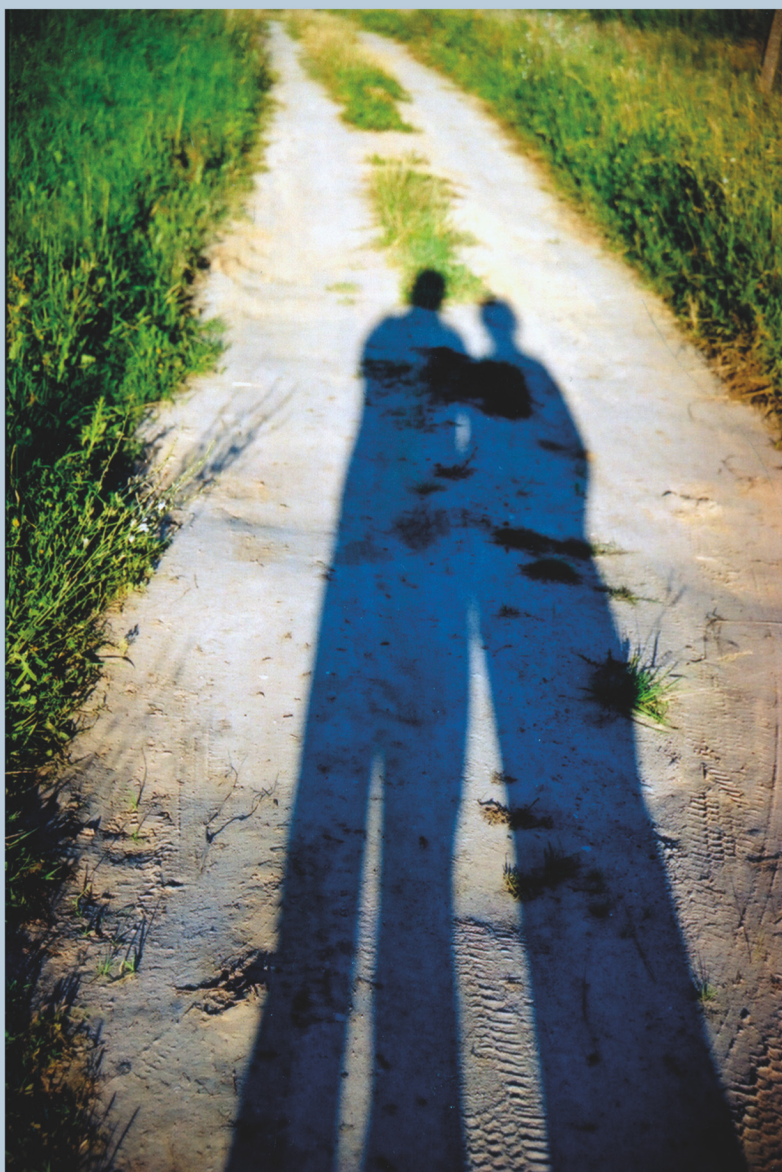


Magdalena Michalik-Jeżowska

**Emocje jako strategie dobrego życia
w świetle filozoficznej teorii emocji
Roberta Solomona**



**Emocje jako strategie dobrego życia
w świetle filozoficznej teorii emocji
Roberta Solomona**

*Matiuszy, mojemu synowi,
z miłością*

Magdalena Michalik-Jeżowska

**Emocje jako strategie dobrego życia
w świetle filozoficznej teorii emocji
Roberta Solomona**



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu Rzeszowskiego
RZESZÓW 2013

Recenzowała
prof. dr hab. JOANNA GÓRNICKA-KALINOWSKA

Opracowanie redakcyjne i korekta
WŁADYSŁAW WÓJTOWICZ

Redakcja techniczna i łamanie
NATALIA KOCZĄB

Na okładce zdjęcie autorstwa
JANA MACIUCHA

© Copyright by
Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego
Rzeszów 2013

ISBN 978-83-7338-909-0

906

WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU RZESZOWSKIEGO
35-959 Rzeszów, ul. prof. S. Pigonia 6, tel. 17 872 13 69, tel./faks 17 872 14 26
e-mail: wydaw@univ.rzeszow.pl; <http://wydawnictwo.univ.rzeszow.pl>
wydanie I, format B5, ark. wyd. 24,0, ark. druk. 24,125, zlec. red. 50/2013

Druk i oprawa: Drukarnia Uniwersytetu Rzeszowskiego

Spis treści

Wstęp	7
I. Zasadnicze kontrowersje wokół emocji jako przedmiotu badań	15
I.1. Problematiczne definiowanie emocji	15
I.2. Emocje nie tworzą naturalnego rodzaju	24
I.3. Emocje a inne zjawiska afektywne	39
I.3.1. Emocje a nastroje	40
I.3.2. Emocje a temperament, styl afektywny i dyspozycje osobowościowe (afektywne cechy).....	46
I.3.3. Emocje a sentymenty.....	48
I.4. Walencyjność.....	50
II. Emocjonalna konstytucja świata	66
II.1. Rehabilitacja subiektywności	66
II.2. Surrealność versus Rzeczywistość	70
II.3. Konstruowanie „Ja”	74
II.4. Emocje jako konstytucyjne sądy	86
II.4.1. Na czym polega konstytucyjna funkcja emocji?	86
II.4.2. Emocje jako osobiste mitologie.....	91
II.4.3. Emocje jako ideologie	93
II.5. Obronny charakter emocji	106
II.6. Pokonywanie siebie.....	114
III. Dekonstrukcja mitów na temat emocji	117
III.1. Emocje nie są uczuciami	117
III.2. Emocje nie są pasywne	129
IV. Emocje jako sądy wartościujące	151
IV.1. Intencjonalność.....	151
IV.2. Cechy emocji jako osądu.....	163
IV.2.1. Spontaniczność	164
IV.2.2. Przedrefleksyjność	168
IV.2.3. Oceniający charakter.....	172
IV.2.4. Konstytutywność.....	173

IV.2.5. Systematyczność	175
IV.2.6. Egocentryzm	179
IV.2.7. Istotne związanie z pożądaniami	181
IV.2.8. Powiązanie z ekspresją w działaniu w nieprzyczynowy sposób	183
IV.2.9. „Beznamiętność” jedynie w patologicznych okolicznościach	187
IV.2.10. Szczególny akt osądu nietożsamy z treścią zdaniową.....	188
IV.2.11. Utrzymujące się i strukturalne orzeczenia.....	190
V. Racjonalność emocji	194
V.1. Emocje nie są irracjonalne	194
V.2. Emocje jako racjonalne aktywności podmiotu	217
V.3. Rewizja współczesnego ujmowania racjonalności	235
VI. Moralne znaczenie emocji. Emocjonalny dobrostan jako wyraz moralnego i duchowego rozwoju człowieka	260
VI.1. Specjalny status moralnego osądu jako osądu emocjonalnego. Teoria Solomona a internalizm i eksternalizm w etyce.....	260
VI.2. Moralne znaczenie wybranych rodzajów emocji	273
VI.2.1. Moralne oburzenie	273
VI.2.2. Żal	276
VI.2.3. Wdzięczność	297
VI.3. Duchowość jako rozszerzająca ego perspektywa doświadczania świata ...	303
VI.3.1. Szczęście, integracja emocjonalna i duchowość	303
VI.3.2. Duchowość jako pasja.....	311
VI.3.3. Wdzięczność jako zasadniczy wymiar duchowego ustosunkowania się do życia.....	322
VII. Krytyka przedstawionej teorii emocji	330
VII.1. Krytyka emocji jako osądu	333
VII.1.1. Ronald de Sousa o paradoksalnym charakterze koncepcji emocji jako osądu.....	334
VII.1.2. Zrewidowana koncepcja emocji jako osądu (James a koncepcja emocji Solomona).....	338
VII.2. Solomon jako egzystencjalista. Egzystencjalizm jako humanizm w ujęciu Ronalda de Sousy	354
Zakończenie	365
Bibliografia	378

Wstęp

Od swych starożytnych początków filozofia określała się jako nauka zainteresowana ludzkim szczęściem. To szczęście miało wynikać z praktykowania cnoty, realizowania właściwych człowiekowi potencji, bądź z wyzbycia się (wprowadzających niepokój i dysonans) pragnień. Teoretyczne zainteresowanie emocjami¹ wydaje się częścią tego ogólnego zorientowania na ustalenie istoty i warunków ludzkiego dobrostanu. Chociaż emocje nie postrzegano jako zasadniczych dla ludzkiej szczęśliwości, nie lekceważono ich. We współczesnej ocenie filozofem starożytnym, który w najszerszym zakresie docenił wagę emocji dla dobrego życia, był Arystoteles. W *Retoryce* wskazywał, że emocje, prowadząc do zmiany stanu człowieka, upośledzają jego zdolność oceny². Ta funkcjonalna, negatywnie wartościująca definicja emocji nie przełożyła się jednak na postulat ich pokonywania czy zwalczania. Arystoteles postrzegał emocje jako podstawowy (choć nie najważniejszy) element „dobrego życia”³. Analizę ich natury natomiast traktował jako „integralną część wszelkiej analizy etycznej”⁴.

Traktowanie emocji jako ściśle powiązanych z ludzkim szczęściem, którego naturą zawsze zainteresowani byli filozofowie, wydaje się naturalną konsekwencją tego, że jesteśmy nie tylko istotami rozumnymi (i dlatego pragnącymi rozumieć siebie i świat, w którym żyjemy), ale także istotami czującymi, a przez to zainteresowanymi tym, by poznanie i zrozumienie świata naszego doświadczenia służyło subiektywnie doświadczanemu dobrostanowi. Ludzkie dążenie do odczuwania (a nie jedynie poznania) szczęścia najpełniej wydaje się uosabiać miłujący Dobro, reprezentujący filozofa Eros, o którym pisze Platon. Chociaż zasadniczym celem filozofii jest poznanie, samo jej określenie jako *miłości mądrości* wskazuje, że jest ona istotnie związana z życiową praktyką. Jako kierowana przez miłość jest zaangażowanym wysiłkiem mającym na celu uczynienie ludzkiego życia subiektywnie⁵ szczęśliwym. Wydaje się, że na przestrzeni wie-

¹ W sensie ścisłym: zjawiskami afektywnymi.

² Dla mojego celu nie jest konieczne przytaczanie (w tym miejscu!) całej Arystotelesowskiej definicji emocji, tj. wskazywanie, że emocji towarzyszy przyjemność i ból.

³ Częścią postulowanego przez niego ćwiczenia się w cnotie był trening w przejawianiu właściwych emocji w stosownych okolicznościach i w stosownej mierze.

⁴ R. C. Solomon, *Filozofia emocji* [w:] *Psychologia emocji*, M. Lewis, J. M. Haviland-Jones (red.), przeł. M. Kacmajor, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2005, s. 22.

⁵ To znaczy na poziomie odczuć – spełnionych pragnień i zrealizowanych emocji.

ków wielcy filozofowie to właśnie starali się robić. Nader często jednak traktowali emocje jako coś, co, mimo że równie naturalne jak intelekt, stanowi poważną przeszkodę dla ludzkiego dobrostanu.

Negatywny stosunek do emocji jako takich (z wyjątkiem spokojnej emocji przyjaźni) mieli stoicy. Chociaż Seneka i Chryzyp są twórcami klasycznej poznawczej teorii emocji⁶, której dzisiejsze, nowsze postacie dowartościowują emocje, a przez to przeczą ich podrzędnemu wobec rozumu statusowi, zaproponowane przez nich ujęcie emocji jest ich negacją. Dla stoików emocje były conceptualnymi błędami, które unieszczęśliwiają ludzi. W ich ocenie świata, w którym żyjemy, nie można kontrolować, dlatego nie można rozsądnie czegośkolwiek odeń oczekiwać. Emocje, jako wypływające z i pociągające za sobą pragnienia, są powyższych „realiów” świata nieświadome. Powodują przez to cierpienie i ból, którego rozsądny człowiek może uniknąć przez wyrzeczenie się emocji i „osiągnięcie” *apatheia*.

Stoickie uprzedzenie wobec emocji miało kontynuację w średniowieczu. W ramach ówczesnych studiów nad emocjami podkreślano podstawowy związek emocji i pragnień, zwłaszcza tych o charakterze samolubnym i egocentrycznym. Pokłosem właściwego wielu chrześcijańskim filozofom zainteresowania problematyką grzechu były szczegółowe analizy emocji, namiętności i żądz, które uznano za grzeszne. Te analizy dotyczyły zwłaszcza chciwości, obżarstwa, nieczystości, gniewu, zazdrości i pychy. Emocje, którym przyznano status najwyższych cnót – chrześcijańska triada wiary, nadziei i miłości – nie były klasyfikowane jako emocje. Święty Tomasz z Akwinu traktował je jako wyższe w statusie od „zwykłych” emocji, niemal równe rozumowi⁷.

Bardziej zróżnicowana, pod kątem stosunku do emocji jako ewentualnych środków dobrego życia, była filozofia nowożytna. Kartezjusz, mimo że traktował emocje jako szczególnie kłopotliwy⁸ rodzaj namiętności, wskazywał jednocześnie, że są one „podatne” na rozumowe argumenty. Jako takie mogą być zatem pożyteczne, wzmacniając (w odpowiednim stopniu) i utrwalając w duszy właściwe myśli. Podobnie niejednoznaczne (pod kątem oceny) było ujęcie emocji zaproponowane przez Spinozę. Emocje uważał on za formy „myśli”. Jak stoicy twierdził, że najczęściej prowadzą one do błędnej interpretacji świata, a przez to powodują cierpienie i frustrację. Zamiast *apatheia* jednakże postulował dążenie do pewnego rodzaju „błogości”. Jej osiągnięcie mia-

⁶ Istotą tej koncepcji jest ujęcie emocji jako sądów wartościujących (ocen) dotyczących świata i miejsca człowieka w świecie.

⁷ Por. R. C. Solomon, *Filozofia emocji*, s. 23.

⁸ Kłopotliwość emocji, jak i namiętności polega, według Kartezjusza, na tym, że jako różniące się od „czystego poznania”, czynią ludzkie oceny „bałamutnymi i niejasnymi”.

ło być efektem wyzbycia się przesądu o możliwości kontrolowania własnego życia oraz jednoczesnego przyjęcia „uniwersalnej idei siebie i swojego umysłu jako części Boga”⁹.

Z filozofów nowożytnych największe zasługi na rzecz podkreślenia wagi emocji dla moralnego (a przez to dobrego) ludzkiego życia przypisuje się takim teoretykom uczuć moralnych, jak Shaftesbury, Butler, Hutcheson, Hume i Smith. Ta teoria dała początek refleksji nad naturą emocjonalnego aktu wartościującego oraz charakterem wartości, która mu odpowiada. Sednem dokonanego w tym ujęciu teoretycznym „przewrotu” jest podważenie wyłącznego statusu rozumu w dziedzinie rozstrzygnięć moralnych przez założenie odrębnego odeń „zmysłu moralnego” – emocjonalnej zdolności dokonywania rozróżnień moralnych. Dzięki tej zdolności człowiek rozpoznaje niezależne od niego dobro moralne (Shaftesbury, Hutcheson, Butler) bądź nawet to dobro tworzy (Hume)¹⁰. W konsekwencji ludzkie namiętności, widziane jako motywujące do dobrego (lub złego) działania, traktowane były jako podstawowe dla etyki.

Także w ramach filozofii współczesnej nie brakuje filozofów świadomych wagi emocji (i szerzej – namiętności¹¹) dla jakości ludzkiego życia. Nietzsche w namiętnym charakterze pasji życia widział źródło tego, co na przestrzeni dziejów było wielkie i wzniosłe. Franz Brentano, akcentując intencjonalność wszelkich zjawisk psychicznych, w tym emocjonalnych („aktów miłości i niechęci” zorientowanych na dobro), pracował nad stworzeniem systemu moralnego opartego na emocjach. Kluczowe znaczenie emocji dla ludzkiej egzystencji (a zatem i dla ludzkiej szczęśliwości) podkreśla Max Scheler i Paul Ricoeur. Wagę „nastrojów” jako właściwych ludziom sposobów „dostrajania się” do świata podnosił Heidegger. Nowy, „egzystencjalny” wymiar nadała badaniom fenomenu emocji koncepcja Sartre’a przedstawiająca emocje jako „magiczne transformacje świata” – swoiste strategie radzenia sobie ze światem.

Osobną kartę we współczesnych filozoficznych badaniach emocji stanowi ukształtowany pod wpływem pozytywizmu logicznego emotywizm. To meta-

⁹ R. C. Solomon, *Filozofia emocji*, s. 24. Wydaje się, że Solomona koncepcja duchowości jako metaemocji rozszerzającej perspektywę egocentrycznie zorientowanego „Ja” może być widziana jako w jakiś sposób zainspirowana Spinozjańską ideą błogości.

¹⁰ Korzystam tu z ujęcia teorii zmysłu moralnego zaproponowanego przez Hannę Buczyńską-Garewicz (por. H. Buczyńska-Garewicz, *Uczucia i rozum w świecie wartości*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1975). W ramach tej teorii wyróżnia ona dwa zasadnicze sposoby pojmowania uczuć w ich funkcji wartościujących przeżyć. W pierwszym z nich uczucie jest intuicyjnym poznaniem niezależnego od podmiotu dobra moralnego (Hutcheson, Shaftesbury, Butler). W drugim natomiast uczucie rozumiane jako subiektywne i niepoznawcze (tj. nieskierowane na niezależne odeń dobro) samo to dobro tworzy, ponieważ oprócz doznania przyjemności nie ma innego dobra (Hume).

¹¹ „Namiętności” w rozumieniu Solomona, tzn. pragnień, emocji i nastrojów.

etyczne stanowisko podniosło rangę emocji w dziedzinie etyki, ponieważ znaczenie terminów i wypowiedzi etycznych sprowadzono w nim do znaczenia emotywnego (A. J. Ayer). Jednakże sensem owego „sprowadzenia” było zaniegowanie poznawczego charakteru etycznych wypowiedzi, a tym samym odmówienie im sensowności i możliwości uzasadnienia. Etyczne sądy sprowadzone do funkcji ematywnej (ekspresja emocji wypowiadającej je osoby) i ewokatywnej (wywoływanie analogicznej emocji u słuchacza) stały się w ten sposób rzeczą gustu, o którym (jak o doświadczanej emocji) nie ma sensu dyskutować. W konsekwencji spory etyczne należy traktować jako nierozstrzygalne. Tak są one widziane przez Ch. L. Stevensona (umiarkowanego emotywistę), który sprowadza je do różnicy postaw. Argumentuje on, że postawy, mimo iż są funkcją posiadanej wiedzy, kształtują się również pod wpływem innych, pozaracjonalnych czynników. Dlatego, chcąc zmienić czyjąś postawę, trzeba odwołać się do metod pozaracjonalnych, np. oddziaływania na cudze emocje lub wyobraźnię poprzez różne formy perswazji (obiecywanie, namowę, groźbę).

Większość powyżej wymienionych filozofów zgodziłaby się z oczywistym dla starożytnych filozofów twierdzeniem, że moralność jest integralną częścią (i jednocześnie koniecznym warunkiem) dobrego życia¹². Dlatego filozofów, którzy doceniali wagę emocji (bądź namiętności) dla moralności, traktowałam jako jednocześnie rzeczników poglądu o zasadniczej ich wadze dla ludzkiego dobrostanu. Sam zaś pomysł, by takich filozofów wskazać, miał na celu jedynie pokazanie, że zawarta (*implicite*) w tytule mojej pracy idea emocji jako ważnych dla dobrego jednostkowego życia ma bardzo długą (a co jeszcze ważniejsze: niemal nieprzerwaną) historię. Solomnowe ujęcie emocji jako strategii dobrego życia¹³ jest tu widziane jako wartościowe rozwinięcie tej dawno obecnej w filozofii idei.

Skoro tak wielu filozofów poprzedzających i współczesnych Solomnowi doceniało wagę emocji dla ludzkiego dobrostanu i o tym pisało, dlaczego to jego teoria jest przedmiotem mojej pracy? Przede wszystkim dlatego, że jest to teoria nowa i oryginalna zarówno w swoich podstawowych założeniach, jak i ich szczegółowych implikacjach. Trzeba podkreślić, że mimo inspiracji Sartre’owskim ujęciem emocji jako „magicznych transformacji świata” teoria Solomona bardzo się różni od koncepcji Sartre’a. Swoistość Sartre’owskiego ujęcia emocji jako „magicznych transformacji świata” przesądzała o ich irracjonalnym charak-

¹² Moim ulubionym sformułowaniem tej tezy jest Epikurejskie twierdzenie: „Nie ma życia przyjemnego, które nie byłoby rozumne, moralnie podniosłe i sprawiedliwe, ani też nie ma życia rozumnego, moralnie podniosłego i sprawiedliwego, które nie byłoby przyjemne”.

¹³ Konsekwentnie do zaproponowanego podejścia „dobre życie” jest dla mnie synonimem „dobrostanu psychologicznego”. Jako konieczny, ale niewystarczający warunek owego dobrostanu traktuję osobistą troskę o przestrzeganie (a idealnie także o doskonalenie!) przyjętych przez siebie zasad moralnych zabezpieczających zgodne współżycie międzyludzkie.

terze. Dlatego właśnie, jak sądzę, na gruncie teorii Sartre'a emocje nie mogły być traktowane jako strategie, ale raczej jako rodzaj nieświadomego mechanizmu. W koncepcji Solomona natomiast nieświadomość emocji nie jest traktowana jako świadectwo ich irracjonalności. Co więcej, emocje traktuje się tu jako (przynajmniej!) potencjalnie racjonalne. Jako racjonalne zaś są one właśnie strategiami dobrego życia.

Od drugiej połowy XX wieku na gruncie filozofii anglojęzycznej¹⁴ powstało wiele interesujących koncepcji emocji, w ramach pięciu różnych podejść teoretycznych¹⁵, determinujących sposób ich analizy. Należą tu: *teorie uczuć*¹⁶ głoszące, że emocje są przede wszystkim doznaniem różniącym się od fizycznego bólu i przyjemności; *teorie fizjologiczne*, w których emocje pojmowane są jako bezpośrednie, odruchowe reakcje na sytuacje bez pośrednictwa świadomej interpretacji lub poznania emocjonalnej treści¹⁷; *teorie behawioralne*, w których akcentuje się rolę zachowania emocjonalnego, które Darwin wyjaśniał jego użytecznością dla przetrwania jednostki; *teorie wartościujące*, zakładające, że emocje są przynajmniej częściowo ocenami; *teorie kognitywne*, skoncentrowane na związku emocji z przekonaniami o świecie, nas samych i innych¹⁸. Sam fakt tak wielkiej różnorodności współczesnych koncepcji emocji wymaga bardziej rozbudowanego uzasadnienia dla dokonanego wyboru tematu pracy. W tym celu najpierw trzeba krótko pokazać specyfikę powyżej wskazanych perspektyw.

Każde z wyróżnionych podejść badawczych, podkreślając inny aspekt emocji, wyznacza tym samym zakres podejmowanych w ich analizie problemów. Dzisiejsi badacze emocji należący do „teoretyków uczuć”, a także ci, którzy identyfikują się z podejściem fizjologicznym, podkreślają rzeczywiste doświadczenie (w sensie: odczucie) emocji, ale nie zgadzają się w kwestii jego natury:

¹⁴ Mogłabym o tych koncepcjach powiedzieć, że przynależą do filozofii anglo-amerykańskiej, gdyby nie to, że ważna, łącząca poznawczą i wartościującą perspektywę, koncepcja powstała w Izraelu. Mam na myśli koncepcję emocji Aarona Ben-Ze'eva.

¹⁵ Korzystam w tym miejscu z ustaleń Ch. Calhouna i Roberta C. Solomona (por. R. C. Solomon, *Introduction* [w:] *What is an Emotion? Classic Reading in philosophical psychology*, Cheshire Calhoun, R. C. Solomon (red.), Oxford University Press, NY, 1984, s. 3–40).

¹⁶ Klasycznym reprezentantem tej orientacji był Hume. Najbardziej znanym dzisiejszym rzecznikiem teorii uczuć jest natomiast M. Stocker. Innym Peter Goldie.

¹⁷ Najbardziej znanym współczesnym badaczem zaliczanym do tej orientacji jest Jesse Prinz.

¹⁸ Zaproponowany podział nie wyznacza sztywnych granic między poszczególnymi, przypisanymi do danej orientacji badawczej, teoriami. Na przykład *judgementalism* (współczesny „podrodzaj” teorii kognitywnych), opisujący zjawiska emocjonalne takimi pojęciami, jak sąd, postawa poznawcza, przekonanie, asercja, itp., „widzi” w emocji złożoną reakcję kognitywno-afektywno-motywacyjną (por. J. Jaśtal, *Natura cnoty. Problematyka emocji w neoarystotelesowskiej etyce cnót*, „Księgarnia Akademicka”, Kraków 2009, s. 44). Do tej niejednorodnej orientacji badawczej można zaliczyć tak różnych w swoich poglądach na emocje badaczy, jak: Patrizia Greenspan, Ronald de Sousa, Jerome Neu, M. C. Nussbaum, A. Ben-Ze'ev i R. C. Solomon.

co do tego, czy jest to głównie fizjologicznie uczucie (np. bycie przytłoczonym) czy raczej uczucie rzeczywistej fizjologicznej zmiany (np. odczuwane fizycznie, w formie odruchu wymiotnego, obrzydzenie w wypadku wstrętu). W obu rodzajach teorii (uczuć i fizjologicznej) w analizie ważne jest przyczynowe wyjaśnianie emocji. W teoriach behawioralnych natomiast emocje analizowano albo jako przyczyny zachowania emocjonalnego (Darwin), albo jako zawierające główne wzory zachowań (Dewey, Ryle). Z kolei na gruncie teorii wartościujących, zwłaszcza w ich klasycznym ujęciu (Brentano, Scheler), porównuje się emocjonalne postawy (np. lubienie/nielubienie, kochanie/nienawidzenie, etc.) z pozytywnymi i negatywnymi sądami wartościującymi – akcent pada na przedmiot emocji. W ostatnim wyróżnionym podejściu badacze skupieni są na precyzyjnym określeniu związku emocji z przekonaniami. Proponuje się traktowanie przekonań jako wcześniejszych warunków dla konkretnej emocji. Postrzega się je także jako logicznie niezbędne składniki emocji. Z drugiej strony emocje są widziane jako mające tendencję do generowania pewnego rodzaju przekonań (np. doświadczana zazdrość, sprzyjając podejrzliwości, powoduje wykształcenie się przekonania, że jej obiekt coś ukrywa; miłość, mając tendencję do idealizowania swojego obiektu, sprzyja wytworzeniu się pozytywnych przekonań na jego temat).

Z mojego punktu widzenia najciekawsze są teorie wartościujące i kognitywne. Przekonuje mnie idea, że w reakcji emocjonalnej ujawnia się podmiotowa, subiektywna wrażliwość. Równie pociągające jest założenie, że emocje możemy traktować jako wartościowe źródło poznania Dobra. Jest zatem zrozumiałe, dlaczego teoria emocji Solomona, która w interesujący sposób łączy wartościującą i kognitywną perspektywę badawczą, wzbudziła moje zainteresowanie. Trzeba powiedzieć, że ta teoria nie jest jedyną, w tym sensie, „eklektyczną” koncepcją emocji. Oprócz niej takimi są ujęcia zaproponowane przez Marthę C. Nussbaum i Aarona Ben-Ze’eva. W moim odczuciu jednak jedynie o koncepcji Solomona można powiedzieć, że stanowi teorię emocji w pełnym tego słowa znaczeniu. W odróżnieniu od Nussbaum czy Ben-Ze’eva Solomon praktycznie od początku swojej filozoficznej twórczości skupiony był na badaniu emocji. Chociaż główne tezy swojej teorii ogłosił już w pierwszym tekście poświęconym emocjom – *Emotions and Choice* – do swojej śmierci w 2007 roku tę teorię udoskonalął. Zajęło mu to ponad trzydzieści lat. Mimo że wskazane ujęcia, jak i generalnie współczesne kognitywne koncepcje emocji akcentują ich racjonalność, jedynie Solomon konsekwentnie i z sukcesem sprzeciwił się konceptualnej opozycji rozumu i emocji. Co więcej, chociaż o ujęciu racjonalności emocji przez Nussbaum można powiedzieć, że (jak w koncepcji Solomona) jest ona kwestią dojrzałej zaangażowanej wrażliwości, nie znaczy to, że jej ujęcie jest udanym przewycięzeniem opozycji rozumu i emocji na gruncie właściwej dla etyki racjonalności praktycznej. Podobnie do Solomona Nussbaum i Ben-Ze’ev

podkreślają wagę emocji dla moralnego, a przez to dobrego ludzkiego życia oraz wskazują na możliwość ich kształcenia. Jednak nie traktują oni emocji jako życiowych strategii, które mogą uczynić jednostkowe życie lepszym. To zaś charakteryzuje podejście Solomona, podnosząc atrakcyjność jego teoretycznej propozycji.

Jako niewątpliwy, dodatkowy walor (zasadniczo nieobecny w żadnej ze znanych mi koncepcji emocji¹⁹) traktuję Solomonową koncepcję duchowości. W moim odczuciu koncepcja duchowości zaproponowana przez Solomona stanowi dopełniające zwieńczenie jego ujęcia emocji. Chcę podkreślić, że emocje, nawet najlepiej użyte, są egocentryczne, a przez to skupiające podmiot na jego, zawsze w pewnej mierze ograniczonym, dobru. Koncepcja duchowości jako meta-emocji przewyższa egocentryzm emocjonalnego nastawienia, czyniąc dobrostan człowieka pełniejszym i uzgodnionym z dobrem innych ludzi i Natury. Te i wcześniej wskazane względy wzięte razem tłumaczą, dlaczego teorię emocji Roberta Solomona uczyniłam przedmiotem tej książki.

Solomonowa teoria emocji nie jest w Polsce szerzej znana, wydano tylko jedną książkę tego autora, którą napisał wspólnie z Kathleen M. Higgins, zatytułowaną *Krótką historią filozofii*. Informacje na temat jego teorii emocji (głównie dotyczące ich racjonalności) w języku polskim znaleźć można w przetłumaczonej z języka angielskiego pracy zbiorowej zatytułowanej *Psychologia emocji*²⁰.

Teoria Solomona ma wiele filozoficznych źródeł. Odwołuje się do etyki Arystotelesa, stoickiego ujęcia emocji oraz koncepcji sympatii – Hume’a i Smitha. Widoczne są także inspiracje filozofią Schopenhauera, Nietzschego i Heideggera. Najwięcej jednak ta teoria zawdzięcza, krytycznie odczytanemu, egzystencjalizmowi Sartre’a.

Głównym celem mojej pracy jest pokazanie Solomonowej teorii przez pryzmat przyświecającego jej autorowi założenia głoszącego, że emocje mogą (i powinny) być skutecznymi strategiami dobrego życia, tzn. życia moralnego i jednocześnie szczęśliwego. By to zadanie spełnić, dokonałam rekonstrukcji jego myśli na podstawie najważniejszych tekstów tego autora dotyczących emocji. Lektura prac krytycznych wobec Solomonowej teorii emocji zaowocowała wyłonieniem kolejnego celu mojej pracy – obrony prezentowanego stanowiska. Temu celowi

¹⁹ Pewnym wyjątkiem jest psychologiczna koncepcja emocji Jamesa Averilla. W ramach swojej konstruktywistycznej teorii emocji pisze on także o duchowości. W jego ujęciu istotą duchowości stanowi emocjonalna twórczość, która polega na rozwinięciu wyjątkowej uczuciowości o zindywidualizowanym, osobistym charakterze. Emocjonalna twórczość możliwa jest dzięki posiadaniu emocjonalnego talentu. Na ten talent składają się: łatwość emocjonalnego reagowania, skłonność do zmiany wybranych, „zastanych” w społecznym środowisku zasad przeżywania uczuć, umiejętność dostosowania własnej emocjonalności do własnych wartości i przekonań (por. E. Trzebińska, *Sztuka duchowości*, „Charaktery”, styczeń 2005, s. 40–42).

²⁰ Por. *Psychologia emocji*, M. Lewis i J. M. Haviland-Jones (red.), GWP, Gdańsk 2005. Nie podaję tłumacza, ponieważ rozdziały przełożyły różne osoby.

służą: uważna analiza formułowanych przez Solomona (na przestrzeni ponad trzydziestu lat) argumentów uzasadniających jego najważniejsze tezy, dyskusja z poglądami jego oponentów oraz struktura pracy. Solomonowa teoria emocji jest wielowątkowa i niezwykle inspirująca. To ostatnie w dużej mierze „odpowiada” za trzeci cel mojej pracy – pogłębienie Solomonowej analizy emocji. To zadanie realizuję głównie (choć nie jedynie) poprzez pokazanie tych implikacji jego tez, których on sam nie dostrzegł bądź o których nie pisze. Wszystkie te zadania staram się realizować (w różnej mierze) na kartach każdego rozdziału niniejszej książki.

Powyżej sformułowanym celom podporządkowana jest struktura pracy. Rozpaczynam od ukazania kontrowersji wokół emocji jako przedmiotu badań, związanych z ich problematycznym definiowaniem oraz dyskusyjnym traktowaniem ich jako tworzących naturalny rodzaj. Dookreślam emocje na tle innych zjawisk afektywnych oraz przedstawiam stanowisko Solomona w kwestii walencyjności emocji.

Następnie ukazuję zasadnicze dla zrozumienia emocji (jako potencjalnych strategii dobrego życia) idee emocjonalnego ukonstytuowania świata jednostkowego doświadczenia (surrealności), „Ja” i obiektów emocji.

W kolejnym kroku przedstawiam i analizuję zmieniającą się, w wyniku krytyki, argumentację Solomona na rzecz jego dwóch tez: pierwszej, że emocje nie są uczuciami; drugiej, że nie są pasywne. Waga tych racji wynika z tego, że oba te założenia, obok tezy o emocjach jako osądach oraz tezy o racjonalności emocji, były najbardziej krytykowanymi elementami Solomonowej teorii. Poza tym bardzo ważne są implikacje obu tez, zwłaszcza tej drugiej. Założenie o aktywnym (zamiast pasywnym) charakterze emocji otwiera pole dla tezy głoszącej, że emocje mogą być przedmiotem wyboru, a zatem, że możemy być za nie odpowiedzialni. Obie tezy stawia Solomon.

W dalszej części pracy dookreślam kluczową dla Solomonowej teorii ideę emocji jako osądu.

Następnie przedstawiam argumenty autora na rzecz tezy o racjonalności emocji oraz prezentuję jego racje przemawiające za koniecznością zrewidowania współczesnego ujmowania racjonalności.

Mając tak przygotowany grunt, podejmuję kwestię moralnego znaczenia emocji oraz ich wagi dla ludzkiego dobrostanu. W tej części pracy objaśniam (i bronię) Solomonową tezę głoszącą, że osąd moralny jest osądem emocjonalnym. Wskazuję także, na czym polega, według Solomona, moralne znaczenie wybranych rodzajów emocji oraz przedstawiam koncepcję duchowości jako perspektywy doświadczenia świata przezwytyczającej egocentryzm emocjonalnego nastawienia.

Pod koniec pracy prezentuję wybrane krytyczne ujęcia teorii emocji Solomona. W jej zakończeniu natomiast powracam do tezy o podmiotowej odpowiedzialności za doświadczone emocje.

I. Zasadnicze kontrowersje wokół emocji jako przedmiotu badań

I.1. Problematyczne definiowanie emocji

Dla przeciętnego użytkownika języka istnienie emocji jest takim samym faktem, jak istnienie inteligencji czy pamięci. Nieuprawiający nauki człowiek sądzi, że poprawnie posługuje się tym pojęciem, ponieważ potrafi podać konkretne przykłady podpadające pod tę ogólną kategorię. Większość z nas zalicza do emocji radość, złość, smutek czy miłość. Problem pojawia się, gdy trzeba podać definicję emocji. W ujęciu klasycznym, sięgającym czasów Arystotelesa, wymaga to ustalenia zarówno warunków koniecznych, jak i wystarczających emocji. Pierwsze decydują o jej zaistnieniu. Drugie zaś, jeśli są spełnione, dają pewność, że emocja wystąpiła. Klasyczne wymogi prawidłowego definiowania pojęcia często nie mogą być spełnione, kiedy w grę wchodzi pojęcie potoczne. Obiekty tych pojęć są często bardzo złożone. Takim „przedmiotem” są bez wątpienia emocje, jak i poszczególne ich rodzaje.

Zaobserwowana przez badaczy trudność klasycznego definiowania pojęć doprowadziła do wypracowania alternatywnych sposobów określania ich znaczeniowego zakresu. Wypracowano dwa nowe stanowiska w kwestii ich definiowania: 1. pogląd probabilistyczny, 2. pogląd oparty na indywidualnych teoriach świata. Twórcy pierwszego z nich (S. K. Reed, E. H. Rosch i C. B. Mervis) utrzymują, że cechy definicyjne pojęcia nie są ani konieczne, ani wystarczające. Znaczący to, że wskazane w jego definicji cechy mają status prawdopodobnie (a nie koniecznie) występujących w konkretnym egzemplarzu danej kategorii pojęciowej. Bardziej uniwersalne cechy danej kategorii z większym prawdopodobieństwem występują w danym egzemplarzu kategorii. Probabilistyczny charakter tworzących dane pojęcie cech musi skutkować złym zdefiniowaniem odpowiadających im kategorii i ich nieostrych granicami. Mogłoby się więc wydawać, że wobec tego taki sposób definiowania powinien być zarzucony. Tę konstatację odrzuca Rosch. Podkreśla ona, że „przynależność kategorialna jest raczej stopniowalna niż zgodna z zasadą «wszystko albo nic» (...) każda kategoria ma pewną strukturę wewnętrzną – najbardziej typowe egzemplarze są ulokowane w centrum kategorii, a najmniej typowe na peryfe-

riach”²¹. Przekładając te ustalenia na emocje, możemy powiedzieć, że gniew jest bardziej typowym przedstawicielem kategorii „emocja” niż nadzieja. Znaczy to, że ma on więcej niż nadzieja charakterystycznych, zwyczajowo/najczęściej przypisywanych kategorii „emocja” cech²² oraz że bardziej prawdopodobne jest zaliczenie go do tej kategorii, aniżeli nadziei czy zainteresowania.

W ramach powyższego ujęcia można wyróżnić dwa rywalizujące ze sobą modele. Pierwszy oparty jest na prototypach lub schematach. Jego rzecznicy utrzymują, że „pojęcie jest pojedynczą, abstrakcyjną, sumaryczną reprezentacją, która odznacza się wszystkimi charakterystycznymi cechami danej kategorii”²³. Ten model wykazuje podobieństwo do ujęcia klasycznego, ponieważ traktuje pojęcie jako abstrakt. Prototyp jest tu zatem idealnym egzemplarzem danej kategorii. Drugi z modeli probabilistycznych to pogląd egzemplarzowy. W tym ujęciu „pojęcie jest reprezentowane przez zbiór poszczególnych egzemplarzy danej kategorii pojęcia”²⁴. Ten model w swojej skrajnej postaci odrzuca możliwość abstrahowania jakiegokolwiek sumarycznej informacji na temat danej kategorii²⁵. Ten drugi model zyskał empiryczne wsparcie. Badania dzieci wykazały, że nauka nowego pojęcia polega na kodowaniu konkretnych jego egzemplarzy, a nie na abstrahowaniu ogólnej zasady²⁶. Istnieją pewne racje przemawiające za tym, że także pojęcia dotyczące emocji są reprezentowane przez egzemplarze. Badania²⁷ porównujące rodzaje wyobrażeń wzbudzanych w trakcie prezentacji badanym abstrakcyjnych pojęć, obiektów, działań i uczuć pokazały, że kiedy obiektem prezentacji były uczucia, wówczas skutkowało to głównie przypomnieniem sobie przez badanych własnych „wspomnień autobiograficznych”. Kiedy natomiast prezentowano im pojęcia abstrakcyjne, wówczas dochodziło do wzbudze-

²¹ J. A. Russell, G. Lemay, *Pojęcia dotyczące emocji*, przeł. P. Kołyszko [w:] *Psychologia emocji*, s. 621.

²² Gniew wiąże się na ogół z charakterystycznym wyrazem twarzy, z fizycznymi przygotowaniami do działania (np. zaciśnięte pięści) i silnym pobudzeniem fizjologicznym. W dalszej części pracy będzie mowa o tym, że nadzieja wydaje się nie pociągać za sobą skłonności do działania, fizycznych przygotowań, a być może nawet fizjologicznego pobudzenia.

²³ *Ibidem*, s. 622.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Por. S. K. Reed, *Pattern recognition and categorization*, „Cognitive Psychology”, 3, 1972, s. 382–407; podają za: J. A. Russell, G. Lemay, *Pojęcia dotyczące emocji*, s. 622.

²⁶ Por. N. E. Kossan, *Developmental Differences in Concept Acquisition Strategies*, „Child Development”, 52, 1981, s. 290–298; podają za: J. A. Russell, G. Lemay, *Pojęcia dotyczące emocji*, s. 622.

²⁷ Por. M. A. Conway, *Conceptual Representation of Emotions: The Role of Autobiographical Memories* [w:] *Lines of Thinking: Reflections on the Psychology of Thought*, t. 2, K. J. Gilhooly, M. T. G. Keane, R. H. Logie, G. Erdos (red.), Chichester, England: Wiley, 1990, s. 133–143; podają za: J. A. Russell, G. Lemay, *Pojęcia dotyczące emocji*, s. 622.

nia w nich wyobrażenia nieopartego na konkretnym doświadczeniu. Te badania zaowocowały sformułowaniem następującej konkluzji: „pojęcia odnoszące się do emocji są reprezentowane głównie w kategoriach wspomnień doświadczeń emocjonalnych”²⁸.

Innym, różnym od klasycznego, stanowiskiem w kwestii tworzenia pojęć jest pogląd oparty na indywidualnych teoriach świata. To podejście wyrosło

²⁸ J. A. Russell, G. Lemay, *Pojęcia dotyczące emocji*, s. 622. Możliwe, że implikacje, jakie pociąga za sobą zawarta w tym cytacie konkluzja, nie są dostatecznie jasne. Biorąc to pod uwagę, spróbuję je uwypuklić. To, że pojęcia odnoszące się do emocji uruchamiają wyobrażenia przeszłych stanów emocjonalnych badanych, wskazuje, że te pojęcia są bardzo konkretnie (egzemplarzowo) rozumiane. Znaczy to, że posługujący się nimi ludzie (niezależnie, czy tym pojęciem będzie najbardziej ogólny termin – emocja, czy też jakiś jej szczególny rodzaj, np. gniew) używają ich w bardzo konkretnym, właściwym dla swego subiektywnego przeżywania świata, sensie. Na przykład używając słowa „emocja”, mogą mieć na myśli głównie te emocje, które są przez nich najczęściej (lub w ogóle) doświadczane. Podobnie uruchomione przez ekspozycję pojęcia „gniew” konkretne, pochodzące z własnego przeszłego doświadczenia tej emocji wyobrażenia, zamiast wyobrażenia jakiejś hipotetycznej sytuacji wzbudzającej gniew, świadczy o bardzo konkretnym, a nie abstrakcyjnym jej pojmowaniu. Choleryk może rozumieć gniew (przede wszystkim bądź jedynie) poprzez pryzmat jego krótkotrwałej, gwałtownej i oczyszczającej z nagromadzonego napięcia funkcji. Będzie on zatem pojmował go jako krótkotrwały, mijający równie szybko jak się pojawił, niepozostawiający po sobie „śladów”, głównie reaktywny stan. Osoba o flegmatycznym temperamencie może natomiast rozumieć gniew przede wszystkim jako reakcję na karygodne pomniejszenie przez kogoś jej osobistej wartości. Ta karygodność będzie zatem domagała się specjalnego ukarania sprawcy. Spełnienie tego wymogu może wiązać się z koniecznością opracowania planu „odpłaty pięknym za nadobne”. W ten sposób dla tej osoby gniew będzie każdorazowo pociągał za sobą odwet (a nie, niekiedy nawet poszukiwane, ujęcie dla wyładowania nagromadzonego napięcia, jak może to mieć miejsce w wypadku choleryka), a przez to ta emocja będzie rozumiana jako stan rozciągający się w czasie, poza sam generujący gniew epizod, do czasu, kiedy uchybienie osobistej godności zostanie stosownie odpłacone. Być może poza opracowaniem planu odwetu i jego realizacją taki gniew będzie obejmował także długotrwałe rozpamiętywanie uchybienia i/lub taką satysfakcję z odpłaty. [To, że napisałam o gniewie flegmatyka jako reakcji na pomniejszenie jego osobowej wartości, nie powinno być widziane jako wykluczenie sytuacji, w której choleryk czy osoba o innym temperamencie reaguje gniewem z tego właśnie powodu. Jak wskazuje Solomon i wielu innych, pomniejszenie czyjejś wartości jest uniwersalnym powodem tej emocji. Opisując gniew flegmatyka, w ten konkretny sposób chciałam po prostu podkreślić, że pewne osoby reagują gniewem w naprawdę wyjątkowych okolicznościach, w przeciwieństwie do choleryka z mojego przykładu, który wydaje się poszukiwać okazji do jego wyrażenia.] Osobliwie różnice w podmiotowych wyobrażeniach pojęć stosujących się do emocji nie przekładają się (na ogół) na problemy z międzyludzką komunikacją w sferze emocji. Sam fakt, że takie różnice istnieją, potwierdza probabilistyczne założenie, w myśl którego cechy definicyjne pojęcia nie są konieczne ani wystarczające (jak to pokazano na przykładzie pojęcia „ptak”). Tego, co napisałam o hipotetycznym choleryku i flegmatyku, w żadnym razie nie należy rozumieć jako czegoś w rodzaju dookreślenia wzorca reagowania osób o temperamencie cholerycznym i flegmatycznym. Wskazałam jedynie na możliwe różnice w doświadczaniu, a przez to rozumieniu emocji gniewu.

z krytyki modeli probabilistycznych. Wbrew probabilistom autorzy tego poglądu²⁹ utrzymują, że samo podobieństwo jest niewystarczające, by wyjaśnić spójność pojęciową. Co więcej, twierdzą, że „podobieństwo w modelach probabilistycznych jest poddane niedostatecznym ograniczeniom”³⁰. Sposobem na rozwiązanie tego problemu jest ich zdaniem rozumienie pojęć jako indywidualnych teorii świata. Argumentują, że ludzkie doświadczanie świata wiąże się z obserwacją korelacji pomiędzy właściwościami obiektów lub wydarzeń. W celu wyjaśnienia tych korelacji i nadania struktury pojęciu formułujemy i wykorzystujemy teorie. Autorzy tej propozycji podkreślają, że właściwości danej kategorii nie są sobie równe. Niektóre z nich z powodu swej wagi dla naszej wiedzy o świecie są istotnymi dla definiowania kategorii cechami. Inne własności kategorii natomiast, jako nieistotne dla naszych teorii, są pomijane. Dzięki tworzonemu przez nas teoriom możliwe jest uzyskanie spójności pojęciowej tam, gdzie brak oczywistego podobieństwa między egzemplarzami jakiegś kategorii.

Mimo że w „obszarze” psychologii i, szerzej, nauk społecznych pogląd klasyczny utrzymujący, że pojęcie stanowi zestaw cech koniecznych i wystarczających został praktycznie zarzucony, niektórzy współcześni badacze emocji wydają się nadal respektować klasyczne wymogi definiowania pojęcia. Osobliwie w swoich definicjach emocji skupieni są głównie na podaniu warunków koniecznych. Dla przykładu Nico Frijda utrzymuje, że koniecznym (ale nie wystarczającym) warunkiem emocji jest zmiana w gotowości do działania. Tę gotowość traktuje on jako najważniejszy aspekt doświadczenia emocjonalnego jako takiego. Dla Williama Jamesa natomiast koniecznym warunkiem wystąpienia emocji było pobudzenie fizjologiczne, jako że sprowadzał on emocję do spostrzeżonej zmiany we własnym ciele. Innym koniecznym warunkiem wystąpienia emocji jest przetworzenie informacji bodźcowej, np. w formie analizy jego znaczenia (R. Lazarus) czy subtelnych procesów podkorowych (Zajonc). Odmianą modelu przetwarzania informacji jest model OCC³¹. Podkreśla się tu, że emocja jest nie tylko doznaniem. Do jej wystąpienia konieczne są procesy po-

²⁹ Mam tu na myśli G. L. Murphy’ego i D. L. Medina (por. G. L. Murphy, D. L. Medina, *The Role of Theories in Conceptual Coherence*, „Psychological Review”, 92, 1985, s. 289–316; podają za: J. A. Russell, G. Lemay, *Pojęcia dotyczące emocji*, s. 622).

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Tego skrótu używa Gerald L. Clore na oznaczenie modelu emocji zaproponowanego przez badaczy takich, jak Ortony, Clore i Collins (zob. A. Ortony, G. L. Clore, A. Collins, *The cognitive structure of emotions*, Cambridge University Press, New York 1980); por. G. L. Clore, *Dlaczego emocje wymagają procesów poznawczych* [w:] *Natura emocji. Podstawowe zagadnienia*, P. Ekman i R. J. Davidson (red.), przeł. B. Wojciszke, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 1999, s. 164.

znawcze skutkujące sformułowaniem oceny lub wydobyciem jej z pamięci. Ponieważ ten model w poglądowy sposób ukazuje, czym jest emocja jako rodzaj zjawiska afektywnego o poznawczym charakterze, użyteczne jest skrótowne jego przedstawienie.

Autorzy tego podejścia wyróżniają w emocjach trzy szerokie klasy w zależności od tego, na czym skupiona jest uwaga podmiotu. Różnicującymi emocje „ogniskami skupienia” są: zdarzenia (istotne z powodu swoich skutków dla podmiotu), działania (ważne w aspekcie sprawstwa) i obiekty (znaczenie mają ich cechy lub jakieś ich kombinacje). „W każdą emocję uwikłana jest pozytywna lub negatywna reakcja afektywna na jeden z tych trzech czynników”³². Skupieniu się na zdarzeniu odpowiada podstawowa reakcja afektywna, która jest wzbudzoną przez wynik zdarzenia przyjemnością lub przykrością. Do emocji zogniskowanych na zdarzeniu należą: nadzieja, strach, ulga, zawód, szczęście, smutek itp. Te emocje są wyrazem zadowolenia lub niezadowolenia podmiotu z danego zdarzenia lub jego wyniku. Uwadze zwróconej ku czyjemuś działaniu odpowiada natomiast podstawowa reakcja afektywna na sprawstwo, tj. pochwała lub potępienie. W tej grupie emocji twórcy OCC „umieścili” dumę, wstyd, podziw i obwinianie. Emocje tej grupy w różny sposób chwala bądź gania sprawcę działania. Jeżeli „ogniskiem skupienia” jest obiekt, wówczas podstawową reakcją afektywną jest lubienie lub nienawieść. Te trzy rodzaje możliwych przedmiotów emocji są trzema aspektami sytuacji, które mogą prowadzić do wzbudzenia emocji. Zaproponowany podział emocji nie jest rozłączny. Możliwe jest jednoczesne skupienie uwagi podmiotu zarówno na zdarzeniu, jak i na jego sprawcy. Takie podwójne skupienie jest częste (jeśli nie typowe) w gniewie (wynik niezadowolenia z konsekwencji zdarzenia i potępienia jego sprawcy) i w emocji wdzięczności (zadowolenie ze zdarzenia, jak i pochwała jego sprawcy). W świetle tego modelu trzy warianty reakcji afektywnej – przyjemność/nieprzyjemność, pochwała/potępienie, lubienie/nienawieść – oparte są na trzech rodzajach ocen (pożądane/niepożądane, godne pochwały/zasługujące na potępienie, lubiane/nielubiane), które dotyczą trzech rodzajów rzeczy (zdarzeń, działań, obiektów). Te oceny dokonywane są z uwagi na trzy rodzaje struktur poznawczych. W wypadku zdarzeń są to cele podmiotu. Natomiast gdy w grę wchodzi działania, ową poznawczą strukturą są standardy podmiotu. Zaś w wypadku obiektów mamy do czynienia z postawami, ponieważ o ocenie ich własności jako atrakcyjnych lub awersyjnych decydują podmiotowe preferencje lub postawy.

³² G. L. Clore, *Dlaczego emocje wymagają*, s. 164.

Nieco inne warunki wystąpienia emocji wskazuje Scherer. Jego zdaniem „minimalnym warunkiem wzbudzenia emocji jest ocena zdarzenia jako istotnego dla celów lub potrzeb organizmu”³³.

Sugerowałam, że typowe dla współczesnych psychologów jest wskazywanie raczej koniecznych aniżeli wystarczających warunków emocji. W odróżnieniu od tych pierwszych jednoznaczne wskazanie drugich jest problematyczne. Badacz formułujący takie wystarczające warunki „obarcza je” tym samym mocą niezawodnego generowania emocji. Ważnym celem psychologii jest „zrozumieć mechanizm, by przewidywać”, jednak nie oznacza to, że możliwe jest niezawodne przewidywanie konkretnych zjawisk (w tym emocji). Miejsce pewności przewidywań zastępuje prawdopodobieństwo. Dlatego standardową strategią stosowaną przez badaczy emocji³⁴ wydaje się wskazywanie tego, co konieczne (ale niewystarczające) do wzbudzenia emocji, zamiast tego, co jest do tego wystarczające³⁵.

Powyżej nakreślonym różnym, koniecznym do wystąpienia emocji warunkom odpowiadają różne definicje emocji. Wzorem Keitha Oatleya i Jennifer M. Jenkins³⁶ wszystkie mające na celu odróżnienie emocji od innych zjawisk afektywnych dookreślenia powinniśmy traktować jako definicje robocze, których głównym zadaniem jest zapewnienie nam ogólnej orientacji „w temacie”, do czasu aż lepsza, powstała na bazie nowszej, bardziej wnikliwej teorii, definicja dostarczy nam bardziej szczegółowych danych. Klasycznym sposobem definiowania jakiejś rzeczy jest wskazanie na jej wyróżniającą cechę (istotę). W taki sposób emocję definiował św. Tomasz z Akwinu, M. B. Arnold³⁷, W. McDougall³⁸, A. F. Shand³⁹ i S. S. Tomkins⁴⁰. Ci autorzy, jak wskazuje Frijda,

³³ K. R. Scherer, *Wystąpienie emocji zależy od istotności zdarzeń dla hierarchii celów/potrzeb organizmu* [w:] *Natura emocji. Podstawowe zagadnienia*, s. 202.

³⁴ Mam tu oczywiście na myśli tych psychologów, którzy w jakiś sposób „sympatyzują” z klasycznym poglądem na formułowanie pojęć.

³⁵ Tego, co napisałam, nie należy traktować jako stanowczego utrzymywania, że w psychologii emocji nie podejmuje się prób ustalenia wystarczających warunków emocji. Chodzi mi po prostu o to, że na ogół badacze ważą słowa, zatem zamiast utrzymywać, że jakieś warunki wystarczają (w sensie: z pewnością prowadzą do emocji) do wystąpienia emocji, stwierdzają raczej, że określone warunki szczególnie temu sprzyjają.

³⁶ Por. K. Oatley, J. M. Jenkins, *Zrozumieć emocje*, przeł. J. Suchecki, PWN, Warszawa 2003, s. 96.

³⁷ Por. M. B. Arnold, *Emotion and personality* (2 tomy), Columbia University Press, New York, 1960; podają za: N. H. Frijda, *Punkt widzenia psychologów* [w:] *Psychologia emocji*, M. Levis, J. M. Haviland-Jones (red.), przeł. P. Kołyszko, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2005, s. 93.

³⁸ Por. W. McDougall, *Outline of psychology*, Scribner, New York, 1923; podają za: N. H. Frijda, *Punkt widzenia psychologów*, s. 93.

³⁹ Por. A. F. Shand, *The foundations of character: A study of the emotions and sentiments*, MacMillan, London, 1920; podają za: N. H. Frijda, *Punkt widzenia psychologów*, s. 93.

⁴⁰ Por. S. S. Tomkins, *Affect, imagery and consciousness*, Vol. 1: *The positive affects*, Springer, New York, 1962; podają za: N. H. Frijda, *Punkt widzenia psychologów*, s. 93.

utrzymywali, że istotą emocji jest pragnienie bądź impuls do działania. Ów impuls wskazuje na jakąś formę pobudzenia do działania i kontroli tego działania. Zarówno pobudzenie, jak i kontrola nie są tu traktowane jako automatyczne i nawykowe, ani też jako planowane. Ta charakterystyka emocji implikuje, że powinniśmy je traktować jako „siły” oddziaływające na człowieka. Impulsywna kontrola działania pociąga za sobą założenie o istnieniu aparatu psychicznego, który odpowiadałby za „nadrzędność kontroli”, tj. za to, że „reakcje emocjonalne sprawują władzę nadrzędną nad aktualnymi działaniami i procesami”⁴¹, a zatem, że w pewien sposób zakłócają alternatywne procesy umysłowe i/lub działania oraz wpływają na podejmowane decyzje. Z powyższego wynika, że emocje różnią się od poznania, a nawet od woli. Jako takie mogą być widziane jako „procesy związane z mimowolną, nienawykową kontrolą działania” bądź z (używając określenia Frijdy) „«gotowością do działania»”⁴².

Inną skupioną na istotnym wymiarze emocji definicją tego pojęcia jest określenie zaproponowane przez J. A. Russella. Zgodnie z tym ujęciem emocja jest procesem zawierającym afekt, tj. uczucie przyjemności lub bólu o oceniającym charakterze⁴³. Ta definicja emocji odsyła nas do innej, którą można traktować jako jej teoretyczne założenie. Nico Frijda zauważa, że chociaż zawarte w afekcie oceny nie muszą mieć podstaw poznawczych⁴⁴, samo istnienie afektu bądź pobudzenia wskazuje na istnienie stojącego za nimi procesu. Za Lazarusem⁴⁵ ten proces nazywa on „oceną” lub „ocenianiem”. Niekiedy ta ocena jest automatycznym skutkiem działania pewnych bodźców, jak ma to miejsce, gdy sam zapach róży skutkuje pozytywną jego oceną⁴⁶. Innym znów razem

⁴¹ N. H. Frijda, *Punkt widzenia psychologów*, s. 94.

⁴² *Ibidem*, s. 93.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Taka sytuacja ma miejsce np. w wypadku oceniającego stwierdzenia – „róża pachnie pięknie, ponieważ pachnie pięknie” (*Ibidem*).

⁴⁵ Por. R. S. Lazarus, *Appraisal, relational meaning, stress, and emotion* [w:] *Appraisal processes in emotion: Theory, methods, research*, K. R. Scherer, A. Schorr (red.), Oxford University Press, New York, 2000; podaję za: N. H. Frijda, *Punkt widzenia psychologów*, s. 93.

⁴⁶ Automatyzm, o którym tu mowa, nie oznacza, że nie dochodzi tu do poznawczego przetworzenia bodźca wywołującego emocję. Każda ocena przez to, że jest oceną, musi być jakimś poznawczym przetworzeniem informacji bodźcowej. Dobrze tłumaczy ten mechanizm np. Klaus R. Scherer, który wskazuje na różne poziomy przetwarzania bodźca wzbudzającego emocję. Wyróżnia on następujące poziomy poznawczego przetwarzania: pojęciowy (najwyższy), schematyczny i sensomotoryczny (najniższy). Źródłem afektu będącego wynikiem pojęciowego przetworzenia informacji są oceny przypominane, antycypowane lub wyprowadzane. Natomiast na poziomie schematycznym tym źródłem są wyuczone preferencje i awersje, zaś na poziomie sensomotorycznym afekt jest wynikiem wrodzonych preferencji i awersji. Tym trzem poziomom

ocena ta polega na oszacowaniu znaczenia wydarzenia bodźcowego. To ostatnie odpowiada wpływowemu we współczesnej psychologii stanowisku głoszącemu, że emocja powstaje w wyniku oceny danego wydarzenia jako sprzyjającego bądź zaburzającego w kontekście dobrego samopoczucia podmiotu, jego zainteresowań, motywów czy aktualnych celów⁴⁷. W ten sposób istotnym elementem emocji jest ocena.

Czy w świetle powyższych przykładowych dookreśleń emocji naprawdę wiemy, czym są emocje? Można założyć, że minimalnym warunkiem takiej wiedzy jest zdolność do odróżnienia emocji od innych stanów afektywnych, takich jak nastroje, sentymenty i afektywne cechy. By móc tego dokonać, trzeba wprawdzie hipotetycznie założyć, że „zjawiska, na których oznaczenie używa się słowa «emocja», tworzą lub obejmują klasę wydarzeń o dostatecznej specyficzności i jednolitości funkcjonalnej, by uzasadniało to używanie jednego pojęcia”⁴⁸. Czy ta hipoteza jest zasadna? Zwykle uznaje się jednolitość i specyficzność „emocji”, jednak założenia te nie są, jak wskazuje Frijda, ani powszechnie akceptowalne, ani konieczne słuszne. Wysoką zmienność doświadczenia emocjonalnego i jego częste uczestnictwo w złożonej na-

przetwarzania odpowiadają różne cele i potrzeby podmiotu. Poziom pojęciowy związany jest z jego świadomymi celami i planami. Poziom schematyczny z potrzebami nabytymi oraz z motywami, zaś poziom sensomotoryczny wyraża potrzeby podstawowe. Biorąc pod uwagę reakcję podmiotu na bodziec traktowany jako pewne novum, na każdym poziomie przetwarzania poznawczego inny jest do niego stosunek. Na poziomie najniższym bodziec odbierany jest głównie poprzez pryzmat swojego nagłego wystąpienia i siły stymulacji. Na poziomie schematycznym najważniejsze jest to, jak „znany” jest bodziec, ponieważ jedynie wówczas można dopasować swoją reakcję na bodziec do posiadanego schematu działania. Na poziomie pojęciowym zaś istotne są oczekiwania podmiotu, ponieważ mają one wpływ na ocenę prawdopodobieństwa przyczyn i skutków danego bodźca. Reakcję na bodziec (emocję) traktuje się tu jako rodzaj poradzenia sobie organizmu z zadaniem, jakie stawia przed nim środowisko. Każdy poziom przetwarzania informacji ma sobie właściwe, dostępne podmiotowi środki zaradcze. Na poziomie pojęciowym podmiot korzysta ze swych wykształconych zdolności rozwiązywania problemów. Na poziomie schematycznym posługuje się schematami ciała. Na najniższym zaś korzysta po prostu z dostępnej mu energii. W tym podejściu zakłada się, że „każdy bodziec czy zdarzenie, przetwarzane na najniższym poziomie sensomotorycznym, niezależnie od zakodowanych w pamięci schematów i pojęć, jest teoretycznie w stanie wzbudzić emocję” (K. R. Scherer, *Wystąpienie emocji zależy od istotności zdarzenia dla hierarchii celów/potrzeb organizmu* [w:] *Natura emocji. Podstawowe zagadnienia*, s. 200).

⁴⁷ Por. R. S. Lazarus, *Emotion and adaptation*, Oxford University Press, New York, 1991 oraz K. Oatley, *Best laid schemes: The psychology of emotions*, Cambridge University Press, Cambridge, England, 1992 a także N. Stein, T. Trabasso, *The organization of emotional experience: Creating links between emotion, thinking, and intentional action*, „Cognition and Emotion”, 6, 1992, s. 225–244; podają za: N. H. Frijda, *Punkt widzenia psychologów*, s. 93.

⁴⁸ N. H. Frijda, *Punkt widzenia psychologów*, s. 92.

turze ludzkiego sądu podkreślali Landis i Hunt⁴⁹. Podobnie niespecyficzność emocji wskazywała Duffy⁵⁰. Jej zdaniem organizmy zawsze cechuje zróżnicowany poziom aktywacji. Mianem „emocji” nazywamy wysokie i niskie jej poziomy, których nie dzieli ostra granica od tzw. nieemocjonalnego pośredniego zakresu.

Podobnie podważane jest założenie o jednolitości emocji. Frijda przywołuje tu pogląd Hebba⁵¹, który przeczył temu, by złość jako reakcja związana z ukierunkowaniem na cel mogła mieć cokolwiek wspólnego z reakcjami obejmującymi niepokój, czyste podniecenie czy dezintegrację organizacji zachowania. Z drugiej strony Frijda przedstawia racje przemawiające za specyficznością zjawiska emocjonalnego i jego jednolitością. Zamiast wskazywać jakąś jedną wspólną wszystkim emocjom składową, utrzymuje, że ową jednolitość i spójność zapewnienia zjawisku emocjonalnemu pojmowanie go jako procesu⁵² łączącego poszczególne składowe⁵³. W nawiązaniu do Scherera pisze on, że „należy zarezerwować słowo «emocja» dla stanów synchronizacji różnych składowych lub ograniczyć jego zakres do pojawiania się afektu wywołującego zmiany w gotowości do działania”⁵⁴.

⁴⁹ Zob. C. Landis i W. A. Hunt, *Adrenalin and Emotion*, „Psychological Review”, 39, 1932, s. 467–485; podają za: N. H. Frijda, *Punkt widzenia psychologów*, s. 92–93.

⁵⁰ Zob. E. Duffy, *An Explanation of „Emotional” Phenomena Without the Use of the Concept „Emotion”*, „Journal of General Psychology”, 25, 1941, s. 283–293; podają za: N. H. Frijda, *Punkt widzenia psychologów*, s. 93.

⁵¹ Zob. D. O. Hebb, *The Organization of Behavior*, New York: Wiley, 1949; podają za: N. H. Frijda, *Punkt widzenia psychologów*, s. 93.

⁵² Użycie w tym miejscu rzeczownika „proces” ma brzemienne implikacje. W innym swoim tekście Frijda, odróżniając emocje od epizodów emocjonalnych i nastrojów, zaznacza, że są one odrębnymi procesami pod warunkiem, że będzie się je określać jako „procesy” afektywne, a nie jako „kategorie” zjawisk afektywnych. Dystansując się od klasycznego nacisku na ustalenie istoty (cech koniecznych i wystarczających) klas obiektów, podkreśla, że rozróżniając emocje od epizodów emocjonalnych i nastrojów, „próbuję opisać różne procesy, nie zaś różne stany czy kategorie” (N. H. Frijda, *Różnorodność afektu: emocje i zdarzenia, nastroje i sentymenty* [w:] *Natura emocji*, s. 59). W sensie ścisłym wydaje się, że czymś w rodzaju „kategorii”, na gruncie ustaleń Frijdy, może być raczej „stan afektywny”, aniżeli emocja, nastrój czy epizod emocjonalny. Według Frijdy bowiem „stany afektywne [albo raczej zjawiska afektywne – MMJ] zróżnicowane pod względem afektu, oceny sytuacji, gotowości do działania i reakcji fizjologicznych (...) składają się ze wszystkich tych składników” (N. H. Frijda, *Różnorodność afektu*, s. 58). W świetle tej charakterystyki „zjawisko afektywne” wydaje się dostatecznie odróżnione od „nieafektywnego”.

⁵³ Jak już sugerowano w powyższym przypisie, do wyróżnionych przez Frijdę składowych emocji (jak i do zjawiska afektywnego) należą: afekt, ocena sytuacji, gotowość do działania (wraz z ewentualnym zaangażowaniem motorycznym) oraz szczególnie wzór pobudzenia fizjologicznego.

⁵⁴ N. H. Frijda, *Punkt widzenia psychologów*, s. 94.

W podobny sposób wypowiadają się na ten temat Elster czy Lazarus. Proponują oni bowiem ograniczenie kategorii emocji do „różnych składowych reakcji lub ich wzorców, kiedy powstają one w wyniku poznawczej oceny sensu wydarzeń”⁵⁵.

Powyższe próby ujednolicenia kategorii „emocja” pokazują, jak trudne jest to zadanie. Przysłowiowej łyżki dziegciu do tych wysiłków dostarczają najnowsze badania neuropsychologiczne. Na przykład jednolitość emocji wydaje się podważać stwierdzenie LeDoux⁵⁶, że różne emocje mogą nie wynikać ze wspólnych mechanizmów. To ostatnie prowadzi nas bezpośrednio do tezy Griffithsa, utrzymującego, że emocje nie tworzą naturalnego rodzaju.

I.2. Emocje nie tworzą naturalnego rodzaju

Jak wskazuje Paul Griffiths, filozoficzne próby definiowania emocji jako klasy zjawisk afektywnych podejmowane przez filozofów od lat 60. XX w., będące odpowiednikami naukowych teorii oceny, były, jak te ostatnie, próbami zrozumienia emocji w terminach sytuacji, które je wywołują. Kenny analizował je jako stany ze specyficznymi „formalnymi przedmiotami”. Robert Solomon traktował je jako sądy wartościujące. Lyons widział w nich wartościujące sądy powodujące cielesne wzbudzenie. Patricia Greenspan natomiast analizowała emocje jako uczucia komfortu lub dyskomfortu skierowane ku wartościującym myślom. Gordon z kolei widział w nich rezultaty prawdziwych przekonań bądź niepewności odnośnie do wywołujących emocję sytuacji. O tych i niewymienionych tu badaczach emocji⁵⁷ Griffiths pisze, że głównym celem ich filozoficznej teorii emocji jest zidentyfikowanie *zawartości* emocji⁵⁸.

Teorie oceny rozumiane jako najbliższe naukowe odpowiedniki powyższych filozoficznych teorii zawartości skupione są na identyfikacji cech sytuacji wywołujących raczej daną emocję aniżeli inną⁵⁹. W typowej teorii oceny potencjalnie

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Por. J. LeDoux, *Mózg emocjonalny. Tajemnicze podstawy życia emocjonalnego*, przeł. A. Jankowski, Media Rodzina, Poznań 2000.

⁵⁷ Do tej „listy” dodałabym Marthę Nussbaum.

⁵⁸ Zob. P. E. Griffiths, *Is Emotion a Natural Kind?* [w:] *Thinking about Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions*, R. C. Solomon (red.), Oxford University Press, Oxford, 2004, s. 243–244.

⁵⁹ Griffiths odwołuje się tu do tekstu K. R. Scherera zatytułowanego *Appraisal Theory*, który można znaleźć w *Handbook of Cognition and Emotion*, T. Dalgleish i M. Power (red.), Chichester, England: Wiley, 1999, s. 637–663.

wywołujące emocję sytuacje są oceniane na tle założonego zbioru wymiarów. Dana sytuacja jest np. oceniana pod kątem tego, czy przybliżyła, czy też oddala osiągnięcie przez podmiot jego celów. Innym kryterium oceny może być naruszenie jakiegś obowiązującej normy przez „aktora”⁶⁰ będącego obiektem danej emocji. Znanym przykładem modelu emocjonalnej oceny jest model Richarda Lazarusa, zawierający sześć wymiarów oceny⁶¹ i „podstawowe tematy relacyjne”⁶² (odpo-

⁶⁰ Nazwą „aktor” określa się w psychologii obiekt będący przedmiotem oceny. W tym wypadku zachowanie aktora traktowane jest jako generujące określoną reakcję emocjonalną.

⁶¹ Trzy z tych składników oceny mają charakter pierwotny i motywacyjny. Natomiast trzy pozostałe są wtórne i dotyczą możliwości poradzenia sobie ze zdarzeniem wzbudzającym emocje (Zob. R. Lazarus, *Ocena poznawcza [w:] Natura emocji. Podstawowe zagadnienia*, s. 185).

⁶² „Podstawowy temat relacyjny” danej emocji Lazarus określa jako „molarną [termin „molarny” został wprowadzony do psychologii przez E. Ch. Tolmana i G. Allporta na oznaczenie „większych jednostek zachowania ukierunkowanego na określony cel, pozostającego w określonych relacjach do pola zachowania i mających walor poznawczy”, *Słownik psychologiczny*, W Szewczuk (red.), wyd. 2, Wiedza Powszechna, Warszawa 1985, s. 159], poznawczo-relacyjno-motywacyjną istotę pewnej prototypowej emocji, konfigurację określającą główną szkodę lub korzyść wynikającą z danej relacji między człowiekiem a jego otoczeniem” (R. Lazarus, *Uniwersalne zdarzenia poprzedzające emocje [w:] Natura emocji. Podstawowe zagadnienia*, s. 147). W tym ujęciu emocja jest wyzwalana przez pewien wrodzony mechanizm łączący różne tematy relacyjne z odpowiadającymi im emocjami. Innymi słowy: wzbudzenie emocji gniewu (wraz z odpowiednią dla niego gotowością do działania i właściwym mu wzorcem zmian fizjologicznych) następuje w momencie identyfikacji (jako skutku oceny poznawczej sytuacji podmiotu) odpowiadającego tej emocji tematu relacyjnego. Przy czym sam proces wzbudzania emocji może ulec „wylączeniu” na skutek wyuczonych procesów zaradczych, takich jak zaprzeczenie (powoduje zmianę subiektywnych powodów zagrożenia) i dystansowanie się (polega na koncentrowaniu uwagi tylko na nieemocjonalnych aspektach zagrożenia) (zob. R. Lazarus, *Uniwersalne zdarzenia*, s. 149, 150 i 153). Podstawowe wzory relacyjne dla poszczególnych emocji, według Lazarusa, przedstawiają się następująco: duma – „podbudowanie poczucia własnej wartości dzięki dokonaniom lub osiągnięciu cenionego obiektu (samodzielnie lub przez kogoś, z kim się utożsamiamy)”; gniew – „zniewaga pomniejszająca «ja» i «moje»”; lęk – „stanie w obliczu niepewnego zagrożenia egzystencjalnego”; miłość – „pozostawanie w związku z inną osobą lub takie pragnienie, zwykle, choć niekoniecznie, odwzajemnione”; nadzieja – „obawa, że będzie gorzej, i pragnienie, by było lepiej”; poczucie winy – „złamanie nakazu moralnego”; smutek – „doświadczanie nieodwracalnej straty”; strach – „konkretne, bezpośrednie i zniewalające zagrożenie fizyczne”; szczęście – „dokonywanie postępów w osiąganiu jakiegoś celu”; ulga – „zanik stresującej niezgodności między rzeczywistym a pożądanym stanem rzeczy”; współczucie – „poruszenie z powodu cudzego cierpienia i pragnienie niesienia pomocy”; wstręt – „(metaforycznie) bliskość lub wchłonięcie odstręczającego obiektu lub idei”; wstyd – „wpaść poniżej osobistego ideału”; zawiść – „pragnienie posiadania tego, co ma ktoś inny”; zazdrość – „niechęć do osoby trzeciej z powodu szkodenia przez nią naszej relacji z inną osobą” (R. Lazarus, *Uniwersalne zdarzenia*, s. 148).

wiednik uniwersalnych okoliczności generujących daną emocję), które odpowiadają głównym emocjom i które są podstawą odróżniania poszczególnych typów emocji.

Wbrew filozoficznym badaczom emocji, których Griffiths zalicza do zwolenników „zawartości” (np. M. Nussbaum i R. Solomona), utrzymuje on, że emocje nie tworzą naturalnego rodzaju⁶³. Ta teza, jego zdaniem, prawdopodobnie odnosi się także do bardziej konkretnych kategorii – danego rodzaju emocji (np. gniewu czy miłości). Swoje stanowisko nazywa „elimitywizmem”, ponieważ implikuje ono, że pojęcie „emocja”, jak i określone jej rodzaje (np. gniew) „są przykładami tego, co filozofowie języka nazywają «częściowym odniesieniem»”⁶⁴. Prostym przykładem częściowego odniesienia jest termin „jade”, odnoszący się do jadeitu i nefrytu. Jest on używany tak, jakby oznaczał konkretny rodzaj minerału, typu diament, jednak faktycznie odnosi się częściowo do dwóch różnych, stąd ani w geologii, ani w chemii nie może być on traktowany jako pojedynczy rodzaj rzeczy. Oznacza to, że właściwości obu tych różnych substancji określanych tym samym terminem winny być badane oddzielnie. Analogicznie Griffiths argumentuje za rozwijaniem oddzielnych teorii różnych rodzajów emocji oraz wielu różnych rodzajów pewnych konkretnych emocji (tj. różnych rodzajów strachu itp.). Utrzymuje on, że „nie ma takiej rzeczy jak emocja, tylko «programy afektowe»”⁶⁵,

⁶³ Zob. P. E. Griffiths, *Is Emotion a Natural Kind?*, s. 233; zob. także P. E. Griffiths, *What Emotions Really Are: The Problem of Psychological Categories*, University of Chicago Press, Chicago 1997, s. 14–17 i 241–247.

⁶⁴ P. E. Griffiths, *Is Emotion a Natural Kind?*, s. 233.

⁶⁵ Griffiths nawiązuje tu do pojęcia „programu afektu” zaproponowanego przez Paula Ekmana. W tym ujęciu reakcje emocjonalne traktuje się jako złożone, skoordynowane i zautomatyzowane. Reakcje emocjonalne jako złożone składają się z takich elementów, jak: a) ekspresyjne zmiany mimiczne, b) reakcje mięśniowoszkieletowe, np. mrugnięcie okiem czy koncentracja ciała wyrażająca się jego napięciem [tak przetłumaczyłam angielski termin *orienting*], c) ekspresyjne zmiany wokalu, d) zmiany w układzie hormonalnym skutkujące zmianą w poziomie hormonów, e) zmiany autonomicznego układu nerwowego. Oczywiście, zdaniem Griffithsa, dopełnieniem tej listy składowych reakcji emocjonalnej są dwa następne jej elementy: f) uczucia emocjonalne i g) zjawiska poznawcze, takie jak skierowanie uwagi. Reakcje emocjonalne (reakcje programu afektu) są skoordynowane, ponieważ ich „różne elementy występują łącznie w rozpoznawalnych wzorach lub sekwencjach”. Natomiast o automatyzmie programu afektu przesądza to, że zachodzi on w (powyżej wzmiankowany) skoordynowany sposób „bez potrzeby świadomego ukierunkowania”. „Programy afektu” (w literaturze tematu spotyka się też określenie „program afektywny”), jak zauważa Griffiths, są przez Ekmana niekiedy pojmowane jako „dosłowne programy nerwowe, które koordynują różne elementy w reakcji emocjonalnej”. Sam Griffiths natomiast posługuje się pojęciem „program afektu” w uproszczony sposób. W jego ujęciu *program afektu* „jest skoordynowanym zbiorem zmian, które stanowią reakcję emocjonalną” (P. E. Griffiths, *What Emotions Really Are*, s. 76).

«społecznie podtrzymywane pozory»⁶⁶ i inne bardziej określone kategorie psychologicznych stanów i procesów»⁶⁷.

Powyższe tezy⁶⁸ były krytykowane na gruncie filozofii. Griffiths sądzi, że najważniejszym tego powodem było potraktowanie tezy, że emocje nie stanowią naturalnego rodzaju, jako wskazania, że pojęcie emocji nie może być poddane jednoznacznej analizie. Te kwestie uważa on za mające niewiele ze sobą wspólnego, czego dowodzi sugerowany przez niego prototyp takiej analizy⁶⁹.

⁶⁶ To pozornie deprecjonujące emocję określenie – „społecznie podtrzymywany pozór” – wiąże się, jak sądzę, z głównym poglądem konstrukttywizmu społecznego, w myśl którego emocje są w dużej mierze konstruktami społecznymi. W tym podejściu doświadczenie emocjonalne postrzega się poprzez pryzmat uzasadniających je warunków. Znaczy to, że jednoznaczne rozpoznanie własnych emocji wyłącznie na podstawie introspekcji nie jest możliwe. Dzięki temu, że żyjemy w określonym społeczeństwie, a także dzięki własnym umiejętnościom poznawczo-rozwojowym uczymy się przypisywać znaczenie swojemu, uzależnionemu od kontekstu, doświadczeniu. To pojmowanie emocji jest wysoce zindywidualizowane. Każdorazowo bowiem doświadczenie emocjonalne jest uzależnione od: 1. konkretnych kontekstów, 2. jednostkowej historii społecznej, na którą składają się: a) charakterystyczne dla naszej kultury przekonania, postawy i założenia; b) obserwacje osób znaczących; c) układy wzmocnień pochodzących od osób, z którymi jesteśmy związani; 3. aktualny sposób funkcjonowania poznawczo-rozwojowego. Wszystkie te wyróżnione czynniki mają wpływ na jednostkowe „uczenie się tego, co to znaczy coś czuć, a następnie na to reagować. Pojęcia, jakie łączymy z doświadczeniem emocjonalnym, są nasycone niuansami i znaczeniem zależnym od kontekstu, włączając w to nasze role społeczne, związane z płcią i z wiekiem” [C. Saarni, *Społeczny kontekst rozwoju emocjonalnego*, przeł. O. Waśkiewicz [w:] *Psychologia emocji*, s. 398]. Wpływu aktualnego sposobu funkcjonowania poznawczo-rozwojowego na doświadczenie emocjonalne dowiodły badania Lewisa i Michalsona opublikowane w 1983 r. w książce *Children's Emotions and Moods*. Pokazały one, że sześciomiesięczne dzieci „reagowały emocjonalnie na kontekst, a następnie były w stanie nim manipulować” (C. Saarni, *Społeczny kontekst*, s. 398). Natomiast, jak wskazuje Carolyn Saarni, starsze dzieci, mając dostęp do silnie nacechowanego emocjonalnie języka, nie są, jak niemowlęta, ograniczone do bezpośredniego kontaktu z wywołującymi emocje okolicznościami, ani też jedynie do bezpośredniego spostrzegania reakcji emocjonalnych innych. Ważnym źródłem wpływu emocjonalnego oraz uczenia się stają się formy pośredniej interakcji: książki, mass media, Internet czy historie rodzinne. Innymi słowy: dla starszych dzieci zarówno pośrednie, jak i bezpośrednie formy interakcji społecznej stają się „szkołą” emocjonalnych zachowań, norm i symboli właściwych ich kulturze. Za Gordonem (por. S. L. Gordon, *The socialization of children's emotions: Emotional culture, competence, and exposure* [w:] *Children's understanding of emotion*, C. Saarni, P. Harris (red.), Cambridge University Press, Cambridge, England, 1989, s. 319–349) twierdzi ona, że starsze dzieci „stają się aktywnymi twórcami własnego doświadczenia emocjonalnego (...) [ponieważ z chwilą, gdy zrozumieją kulturowe znaczenie danej emocji – MMJ] potrafią na nią oddziaływać – wzmacniając ją, tłumiąc lub symulując u siebie oraz prowokując bądź unikając jej u innych” (C. Saarni, *Społeczny kontekst rozwoju*, s. 399).

⁶⁷ P. E. Griffiths, *Is Emotion a Natural Kind?*, s. 234.

⁶⁸ Weześniej wyrażone w książce Griffithsa *What Emotions Really Are*.

⁶⁹ O tym prototypie Griffiths pisze w *What Emotions Really Are*, s. 242–245.

Griffiths nie twierdzi, że potoczne pojęcie emocji jest nieanalizowalne, ale utrzymuje, iż podpadające pod kategorię emocji „rzeczy” nie tworzą odrębnego rodzaju dla celów naukowego badania. Przyrównuje on emocje do witamin. Zauważa, że nie są one, jak sądzono kiedyś, „vital amines”, ale różnymi grupami substancji chemicznych, które cechują różne funkcje w fizjologii, o tej „wspólnej” własności, że niektóre z nich mogą być syntetyzowane przez ludzi w korzystnych warunkach środowiskowych (np. witamina D), a inne nie. Podobnie wspólną cechą jest to, że ich brak w organizmie człowieka prowadzi do chorób. W świetle tego opisu pojęcie „witamina” może być analizowane. Można nawet powiedzieć, że poszczególne witaminy, a nawet pewne ich grupy są naturalnymi rodzajami, co nie zmienia czysto opisowego i pobieżnego charakteru samego pojęcia „witamina”. Stąd naukowy projekt mający na celu badanie natury witamin w ogóle nie może być, zdaniem Griffithsa, rozsądny. Najlepiej odpowie się na pytanie: „Czym jest witamina?”, opisując główne jej rodzaje i ich specyficzne własności odróżniające je od siebie nawzajem⁷⁰.

Od innej strony, broniąc swojej tezy, Griffiths wskazuje, że samo pytanie: „czy emocja i emocje są naturalnymi rodzajami?” jest błędne, ponieważ są one głównie normatywnymi rodzajami. Normatywne aspekty znaczenia pojęć emocji traktuje on jako niezbędne do adekwatnego ich wyjaśnienia, jednak nie oznacza to, że normatywne użycie pojęć emocji może być wyraźnie oddzielone od ich opisowego użycia⁷¹.

Czy emocja mogłaby stanowić naturalny rodzaj, gdybyśmy przyjęli szerszą definicję naturalnego rodzaju? Griffiths sugeruje, że tak. W myśl tej szerszej definicji, opartej na prawdopodobnej⁷² generalizacji, kategoria jest minimalnie naturalna, jeśli jej stosowanie umożliwia lepsze niż przypadkowe przewidywania odnośnie do właściwości jej przypadków. Jednak celem jest znalezienie kategorii dużo lepszej od minimalnie naturalnej. „Idealnie, naturalny rodzaj powinien pozwolić na bardzo *niezawodne* przewidywanie w *dużej dziedzinie* właściwości”⁷³. Takimi naturalnymi rodzajami są pierwiastek chemiczny i biologiczny gatunek. Griffiths podkreśla, że kategorie są naturalne jedynie relatywnie do określonej dziedziny. W przeciwieństwie do takiej kategorii jak zwierzęta domowe, która może być naturalna dla pewnych społecznych i psychologicznych teorii oraz w teorii dotyczącej się udomowienia, emocja „nie jest naturalnym rodzajem relatywnie do dziedziny właściwości, na których skupiają się badania psychologii i neuronauki”⁷⁴.

⁷⁰ P. E. Griffiths, *Is Emotion a Natural Kind?*, s. 234.

⁷¹ Zob. *ibidem*.

⁷² Tak przetłumaczyłam wyraz *lawlike*.

⁷³ *Ibidem*, s. 235.

⁷⁴ *Ibidem*. Uważny czytelnik zauważył zapewne, że Griffiths nawiązuje w tym miejscu do pojęcia alternatywnego wobec klasycznego definiowania pojęć, opartego na indywidualnych teoriach świata. W owym podejściu tym, co zapewnia spójność kategorii, nie jest podobieństwo jej egzemplarzy, ale jakaś ich wspólna cecha, istotna dla naszej wiedzy o świecie. Znacznie upraszczając kwestię,

Jak sugerowałam w ostatnim przypisie, Griffiths, pisząc o „dziedzinie właściwości, na których skupiają się badania psychologii i neuronauki”, akcentuje empiryczność tych nauk i ich „dążenie do niezawodności przewidywań w dużej dziedzinie właściwości”, dzięki analizowaniu kategorii porównywalnych do tych będących przedmiotem takich dziedzin nauki, jak biologiczna systematyka czy nozologia (klasyfikacja chorób). Nie wydaje się możliwe, by psychologia, mimo swego empirycznego charakteru i swych aspiracji do ścisłości, mogła kiedykolwiek operować wyłącznie, bądź głównie, kategoriami naturalnymi, które nie byłyby kategoriami minimalnymi. Emocje, jako obiekt jej zainteresowania, nie są tu wcale wyjątkiem. Przyczyną takiego stanu rzeczy jest nadzwyczaj złożony przedmiot badań tej nauki – psychiczne funkcjonowanie człowieka⁷⁵. Chociaż emocje jako przejaw tego funkcjonowania wydają się rzeczywiście nie tworzyć naturalnego rodzaju, w mocnym, a nie minimalnym znaczeniu nie przeszkadza to psychologom tworzyć teorii emocji⁷⁶.

można powiedzieć, że z punktu widzenia neuropsychologii zainteresowanej emocjami istotny jest ich neurologiczny mechanizm. Ponieważ jest on bardzo różny w przypadku konkretnych rodzajów emocji (różne obszary mózgu są aktywowane podczas doświadczania różnych emocji), tylko o tzw. emocjach podstawowych (jeśli przyjmiemy założenie Paula Ekmana – por. P. Ekman, *Universality of emotional expression?: A personal history of the dispute* [w:] C. Darwin (1872/1998), *The expression of the emotions in man and animals*, Oxford University Press, New York 1998, Wyd. III, s. 363–393) można powiedzieć, że są „tworem naturalnym”, tj. „czymś, co w mózgu ssaków ma określone podłoże neuronalne”. Czy można zatem ustalić na gruncie neuropsychologii jakąś wspólną zasadę, która umożliwiłaby zaliczenie różnych emocji do jednego pojęcia? Zdaniem Pankseppa jeżeli założymy, że jest to możliwe, trzeba by jej szukać we „wspólnych właściwościach psychoneurologicznych podstawowych systemów emocjonalnych” (por. J. Panksepp, *Emocje jako twory naturalne w mózgu ssaków*, przeł. M. Ślósarska [w:] *Psychologia emocji*, s. 186). Do czasu ustalenia powyższego rzeczywiście, jak wskazuje Griffiths, to, co potocznie nazywamy emocjami, nie stanowi naturalnego rodzaju „relatywnie do dziedziny właściwości, na których skupiają się badania neuronauki” (tj. neuropsychologii). Nie można tego jednak, moim zdaniem, powiedzieć w odniesieniu do całej współczesnej psychologii. Generalnie dla psychologii jako nauki zainteresowanej zrozumieniem psychicznego funkcjonowania człowieka (co niekoniecznie jest tożsame ze zrozumieniem jego neurologicznego mechanizmu) i poprawą tego funkcjonowania (dobrostan psychologiczny) istotną cechą doświadczenia emocjonalnego, zapewniającego pojęciową spójność kategorii „emocja” jest to, że emocje są subiektywnymi doświadczeniami afektywnymi znacząco wpływającymi na to funkcjonowanie.

⁷⁵ W domenie neuropsychologicznych badań nad emocjami (stosownie do owego skomplikowania) brak zgody co do tego, „jak należy odróżnić podstawowe jednostki, które wyłaniają się bezpośrednio z kierowanej genetycznie neurodynamiki mózgu, od tych, które pojawiają się w następstwie uczenia się i wielu pojęciowych «potrzeb» wynikających z naszych zdolności językowych” (J. Panksepp, *Emocje jako twory naturalne*, s. 187).

⁷⁶ Osobliwie nawet ci badacze, którzy utrzymują, że głębsze poznanie ludzkiej emocjonalności możliwe będzie dopiero dzięki „poznaniu neurochemicznych podstaw instynktownych reakcji emocjonalnych – ewolucyjnych reakcji sprawczych, przejawianych przez zwierzęta w sposób naturalny w sytuacjach, w których są one afektywnie zaangażowane” i stąd postulujący, by psychologia stała się bardziej „neurologiczna”, widzą potrzebę i „przestrzeń” dla psychologicznych,

Dlaczego emocja nie jest naturalnym rodzajem? Na to pytanie Griffiths udziela rozbudowanej odpowiedzi. Niekiedy emocja jest krótkotrwałą reakcją programu afektowego, wysoce zautomatyzowaną, wywołaną na wczesnych etapach przetwarzania perceptualnych informacji i uświadamianą w anatomicznie starych strukturach mózgu (tzw. mózg gadzi), wspólnych nam i wielu zwierzętom, w tym naczelnym. Taką emocją jest gniew jako reakcja na szturchanie przez kogoś stojącego za nami w kolejce. Innym razem gniew oraz poczucie winy i nienawiść do samego siebie mogą wystąpić jako reakcja na dysfunkcyjny wzór interakcji w małżeństwie, oporny na próby świadomej poprawy zachowania uwikłanych w nie osób. Ta reakcja jest bardziej kognitywnie złożona i reprezentuje to, co Griffiths nazywa „wysoce kognitywną emocją”. Posiadanie emocji może także wiązać się z zinternalizowanym kulturowym modelem właściwego zachowania, jak ma to miejsce, gdy ktoś traci nad sobą panowanie i „idzie za scenariuszem” pochodzącym z realnych bądź fikcyjnych incydentów, kulturowo istotnych dla nich. Argument, iż „wysoce kognitywne emocje” można zredukować do podstawowych emocji bądź rozumieć je jako ich mieszaninę czy szczegółowe opracowanie, Griffiths odrzuca, nie wyrzekając się jednak opcji, że te niepodstawowe emocje (które dalej nazywa złożonymi) mogą obejmować podstawowe emocje jako części. Jednocześnie odrzuca też pogląd, że podstawowe emocje nie są emocjami lub że są protoemocjami i sugeruje istnienie dwu lub więcej różnych rodzajów psychologicznych procesów uczestniczących w emocjach.

Inny argument za tezą o emocjach jako niebędących naturalnym rodzajem bazuje na Griffithsa wyjaśnieniu naturalnego rodzaju w biologii. Produktem ewolucji są dwa zasadnicze zbiory biologicznych kategorii: homologi i analogi. Korzystając z definicji Owena, określa on homolog jako „ten sam organ w różnych zwierzętach w każdej różnorodności form i funkcji”, przy czym od czasów Darwina te organy traktuje się jako pochodzące od wspólnej rodowej formy. Analogi natomiast to przypadki, w których „niespokrewnione struktury są podobne do siebie nawzajem, ponieważ naturalna selekcja zaadaptowała je dla tej samej ekologicznej roli”⁷⁷. Przy zastosowaniu tych kategorii biodra ludzkie są homologiczne do bioder konia, a analogiczne do stawów kończyn stawonogów. Zdaniem Griffithsa podstawowe emocje są analogiczne do, podpadających pod tę samą potoczną kategorię, złożonych emocji. W tym sensie różne rodzaje strachu są reakcjami na niebezpieczeństwo. Stąd psychobiologiczna ogólna teoria emocji musiałaby być teorią psychologicznych analogii, tj. cech spełniających te same funkcje w relacji

społecznych i kulturowych (i w domyśle: filozoficznych) badań dotyczących subiektywnego doświadczenia afektywnego. Te badania traktuje się po prostu jako odrębne poziomy analizy tego zjawiska (por. J. Panksepp, *Emocje jako twory naturalne*, s. 188).

⁷⁷ P. E. Griffiths, *Is Emotion a Natural Kind?*, s. 237.

do otoczenia. Problem w tym, że kategorie generowane przez taką teorię (choćby mogły być użytecznymi ekologicznymi generalizacjami) byłyby nieadekwatne do celów psychologii i neuronauki. Poza tym, jak dowodzi porównawcza biologia, podobieństwa z powodu analogii są „płytkie”. Oznacza to, że mechanizm będzie się różnił, podczas gdy w podobieństwach opartych na homologii, nawet gdy funkcja została przekształcona, istnieje o wiele więcej podobieństw w podstawowych mechanizmach. W związku z tym, ponieważ współczesna psychologia zajmuje się przede wszystkim odkrywaniem mechanizmów, Griffiths wnioskując, że „zamiana kategorii podstawowych emocji – które są wyraźnie kategoriami psychobiologicznych homologii – bardziej ogólnymi kategoriami, które obejmują jakikolwiek mechanizm, który spełnia tę samą szeroką adaptacyjną funkcję, byłaby redukcją indukcyjnej i objaśniającej siły kognitywnej psychologii i neuronauki (...) Cele tych nauk są lepiej spełniane przez uznanie, że istnieje więcej niż jeden rodzaj emocji i przez badanie każdej w jej własnych terminach”⁷⁸.

Griffiths sugeruje, że w miejsce uporczywego trzymania się idei, iż emocje są naturalnym rodzajem, bardziej efektywnym badawczym podejściem we współczesnej afektywnej neuronauce może być przyznanie, że istnieje bardzo szeroka sfera afektywnych i motywacyjnych zjawisk, w obrębie której można wyróżnić „kategorie stanów i procesów takich jak Damasio⁷⁹ emocje tła, podstawowe emocje, wtórne emocje⁸⁰, homeostatyczne popędy, i czyste hedonistyczne stany takie jak przyjemność i ból”⁸¹.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 238.

⁷⁹ Griffiths odwołuje się tu do książki A. R. Damasio, *Descartes' error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, New York: Putnam, 1994 [wyd. polskie: *Błąd Kartezjusza: emocje, rozum i ludzki mózg*, przeł. M. Karpiński, Rebis, Poznań 1999]. W tej książce argumentuje się w oparciu o badania nad osobami z uszkodzonym mózgiem za odrębnością emocji podstawowych (pierwotnych), za które odpowiedzialne jest ciało migdałowate, od emocji złożonych (wtórnych), za które odpowiadają nadczołowe obszary w płatach przedczołowych kory mózgowej. Emocje pierwotne mają charakter wrodzony, natomiast wtórne mają charakter nabyty. Emocje podstawowe potrzebują wtórnych, by móc się wyrazić. Brak emocji złożonych (na skutek uszkodzenia płatów przedczołowych kory) skutkuje upośledzeniem zdolności do radzenia sobie z codziennymi problemami (niezdolność do podejmowania decyzji, planowania z wyprzedzeniem itp.).

⁸⁰ Jako „emocje wtórne” przetłumaczyłam termin *secondary emotions*, który w neurobiologii odpowiada wyższym procesom korowym. Jako użyteczne uzupełnienie rozumienia „wtórnych emocji” można potraktować ustalenia innego przedstawiciela neuronauki – Jaaka Pankseppa. Wskazuje on, że „ontologiczny status wielu pojęć [w tym pojęcia „emocja” – MMJ] z natury skazany jest na dwuznaczność, ponieważ obejmują one użycie zarówno podstawowe, jak i wtórne”. Przypuszcza on, że „afekty”, które nazywamy „poczuciem winy”, „wstydem” czy „współczuciem” „nie istnieją jako procesy podstawowe – nawet w ludzkim mózgu – ale z łatwością mogą powstać jako procesy wtórne, oparte na społecznym uczeniu się, które tak podstawowe uczucia, jak cierpienie związane z separacją i więź społeczna, splata w bardziej złożoną rzeczywistość społeczno-kulturową” (J. Panksepp, *Emocje jako twory naturalne*, s. 187).

⁸¹ P. E. Griffiths, *Is Emotion a Natural Kind?*, s. 243.

Na gruncie filozofii przeciwnicy tezy o emocjach jako klasie zjawisk niebędących naturalnym rodzajem, tacy jak Nussbaum czy Solomon (teoretycy „zawartości” według określenia Griffithsa) wywodzą, że niezależnie od psychologicznych różnic pomiędzy rozmaitymi przypadkami konkretnej emocji, każdy konkretny przypadek wystąpienia emocji podziela tę samą lub podobną zawartość. Ponadto tym, co ujednolica ogólną kategorię emocji, jest to, że wszystkie emocje posiadają szeroki rodzaj *wartościującej zawartości*. W koncepcji Nussbaum, wykorzystującej teorię oceny Lazarusa, będącej przykładem tego podejścia, autorka we wstępie do swojej książki *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions* twierdzi, że wszystkie emocje są jednego rodzaju, jako że są „inteligentnymi reakcjami na postrzeganie wartości”. Griffiths to podejście uważa za zbyt upraszczające złożone zjawisko, jakim jest dla niego emocja. Jego zdaniem istnieją radykalne różnice pomiędzy przedstawieniowymi stanami wiążącymi się z niskopoziomową oceną (właściwą dla zaautomatyzowanych składników szybkiej emocjonalnej reakcji i powiązanej z nastawionymi na działanie reprezentacjami, jak ma to miejsce w przykładzie wcześniej podawanym, tj. reakcji gniewu na niespodziewane szturchnięcie kogoś stojącego w kolejce) i stanami, w które zaangażowana jest wysokopoziomowa ocena (emocje wysoce kognitywne). Oznacza to, że opisywanie niskopoziomowej oceny jako wartościującego sądu, co czyni np. Nussbaum, jest błędne⁸². „Różnice pomiędzy rolą przedstawień zaangażowanych w niskopoziomowej ocenie i dedukcyjną rolą zdań treściowych, którym przypisujemy te oceny, mocno sugeruje, że przynajmniej gdy są zastosowane do tych niskopoziomowych procesów, teorie oceny nie są teoriami kognitywnej zawartości (...) są one teoriami ekologicznego znaczenia środowiska dla organizmów (...) To znaczenie jest śledzone przez wiele kognitywnych subsystemów wykorzystujących różne środowiskowe wskazówki i *różne psychologiczne i neurologiczne mechanizmy*”⁸³.

W tym miejscu użyteczne wydaje się „przetłumaczenie” powyższych konkluzji na ustalenia Scherera na temat poziomów przetwarzania informacji. Jest oczywiste, że niskopoziome oceny, które za Schererem⁸⁴ możemy przypisać najniższemu, sensomotorycznemu poziomowi przetwarzania informacji bodźcowej, różnią się od ocen wysokopoziomych (oceny poziomu pojęciowego, najwyższego w koncepcji Scherera). Podczas gdy źródłem afektu są w tych pierwszych wrodzone preferencje i awersje, dla drugich są nim oceny przypomniane, antycypowane lub wyprowadzane. Inne są też cele tych reakcji (emocji). Na po-

⁸² Zob. *ibidem*, s. 246.

⁸³ *Ibidem*, s. 247.

⁸⁴ Por. przypis nr 46.

ziomie pojęciowym są nim świadome cele i plany podmiotu. Natomiast na poziomie sensomotorycznym są to potrzeby podstawowe. Niemniej oba rodzaje ocen (wynik poznawczego przetworzenia informacji bodźcowej) można potraktować jako różne reakcje na dany temat relacyjny, a tym samym jako mające tę samą zawartość. Rozważmy tę propozycję na przykładzie, który podaje Griffiths, tj. emocji gniewu. Przykładem niskopoziomowej oceny jest gniew spowodowany szturchnięciem kogoś, kto stoi w kolejce, przez osobę stojącą za nim. Raptowne odwrócenie się szturchniętej osoby i przybranie przez nią „marsowej” miny, być może także zaciśnięcie pięści, będące przygotowaniem do fizycznego ataku, można potraktować jako wrodzoną (wspólną nam i zwierzętom) reakcję na naruszenie przestrzeni osobistej i/lub ewentualną groźbę ataku na własną osobę. Natomiast kognitywnie złożony gniew, jako reakcja na niepochlebną recenzję czyjegoś dzieła życia, byłby reakcją na zablokowanie świadomie obranego celu podmiotu – jego pragnienia zostania uznanym pisarzem. Oba te różne przykłady gniewu można widzieć jako wzbudzone (choć na drodze innego mechanizmu, tzn. różnego procesu przetworzenia informacji) przez identyfikację odpowiadającego tej emocji tematu relacyjnego – „zniewaga pomniejszająca «ja» i «moje»”⁸⁵, chociaż znaczenie owej pomniejszającej podmiot zniewagi jest bardzo różne i nierówne w obu tych przykładach.

Teorie wielopoziomowej oceny (inne określenie, jakiego Griffiths używa w odniesieniu m.in. do teorii Nussbaum i Solomona) Griffiths uważa za „obietujące”. Nie przeszkadza mu to jednak krytykować ich za sprowadzanie wielu różnych rodzajów emocji do jednego taksonomicznego systemu. To ostatnie jest w jego ocenie nieuprawnione, ponieważ abstrahuje się w ten sposób od rodzajów psychologicznych procesów tworzących te różne emocje. To jest powodem określania tych teorii jako ekologicznych, a nie psychologicznych. Utrzymując, że nie istnieje tzw. typowa emocja, ale raczej różne jej rodzaje lub rodzaje emocjonalnych procesów, Griffiths uważa, że każdy z nich powinien być badany w jego własnych terminach i w jego różnych możliwych interakcjach. Odrzuca także tezę, w myśl której emocje jako takie są intencjonalnie skierowane na aspekt otoczenia w *tym samym znaczeniu*⁸⁶. Przedmiotem badań winny być jego

⁸⁵ Nawiązuję tu do podstawowego tematu relacyjnego emocji gniewu, o którym wcześniej pisałam.

⁸⁶ Nie jest jasne, co ma na myśli Griffiths, pisząc o „tym samym znaczeniu” intencjonalnego skierowania emocji. Można domniemywać, że chodzić mu może o „wyczulenie” na relacyjny temat danej emocji, czy też o różne potrzeby i/lub cele, którymi kieruje się podmiot w swojej emocjonalnej reakcji. I w jednym, i w drugim przypadku w dosłownym sensie rzeczywiście wydaje się, że emocje nie są intencjonalnie skierowane na aspekt otoczenia w tym samym znaczeniu. Próbowałam pokazać, że zarówno gniew z powodu szturchnięcia, jak i ten spowodowany negatywną recenzją można potraktować, jak sugeruje Scherer, jako różne sposo-

zdaniem charakterystyczne własności różnych rodzajów emocjonalnej intencjonalności oraz wzajemna interakcja w rzeczywistych epizodach tych różnych rodzajów procesów emocjonalnych⁸⁷.

Jak Solomon odpowiada na zgłoszone powyżej obiekcje wobec pojmowania emocji jako naturalnego rodzaju? Różnorodność emocji i znaczne różnice pomiędzy nie tylko różnymi ich rodzajami (np. pomiędzy emocją gniewu i emocją miłości), ale także w ramach jednego rodzaju emocji (np. strachu) traktuje on jako coś, czemu trudno zaprzeczyć. Niektóre emocje to przelotne epizody, inne zaś mają tendencje do bycia długotrwałymi doświadczeniami z wieloma fazami i zawiłościami. Podczas gdy większość emocji charakteryzuje się inteligencją, przenikliwością i dostrojeniem do świata, są i takie, które obejmują minimalną uwagę na swoim obiekcie (jeśli w ogóle jest jakiś⁸⁸), minimalną rozagę w objawiającym je zachowaniu i będące głównie neuromięśniową reakcją, jak np. panika czy wściekłość, które Solomon uważa za warianty emocji strachu. Inną zmienną jest to, że pewne emocje przeobrażają się w nastroje, a niektóre nastroje zmieniają się w emocje. W tej sytuacji nieuchronnie stajemy przed pytaniem, czy możemy mówić o jakimkolwiek pojedynczym zjawisku, które może być wyraźnie określone przez termin „emocja”? Innymi słowy: „Czy jest jakakol-

by, w jakie organizm radzi sobie z zadaniami stawianymi przed nim przez środowisko (emocja jako reakcja głównie bądź jedynie o znaczeniu adaptacyjnym do zewnętrznego środowiska). Jednak czymś różnym jest dążenie do zapewnienia sobie niezbędnej fizycznej przestrzeni względnie ochrona własnej osoby przed zewnętrznym zagrożeniem (gniew spowodowany szturchnięciem realizujący podstawową potrzebę) od niezgody na (być może konieczne) zrewidowanie świadomości obranych celów (gniew z powodu negatywnej recenzji). Wykładając to samo inaczej: gniew niskopoziomowy (i emocje niskopoziomowe w ogóle jako stanowiące naszą ewolucyjną spuściznę) jest skutkiem nierefleksyjnej, zawsze obecnej uwagi (bądź zainteresowania) skoncentrowanej na zaspokojeniu podstawowych potrzeb. Natomiast wysokopoziomowy gniew (i generalnie złożone kognitywne emocje) jest reakcją skoncentrowaną na tym, co świadomie (choćby niekoniecznie w sposób wolny, tzn. bez nacisku wpływu kultury), uznając za wartość, postanowiono chronić lub zdobyć.

⁸⁷ Zob. P. E. Griffiths, *Is Emotion a Natural Kind?*, s. 248.

⁸⁸ Solomon ma tu na myśli odkrycia w neurofizjologii, które dowodzą, że jedynie dzięki stymulacji konkretnych połączeń w mózgu można wywołać np. wściekłość u zwierząt, zatem obiekt jest niepotrzebny, a tym bardziej sąd. Nie znaczy to jednak, że sam Solomon uważa, iż emocja może nie mieć obiektu. Jak wskazuje we wcześniejszym swoim tekście (*On the Passivity of the Passions* [w:] R. C. Solomon, *Not Passion's Slave*, Oxford University Press, Oxford; New York 2003, s. 214–215), *notabene* analizując wściekłość i panikę (tyle, że ludzką), optuje za odróżnieniem neurologicznych syndromów emocji od emocji jako psychologicznie złożonego procesu. Podkreśla tam, że emocja zawsze wiąże się z rozpoznaniem swego intencjonalnego obiektu, a zatem wymaga osądu. Nie wydaje się, by Solomon porzucił ten pogląd. Świadczy o tym choćby to, że także w swojej ostatniej książce – *True to Our Feelings* pisze, że „ani uczucie, ani fizjologiczna reakcja nie liczy się jako emocja, jeśli nie ma własności intencjonalności” (R. C. Solomon, *True to Our Feelings*, s. 205).

wiek pojedyncza cecha lub jakość, którą wszystkie te różne zjawiska podziela-
ją?”. To samo pytanie przeniesione na biologiczną płaszczyznę jest pytaniem,
które zadał Paul Griffiths – „czy emocje tworzą «naturalny rodzaj»?”⁸⁹.

Solomon podziela pogląd Griffithsa i Amélie Rorty, że emocje nie mogą
być naturalnym rodzajem. Wskazuje, że posługiwanie się terminem „emocja”
nie oznacza, że odnosi się on do „naturalnego rodzaju”, w sensie czegoś tak
określonego jak konkretny gatunek. Jego zdaniem nie jest także jasne, czy jak-
kolwiek określony rodzaj emocji bądź rodzina emocji (np. strach⁹⁰) może być
czymś takim, jak naturalny rodzaj. „Kategoria emocji jest (...) czymś bardzo
podobnym do mieszanej surówki, bez oczywistych wspólnych cech charaktery-
stycznych innych niż fakt, że wszystkie one oznaczają coś znaczącego, czy to
z racji fizjologicznych wstrząsów lub osobistego i społecznego znaczenia kontek-
stu (...) w tej egalitarnej kategorii trudno jest wiedzieć, jak ważyć różne emocje
i różne wymiary emocji (...) Jednak większość emocji wydaje się obejmować
dramatyczną równowagę pomiędzy jedynie pobudzeniem a znaczeniem”⁹¹. Z dru-
giej strony Solomon nie ma wątpliwości, że czytelnik nie jest zdezorientowany
odnośnie tego, co czyta na temat emocji. To ostatnie wydaje się przemawiać za
tym, że emocje stanowią przykład kategorii minimalnie naturalnej.

Tezę o tym, że emocje nie tworzą naturalnej klasy przed Griffithsem posta-
wiła Amélie Oxenberg Rorty już w swoim tekście z 1980 roku⁹². Późniejszym,
bardziej radykalnym jej tekstem na ten temat jest *Enough Already with „The-
ories of the Emotions”*⁹³. W *Explaining Emotions* Rorty argumentuje, że na dro-
dze dobrego opisu emocji stoją „prześladujące” filozofię umysłu rozróżnienia na
„bycie aktywnym i bycie pasywnym; pomiędzy psychologicznymi stanami
głównie wyjaśnianymi poprzez cielesne procesy i psychologicznymi stanami
nieredukowalnymi, ani niewyjaśnianymi adekwatnie przez cielesne procesy; (...)
pomiędzy stanami, które są głównie nieracjonalne, i tymi, które są racjonalne
lub irracjonalne; pomiędzy dobrowolnymi i niedobrowolnymi stanami”⁹⁴. Na-
kreślone dychotomie wyznaczyły miejsce poszczególnych psychologicznych

⁸⁹ R. C. Solomon, *True to Our Feelings*, s. 49.

⁹⁰ Według Solomona strach, jaki ktoś odczuwa na widok „zwalistego” agresora biegnącego
w jego kierunku, nie jest tym samym strachem, jaki odczuwa się na myśl o możliwości skontrolo-
wania przez urząd skarbowy niezgodnego z prawdą zeznania podatkowego (zob. *Ibidem*.)

⁹¹ *Ibidem*, s. 50.

⁹² Zob. A. O. Rorty, *Explaining Emotions* [w:] *Explaining Emotions*, A. O. Rorty (red.), Uni-
versity of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1980, s. 103–126.

⁹³ Zob. A. O. Rorty, *Enough Already with „Theories of the Emotions”* [w:] *Thinking about
Feelings: Contemporary Philosophers on Emotions*, R. C. Solomon (red.), Oxford University Press,
Oxford, 2004, s. 269–278.

⁹⁴ A. O. Rorty, *Explaining Emotions*, s. 104.

aktywności po jednej bądź drugiej stronie danej dychotomii. W późniejszym czasie doszło do reklasyfikacji tych aktywności. W historycznie zmiennej liście emocji Rorty widzi rezultat tych kontrowersji. Jej zdaniem bezinteresowne postawy, takie jak życzliwość i współczucie, przeciwnicy Hobbesa, chcąc je zabezpieczyć (jako przeciwwagę dla interesu własnego), wprowadzili jako uczucia z motywacyjną siłą⁹⁵. W ten sposób namiętności stały się emocjami, które były klasyfikowane jako aktywności. Podobnie rozszerzyła się lista emocji (o urazę, estetyczną i religijną obawę i podziw, niepokój i lęk) wówczas gdy ich intencjonalność była dyskutowana. „Emocje stały się afektami lub postawami. W stopniu, w jakim ich klasa rosła, jej członkowie stawali się bardziej heterogeniczni; analiza stawała się bardziej niejednoznaczna”⁹⁶.

W świetle powyższego historyczna zmienność emocji jest odpowiedzialna za konceptualną niemożliwość zbudowania ogólnej teorii emocji jako takich.

Istotnym dopełnieniem powyższego artykułu, w kontekście tezy o nietworzeniu przez emocje naturalnej klasy, jest wprowadzenie do będącej zbiorem artykułów na temat emocji książki pod redakcją A. O. Rorty, z której pochodzi powyższy artykuł⁹⁷. W efekcie nakreślonych wyżej dychotomii różne stany połączono w jedną klasę z zupełnie różnych powodów i na odmiennych podstawach. Stąd niemożliwe jest ich ujęcie w jednym zbiorze klasyfikacji „jako aktywne lub pasywne; wytwarzane przez myśli i określane przez myśli lub fizjologicznie zdefiniowane; dobrowolne i niedobrowolne; funkcjonalne i wadliwie działające; korygowalne i niekorygowalne przez zmianę przekonań”⁹⁸. Z tych samych względów, zdaniem Amélie Rorty, niemożliwe jest ostre odróżnienie emocji od nastrojów, motywów, postaw i cech charakteru.

O projekcie badania emocji⁹⁹, polegającym na tworzeniu klasyfikacji różnorodności emocji wzdłuż wielu parametrów, mającym dać coś na kształt schematycznego diagramu lokującego różnorodne emocje na wielu skalach (pasywny/aktywny, dobrowolny/niedobrowolny, behawioralnie/intencjonalnie definiowany) Rorty mówi jako o bardzo trudnym. Jej zdaniem podstawowa trudność

⁹⁵ Takim motywacyjnym uczuciem jest „współdoznawanie” (termin zaproponowany przez M. Ossowską na określenie *sympathy* w koncepcji Adama Smitha – zob. M. Ossowska, *Motywy postępowania. Z zagadnień psychologii moralności*, „Książka i Wiedza”, Warszawa 2002, s. 176) lub Hume’a *sympathy* pojęta jako „zdolność do uczuciowego oddźwięku na cudze przeżycia i do przejmowania od innych ich skłonności i uczuć” (D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. II: *O uczuciach*, przeł. C. Znamierowski, wyd. 2 przejrzone, PWN, Warszawa 1963, s. 62–63).

⁹⁶ A. O. Rorty, *Explaining Emotions*, s. 105.

⁹⁷ Zob. A. O. Rorty, *Introduction* [w:] *Explaining Emotions*, s. 1–8.

⁹⁸ *Ibidem*, s. 1.

⁹⁹ Zob. J. De Rivera, *A Structural Theory of the Emotions*, „Psychological Issues”, 1977; podaje za: A. O. Rorty, *Introduction*, s. 2.

polega na tym, że ogólna klasa emocji nie może być skontrastowana z innymi klasami, takimi jak motywy czy kognitywne postawy. Poza tym w ramach samej tej zbyt różnorodnej klasy istnieją ogromne różnice wewnątrz każdego rodzaju emocji, np. niektóre przypadki gniewu są etiologicznie i funkcjonalnie bliższe oburzeniu niż wściekłości. Rorty podkreśla, że właściwe wyjaśnienie emocji uzależnione jest od wcześniejszej „korekty całej mapy psychologicznych procesów i aktywności, oraz ich złożonych wzajemnych relacji”¹⁰⁰. Badaczka sugeruje, że efektem owej korekty może być „wyparowanie” emocji jako naturalnego rodzaju.

W bardziej radykalnym, późniejszym tekście – *Enough Already with „Theories of the Emotions”* – Amélie Rorty podtrzymuje swe wcześniejsze stanowisko, dodając do niego nowe argumenty. Wskazuje, że szczegółowe rozpatrywanie poszczególnych emocji ujawnia, że zakładana przez badaczy emocji ich wyraźna odrębność od motywów, cech charakteru czy postaw propozycyjalnych¹⁰¹, okazuje się złudna. Problematiczne jest np. wiarygodne przypisanie do odpowiednich kategorii, np. gniewu i strachu (może są nastrojami, skoro jak one przenikają psychologiczne pole osoby, wpływając na jej percepcję i interpretację) tak, jak i miłości (można w niej widzieć namiętność, emocję lub sentyment) czy radości (czy lepiej sklasyfikować ją jako nastrój, uczucie czy emocję?). Bardziej subtelne dookreślenia poszczególnych emocji, będące odpowiedzią na powyższe klasyfikacyjne problemy, przeczą, zdaniem A. Rorty, zakładanej przez obrońców emocji jako klasy, ich wyraźnej odrębności od motywów czy postaw propozycyjalnych¹⁰².

O współczesnych koncepcjach emocji rozpatrujących je en bloc (poprzez np. traktowanie ich jako rodzaju wartościujących sądów bądź jako „wskaźni-

¹⁰⁰ A. O. Rorty, *Introduction*, s. 3.

¹⁰¹ „Postawa propozycyjalna” (ang. *propositional attitude*) ma dwa znaczenia. W szerszym oznacza „stan umysłowy podlegający semantycznej interpretacji lub stan intencjonalny”. W węższym natomiast jest to „nastawienie sądeniowe”. W tym drugim znaczeniu podkreśla się, że obiektem stanu umysłowego jest sąd logiczny (por. A. Putko, *O naturze przekonań jako reprezentacji umysłowych*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1995, s. 14 i 16). W prezentowanym tu tekście Amélie Rorty chodzi o węższe znaczenie tego terminu. Postawę propozycyjalną będziemy zatem rozumieć jako „nastawienie poznawcze danej osoby do treści pewnego sądu logicznego”. Ten poznawczy stosunek może być wyrażany za pomocą różnych zwrotów będących ekspresją różnych nastawień poznawczych podmiotu wobec jakiegoś sądu, np.: „wie, że”, „jest przekonany, że”, „pamięta, że”, „wątpi, że”, „widzi, że”, „dziwi się, że”, a także „pragnie, żeby” (np. Kasia wygrała zawody) (por. R. Palczewski, *Reprezentacja logiczna wiedzy i przekonania. Podstawowe problemy logiki epistemicznej*, www.kognitywistyka.net/artykuly/rp-rlwipppl.pdf).

¹⁰² W swojej ostatniej książce – *True to Our Feelings* – Solomon występuje przeciwko wprowadzaniu emocjonalnych osądów do postaw propozycyjalnych. Swoją sprzeciw wyraża następująco: „Sądy emocjonalne nie są tym, co niektórzy filozofowie nazywają «postawami propozycyjnymi», to jest w pełni konceptualnymi przedstawieniami świata w zdaniu (...) mającymi za swój obiekt sądy logiczne raczej aniżeli konkretne obiekty, ludzi lub związki” (R. C. Solomon, *True to Our Feelings*, s. 206).

ków” tego, co ważne dla osoby czy też jako określonego rodzaju doznań powodowanych trzewnymi zakłóceniami w reakcji na niepokojącą percepcję itp.) Amélie Rorty pisze, że traktowanie ich jako konkurujących ze sobą pozbawione jest sensu. Co najwyżej każda z tych koncepcji, nie będąc częścią szerszej teorii funkcjonowania umysłowego, może być widziana jako zgodna z obecną psychologią ludową¹⁰³. Zatem jest jedynie jeszcze „jedną wersją pośród innych z jej szczególnym budżetem przenikliwości i zaślepienia”¹⁰⁴.

W świetle powyższego użyteczność i wiarygodność każdej teorii emocji uzależniona jest od jej integracji z relatywnie pełnymi teoriami funkcjonowania umysłowego. W takim sensie wiarygodne były, zdaniem Rorty, np. poglądy Arystotelesa na *pathe* (doznanie), Seneki na *ira* (gniew) i *passio*, Hume’a na namiętności czy Sartre’a na emocje. Wszystkie one bowiem były zakorzenione w ich metafizyce i filozofii umysłu. Aby oparte na przypuszczeniach kategorie emocji mogły odgrywać rolę w filozofii umysłu, ich funkcja musi być zharmonizowana lub pozostawać w opozycji do innych psychologicznych aktywności – doznania, percepcji, wyobraźni, przekonania, pragnienia, wyboru i postaw propozycyjalnych. Jeszcze wyższe wymagania Amélie Rorty stawia przed teoriami emocji o ambicjach sięgających neuropsychologii czy kognitywnej nauki. Ich wiarygodność wiąże ona nie tylko z ich udanym wpisaniem się w szerszą perspektywę teorii funkcjonowania umysłowego, ale także z integracją tych teorii z rozwiniętymi fizjologicznymi teoriami¹⁰⁵.

Amélie Rorty dopuszcza oddzielne zajmowanie się teorią emocji, teorią działania czy percepcji. Cały czas jednak podkreśla, że należy w nich widzieć części większej całości warte tyle, ile ich skuteczna integracja z funkcjonującą całością. To wymaganie odnosi także do etyki, której składowe, np. rozważania na temat cnót, praw, obowiązków, norm moralnych i motywów, muszą zakładać z góry ogólną moralną teorię¹⁰⁶.

¹⁰³ „Psychologia ludowa” (ang. *folk psychology*) to inaczej psychologia potoczna. Jest ona „systemem pojęć, za pomocą których ludzie zwykle wyjaśniają (rozumieją, przewidują) zachowania i przeżycia własne, a także innych ludzi. Są to pojęcia typu: przekonanie, pragnienie, obawa, intencja, ból, przyjemność, miłość, nienawiść, radość, przypomnienie, rozpoznanie, złość, sympatia itd.” (R. Zielińska, *Eksternalizm we współczesnej epistemologii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2002, s. 66).

¹⁰⁴ A. O. Rorty, *Enough Already with*, s. 270–271.

¹⁰⁵ Zob. *ibidem*, s. 270.

¹⁰⁶ Ogólna teoria moralna jest tu widziana, jak sędzę, jako rodzaj „wstępnego”, koniecznego założenia wyznaczającego treść i zakres praw, obowiązków i norm moralnych. Jako zasadniczy, usensowniający składowe „horyzont” decyduje ona o tym, co jest uznawane za cnotę i za moralny motyw postępowania. Mówiąc to samo: etyka jako teoria wartości rozpatrywanych głównie w aspekcie dobra i zła, „zainteresowana ustaleniem statusu ontologicznego wartości, ich hierarchii i możliwości osiągnięcia przez człowieka”, stanowi podstawę dla sformułowania określonych norm moralnych

Powyższe, stawiane teorii emocji wymagania mogą wydawać się nadmierne. Z jednej strony przywodzą na myśl zapomnianą dziś ideę filozofii jako uogólnienia nauk ścisłych (wymagania Rorty odnośnie do filozoficznych teorii mających kognitywistyczne ambicje), z drugiej wydają się wyrazem tęsknoty za systemem. Jeśli czasy wielkich syntez w filozofii minęły bezpowrotnie, jesteśmy skazani na „dogłębne studia przypadków” oderwane od szerszego kontekstu ogólnej teorii, czy będzie to ogólna teoria umysłowego funkcjonowania czy ogólna teoria etyczna, która także powinna być jakoś uzgodniona z tą pierwszą. Czy powinniśmy zrezygnować z wszelkich prób konstruowania „szczątkowych” koncepcji emocji? Sądzę, że nie. Każde czasy potrzebują nowych teorii, nawet jeśli w efekcie rosnącej samowiedzy i specjalizacji wiedzy jesteśmy coraz bardziej świadomi niedostateczności podejmowanych wysiłków¹⁰⁷.

Z drugiej strony trudno sobie wyobrazić, by jakakolwiek teoria emocji mogła być rzeczywiście pozbawiona jakiegoś szerszego teoretycznego kontekstu. Taką ogólną teoretyczną ramą jest dla koncepcji emocji Solomona egzystencjalizm Sartre’a. W wielu swoich tekstach Solomon określał siebie jako egzystencjalistę i nie była to jedynie deklaracja. W jego egzystencjalizmie widzę teoretyczne podłoże zakładanej przez niego idei podmiotowej odpowiedzialności za emocje i pewnej możliwości ich wyboru. Podobnie przypisanie emocjom funkcji konstytuowania surreality (świat jednostkowego ludzkiego doświadczenia¹⁰⁸) i „Ja” uważam za twórcze rozwinięcie egzystencjalnej, humanistycznej idei człowieka jako przezwycięzającego Absurd istnienia twórcy samego siebie i swojego indywidualnego losu.

1.3. Emocje a inne zjawiska afektywne

Dla Roberta Solomona dokładne odróżnienie emocji od innych stanów afektywnych ma drugorzędne znaczenie. Jako badacz afektu jest on zainteresowany namiętnościami, tj. pożądaniemi (pragnieniami), emocjami i nastrojami. To jest powód, dla którego wyraźnie odróżnia właściwie tylko emocje od nastrojów, pożądania zaś traktuje jako istotnie powiązane z emocjonalnym osądem¹⁰⁹. Niemniej z powodu wagi dla reaktywności emocjonalnej tempera-

nakierowanych na i umożliwiających realizację tych wartości (por. *Mały słownik etyczny*, S. Jedynak (red.), Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz 1999, hasło: „etyka” (fragment), s. 71–72).

¹⁰⁷ W tym kontekście wymagania, jakie Rorty stawia przed adekwatną teorią emocji, mogą być widziane jako wyraz takiej świadomości.

¹⁰⁸ O surrealności piszę w drugim rozdziale mojej pracy.

¹⁰⁹ Na temat istoty związku osądów składających się na daną emocję i pożądań piszę w czwartym rozdziale niniejszej pracy.

mentu, stylu afektywnego i afektywnych cech stosowne jest, jak sądzę, zapoznanie czytelnika z tym, co na ich temat piszą czołowi współcześni psychologowie zajmujący się badaniem zjawisk afektywnych. Dla naszych celów ważne jest także to, jak ci badacze pojmują sentyment. Te wszystkie nieanalizowane przez Solomona pojęcia będą przedmiotem dwóch ostatnich części tego paragrafu. Pierwszy podparagraf poświęcony jest natomiast odróżnieniu emocji od nastrojów. Najpierw przedstawię w nim najważniejsze ustalenia wpływowych współczesnych psychologów na temat różnicy między tymi dwoma zjawiskami afektywnymi, a następnie to, co Solomon pisze o owym odróżnieniu.

1.3.1. Emocje a nastroje

Większość badaczy afektu podkreśla różnicę między **emocją** i **nastrojem**. Dla niektórych z nich podstawowa różnica pomiędzy tymi zjawiskami polega na długości ich trwania. Emocje uważa się za krótkotrwałe (rzędu sekund lub minut)¹¹⁰, natomiast nastroje są postrzegane jako stany trwające od godziny do kilku dni.

Eksperymenty Frijdy¹¹¹, w których badani proszeni byli o opisanie własnej niedawno przeżytej emocji, wykazały, że 50% tych stanów opisano jako trwające dłużej niż godzinę, a kolejne 22% jako wydłużone do ponad 24 godzin. W odróżnieniu od emocji jako stanów krótkotrwałych te wydłużone do godzin stany afektywne Frijda określa jako **epizody emocjonalne**, jednocześnie postulując ich odróżnienie od emocji, nawet gdy badani takiego rozróżnienia nie dokonują¹¹². Za tym rozróżnieniem przemawiają następujące względy:

- w czasie trwania epizodu emocjonalnego natężenie emocji ulega fluktuacjom;
- w tym czasie zmienia się także natura emocji – chociaż podawane przez badanych epizody opisywane były jako przykłady konkretnych emocji (np. gniewu, strachu itp.), w ich relacji występowały one jako ciągi następujących po sobie emocji (np. zdenerwowanie, po nim gniew, obrzydzenie, oburzenie) bądź różne emocje przeżywane były równocześnie;
- powyższe wskazuje, że podczas przeżywania takiego epizodu zmienia się treść myśli i ocen sytuacji oraz charakter gotowości do działania; przy czym kolejne fazy tego „procesu” afektywnego¹¹³ nie są odczuwane jako niezależne od siebie;

¹¹⁰ Zob. P. Ekman, *Nastroje, emocje i cechy*, przeł. B. Wojciszke [w:] *Natura emocji*, s. 54.

¹¹¹ Por. N. H. Frijda i inni, *The duration of affective phenomena, or emotions, sentiments and passions* [w:] *International review of emotion and motivation*, K. Strongman (red.), Wiley, New York 1991, s. 187–225; podają za: N. H. Frijda, *Różnorodność afektu*, s. 58.

¹¹² Por. N. H. Frijda, *Różnorodność afektu*, s. 56–63.

¹¹³ Jak już wspominałam w pierwszym paragrafie tego rozdziału, Frijda kładzie nacisk na określenie „proces”, zamiast „kategoria” zjawisk afektywnych, ponieważ jego celem jest opis różnych procesów, a nie różnych stanów czy kategorii. W tym ujęciu emocje opisane są jako „intencjonalne czynności afektywne skoncentrowane na określonym obiekcie”, nastroje jako „nie-

- w organizmie nawet podczas snu (niespokojne sny lub jego zaburzenia) zalega podwyższona aktywacja i skłonność do stałego skupiania uwagi na zdarzeniu, które wywołało emocję;
- epizody emocjonalne relacjonowane są przez badanych jako nieprzerwane całości, w których naprzemiennie występują fazy ostrzejsze (nasilenie gotowości motorycznej, pobudzenia fizjologicznego i ekspresji emocjonalnej przy jednoczesnym hamowaniu innych czynności) i łagodniejsze (uczucia i myśli obecne są w tle innych czynności). Te fazy „można by nazwać stanami nastroju, gdyby nie to, że wzbudzający emocję obiekt pozostaje w centrum uwagi lub może natychmiast tam powrócić”¹¹⁴.

Inna podkreślana przez badaczy różnica pomiędzy emocją a nastrojem dotyczy ekspresji mimicznej. Jedynie emocjom towarzyszyć ma specyficzny wyraz mimiczny. Jeden ze zwolenników tej tezy – Paul Ekman – uważa jednocześnie za prawdopodobne, iż „wyróżnikami poszczególnych nastrojów są (...) specyficzne wzorce aktywności mięśni twarzy, identyfikowane za pomocą elektromiografii”¹¹⁵.

Kolejna charakterystyka tych zjawisk wskazuje, że emocja poprzedzona jest specyficznymi wydarzeniami, które ją wywołują¹¹⁶.

Trzy powyższe cechy odróżniające emocje od nastrojów kwestionuje R. J. Davidson. Odwołując się do badań Ekmana¹¹⁷, pisze, że nie wszystkim emocjom odpowiada charakterystyczny tylko dla nich wyraz twarzy, zatem występowanie

intencjonalne czynności afektywne niekoncentrujące się na obiekcie”, zaś epizody emocjonalne jako „sekwencje takich procesów (głównie intencjonalnych) następujących po sobie w trakcie transakcji z określonym obiektem czy zdarzeniem”. W sensie ścisłym niewłaściwe jest zdaniem autora mówienie, że w ramach jakiegoś epizodu emocjonalnego jedna emocja następuje po drugiej, ale raczej, że „poszczególne składowe procesy oceny sytuacji, gotowości do działania czy reakcji fizjologicznych nasilają się lub słabną – bądź jedno po drugim, bądź równocześnie” (N. H. Frijda, *Różnorodność afektu*, s. 60). To ostatnie rozwiązanie rzeczywiście, jak utrzymuje Frijda, odsuwa od badacza problem związany z odpowiedzią na pytanie: „kiedy kończy się jedna, a zaczyna druga emocja”, jednakże implikuje, że emocje wchodzące w skład jednego epizodu emocjonalnego (jak w podanej wcześniej sekwencji: zdenerwowanie – gniew – obrzydzenie – oburzenie) są wariantami jednej, ale odmiennie (pod kątem aktywacji motorycznej, pobudzenia fizjologicznego i ekspresji emocjonalnej z jednej strony i hamowania innych czynności z drugiej) przeżywanej emocji, tj. emocji gniewu.

¹¹⁴ N. H. Frijda, *Różnorodność afektu*, s. 59.

¹¹⁵ P. Ekman, *Nastroje, emocje i cechy*, s. 55.

¹¹⁶ Frijda nieco odbiega od tej tezy, pisząc: „Można sobie zdawać sprawę z tego, że własny zły nastrój wywołany został czyjąś kąśliwą uwagą, co jednak nie wyklucza «ogólnie» złego samopoczucia, irytacji czy wątpliwości kierowanej pod adresem własnej osoby w dziedzinach zupełnie niezwiązanych z tą uwagą” (N. H. Frijda, *Różnorodność afektu*, s. 57).

¹¹⁷ Por. P. Ekman, *Facial expressions of emotion: New findings, new questions*, „Psychological Science”, 3 (1), 1992, s. 34–38; podają za: R. J. Davidson, *O emocji, nastroju i innych pojęciach afektywnych* [w:] *Natura emocji*, s. 50.

określonej mimiki trudno uznać za element odróżniający emocję od nastroju. Podobnie wątpliwy charakter, zdaniem Davidsona, ma teza o występowaniu określonych zdarzeń poprzedzających emocję. Podważają ją badania wykazujące, że „krótkie epizody emocjonalne można wywołać za pomocą metod omijających świadomość człowieka”¹¹⁸. Autor odwołuje się tu do badań Öhman, Dimberg i Esteves¹¹⁹ dotyczących uwarunkowania reakcji strachu oraz ustaleń Kunst-Wilson i Zajonca¹²⁰ dotyczących wywoływania pozytywnych reakcji na bodziec. W obu badaniach bodźce eksponowano podprogowo. Eksperymenty te dowodzą, że można wywołać emocję pod nieobecność rozpoznawalnych zdarzeń poprzedzających, stąd w obecności takich zdarzeń trudno upatrywać czynnika odróżniającego emocję od nastroju. Co do kryterium długości trwania Davidson wskazuje, że ma ono charakter jedynie opisowy, stąd prawdopodobnie możliwe jest występowanie długotrwałych emocji, jak i krótkotrwałych nastrojów.

W związku z powyższymi zastrzeżeniami Davidson proponuje funkcjonalne wyjaśnienie, utrzymując, że istotna różnica pomiędzy emocją a nastrojem wyłania się dzięki funkcjonalnej analizie każdego z tych afektywnych zjawisk. Jak Frijda, Kuipers i ter Schure¹²¹ wskazuje, że podstawową funkcją emocji jest modulacja i selekcja działań. Za Levenson, Ekman i Friesen¹²² podkreśla, że najczęściej emocje wzbudzone są w sytuacjach wymagających działań przystosowawczych, a temu wzbudzeniu na ogół towarzyszy aktywność autonomicznego układu nerwowego, która wspiera wywołane emocją działanie. Natomiast główną funkcją nastroju jest modulacja i selekcjonowanie czynności poznawczych. Co więcej, jest on podstawowym mechanizmem zmiany przetwarzanych treści i sposobu ich przetwarzania. Objawia się to w postaci:

– nasilenia pamięciowej dostępności pewnych treści i osłabienia dostępności innych (np. podwyższona dostępność wspomnień smutnych i obniżona wesołych charakteryzuje osoby depresyjne¹²³);

¹¹⁸ R. J. Davidson, *O emocji, nastroju i innych pojęciach afektywnych*, s. 50.

¹¹⁹ Por. A. Öhman, U. Dimberg, F. Esteves, *Preattentive activation of aversive emotions* [w:] *Aversion, avoidance and anxiety*, T. Archer, L. G. Nilsson (red.), Lawrence Erlbaum, Hillsdale, NJ, 1989, s. 169–193; podaję za: R. J. Davidson, *O emocji, nastroju i innych*, s. 50.

¹²⁰ Por. W. R. Kunst-Wilson, R. B. Zajonc, *Affective discrimination of stimuli that cannot be recognized*, „Science”, 207, 1980, s. 557–558; podaję za: R. J. Davidson, *O emocji, nastroju i innych*, s. 50.

¹²¹ Por. N. H. Frijda, P. Kuipers, E. ter Schure, *Relations among emotion, appraisal, and emotional action readiness*, „Journal of Personality and Social Psychology”, 57, 1989, s. 212–228; podaję za: R. J. Davidson, *O emocji, nastroju i innych*, s. 51.

¹²² Por. R. W. Levenson, P. Ekman, W. V. Friesen, *Voluntary facial action generates emotion-specific autonomic nervous system activity*, „Psychophysiology”, 27, 1990, s. 363–384; podaję za: R. J. Davidson, *O emocji, nastroju i innych*, s. 51.

¹²³ Por. J. D. Teasdale, S. J. Fogarty, *Differential effects of induced mood on retrieval of pleasant and unpleasant events from episodic memory*, „Journal of Abnormal Psychology”, 88, 1979, s. 248–257

– wpływu na sposób przetwarzania dostępnych treści (pozytywny nastrój zwiększa plastyczność funkcjonowania poznawczego, a to z kolei skutkuje wzrostem twórczości, tworzenia bardziej odległych skojarzeń i zauważania większej liczby związków pomiędzy różnymi informacjami¹²⁴).

Jest prawdopodobne, zdaniem Davidsona, że nastrój jest stale obecny, a jego obecność powoduje, że afektywny koloryt zyskuje wszystko, co robimy. W tym świetle emocje jawią się jako „chwilowe perturbacje” wydarzające się na tle określonego nastroju. Zatem jeśli nastrój faktycznie jest zawsze obecny, nasze czynności poznawcze stale podlegają jego modulacji i utendycjnianiu¹²⁵.

Inna różnica pomiędzy emocją i nastrojem dotyczy warunków wzbudzających je. Zdaniem Davidsona¹²⁶ emocja jest konsekwencją zdarzeń, które pojawiają się szybko i bez ostrzeżenia i tak też są spostrzegane. Natomiast nastrój jest efektem zdarzeń rozgrywających się w wolniejszym tempie. Na zmianę nastroju wpływ ma pogoda – pochmurna i deszczowa wywołuje smutny nastrój, podczas gdy słoneczna pozytywny¹²⁷. Nastroje mogą także ulegać kumulacji na przestrzeni jakiegoś czasu – ciąg nieprzyjemnych bądź przyjemnych interakcji z innymi może skutkować negatywnym lub pozytywnym nastrojem np. pod koniec dnia¹²⁸.

Ekman¹²⁹, pisząc o różnych „wyzwalaczach” emocji i nastrojów, wskazuje, że dla pierwszych są to zdarzenia zewnętrzne, wspomnienia lub wyobrażenia. Natomiast odnośnie do drugich utrzymuje, że powstają na dwa sposoby:

1. jako efekt zmiany stanów neurohormonalnych bądź biochemicznych; zmianami fizjologicznymi skutkującymi zmianą w przebiegu procesów chemicznych są brak snu i pożywienia, a także zmiana o charakterze cyklicznym związana z cyklem menstruacyjnym u kobiet;
2. wskutek częstego przeżywania powtarzających się emocji o dużej sile, np. emocji gniewu; tak częste przeżywanie określonej emocji może doprowadzić do przekroczenia pewnego progu, co z kolei powoduje zmiany biochemiczne, które podtrzymują zalegający nastrój przez długi czas.

a także przegląd danych S. Mineka, S. K. Sutton, *Cognitive biases and the emotional disorders*, „Psychological Science”, 3, 1992, s. 65–69; podają za: R. J. Davidson, *O emocji, nastroju i innych*, s. 51.

¹²⁴ Por. A. M. Isen, *Positive affect, cognitive processes and social behavior* [w:] *Advances in experimental social psychology*, L. Berkowitz (red.), Vol. 20, Academic Press, New York 1987, s. 203–253; podają za: R. J. Davidson, *O emocji, nastroju i innych*, s. 51.

¹²⁵ Zob. *ibidem*, s. 51.

¹²⁶ Zob. *ibidem*, s. 52.

¹²⁷ Por. N. Schwarz, G. L. Clore, *Mood, misattribution, and judgements of well-being: Informative and directive functions of affective states*, „Journal of Personality and Social Psychology”, 45, 1983, s. 513–523; podają za: R. J. Davidson, *O emocji, nastroju i innych*, s. 52.

¹²⁸ Na te różnice w warunkach wzbudzania emocji i nastroju wskazuje za Davidsonem także A. Ben-Ze’ev (por. A. Ben-Ze’ev, *The Subtlety of Emotions*, MIT Press, Cambridge 2000, s. 88).

¹²⁹ Zob. P. Ekman, *Nastroje, emocje i cechy*, s. 55.

Solomonowe odróżnienie emocji od nastrojów koresponduje z ustaleniami Frijdy. Jak ten ostatni podkreśla on, że emocja w odróżnieniu od nastroju ma określony intencjonalny obiekt. Jednak w odróżnieniu od tego holenderskiego badacza nie odróżnia emocji od epizodów emocjonalnych. Wydaje się, że te ostatnie są dla niego także emocjami. Jak Davidson natomiast nie uważa określonej mimiki i czasu trwania za istotne kryteria odróżniania emocji od nastrojów. Jako egzystencjalista Solomon w swoim podejściu do założonej różnicy pomiędzy tymi dwoma procesami¹³⁰ odwołuje się do ustaleń Martina Heideggera na temat nastroju strachu. Utrzymuje, że określony przez swój obiekt konkretny strach z emocji może przerodzić się w nastrój, w coś, co Heidegger nazwałby „sposobem bycia”. Taki przeobrażony strach wydaje się nie mieć konkretnego obiektu bądź też wszystko bierze za swój obiekt, zatem jest nastrojem. Podobnie gniew może być nastrojem (jak ma to miejsce, gdy ktoś „wstaje lewą nogą z łóżka” i zaczyna się złościć na każdego, kto się nawinie) i może przeobrazić się weń (np. gdy gniew na określoną osobę przechodzi w gniew na cały świat). W tych wypadkach gniewnego nastroju gniew jest sposobem „bycia nastrojonym” do świata, sposobem bycia w świecie.

O samym rozróżnieniu emocji od nastrojów Solomon pisze, że często niekonsekwentnie i błędnie jest rozumiane. Jego zdaniem odróżnianie emocji od nastrojów, biorąc pod uwagę czas ich trwania – krótszy w wypadku emocji i dłuższy w wypadku nastrojów – nie jest pewnym kryterium różnicowania tych stanów¹³¹. Osobliwie w kulturze popularnej emocje traktowane są bardziej serio (tzn. nie jako krótkoterminowe i nagłe wybuchy), podczas gdy w nastrojach upatruje się „przelotnej umysłowej pogody w szybko zmieniającym się klimacie”¹³². Emocje różni od nastrojów (które cechuje tendencja do posiadania nieokreślonych bądź mniej określonych obiektów) ich skłonność do koncentrowania się na określonych i mniej więcej oddzielonych obiektach.

Powyższe określenia emocji i nastrojów są nieostre, na co wskazuje użycie w nich słowa „tendencja”. Przekłada się to na trudność odróżnienia emocji od nastroju. Jak sklasyfikować warianty strachu bez wyraźnych obiektów, a jak te z osobliwymi obiektami – Nieznane, o którym mówi Kierkegaard, Heideggera Nicość, Bóg czy Wszechświat bądź śmierć? Jeśli ktoś boi się śmierci, nie boi się wszystkiego, ale czegoś. Jednak nie można powiedzieć, że obiektem jego strachu

¹³⁰ Zob. R. C. Solomon, *True to Our Feelings*, cz. I – *Varieties of Fear*, s. 39–50.

¹³¹ Wprawdzie w tekście, z którego tu korzystam – fragment *True to Our Feelings*, zatytułowany *Varieties of Fear* – ta myśl nie została *explicite* wyrażona, to jednak wydaje się, że taki pogląd słusznie można przypisać Solomonowi, zwłaszcza że dla niego miłość jest emocją, jeśli jest stanem utrwalonym w czasie. Zakochanie nie jest emocją miłości (por. R. C. Solomon, *True to Our Feeling*, s. 194).

¹³² *Ibidem*, s. 40.

jest śmierć jako taka. Solomon sugeruje, że należałoby w strachu przed śmiercią widzieć strach przed Nieznanyim bądź przed Nicością. Dla Kierkegaarda ten lęk¹³³ przepracowany przez podmiot „otwiera drzwi dla wiary”, podczas gdy dla Heideggera jest on „nie tylko nastrojem, ale także głęboką ontologiczną przenikliwością, jeśli tylko możemy zdać sobie z niego sprawę. Przypomina nam o naszej śmiertelności, naszym «Byciu-ku-Śmierci» i stąd naszej możliwości prowadzenia autentycznego życia”¹³⁴. Częste ujmowanie strachu przed śmiercią jako fundamentu wszystkich innych strachów jest, zdaniem Solomona, problematyczne, ponieważ sugeruje, iż nawet strach przed śmiercią może być strachem przed czymś innym.

Zmiana emocji w nastrój i nastroju w emocję jest, jak zauważa Solomon, również powszechna, co zmiana w skupieniu od tego, co konkretne, do tego, co ogólne. Jako częstą widzi on sytuację, w której ktoś, będąc w środku doświadczania emocji (np. strachu przed rozbiciem się samolotu podczas lotu), zmienia swe skupienie na szersze kwestie (tu na kwestię śmiertelności jako takiej). Podobnie częsta jest zmiana w odwrotnym kierunku, np. z uogólnionej wściekłości na wszechświat na złość wobec konkretnej osoby, która pechowo natknęła się na rozwścieczoną na świat osobę. W ten sam sposób ogólny strach przed własną śmiertelnością może znaleźć konkretne skupienie w jakiejś przelotnej słabości czy dolegliwości, które mogą w ten sposób przerodzić się w bardzo wąsko skupione obsesje¹³⁵.

Pouczającymi przykładami są w tym kontekście przygnębienie i radość. To pierwsze Solomon wiąże z globalną postawą wobec świata. Za Wittgensteinem utrzymuje, że „przygnębiony człowiek żyje w przygnębionym świecie”. Zdaniem Solomona katalizatorem przygnębienia może być konkretna komplikacja, np. niedostanie się na studia, a więc można by powiedzieć, że w tym wypadku emocja ma konkretny obiekt, tj. konkretne negatywne zdarzenie. Z drugiej strony, powstałe na tej drodze przygnębienie rozszerza swój zakres, rozprzestrzenia się na inne aspekty podmiotowego doświadczenia, dotycząc w końcu wszystkich rzeczy, jakie robi ta osoba i jej związków, ujmując je jako nieinteresujące. Takie rozlane przygnębienie jest nastrojem. Lekarstwem na ten nieprzyjemny nastrój może być powrót do wywołującego przygnębienie incydentu i uświadomienie sobie, że nie jest on tak poważny, jak wcześniej zakładano. To ostatnie jednak może wymagać poważnego samobadania i ponownej oceny czyichś celów życiowych i zdolności.

¹³³ Solomon dosyć swobodnie traktuje pojęcia „lęk” i „strach”. Raz używa ich zamiennie, by innym razem sugerować, że „lęk”, tak jak „przerażenie” (terror) i „groza” (horror), są nastrojami. Można w tym widzieć wyraz pojęciowego niechłujstwa bądź świadectwo trudności w odróżnianiu nastrojów od emocji.

¹³⁴ R. C. Solomon, *True to Our Feelings*, s. 41. W koncepcji Heideggera nastrój (lęk przed śmiercią) ma zatem funkcję poznawczą, podobnie jak emocje. Czy o wszystkich nastrojach można powiedzieć to samo?

¹³⁵ Zob. *ibidem*.

Na tej samej zasadzie emocja radości z powodu konkretnego zdarzenia lub aktywności może przeobrazić się w radosny nastrój poprzez rozszerzenie swego zakresu na inne rzeczy, ludzi czy aktywności, a nawet stać się globalną.

1.3.2. Emocje a temperament, styl afektywny i dyspozycje osobowościowe (afektywne cechy)

Termin **styl afektywny** odnosi się do „dziedziny różnic indywidualnych modulujących sposób reagowania jednostki na rodzące emocje zdarzenia”¹³⁶. Takie różnice są względnie stałe w czasie. Za wyraz stylu afektywnego można uznać cechy osobowości, które wiążą się z systematycznymi różnicami w reaktywności afektywnej¹³⁷. Styl afektywny związany jest z pewnymi funkcjami centralnego układu nerwowego, które wykazują zróżnicowanie indywidualne i stałość w czasie. Wiele badań¹³⁸ wykazało, że asymetryczne pobudzenie przednich obszarów kory, tj. okolicy przedczołowej i przedniej części płata skroniowego, wyraża różnice indywidualne w reaktywności emocjonalnej. W tym kontekście **temperament** jest częścią stylu afektywnego. Odnosi się do „wczesnie pojawiających się różnic indywidualnych w reagowaniu na wyzwania środowiska, różnic przynajmniej częściowo wyznaczonych genetycznie. Różnice temperamentalne między dziećmi prowadzić mogą do systematycznych odmienności w reaktywności emocjonalnej (...) temperament u dzieci i styl afektywny u dorosłych wydają się zawiadywane przez te same okolice kory mózgowej, gdyż jedno i drugie związane jest z podobnymi wzorcami pobudzenia przednich okolic kory”¹³⁹.

Te dwa pojęcia – temperament i styl afektywny – wiążą się ze stałymi zróżnicowaniami układu nerwowego – „różnice (...) gęstości receptorów specyficznych neurotransmiterów czy neuromodulatorów”¹⁴⁰. Davidson przypuszcza, że wy-

¹³⁶ R. J. Davidson, *O emocji, nastroju*, s. 52.

¹³⁷ Por. R. J. Larsen, T. Ketelaar, *Personality and susceptibility to positive and negative emotional states*, „Journal of Personality and Social Psychology”, 61, 1991, s. 132–140; podają za: R. J. Davidson, *O emocji, nastroju*, s. 53.

¹³⁸ Por. R. J. Davidson, N. A. Fox, *Frontal brain asymmetry predicts infant's response to maternal separation*, „Journal of Abnormal Psychology”, 98, 1989, s. 127–131, a także A. J. Tomarken, R. J. Davidson, J. B. Henriques, *Resting frontal brain asymmetry predicts affective responses to films*, „Journal of Personality and Social Psychology”, 59, 1990, s. 791–801; podają za: R. J. Davidson, *O emocji, nastroju*, s. 53.

¹³⁹ R. J. Davidson, *O emocji, nastroju*, s. 53. Por. także przegląd danych – R. J. Davidson, *Anterior Cerebral Asymmetry and the Nature of Emotion*, „Brain and Cognition”, 6, 1992, s. 245–268.

¹⁴⁰ R. J. Davidson, *O emocji, nastroju*, s. 53. Te różnice zostały wykazane w badaniach nad szczurami pochodzącymi z hodowli selektywnej. Celem eksperymentu było rozwinięcie różnych cech u badanych. Wyselekcjonowano np. reaktywny szczep Maudsley, dzięki czemu uzyskano osobniki strachliwe. Następnie poddano je badaniu, które wykazało, że mają one mniej receptorów

stępujące we wczesnych fazach rozwoju indywidualne zróżnicowanie stylu afektywnego pozostaje także pod wpływem uczenia się. Odwołuje się do autorów podkreślających doniosłą rolę wczesnych zdarzeń stresujących dla późniejszego rozwoju stylu afektywnego, zwłaszcza o cechach patologicznych¹⁴¹. Wpływ wczesnych stresujących zdarzeń objaśnia model Jacobsa i Nadela¹⁴², który zakłada, że pojawienie się awersyjnego uczenia, zanim hipokamp osiągnie anatomiczną i fizjologiczną dojrzałość, może spowodować, że występujące w późniejszym okresie stresy będą upośledzać funkcjonowanie hipokampa i przywracać awersyjne, wyuczone w okresie jego niedojrzałości, reakcje. Zdaniem Davidsona ten model przekonująco objaśnia liczne fakty dotyczące fobii i ostrych ataków lęku.

Jak wskazuje Frijda¹⁴³, ludzie różnią się uogólnionymi skłonnościami do określonego reagowania emocjonalnego, np. skłonnością do reagowania strachem bądź emocjami pozytywnymi (stabilność emocjonalna, neurotyzm, ekstrawersja, lęk jako cecha lub skłonność do „negatywności afektu”)¹⁴⁴ lub też skłonnością do reagowania gniewem (gniew jako cecha¹⁴⁵) albo do poszukiwania silnych emocji (poszukiwanie doznań¹⁴⁶).

Często **osobowościowe dyspozycje emocjonalne** nazywane są za pomocą emocji. Mówi się wówczas, że ktoś jest strachliwy, szczęśliwy czy niespokojny. W tym kontekście ten rodzaj osobowościowych dyspozycji można pojmować jako „skłonności do nasilonego oceniania zdarzeń w sposób charakterystyczny

benzodiazepiny niż osobniki z nisko reaktywnych (tu mało strachliwych) szczepów – por. H. A. Robertson, I. L. Martin i J. M. Candy, *Differences in benzodiazepine receptor binding in Maudsley reactive and Maudsley non-reactive rats*, „European Journal of Pharmacology”, 50, 1978, s. 455–457; podają za: R. J. Davidson, *O emocji, nastroju*, s. 53.

¹⁴¹ Por. W. J. Jacobs, L. Nadel, *Stress-induced recovery of fear and phobias*, „Psychological Review”, 92, 1985, s. 512–531 a także W. J. Jacobs, L. Nadel, V. C. Hayden, *Anxiety disorders* [w:] *Cognitive science and clinical disorders*, D. J. Stein, J. E. Young (red.), Academic Press, San Diego, 1992, s. 211–233; podają za: R. J. Davidson, *O emocji, nastroju i innych*, s. 53.

¹⁴² Por. W. J. Jacobs, L. Nadel, *Stress-induced recovery*.

¹⁴³ N. H. Frijda, *Różnorodność afektu*, s. 62.

¹⁴⁴ Por. H. J. Eysenck, *The biological basis of personality*, Charles C. Thomas, Springfield, IL, 1967 oraz C. D. Spielberger, *Anxiety: State-trait-process* [w:] *Stress and anxiety*, C. D. Spielberger, I. Sarason (red.), Vol. 1, Wiley, New York, 1975, s. 115–143, a także T. Watson, A. Tellegen, *Toward a consensual structure of mood*, „Psychological Bulletin”, 98, 1985, s. 219–235; podają za: N. H. Frijda, *Różnorodność afektu*, s. 62.

¹⁴⁵ Por. C. D. Spielberger i inni, *The experience and expression of anger: Construction and validation of an anger expression scale* [w:] *Anger and hostility in cardiovascular and behavioral disorders*, M. A. Chesney, R. H. Rosenman (red.), Hemisphere/McGraw-Hill, New York 1985, s. 5–30; podają za: N. H. Frijda, *Różnorodność afektu*, s. 62.

¹⁴⁶ Por. M. Zuckerman, *Sensation seeking*, Lawrence Erlbaum, Hillsdale, NJ, 1979; podają za: N. H. Frijda, *Różnorodność afektu*, s. 62.

dla różnych emocji”¹⁴⁷. Zatem gniewność będąca cechą, to skłonność do interpretowania nieprzyjemnych zdarzeń jako wynikających z czyichś zamierzonych działań. Te osobowościowe dyspozycje rozumieć można także w kategoriach niskich progów pobudzenia określonych emocji. Wówczas gniewność byłaby tożsama z niskim progiem pobudzenia emocji gniewu. Często ten rodzaj cech bywa nazywany cechami temperamentalnymi.

Pewne dowody przemawiają za wrodzonymi podstawami niektórych osobowościowych dyspozycji emocjonalnych. W sposób szczególny odnosi się to do niestałości emocjonalnej, ekstrawersji i poszukiwania doznań. Nie mniej ważną rolę odgrywają doświadczenia życiowe (kształtowanie osobowości depresyjnej) i zmiany biologiczne, np. hormonalne.

Solomon w poświęconych emocjom tekstach nie używa właściwie takich terminów, jak: temperament, styl afektywny czy afektywne cechy. Jednak nie można powiedzieć, że to, co określają te pojęcia, nie ma znaczenia w rozwiniętej przez niego teorii. W szczególności odnosi się to do stylu afektywnego i afektywnych cech. W rozdziale drugim tej pracy będę pisała o emocjach jako wyznaczających struktury właściwego danej jednostce świata jej doświadczenia (surrealności). Niektóre spośród konstytuujących ten świat emocji są głównymi jego „budowniczymi”. W tej funkcji emocje mogą być uważane za ważne determinanty i/lub składowe indywidualnego stylu afektywnego. Podobnie ich dominujący status może (a być może nawet naturalnie generuje) zaowocować tym, że staną się czyimiś osobowościowymi cechami dyspozycyjnymi (tj. cechami afektywnymi).

I.3.3. Emocje a sentymenty

Dyspozycje do emocjonalnego reagowania na poszczególne obiekty lub ich rodzaje Frijda¹⁴⁸ nazywa **sentymentami** lub **postawami emocjonalnymi** i odnosi je do trwałych sympatii/antypatii¹⁴⁹. Założeniem jest, że większość z nich zostaje nabyta na drodze wcześniejszego doświadczenia lub społecznego uczenia się. Niemniej niektóre sentymenty, np. niechęć do widoku krwi, mogą mieć wrodzone podstawy i być powszechne u ludzi.

Częste użycie tego samego określenia na oznaczenie sentymentu i emocji (jak w wypadku słów „miłość” i „nienawiść”) Frijda uznaje za zrozumiałe, ponieważ w sentymencie widzi podstawę do przeżycia emocji tak samo nazwanej

¹⁴⁷ N. H. Frijda, *Różnorodność afektu*, s. 62.

¹⁴⁸ *Ibidem*, s. 60, 61.

¹⁴⁹ W tym znaczeniu wydają się one odpowiadać temu, co w języku polskim oznacza słowo „sentyment”, tj. uczucie, przywiązanie, słabość do czegoś.

w chwili, gdy coś się wydarzy w związku z obiektem, na który są skierowane. Inny powód wiąże się z tym, że struktura sentymentów i odpowiadających im emocji jest podobna – zawiera na przykład podobne oceny obiektu i motywacje.

Strukturę sentymentu Frijda opisuje dwojako:

1. Jako poznawczą skłonność do oceniania obiektu w określony sposób – dzięki temu sentymenty można traktować jako schematy poznawcze (Fiske¹⁵⁰); informacyjna zawartość takiego schematu jest podstawą określonej oceny obiektu, ilekroć dochodzi do spotkania z nim; aktywizacja schematu następuje, gdy człowiek świadomie rozmyśla o obiekcie uczuć, a to prowadzi do aktywacji emocji o niezmiennej treści, np. gdy ktoś przypomina sobie: „nie znoszę tego pana!”.

2. Jako dyspozycję „do traktowania obiektu w sposób zbieżny z gotowością do działań wzbudzaną w momencie przeżywania odpowiadającej sentymentowi emocji (...) są one potencjalnymi motywacjami, które aktywizuje samo pojawienie się obiektu uczuć lub myślenie o nim”¹⁵¹. Przy takim ujęciu sentymenty o charakterze strachu skutkują unikaniem ich obiektu. W sentymentach można widzieć także pragnienia, np. sentyment miłości można charakteryzować jako pragnienie dobra dla obiektu, na który jest ona skierowana (Scheler¹⁵²).

Tak jak można sobie zdawać sprawę z emocji, jaką się przeżywa, można być świadomym swych sentymentów, tj. zawartości własnych schematów (sądów, przekonań itd.) bądź treści swych pragnień. Można także zdawać sobie sprawę z własnych sentymentów na drodze przypominania sobie odpowiadających sentymentom przeszłych emocji w stosunku do jakiegoś obiektu uczuć.

Emocje do sentymentów mają się tak, jak nastroje do emocjonalnych/temperamentalnych cech osobowości. Sentymenty mogą być powodem emocji i leżeć u podstaw ich przeżywania (to jest ich definicyjna własność).

Sama konceptualizacja sentymentów, jak i ich powyższe dookreślenie wydają się prostą konsekwencją ujmowania emocji jako krótkotrwałych odczuć związanych z dyspozycją do działania. Przy takim podejściu długotrwała miłość czy żal z powodu śmierci bliskiej osoby, sklasyfikowane jako emocje, stają się dla badacza problemem, zwłaszcza biorąc pod uwagę społeczne oczekiwania związane z przeżywaniem i długotrwałością tych stanów¹⁵³. Jak już wskazywa-

¹⁵⁰ Por. S. T. Fiske, *Schema-triggered affect: Applications to social perception* [w:] *Affect and cognition: the 17th Annual Carnegie Symposium on Cognition*, M. S. Clark, S. T. Fiske (red.), Lawrence Erlbaum, Hillsdale, N J 1982, s. 55–78; podaję za: N. H. Frijda, *Różnorodność afektu*, s. 61.

¹⁵¹ N. H. Frijda, *Różnorodność afektu*, s. 61.

¹⁵² Por. Max Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1986, wyd. 2.

¹⁵³ Te oczekiwania mają odbicie w języku. W języku angielskim powiedzenie: *I'm loving you* (kocham cię w tej chwili) jest właściwie niestosowane. Naszemu językowi brakuje podobnych ograniczeń, przez co stwarza się przestrzeń dla nadużywania tego terminu, jak ma to miejsce, gdy mówi się komuś, że się go kocha właśnie (bądź nawet jedynie) w danej chwili (i na ogół za coś konkretnie-

no, Solomon nie traktuje czasu trwania jako istotnego kryterium odróżniania różnych zjawisk afektywnych. Emocje miłości czy żalu są dla niego procesami, a nie nagłymi wybuchami afektu, dlatego nie musi on (jak inny współczesny filozof emocji – Aaron Ben-Ze’ev¹⁵⁴) utrzymywać, że rozszerzone epizody emocjonalne, o których pisze Frijda, stają się sentymentami, by w ten sposób wyjaśnić fenomen długotrwałej miłości do partnera czy żal rodziców z powodu śmierci dziecka. Znaczący to, że na gruncie rozwiniętej przez niego teorii emocji wprowadzenie sentymentów, jako różnych od emocji stanów afektywnych, jest po prostu niepotrzebne.

1.4. Walencyjność

Stosowane w naukach społecznych, a także w filozofii rozróżnienie na „pozytywne” i „negatywne” emocje¹⁵⁵ Solomon traktuje jako pewnego rodzaju nadużycie, a nawet jako jeden z utrwalonych na temat emocji mitów¹⁵⁶, które powinno się przezwyciężyć. Z jednej strony ta założona polaryzacja wygląda na zdroworozsądkowo oczywistą, z drugiej wydaje się, że wielu badaczy emocji zauważa, jak problematyczne jest traktowanie jej poważnie. Niemniej to Solomon otwarcie pisze o konieczności przezwyciężenia tego „czarno-białego” myślenia o złożonym fenomenie emocji i podaje tego powody.

Najprostszymi z wielu różnych wartościujących sądów zawartych w emocjach są sądy aprobaty i dezaprobaty. Na tej podstawie doszło do zdroworozsądkowego rozróżnienia na „pozytywne” i „negatywne” emocje. Ideą stojącą za tym odróżnieniem było założenie, że pewne emocje są dobre, a tym samym dobre dla podmiotu, podczas gdy inne, jako złe, są także złe dla niego. Przykładem pierwszego rodzaju emocji była np. miłość, a drugiego gniew i nienawiść. Przeciwnie temu obowiązującemu w naukach społecznych rozróżnieniu występuje Solo-

go). W tego typu sytuacjach jednak w sensie ścisłym nie chodzi o miłość, ale raczej o wyrażenie wdzięczności wobec obiektu. Natomiast w typowym użyciu słowa „miłość” używa się go na określenie uczuciowego stosunku (wzorcowo wzajemnego) do obiektu, który trwa długo, idealnie do końca życia obiektu miłości lub partnerów miłosnej relacji („póki śmierć nas nie rozłączy”). Podobnie jest z żalem. Krótkotrwały żal po stracie bliskiej osoby nie jest akceptowany, ponieważ jako taki świadczyłby o braku faktycznej, warunkującej ten żal, bliskiej relacji („mała strata – krótki żal”).

¹⁵⁴ Por. A. Ben-Ze’ev, *The Subtlety of Emotions*, s. 82.

¹⁵⁵ Pisząc o tym rozróżnieniu, psychologowie używają terminu „valence” (walencyjność, wartościowość).

¹⁵⁶ O tym, że podział emocji na „pozytywne” i „negatywne” jest dla niego rodzajem szkodliwego mitu, świadczy np. to, że część jego ostatniej książki – *True to Our Feelings. What Our Emotions Are Really Telling Us* – poświęcona temu zagadnieniu zatytułowana jest *Myth Six. Two Flavors of Emotion, Positive and Negative*.

mon. Utrzymuje on, że „to pozornie proste rozróżnienie jest w rzeczywistości wieloma rozróżnieniami udającymi jedno”¹⁵⁷. W samym zaś połączeniu tych wielu rozróżnień widzi kolejny przejaw prymitywizacji emocji.

Jest oczywiste, że jako oceniające istoty oceniamy pewne rzeczy przychylnie, a inne nie. Przejawem tej zdolności są proste sądy smaku i te, które dotyczą osobistego komfortu. Idąc tym tropem, wielu filozofów¹⁵⁸ i psychologów¹⁵⁹ utrzymywało, że przyjemność i ból (względnie niezadowolenie) są kluczowe dla wszystkich emocji, tj. że te pojęcia można potraktować jako narzędzia ich różniwania.

Jest jasne, że Solomon nie występuje przeciwko samej walencyjności emocji ani też przeciwko założonej ich polaryzacji czy „opozycji” (np. opozycji dumy i wstydu). Jego celem jest wskazanie, że rozróżnienie emocji na „pozytywne” i „negatywne” czy też na przyjemne i sprawiające ból jest nazbyt prymitywne, by mogło stanowić sensowne kryterium podziału całej klasy emocji. Argumentuje, że to rozróżnienie ukrywa wiele innych polaryzacji. Emocja nie jest pojedynczym wartościującym osądem swego obiektu w rodzaju „dobre” czy „fuj”. Jest zawsze połączeniem wielu różnych osądów. Te sądy różnią się między sobą co do znaku (np. pogarda jest negatywną postawą wobec swojego obiektu, a z drugiej strony pozytywną wobec podmiotu), dlatego nie można ich traktować jako kryterium zaliczenia danej emocji do kategorii „pozytywnych” bądź „negatywnych” (lub „przyjemnych” czy też „wiązących się z bólem”/ „nieprzyjemnych”) emocji. Przyjrzyjmy się możliwym polaryzacjom ukrytym w podstawowej opozycji pomiędzy „pozytywnymi” i „negatywnymi” emocjami. Solomon zastrzega, że podana przez niego lista możliwych dookreśleń terminów „pozytywne” i „negatywne” nie jest wyczerpująca. Dla wygody czytelnika, wzorem Solomona, te szczegółowe dookreślenia obu dyskutowanych tu terminów umieściłam w tabelce¹⁶⁰.

„pozytywne”	„negatywne”
1. To jest dobre (w sensie: zaspokaja moje potrzeby i/lub moje pragnienia)	1. To jest złe (tj. nie zaspokaja moich potrzeb i/lub moich pragnień)
2. To sprawia mi przyjemność	2. To mnie denerwuje

¹⁵⁷ R. C. Solomon, *True to Our Feelings*, s. 170.

¹⁵⁸ Oczwistym przykładem jest Hume, dla którego emocje były zasadniczo przyjemnymi bądź nieprzyjemnymi doznaniem. Także Spinoza (w pewnym okresie) podkreślał definiującą emocje funkcję przyjemności i bólu. Solomon odnosi się tu do jego tezy o istnieniu trzech „podstawowych” emocji (przyjemność, ból i pragnienie), rozumianych jako „budulec” całego spektrum emocji.

¹⁵⁹ Jednym z nich jest Nico Frijda, który twierdzi, że przyjemność i ból tworzą podstawę wszystkich emocji.

¹⁶⁰ R. C. Solomon, *True to Our Feelings*, s. 171–172.

3. To mnie uszczęśliwia	3. To mnie zasmuca
4. To jest dobre (w normatywnym, moralnym sensie, tj. wiąże się z przestrzeganiem pewnych uniwersalnych reguł lub zasad)	4. To jest złe (niesłuszne, niewłaściwe, ponieważ narusza jakieś uniwersalne reguły lub zasady)
5. To jest cnotą	5. To jest wadą
6. Zbliżanie się	6. Unikanie
7. Aprobata	7. Dezaprobata
8. Pobudzające ¹⁶¹	8. Męczące (wyczerpujące)
9. Jest zdrowe	9. Jest niezdrowe
10. Czyni mnie spokojnym, odprężonym	10. Czyni mnie „zaniepokojonym” („zachwianym”)
11. Prowadzi do szczęścia	11. Prowadzi do nieszczęścia
12. Pozytywna postawa wobec obiektu	12. Negatywna postawa wobec obiektu
13. Pozytywna postawa wobec samego siebie	13. Negatywna postawa wobec samego siebie
14. Pozytywna postawa wobec relacji	14. Negatywna postawa wobec relacji
15. Obiekt ma wysoki status	15. Obiekt ma niski status
16. Posiadam wysoki (wyższy) status	16. Posiadam niski (niższy) status
17. Ty masz wysoki (wyższy) status	17. Ty masz niski (niższy) status
18. Ty jesteś odpowiedzialny (pochwała)	18. Ty jesteś odpowiedzialny (wina)
19. Ponoszę odpowiedzialność (i zasługuję na pochwałę)	19. Ponoszę odpowiedzialność (i winę)

Powyższa tabelka pokazuje, jak różnych kwestii mogą dotyczyć składające się na daną emocję oceniające sądy. Sama ta różnorodność stoi na przeszkodzie jednoznacznemu co do znaku (tj. „pozytywny”/„negatywny”) dookreśleniu danego rodzaju (lub konkretnego przypadku) emocji. Mówiąc to samo: jeżeli przyjmiemy powyższe dookreślenia, „ukryte” w nazbyt ogólnych terminach „pozytywne” i „negatywne”, stanie się jasne, że praktycznie żadna emocja nie może być dobrze scharakteryzowana w terminach tej prostej walencyjności. Wyjątkiem, na który wskazuje Solomon, jest prosty wstręt. Można mieć jednak wątpliwości, czy rzeczywiście jest on emocją¹⁶².

¹⁶¹ W ten sposób przetłumaczyłam medyczny termin *innervating*, biorąc pod uwagę, że opozycyjny doń (w tym założonym przez Solomona kontekście) termin *enervating* oznacza: wycieńczający lub męczący.

¹⁶² Ta zgłoszona przez Solomona wątpliwość może wiązać się z głównie fizjologicznym charakterem owego wstrętu. Można bowiem argumentować, że „prosty wstręt” jest raczej fizjologicznym, automatycznym odruchem, aniżeli osądem. Ta obiekcja wydaje się nie dotyczyć wstrętu współwystępującego z (lub będącego elementem) oburzeniem moralnym. Wówczas bowiem ten wstręt jako świadectwo moralnej odrazy odczuwanej wobec niemoralnego obiektu (osoby bądź

Nieadekwatność polaryzującego emocje podziału na „pozytywne” i „negatywne” możemy pokazać na przykładzie emocji miłości i gniewu. Miłość jest pozytywną postawą wobec swojego obiektu (12) przyznającą mu wysoki status (15). Wiąże się ona z pozytywną postawą wobec samej relacji (14). Jest także godna pochwały, nie tylko dlatego, że stanowi przewyżczenie własnego egotyzmu (5), ale z powodu pewnego usposobienia podmiotu do moralnego działania (4). Kochanie kogoś traktuje się także jako coś, co jest zdrowe dla zakochanego podmiotu (9) i pobudzające dla niego (także w sensie inspiracji, 8). Ta emocja wyraża aprobatę (7) i wiąże się z pragnieniem zbliżenia do obiektu (6). Jest także czymś, co uszczęśliwia człowieka (3) i/lub prowadzi do jego szczęścia (11). W założeniu miłość jest dobrem zaspokajającym potrzeby pragnienia człowieka (1). Dzięki miłości zakochany podmiot może podnieść swoją samoocenę (16).

W świetle powyższego może się wydawać, że miłość rzeczywiście jest jednoznacznie pozytywną emocją. Trzeba jednak zauważyć, że powyższa charakterystyka wydaje się dotyczyć miłości wzorcowej, która rzadko (jeśli w ogóle) jest przez kogoś doświadczana. Jako ludzka emocja miłość jest obciążona przynależną naszemu byciu niedoskonałością. Zatem: każda miłość z jednej strony uszczęśliwia (3), z drugiej zasmuca (np. w sytuacji zbyt długiej rozłąki bądź straty ukochanej osoby). Miłość dostarcza podmiotowi przyjemności (2), ale też denerwuje (np. z powodu tego, że wiąże się z zależnością od drugiego człowieka). Ta emocja może zaspokajać ważne potrzeby i pragnienia podmiotu (1) i jednocześnie być złą miłością, ponieważ zbudowaną „na gruzach” rodziny obiektu (4). Miłość może dawać przyjemność (zmysłową) (2) i jednocześnie być przedmiotem dezaprobaty (np. kiedy nie akceptuje się tego, że się kocha daną osobę z powodu jakichś jej niepożądanych cech). Jednoznacznie pozytywny charakter miłości jest także problematyczny z innego jeszcze powodu. Na gruncie teorii Solomona żadna doświadczana przez danego człowieka emocja nie jest niezależna od pozostałych. Emocje są tu bowiem traktowane jako elementy większego zbioru¹⁶³. Emocje współwystępujące¹⁶⁴ z miłością mogą mieć (i czę-

działania) jest potępiającym ten obiekt osądem, a nie (jak w prostym wstręcie) oznaką wrażliwości organizmu na awersyjny bodziec.

¹⁶³ Ten zbiór możemy pojmować po prostu jako całość doświadczanych przez podmiot emocji nie tylko we względnie krótkiej teraźniejszości, ale także w przeszłości, ponieważ przeszłe emocjonalne doświadczenia w oczywisty sposób mają wpływ na teraźniejszą i przyszłą zdolność do przeżywania określonych emocji i na sposób, w jaki są one przez dany podmiot przeżywane. Alternatywnie zamiast o „zbiorze” możemy mówić o właściwym dla danej osoby stylu emocjonalnym, w sensie właściwego dla niej wzorca reagowania emocjonalnego.

¹⁶⁴ Przez „współwystępujące” z miłością emocje mam na myśli nie tylko te, które są aktualnie z nią „aktywowane”, ale także te, które stale dominują w jej emocjonalności. Odwołuję się tu do tego, co będzie tematem drugiego rozdziału tej pracy, tj. konstytutywnej funkcji emocji. Polega ona na tym, że emocje tworzą struktury czyjegoś świata (surrealności), konstytuują jednostkowe

sto mają) wpływ na jej doświadczanie, a przez to na jej „pozytywne” i „negatywne” dookreślenia. Na przykład, jeżeli obiekt miłości jest jednocześnie obiektem podziwu, wówczas może to skutkować zarówno podniesieniem samooceny podmiotu („Taka wspaniała osoba jest moją dziewczyną”), jak i obniżeniem jej („Ona jest jak kolorowy ptak, a ja jak niepozorny wróbel”). Jeżeli natomiast miłości towarzyszy strach, wówczas prawdopodobnie ta miłość zamiast dawać ukojenie i poczucie błogości, będzie generować niepokój (10), a przez to szczęśliwość tej emocji może być widziana jako dyskusyjna (3).

Podobnie niejednorodny co do znaku składających się nań wartościujących osądów jest gniew. O jego negatywności przesądza negatywna postawa wobec obiektu (12) oraz to, że jest to stan źle odczuwany (10), a skutkiem tego traktowany jako niezdrowy dla podmiotu (9). Wszystkie te dookreślenia gniewu kwestionuje Solomon. Co do pierwszego zauważa, że negatywne nastawienie do obiektu nie powinno być automatycznie traktowane jako świadectwo naganego charakteru danej emocji. Gniew, mimo iż jest z konieczności negatywną oceną swego obiektu, może być mimo to (a w sensie ścisłym właśnie dlatego!) właściwy, ponieważ stanowi wyraz dbałości podmiotu o przestrzeganie pewnych uniwersalnych zasad moralnych. W takim wypadku jako Arystotelesowski stosowny gniew jest on pozytywną emocją (3). Krótko: to, czy właściwe jest odczuwanie lub wyrażanie gniewu, jest kwestią kontekstu.

Równie problematyczna jest druga charakterystyka gniewu. Gniew może być źle odczuwany z powodu nieprzyjemnego charakteru samej emocji lub z racji przewidywanych złych konsekwencji. Inną przyczyną dyskomfortu związanego z doświadczaniem tej emocji może być internalizacja moralnych i/lub religijnych ostrzeżeń przed tą emocją bądź jej okazywaniem. Z drugiej strony nierzadko gniewanie się bywa przyjemne. Z badań psychologicznych wiemy, że pozytywną stroną gniewu jest to, że pobudza rozgniewany podmiot do działania¹⁶⁵. W uzupełnieniu Solomon sugeruje, że ta emocja ma zdolność do chwilowej poprawy jednostkowego poczucia własnej wartości. Wydaje się, iż to ostatnie wiąże się z tym, że doświadczanie tej emocji jest niekiedy postrzegane jako oznaka siły¹⁶⁶.

„Ja” i obiekty jego świata. Te tworzące struktury czyjegoś świata emocje są stałymi (mimo że często nieświadomymi) dominantami jej zachowania i odczuwania. Jako takie zatem „współwystępują” z aktualnie przeżywaną przez podmiot emocją, w tym wypadku z emocją miłości.

¹⁶⁵ Ma to szczególne znaczenie w sytuacji, gdy danego człowieka spotyka coś ewidentnie złego (jawna niesprawiedliwość, choroba własna bądź bliskiej osoby, śmierć kogoś kochanego itp.). Wiemy, że dla doświadczonego w ten sposób podmiotu lepsze jest rozgniewanie się niż smutek, ponieważ gniew, pobudzając do działania, stwarza możliwość uporania się z trudną osobistą sytuacją, podczas gdy smutek czyni kogoś bezbronnym i „zdany na los”.

¹⁶⁶ Nie każdy może sobie pozwolić na okazywanie gniewu. Gniew jest deprecjonowany jako dziecinny, związany z osłabieniem samokontroli, a przede wszystkim jako „niepolityczny”, bo narażający

Także trzecie dookreślenie gniewu, w myśl którego jest on niezdrową emocją, Solomon traktuje jako dyskusyjne. Chociaż medyczne badania wskazują, że ta emocja ma tendencję do powodowania napięcia, przez co wzrasta prawdopodobieństwo ataku serca u gniewającego się podmiotu, a także obniża się jego ogólna odporność, nie jest oczywiste, jaki gniew odpowiada za te niekorzystne dla organizmu zjawiska. Solomon sugeruje, że winny może być nie tyle sam gniew, co raczej jego niewyrażenie.

Jak pokazano, wielość ukrytych w polaryzacji „pozytywne” – „negatywne” dookreśleń stawia pod znakiem zapytania możliwość, jak i sensowność podziału całej klasy emocji na pozytywne i negatywne. Nie wiadomo, który aspekt pozytywności bądź negatywności należałoby uznać za zasadnicze kryterium rozstrzygające o przynależności danej emocji do jednej lub drugiej grupy. Czy najważniejsze znaczenie powinna mieć postawa wobec obiektu, czy też społeczny status danego rodzaju emocji, a może komfort doświadczającego emocji podmiotu? Każde z tych potencjalnych kryteriów oceny wydaje się ważne. Arbitralne redukcje ich do jednego musi skutkować zubożeniem, bo jednowymiarowym ujęciem emocji.

Jeżeli jedynym kryterium przynależności danej emocji do kategorii pozytywnych/negatywnych byłaby postawa wobec obiektu, wówczas każdy słuszny gniew, podobnie jak adekwatne do naganności czynu moralne oburzenie trzeba by określić jako negatywne, co jest jawnie niedorzeczne. Gdyby natomiast to społeczny status danego rodzaju emocji uznać za rozstrzygający, wówczas moglibyśmy mieć problem z zakwalifikowaniem do kategorii pozytywnych bądź negatywnych takich emocji, jak np. duma czy pokora. W naszych czasach ceni się zarówno dumę z własnych osiągnięć, jak i pokorę. W pierwszej widzi się wyraz szacunku dla własnej osobowej godności. W drugiej analogiczny szacunek dla innych. Problem w tym, że ta neutralna charakterystyka owych emocji jest nazbyt ogólna. Duma może być po prostu pozytywną waloryzacją własnej osoby, ale może także obejmować negatywną ocenę innych osób (np. kiedy się jest dumnym nie tyle z tego, że jest się w czymś naprawdę dobrym, ile raczej z tego, że jest się od wielu osób lepszym). Podobnie pokora może być jedynie zasługującym na pochwałę docenieniem innych osób i ich osiągnięć, ale może być także negatywnym osądem własnej osoby, bynajmniej nierozwojowym Adlerowskim „poczuciem niższości” skutkującym rozwojem osobowym. Powyższe wskazuje, że niekoniecznie wiadomo, co jest w istocie społecznie pochwalone.

podmiot na niechęć bądź nawet wrogość otoczenia. W relacjach partnerskich interpretowany jest jako naruszenie granic drugiej osoby. Osobliwie często właśnie pogwałceniem własnych granic jest powodowany. W relacji zależności natomiast traktowany jest jako atrybut i prawo silniejszego, np. szefa w zakładzie pracy, rodzica w domu itp. Krótko: prawo do gniewu ma ten, kto ma władzę, a władza jest oznaką siły, dlatego okazywanie gniewu tak łatwo może być skojarzone z posiadaniem siły.

Czy jedynie duma niepomniejszająca innych osób i pokora niedeprecjonująca wartości podmiotu czy też obie te emocje w różnych, wyróżnionych powyżej znaczeniach. Krytyczny czytelnik mógłby zauważyć, że społeczna aprobata obu tych emocji wskazuje jednoznacznie, który sens tych emocji jest społecznie pochwalany. Dla mnie jednak nie jest to takie oczywiste. Można argumentować, że w sytuacji konkurencji osobowości jest zrozumiałe (a być może nawet nieuchronne), że duma z własnych osiągnięć jest jednocześnie satysfakcją z własnej wyższości nad innymi ludźmi. Tym bardziej że wielu ludzi ma skłonność traktować takie poczucie wyższości jako coś, do czego powinno się mieć prawo, ponieważ ostatecznie sukces w danej konkurencji jest czymś, co jest przez kogoś wypracowywane, a zatem zasłużone. Podobnie można traktować pokorę, tzn. jako nieuchronnie pociągającą deprecjację własnej osoby. Krótko: społeczny status danej emocji nierzadko opiera się na konkurujących ze sobą kryteriach. Mam tu na myśli kryteria moralne (i/lub religijne) i te, które są związane z promowanym kulturowo wzorcem społecznych interakcji. Powoduje to, że jednoznaczna kwalifikacja danej emocji jako pozytywnej bądź negatywnej wydaje się problematyczna.

W inny sposób jednoznaczne zaszeregowanie danej emocji do kategorii pozytywnych bądź negatywnych komplikuje uczynienie kryterium owego zaszeregowania komfortu (dobrostanu) podmiotu. Problem z tym kryterium wydaje się polegać na tym, że sam dobrostan podmiotu (w sensie jego psychologicznego komfortu bądź jedynie osobistej korzyści) jest pojęciem złożonym. Emocja korzystna dla podmiotu w jednym sensie może być dyskomfortowa w innym. W ten sposób poszczególne, składające się na daną emocję sądy wartościujące, które są skupione na dobrostanie podmiotu, mogą się także między sobą różnić co do znaku. Zatem jednoznaczne przypisanie danej emocji do „podzbioru” pozytywnych bądź negatywnych może nie być możliwe. Powróćmy do analizowanej uprzednio emocji miłości. O jej pozytywnym (w założonym kontekście oceny – dobrostan podmiotu) charakterze przesądza to, że doświadczanie tej emocji wiąże się z zaspokojeniem ważnych potrzeb i pragnień podmiotu (1), daje mu przyjemność (2), uszczęśliwia go (3), polepsza jego zdrowie (9)¹⁶⁷. Te charakterystyki wydają się odnosić do standardowego przypadku tzw. szczęśliwej miłości. Wskazywano powyżej, że miłość może oprócz tego zawierać takie niepożądane osądy-odczucia, jak: zaniepokojenie zamiast odprężenia (10), przewidywanie przyszłego nieszczęścia (11, „nic nie może przecież wiecznie trwać”) czy zaniżona samoocena (13, „Jakim cudem tak fantastyczna osoba mnie kocha? Gdyby mnie naprawdę znała, odeszłaby”).

¹⁶⁷ Generalnie odczuwane szczęście przekłada się na samopoczucie człowieka. Niektóre badania wskazują, że zakochani mają więcej ciał odpornościowych.

Cały powyższy wywód, ukazując różne konteksty ocen zawartych w ogólnych pojęciach „pozytywne” i „negatywne”, dowodzi nieadekwatności tych terminów jako jednoznacznych dookreśleń danej emocji.

Specjalnym i dla wielu osób zasadniczym znaczeniowym kontekstem pojęć „pozytywne” i „negatywne” jest kontekst moralny. Solomon zauważa, że także i w jego ramach te pojęcia zawierają różne, potencjalnie niejednorodne oceny. Jego zdaniem wbudowane w te terminy oceny dotyczą: dobra i zła w aspekcie zaspokojenia potrzeb i pragnień podmiotu (1)¹⁶⁸; dobra i zła zogniskowanego na przestrzeganiu pewnych uniwersalnych reguł lub zasad (4); atrybutów osobistego charakteru, tj. cnót i wad (5). Podkreśla się tu, że te różne aspekty oceny, związane z moralnym znaczeniem pojęć „pozytywne” i „negatywne” „nie dzielą tej samej moralnej skali (...) chociaż często są skorelowane w swych skutkach”¹⁶⁹. Przykładem takiej korelacji może być¹⁷⁰ miłość, która jest pozytywna zarówno w pierwszym, jak i kolejnych moralnych znaczeniach.

Zdaniem Solomona z wyróżnionych trzech właściwych dla moralnego kontekstu oceny znaczenia terminów „pozytywny” i „negatywny” najbardziej oczywistą podstawą kwestionowanej tu polarności pozytywnych i negatywnych emocji jest dobro i zło w pierwszym, osobiście „relatywnie niemoralnym” znaczeniu. Podobnie do innych dookreślających „pozytywne” i „negatywne” emocje znaczeń pojmowanie ich jako umożliwiających zaspokojenie potrzeb i pragnień podmiotu jest niejednoznaczne. Tak ujęta pozytywność/negatywność emocji może dotyczyć różnych konsekwencji emocji (zdrowia/choroby, szczę-

¹⁶⁸ Dla czytelnika, podobnie jak ja rozpoczynającego swą przygodę z filozofią od dzieł Immanuela Kanta, wiązanie moralnego znaczenia terminów „pozytywne” i „negatywne” z zaspokojeniem potrzeb i pragnień podmiotu może wydawać się niewłaściwe. To zaspokojenie jest podstawowym warunkiem jednostkowego szczęścia, które Kant deprecjonował poprzez utrzymywanie, że nie jest ono celem życia ludzkiego. Tym celem miała być doskonałość (także, jeśli nie przede wszystkim, moralna). Solomonowi bliżej do Sokratejskiego utożsamienia szczęścia z praktykowaniem cnoty. Wprawdzie zaspokajanie własnych potrzeb i pragnień niekoniecznie musi wpisywać się w cnotliwe życie, a nierzadko jest nawet z nim niezgodne, zaspokojony w rozważanym tu sensie człowiek jest bardziej prawdopodobnym „pozytywnym bohaterem” aniżeli ktoś notorycznie sfrustrowany. Poza tym, mówiąc oczywiście: jeżeli moralne jest dbanie o bliźniego („głodnego nakarmić”, „wędrowca w dom przyjąć”, „przydziać gołego”, „pocieszyć strapionego” itp.), tak samo moralne jest troszczenie się o własną osobę. Co więcej, jak słusznie zauważył Erich Fromm (por. E. Fromm, *O sztuce miłości*, przeł. A. Bogdański, wstęp M. Chałubiński, „Muza”, Warszawa 1997, fragment poświęcony miłości samego siebie), jest wątpliwe, by ktoś, dla kogo jego własne dobro nie jest ważne, troszczył się o dobro innych ludzi.

¹⁶⁹ R. C. Solomon, *True to Our Feelings*, s. 174.

¹⁷⁰ Piszę o możliwości, ponieważ jest jasne, że nie każda miłość jest jednocześnie cnotą i/lub respektowaniem uniwersalnych zasad moralnych. W ocenie wielu osób nie jest taką miłością miłość jakiejś pani do męża jej przyjaciółki.

ścia/nieszczęścia, dobrych/złych konsekwencji dla wszystkich zainteresowanych). Może ona także odnosić się do „przyczyn, kontekstu lub okoliczności emocji, które wszystkie są często mylone z samą emocją”¹⁷¹.

„Ubocznym” produktem Solomonowego ataku na naiwną, jego zdaniem, polarność „pozytywnych” i „negatywnych” emocji jest dyskusyjny status tradycyjnego przeciwieństwa miłości i nienawiści. Solomon argumentuje, że mimo oczywistej różnicy w walencyjności ich postaw wobec obiektu, mają one ze sobą wiele wspólnego. Obie wiążą się z równym statusem obiektu i podmiotu, pociągają za sobą pewną zażyłość i są wzajemnym uznaniem ważności. To właśnie jest powodem łatwości w ich wzajemnym transformowaniu¹⁷². Zdaniem Solomona równie dobrze można powiedzieć, że opozycją miłości jest obojętność/zawiść/uraza/pogarda. Co pokazują te alternatywne ujęcia założonej wyjściowej opozycji miłości i nienawiści? Wydaje się, że oprócz wątpliwej użyteczności krytykowanej tu polarności „pozytywnych” i „negatywnych” emocji, także zbędność (jeśli nie szkodliwość) „opozycjonistycznego” myślenia¹⁷³. Krytykowanie owego myślenia jest tu traktowane jako skuteczny środek zwalczania obecnego we współczesnej polityce dogmatycznego moralizatorstwa, a także intelektualnego lenistwa, które niekiedy można zarzucić badaczom. Objawem takiego nagannego lenistwa zorientowanego na ustalenie łatwych organizacyj-

¹⁷¹ R. C. Solomon, *True to Our Feelings*, s. 174. Skutkiem tego pomylenia jest negatywne waloryzowanie strachu. Jest on niekiedy traktowany jako negatywna emocja, ponieważ okoliczności generujące tę emocję na ogół zagrażają pomyślności (dobru) podmiotu.

¹⁷² Transformacja miłości w nienawiść nie wymaga objaśnienia. Niezrozumiała może być natomiast transformacja nienawiści w miłość. Wydaje się, że można to wytłumaczyć następująco. Wiemy, że efektem zawiści może być nienawiść, ponieważ w celu poradzenia sobie z sytuacją polegającą na tym, że nie możemy mieć tego, czego pragniemy (np. pięknej żony kolegi), możemy znienawidzić upragniony obiekt, np. poprzez wmówienie sobie, że jest on wybrakowany lub zły. Podobnie wiemy, z badań prowadzonych przez psychologów społecznych, że bardziej znacząca jest dla nas pozytywna opinia na nasz temat pochodząca od kogoś, kto pierwotnie ocenił nas bardzo negatywnie i po pewnym czasie zmienił zdanie. Jego osąd traktujemy bowiem jako bardziej obiektywny i wyważony, a zatem bardziej trafny od szybkiej, entuzjastycznej oceny. Ponieważ zaś lubimy tych, którzy nas lubią, jest jasne, że ludzi, którzy nas nie cenią, prawdopodobnie nie będziemy lubić, a jeżeli ich ocena naszej osoby dotyczy tego jej aspektu (np. zdolności), który jest centralny dla naszego poczucia własnej wartości (np. kreatywności dla malarza czy uczonego), wówczas bardziej prawdopodobną emocją będzie nienawiść do tej osoby. Kiedy upragniona, ale nieosiągalna kobieta staje się nagle „dostępna”, wcześniejsza „zaradcza” nienawiść wobec niej może transformować w miłość do niej. Analogicznie pozytywna zmiana poglądu na nasz temat prawdopodobnie będzie skutkować transformacją nienawiści w jakąś formę sympatii do osoby, która zmieniła zdanie.

¹⁷³ W tym miejscu Solomon odwołuje się do postmodernistycznego ruchu „dekonstruktywistów”, których chwali za odrzucenie „myślenia w terminach polarności, dobry – zły, białe – czarne, męski – żeński”, itp. (R. C. Solomon, *True to Our Feelings*, s. 176).

nych zasad jest dla Solomona właśnie „myślenie i mówienie w terminach pozytywnych i negatywnych emocji. Nacisk na opozycyjne myślenie jest tego samego rodzaju”¹⁷⁴.

Wariantem opozycji „pozytywne – negatywne” w odniesieniu do emocji jest rozróżnienie pomiędzy przyjemnymi a nieprzyjemnymi emocjami. W domniemanej polarności przyjemności i bólu widzi się na ogół sedno dychotomii pozytywne – negatywne. Solomon nie przeczy samemu rozróżnieniu przyjemności od bólu. Podkreśla jednak, że to rozróżnienie jest dużo bardziej skomplikowane aniżeli się na ogół uważa. Jako zasadnicze dla tej kwestii traktuje się tu następujące pytania: Czy przyjemność i ból są elementami prawdziwej polarności? W jakim sensie przyjemność i ból mogą być porównywane i kontrastowane ze sobą?

Zdaniem Solomona powszechnie (w filozofii¹⁷⁵ i w psychologii¹⁷⁶) zakłada się, że przyjemność i ból są wymiernymi cechami emocji. Podstawowy problem związany z porównywaniem przyjemności i bólu polega na trudności zestawienia stanów krótkotrwałych i długotrwałych. Czy rzeczywiście można zasadnie porównywać np. krótkotrwałą przyjemność gniewu wyrażonego wobec gburowatego i jawnie niesprawiedliwego szefa z długoterminowym, bolesnym ponoszeniem konsekwencji tego gniewu? Poddając to pytanie pod rozagę czytelnika i ignorując kwestię opóźnionej gratyfikacji, Solomon przechodzi do rozważenia natychmiastowej przyjemności i takiego bólu. Tymczasowo zakłada słuszność idei głoszącej, że pozytywne emocje skutkują maksymalizacją przyjemności, podczas gdy negatywne mnożą nieszczęście.

W celu porównania natychmiastowej przyjemności i bólu rozważa najpierw „pozytywny” koniec zakładanej hedonistycznej skali. Przypomina, że Bentham nie tylko mówił o szczęściu jako różnym od samej przyjemności, ale także utrzymywał, że przyjemność jest nie tylko ilościowo, ale także jakościowo od-

¹⁷⁴ *Ibidem*. Interesującym przykładem tego rodzaju myślenia jest przypomniana przez Solomona długotrwała (sięgająca czasów Platona, por. *Uczta*) debata na temat miłości zogniskowana na pytaniu o to, czy przeciwieństwa się przyciągają. Dla Solomona postawienie tego pytania świadczy o (i prowadzi do) szkodliwej redukcji mnogości cech i interakcji, które łączą/zbliżają do siebie dwoje ludzi do (traktowanego jako pojedynczy!) wymiaru podobieństwo – różnica.

¹⁷⁵ Klasycznym przykładem tego podejścia jest utylitaryzm Benthama z jego „hedonistycznym rachunkiem” opartym na idei, w myśl której przyjemność (utożsamiana z tym, co pozytywne) i ból (traktowany jako synonim negatywności) występują w różnych stopniach i ilościach („hedonach”), stąd mogą być zestawiane i porównywane na pojedynczej skali. Ustalona przez Benthama lista wymiarów przyjemności i bólu (obejmująca intensywność, czas trwania, pewność, bliskość, płodność i czystość) miała być dogodnym narzędziem pomiaru umożliwiającym ustalenie pojedynczej wartości mierzonej rzeczy na pojedynczej skali narastającej przyjemności (z jednej strony) i zsumowanego bólu na drugim jej końcu.

¹⁷⁶ Najbardziej znanym rzecznikiem tego założenia w psychologii jest Nico H. Frijda.

mienna, tj. że poszczególne przyjemności różnią się między sobą nie tylko stopniem, ale także rodzajem. Z powyższego wynika, że np. przyjemność filozofowania i przyjemność gry w kręgle jako rodzajowo różne nie mogą być ilościowo porównywane. Poza tym można poważnie zapytywać, czy przyjemność jest tożsama z radością, a także czy przedmiot radości determinuje jej jakość. Biorąc pod uwagę bardzo różne potencjalne obiekty radości (np. radość z powrotu ukochanej osoby, radość z czyjś nieszczęścia), oczywiste jest dla Solomona, że „To z czego ktoś się cieszy jest tak ważne jak fakt, że ktoś się z tego cieszy. Przyjemność nie jest niezależnym uczuciem”¹⁷⁷. Znaczący to, że pozytywnie waloryzowana emocja (w tym wypadku radość) niekoniecznie musi maksymalizować przyjemność. Radość z czyjś nieszczęścia ma małe szanse na to, by tym skutkować, ponieważ jej pobudką nader często bywa własny pech, którego czyjeś nieszczęście nie może zniwelować. Jeżeli straciłam w powodzi dorobek całego życia, wiadomość o tym, że mój nienawistny sąsiad stracił swój, może mi dostarczyć mściwej satysfakcji, że jest jakaś sprawiedliwość na tym świecie, ale w niczym nie poprawi mojej tragicznej sytuacji. Co innego radość z powrotu ukochanej osoby. Ten fakt wydaje się zmieniać wszystko na lepsze. Przynajmniej w początkowym okresie.

W drugim kroku Solomon rozważa dolny koniec założonej przez Benthama hedonistycznej skali. Jako ważne traktuje pytanie o porównywalność fizycznego i mentalnego bólu bądź cierpienia. Zdaniem Solomona to, że ktoś jest skłonny znosić duży fizyczny ból, jeśli w ten sposób może uniknąć upokorzenia, nie powinno być traktowane jako dowód tego, że obie te „niedogodności” są ważne i porównywane, czy tym bardziej ilościowo określane¹⁷⁸. Dlaczego nie można porównywać bólu fizycznego i cierpienia związanego z upokorzeniem? Solomon tłumaczy to następująco: ból to „mniej więcej określone, fizycznie zlokalizowane doznanie”¹⁷⁹. (...) W tym ścisłym sensie żadna emocja nie jest bolesna, i w tym ścisłym sensie przyjemność i ból nie mogą być porównywane. Fizyczny ból nie jest w żadnym sensie «negatywną przyjemnością» i nie istnieją fizyczne przyjemności (nawet przyjemność orgazmu czy ekstazy) do porównania z fizycznym bólem¹⁸⁰. Argumentuje się tu, że przyjemności fizyczne są niezlokalizowane. Z drugiej strony, odwołując się do przyjemności polegającej na odczuwaniu słodkiego smaku, słuchania pięknej melodii czy odczuwania określonego

¹⁷⁷ R. C. Solomon, *True to Our Feelings*, s. 178.

¹⁷⁸ „Mogę preferować pójście do dentysty na leczenie kanałowe nad pójście na zebranie zakładu, jednak nie wynika z tego, że dosłownie uważam, iż jedno będzie bardziej bolesne od drugiego” (R. C. Solomon, *True to Our Feelings*, s. 178).

¹⁷⁹ Solomon zastrzega, że nie wyklucza to sytuacji, gdy ta lokalizacja nie jest precyzyjna, a nawet „rozmyta”. Nie przeczy się też temu, że fizyczna przyczyna bólu może nie być rozpoznana.

¹⁸⁰ R. C. Solomon, *True to Our Feelings*, s. 178.

rodzaju pieszczot, Solomon wskazuje, że nawet jeśli te doznania są zlokalizowane, nie można ich porównywać z fizycznym bólem choćby z powodu ich zależności od kontekstu i okoliczności¹⁸¹.

Powyżej zaprezentowana teza głosząca, że fizyczny ból nie może być porównywany z bólem mentalnym (tu: z upokorzeniem), domaga się objaśniającego komentarza. Wydaje się, że o preferencji/wyborze jednego przed drugim decyduje spostrzeżona „wyższość” któregoś z nich. By móc ją rozpoznać, trzeba porównać ze sobą obie te rzeczy, tyle że możliwość takiego porównania jest raczej sytuacją wzorcową aniżeli standardową. W codziennym życiu niejednokrotnie trzeba wybierać pomiędzy rzeczami, które należąc do różnych rodzajów, są w ten sposób nieporównywalne. Skoro mimo to dochodzi do wyboru, jasne jest, że z braku możliwości porównania samych tych opcji, płaszczyzną ich porównania musi być co innego. Czym może to być? Moglibyśmy powiedzieć, że chodzi tu o konsekwencje wyboru jednej bądź drugiej rzeczy. Czy jednak konsekwencja danej rzeczy (nie tylko konieczna, ale także możliwa) nie może być traktowana jako jej aspekt? Mam wątpliwości. Może lepszym rozwiązaniem byłoby założenie, że to znaczenie, jakie możliwym opcjom przypisuje dany podmiot, jest kryterium jego wyboru. Przeanalizujmy to na przykładzie zaproponowanym przez Solomona, tj. sytuacji preferowania przez kogoś leczenia kanałowego u dentysty zamiast uczestnictwa w zebraniu zakładu (identyfikowanego

¹⁸¹ Jest oczywiste, że smak nawet najlepszej czekolady nie będzie źródłem przyjemności dla amatora słodkości, który w krótkim czasie skonsumował zbyt dużo łakoci. Z drugiej strony dla normalnie obojętnego wobec „słodkich rozkoszy podniebienia” człowieka, który ma skłonność do snobizmu, informacja o tym, że dana czekolada jest ulubionym deserem np. belgijskiej pary królewskiej, może spowodować, że ta czekolada będzie mu bardzo smakowała. Z drugiej strony utrzymywanie, że nawet jeśli przyjemność zmysłowa jest (jak ból) zlokalizowana, to i tak nie można jej porównać z fizycznym bólem z powodu jej zależności od kontekstu i okoliczności, wydaje się problematyczne. Chodzi o to, że w dalszej części swoich rozważań na temat bólu fizycznego Solomon pisze, że w sensie ścisłym fizyczny ból nie jest po prostu „bólem samym w sobie”, ale zależy od swego kontekstu, swojego znaczenia i interpretacji. Tę widoczną sprzeczność można, jak sądzę, rozwiązać następująco: przykład, jaki podaje Solomon do pokazania zależności bólu od jego interpretacji (ból w klatce piersiowej, który może być bardziej bolesny, jeśli interpretuje się go jako objaw zawału serca, a nie zwykłej niestrawności), jest wskazówką, że ta zależność dotyczy dotkliwości odczuwanego bólu, a nie samego jego wystąpienia. Można argumentować, że w przeciwieństwie do bólu wystąpienie przyjemności zmysłowej (a nie tylko jej stopień) jest uzależnione od jej kontekstu i okoliczności. Najprostszym przykładem jest zmysłowy dotyk. Jeżeli dotyka nas (w ewidentnie erotyczny sposób) pożądana przez nas osoba, prawdopodobnie jej dotyk będzie odczuwany jako przyjemny. Wyobraźmy sobie, że na chwilę zamykamy oczy. W tym czasie dotyka nas w taki sposób ktoś jednoznacznie odpychający. Nie wiedząc o tym, możemy być skłonni „kontynuować” przyjemność na fali wcześniejszej identyfikacji pożądanego obiektu. Natomiast odkrycie zmiany kontekstu (inny obiekt, w dodatku awersyjny) najprawdopodobniej da w efekcie nie zmniejszenie przyjemności ale jej wygaszenie.

z narażeniem się na cierpienie upokorzenia). Dla kogoś, kto pragnie mieć zęby „w komplecie”, ból zęba związany z jego kanałowym leczeniem może być po prostu koniecznym środkiem służącym realizacji tego pragnienia. Natomiast dla kogoś, kto ma bardzo małą tolerancję na fizyczny ból, leczenie kanałowe zęba może być czymś, czego za wszelką cenę pragnie się uniknąć. Tego typu osoby, identyfikując leczenie z narażaniem się na niepotrzebny ból, wrywają zęby¹⁸² zamiast je leczyć, nie zważając na to, że wraz z ilością ubytków proteza stanie się koniecznością¹⁸³. Czym jest natomiast upokorzenie? Sądzę, że dla większości osób jest ono czymś, co drastycznie zaniża samoocenę. Dotkliwość upokorzenia potęguje czas jego trwania. W przeciwieństwie do wizyty u dentysty upokorzenie typowo „rozciąga się” poza czas samego upokarzającego kogoś zachowania (np. tyrały szefa bądź współpracownika wykazującej czyjaś niekompetencję). Co więcej, nawet po ustąpieniu uczucia upokorzenia, nierzadko nie odchodzi ono po prostu w niepamięć niczym zły sen. Bywa, że przez dłuższy czas negatywnie rzutuje na to, jak upokorzona kiedyś osoba postrzega siebie. Krótko: rodzajowa różność doświadczeń będących przedmiotem wyboru nie wyklucza możliwości ich porównania i ważenia. Uzgadniając powyższe z tezą Solomona, można powiedzieć, że w sensie ścisłym rzeczywiście nie porównuje się tych rzeczy jako takich, ale ich subiektywne, nadane przez wybierający podmiot, znaczenie.

Inną rzeczą godną uwagi jest sposób argumentowania tezy o rodzajowej różności bólu fizycznego i cierpienia. Łatwość lokalizacji bólu fizycznego (w przeciwieństwie do cierpienia) uważam za kontrowersyjną rację, mimo że sam wniosek wydaje się zasadny. Sądzę, że słuszność ma Jesse Prinz, który podważa linię argumentacyjną Solomona. Ten pierwszy widzi w rzeczonym argumencie konsekwencję prawdopodobnego uznania przez jego autora dominującego w nauce o bólu poglądu. W myśl tego ostatniego ból jest połączeniem dwóch komponentów: sensorycznego i afektywnego¹⁸⁴. Dzięki komponentowi sensorycznemu ból jest lokalizowany w konkretnym miejscu (np. w palcu czy klatce piersiowej), natomiast za sprawą elementu afektywnego ból odczuwa się jako dyskomfort. Chociaż to odczucie „jest związane z senso-

¹⁸² Jest jasne, że chory ząb nie przestanie być chory, a przez to bolący. Jeżeli rezygnuje się z leczenia, trzeba go usunąć, żeby przerwać ten ból. Podczas usuwania zęba stosuje się znieczulenie, którego na ogół nie podaje się przy leczeniu kanałowym, ponieważ dentysta musi być na bieżąco przez pacjenta informowany o tym, co on czuje. Znieczulenie pozbawia lekarza tej wiedzy, zatem leczenie ze znieczuleniem przypomina operowanie „z zamkniętymi oczami”.

¹⁸³ Wstawianie implantów wykluczam, ponieważ nie jest to zabieg bezbolesny.

¹⁸⁴ Prinz nawiązuje tu do ustaleń Melzacka i Walla (por. R. Melzack i P. D. Wall, *Pain mechanisms: A new theory*, „Science”, 150, s. 171–179; podają za: J. Prinz, *For Valence*, „Emotion Review”, Vol. 2, No. 1 (Jan 2010), s. 6).

ryczną przyczyną, może wystąpić przy nieobecności komponentu sensorycznego, a więc bez indeksu przestrzennego”¹⁸⁵. Krótko: ból wcale nie musi być konkretnie zlokalizowany.

Odwołując się do ustaleń współczesnej neurobiologii poznawczej, Prinz podważa samo twierdzenie Solomona o rodzajowej różności fizycznego bólu i cierpienia. Dzięki badaniom w ramach tej dyscypliny naukowej stwierdzono korelację składnika afektywnego z aktywnością w przedniej obręczy kory. Co ciekawe, ten obszar mózgu jest aktywowany podczas doświadczania emocji. Te ustalenia wskazują zdaniem Prinza, że nieprzyjemność tkwiąca w bólu fizycznym jest taka sama, jak dyskomfort zawarty w negatywnych emocjach. W ten sposób podstawę zyskuje przypuszczenie, że „negatywne emocje mogą być dosłownie bolesne”¹⁸⁶. Jeżeli dodatkowo uznamy (jak robi to Prinz) za prawdziwe to, co na temat emocji mówił William James – emocje wiążą się z wzorcem zmiany cielesnej – wówczas analogia emocji i bólu fizycznego będzie wyglądała na poważną. W ten sposób strach postrzegany jako nieprzyjemne zakłócenie w organizmie może być widziany jako niepunktowy, „rozlany” w całym ciele dyskomfort, porównywalny do bólu gorączki.

Wniosek, do jakiego dochodzi Jesse Prinz, uważam za zbyt daleko idący. Z mojego punktu widzenia to, że ból i emocje mają tę samą neurologiczną charakterystykę, nie dowodzi, że są to doświadczenia tego samego rodzaju. Z następnego akapitu czytelnik dowie się, że wyznacznikiem bólu jest także jego znaczenie. Niemniej w wypadku bólu jego interpretacja jest czymś dodatkowym, co może mieć wpływ na poziom odczuwanej dotkliwości, a nie na samo jego wystąpienie¹⁸⁷. W odróżnieniu od niego emocja bez tworzących ją osądów, które nadają jej znaczenie, nie istnieje. Krótko: emocja nie ogranicza się do afektu. Zawsze jest zaangażowanym osądem. Nie jest także reakcją organizmu na organiczne zakłócenie, mimo swojej cielesnej charakterystyki. Tym ostatnim jest właśnie ból. Te względy tłumaczą rodzajową różnicę pomiędzy fizycznym bólem i cierpieniem związanym z doświadczaniem negatywnych emocji.

Powróćmy do ustaleń Solomona. Cierpienie, przeciwnie do przyjemności, nie jest doznaniem, chociaż może wiązać się z różnymi rodzajami doznań (szczególnie zaś z doznaniem określanymi jako „afektywne uczucia”). Solomon podkreśla, że cierpienie obejmuje kontekst, znaczenie i interpretację. Możliwe i częste jest cierpienie bez odczuwania rzeczywistego bólu. Znaczy to, że ból i cierpienie „nie są dwiema rzeczami tego samego gatunku i dlatego nie są pozy-

¹⁸⁵ J. Prinz, *For Valence*, s. 6.

¹⁸⁶ *Ibidem*.

¹⁸⁷ Pisałam już o tym w przypisie objaśniającym prawdopodobną różnicę między bólem a przyjemnością.

cjami na tej samej skali”¹⁸⁸. Z drugiej strony wyznacznikiem fizycznego bólu nie jest tylko jego doznaniowa intensywność, ale także jego znaczenie. To ostatnie Solomon objaśnia na przykładzie bólu w klatce piersiowej, który zinterpretowany jako objaw ataku serca prawdopodobnie „sprawi większy ból” aniżeli wówczas, gdy będzie traktowany jako skutek niestrawności czy potłuczonych żeber. Zdaniem Solomona ten przykład dowodzi, że także fizyczny ból nie jest „bólem samym w sobie”, ale zawsze jest czymś, co zależy od swego kontekstu, swojego znaczenia i takiej interpretacji¹⁸⁹. Zatem „ma sens (...) powiedzenie, że «cierpiemy ból» (...) Jednak cierpienie emocji nie wydaje mi się być dosłownie rozumiane jako ból”¹⁹⁰.

Z powyższych rozważań wynika, że różne rodzaje cierpienia, a także cierpienie i przyjemność nie mogą być porównywane na zasadzie prostej walencyjności przyjemność – ból. Chociaż cierpienie wynikające z przewlekłej choroby jest porównywalne do przewlekłego nieszczęścia bycia bezrobotnym, a także do żalu, nie znaczy to, że równie łatwe jest porównanie przewlekłej choroby do cierpienia związanego z odczuwaniem przez kogoś dyskomfortowych emocji. Solomon ma tu na myśli cierpienie związane z zazdrością, zawiścią, winą, wstydem, upokorzeniem, frustracją czy niepowodzeniem. Trudność w porównaniu różnych cierpień wynika w dużej mierze z tego, że zdaniem Solomona: „Nie ma jednego rodzaju doświadczenia nazwanego cierpieniem”¹⁹¹.

Chociaż przyjemność i cierpienie są często porównywane, zwłaszcza gdy dotyczą podobnych doświadczeń (jak np. wygrana w ogólnokrajowym konkursie i upokorzenie z powodu porażki w lokalnym) lub pokrewnych emocji (np. dumy i wstydu), nie znaczy to, że mogą być ze sobą porównywane w tym samym sensie, tj. tak, jakby były pozycjami na jednej skali. Znaczy to, że próby ułożenia wszystkich emocji w jednej linii na pojedynczej skali od radości (w jej górnym końcu) do całkowitego upokorzenia czy najgłębszego żalu (na dole) pozbawione są sensu. Wobec braku jednorodnego zjawiska zwanego cierpieniem nie może być mowy o wspólnej mierze dla różnych rodzajów cierpień związanych z emocjami, jak i różnych rodzajów radości i komfortu z nimi skojarzonych. Tym samym pogląd sprowadzający wszystkie pozytywne i negatywne emocje do polarności przyjemności i bólu traktuje się tu jako fałszywy. Innymi słowy: „przyjemność i ból nie tworzą żadnego rodzaju polarności i nie są w osobiwy sposób «przeciwieństwami» (...) bogata struktura większo-

¹⁸⁸ R. C. Solomon, *True to Our Feelings*, s. 178.

¹⁸⁹ Jako możliwy wyjątek od powyższego traktuje się tu poziom „czystej męczarni (agonii)”, który nie posiada kontekstu i interpretacji. Taki ból jednak „nie może być przypisany jakiegokolwiek doświadczeniu emocjonalnemu, bez znaczenia jak jest ono «bolesne»” (*ibidem*).

¹⁹⁰ *Ibidem*.

¹⁹¹ *Ibidem*, s. 179.

ści emocji nie pozwala na przypisanie im pojedynczej «walencyjności» na podstawie przyjemności i bólu, nawet «w ostatecznym rozrachunku»¹⁹². Wiemy, że tradycyjnie pozytywnie waloryzowana miłość może być jednocześnie najbardziej przyjemną spośród emocji, a także najbardziej bolesną i to bynajmniej nie dlatego, że niespełniona. Jako podstawową daną w badaniu emocji traktuje się tu fenomen „mieszanych uczuć”. To ostatnie nie ogranicza się do przypadkowego połączenia jednej emocji z drugą. Sugeruje się tu, że w ramach jednej emocji można wyróżnić kilka różnych „walencyjności”, nawet takich, które nie podpadają pod prostą dychotomię przyjemności i bólu. W świetle powyższego pytanie o „pozytywność” bądź „negatywność” emocji na mocy samej ich przyjemności i bólu uważa się za naiwne. W samej zaś próbie obrony czyjegoś zachowania przez odwołanie się do rzekomo ustalonej walencyjności stojącej za nim emocji Solomon widzi „kolejną wymówkę, która omija krytyczny punkt, że jesteśmy odpowiedzialni za złożoną ocenę emocji. Wartość emocji rzadko jest tak prosta”¹⁹³.

¹⁹² *Ibidem.*

¹⁹³ *Ibidem.*

II. Emocjonalna konstytucja świata

II.1. Rehabilitacja subiektywności

W naszej racjonalistycznie zorientowanej kulturze emocje są deprecjonowane jako subiektywne i pozbawione rzeczywistego znaczenia. Solomon dowodzi, że konsekwencją pomniejszania znaczenia namiętności¹⁹⁴ jest dewaluacja wszelkich wartości, ponieważ te ostatnie wywodzi on z tych pierwszych. W nadwartościowaniu paradygmatu racjonalistycznego, a co za tym idzie, traktowaniu emocji jako irracjonalnych i pozbawionych rzeczywistego znaczenia, widzi skutek opozycyjnego ujmowania następujących par pojęć: subiektywne – obiektywne, wartości – fakty, w umyśle (wewnątrz) – w świecie (na zewnątrz). Jako błędne Solomon traktuje częste kojarzenie pierwszych członów wyróżnionych par pojęć ze zniekształceniem, a drugich z właściwym rozpoznaniem tego, jak rzeczy w istocie się mają, tj. z prawdą obiektywną. Podobnie jako fałszywe widzi się tu absolutyzowanie pierwszych bądź drugich.

Z powyższego nie wynika, że Solomon, jak Richard Rorty, chciałby zmiany dotychczasowego filozoficznego słownika (tu: odesłania do lamusa pojęć tworzących powyższe pary). Jak już powiedziano, szkodliwość powyższych dychotomii polega „jedynie” na ich konsekwencjach. Najważniejszą z nich jest błędny, zdaniem autora, pogląd, w myśl którego „wartości, znaczenia i namiętności («uczucia»¹⁹⁵) są «wszystkie w umyśle»”¹⁹⁶.

„Umieszczanie” emocji, sensów i wartości w sferze subiektywności jest powodem rewizji tego pojęcia, której podjął się Solomon¹⁹⁷. Nazbyt często subiektywność bywa ujmowana jako synonim tego, co osobiste i prywatne (i stąd egoistyczne), irracjonalne, oderwane od rzeczywistości i moralności. Przeciwstawia się jej obiektywność kojarzoną z powszechnością, racjonalnością, rze-

¹⁹⁴ „Namiętność” w terminologii Solomona jest pojęciem obejmującym emocje, nastroje i pragnienia/pożądania (por. R. C. Solomon, *The Passions. The Myth and Nature of Human Emotion*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1983).

¹⁹⁵ Wyraz „uczucia” Solomon napisał w cudzysłowie, jak sądzę dlatego, że namiętności (emocje) nie są (jego zdaniem) tożsame z uczuciami, a ściśle, emocja nie jest redukowalna do uczucia i uczucie nie stanowi podstawy do odróżnienia jednej emocji od drugiej. Szerzej na ten temat piszę w paragrafie pierwszym trzeciego rozdziału.

¹⁹⁶ R. C. Solomon, *The Passions*, s. 60.

¹⁹⁷ Zob. *ibidem*, rozdział 2, s. 50–65.

czywistością, zdrowiem psychicznym, bezstronnością i moralnością. Takie ujęcie subiektywności i obiektywności musi skutkować deprecjonowaniem pierwszej i nadwartościowaniem drugiej¹⁹⁸.

Człowiek, jako narrator i jednocześnie bohater opowiadanej przez siebie historii swego własnego życia, nieustannie konceptualizuje i kategoryzuje doświadczenia, których jest uczestnikiem. W tym trwającym wysiłku, jak pisarz, raz jest autorem „piszącym” w pierwszej osobie, który utożsamiając się ze swym bohaterem, traci do niego dystans, stając się po prostu zaangażowanym uczestnikiem toczącej się historii. Innym znów razem próbuje być wszechwiedzącym narratorem, opowiadającym swą historię z punktu widzenia (i jednocześnie dystansu) trzeciej osoby. Pierwszoosobowy punkt widzenia Solomon nazywa **subiektywnością**, przeciwstawiając go trzecioosobowej perspektywie obserwatora – **obiektywności**. Pierwsza jako osobista i świadomie przyjęta (jak w obiektywnym punkcie widzenia) perspektywa postrzegania świata jest typowa dla każdego pragnienia i emocji. Druga jest celowo przyjętym stanowiskiem, dla którego punktem odniesienia jest świat (a nie „Ja” i jego świat, tj. surreálność, jak w subiektywnym punkcie widzenia) w sensie wartościowo neutralnego zbioru niezależnych od świadomości faktów. Stąd „obiektywność zakłada, że nasze doświadczenia są wspólne dla każdej osoby z «normalnym» aparatem percepcyjnym, tak, że istnieją wspólne dowody i wspólne obserwacje, wspólne przedmioty i wspólny świat – «Rzeczywistość» – którą dzielimy. Obiektywnie nie mamy nic wspólnego z całościowym określeniem tej Rzeczywistości”¹⁹⁹.

W perspektywie obiektywnej świat jest zbiorem faktów (obiektów i wydarzeń) równoważnych, albo raczej tak samo pozbawionych znaczenia. Chociaż funkcjonowanie w tym świecie wymaga od człowieka, by przyjmował zarówno subiektywny, jak i obiektywny punkt widzenia, ten ostatni jest traktowany jako wzorcowy. Oznacza to, że subiektywny pryzmat, w myśl obowiązującego paradygmatu, winien być przewyżczony. Mimo że jedynie w perspektywie obiektywnej prawda i rzeczywistość nabierają dosłownego, niezależnego od doświadczającego podmiotu, znaczenia, to w subiektywności człowiek odnaleźć może uzasadnienie dla swego istnienia. Tylko bowiem na poziomie subiektywności świat jawi się jako sensowny, wartościowy, emocjonujący i własny. Tak postrzegany świat to surreálność.

¹⁹⁸ Mówi o tym m.in. następujący cytat: „jesteśmy nauczeni, by zawsze szukać obiektywnego sposobu, «naukowego sposobu», dzielenia się naszymi opiniami z innymi, «widzenia siebie, jak inni widzą nas», minimalizowania wpływu naszych namiętności na rzecz maksymalizacji racjonalności, obiektywizmu, spokoju i bezstronnych opinii i zachowań” (R. C. Solomon, *The Passions*, s. 55).

¹⁹⁹ *Ibidem*, s. 63.

Zarówno subiektywność, jak i obiektywność Solomon postrzega jako *osiągnięcie*, a nie naturalny, a przez to poznawczo uprzywilejowany pryzmat²⁰⁰. Obie, jak już wskazywano, są koniecznymi sposobami ludzkiego funkcjonowania. Człowiek nie tylko opowiada swoją historię, ale tworzy ją, decydując o wyborze rodzaju (np. komedia, dramat, tragedia czy powieść obyczajowa) i szczegółach realizowanego „scenariusza”, o „obsadzie”, a zatem i o przydzieleniu nie tylko sobie, ale i innym osobom i wydarzeniom konkretnych ról (np. ofiary lub kreatora swojego losu itd.). Tych wszystkich wyborów dokonuje jako zdystansowany wobec siebie, „chłodny”, wszechwiedzący autokreator (narrator w trzeciej osobie) i/lub jako *przeżywający*²⁰¹ toczącą się historię autor w pierwszej osobie. Dobrze, gdy oba te pryzmaty, jako dopełniające się podstawy dokonywanych wyborów, koegzystują. Najlepiej, gdy są w równowadze. Rezygnacja z jednego bądź drugiego nieuchronnie powoduje negatywne dla człowieka skutki. W wypadku zarzucenia obiektywnego punktu widzenia – szaleństwo, natomiast w sytuacji rezygnacji z subiektywnej perspektywy – bezsensowność, i jak sądzę, alienację od własnego życia, a być może i zastąpienie własnego Ja przez pseudo-Ja²⁰².

²⁰⁰ Określając subiektywność jako osiągnięcie, Solomon sprzeciwia się filozofom absolutyzującym subiektywność (Fichte, Hegel), którzy widzieli w niej ostateczną podstawę ludzkiego doświadczenia, zbyt radykalnie interpretując kantowski przewrót kopernikański – subiektywne kategorie są warunkiem wszelkiego doświadczenia. Ich ujęcie obiektywności i samej rzeczywistości jako pochodnych subiektywności nazywa on „pozorem transcendentalem” i traktuje jako nadużycie. Wykładając rzecz w inny sposób: subiektywność nie jest punktem wyjścia wiedzy, a świat obiektywny nie jest jej wypadkową; to, że subiektywne zasady stanowią świat (Kant), nie oznacza, że go tworzą – „każda powieść musi być o czymś (...) Nie wynika z tego, że wszystkie powieści są autobiografiami” (R. C. Solomon, *The Passions*, s. 62). Mimo że obiektywny punkt widzenia Solomon nazywa naszym zwykłym stanowiskiem (ponieważ uczymy się tej perspektywy postrzegania od wczesnego dzieciństwa), to obiektywna perspektywa jest również osiągnięciem, ze względu na to, czym jest, tj. „przewycięzeniem skłonności i własnych interesów, uprzedzeń i osobistych perspektyw” (R. C. Solomon, *The Passions*, s. 63).

²⁰¹ Określenie „przeżywający” w tym kontekście może wskazywać, że zajmujący obiektywny punkt widzenia człowiek, będąc oceniającym komentatorem własnej egzystencji, nie przeżywa jej. Nie to było, jak sądzę, intencją autora. Wydaje się, że w perspektywie obiektywnej także można zasadnie mówić o „przeżyciu”, tyle że o przeżywaniu pośrednim, tj. poprzez „woalkę” nabytej w toku socjalizacji wiedzy. Nabyta wiedza jest tu pryzmatem refleksji, która pozwala na minimalizowanie osobistego doświadczenia, np. poprzez porównanie go z uogólnionym doświadczeniem innych ludzi („wszyscy przez to przechodzą”, „każdy cierpi, ma swój krzyż, umiera” – nie ma w tym nic nadzwyczajnego).

²⁰² Mam tu na myśli „Ja” powstałe na zamówienie społeczne, o którym pisze w swej książce *Ucieczka od wolności* Erich Fromm. Na taką interpretację wskazuje moim zdaniem to, co Solomon pisze o człowieku, który jedynie z perspektywy trzeciej osoby odnosi się do samego siebie i swojego życia – „Wszechwiedzący autor (...) o ile jest tylko reporterem dramatu, elokwentnym widz (nawet reżyserem), nie ma udziału w tym dramacie. Nie ma on życia” (R. C. Solomon, *The Passions*, s. 56).

W racjonalistycznie zorientowanej kulturze pożądana równowaga obu punktów widzenia jest zjawiskiem rzadkim. Co więcej, subiektywna perspektywa, jak wskazuje Solomon, nie jest punktem widzenia, jaki się zwykle przyjmuje tak w dzisiejszej filozofii, jak i w życiu²⁰³. Oznacza to, że jako pewnik traktuje się dziś przekonanie, w myśl którego obiektywnie ustalony, zmierzony i uznany sukces (np. w formie bogactwa, sławy czy wysokiego statusu społecznego) automatycznie przekłada się na jednostkowe poczucie własnej wartości i szczęścia. W tym dominującym przekonaniu, a przede wszystkim w jego skutku (rzadkie przyjmowanie subiektywnego punktu widzenia odnośnie do swojej własnej narracji) Solomon widzi tragiczną przypadłość naszych czasów. Jego zdaniem tylko na poziomie subiektywności człowiek może przezwyciężyć absurd własnej egzystencji.

Przywykliśmy do tego, że obiektywny punkt widzenia na świat (i na nas samych) jest zawsze lepszy od subiektywnego. Poniekąd jest to prawdziwe, jako że Solomon nie kwestionuje twierdzenia głoszącego, że Prawda leży po stronie obiektywności. Jaka prawda? Prawda w sensie dosłownym, taka, która jest taka sama dla każdego podmiotu poznającego. Zatem jest to prawda uniwersalna. Jak już sugerowano, tego rodzaju prawda nie stosuje się do życia ludzkiego, tj. nie istnieją uniwersalnie prawdziwe odpowiedzi na pytanie o sens i znaczenie ludzkiej egzystencji bądź o najlepszy styl życia, o najwłaściwszy system wartości czy też o najlepszy światopogląd. Odpowiedzi na te pytania, jako przezwycięzające Absurd, udzielić można jedynie z subiektywnego punktu widzenia. Innymi słowy: człowiek jako obiekt pośród innych obiektów *tego świata*²⁰⁴ zapewne ma jakiś sens (bądź nie ma żadnego jako istnienie jedynie przypadkowe), choćby taki, że samo jego istnienie jest wystarczającą racją, jednak nie jest to znaczenie, które może być przezeń przeżywane jako właściwe. Sens musi być przeżyty jako taki, a nie tylko odkryty i skonstatowany. Naukowe teorie tłumaczące nam, że sensem ludzkiego istnienia jest przedłużenie gatunku, kulturotwórcza aktywność bądź realizacja potencjalności jako warianty odpowiedzi aspirujących do bycia obiektywnymi prawdami są bezwartościowe dla egzystującej jednostki, jeśli nie zostaną subiektywnie odkryte jako takie. Samo zaś określanie prawdy o sensie ludzkiej egzystencji jako prawdy, która może być obiektywna, jest wygórowanym i skazanym na niepowodzenie roszczeniem. Tak jak świat konkretnego ludzkiego doświadczenia nie jest „po prostu *tym światem* [ale] światem okreśło-

²⁰³ Por. R. C. Solomon, *The Passions*, s. 63, a także: „Można by pomyśleć, za sprawą prostej logiki, że każdy z nas musi żyć subiektywnie przez cały czas, że musi «być tym kim jest». Ale faktem jest, że niewielu z nas myśli o sobie subiektywnie i na dodatek tylko czasami” (R. C. Solomon, *The Passions*, s. 53).

²⁰⁴ To określenie Solomon stosuje zamiennie z pojęciem „Rzeczywistość”, a także „świat obiektywny”.

nym przez nasze zmartwienia i emocje”²⁰⁵, tak samo znaczenie jednostkowej ludzkiej egzystencji nie może być ograniczone do aktualizacji uniwersalnie obowiązującej, obiektywnie stwierdzonej prawdy o człowieku jako takim. Może i istnieje obiektywna prawda o człowieku, ale nie jest to (i nie może być) prawda o jednostce.

II.2. Surrealność versus Rzeczywistość

Punktem odniesienia dla naszej egzystencji jest Rzeczywistość, ale „miejscem”, w którym ta egzystencja jest przeżywana, jest Surrealność²⁰⁶. Chociaż fizycznie wszyscy ludzie znajdują się w tej samej Rzeczywistości (obiektywnie istniejącym świecie zdarzeń i faktów), mentalnie są „mieszkańcami” odmiennych światów – różnych surrealności (prywatnych i subiektywnych światów nadrzeczywistych). W pewnym uproszczeniu można by powiedzieć, że Rzeczywistość jest czymś w rodzaju wspólnie zamieszkwanego globu, podczas gdy poszczególne surrealności są, niczym jego podzbiory, konkretnymi miejscowościami. Takie ujęcie pozwala podkreślić to, co akcentuje Solomon, tj. że surrealność nie kłóci się z Rzeczywistością, że jej nie fałszuje i że świat obiektywny definiuje ograniczenia każdej surrealności, tak że każda ewentualna niezgodność surrealności z Rzeczywistością musi być poprawiona²⁰⁷. Chcemy czy nie, nie możemy całkowicie ignorować faktów. Z drugiej strony to porównanie jest chybione, ponieważ surrealność zawiera więcej niż Rzeczywistość, która jako obecny w całości tu i teraz zespół wydarzeń i faktów jest uboższa od każdej surrealności. Jej podstawowe, ale nie jedyne, ubóstwo polega na braku wartości²⁰⁸.

Założone przez Solomona istnienie Surrealności jest konsekwencją jego, za-inspirowanego egzystencjalizmem, ujęcia człowieka jako *uwikłanego* w świat, a dopiero wtórnie studiującego go. Takie podejście sprzeciwia się racjonalistycznemu ideałowi człowieka-badacza rzeczywistości. Świat nie jest tylko obiektem badań czy obserwacji. Przede wszystkim jest miejscem, w którym toczy się i przeżywane jest czyjeś jednostkowe życie. Obiektywne fakty i wydarzenia *tego świata* składają się na scenografię i kontekst podmiotowej egzy-

²⁰⁵ R. C. Solomon, *The Passions*, s. 67.

²⁰⁶ W wyrazach „rzeczywistość” i „surrealność” stosuję dużą literę za Solomonem. Uzasadnieniem tego wydaje się to, że te pojęcia są traktowane jako nazwy własne, których sens jest specyficzny. To ostatnie dotyczy zwłaszcza pojęcia „surrealność”. Z drugiej strony sam Solomon nie jest konsekwentny w kwestii pisania tych pojęć – używa dużej, jak i małej litery. W dalszej części pracy będę używała małej litery, pisząc „surrealność” i rzeczywistość”.

²⁰⁷ Por. *ibidem*, s. 72.

²⁰⁸ Por. *ibidem*, s. 67.

stencji, o ile są subiektywnie spostrzeżone, tj. o ile należą do subiektywnego świata jednostki – jej surreality. Kiedy to, co obiektywnie dane, jest elementem czyjegoś świata? Wtedy, gdy jest ujęte jako *dotyczące* danego podmiotu. W ujęciu Solomona o tym, co jest traktowane jako ważne dla jakiejś osoby, decydują jej namiętności. Są one nie tylko źródłem wartości, ale także determinują strukturę danej surreality²⁰⁹.

W przeciwieństwie do Rzeczywistości każda surreality zawiera pewną psychologiczną perspektywę, „która powiększa i pomniejsza obiekty i ludzi zależnie od ich *wagi*”²¹⁰. Dzięki niej wybrane elementy rzeczywistości zyskują wyrazistość spostrzeżeniową, a inne są ledwie, jeśli w ogóle, dostrzegane. W ten sposób świat jednostkowy (konkretna surreality) jest z konieczności ograniczoną zakresem doświadczenia podmiotu, „Rzeczywistością z punktu widzenia”²¹¹. Jest zatem „węższy” od Rzeczywistości. Z drugiej strony jest on „bogatszy” od niej. Oprócz faktów i wartości zawiera bowiem czyjeś plany na przyszłość i czyjś bagaż przeszłości. Nie ogranicza się do tego, co jest, czy też do tego, „jak rzeczy się mają”. Składające się na czyjąś surreality fakty obiektywnego świata nie są po prostu faktami (w sensie: elementami świata widzianymi zawsze w ten sam sposób przez każdego postrzegającego je podmiot). Są one zawsze czymś więcej, np. zagrożeniami, obietnicami czy obiektami pożądania bądź obawy. W zestawieniu z Rzeczywistością każda surreality zawiera „wartość dodaną”. W świecie surreality „obiekty nie są tylko ciężkie i zrobione z żelaza (...) są również piękne i brzydkie (...) ludzie nie mają jedynie kształtów, są atrakcyjni lub odpychający (...) działanie jest czymś więcej niż wydarzeniem, jest ważne lub trywialne, godne podziwu lub potępienia (...) pewne rzeczy *mają* znaczenie [podczas gdy] w tym świecie wszystko jest pozbawione smaku, niczym Yorkshire pudding, istotne być może (nawet prawdziwe) lecz mdłe, bez przypraw i koloru”²¹².

Bogactwo surreality ma ważne źródło w wyobraźni pojętej jako „zdolność intelektu (...) do wyjścia poza to, co jest dane i ucieczki od bezpieczeństwa i przyzwyczajenia przeszłości”²¹³. Dzięki niej także to, co nieobecne (np. samotność w sensie dotkliwie odczuwanego braku kogoś, kogo można by kochać) lub jedynie możliwe (w sensie niezrealizowanych jeszcze bądź już alternatyw) jest elementem jednostkowego świata. Jest jasne, że dzięki percepcji poznajemy rzeczywisty świat, ale jedynie dzięki wyobraźni, z powodu jej kreatywności, jeste-

²⁰⁹ Por. *ibidem*, s. 68.

²¹⁰ *Ibidem*.

²¹¹ *Ibidem*, s. 69.

²¹² *Ibidem*, s. 67.

²¹³ *Ibidem*, s. 70.

śmy zdolni patrzeć przez niego i w ten sposób widzieć nie tylko konkretny fakt czy sytuację, ale także ich alternatywy i możliwości. „Moja wyobraźnia pozwala mi żyć ponad Rzeczywistością, w tym co *nie jest* sytuacją lub w tym co może nią być, pomaga mi zobaczyć błędy i braki, niesprawiedliwości i tragedie (...) wyobraźnia sprawia, że namiętność jest możliwa, pozwalając mi przekroczyć moje ograniczone doświadczenie i szukać więcej (...) moja wyobraźnia, nie moja wiedza, uczłowiecza mnie”²¹⁴. Jak argumentuje Solomon, jedynie dzięki sile wyobraźni możliwe jest uczynienie czyjaś sprawą (a tym samym elementem czyjejś surreality) cierpienia odległych w przestrzeni, obcych ludzi. Zatem wyobraźnia jako „budowniczy” każdej surreality ma funkcję moralną²¹⁵.

Jako że Solomon definiuje surreality jako zawierającą głównie możliwości²¹⁶, można by pomyśleć, że surreality nie zna ograniczeń, tak jak nie zna ich wyobraźnia²¹⁷. I wydaje się, że tak jest, biorąc pod uwagę światy mistyków czy szaleńców, zwłaszcza zaś tych ostatnich, lekceważących uznane twierdzenia o rzeczywistości. Z drugiej strony, jak już powiedziano, podstawowym ograniczeniem surreality jest świat rzeczywisty, dlatego każda surreality musi być zgodna z Rzeczywistością. Jak to rozumieć? Czy surreality twierdzenia muszą być egzemplarzami uniwersalnych tez dotyczących rzeczywistości? Innymi słowy – czy zgodność ma polegać na ich treściowej identyczności? Tak, o tyle, o ile czyjeś subiektywne twierdzenia dotyczą jednoznacznych, uniwersalnych, faktów, takich, które są doświadczane przez wszystkich. Trywialne przykłady, jakie można tu podać, dotyczą ludzkiego fizycznego przetrwania i studiowania. Jeśli chcę żyć, nie mogę ignorować tego, że muszę oddychać. Jeśli chcę studiować, muszę przyjąć do wiadomości, że zdana matura jest bezwzględnym obiektywnym wymogiem podjęcia studiów.

Z drugiej strony, ponieważ surreality i Rzeczywistość mają „kompletnie różne punkty widzenia i perspektywy”²¹⁸, o żadnej zgodności w sensie identycz-

²¹⁴ *Ibidem*, s. 70–71.

²¹⁵ Podobnie widzi rolę wyobraźni M. Nussbaum, która w rozwijaniu tej zdolności upatruje jednego z remediów na znieczulicę społeczną.

²¹⁶ Por. R. C. Solomon, *The Passions*, s. 71.

²¹⁷ Mimo że Solomon mocno akcentuje kreacyjną funkcję wyobraźni, to jednak całość jego wywodów na temat relacji rzeczywistości do surreality jasno wskazuje, że także wyobraźnia ma swe ograniczenia. Możliwość, o ile jest alternatywą rzeczywistego faktu, jest przez ten fakt określona, a zatem i ograniczona w pewien sposób.

²¹⁸ R. C. Solomon, *The Passions*, s. 72. Surreality jest produktem pierwszoosobowego punktu widzenia, podczas gdy Rzeczywistość wydaje się prezentować trzecioosobowy. Napisałam „wydaje się”, ponieważ z drugiej strony trudno tu mówić o jakimkolwiek punkcie widzenia. Używając sformułowania Williama Jamesa – „rzeczywistość po prostu jest”. Co do różnicy w perspektywie sytuacja jest analogiczna: surreality jest ekspresją subiektywnej perspektywy, a Rzeczywistość reprezentuje obiektywność. W sensie ścisłym nie można w wypadku tej ostat-

ności, a tym samym o jej braku, nie można tu mówić. Dotyczy to zwłaszcza tego, co Solomon za Kierkegaardem nazywa „obiektywnymi niepewnościami”, tj. wartości, namiętności, planów i wyborów, czyli tego wszystkiego, co stanowi główny „przedmiot” zainteresowania i treść surreality. Jako obiektywnie niepewne wartości, namiętności, plany i wybory nie mogą być fałszywe bądź prawdziwe, stąd twierdzenia na ich temat nie muszą mieć cechy uniwersalności. Następstwem prywatności (w sensie braku uniwersalności) „prawd” formułowanych z subiektywnego punktu widzenia jest pluralizm twierdzeń dotyczących²¹⁹ różnych surreality. Pluralizm oznacza równorzędność, rezygnację z walki o pierwszeństwo²²⁰. Innymi słowy – uznanie różnorodności, implikując brak niezgodności między odmiennymi, surreality prawdziwymi twierdzeniami, przekłada się na brak niezgodności tych twierdzeń z uniwersalnymi twierdzeniami dotyczącymi Rzeczywistości. Uznanie tego pluralizmu, analogicznie do pluralizmu światopoglądowego, powinno pociągać za sobą wzajemną międzyludzką tolerancję. Ta tolerancja jest warunkiem pokojowego współistnienia ludzi jako twórców odmiennych surreality. Solomon jako rzecznik owej tolerancji podkreśla, że surreality nie potrzebuje być w sensie obiektywnym prawdziwa, żeby mogła być dla kogoś zadowalającym „miejscem” do życia/życiowo zadowalająca. Powinna jedynie spełniać obiektywne parametry prawdy. Solomon nie precyzuje, o jakie parametry tu chodzi. Wydaje się, że mógł mieć na myśli to, o czym mówił William James, na temat prawd składających się na dany światopogląd, tj. że muszą się one sprawdzać w życiu człowieka, który w nie wierzy, a zatem być dla niego użytecznym narzędziem osiągnięcia celów.

Zdobyta dzięki kreacyjnej funkcji wyobraźni podmiotowa wolność konstruowania własnego świata jest jednak ekstremalnie ograniczona. Solomon mocno akcentuje, że żadna surreality nie może sobie rościć prawa do prawdziwości, to jest do obiektywnego statusu. „Wszystkie takie próby są same w sobie naruszeniami subiektywności, powrotami do obiektywnego punktu widzenia i jego konkurujących i często defensywnych trosk o Prawdę i Rzeczywistość”²²¹. Problem w tym, że ludzie wydają się mieć tendencję do narzucania własnej surreality innym ludziom. Dotyczy to zwłaszcza „szeroko akceptowanych surreality-

niej mówić o jakiegokolwiek perspektywie. Obiektywność to także brak zróżnicowania pod kątem istotności czy ważności. Taki wniosek potwierdza, jak sądzę, cytat: „Obiektywna Rzeczywistość nie zawiera żadnych szczególnych perspektyw” (R. C. Solomon, *The Passions*, s. 69).

²¹⁹ Równie dobrze zamiast o „dotyczeniu” można by tu mówić o byciu elementem jakiegś surreality, ponieważ surreality „prawdy” wyznaczają do pewnego stopnia zakres jednostkowego doświadczenia, a przez to i kształt danej surreality.

²²⁰ „Nie ma żadnych kryteriów do porównywania surreality ani współzawodnictwa między nimi” (R. C. Solomon, *The Passions*, s. 76).

²²¹ *Ibidem*, s. 75.

ści jako gwarantujących rozpoznanie Rzeczywistości”²²². Taką popularną surre-alnością jest dla Solomona chrześcijaństwo, ale także kult technologicznego „postępu”.

II.3. Konstruowanie „Ja”

Tak jak konkretna surreality, także „Ja” jest produktem namiętności. Zdaniem Solomona: „Każda emocja jest aktem autokreacji”²²³, stąd niemożliwe jest zrozumienie natury emocji bez teorii „Ja”, co tłumaczy zasadność tego paragrafu.

W perspektywie subiektywnej „Ja” nie sprowadza się do obiektywnie stwierdzalnych faktów na jego temat, które łącznie tworzą publiczną tożsamość jakiejś osoby. Mówiąc językiem Sartre’a: „Ja” nie jest tylko tym, czym jest. Nie jesteśmy tylko tym, co można o nas w sposób obiektywny powiedzieć, tj., że wykonujemy pewien zawód, mamy określone cechy fizyczne i charakterologiczne, narodowość, wyznanie, wiek itp. Jesteśmy zawsze czymś więcej, ponieważ „Ja” jako surreality jest naszą własną konstrukcją wznoszoną podług naszych wartości i zainteresowań. „Ja” jest czymś w rodzaju trwającego w czasie Sartre’owskiego projektu, czymś, co się tworzy, a nie odkrywa. Dla procesu kreacji samego siebie pierwszorzędne znaczenie ma sposób, w jaki myślimy o swojej osobie, a przede wszystkim uczucia, jakie wobec siebie żywimy. Te ostatnie bowiem wydają się determinować sposób i treść naszego myślenia o sobie samych. Czym zaproponowane przez Solomona ujęcie „Ja” różni się od Sartre’owskiego człowieka-projektu? Naciskiem na namiętności (przede wszystkim emocje) jako konstytutywne sądy „ustanawiające” nie tylko konkretną surreality, ale i jednostkowe „Ja”²²⁴. Ta różnica okazała się wystarczająca do stworzenia oryginalnej koncepcji jaźni, którą poniżej przedstawiam.

Samoświadomość

Swoje ujęcie samoświadomości autor rozwija w perspektywie i w opozycji do koncepcji „transcendentalnego ego” I. Kanta. Krytykując tę ostatnią, Solomon wskazuje, że prowadzi ona do paradoksów. „Ja” stanowiące świat, ale niebędące obiektem w świecie, jest synonimem absolutnej wolności, która nie jest nam dostępna na poziomie codziennej zaangażowanej w świat świadomości. Dowodzi tego choćby reaktywny charakter emocji – дума w efekcie zewnętrznego uznania, zakłopotanie jako skutek przyłapania kogoś w złym nastroju. Mi-

²²² *Ibidem*, s. 74.

²²³ *Ibidem*, s. 83.

²²⁴ Por. *ibidem*, s. 194.

mo że transcendentálny punkt widzenia jest, zdaniem Solomona, przez każdego okazjonalnie przyjmowany, kiedy to dochodzi do podjęcia ważnych decyzji osobistych²²⁵, to jednak pojęcie „transcendentalnego ego” nie jest odpowiednie do analizy sposobu, w jaki zwykle czyjeś „Ja” jest przez tę osobę pojmowane. Taką koncepcję „Ja” Solomon uważa za „absurdalnie obciążoną i bez treści”²²⁶. Z drugiej strony pojęcie „Ja transcendentalnego” uważa on za najważniejszą koncepcję „Ja”. Widzi w nim kartezjańskie „Ja jestem” – aksjomatyczne i konieczne założenie całej samoświadomości, niesubstancjalny, niebędący rzeczą ani „zestawem obiektywnych ról lub faktów (...) punkt odniesienia, z którego interpretujemy lub ustanawiamy nasz świat”²²⁷. Tyle że tak pojęte „Ja” ma wymiary – te, które jako twórcy jego tożsamości (ale nie istnienia!) zdecydowaliśmy się mu nadać.

Człowieka można sprowadzić do zespołu faktów na jego temat. Można, ale nie powinno się. Solomon zauważa, że tych faktów jest zbyt wiele i że są one niespójne ze sobą. Wiemy z badań przeprowadzonych na gruncie psychologii społecznej, że zachowanie człowieka nie jest konsekwentne. Które zachowania zatem należy uznać za właściwe dla nas, za ukazujące nasze prawdziwe „Ja”, a które zignorować jako przypadkowe i pozbawione znaczenia? Naszą sytuację dodatkowo komplikuje to, że nie ma ustalonych sposobów oceny i porządkowania tych faktów. Czy ważniejszy dla określenia mego „Ja” jest moment tchórzostwa czy heroizmu? Jak te momenty zważyć i zestawić z codziennymi dobrymi uczynkami bądź małymi świństwami? Kiedy nie ma prawa, człowiek jest miarą. Nasze „Ja” (ostateczne źródło naszej samooceny) jest miarą, której brak. Decyduje ono o znaczeniu dotyczących nas faktów. „Ja” nie jest po prostu kompendium faktów (...) jest ideologią, która mówi nam nie tylko, kim jesteśmy, ale kim wierzymy, że powinniśmy być. Samoświadomość nie jest wiedzą: jest naszym sposobem życia”²²⁸.

Nauczono nas, że jesteśmy tacy, jakimi inni nas widzą, że nasze odbicie w społecznym lustrze jest przez swą intersubiektywnie gwarantowaną obiektywność²²⁹ prawdziwe. Ale czy inni ludzie rzeczywiście wiedzą lepiej? Solomon

²²⁵ Przykładem sytuacji, w której transcendentálny punkt widzenia wydaje się konieczny, jest, jak sądzę, sytuacja, w której ktoś decyduje się na rozwód. Wymaga to oderwania od wyuczonego w małżeństwie pojmowania siebie jako małżonka, tj. jako członka My.

²²⁶ R. C. Solomon, *The Passions*, s. 91.

²²⁷ *Ibidem*, s. 90.

²²⁸ *Ibidem*, s. 87.

²²⁹ „Jeśli trzy osoby powiedzą Ci to samo o Tobie, to znaczy, że coś w tym jest”. Wiele osób tę „zasadę” traktuje poważnie, a przecież inni ludzie są w takiej samej poznawczej sytuacji, jak my. Ich opis nas jest subiektywny, a więc uwarunkowany ich wartościami i dążeniami. Nawet jeśli ich „uwarunkowanie” nie jest czymś w rodzaju „krzywego zwierciadła” dającego błędny obraz, to zawsze

podkreśla, że „inni ludzie często się mylą, a także są nieuczciwi, zapętleni we własnych dążeniach i obronach, widząc nas bardziej takimi, jakimi chcieliby żebyśmy byli niż jesteśmy”²³⁰. Traktowanie innych ludzi jako luster ukazujących nam, kim jesteśmy jest w pewnej mierze zubożające, ponieważ sugeruje, że można człowieka opisać, skatalogować i przewidzieć. Można, ale tylko w obiektywnej perspektywie. Ta perspektywa nie jest jednak właściwa do opisu „Ja”. W perspektywie obiektywnej Edith Piaf jest brzydką, małą kobietą o silnym głosie i dużym temperamentem. Tak opisać można wiele osób, i o to chodzi, jako że celem obiektywnego opisu jest w pewnym stopniu unifikacja, stąd ujęcie fenomenu, jakim jest konkretne jestestwo, jest poza zasięgiem takiego opisu. Poza tym, jak pokazał nam Sartre, obiektywny opis opisuje to, co jest, dlatego nie może stosować się do człowieka, który nieustannie się staje. Tak też człowieka rozumie Solomon, który pisze, że „Subiektywnie, zawsze jestem projekcją w przyszłość, zestawem nadziei i ideałów, zamiarów i ambicji. Jestem (...) moim własnym ideałem i źródłem ideałów”²³¹.

będzie to ich ogląd, zogniskowany na tym, co oni (a nie my!) uważają za istotne. Trywialnym przykładem może być sytuacja, gdy ktoś uważa mnie za kiepską kucharkę, bo jego zdaniem moje potrawy nie są dostatecznie słone bądź nie umiem wykonywać potraw, które dla tej osoby są kwintesencją dobrego kucharzenia. Mając inną koncepcję dobrego gotowania – zbytne solenie jest szkodliwe i bezsensowne, bo fałszuje oryginalny smak produktów, zubożając w ten sposób smak przygotowanego z nich dania – opinia tej osoby na temat moich zdolności kulinarnych nie przełoży się na to, jak sama będę widziała siebie w roli domowej kucharki. Jednak w wielu wypadkach osąd innych ludzi ma znaczenie, nawet gdy wiemy (bądź podejrzewamy), że daleko mu do „bezinteresownego obiektywizmu”. Szczególnie „istotne” są dla nas negatywne komentarze, zwłaszcza dotyczące ról społecznych, w tym ról płciowych. Chociaż mamy świadomość, że „jeszcze się taki nie urodził, co by każdemu dogodził”, chcemy być akceptowani przez wszystkich. Może to jest właśnie powodem, dla którego „sława” jest postrzegana jako wartość? Cokolwiek by powiedzieć o Madonnie, to, że tak wielu ludzi wie, kim ona jest, wydaje się mocnym potwierdzeniem jej wartości, nawet jeśli wierzymy, że to, co popularne i na topie, schlebia najniższemu gustowi, a prawdziwa sztuka nigdy nie stanie się popularna, bo jej wyrafinowanie wymaga od odbiorcy pewnego przygotowania. Dojmującą potrzebę akceptacji dla wartości swojej osoby można zaobserwować w przypadkach, kiedy negowana jest tożsamość płciowa (kobiecość, męskość). Wiele świadomych swej wartości dorosłych kobiet mocno przeżywa i „bierze do siebie” ewidentnie złośliwe oceny w rodzaju: „Taka pani nerwowa, od razu widać, że nie ma faceta”, „Ale pani brzydka/staro wygląda!”. Podobnie deprymujące są komentarze w stosunku do mężczyzn: „Ale z ciebie pantofel!”, „Jesteś fryzjerem? Co to za zawód dla mężczyzny? Pewnie jesteś homoseksualistą”. Wydaje się, że te obraźliwe uwagi są brane pod uwagę z powodu swojego normatywnego charakteru – wskazują na przekroczenie obowiązujących standardów. Kiedy mówi się kobiecie, że jest brzydka, wulgarna, stara czy samotna, a mężczyźnie, że jest pantoflarzem czy homoseksualistą, mówi się im jednocześnie, że są tacy, jacy nie powinni być. Komunikuje się im w ten sposób, że ich kobiecość/męskość jest wątpliwa. Dlatego płciowość jest tak ważnym wymiarem tożsamości? Bo nie jesteśmy postrzegani jako nieokreślone osoby, ale zawsze jako kobiety bądź mężczyźni. Od tego faktu trudno zatem abstrahować.

²³⁰ R. C. Solomon, *The Passions*, s. 87.

²³¹ *Ibidem*, s. 90.

Skoro świat często nas nie docenia, obniżając w ten sposób nasze poczucie własnej wartości musi dochodzić do subiektywnego buntu jednostki. Polega on na negacji idei, że jesteśmy tacy, jakimi widzą nas inni ludzie²³². Subiektywnie dla „Ja” nie tyle ważne są fakty, ale raczej to, co „Ja” „robi” z tych faktów. „Ob-róbka” faktów polega na refleksji. Dzięki niej człowiek może oderwać się od opinii innych i „faktów” dotyczących jego „Ja”. Refleksja jako źródło ludzkiej wolności jest zdolnością do „wzięcia w nawias” wszystkich faktów i opinii innych ludzi dotyczących naszego „Ja”. „Uświadamiamy sobie nasze porażki i wypieramy się ich dla wizji przyszłych sukcesów (...) Jesteśmy zakłopotani naszą głupotą, więc chronimy się w swojej osobowości, albo wstydzimy się naszego «charakteru» i chronimy się w swoich dokonaniach”²³³. Fakty nas dotyczące – to, co dane – pochodzenie, aparycja, sytuacja rodzinna, predyspozycje, zdolności, to wszystko, co nazywamy „pozycją startową” – nierzadko są bezli-tosne. Nie trzeba być szczególnie nieszczęśliwie „uposażonym” (pochodzić z biednej rodziny, w której jest problem alkoholowy; być bardzo brzydkim bądź kalekim; nie posiadać wybitnych uzdolnień w jakiegokolwiek dziedzinie), wystarczy być przeciętnym, by mówiące same za siebie fakty o nas samych stały się dla nas nieprzekraczalnym horyzontem tego, co możliwe. W tej sytuacji szczególnego znaczenia nabiera autorefleksja.

Do tego momentu poglądy Solomona o tworzeniu „Ja” można uważać za zasadniczo zgodne lub wpisujące się w to, co Sartre pisał o kreowaniu siebie. W czym tkwi różnica? W tym, iż Sartre uważał, że źródłem autokreacyjnej wolności jest wolna myśl i wyobraźnia, dzięki którym możliwe jest przekroczenie rzeczowych ograniczeń obiektywnego świata. Dla Solomona natomiast autokreacja możliwa jest przede wszystkim dzięki namiętnościom (pragnieniom, nastrojom, emocjom). „«Ja», jak surrealność, jest oparte na naszych własnych ideałach i obciążonych wartościami interpretacjach, naszych konstytutywnych osądach – z których najważniejsze są nasze pasje”²³⁴. Metamorfoza biednej wnuczki treserki pcheł w wielką gwiazdę francuskiej piosenki – Edith Piaf – wydaje się niezrozumiała i nieprawdopodobna, jeżeli jej podstawą jest tylko myśl i wyobraźnia. Dlaczego nie poprzestać na tym, co jest? Po co przekraczać ograniczenia? Na negację których się zdecydować, a które zaakceptować? Intelkt nie odpowie nam satysfakcjonująco na te pytania, jego ambicją jest bowiem bezstronny, niezaangażowany sąd, który nie ma mocy, by poru-

²³² Bardziej radykalnie można by, jak sądzę, powiedzieć, że jest to zaprzeczenie Berkeleyowskiego *Esse est percipi*. Mam tu na myśli sytuację osób niepozornych, których nikt nie pamięta jako kolegów ze szkoły, podwórka czy pracy. Kiedy odchodzą, nikt nawet nie wie, że wcześniej tu byli.

²³³ R. C. Solomon, *The Passions*, s. 88.

²³⁴ *Ibidem*.

żyć jednostkowe „Ja”²³⁵. Podobnie bezużyteczna jest wyobraźnia, chociaż jest zdolnością przekraczania tego, co dane. Dostarcza ona jedynie opcji, ale nie wskazówek co do ich wyboru²³⁶. Trzeba emocji jako transformującego i mitologizującego świat i „Ja” osądu, by jednostka (jako początkowo „propozycja osobowości”) mogła rozwinąć się w indywidualność. Innymi słowy: emocje decydują o kierunku rozwoju osobowości poprzez determinowanie jednostkowych wyborów. To, co w tym akapicie napisano, może sugerować, że emocje odgrywają determinującą rolę jedynie w spektakularnych jednostkowych metamorfozach w rodzaju „od pucybuta do milionera”. Taki wniosek uważam za błędny. W każdym i imponującym, i psychologicznie zaburzonym procesie rozwoju człowieka, jak i w całym jego życiu emocje są aktywnymi i determinującymi strukturami surreality, „Ja” oraz jednostkowego, ludzkiego doświadczenia. Jak w takim razie traktować to, co Solomon pisze o refleksji jako wolnym akcie negacji bądź akceptacji określonych faktów i opinii na nasz temat? Jak pogodzić refleksję (tradycyjnie kojarzoną z obiektywizmem i bezstronnie nastawionym intelektem) z pasjami, które są subiektywne i zaangażowane? Refleksja, o jakiej tu mowa, to refleksja subiektywna²³⁷. Jako że dotyczy ona samoświadomej surreality, osobistych inwestycji i zaangażowań, jest ona zaangażowana w „Ja” i świadoma tego zaangażowania. Co więcej – ten rodzaj refleksji tak jak „poprawia” emocje, zgodnie z wartościami rozważającego podmiotu, tak też, jak sądzę, „poprawia” fakty i opinie, by do tych wartości pasowały²³⁸.

Jak w świetle powyższego odpowiedzieć na pytanie: Czego jesteśmy świadomi, kiedy jesteśmy samoświadomi? Solomon odrzuca możliwość, że jesteśmy wówczas świadomi samych siebie. Wskazuje za Sartre’em, że „w samoświadomości «Ja» jest podmiotem, świadomością i tym, o czym jest świadomość (...) «Ja» nigdy nie jest po prostu przedmiotem świadomości”²³⁹. Innymi słowy, w stanie samoświadomości jesteśmy świadomi skonstruowanego przez siebie obrazu własnej osoby. Na ten obraz składają się wybrane i przetworzone przez nas fakty i opinie o nas, które adaptujemy do naszych wierzeń (mitologii) i odczuć na temat tego, kim jesteśmy i kim powinniśmy być.

²³⁵ Sytuacja jest analogiczna do tego, co wcześniej napisano na temat przewyciężenia Absurdu. Na poziomie obiektywnym (który jest ideałem intelektu) jest to niemożliwe.

²³⁶ Ten wniosek nie sprzeciwia się, moim zdaniem, temu, co Solomon pisze o roli wyobraźni w surreality, tj., że tworzy przestrzeń dla namiętności („wyobraźnia sprawia, że namiętność jest możliwa, pozwalając mi przekroczyć moje ograniczone doświadczenia i poszukiwać więcej” – R. C. Solomon, *The Passions*, s. 70), czyni jednostkę zdolną do empatii i przez to uczłowiecza ją (*ibidem*).

²³⁷ Piszę o niej m.in. w paragrafie drugim trzeciego rozdziału.

²³⁸ Por. R. C. Solomon, *The Passions*, s. 79. Wszystkie wartości podmiotu, według Solomona, ostatecznie podporządkowane są maksymalizacji poczucia wartości podmiotu.

²³⁹ *Ibidem*, s. 86.

Inni ludzie jako współtwórcy jednostkowego „Ja”. Intersubiektywne „Ja” jako cel podmiotowej kreacji

Solomon, utrzymując, że „Subiektywność jest ostatecznie dzieloną subiektywnością, a surreálność jest idealnie wspólną surreálnością”²⁴⁰, akcentuje w ten sposób rolę innych ludzi w procesie konstruowania, przekształcania i podtrzymywania jednostkowej tożsamości. Nasz świat jest określony przez nasze relacje. Podobnie samych siebie określamy w kategoriach związków, jakie tworzymy, i naszego potencjału dla nich. Stąd takie nasze cechy, jak: defensywność, dobro/zło, niepewność, zazdrość, delikatność, obłuda, zaborczość itp. Solomon uważa za podstawowe kategorie jednostkowej tożsamości. Naszym światem są inni ludzie – „naturalny” punkt odniesienia (a przez to „miara” i „rama”) dla naszej „indywidualności” i osobistego sukcesu.

Jest oczywiste, że zanim zaczniemy w świadomy i autonomiczny sposób tworzyć własną surreálność i jednostkowe „Ja”, o kształcie naszego świata i sposobie widzenia samych siebie decydują przede wszystkim nasi rodzice, rówieśnicy i społeczeństwo, w jakim żyjemy. Żyjemy w ich świecie, a nasze „Ja”²⁴¹ nie stanowi dla nas przedmiotu kontrowersji. Nie tylko w dzieciństwie samoświadomość jest głównie świadomością tego, jak jesteśmy widziani przez innych ludzi, naszego wobec nich statusu, ról, jakie wspólnie z nimi odgrywamy, oraz ich akceptacji dla nas bądź ich odrzucenia. Pierwszych koncepcji własnej osoby uczymy się (a raczej biernie nabywamy) w dzieciństwie. Dzieciństwo jest czasem zależności, niższości, względnej niemocy, wymuszonej uległości i dominującego strachu przed odrzuceniem. Tej charakterystyce odpowiada dziecięca surreálność, a także bardziej prymitywne struktury świata człowieka dorosłego. Ostatecznie w naszym świecie, jako pierwotnie wyuczonym w kontekście niższości i zależności, szacunek i opinia innych osób pozostają „najważniejszymi i najbardziej zakorzenionymi ze wszystkich naszych wartościami, a zatem kluczem do naszych największych namiętności”²⁴².

²⁴⁰ *Ibidem*, s. 84.

²⁴¹ O ile w ogóle można tu mówić o „Ja”, biorąc pod uwagę to, co Solomon pisze o buncie nastolatka. Utrzymuje on, że „szesnastolatek często nie ma «Ja» i koncepcji samego siebie, z wyjątkiem kompendium nawyków i odruchów warunkowych, które mętnie próbuje kwestionować” (R. C. Solomon, *The Passions*, s. 94). Jest to zrozumiałe w zestawieniu z tym, co Zygmunt Bauman pisze o tożsamości jako kwestii filozoficznej. Jego zdaniem tożsamość awansowała do rangi problemu dopiero w epoce nowoczesnej, tj. w czasach, w których dostrzeżono (i postulowano jako wymóg nowych czasów), że może ona być inna niż jest. Do okresu adolescencji człowiek wydaje się nie zastanawiać nad tym, kim jest. Po prostu jest czymś synem/córką, siostrą/bratem/jedynakiem. Jego „Ja” nie stanowi dla niego problemu. Utożsamia się z tym, jak jest widziany.

²⁴² R. C. Solomon, *The Passions*, s. 93.

Nie możemy uciec od tego, jak widzą nas inni. Nie można zaprzeczyć temu, że się jest określonej narodowości czy płci, ani odebranemu wychowaniu. Jako istoty społeczne jesteśmy uzależnieni od akceptacji innych i stale zagrożeni przez ich odrzucenie. W konsekwencji wielu ludzi doskonale dostosowanie się do wymogów i oczekiwań społecznych (cel socjalizacji) traktuje jako swe naczelne zadanie, a „bycie dobrym człowiekiem”²⁴³ jako gwarancję uczciwie „zapracowanego” poczucia własnej wartości. Żeby wypracować wysoką samoocenę własnej osoby, stosujemy różne techniki – usiłujemy stać się niezbędni dla innych poprzez władzę, pieniądze, przemoc i sukces. Te wszystkie sposoby są skuteczne jedynie doraźnie. Odkrywamy po pewnym czasie, że nie ma ludzi niezastąpionych, że obiektywnie jako generalnie bardziej do innych ludzi podobni aniżeli różni od nich, jesteśmy wszyscy do zastąpienia. Solomon zauważa, że jest to nieunikniona konsekwencja traktowania niezastępowalności jako czysto obiektywnego pojęcia. Wypracowany w konkurencji z innymi sukces, sprawowanie absolutnej władzy nad własnymi dziećmi bądź obstawanie przy własnej „unikatowości”, dla której zawsze można znaleźć rację²⁴⁴, nie są tym, co może nam dać wysoką samoocenę. Ponieważ powód, dla którego domagamy się, by być niezastąpionymi, jest czysto osobisty (poczucie własnej wartości), obiektywny status własnej osoby wypracowany w konkurencji z innymi musi okazać się ostatecznie niewystarczający do zapewnienia człowiekowi satysfakcjonującego poczucia własnej wartości. Obiektywnie zawsze będziemy od kogoś lepsi i gorsi, i jesteśmy boleśnie świadomi tego faktu w ciągłym wysiłku obrony naszej wyższej pozycji (wszak młode wilczki nie śpią) i czasem desperackich próbach awansowania na wyższą pozycję. To ostatnie nabiera szczególnej wagi w świetle obowiązującego truizmu, w myśl którego „kto stoi w miejscu, ten się cofa”. Dodatkowo we współczesnym konsumpcyjnym społeczeństwie, do którego istoty należy zaspokajanie generowanych przez podaż potrzeb, w miejsce tego, czego faktycznie człowiek potrzebuje, przedłużające się zadowolenie z dokonanego zakupu, a tym bardziej z własnego życia, jest właściwie zabronione. Wieczne konsumenckie niezadowolenie jest bowiem tym, co gwarantuje zbyt. W nastawionym na nieograniczoną konsumpcję społecznym układzie „lepsze jest wrogiem dobrego”, a nadawane „zasłużonym” jednostkom tytuły poprzedzone przedrostkiem „naj” (najlepszy, najpiękniejszy, najmądrzejszy, naj-

²⁴³ „Dobry człowiek” to według Solomona osoba, która traktując dostosowanie się do wymogów i oczekiwań społecznych jako ideał swojego funkcjonowania, jest sumienna i przewidywalna w swym zachowaniu. Jest czymś w rodzaju „wzorowego obywatela”, ideałem doskonałej socjalizacji. Umieszczenie tego określenia w cudzysłowie służy autorowi do podkreślenia negatywnego wydźwięku tej postawy. Jest ona dla niego „protekcjonalnym i anonimowym zredukowaniem «Ja» do obiektywności” (R. C. Solomon, *The Passions*, s. 95).

²⁴⁴ Różnimy się przecież kolorem włosów i np. liczbą piegów czy fałd tłuszczu.

bogatszy etc.) są przyznawane jako „puchar przechodni”. W ten sposób w obiektywnej perspektywie wartość każdego jestestwa musi być względna i podlegająca ciągłym fluktuacjom. Stąd permanentnie niezaspokojona potrzeba – wysoka samoocena – pozostaje niedoścignionym celem ludzkiego dążenia.

Nie oznacza to, że Solomon kwestionuje wagę obiektywnego statusu danej jednostki, ani tym bardziej tego, co ona robi, dla jej własnego sensu „Ja”. Choć nasze osiągnięcia same w sobie nie mogą nadać naszemu jestestwu wartości, to jednak są one ważne dla naszej samooceny, o ile wcześniej zainwestowaliśmy w nie swoje „Ja”. Innymi słowy, samoocena jest także uzależniona od wyniku przedsięwzięć, które autonomicznie wybrało, podjęło i w które zaangażowało się „Ja”. Zamiast negować sensowność ludzkiej, zorientowanej na osiągnięcie mistrzostwa w jakiejś dziedzinie, aktywności w świecie, Solomon przestrzega przed wypracowywaniem własnej koncepcji „Ja” jedynie w oparciu o fakty i opinie innych, traktowane jako bezwzględne determinanty tego, kim jesteśmy i kim możemy się stać. Wskazuje, że wypracowana w konkurencji z innymi „koncepcja «Ja»”, startująca z pozycji bycia gorszym i defensywności, uczy tak wielu z nas być nieudacznikami i gorszymi, zanim mamy jakąkolwiek szansę być naszymi «Ja»”²⁴⁵.

Skoro obiektywnie wszyscy jesteśmy do zastąpienia, podstawę dla osobistej godności i samooceny odnaleźć można jedynie w sferze subiektywności. Tylko subiektywnie nasze „Ja” jest nieporównywalne. Solomon w samym istnieniu człowieka upatruje źródła jednostkowej samooceny i osobistej godności, a zatem podstawy dla jednostkowych koncepcji własnej osoby. Ludzkie emocje są tu widziane jako jednostkowe próby ustalenia i obrony samooceny. Zbyt długa indoktrynacja pochodząca z zamówienia społecznego „prawdą” – samoocena to wypadkowa opinii innych, będąca funkcją naszych osiągnięć – powoduje, iż zapominamy, że przede wszystkim istniejemy dla samych siebie. Solomon przypomina nam o tym, pisząc: „Naszym paradygmatem dla samooceny nie powinien być «człowiek, który sam doszedł do sukcesu», (...) raczej, powinno to być owo wspaniałe uczucie, którym czasem się cieszymy wstając rano, samemu lub razem, całkowicie odświeżeni i czujący się pięknymi, zadowolonymi z siebie i z naszego istnienia, nawet zanim mamy chwilę na zastanowienie się kim jesteśmy”²⁴⁶.

To, że subiektywność jest ostatecznie źródłem podmiotowej samooceny, nie oznacza, że jest także jej zawartością. Nie żyjemy w izolacji od innych i nie możemy zaprzeczyć swej potrzebie związków z nimi. Subiektywny bunt polegający na czasowym odsunięciu się od innych ludzi i uwolnieniu się w ten sposób od ich koncepcji naszej osoby jest prawdopodobnie koniecznym środkiem autokre-

²⁴⁵ R. C. Solomon, *The Passions*, s. 98.

²⁴⁶ *Ibidem*, s. 99.

acji. Solomon jednak uważa go za „środek przeczyszczający, a nie odżywczy”²⁴⁷. W ten dosadny sposób odcina się on od Nietzscheańskiej idei samotności jako właściwego kontekstu dla odnalezienia, kultywowania i zachowania własnej tożsamości²⁴⁸. Sensem subiektywnego buntu jest wzmocnienie wybranego przez autonomiczne „Ja” zaangażowania w związki z innymi ludźmi, które składają się na nasz świat²⁴⁹. Wieczny bunt i wycofanie się w prywatną subiektywność, chociaż może maksymalizować samoocenę, odczłowiecza. Uzyskane na tej drodze poczucie własnej wartości „staje się czysto nominalne, jeśli nie również defensywne i puste. Taka fałszywa samoocena traci intersubiektywną zawartość, przez co staje się dla nas bez znaczenia”²⁵⁰.

Logiczną konsekwencją tego, co powyżej powiedziano, jest teza Solomona, w myśl której tworzenie własnej tożsamości ma zawsze charakter intersubiektywny. Autonomiczny podmiot, decydując, czyje opinie na jego temat będą dlań znaczące i które związki będą go określać (a które nie), konstytuuje innych ludzi jako tych, z którymi i wobec których jest on „samym sobą”. Ponieważ życie ludzkie jest życiem, które się wie dzie w sieci intersubiektywności, jedynie na poziomie wspólnie z innymi ludźmi dzielonej subiektywności możliwe jest uzyskanie statusu bycia niezastąpionym, a przez to zmaksymalizowanie osobistej godności i poczucia własnej wartości. Potrzeby bycia niezastąpionym nie można zaspokoić poprzez uczynienie siebie lepszym od innych. Wyższość pociąga za sobą niechęć i zazdrość zależnych od nas ludzi, których nasz sukces uczynił zastępowalnymi. Nas samych natomiast spycha na defensywne pozycje obrony statusu wywalczonego w konkurencji z innymi i przeciwko nim. Jedyłą zadowalającą alternatywą dla właśnie nakreślonego związku (a raczej koegzystencji) opartego na sile jest związek, którego istotą jest poczucie jedności. Idealem intersubiektywnego funkcjonowania, czyniącym zadość ludzkiej potrzebie bycia niezastąpionym, jest miłość i przyjaźń. W miłości konfrontacja jestestw zostaje zastąpiona wzajemnym dzieleniem się własnym „Ja”, a zatem swymi „zainteresowaniami i uprzedzeniami, radościami i rozrywkami, zadaniami i problemami”²⁵¹. Nasza niezastępowalność w związku miłosnym polega na tym, że dzielona przez nas surreálność jest naszym wspólnym tworem. Stąd bez nas nie byłaby ona tym, czym jest. Byłaby innym My. W miłosnym związku

²⁴⁷ *Ibidem*.

²⁴⁸ Solomon utrzymuje, że Zaratustra, ulegając subiektywnemu złudzeniu, „przekreślił swoje metafory (...) to na górze on opróżnił siebie; [podczas gdy – MMJ] z ludźmi poniżej napełniłby się” (R. C. Solomon, *The Passions*, s. 100).

²⁴⁹ W tym kontekście wybujały indywidualizm może być, jak sugeruje Solomon, „obronną kompensatą za brak poczucia własnej wartości i subiektywności” (R. C. Solomon, *The Passions*, s. 100).

²⁵⁰ *Ibidem*, s. 101.

²⁵¹ *Ibidem*, s. 103.

„Ja” staje się w pełni intersubiektywne, ponieważ decyzja o byciu w relacji oznacza zgodę na to, by inna osoba miała wpływ na to, jak określam swoją tożsamość i jaki sens nadaję mojemu życiu. Nie tylko w wypadku miłosnej relacji zaangażowane w nią osoby są wzajemnie niezastępowalne. Podobnie jest w przyjaźni, tyle że ta niezastępowalność ma inny charakter²⁵².

Chociaż miłość i przyjaźń są ideałem intersubiektywności (tj. międzyosobowych związków), ponieważ jedynie poprzez nie jednostkowe poczucie osobistej godności i samooceny wzrasta do swych ekstremów, wydaje się jasne, że nie tylko w tych ekskluzywnych formach relacji można mówić o wzajemnym wpływie osobowości. Mam tu na myśli relację rodzic – dziecko, nauczyciel – uczeń, relacje sąsiedzkie czy koleżeńskie. Chociaż w tych wszystkich wypadkach trudno mówić o wspólnie dzielonej surreálności, a tym bardziej o tworzeniu My, to jednak myślę, że także w nich podmioty będące członami relacji mogą być dla siebie wzajemnie obiektami zaangażowania. Zaangażowanie w relację oznacza podjęcie zobowiązania. Jeśli się przyjrzeć wzorcowym (w sensie pożądanym) formom tych czterech różnych relacji, to w każdej z nich wzajemne zaangażowanie, a co za tym idzie – obopólna podatność na wzajemny wpływ jest ich istotną charakterystyką. W pożądanej relacji rodzic – dziecko nie tylko dziecko jest wychowywane. Wrażliwy rodzic nie powinien zakładać, że rodzicielstwo polega na jednokierunkowym (od rodzica do dziecka) wywieraniu wpływu. Powinien się otworzyć na to, co odkrywa w nim dziecko. Podobnie istotą dobrej relacji nauczyciel – uczeń jest otwartość na wzajemny wpływ, a nie paternalistyczne, wybujałe mentorstwo. Jeśli faktycznie jednostkowe „Ja” jest

²⁵²Jest oczywiste, że o tym, jaka jest dana przyjaźń, decydują zaangażowane w nią osoby. Każda zmiana w „obsadzie” musi skutkować zmianą tej relacji. Niemniej w kontekście niezastępowalności jako gwarantującej jednostce poczucie własnej wartości, większe znaczenie wydaje się mieć miłość. Myślę, że nie będzie interpretacyjnym nadużyciem określenie przyjaciela jako tego, kto znając i rozumiejąc nas ma bądź wystarczy, że ma „jedynie” wgląd w naszą surreálność. W odróżnieniu od niego ukochany żyje w surreálności ukochanej, chociaż pewne jej „komnaty” mogą być dla niego zamknięte. To samo dotyczy oczywiście ukochanej. To „wyrugowanie” przyjaciela z „zajmowanej” wspólnie z ukochaną osobą surreálności wynika z tego, że kochające się osoby razem tworzą swój świat pod nazwą My. Chociaż tego określenia używa się także na oznaczenie innych relacji – przyjacielskich, rodzinnych, zawodowych, krótko: relacji podkreślających wspólnotowy charakter międzyludzkich związków – to jednak zarezerwowanie określenia „My” dla miłości wydaje mi się właściwsze. Nie chciałabym przez to sugerować, że miłosna relacja ma być czymś w rodzaju „przymierza dwojga przeciwko światu” radykalnie oddzielającym kochanków od innych ludzi i uniemożliwiającym im zawiązywanie także innych, międzyludzkich relacji. O specjalnym charakterze miłosnej relacji, która odniosła sukces (satisfakcjonujące długoletnie pożycie) decyduje po prostu codzienna praktyka. Życie z kimś wymaga szerszej płaszczyzny porozumienia i większej zgodności celów i wartości niż tego wymaga przyjaźń czy tym bardziej mniej bliskie, chociaż i serdeczne związki z innymi ludźmi. Miłość pociąga zatem za sobą szerszy dostęp do świata drugiej osoby, zwłaszcza że jesteśmy jego współtwórcami.

tylko siecią rzeczywistych i potencjalnych związków, to konkretne „Ja” winno się określać nie tylko w kategoriach zobowiązań podjętych wobec kochanków i przyjaciół, ale także wobec dalekich znajomych, a może nawet obcych. Wprawdzie w tym ostatnim wypadku trudno mówić o relacji, to jednak biorąc pod uwagę postępujące „kurczenie się” świata, zupełny brak otwartości na wpływ dalekich mentalnie i fizycznie ludzi wydaje się zubożającą „Ja” strategią.

Osobliwego potwierdzenia zacytowanej powyżej przez Solomona myśli Saint-Exupery’ego – „Ja jest tylko siecią związków” – jak i intersubiektywnej „natury” „Ja”, wydaje się dostarczać charakter ludzkich namiętności. Solomon zauważa, że wszystkie emocje, jak i większość nastrojów i pragnień wiąże się z innymi ludźmi jako ich obiektami. Podobnie pierwszoplanowym przedmiotem auto-refleksji są doświadczane przez jednostkę emocje i podjęte wobec nich postanowienia typu: być miłszym, mniej konkurencyjnym czy krytycznym, bardziej ufającym etc. „Emocja jest decyzją o posiadaniu pewnego związku, o szanowaniu, byciu miłym, ufającym, otwartym, zainteresowanym, prowadzonym i zmienianym przez inną osobę, o postrzeganiu jego/jej dobrobytu jako naszego własnego”²⁵³. To właśnie na drodze takich, podjętych w odniesieniu do swoich związków z innymi ludźmi, postanowień człowiek decyduje o swojej tożsamości. Mimo że ludzkim miłosnym czy przyjacielskim związkom często daleko do ideału maksymalizowania osobistej godności i samooceny kochanków czy przyjaciół, a konflikt bywa „chlebem powszednim”, to nawet wówczas My nadaje znaczenie życiu zaangażowanych w związek osób, potwierdzając ich koncepcje samych siebie, które zostały wspólnie wypracowane. Parafrazując myśl Sartre’a, Solomon podkreśla: „Nawet tam gdzie jest piekło, znaczeniem życia są inni ludzie”²⁵⁴.

Mimo że miłość i przyjaźń potencjalnie maksymalizują osobistą godność i samoocenę zaangażowanych w relację osób, stanowią także surreálną dla nich groźbę. To powoduje, że rzadko są wybierane. „To samo poczucie dzielenia się, które umożliwia intymna miłość, sprawia, że jesteśmy nadzwyczaj podatni na opinie drugiej osoby. Ten sam szacunek i otwartość, które umożliwiają zaufanie przyjaźni i wspólny podziw, umożliwiają ryzyko obrazy, niszczącego krytycyzmu i odrzucenia. A kiedy takie radykalne odmiany zdarzą się, ideał dzielonej subiektywności jest szybko porzucany na korzyść ochrony i obrony”²⁵⁵. Konieczna dla tych bliskich relacji wzajemna otwartość jest tym, co jednocześnie stoi na drodze ich nawiązania. To ostatnie jest, jak sądzę, prostą konsekwencją tego, że otwartość nie może być wybiórcza. W miłości czy przyjaźni jest się otwartym na drugą osobą, „z całym dobrodziejstwem inwentarza”. Poza tym

²⁵³ R. C. Solomon, *The Passions*, s. 104.

²⁵⁴ *Ibidem*.

²⁵⁵ *Ibidem*, s. 105.

pozostawanie w tak bliskim związku jest tożsame z przyznaniem drugiej osobie uprzywilejowanego statusu i uprzywilejowanego dostępu. Z tego pierwszego wynika specjalna waga jej opinii na nasz temat. To ostatnie pociąga za sobą nadwrażliwość na jej, nawet niewinne w intencji, krytyczne uwagi. Konsekwencją drugiego natomiast wydaje się „głębokość” potencjalnie zadanych nam ran. Jeżeli druga osoba rzeczywiście chce nas zranić, to może to zrobić w najbardziej dotkliwy dla nas sposób, ponieważ zna nasze najsłabsze punkty. W ten sposób bliska osoba jest tą, która w możliwie najwyższym stopniu zagraża naszemu poczuciu własnej wartości. Te wszystkie względy tłumaczą, dlaczego tak rzadko ludzie decydują się na pełne zbliżenie do drugiego człowieka, przedkładając powierzchowne znajomości, zawodowe partnerstwa, małżeństwa kontraktowe czy niezobowiązujące romanse nad rzeczywistą bliskość. Te wszystkie „zewnętrzne” relacje są bezpieczne dla „Ja”. Stanowiąc obronę przed bliskimi związkami, wydają się jednocześnie ich zastępczą formą.

Solomon wskazuje, że liczba struktur, w ramach których możemy tworzyć nasze „Ja” „vis-à-vis” innych ludzi, jest właściwie nieograniczona. Możemy poprzestać na czysto obiektywnych związkach (relacje: klient – sprzedawca, uczeń – nauczyciel, pracownik – szef, podniecony mężczyzna – kobieta zainteresowana seksualną satysfakcją). Tego typu związki są najbezpieczniejsze, ponieważ w nich subiektywność nie jest podzielana, przez co podatność na zagrożenie nie występuje²⁵⁶. Podobnie bezpieczne są wszelkie formy redukcji drugiego człowieka – jedynie do obiektu użycia bądź czegoś nieludzkiego (tu drugi może być traktowany jako przeszkoda czy zakłócenie, co pozwala ignorować jego uczucia). Solomon zauważa, że nawet traktując drugiego człowieka jako osobę, mamy „do dyspozycji” wiele alternatyw – możemy: traktować go jako równego nam bądź jako gorszego lub lepszego od nas; ufać mu bądź być wobec niego podejrzliwi; postrzegać go jako konkurenta lub współpracownika etc. „W tych parametrach wspólnego szacunku i podejrzeń, wspólnej dumy i ciągłego konfliktu, strachu i intymności,

²⁵⁶ Ujęcie relacji uczeń – nauczyciel jako jedynie zewnętrznej wydaje się przeczyć temu, co wcześniej pisałam na temat wzorcowej relacji uczeń – nauczyciel jako relacji zaangażowanej. Sadzę, że Solomon, pisząc o zewnętrzności tej relacji, potraktował ją jako rodzaj stosunku czysto formalnego, niewymagającego osobistego zaangażowania, tj. jak w relacji klient – sprzedawca. Jest jasne, że możliwe jest po prostu profesjonalne, zdystansowane, niezaangażowane nauczanie. Nauczyciel jako osoba zarabiająca na życie wykładaniem w szkole może traktować swoją pracę jako tylko źródło dochodów, a nie misję. Czy taki nauczyciel, nawet jeśli jest świetnym fachowcem, jest właściwą osobą na właściwym miejscu? Mam wątpliwości. Osobliwie najwięcej na zewnętrzności relacji nie traci uczeń, ale nauczyciel. Uczeń zyskuje, nawet jeśli nauczyciel traktuje swoją pracę tylko jako opłacone zadanie do wykonania, pod warunkiem, że robi to dobrze. Skoro zadaniem nauczyciela jest przede wszystkim nauczyć, taka zewnętrzna relacja wydaje się uczciwa wobec ucznia. Nauczyciel natomiast traci okazję do nauczenia się czegoś od ucznia. Jako fachowiec wie lepiej i za to bierze pieniądze, że wie lepiej. Tym, co mu zagraża, jest jego omnipotencja.

pogardy i podziwu, współpracy i współzawodnictwa, zaufania i defensywności, zagrożeń i powrotów, tworzymy nasz świat. Jako nasze własne projekcje, są one postanowieniami, bez względu na reakcje – lub brak reakcji – ze strony innych ludzi”²⁵⁷. Oznacza to, że osoba zdeterminowana postanowieniem, by kochać, jest zdolna wytrzymać największe zniewagi i wyniszczające konflikty. Analogicznie komuś, kto nie powziął tego postanowienia i zobowiązania, najmniejsza obraza przeszkodzi w kontynuowaniu związku. Intersubiektywność jako twór dwu lub więcej „Ja” jest sama w sobie subiektywnym, osobistym i indywidualnym punktem widzenia. Zanim jednostka zdecyduje się na dzielenie swej subiektywności, dokonuje wstępnego rozpoznania, na podstawie którego ustala rodzaj relacji, w jaki zamierza wejść, i w ogóle otwiera się na jakąkolwiek możliwość intersubiektywności. Te decyzje (emocje) mają moc zawieszenia wszystkich „faktów”. Dzięki temu zawieszeniu konkretna osoba może być postrzegana jako przede wszystkim część czyjeś „Ja”, tj. jako przyjaciel bądź ukochany. Inne fakty dotyczące tej osoby stają się przy powyższych niewidoczne. Dopiero potem (gdy relacja została już zawiązana i trwa) przychodzi czas na interpretację, gloryfikację, ignorowanie lub wybaczenie faktów w zależności od kierunku rozwoju danej relacji (rozwój czy wycofanie). W ten sposób wcześniejsza „niezależność” ukochanego może zostać zinterpretowana jako „niechęć do zaciągania zobowiązań”, kiedy relacja zmierza ku końcowi. Zmiana w postrzeganiu drugiej osoby wystąpiła, chociaż fakty o niej pozostały niezmiennie. Te zmiany we wzajemnym postrzeganiu związanych ze sobą osób świadczą o tym, iż każdy związek wiąże się z subiektywnym ustanowieniem, a zatem, że nie jest tylko obiektywną relacją. „Ja i surreality, nasze życie i nasze życie z innymi ludźmi mają znaczenie tylko o tyle, o ile nadamy im znaczenie. I robimy to nie w suchym dyskursie filozofii czy w odosobnieniu introspekcji, ale w samej materii naszego życia – w naszych przedrefleksyjnych i wybitnie społecznych projekcjach, które są zwane naszymi namiętnościami”²⁵⁸.

II.4. Emocje jako konstytucyjne sądy

II.4.1. Na czym polega konstytucyjna funkcja emocji?

Jak już wskazywano w części traktującej o surreality, emocje konstytuują świat jednostkowego doświadczenia. Nie powiedziano jednak, jak to robią. Odpowiedź na to pytanie wymaga objaśnienia konstytucyjnej funkcji emocji. Ta funkcja polega na tym, że emocje tworzą surreality, „Ja” i swe obiekty.

²⁵⁷ R. C. Solomon, *The Passions*, s. 106.

²⁵⁸ *Ibidem*, s. 107.

Częścią ich konstytucyjnego charakteru jest mitologizowanie i ideologizacja surreality, które składają się na transformującą świat własność emocji. Namietności, a zwłaszcza emocje „ustanawiają ten świat, konstytuują strukturę, w której nasza wiedza o faktach ma pewne znaczenie, pewną «istotność» dla nas. (...) emocje nie odkrywają, ale «ustanawiają» naszą surreality. Nie stosują, ale zapewniają strukturę wartości, która daje naszemu doświadczeniu pewne znaczenie”²⁵⁹. Mój strach przed psami nie jest zatem moim obiektywnym rozpoznanie zagrożenia dla mojej osoby ze strony psów. Ten strach nie jest czymś w rodzaju kolejnego źródła poznania trafnie informującego mnie o tym, jaki świat jest. Ta emocja, jak każda inna, ma funkcję kreacyjną. Ona kreuje psy jako zagrażające mojej osobie elementy mojego surreality świata.

Emocja jako konstytucyjny sąd przypomina orzeczenie sędziego. To jest powód, dla którego Solomon pisze o emocjach jako samopotwierdzających się sądach na temat naszego świata i naszego „Ja”. Jego zdaniem są one czymś w rodzaju przedjęzykowych odpowiedników Austinowskich *performatives* – „sądów, które robią coś raczej niż po prostu opisują lub oceniają stan rzeczy”²⁶⁰. Oznacza to, że jeśli się gniewam za obraźliwy komentarz, to mój gniew nie jest po prostu raportem z tego, co zaszło, czy reakcją na obrażającą mnie sytuację. W swoim gniewie osądzam, że komentarz jest obraźliwy, czynię go takim. Wykładając to samo inaczej: komentarz sam w sobie obraźliwy nie jest, jest taki, ponieważ mnie rozgniewał, a ściśle – ponieważ uczyniłam go obiektem swego gniewu. Zatem odpowiadam za wybór obiektów swoich emocji, a więc i za emocje.

Powyższa argumentacja może zdeorientować. Można odnieść wrażenie, że nadużywa się tu truizmu, w myśl którego „wszystko jest kwestią interpretacji”. Czy rzeczywiście? Sytuacja, w której ten sam fakt jest odmiennie oceniany przez różne osoby, a bywa, że i przez jedną osobę, ale w różnym czasie, jest naszym codziennym doświadczeniem. Świadczy to o braku ustalonych standardów interpretacji czy oceny dla poszczególnych przypadków emocji. To ostatnie zaś o tym, że żądanie jednego obiektywnego standardu jest pobożnym, niemożliwym do spełnienia życzeniem. Czy można obiektywnie określić, jaki rodzaj uwag przyniesie reakcję w postaci gniewu, smutku, nienawiści czy sympatii? Wydawałoby się, że w wypadku gniewu sprawa jest prosta. Obrażliwe epitety skierowane do kogoś osobiście powinny skutkować automatyczną reakcją gniewu. Wiemy jednak, że tak nie jest. Ważny jest kontekst, np. nastolatki często określają się wzajemnie w obraźliwy sposób, nie mając intencji, by kogoś obrazić. Używane przez nich obiektywnie obraźliwe epitety – Motherfucker, psychopata itp. – nie są odbierane jako obraźliwe przez osoby „znieważane”. Z dru-

²⁵⁹ *Ibidem*, s. 194.

²⁶⁰ *Ibidem*, s. 195.

giej strony neutralna bądź nawet przyjacielska wypowiedź może stać się przedmiotem gniewu. Możemy się rozgniewać na kioskarkę za jej odpowiedź „nie ma” na pytanie: czy są bilety?, tak jak i na przyjaciela, który radził nam życzliwie, ale nieszczęśliwie powiedział „o jedno słowo za dużo”, przez co jego porada została zinterpretowana jako mentorski, a przez to umniejszający naszą wartość komentarz. Orzekanie emocjonalne (zareagowanie określoną emocją) jest zatem tak samo problematyczne, jak orzekanie o winie w prawie. W tym ostatnim bez względu na to, jak szczegółowe są kodeksy, zawsze będzie miejsce na precedens, który jest świadectwem pewnej nieprzekładalności konkretnego przypadku na ogólną, w zamierzeniu regulującą wszystkie szczegółowe „podpadające” pod nią przypadki, zasadę. Musimy zdecydować jak sędziowie, czy „dwa przypadki są takie same”, czyli jaka w konkretnym wypadku powinna być nasza emocjonalna reakcja.

W świetle powyższego reagowanie emocjonalne Solomon określa jako akt egzystencjalnego wyboru, w którym decydując o reakcji, przesądzamy jednocześnie o tym, jaki jest nasz świat. Nie znaczy to, że pojedyncza emocja jest arbitralna, że w dowolny sposób konstytuuje jednostkowy świat i „Ja”. Każdą poszczególną „reakcję” emocjonalną należałoby raczej widzieć jako element w większym zaprojektowanym systemie reguł i standardów. Analogia do prawa znowu będzie w tym miejscu przydatna. Przyjmijmy, że wrażliwość emocjonalna odpowiada wrażliwości prawnej. Następnie założmy, że istniejący kodeks jest adekwatny do prawnej wrażliwości społeczeństwa, tak jak sposób emocjonalnego reagowania jest wyrazem jednostkowej emocjonalności. Każde wydanie wyroku przez sędziego jest potwierdzeniem bądź rozszerzeniem (precedens) istniejącej legislacji, tak też każda emocja jest zastosowaniem ustanowionych dla niej standardów albo przez ich potwierdzenie albo przez próbę ustanowienia siebie jako precedensu. Oznacza to, że emocje jakiejś osoby tworzą organiczną strukturę, która wraz z rozwojem osobowości dynamicznie się rozwija (a przynajmniej może się rozwinąć). Powyższe wskazuje także, iż pojedyncza emocja ma swoją historię i swój kontekst, to znaczy, że nie powinno się w niej widzieć po prostu, bądź jedynie nieuchronnej, ściśle zdeterminowanej przez bodziec, reakcji na niego. Emocja jako prerefleksyjna decyzja jest także bardziej decyzją o reakcji aniżeli samą reakcją. „Każda emocja jest osądem, który zakłada cały zbiór wcześniejszych emocjonalnych sądów, aby zapewnić sobie kontekst i swą historię, jak również «paradygmatyczne przypadki» do rozważenia dla niej, jeśli nie pójszcia za. Jednak każda emocja jest także indywidualnym fragmentem legislacji, czy to niezależnie oraz zmieniając wagę precedensu, próbując ustanowić siebie jako nowy paradygmatyczny przypadek, lub jedynie wzmacniając nastawienie naszych wcześniej ustalonych emocjonalnych konstytucji”²⁶¹.

²⁶¹ *Ibidem*, s. 196–197.

Można by, jak sądzę, powiedzieć, że powyższa jedność emocjonalnych sądów ma swój wyraz w jednostkowym stylu emocjonalnym pojętym jako wyuczony sposób reagowania na określonego typu sytuacje i/lub nawykowe preferowanie reagowania określonymi emocjami na niekorzyść innych. Do takiej interpretacji upoważnia Solomone określenie emocji jako „przedfaktowego konstytucyjnego sądu, predyspozycji do reagowania na pewne sposoby”²⁶². Podobnie wpływ rodziców i grupy rówieśniczej na interpretację faktów i standardy stosowanych w emocjonalnym sądzie ocen, o którym pisze Solomon, wydaje się zgodny z pojęciem stylu emocjonalnego jako wyuczonego sposobu reagowania. Z drugiej strony taka interpretacja może być widziana jako zbyt uproszczenie. Brak tu podkreślenia wyboru, jaki ma podmiot odnośnie do swojej emocjonalnej reakcji. Chociaż konsekwencją jedności emocjonalnych osądów jest „konieczność” uzgodnienia nowego osądu (konkretnej emocji) z poprzednimi osądami (wystąpieniami danego rodzaju emocji), to jednak ta „uzgadnialność” nie jest tym samym, co „pójście za” właściwym dla danej jednostki, „naturalnym” sposobem jej reagowania (stylem emocjonalnym). A więc pojęcie „styl emocjonalny” sugeruje trwałą, raz wyuczoną i niezmienną „cechę”, podczas gdy emocje, jako organiczny system osądów na temat własnego świata i jednostkowej osobowości, cechuje (przynajmniej potencjalnie) pewna dynamika. Innymi słowy – każda pojedyncza emocja może zarówno potwierdzić, jak i rozszerzyć, a być może nawet „rozsadzić” strukturę, w ramach której funkcjonuje²⁶³.

Z powyższego wynika, że mamy pewną autonomię nie tylko przy początkowym wyborze emocjonalnej struktury stanowiącej nasz świat i nas samych, ale także pewną wolność w zakresie zmiany tej struktury. Oznacza to, że chociaż „Nie tworzymy, ale jesteśmy wyuczonymi przez rodziców i rówieśników, przez instrukcje i przykład, formami interpretacji i standardami ocen, które stosujemy w naszych emocjonalnych sądach”²⁶⁴ jako każdorazowo podejmujący decyzję o byciu wiernym ukształtowanemu sobie bądź o zmianie swojego „wizerunku”, odpowiadamy za nasze emocje. Paradoksalnie jest to łatwiejsze z powodu sprzeczności w wyuczonych standardach. Rodzice uczą nas czegoś innego niż rówieśnicy. Instrukcje pochodzące od tych samych osób są często rozbieżne z przykładem, jaki nam dają. Uczy się nas egoizmu i altruizmu, walki i „nadstawiania drugiego policzka” itd. W tej sytuacji nasze emocje muszą być wyborami pomiędzy alternatywami, zamiast naśladowczymi wyuczonymi powtórzeniami. Przez te wybory decydujemy o tym, jaki będzie nasz świat.

²⁶² *Ibidem*, s. 199.

²⁶³ Ten wniosek nasuwa się, jeżeli wziąć pod uwagę to, co Solomon pisze w późniejszych swoich książkach o doskonaleniu emocji, by na tej drodze doskonalić własne życie.

²⁶⁴ R. C. Solomon, *The Passions*, s. 197.

Dopełnieniem powyższej charakterystyki emocji jako konstytucyjnego sądu jest Solomonowy opis emocji miłości. Jego zdaniem zakochanie się nie jest kwestią ulegania czarowi drugiej osoby, ale sprawą wyboru i ukonstytuowania obiektu. Jako zbiór konstytucyjnych sądów o obiekcie miłość nie polega na odnalezieniu w ukochanym pożądanych cech – konkretnych cnót czy przymiotów – ale na ich nadaniu. W ten sposób wybrany obiekt spełnia ustalone przez nas „z góry” idealne standardy bycia potencjalnym obiektem naszej miłości. Czy tak określona miłość nie jest przypadkiem zakochaniem się w swoim wyobrażeniu drugiej osoby, zamiast w tej osobie? Taki wniosek byłby przesadzony. W miłości, jak w każdej emocji, nie chodzi o to, by korespondować z faktami (to zadanie sądów opisowych), ale by nadać im znaczenie. Stąd w emocji przedmiotem odkrycia są nie fakty, ale ich nowe, pochodzące od osądzającego podmiotu, interpretacje. „Nie ma skazy, która nie może być widziana jako piękne znamię, nie ma moralnej wady, która nie może być widziana jako «nikczemny» urok pewnej osobliwej, ale kuszącej różnorodności”²⁶⁵. Podkreśla się tu, że w każdym wypadku zakochanie się jest nie tyle sprawą przyciągania, co decyzji, tj., że miłość jest „uchwałą, zaangażowaniem w zaufanie i dzielenie się, we wzajemne pochwały i dodawanie sobie otuchy, we wzajemną tożsamość i szacunek”²⁶⁶. Analogicznie odkochanie się nie zachodzi dlatego, że obiekt miłości utracił przymioty, które faktycznie wcześniej posiadał. Nie przestajemy kochać dlatego, że odkryliśmy nagle wady obiektu. Podobnie koniec miłości nie powinien być traktowany jako „odzyskanie wzroku” czy powrót z krainy iluzji do tego, jak faktycznie rzeczy się mają. Miłość odchodzi dlatego, że zdecydowaliśmy o zmianie swojej postawy wobec ukochanego, czyli wycofaliśmy swoje zaangażowanie w budowę My.

To, co powiedziano o miłości, Solomon odnosi do każdej emocji. Jego zdaniem „każda emocja ustala strukturę, wewnątrz której zobowiązujemy się – lub odmawiamy takiego zobowiązania – wobec naszego świata i innych ludzi”²⁶⁷. Emocje jako ustalające zbiór standardów, którym odpowiadać ma świat, inni ludzie i my sami, konstytuują nasz świat. Zatem „Sposób w jaki jesteśmy, i sposób w jaki nasz świat jest, jest zbiorową i systemową wypadkową wszystkich naszych różnych sądów (...) naszych sądów o wartości i naszych sądów o statusie, naszych sądów o sile i naszych sądów o odpowiedzialności, naszych sądów o zaufaniu i sądów o zażyłości (...) emocje są «nieznanyymi ustawodawcami [naszego] świata»”²⁶⁸.

²⁶⁵ *Ibidem*, s. 200.

²⁶⁶ *Ibidem*, s. 201.

²⁶⁷ *Ibidem*, s. 200.

²⁶⁸ *Ibidem*, s. 201–202.

II.4.2. Emocje jako osobiste mitologie

Solomon zakłada, że „systemowa jedność emocjonalnych sądów koresponduje z systemową jednością ich obiektów”. Obiekt emocji jako „jej skupienie, ograniczające wydarzenie lub wybierające osobę bądź działanie dla konkretnego namysłu”, zależy w swym statusie „od swej roli i relacji w surreality jako całości”²⁶⁹. Z powyższego wynika, że: 1. poszczególna emocja jako element systemu jest zrozumiała dopiero w jego kontekście; 2. obiekt emocji nie jest przypadkowy, o jego statusie obiektu decyduje rola jaką pełni w indywidualnej surreality, przekładająca się na relacje tegoż do innych obiektów.

Surreality jest czymś w rodzaju toczącego się dramatu, stąd dramatyczna natura systemowych związków pomiędzy obiektami emocji. Ten dramat rozgrywa się według przyjętego scenariusza. By zrozumieć sens toczącej się historii, trzeba mieć klucz do jej interpretacji. Tego ostatniego dostarcza mitologia emocji, która wyznacza sposób emocjonalnego reagowania głównego bohatera. Na mitologię emocji składają się zsyntetyzowane i udratyzowane różnorodne emocjonalne sądy ustanawiające strukturę jednostkowej surreality. Stąd każdy emocjonalny osąd jest wyrazem konkretnej mitologii.

Żeby żyć, potrzebujemy wiary, że nasze życie i świat, w którym żyjemy, mają znaczenie. Potrzebujemy zatem mitologii, która uczyni z nas bohaterów sensownej i angażującej nas fabuły. Dlaczego w tym względzie preferujemy mitologię przed nauką? Ponieważ nauka nie uczyni nas wyjątkowymi. W świetle naukowego obiektywnego punktu widzenia jesteśmy równoważnymi innym ludziom egzemplarzami *homo sapiens*, statystami w toczących się dziejach świata. Podobnie nauka nie może nadać naszemu życiu znaczenia. To ostatnie oferuje mitologia emocji. Ta mitologia nie jest rodzajem prymitywnej teorii, która w sposób fantastyczny i błędny objaśnia zjawiska, które nauka może wyjaśnić poprawnie. Oznacza to, że mitologia, o której tu mowa, nie jest naiwną poprzedniczką nauki. Gdyby tak było, nauka i mitologia musiałyby mieć ten sam cel. Taka sytuacja zdaniem Solomona nie zachodzi. W przeciwieństwie do nauki celem mitologii nie jest uczynienie świata „zrozumiałym”, ale *znaczącym*. Nie oznacza to oczywiście, że znaczenie jest czymś odizolowanym czy niewiążącym się z objaśnieniem. Podobnie celem mitologii nie jest ustalenie faktów, ale ich interpretacja, co oczywiście nie oznacza, że mitologia ma ambicje, by kwestionować fakty. Jako subiektywna interpretacja naszego świata, interpretuje fakty, czyniąc je elementami w wykreowanej przez siebie dramaturgii.

Emocje mają zdolność subiektywnego przeporzadkowywania Rzeczywistości w taki sposób, że nadają wybranym przez siebie obiektom status aktora to-

²⁶⁹ *Ibidem*, s. 202.

czącego się dramatu. Przez to „my sami, nasi przyjaciele i wrogowie, stajemy się ogniskiem naszego świata, który sam staje się sceną dla osobistego aktorstwa codziennego życia”²⁷⁰. Najważniejszymi kategoriami mitologii emocji są status i siła²⁷¹. Jako konstrukcja surreality w dramatycznej formie każda mitologia obejmuje (i jest wyrazem) najważniejsze dla danej jednostki wartości, jej poczucie siły, znaczenia, wyjątkowości i tożsamości, a także jej poczucie przynależności i wykluczenia oraz jej poczucie statusu i międzyludzkich ról. Powyższy opis wskazuje, że najważniejszymi obiektami mitycznej w charakterze surreality są inni ludzie – wybrani do obsady aktorzy w naszej toczącej się fabule.

Mitologia emocji wydaje się czymś w rodzaju quasi-bajkowej narracji o nas samych i świecie naszego doświadczenia. Po co nam ona? Czy nie lepiej poprzestać na nauce? Solomon nie podważa roli nauki, o czym świadczy choćby to, że sprzeciwia się sprowadzaniu naukowych twierdzeń do roli alternatywnych mitologii²⁷². W nauce i mitologii nie widzi konkurentek, ale raczej „koleżanki z różnych działów”. Pierwsza „akcentuje to, co bezosobowe, nieludzkie, mechaniczne, siły natury, podczas gdy nasze emocje i nasze mitologie podkreślają to, co ludzkie, cele i dążenia naszego ożywionego świata”²⁷³. Zatem w życiu ludzkim jest miejsce i dla nauki, i dla mitologii, tym bardziej że ta ostatnia nie falsyfikuje twierdzeń tej pierwszej.

Podobnie brak jest antagonizmu między Rzeczywistością a mitologią. Można tu mówić nawet o wzajemnym wsparciu, ponieważ ta pierwsza dostarcza drugiej „problemów i parametrów, jej rzeczowych składników i jej chronologicznego porządku. Mitologia [natomiast] interpretuje i wybiera, redaguje i personifikuje, przydaje blasku i dramatyzuje naszą Rzeczywistość oraz nadaje jej znaczenie”²⁷⁴. Dzięki mitologizującej własności emocji możliwe jest humanizowanie Rzeczywi-

²⁷⁰ *Ibidem*, s. 202.

²⁷¹ Znaczenie siły dla mitologii emocji wiąże się z tym, że jest ona jednym z podstawowych determinantów pragnienia i zamiaru. Solomon definiuje ją jako „zdolność do wykonywania działań, które chcemy wykonać i do wyrażania naszych emocji” (R. C. Solomon, *The Passions*, s. 278). Podkreśla się tu, że najważniejsza jest nasza ocena siły, jaką dysponujemy, a nie to jaka ona obiektywnie jest. Od tej subiektywnej oceny zależy sama emocja. Zazdrosny kochanek i zawistny „podpieracz ścian” mogą obiektywnie dysponować taką samą siłą fizyczną konieczną, by wdać się w bójkę z adoratorem kobiety, na której im zależy. Jednak jedynie zazdrosny kochanek (z powodu właściwego dla emocji zazdrości „uprawnienia” do obiektu) jest otwarty, a nawet chętny do fizycznej konfrontacji z rywalem. Gotowości do walki brakuje natomiast osobie zawistnej, ponieważ zawiść jest emocją, która zakłada bezsilność podmiotu. Tłumaczy to różnice w strategiach obu emocji. Zazdrość to strategia głównie bezpośrednia, podczas gdy zawiść zawsze zawiła „dająca początek tym syndromom obronności, które budują życie oparte na być może fałszywej wierze w czyjąś własną nieudolność” (*ibidem*).

²⁷² *Ibidem*, s. 208.

²⁷³ *Ibidem*, s. 207.

²⁷⁴ *Ibidem*, s. 210.

stości i jej oswajanie, a nawet przekraczanie. Mitologizacja umożliwia zobaczenie przynębiającej biedy dzieciństwa jako „inkubatora” dla przyszłego ziszczenia się amerykańskiego snu; bolesnego okresu dojrzewania jako czasu przeobrażania brzydkiego kaczątka w pięknego łabędzia; dotykającej nas niesprawiedliwości jako odpłaty losu za wcześniejsze przewiny; niepowetowanej straty jako bezcennej lekcji przemijania; codziennego, mozolnego zmagania się z rzeczywistością jako odpowiednika trudu Syzyfa itp. W ten sposób świat, w którym, jak utrzymuje Solomon, nuda jest zasadniczym komponentem, zyskuje dramaturgię, a przez to wewnętrzną logikę i sens. Jako zsyntetyzowane emocjonalne sądy mitologie „organizują nudne fakty o świecie w radosne podniecenie osobistego zaangażowania i znaczenia”²⁷⁵.

Oprócz surrealitytu mitologie definiują także nasze pojęcia nas samych. W swojej własnej mitologii możemy być bohaterami, jak i męczennikami, ludźmi „o dobrym sercu, ale niezrozumianymi” lub geniuszami, których nie docenił świat, uroczymi Piotrusiami Panami lub wiecznymi brzydulami. Mimo potencjalnie nieograniczonej rozpiętości kreacji często osobiste mitologie zamiast ubogacać dane życie, w drastyczny sposób je ograniczają²⁷⁶. Przekłada się to na defensywność emocji jako osobistych projekcji na nasz świat. Ma to też wyraz w tym, że poszczególne emocjonalne surrealitytu są niczym kalki bardzo do siebie podobne, a co gorsza – często poniżające. Tę smutną okoliczność Solomon traktuje jako świadectwo kiepskiego wykorzystania „naszych najsilniejszych i najbardziej osobistych instrumentów [służących uczynieniu] naszego życia znaczącym – naszych emocji”²⁷⁷.

II.4.3. Emocje jako ideologie

Emocje to nie tylko subiektywne, mitologizujące bezbarwny, obiektywny świat, fabuły. To także osobiste ideologie. W tej roli są one nastawionymi na przyszłość projektami zmiany świata. Są zatem bardziej skoncentrowane na tym, jaki świat powinien być, aniżeli na tym, jaki on jest (jak w emocji jako mitologii). Jako projekcje w przyszłość są „systemem nadziei i pożądań, oczekiwań i zaangażowań, intencji i strategii zmieniania świata”²⁷⁸. Dlaczego Solomon nazywa emocję ideologią? Wydaje się, że dlatego, by podkreślić, iż emocja nie ma

²⁷⁵ *Ibidem*, s. 277.

²⁷⁶ Przykładem może być lęk przed własną potęgą oparty na biblijnej przypowieści o wieży Babel. Ta przypowieść, jak i mit o wygnaniu człowieka z Raju, poucza, że nie wolno „sięgać za wysoko”, że nie możemy być równi Bogu, że powinniśmy z pokorą poprzestać na małym. (O tego rodzaju lęku pisał m.in. Erich Fromm).

²⁷⁷ R. C. Solomon, *The Passions*, s. 211.

²⁷⁸ *Ibidem*, s. 212.

charakteru biernego, czyli że nie można jej sprowadzić do odczucia. Jako ideologia emocja każdorazowo pociąga za sobą działanie nastawione na zaspokojenie określonych pragnień, nadziei i roszczeń. To, że emocja pociąga za sobą działanie, jest zasadniczo niekontrowersyjne, nawet w koncepcjach akcentujących bierny charakter doznania emocjonalnego (emocje jako przytrafiające się nam). Nagły, spowodowany sytuacją strach w oczywisty sposób pociąga za sobą działanie – ucieczkę, walkę itp. Podobnie gniew powoduje chęć ukarania obiektu, wstyd, poprawę itd. W czym zatem emocja jako ideologia różni się od emocji traktowanej jako sytuacyjna pobudka do działania? Jeżeli emocja jest tylko reakcją na nagłą zmianę²⁷⁹, to nie można jej traktować jako uprzednio przyjętej celowej strategii. Co najwyżej można w niej widzieć automatyczny, instynktowny odruch. Ujęcie emocji jako ideologii służy, jak sądzę, podkreśleniu tego, że każdorazowe zareagowanie określoną emocją jest ekspresją przyjętej emocjonalnej ideologii i jednocześnie ta konkretnie wyrażona emocja jest strategią mającą na celu realizację ideologicznego programu tej emocji. Przykładowo moja złość jest osądem przypisującym winę obiektowi, któremu pozycję winowajcy w moim surrealistycznym świecie wyznaczyła moja emocjonalna mitologia. Chociaż nieodłączną częścią tego oskarżycielskiego osądu jest pragnienie ukarania obiektu, to jednak dopiero na poziomie ideologicznym (zło nie może być bezkarne; krzywda domaga się kompensaty, by możliwa była równowaga sprawiedliwości na świecie) a nie mitologicznym (tu poziom opisu) gniew staje się strategią naprawy świata.

Z drugiej strony sensowność użycia terminu „ideologia” w kontekście emocji można uchwycić także na drodze odpowiedzi na pytanie: czym różni się emocja jako mitologia od emocji jako ideologii? Solomon pisze, że „Mitologie stają się ideologiami, gdy odgrywamy w nich rolę, żyjemy w nich, podejmujemy działania, opowiadamy się po którejś ze stron”²⁸⁰. Pierwsza jest subiektywną wizją świata, mówiącą o tym, jaki jest świat konkretnej jednostki (surrealność). Druga dotyczy tego, jaki powinien być ten świat. Wspólnym celem ideologii różnych emocji jest maksymalizacja godności osobistej i poczucia własnej wartości podmiotu. Stąd pożądaną surrealnością jest świat, który umożliwia jednostce osiągnięcie tego celu. W świetle powyższego reagowanie emocjonalne jest nie tylko wyrazem przyjętej uprzednio emocjonalnej mitologii określającej zakres znaczących obiektów tego świata. Emocjonalne zachowanie jest także programem i zamiarem przekształcenia własnego świata zgodnie z ideologią danej emocji bądź/i ich kompleksu. Zatem jeśli reaguję złością, to znaczy, że nie tylko wierzę, że jej obiekt zrobił coś, czego nie powinien był zrobić jako aktor w mo-

²⁷⁹ Jak w ujęciu A. Ben-Ze’eva.

²⁸⁰ R. C. Solomon, *The passions*, s. 219.

im surrealnym dramacie. Moja reakcja jest także wyrazem moich aspiracji do przywrócenia w nim „porządku”.

Mimo że „każda emocja i jej układ w naszym świecie ustanawia ideologię – zbiór pragnień, nadziei, żądań, oczekiwań, których zaspokojenia poszukujemy”²⁸¹, uzyskanie owego zaspokojenia wiąże się z wieloma komplikacjami. W przypadku niektórych emocji (żal i poczucie winy) zaspokojenie emocji (odpowiednio: przywrócenie utraconego obiektu i „wymazanie” tego, co się spowodowało) jest niemożliwe. Nawet jednak w emocjach, których zaspokojenie jest możliwe, jego uzyskanie jest problematyczne. Pierwsza trudność polega na tym, że nie jesteśmy wszechmocni. Kiedy beznadziejnie kochamy kogoś, kto nie ma ochoty nas zauważać, złościmy się na kogoś, kto ma nad nami niekwestionowaną władzę, zazdrościmy celebrytom ich różnego od naszego życia, doświadczana bezsilność uniemożliwia zaspokojenie reprezentującego emocję pragnienia. Wówczas, jak w hydraulicznym modelu emocji Freuda, sfrustrowana emocja „siedzi i przeszkadza (...) jak nasienie niezadowolenia, które nabiera wagi i staje się coraz bardziej dominujące w naszym spojrzeniu na świat, zapuszczając inne emocje w swoim własnym wizerunku i prawdopodobnie dominując całe nasze życie”²⁸².

Na drodze do zaspokojenia emocji może stać także osobista niechęć do jej zaspokojenia. Może być ona spowodowana niezgodą na konsekwencje ekspresji tej emocji, jak ma to miejsce w sytuacji wściekłości na bandytę mającego nad nami fizyczną przewagę. Innym powodem impotencji emocjonalnych ideologii jest konflikt emocji. Taka sytuacja ma miejsce, gdy złościmy się na kogoś, kogo kochamy. Ideologia gniewu jest programem ukarania i zranienia winowajcy. Natomiast ideologia miłości obejmuje zainteresowanie, przebaczenie, pomoc i troskę. Generalnie w przypadkach konfliktu emocji jedynie silniejsza z nich (mająca priorytet) może być zaspokojona.

Solomon nie poprzestaje na powyższych przykładach problematycznego zaspokojenia danej emocji (realizacji jej ideologii). Wskazuje, że zaspokojenie emocji, tak jak zaspokojenie pragnienia oznacza „pozbycie się jej”. Rodzi to poważny problem. Solomon utrzymuje, że znaczenie jednostkowego życia uzależnione jest od ciągłości podmiotowych emocji. Ma to uzasadnienie w ich funkcji konstytuowania jednostkowej surreality. Zatem nierzadko bardziej pożądane od zaspokojenia emocji (jako jej „wygaszenia”) jest jej niezaspokojone istnienie. W ten sposób emocje mogą zachować swój status trwałych struktur, usensowniających czyjeś życie. W tym ostatnim Solomon upatruje powodu, dla którego ludzie tak często wybierają emocje, które nie mogą być zaspokojone²⁸³.

²⁸¹ *Ibidem*, s. 215.

²⁸² *Ibidem*, s. 216.

²⁸³ Ta kwestia będzie szerzej rozważana w dalszej części tego paragrafu.

Według Solomona emocjonalna ekspresja jest „działaniem wymaganym przez logikę i ideologię [danej] emocji oraz przez określone okoliczności”²⁸⁴. Wyrażenie emocji, w odróżnieniu od jej symptomów czy oznak²⁸⁵, jest jej realizacją, tj. „próbą uczynienia świata takim, jakim być powinien według osądu naszej emocji”²⁸⁶. Solomon utrzymuje nawet, że nie można mówić o emocji bez jej ekspresji, a zatem, jak można wnioskować, doświadczanie emocji jest jednocześnie jej wyrażaniem²⁸⁷. Wzorcową ekspresją emocji jest bezpośrednie działanie nakierowane na realizację ideologii danej emocji. Taki charakter ma: otwarte wymierzenie kary obiektowi gniewu; także potępienie czynu, który jest przedmiotem moralnego oburzenia; przytulenie bądź pocałowanie osoby, którą się kocha; odebranie tego, czego się pożąda w zawiści; zniszczenie obiektu w nienawiści itd. Kiedy bezpośrednie działanie jest niemożliwe, emocja może być wyrażona w sposób pośredni, niekiedy bardzo niestandardowy. W sytuacjach tego typu z pomocą wyobraźni skomplikowana strategia zastępuje bezpośrednie działanie, jak ma to miejsce w przypadku zakochanego w obojętnej kobiecie mężczyzny, który ostentacyjnym okazywaniem jej pogardy i obojętności usiłuje

²⁸⁴ R. C. Solomon, *The Passions*, s. 224.

²⁸⁵ Solomon ma tu na myśli przyspieszony puls, rumieniec czy odpowiednie „wyrazy twarzy”, np. marszczenie brwi w gniewie. Te publiczne przejawy odczuwania emocji nie są dla niego ekspresjami emocji, ale jedynie jej symptomami.

²⁸⁶ R. C. Solomon, *The Passions*, s. 227.

²⁸⁷ Na taką interpretację wskazuje, moim zdaniem, m.in. to, że nawet wówczas, kiedy podmiot odmawia sobie skutecznej ekspresji danej emocji, mimowolnie wyraża odczuwaną emocję, tyle że w nieskutecznej formie, np. poprzez „pełne nienawiści milczenie, «zatrute» spojrzenia, kopnięcia w drzewa (...)” w przypadku emocji gniewu bądź nienawiści (R.C. Solomon, *The Passions*, s. 232). Podobnie niemożność oderwania emocji od jej ekspresji pokazuje następujący cytat: „Staramy się działać tak, jakbyśmy nie byli w depresji, ale to, co wylania się to wymuszony śmiech i wisielczy styl dowcipów, staramy się działać przyjaźnie w stosunku do kogoś, kim gardzimy, ale odkrywamy swoją obłudę i nieświadome dogryzanie nawet w naszych fałszywych komplementach” (*ibidem*, s. 228). Generalnie można powiedzieć, że trudno sobie wyobrazić, by doświadczenie emocjonalne nie miało jakiegokolwiek przełożenia na zachowanie człowieka. Jeżeli by tak było, emocje nie miałyby żadnego znaczenia, zwłaszcza zaś tak zasadniczego, jak utrzymuje Solomon. Z drugiej strony Solomon pisze o emocjach (wiarą i nadzieją), które „mogą być zaspokojone nie będąc wyrażonymi” (*ibidem*, s. 216). Mam wątpliwości, czy wiarę i nadzieję można zaliczyć do emocji, tak jak i zainteresowanie czy ambicję, które Solomon, moim zdaniem, dość nonszalancko wrzuca do jednej kategorii zjawisk. Jeżeli jednak przyjmiemy, że są to emocje, wówczas można by argumentować, że wiara i nadzieja wydają się „z natury swej” „nieaktowe”, tj., że nie jest dla nich właściwe działanie. W ten sposób traktując je jako pewne wyjątki od ogólnej reguły, można by utrzymać tezę Solomona, w myśl której paradygmatem ekspresji emocjonalnej jest działanie mające na celu skuteczną realizację ideologii emocji, jak również założenie o nierozzerwalności doświadczania emocji i jej ekspresji. Tych tez można bronić także bez odwoływania się do rzekomo wyjątkowego statusu tych emocji. Mianowicie można by dowodzić, że wierzenie w coś bądź „posiadanie” nadziei na coś, jako postawy, wpływają na działania podmiotu, zatem że te emocje są wyrażane pośrednio w całościowej aktywności danego człowieka.

pozyskać jej przychyłność. Choć jego zachowanie może wydawać się irracjonalne, w konkretnych okolicznościach może to być najlepsza możliwa strategia²⁸⁸. Co więcej, jak utrzymuje Solomon: „W odpowiednich okolicznościach każde działanie może służyć jako skuteczne wyrażenie emocji”²⁸⁹.

Mniej kontrowersyjną pośrednią strategią realizującą ideologię emocji, o której pisze Solomon, jest taktyka rozgniewanego na swojego szefa pracownika, który skutecznie wyraża swoją złość (tj. karze swego pracodawcę), fałszując firmowe dokumenty czy też rozsiewając plotki na jego temat. Wydaje się, że taką pośrednią strategią realizującą ideologię złości może być także autoagresja w formie samoponiżającego komentarza dodanego do wywołującej gniew uwagi na nasz temat. Równie skuteczną pośrednią strategią jest, jak sądzę, ostentacyjne obnoszenie się z cierpieniem. Te pośrednie ekspresje emocji mogą być obiektywnie skuteczne, a zatem mogą rzeczywiście ukarać obiekt poprzez wywołanie w nim wyrzutów sumienia. Efektywność tych ekspresji jest bardziej prawdopodobna, gdy obraza była zamierzona, ponieważ wówczas obrażający spodziewa się odwetu, a przynajmniej pragnienia (jeśli nie zamiaru) jego podjęcia. Podobnie unikanie osoby, której zachowanie stało się obiektem czyjegoś moralnego oburzenia, może być skuteczną pośrednią strategią mającą na celu potępienie tego czynu. Ta strategia bywa jednak zawodna, ponieważ ludzie często nie rozumieją powodu ich unikania i gładko przyjmują pokrętne tłumaczenia w rodzaju: „ostatnio jestem bardzo zajęty” itp. Wówczas, mimo braku obiektywnej skuteczności, taka taktyka może dostarczyć wielkiej subiektywnej korzyści – poczucia, że jest się, w odróżnieniu od potępianej osoby, prawym i moralnym, że nie jest się „takim jak ona”. W ten sposób jednostkowe poczucie wartości moralnie oburzonej osoby może zostać zmaksymalizowane, co jest celem ideologii emocji jako takich. Do tej samej klasy wzmacniających ego strategii wydają się należeć przypadki rezygnacji z ukarania (w emocji gniewu) bądź potępienia (w oburzeniu moralnym), o których pisze Solomon²⁹⁰. Wskazuje on, że powodem

²⁸⁸ Co ciekawe, taka „odwrócona ekspresja” bardzo często jest obiektywnie skuteczna. Na ogół nie analizujemy powodów, dla których jesteśmy lubiani, poprzestając na łaskawym „przyjmowaniu hołdów”. Ostentacyjnej obojętności, a tym bardziej okazywanej nam pogardy nie sposób zignorować czy po prostu przyjąć do wiadomości. Pogarda uderza w naszą samoocenę. Rodzi podejrzenie, że może „nie jest ze mnie taki cud”. Chcąc temu zaprzeczyć, człowiek stara się udowodnić pogardliwie zachowującej się osobie, że jest interesujący, wartościowy itp. Podjęcie tych starań jest tożsame ze zwróceniem szczególnej uwagi na osobę lekceważącą nas (w przykładzie Solomona – mężczyznę zakochanego w obojętnej kobiecie). Zatem ostentacyjna obojętność i pogarda mogą być użytecznymi strategiami wzbudzania zainteresowania.

²⁸⁹ R. C. Solomon, *The Passions*, s. 231.

²⁹⁰ Mimo że, jak sądzę, nie są to przykłady pośredniej ekspresji emocji. Bliżej im do magicznych realizacji emocji, które w obliczu niepoddającego się jakiegokolwiek manipulacji świata (także pośredniej) zadowolają się surreálnymi konsekwencjami.

owego zaniechania może być preferencja dla „poczucia legalnej przemądrzałości”. Jest jasne, że to odstępienie od realizacji ideologii emocji gniewu (kary) i oburzenia (potępienie) maksymalizuje poczucie własnej wartości podmiotu.

Chociaż emocje jako koniecznie powiązane ze swoją ekspresją zawsze domagają się dla siebie skutecznego wyrazu, bywają sytuacje, w których nie ma (bądź zdaniem podmiotu nie ma) możliwości skutecznej ekspresji zorientowanej na osiągnięcie ideałów danej emocji. Skoro przyczynowa manipulacja rzeczywistością jest niemożliwa, jedynym, co można zrobić, jest radykalna zmiana własnej surrealności. W tym miejscu użytecznym pojęciem, do którego odwołuje się Solomon, jest Sartre’owskie określenie emocji jako „magicznych transformacji świata”²⁹¹. Owa magiczna moc emocji polega na rekonstrukcji surrealności stosownie do indywidualnych potrzeb. Niekiedy zmiana w surrealności mylona jest ze zmianą w rzeczywistości. Jest to zrozumiałe, biorąc pod uwagę, że żądania określonych rodzajów emocji są często obiektywne, a zatem domagają się zmiany w świecie, a nie jedynie w jednostkowej surrealności. Nieszczęśliwie, o czym była już mowa, zaspokojenie emocji nierzadko jest uzależnione od świata, podczas gdy ostateczny cel emocji jest subiektywny. Zatem maksymalizacja poczucia własnej wartości podmiotu (subiektywny cel każdej emocji) może wymagać zawieszenia działań nakierowanych na zaspokojenie konkretnej ideologii danej emocji. Jako taki przypadek można, jak sądzę, potraktować powyżej wzmiankowaną sytuację rezygnacji z ukarania obiektu gniewu czy jawnego potępienia osoby, której czyn odebrano jako oburzający moralnie, ponieważ dzięki temu podmiot mógł zapewnić sobie „poczucie legalnej przemądrzałości”²⁹². Podobnie jawna preferencja dla subiektywnego zaspokojenia emocji występuje w emocji zawiści i urazie. O ideologii tych ostatnich Solomon pisze, że „nasza niemoc jest wbudowana w ich koncepcję”²⁹³.

Brak możliwości skutecznego działania nakierowanego na realizację ideałów danej emocji drastycznie obniża poczucie wartości podmiotu. To jest powód, dla którego jednostka nie może sobie pozwolić na rezygnację z emocjonalnej ekspresji. Chociaż po namyśle mogłaby sobie wytłumaczyć, że w obliczu „obiektywnej niewykonalności” „gra niewarta świeczki”, emocjonalny stan, w jakim się znajduje, blokuje możliwość refleksji. Czym jest wówczas ekspresja emocjonalna? Jest ona krytykowanym przez Sartre’a „magicznym» obiektywnym udawaniem”²⁹⁴, które wierzy, że radykalna zmiana we własnej surrealności

²⁹¹ Por. J. P. Sartre, *Szkic o teorii emocji*, tłum. R. Abramciów, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, rozdział III.

²⁹² Jest to określenie Solomona.

²⁹³ R. C. Solomon, *The Passions*, s. 220.

²⁹⁴ *Ibidem*.

jest wystarczająca do zmiany rzeczywistości. Do takich nieskutecznych magicznych ekspresji emocji Solomon zalicza kopanie przedmiotów bądź złorzeczenie „na stronie” zastępujące otwarte ukaranie osoby, która nas zezłościła; zachowywanie się w taki sposób, jakby zmarły żył w żalu; modlitwa ateisty w sytuacji zagrożenia życia; oddawanie się fantazjom o szczęśliwym życiu z ukochaną zamiast otwartego wyznania jej miłości itp. Te nieskuteczne ekspresje są „obcętymi, zdegenerowanymi, źle umiejscowionymi wersjami (...) działań, które mogłyby być skuteczne, rytuałami, które działają *tak jakby* czyjeś pragnienie było zaspokojone”²⁹⁵. Dlaczego zatem te jałowe wyrażenia emocji są przez nas wybierane? Solomon wskazuje, że nierzadko jest to „wszystkim, co możemy zrobić”, a coś zrobić musimy, by ocalić nadwątlone poczucie własnej wartości w obliczu świata, który „uniemożliwia” zaspokojenie naszych emocji. Te desperackie próby „wyjścia z twarzą” z sytuacji, która nas przerasta, mimo swej obiektywnej daremności, są zatem wybierane z powodu swych *surrealnych* konsekwencji. W prawdziwej desperacji mogę wierzyć, mimo swego ateizmu, że modlitwa pomoże. Podobnie mogę zakładać, że moje złorzeczenie sprowadzi zły los na osobę, która mnie poniżyła. Ostatecznie każde działanie, nawet zupełnie nieskuteczne, jest lepsze niż żadne, zaprzecza bowiem bezsilności. Logika zdesperowanych emocji, z powodu ich częstego odwoływania się do magii, niewiele ma zatem wspólnego z racjonalnością czy ze zdrowym rozsądkiem. Wydaje się nawet, że nie musi, bądź nawet nie powinna niczego wspólnego z nimi mieć. Parafrazując myśl Solomona: po co mi prawda, racjonalność i zdrowy rozsądek w obliczu upadku poczucia mojej wartości i frustracji moich najsilniejszych potrzeb?²⁹⁶ Czy kobiecie, która straciła w wypadku drogowym męża, pomoże refleksja w rodzaju: „Jechał zbyt szybko, więc musiało się to tak skończyć. Skoro żyję, to mam pewnie coś do zrobienia. Nie powinnam tracić czasu na daremny żal, bo co się stało, to się nie odstanie”? Mam wątpliwości. Jeśli jej mąż stanowił ważny „element” w jej codziennym rozkładzie dnia (śniadanie o 7.00, bo on ma na 8.00 do pracy itp.) i jej planach na przyszłość, jego nagłe „wypadnięcie z gry” musi spowodować „zawalenie się jej świata”. Powtarzanie wspólnych rytuałów i przestrzeganie wspólnie wypracowanych zasad („zwykle kładziemy się przed 23.00”, „w piątek zawsze jemy ryby”), chociaż nie może przywrócić tego, co odeszło, może być najsensowniejszą taktyką, kiedy człowiek nie jest gotowy na to, by żyć po nowemu. Do nowego życia trzeba się przygotować, a przed podjęciem tego wysiłku „odpo-

²⁹⁵ *Ibidem*, s. 233.

²⁹⁶ Odnoszę się tu do następującego cytatu: „w obliczu upadku poczucia własnej wartości i frustracji naszych najsilniejszych emocji, prawda, racjonalność i zdrowy rozsądek są zbędne. (Czasami desperacja jest o wiele bardziej satysfakcjonująca od satysfakcji)” (*ibidem*, s. 235).

cząć”, tzn. pozwolić sobie, z braku innych pomysłów, żyć „tak jakby nic się nie stało”. Możemy podważać zasadność gromadzenia i otaczania się pamiątkami po zmarłych, ale powszechność tego typu zachowań powinna dać nam do myślenia. Jest jasne, że należące kiedyś do moich bliskich zmarłych przedmioty nie przywrócą mi ich. Niemniej ich obecność, przypominając o istnieniu tych osób, może być przeze mnie subiektywnie odczuwana jako namiastka ich ciągłej obecności w moim życiu. Czy pamięć o zmarłych nie jest poniekąd utrzymywaniem ich przy życiu?²⁹⁷ Jeśli tak, powyższe magiczne ekspresje żalu osiągają swój subiektywny cel – przywracają obiekt, który w obiektywnym porządku został nieodwołalnie utracony.

Magiczne, desperackie ekspresje emocji Solomon konfrontuje z przypadkami udawanej desperacji. W tych ostatnich obiektywnie daremne, magiczne wyrażenie emocji jest wybierane z powodu swej nieskuteczności właśnie. Jak wytłumaczyć, dlaczego ktoś celowo wybiera aktywność, która zamiast zaspokojenia emocji ma na względzie jej frustrację? Jak już wskazywano, Solomon uzasadnia to przez odwołanie do funkcji emocji jako zapewniających struktury określonej surrealności. „Aby zabezpieczyć emocjonalne struktury naszego świata, optujemy za emocjami, które są najmniej prawdopodobne do zaspokojenia”²⁹⁸. Taki charakter ma miłość do nieosiągalnego obiektu (zabezpiecza przed ewentualnym odrzuceniem), chrześcijańskie „nadstawianie drugiego policzka” (pozwala utrzymać i zintensyfikować gniew i oburzenie), „strach przed którym nie stanęliśmy, nienaprawiona złość, niepokonany wróg i nieodkupione poczucie winy”²⁹⁹. Zgodnie z powyższym Solomon utrzymuje, że „emocje, które mają najmniejsze szanse na zaspokojenie, są tymi, które definiują nasze życie (...) Odpowiednio nasze emocjonalne ekspresje – czy z impotencji czy z niechęci – będą się głównie składały z nieskutecznych i magicznych gestów, rytuałów i zaklęć”³⁰⁰.

Powyższy akapit może być widziany jako teoretyczne uzasadnienie, jeśli nie wręcz pochwała, dla sfrustrowanego życia. Czy taka interpretacja jest słuszna? Można argumentować, że nie. Całą teorię Solomona trzeba widzieć poprzez pryzmat jego fascynacji egzystencjalizmem. W filozofii egzystencjalnej człowiek jest ujęty jako wolne istnienie zmierzające do realizacji swego osobistego projektu, którym jest stanie się „bytem-w-sobie-dla-siebie”. Według Sartre’a jest to projekt nieosiągalny, niczym ideał, do którego można się

²⁹⁷ Ciekawe, że z czasem pamięć o zmarłych słabnie, np. trudno odtworzyć w pamięci ich dokładny wygląd. Czy jest to jedynie nieuchronny skutek działania czasu, który „koi rany”, czy raczej świadectwo tego, że przestajemy potrzebować, by zmarli wciąż żyli, tj. byli częścią naszej surrealności?

²⁹⁸ R. C. Solomon, *The Passions*, s. 237.

²⁹⁹ *Ibidem*, s. 238.

³⁰⁰ *Ibidem*.

jedynie przybliżyć. Człowiek jako tak pojęta egzystencja jest bytowo niedokończony, wiecznie niespełniony i niezaspokojony, zatem w pewien sposób sfrustrowany. Innymi słowy: życie człowieka jest wędrówką w poszukiwaniu spełnienia; frustracja pragnienia jest warunkiem podążania; zaspokojenie jest negatywne, bo pozbawia motywacji do aktywności (życia)³⁰¹. Wydaje się zatem, że Solomon nie tyle „postuluje” frustrację emocji (jako niezawodny środek usensowniania jednostkowej egzystencji), co raczej opisuje „zwykłą procedurę”³⁰² emocjonalnej ekspresji, na mocy której emocje są trwałymi strukturami czyjejs surreality, nadającymi jej znaczenie. Dlaczego ekspresja emocjonalna ma, zdaniem Solomona, głównie charakter magiczny, a zatem obiektywnie nieskuteczny, wyjaśnię w następnej części tego paragrafu traktującej o defensywności emocji.

Nieco inaczej podchodząc do diskutowanych tu tez Solomona, należy zastanowić się, co to znaczy, że emocja „jest najmniej prawdopodobna do zaspokojenia”. Czy oznacza to, że jest ona nieuchronnie skazana na frustrację, czyli że jej ideologiczne wymagania nie mogą być spełnione?³⁰³ Na taką odpowiedź wskazują przykłady emocji „najmniej prawdopodobnych do zaspokojenia”, które podaje Solomon – miłość do nieosiągalnego obiektu, strach, któremu nie stawiliśmy czoła, pozbawiona satysfakcji złość, nieodkupione poczucie winy etc. Przyjęcie takiej odpowiedzi jest jednak problematyczne. Można się zgodzić z tezą, w myśl której ciągłość konstytuujących czyjaś surreality emocji warunkuje ich konstytucyjną funkcję. Powiedziałabym nawet, że taka teza wydaje się przekonywująca. Jeśli rzeczywiście emocje pełnią w jednostkowej surreality tak istotną rolę, to nie mogą być czymś, co ulega wygaszeniu. Dzięki emocjom świat jest „jakiś” – przyjazny/nieprzyjazny, sprawiedliwy/niesprawiedliwy, jest jednością elementów/zbiorem autonomicznych monad, miejscem nieograniczonych możliwości/przestrzenią „usłaną kłodami rzucanymi nam pod nogi” itd. W konsekwencji jeżeli emocje konstytuujące nasz świat miałyby przez swoje zaspokojenie ulec wygaszeniu, oznaczałoby to nieuchronną zasadniczą zmianę

³⁰¹ Solomon utrzymuje, że „pełne zaspokojenie wszystkich naszych emocji (...) byłoby w rzeczywistości pozostawieniem życia zupełnie bez znaczenia (ten wątpliwy «pokój» lub «nirwana», które są tak mocno związane ze śmiercią i u Freuda i w buddyzmie)” (*ibidem*, s. 217).

³⁰² Solomon, pisząc o emocjonalnej konstytucji surreality i o obronności emocji wydaje się sugerować, że frustracja emocji jest nie tylko powszechną, ale i najczęściej (jeśli nie zawsze!) obieraną „metodą” służącą zapewnieniu jednostkowemu światu trwałych struktur. Podważam zarówno ten wniosek, jak i jego niektóre przesłanki. Będzie jeszcze o tym mowa.

³⁰³ Ideologia emocji w założeniu zawierająca niemożliwe do spełnienia wymagania przypominałaby Freudowskie pragnienie nieograniczonej przyjemności, charakteryzujące *id*. Przy takim założeniu emocje muszą być z konieczności nieracjonalne. Problem w tym, że ten ostatni wniosek kwestionuje Solomon, który utrzymuje, że emocje są racjonalne. Szerzej na ten temat będę pisała w rozdziale piątym.

samej surreality³⁰⁴. Tak istotna zmiana w czymś świecie słusznie może być widziana jako niekorzystna³⁰⁵. Czy jednak w trosce o to, by świat był trwale „jakiś”, trzeba koniecznie uporczywie podtrzymywać w sobie skazane na frustrację emocje? Nie sądzę. Wydaje mi się, że we frustracji danej emocji i/lub ich systemu należałoby raczej widzieć alternatywny aniżeli konieczny sposób na zapewnienie jednostkowemu światu jego trwałej konstytucji. Co więcej – gorszy sposób. Biorąc pod uwagę ostateczny ideologiczny cel wszystkich emocji – ochrona godności i wartości osoby – funkcjonowanie w wykreowanym jako nieuchronnie frustrującym nasze pragnienia świecie czyni realizację tego celu problematyczną, jeżeli w ogóle możliwą.

Jak inaczej można rozumieć „najmniej zaspokajalne emocje”³⁰⁶, które konstytuują struktury jednostkowej surreality? Sądzę, że mogą to być emocje, których spełnienie (ekspresja realizująca ideologiczne cele emocji) jest czymś, czego nie można raz na zawsze, w jakimś konkretnym punkcie czasowym, osiągnąć. W wypadku tych emocji zaspokojenie jest procesem rozciągającym się w czasie w taki sposób, że mówienie o osiągnięciu punktu szczytowego zaspokojenia czy też o zaspokojeniu jako czynności dokonanej, a zatem skończonej, jest nieodpowiednie. Takie ujęcie koresponduje z egzystencjalnym pojmowaniem życia jako projektu w trakcie realizacji. Na rzecz takiej interpretacji przemawiają także ideologiczne cele emocji, takich jak duma i miłość.

Ideologia miłości skoncentrowana jest na budowie i podtrzymywaniu wzajemnej zażyłości i intymności oraz na zapewnieniu dobrostanu jej obiektowi. To ostatnie pociąga za sobą konieczność zmiany świata. Miłość wymaga, by kochający uczynił świat dobrym miejscem dla ukochanego. To ostatnie jest problematyczne. Świat bywa zagrażający. Nie mamy wpływu na rozprzestrzenianie się wielu chorób (np. grypy) ani na częstotliwość występowania pijanych kierowców. Nie możemy uczynić świata „lokalnym” czy „opiekunką” osoby, którą kochamy. Możemy jedynie „leczyć rany”, które zadał jej świat, i/lub starać się zabezpieczyć ją przed potencjalnymi atakami z jego strony. Co do budowy i utrzymania, a nawet zwiększania wzajemnej zażyłości i intymności jest jasne, że jest to zadanie w sposób ciągły realizowane, bez punktu docelowego. „My”, jako wyraz i cel miłosnego związku, jest cały czas tworzone i zmienne w czasie, stosownie do zmiany zaangażowanych w relację podmiotów i ich potrzeb. Mówiąc rzecz oczywistą: wzajemnej bliskości nie można po prostu, w którymś

³⁰⁴ *Notabene* taka zmiana wydaje się nieuchronnie związana z kreatywnym rozwojem osobowości, a w szczególności z samopoznaniem. Z takim wnioskiem koresponduje to, co Solomon pisze o roli refleksji w emocji. Będzie o tym mowa w końcowej części tego paragrafu.

³⁰⁵ Ponieważ pociąga za sobą rewolucję w czymś poznawczym, a zatem i społecznym funkcjonowaniu.

³⁰⁶ Chodzi tu o emocje, których zaspokojenie jest najmniej prawdopodobne.

momencie zdobyć i od tej pory nią „dysponować”, tak samo jak nie można zaspokoić się nią „raz a dobrze”; „My” jest subiektywnie odczuwaną realnością, będąc jednocześnie czymś, co jest ciągle do zdobycia.

Zaproponowanej interpretacji emocji „najmniej prawdopodobnych do zaspokojenia” można także bronić przez odwołanie się do ideologii dumy. Celem tej emocji jest dowartościowanie podmiotu albo przez wywyższenie jego dokonań, albo przez ich zrównanie z dokonaniem innych ludzi, które wzbudzają powszechny podziw. Mimo że cel tej emocji jest głównie subiektywny – wzmocnienie poczucia własnej wartości podmiotu – ideologicznym wymogiem tej emocji wydaje się roszczenie do tego, by „świat” podzielał osąd danej osoby na temat jej wartości. O wartości twórcy w dzisiejszym świecie decyduje jego ostatnie dzieło. Czy oznacza to, że poczucie własnej wartości jest stale zagrożone frustracją? I tak, i nie. Jeśli powodem do dumy jest sukces w jakiejś konkretnej konkurencji (napisanie książki, wykonanie rzeźby, wygrana w zawodach etc.), wówczas doświadczanie tej emocji jedynie krótkotrwale wzmacnia ego. Jest naturalne, że po tego typu „punktowych” chwilach tryumfu znajdujące się w apogeum poczucie osobistej wartości podmiotu musi opadać. Bywa, że dochodzi wówczas do tzw. depresji szczytu³⁰⁷, która pojawia się niedługo po ukończeniu wielkiego dzieła czy realizacji zamierzonego celu. Istotą tego stanu jest uczucie pustki i zagubienia w następstwie utraty celu, który zrealizowany, został tym samym nieodwołalnie utracony. Ten nieprzyjemny stan jest przemijający i, jak można sądzić, jest swego rodzaju wstępem do nowej aktywności, w założeniu mającej ponownie poświadczyć wartość podmiotu. W aktywności twórczej, a także w życiu, jako mozaice rozmaitych aktywności nastawionych na realizację ważnych celów, można widzieć nieustanną (być może dla niektórych Syzyfową) pogoń „za króliczkiem”. Sukces konkretnego zamierzenia to „złapanie króliczka” na chwilę, po czym zabawa rozpoczyna się od początku. Realizowane z sukcesem projekty można równie dobrze traktować nie jako konieczne „świadczenia wartości” własnego jestestwa, ale raczej jako ekspresje dążącego do własnego ideału ego. Przy takim podejściu można być z siebie dumnym po prostu dlatego, że się „nie porzuciło drogi”, że dalej jest się wiernym swoim ideałom mimo wszystko i do pewnego stopnia niezależnie od wyniku, niczym artysta, który wierząc w swoją sztukę, nie dba o koniunkturę i wyniki sprzedaży. Można argumentować, że doświadczana w ten sposób duma jest raczej nastrojem aniżeli emocją³⁰⁸, względnie że jest w sensie ścisłym emocją tła, o której

³⁰⁷ Por. W. Imielski, *Zaburzenia psychiczne i emocjonalne*, „Scholar”, Warszawa 2010.

³⁰⁸ Korzystam tu z podziału zjawisk afektywnych zaproponowanego przez Aarona Ben-Ze’eva (por. A. Ben-Ze’ev, *The Subtlety of Emotions*, The MIT Press., Cambridge, Massachusetts, London, England 2000, rozdział 4, s. 79–116).

pisze Martha Nussbaum³⁰⁹. Nie rozstrzygając tej kwestii zasadnie, można przyjąć, że tak odczuwana duma może być trwałą strukturą czyjejś surreality, jako stała motywacja do działania. Ta motywacja jest różna od Adlerowskiego poczucia niższości i dążenia do wyższości³¹⁰. Podejmujący wciąż nowe projekty dumny człowiek, którego mam na myśli, nie stara się przezwyciężyć swej niższości i stać się „wyższy”. Przypomina raczej rozwijającego swój talent artystę. Nie udowadnia sobie, że ma talent, ani o ten talent nie zabiega, raczej daje mu wyraz w podejmowanych przez siebie nowych wyzwaniach.

Do tego momentu nie dyskutowałam zasadności użycia przez Solomona terminu „zaspokojenie” w odniesieniu do celu emocji. Mimo że posługiwanie się tym pojęciem jest tu zrozumiałe, biorąc pod uwagę, że emocja jest według Solomona ideologią, tj. zorientowanym na realizację „zbiorem pragnień, nadziei, żądań i oczekiwań”, w ogólnym rozrachunku stosowanie tego określenia uważam za problematyczne. *Notabene* mocna wersja analizowanej powyżej tezy Solomona (sfrustrowane emocje definiują życie ludzkie, dlatego emocjonalna ekspresja ma głównie charakter magiczny i obiektywnie nieskuteczny) może być widziana jako konieczne pokłosie zastosowania terminu „zaspokojenie”. Innymi słowy: założenie konieczności frustracji emocji konstytuujących jednostkową surreality prawdopodobnie nie pojawiłoby się w koncepcji Solomona, gdyby autor nie posługiwał się pojęciem „zaspokojenie”³¹¹. Dla jasności: nie podważam tezy Solomona, w myśl której niewygaszone trwanie emocji konstytuujących struktury podmiotowej surreality jest warunkiem pełnienia przez nie owej organizującej jednostkowy świat funkcji. Sprzeciwiam się jedynie traktowaniu frustracji jako jedynej metody zapewniającej trwałość emocjonalnej strukturze podmiotowej surreality. Podobnie jako niemającą wystarczającej mocy dowodowej traktuję konkluzję Solomona, w myśl której ekspresja emocjonalna jest głównie ekspresją magiczną, obiektywnie nieskuteczną, a co więcej – wybraną z powodu swej nieskuteczności³¹².

³⁰⁹ Por. M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, s. 73.

³¹⁰ Por. C. S. Hall, G. Lindzey, *Teorie osobowości*, przeł. J. Radzicki, PWN, Warszawa 1990, s. 155–156.

³¹¹ Krytycznie nastawiony czytelnik mógłby powiedzieć, że zaproponowane przez Solomona ujęcie emocji jako pragnień poszukujących swego zaspokojenia nie różni się w istotny sposób od pojmowania ich jako popędowych napięć zmierzających do rozładowania (rozwiązanie Freuda), które to Solomon krytykuje (por. R. C. Solomon, *The Passions*, s. 221–229, a także R. C. Solomon, *True to Our Feelings*, s. 142–149). „Zaspokojenie”, jak i „rozładowanie” wydają się bowiem należeć do tego samego konceptualnego słownika.

³¹² Chociaż wybieranie nieskutecznej ekspresji emocji z powodu jej nieskuteczności (na przykład wykrzykiwanie w złości „Niech cię diabli wezmą”) jest spójne z założeniem o wyborze potencjalnie frustrujących emocji do konstytucji danej surreality, to jednak to pierwsze założenie uważam za absurdałne. Jeśli kopanie drzewa zamiast żony (właściwego obiektu gniewu) nie

To, co pisałam powyżej na temat miłości i dumy, dowodzi, że możliwe jest trwanie emocji bez jej frustracji. Chociaż sfrustrowana „miłość” do nieosiągalnego obiektu może być wielką siłą napędową dla funkcjonowania danej jednostki (w tym jej twórczej aktywności – np. przypadek Beethovena) i prawdopodobnie jedną z (bądź nawet naczelną) konstytuujących daną surrealsność emocji, pre-refleksyjny wybór emocji skazanej na nieuchronną frustrację w wątpliwy sposób służy subiektywnemu dobru danego podmiotu³¹³. Podobnie w tym względzie chybiona wydaje się zdominowana przez urazę bądź zawiść, czy niepokonany strach lub takąż złość, organizacja czyjegoś świata. Gwoli ścisłości trzeba dodać, że Solomon przypadki tego typu konstytucji surrealsności traktuje jako świadectwo czyjegoś nieudanego posłuszenia się naszym najlepszym orężem służącym naszemu dobru – naszymi emocjami³¹⁴.

Z drugiej strony twierdzenie Solomona o sfrustrowanych emocjach jako konstytuujących jednostkową surrealsność można zinterpretować w duchu Freudowskiej teorii popędów. Jeśli przyrównamy konstytuujące surrealsność emocje do Freudowskich popędów³¹⁵, w sensie pragnień domagających się zaspokojenia, które motywują zachowanie, to wówczas bez przeszkód będziemy mogli skorzystać z tego, co Freud pisał na temat ich dynamiki. Według niego cel i źródło popędu jest zasadniczo niezmiennie. Zmienia się jedynie jego obiekt. Jeśli pierwotny obiekt popędu jest niedostępny, wówczas dochodzi do zastąpienia go (przemieszczenia) poprzez nową kateksję. W wypadku przeszkód dla tej ostatniej dochodzi do kolejnej kateksji obiektu. Niezablokowany, zastępczy przedmiot kateksji rzadko (bądź nigdy) ma zdolność zaspokojenia popędu (redukcji napięcia) w takim stopniu jak obiekt pierwotny. Powoduje to konieczność ciągłego poszukiwania nowych zastępczych obiektów popędu, które w założeniu mają lepiej zaspokoić (w większym stopniu rozładować) reprezentowaną przez popęd potrzebę. Dla naszych celów niezwykle istotna jest następująca konkluzja Freudowskiej teorii: obiekty zastępcze nie dają pełnego zaspokojenia; w efekcie niecałkowicie rozładowane napięcie, na drodze licznych przemieszczeń energii popędu, funkcjonuje jako siła trwale motywująca zachowanie.

Transponując te ustalenia na grunt teorii Solomona, można by założyć, że emocje konstytuujące surrealsność, poprzez swe liczne konkretne wyrażenia,

dawałoby żadnej satysfakcji, drzewa nie byłyby kopane. Innymi słowy: mimo że nie doszło tu do skutecznej realizacji ideologii emocji gniewu (obiekt nie został ukarany), podmiot uzyskał pewną satysfakcję, karząc obiekt zastępczy (drzewo).

³¹³ Zdaje sobie z tego sprawę sam autor, który określa tego typu emocje jako irracjonalne, a przez to nieprzyczyniające się do naszego dobra.

³¹⁴ Taka jest konkluzja czternastego rozdziału *The Passions*.

³¹⁵ Moje przyrównanie emocji do popędów nie obejmuje całej charakterystyki popędu. Abstrahuję tu od określenia popędu jako „wrodzonej reprezentacji psychicznej wewnętrznego źródła pobudzenia”.

każdorazowo nie uzyskują pełnego zaspokojenia. Jest to powód ponawiania ekspresji danej emocji (tj. nawykowego reagowania daną emocją w sytuacji określonego typu) i jej utrzymywania się w roli architekta danej surreality. Możliwe, że takie rozumienie frustracji emocji (niecałkowite jej zaspokojenie) najlepiej tłumaczy długotrwale (niekiedy przez całe życie jednostki) utrzymywanie się konstytuujących surreality emocji. Wydaje się, że takie długo utrzymujące się emocje należałoby odróżnić od tego, co zwykle rozumie się przez emocję – stan krótkotrwały (mierzony w sekundach lub minutach, rzadko w godzinach czy dniach) i głównie reaktywny, a więc powodowany raczej aniżeli obierany. Konstytuująca surreality emocja wydaje się raczej determinującą funkcjonowanie człowieka (w tym jego funkcjonowanie poznawcze) postawą, aniżeli reakcją. Źródłem i obiektem tak pojętej emocji jest Rzeczywistość (tj. pierwszorzędnie świat społeczny). Jeśli moje rozumowanie jest poprawne, wówczas łatwo sobie wyobrazić, że gniew, którego obiektem jest świat, może być trwałym elementem czyjejś emocjonalnej struktury. Jest oczywiste, że nie mogę ukarać świata. W tej sytuacji (analogicznie do zablokowanej pierwotnej kateksji popędu) muszę poszukać obiektu zastępczego, by wyrazić swoją złość. Wyrażona wobec tego nowego obiektu emocja, chociaż nie daje pełnej satysfakcji (tę może dać tylko „przyłożenie świata”), w mniejszym lub większym stopniu czyni załość ideologii tej emocji i podnosi poczucie wartości jednostki. Ponieważ konkretna ekspresja tej emocji pozostawia po sobie pewien niedosyt (frustrację), nieuchronnie dochodzi do nowych jej wyrażen (wobec tego samego zastępczego obiektu bądź/i kolejnych). Według tego, zrekonstruowanego powyżej, Freudowskiego mechanizmu można przedstawić utrzymywanie się niemal każdej konstytuującej daną surreality emocji³¹⁶. Podsumowując: „frustrację” konstytuujących daną surreality emocji można (a być może nawet należałoby) rozumieć jako ich niecałkowite zaspokojenie.

Optując za traktowaniem frustracji emocji jako jedynie możliwości, a nie koniecznego warunku jej utrzymywania się, trzeba teraz pokazać, na czym polegają i do czego prowadzą defensywne strategie emocjonalne.

II.5. Obronny charakter emocji

Solomon utrzymuje, że większość naszych emocji ma charakter defensywny. Wskazuje, że są one „poglądami na świat w kategoriach zagrożeń i obaw, niepewności, podatności na zranienie i udawanej naiwności”³¹⁷. Trzeba w tym miejscu

³¹⁶ Pewien problem stanowi uraza z powodu swego biernego charakteru.

³¹⁷ R. C. Solomon, *The Passions*, s. 388.

zapytać, czy defensywność emocji jest ich własnością stałą, czy też jedynie ich potencjalną przypadłością. Generalnie wydaje się, że druga możliwość jest bardziej prawdopodobna. Na jej rzecz przemawia m.in. to, że Solomon, opisując defensywność strategii emocjonalnych, podkreśla ich szkodliwość i przekonuje w wielu swoich późniejszych tekstach, a także w dalszej części *The Passions*, że możliwe jest satysfakcjonujące³¹⁸ wykorzystanie emocji dla naszego dobra. Z drugiej strony niektóre emocje wydają się jedynie defensywne. Taki charakter, w świetle teorii Solomona, ma uraza, poczucie winy i pyszałkowane oburzenie. Uraza, deprecjonując to, czego podmiot nie może mieć, broni go przed rozpoznaniem tej niemożności jako bytowego braku. Podobnie pyszałkowane oburzenie jest obroną podmiotu przed „rozpoznaną”³¹⁹ przez niego samego własną niższością. Co zaś do poczucia winy, wydaje się, że obronność tej emocji, w odróżnieniu od urazy i pyszałkowego oburzenia, a podobnie do innych emocji³²⁰, jest bardziej możliwością aniżeli jej stałą właściwością. Poczucie winy nie musi być obronną taktyką zabezpieczającą przed zewnętrznym atakiem, która ogranicza się do „samobiczowania” czy jedynie biernej świadomości winy, jak wydaje się sugerować Solomon³²¹. Równie dobrze ta emocja może motywować działania naprawcze.

³¹⁸ Tu „satysfakcjonujące” oznacza sprzyjające rozwojowi człowieka, zgodnie z obranym przez niego projektem życiowym.

³¹⁹ W sensie ścisłym niższość podmiotu nie może być czymś, co może być przez niego rozpoznane. Rozpoznać można coś, co jest faktem, np. można rozpoznać, że się jest blondynem, kobietą, swoją wysokość w centymetrach itp. Poczucie niższości, jak i wyższości czy „akuratności”, jest właśnie poczuciem, czymś subiektywnie odczuwanym, co „nadaje” sobie sam podmiot. Wszyscy ludzie mają swoje braki. Jeden nie potrafi malować, drugi śpiewać. Uznanie swojej niższości może być zatem efektem uświadomienia sobie, że nie posiada się zdolności uważanej za zasadniczą dla samooceny, np. że jest się niemuzycznym, a kocha się muzykę i pragnie się w niej realizować. Uogólniając, oznacza to, że podmiot „decyduje” o swojej niższości bądź wyższości, odpowiednio skupiając się na swoich brakach bądź atutach.

³²⁰ Nie napisałam „pozostałych emocji”, ale „innych”, ponieważ nie rozstrzygam tu, czy wszystkie emocje (poza urazą i pyszałkowatym oburzeniem) mają **jedynie** potencjalnie obronny charakter. Wskazuję tylko, że generalnie emocje wydają się w tym sensie niejednoznaczne.

³²¹ Trzeba tu dodać, że stosunek Solomona do tej emocji nie jest jednoznaczny. Z jednej strony pisze, że poczucie winy, w odróżnieniu od wstydu, jest z istoty swej impotentne, tzn. jego ideologicznym celem jest to, co niemożliwe – odkupienie. Zgodnie z takim ujęciem utrzymuje on, że trafną metafizyczną ekspresją właściwej poczuciu winy impotencji jest idea grzechu pierwotnego (por. R. C. Solomon, *The Passions*, s. 214). Taki stosunek do tej emocji odpowiada prezentowanemu tu ujęciu poczucia winy jako obronnej emocji. Z drugiej strony, w innym miejscu Solomon, pisząc o „terapii refleksją”, wskazuje, że dzięki niej możemy wyzwolić się z odczuwanego wstydu lub wyrzutów sumienia, ponieważ pozwala ona bardziej realistycznie ocenić wagę popełnionego czynu i stopień przypisywanej winy. W efekcie możemy odpokutować swą winę przez działania, które wcześniej uważaliśmy za niewystarczające (por. R. C. Solomon, *The Passions*, s. 417). Wprawdzie odkupienie winy jest jedynie prawdopodobne (Solomon, pisząc o tym, używa trybu przypuszczającego!), to jednak samo rozważanie takiej opcji dowodzi możliwości

Skąd bierze się obronność emocji? Solomon upatruje jej źródeł w ryzyku, które jest, jego zdaniem, zawarte w każdej emocji i każdej wartości. Emocje, służąc naszym najsilniejszym pragnieniom³²² – szacunku, zaufania i wolności w bliskości z innymi ludźmi – są zawsze narażone na porażkę. Zamiast ludzkiego szacunku możemy zostać odrzuceni. Podobnie istnieje ryzyko nieodwzajemnionej miłości, jak i uwięzienia w zależności „miłosnej relacji”. Osobliwie, o czym była już mowa, najbardziej niebezpieczni dla jednostkowej samooceny są ludzie postrzegani jako najbardziej pożądanymi kandydaci na przyjaciół i kochanków. Ponieważ to, co myślą o nas ważni dla nas ludzie, ma znaczący wpływ na nasze koncepcje samych siebie, ryzyko związane z zawiązaniem bliskiej relacji wzrasta niepomniernie. Powoduje to, że zamiast faktycznej bliskości niekiedy decydujemy się na „sojusz” – użyteczne narzędzie rozwiązywania wspólnych problemów i ucieczki przed trwogą, zdefiniowany przez wspólnego wroga w miejsce wzajemnego szacunku. Wybranie „sojuszu” zamiast relacji³²³ jest jednoznaczne z przyjęciem obronnych strategii emocjonalnych. W takim wypadku wszystkie emocje defensywnie nastawionej jednostki „stają się pochodnymi obronnej trójcy – urazy, poczucia winy i pyszałkowatego oburzenia”³²⁴. Uraza z powodu właściwej dla niej niechęci do działania, jest komfortową postawą skutkującą podniesieniem wartości podmiotu poprzez potępienie osób wyrażnie od niego lepszych. Poczucie winy, jako gorliwy atak na własną osobę, zabezpiecza przed potępieniem ze strony innych. Natomiast pyszałkowane oburzenie jest rodzajem osobliwej syntezy urazy i poczucia winy. Przekształca ono zewnętrzną (uraza) i wewnętrzną (poczucie winy) niższość podmiotu w jego siłę i wyższość, poprzez nadanie rozpoznanym przez te emocje brakom statusu cnót. „Miłość”, jako pochodna powyżej opisanej triady emocji, jest strategią zorientowaną na zdobycie przewagi nad „partnerem”³²⁵. Złość jest jedynie pokazowym, niezdecydowa-

konstruktywnej, a nie jedynie pasywno-obronnej funkcji poczucia winy. Mimo opisywanego wielokrotnie, zwłaszcza w literaturze psychologicznej, negatywnego wpływu tej emocji na funkcjonowanie człowieka, trudno sobie wyobrazić, by niemający sobie niczego do zarzucenia człowiek mógł i chciał stawać się lepszy. Nie jesteśmy niewinni ani doskonali i dla dobra naszego rozwoju (w tym moralności) dobrze, żebyśmy o tym pamiętali, ale nie rozpamiętywali.

³²² Jako programy ich zaspokajania.

³²³ Wprowadzone przeze mnie pojęcie „sojusz” (w celu lepszego objaśnienia myśli Solomona) traktuję jako użyteczną metaforę społecznego funkcjonowania danego człowieka w ogóle. Sojusz można zawrzeć w domu rodzinnym z rodzeństwem przeciw rodzicom, unikając w ten sposób braterskiej miłości; z rówieśnikami w klasie, unikając przyjaźni itd. Generalnie można z ludźmi po prostu „układać się” wtedy, gdy jest to konieczne, zamiast pozwolić im na faktyczne zbliżenie się do nas.

³²⁴ R. C. Solomon, *The Passions*, s. 391.

³²⁵ Przypomina to opisywaną przez Sartre’a w *Bycie i nicości* „miłość” jako postawę polegającą na tendencji do urzeczowienia obiektu „miłości”.

nym atakiem. Owa obronna trójca emocji generuje zawiść o osiągnięcia i trofea osób będących obiektami urazy, a także pogardę dla potępianych obiektów, złośliwość i różne formy „samofolgującej mściwości”. Te wszystkie emocje mają na celu podniesienie wartości podmiotu z założonej na wstępie (przez niego samego!) pozycji niższości.

Emocje defensywnego podmiotu są zatem rodzajem subiektywnego oręża przeciwko wykreowanemu jako zagrażający zewnętrznemu światu innych ludzi. Wszystkie są ostatecznie daremnymi strategiami, jak zazdrość Otella, która doprowadziła do utraty ukochanej. Nastawiona obronnie osoba pojmuje wszechświat jako teatr absurdu, innych ludzi jako niegodnych zaufania, życie jako stan permanentnej wojny toczonej ostatecznie dla jednego celu – pozostania żywym. W takiej optyce zaiste „jedynym szczęściem może być «pogarda» i «bunt»”³²⁶.

Jest jasne, że surreálność obronnie nastawionego podmiotu jest nie tyle jego wolną interpretacją świata jako takiego, co w znacznej mierze wizją zafałszowaną. W tej przesadzonej wersji rzeczywistości świat jest nadmiernie zagrażający i potężny, a podmiot ekstremalnie pomniejszony i bezbronny. Ponieważ zaś uczucie bezsilności i braku znaczenia jest pozycją nie do zniesienia, konieczne jest zaprzeczenie tym „faktom”. Pomocą w tym względzie są emocje jako swoiste ideologie obronności. Obrona przed światem oferowana przez emocje jest rodzajem „belki w oku” i w miarę wyrafinowania strategii obronnych zdolność do widzenia „gołym okiem” słabnie. „Nasz strach nie pozwala nam na stawienie czoła ryzyku świata, aby zobaczyć, czy nasze obawy są uzasadnione, czy nie. Nasza mściwość staje się kolejnym przyzwyczajeniem i nasza własna degradacja staje się naszą ulubioną cnotą. Nie ma sposobu, aby wypracować sobie drogę przez nią, ponieważ nie jesteśmy już w stanie wyobrazić sobie alternatywy”³²⁷. Efektem tych obronnych postaw jest wyjałowienie życia z prawdziwych namiętności. Zamiast miłości i przyjaźni preferowane są zaborcze i w istocie wzajemnie wrogie relacje – pseudomiłości i pseudoprzyjaźnie.

Podstawą obronnego posługiwania się emocjami jest „fakt, przed którym nigdy nie stajemy, którego nigdy nie odkrywamy, a więc nigdy nie pokonujemy (...) że to *my sami* wprowadziliśmy się w to stanowisko niższości, przeciwko któremu «bronimy» siebie”³²⁸. Dlaczego mielibyśmy sami sobie odbierać wartość? Kiedy się rodzimy, nagła obfitość dochodzących do nas bodźców stanowi wyzwanie dla aparatu percepcyjnego i nerwowego. Świat przytłacza, ale nie odbiera nam wartości po prostu dlatego, że nie dysponujemy jeszcze tym poję-

³²⁶ R. C. Solomon, *The Passions*, s. 391. Jest to czytelna aluzja do filozofii absurdu Alberta Camusa.

³²⁷ *Ibidem*, s. 393.

³²⁸ *Ibidem*.

ciem. Wydaje się, że pojęcie osobowej wartości pojawia się w świadomości z chwilą, gdy ta wartość jest kwestionowana np. poprzez negatywne porównanie z innymi bądź przez odbierane jako wygórowane wymagania, jakie stawia nam zewnętrzny świat. Może to jest źródłem obronnej emocjonalnej reakcji? Jeśli tak, dlaczego wszyscy nie jesteśmy identycznie defensywni? Dla niektórych ludzi świat jest rogiem obfitości, czyli raczej krainą szans aniżeli zagrożeń. Dzięki czemu akceptują oni swoją inność, czy nawet traktują ją jako bogactwo zamiast widzieć w niej wyraz swojej niedoskonałości? Na te pytania Solomon nie odpowiada. Sugeruje, że defensywność ma źródło w dziecięcym poczuciu bezradności i zależności. To ostatnie zbliża jego teorię do koncepcji Zygmunta Freuda, który także utrzymywał, że świat zewnętrzny może być dla jednostki źródłem lęku. Obaj piszą o wadze wczesnych doświadczeń dla wytworzenia się dorosłych (niekoniecznie dojrzałych) postaw wobec obiektów zewnętrznego świata. O ile jednak pierwszy wyraźnie daje do zrozumienia, że przytłoczony nadmierną stymulacją bodźcową mały człowiek, dzięki stworzeniu mu bezpiecznego środowiska, ma szansę nabyć zdolności niezbędne do aktywnego zmierzenia się ze światem, o tyle drugi, pisząc o obronnym charakterze większości ludzkich emocji, wydaje się taką szansę minimalizować. Jeśli emocje są rzeczywiście osobistymi poglądami na świat w kategorii zagrożeń i obaw dla realizacji najsilniejszych ludzkich pragnień (szacunku i bliskich związków z innymi ludźmi), to w konsekwencji wszyscy ludzie, niezależnie od tego, jak bezpieczne i wspierające środowisko życia stworzyli im ich rodzice/opiekunowie, są niezmiennie przestraszeni zewnętrznym światem innych ludzi, a w konsekwencji obronnie doń nastawieni. Innymi słowy – emocje w ujęciu Solomona mogą być widziane jako odpowiedniki Freudowskich mechanizmów obronnych ego. Takie ich ujęcie wydaje się nazbyt redukcjonistyczne. Jak dowodziłam powyżej, emocje mogą, a nie muszą być defensywne. Gwoli ścisłości trzeba tu dodać, że Solomon w późniejszym okresie zrewidował swoje poglądy na temat pierwszoplanowego celu emocji. W miejsce maksymalizacji poczucia własnej wartości podmiotu zaproponował ulepszenie jednostkowego życia³²⁹. Wydaje się oczywiste, że w świetle tego zrewidowanego celu emocji nie mogą być one jedynie defensywne, ale także (jeśli nie przede wszystkim!) winny być widziane jako aktywne strategie zorientowane na po-

³²⁹ „Celem naszych emocji i powodem, dla którego mamy emocje przede wszystkim, jest poprawa naszego życia, uczynienie go lepszym, pomoc w osiągnięciu tego, czego chcemy od życia” (R. C. Solomon, *True to Our Feelings*, s. 182). Ten nowy cel emocji traktuję nie tyle jako radykalnie różny od poprzedniego, co raczej jako zakresowo szerszy od niego, tj. obejmujący także maksymalizację poczucia własnej wartości podmiotu. To jest jeden z powodów, dla których poglądy Solomona pochodzące z *The Passions* traktuję nie tylko jako niesprzeczne z później prezentowanymi tezami filozofa, ale także jako generalnie spójne z nimi.

zyskiwanie (a nie tylko zachowywanie czy zabezpieczanie) tego, co może służyć jednostkowej szczęśliwości.

Rzeczywistość jest złożona. Żeby w niej funkcjonować, trzeba zdecydować, czym ona (przede wszystkim!) jest. Decydujemy o tym poprzez nasze pre-refleksyjne wybory – emocje. Ponieważ początkowo żyjemy w surrealności znaczących dla nas osób – opiekunów – ich emocjonalne wybory są naszymi. Zatem: jeśli ich jednostkowa surrealność jest zdominowana przez emocję urazy, wówczas i my, jako ich dzieci, żyjemy w świecie, który „pluje nam w twarz” i/lub w którym „bogaty diabeł dzieci kołysze”, lepiej sytuowani to prymitywni nowobogacy, ładniejsi od nas są napewno głupszy itd. Z drugiej strony, jeśli świat (to jest: inni ludzie) nie chce dostrzegać naszej wartości, można przypuszczać, że jest w nas coś, co jest tego powodem. Poprzez założenie, że faktycznie tak jest, można „nabawić się” poczucia winy, a dążąc do przezwyciężenia tej nie milej emocji – pyszałkowatego oburzenia. Tak w dużym uproszczeniu można by, jak sądzę, przedstawić proces wytworzenia się defensywnej osobowości³³⁰.

Jak wyzwolić się spod dyktatu defensywnych emocji? Tak jak w psychoanalizie konieczne, ale niewystarczające, jest uświadomienie sobie tego faktu. Dzięki uświadomieniu sobie, że stosuje się defensywne strategie emocjonalne, człowiek zyskuje szansę nie tylko na odczarowanie rzekomo jedynie wrogiego i zagrażającego świata³³¹, ale przede wszystkim na poznanie i zrozumienie siebie. Jak już powiedziano, emocje restrukturyzują świat podług potrzeb i żądań podmiotu. Jako że ten świat, jak by powiedział Sartre, „jest trudny”, istnieją w nim niewygodne, a niekiedy nawet trudne do zniesienia fakty. By emocje mogły spełnić swój główny ideologiczny cel (zmaksymalizować osobistą godność i poczucie wartości podmiotu), fałszują niekiedy świat, odmawiając uznania tych niewygodnych dla podmiotu faktów. Emocje zakłamujące świat są jawnie irracjonalne, co jest powodem niechęci podmiotu do ich uświadomienia. Oszustwo jest zatem podwójne: jest motywowanym i intencjonalnym przedrefleksyjnym fałszowaniem świata przez emocję i jednocześnie refleksyjnym samookłamywaniem o emocji. Jest jasne, że jeżeli nie mogę przyjąć, iż osoby, z którymi pracuję, są zdolniejsze ode mnie i bardziej kreatywne, moja zawiść o ich sukcesy i moja uraza, zaprzecza-

³³⁰ To, co w tym akapicie napisałam, nie powinno być traktowane jako jedyny możliwy schemat „nabawiania się” obronności. Solomon nie pisze, jak dokładnie do tego dochodzi. Podobnie, mimo że pisze o urazie, poczuciu winy i pyszałkowatym oburzeniu jako „obronnej trójcy” generującej „zabarwione” ich defensywnością inne emocje danego podmiotu, nie jest jasne, czy te wszystkie trzy wyróżnione emocje muszą łącznie dominować w czyjejś surrealności, tj., czy równie możliwa i podobnie defensywna mogłaby być surrealność ukonstytuowana głównie (bądź jedynie) na jednej z nich.

³³¹ W żadnym razie nie przeczy się tu temu, że świat może być wrogi i zagrażający. Świat jest różny. Bezpieczny i zagrażający, piękny i brzydki itd.

jąc ich wyższej wartości, nie tylko podnoszą wartość mojej osoby, ale oszukują mnie o mnie samej. Istotą tego ostatniego jest wyparcie się emocji, którą się wybrało. Innymi słowy – samookłamywanie się poprzez emocje „jest nie tylko oszukiwaniem Własnego Ja przez Własne Ja, ale także oszustwem o samym sobie i, w konsekwencji, nieuchronnie najbardziej cierpi czyjeś ja”³³².

Sytuację człowieka oszukującego siebie w ten sposób można przyrównać do sytuacji przestraszonego światem dziecka, które zamiast zmierzyć się z trudnością, ucieka na kolana do mamy. Jest jasne, że dla niego samego lepiej by było, żeby przezwycięzył swój strach i podjął wyzwanie, nawet jeżeli z tej potyczki wyjdzie nieco poturbowany. Chociaż nie możemy przeżyć swego życia w bezpieczeństwie, jakie daje uczęszczanie do przedszkola, możemy przeżyć je w stworzonej przez siebie ochronie – skonstruowanej przez defensywnie nastawione emocje krainie pozorowanych działań i urojonej dumy z tego, kim jesteśmy. Solomon przestrzega nas przed obraniem takiego kursu. Wskazuje, że odmowa rozpoznania obronnie stosowanej przez siebie emocji może nam bardzo zaszkodzić. Co więcej, jej szkodliwość przeważa nad zyskiem, jaki się osiąga dzięki obronnie zastosowanej emocji. Powróćmy do przykładu zawiści o osiągnięcia zawodowe. Jeśli motywowana zawiścią wmówię sobie, że moja bardziej utalentowana koleżanka publikuje w znaczących czasopismach naukowych, bo ma znajomości, bądź jeśli jej obiektywnie pokazny dorobek naukowy podsumuję w słowach: „pisze ciągle o tym samym/zajmuje się problemami małej wagi/wyważa otwarte drzwi” zamiast „podażać nową ścieżką”, podniosę sobie w ten sposób, zagrożoną przez jej sukcesy, samoocenę. Jednak w ostatecznym rozrachunku najbardziej ucierpię ja sama, ponieważ usprawiedliwiając własną niemoc założoną niesprawiedliwością świata, zakładam, że nie mam mocy jej przezwyciężyć. W ten sposób godzę się na swoją bezsilność.

Dlaczego zatem wielu ludzi tak usilnie trzyma się obronnych w charakterze emocji, skoro najlepsze byłoby ich odrzucenie? Solomon podkreśla, że wypieranie się obronnie stosowanej emocji jest szczególnie natężone, gdy ta emocja przeczy naszemu wizerunkowi. Ma to miejsce na przykład wtedy, gdy uważamy się za kochających, podczas gdy nasza surrealitywność jest głównie obronna, a zatem wykluczająca zdolność do bliskości. W takiej sytuacji samooszukiwanie się jest centralnym elementem podmiotowego poczucia wartości. Oznacza to, że taka osoba rzeczywiście nie może rozpoznać swych emocjonalnych strategii. Jednak nie jest to niemoc prawdziwa w sensie „technicznej” niemożności. Tu „nie mogę” należy rozumieć jako „nie zrobię”. W odróżnieniu od Sartre’a³³³ Solomon utrzymuje, że

³³² R. C. Solomon, *The Passions*, s. 400.

³³³ Solomon odnosi się tu do pojęcia „złej wiary”. Jak Sartre utrzymuje, że samooszukiwanie jest rodzajem odmowy („nie zrobię”), a nie niezdolności (prawdziwym „nie mogę”). Sprzeciwia

owo „nie zrobię” „zasługuje na współczucie i sympatię, ponieważ jest to odmowa, którą można przezwyciężyć tylko wielką odwagą i znacznym cierpieniem”³³⁴.

Na czym polega cierpienie konieczne do samopoznania? Nawet obronnie skonstruowana surreálność daje konieczny do życia punkt oparcia w świecie, w którym „nie ma znaków”. Poza tym jest to nasz twór, a z tego, w co się zainwestowało, trudno zrezygnować. Dzięki emocjom, nawet irracjonalnym, „wiemy”, jaki jest świat, nawet jeśli wiemy źle. Nasza „wiedza” jest usystematyzowana i uporządkowana. Dążenie do samowiedzy wydaje się przypominać proces dezintegracji pozytywnej opisywany przez Kazimierza Dąbrowskiego. Ta ostatnia jako konieczny poprzednik syntezy osobowości na wyższym poziomie rozwoju, jest czasem mentalnego zamętu – remontem generalnym w strukturze i funkcjonowaniu osobowości; czasem, w którym zaiste „nie ma znaków na Ziemi”. Tłumaczy to trudność, a nawet bolesność tego etapu rozwoju, jak również częstą tendencję do jego unikania na rzecz zafiksowania się na osiągniętym, mimo że jawnie nieprzystającym do nowych wymogów, etapie rozwojowym. Jeśli zbudowałam swą surreálność na zawiści, moje uświadomienie sobie tego faktu tymczasowo „wyłącza mnie z gry”. Staję przed problemem wyboru nowej podstawy dla swego świata. Widzę, że mój brak osiągnięć jest moim wyborem, a nie efektem niezależnego od mojej woli fatum. Jakiegokolwiek byłyby moje emocje w związku z dokonaniem rozpoznaniem (wstyd, poczucie winy, podziw bądź pokora wobec dokonań innych etc.), minie trochę czasu, zanim nauczę się je wykorzystywać dla własnego dobra. Do tego momentu jestem w zawieszeniu, moje emocje są impotentne. Przypomina to sytuację dorosłego DDA, który dzięki terapii uświadamia sobie, że jest motywowany przez złość i lęk. Dla dorosłego dziecka alkoholika, określanego jako „bohater”, złość jest często podstawową strategią osiągania życiowych celów. Co więcej – skuteczną strategią. Wybaczenie pijącemu rodzicowi, odcięcie się od odczuwanej w dzieciństwie bezradności i lęku, a przede wszystkim rezygnacja z gniewu i bycia dzielnym za wszelką cenę, jako strategii przetrwania, mimo swego ostatecznie uzdrawiającego charakteru okresowo pozbawia jednostkę kontroli nad jej życiem.

Solomon przedstawia wiele różnych mechanizmów służących emocjonalnemu, obronnemu w swym charakterze, samooszukiwaniu, które dotyczą konkretnych emocji i ich obiektów³³⁵. Wszystkie te strategie cechuje odmowa uzna-

się jednak bezwzględnemu potępieniu takiej odmowy. „Nasza świadomość nie jest «przezroczystym» basenem, jak on [Sartre] sugeruje, ale gąszczem inwestycji i struktur wartości, które mogą być posortowane i rozpoznane tylko z wielkim trudem i znaczną odwagą” (R. C. Solomon, *The Passions*, s. 405).

³³⁴ *Ibidem*, s. 404–405.

³³⁵ Część z zaproponowanych przez niego strategii samooszukiwania została zainspirowana Freudowskimi mechanizmami obronnymi ego. Solomon zrekonstruował te mechanizmy (np. pro-

nia tego, co jest traktowane jako groźne dla samooceny. Dla naszych celów opis tych strategii nie jest konieczny. Ważniejsza jest bardziej ogólna strategia, którą Solomon wiąże z Mitem Namiętności. Nie jest ona mechanizmem mającym na celu zaprzeczenie rozpoznania własnych emocji. Przeciwnie, pozwala uświadomić sobie nawet najbardziej poniżające podmiot emocje. Nie bez powodu. Te emocje są następnie usprawiedliwione. Właściwe dla tej strategii jest bowiem traktowanie emocji jako czegoś w rodzaju dolegliwości bądź schorzenia, a więc czegoś, co zasługuje na współczucie. W ten sposób zwolniony z odpowiedzialności za swoje emocje podmiot zyskuje legitymację do bezwarunkowego „akceptowania siebie takim jaki jest”. W tej przewrotnej strategii Solomon widzi najłatwiejszy i jednocześnie najgorszy sposób na maksymalizację podmiotowego poczucia wartości. „Tak długo jak po prostu akceptujemy, że «jesteśmy tym, kim jesteśmy» lub że «jesteśmy tym, czym myślimy, że jesteśmy» nigdy nie będziemy w takiej pozycji, aby zobaczyć, że nie musimy być tym, czym jesteśmy i zrozumieć, co myślimy o tym, czym jesteśmy. I ostatecznie oznacza to, że nigdy nie będziemy w takiej pozycji, aby przewidzieć, czym moglibyśmy się stać”³³⁶.

II.6. Pokonywanie siebie

Jedną z najważniejszych konkluzji *The Passions* Roberta Solomona jest stwierdzenie mitologicznej i ideologicznej konstytucji „Ja”. Jak już powiedziano, mitologia nadaje sens jednostkowej egzystencji, a ideologia jest programem jego realizacji. Chociaż mitologizowanie i ideologizacja świata (w tym własnej osoby) jest, w myśl teorii emocji Solomona, nieunikniona, poszczególne emocjonalne mitologie nie są sobie równe³³⁷. Jak już wskazywano, chociaż wspól-

jękcę i sublimację) według swojego modelu osądu. O tych zrekonstruowanych strategiach samo-okłamywania, jak i o innych zaproponowanych przez Solomona traktuje trzeci paragraf trzynastego rozdziału *The Passions* (s. 405–411).

³³⁶ R. C. Solomon, *The Passions*, s. 412.

³³⁷ Konkretna emocjonalna mitologia, jako system nadający znaczenie czyjemuś życiu, wyznacza jednostkową emocjonalną ideologię, w sensie całościowego programu mającego na celu zabezpieczenie godności i wartości osoby. Pisanie w tym miejscu o różnych „całościowych” ideologiach emocji, analogicznie do różnych mitologii, byłoby, jak sądzę, pewnym nadużyciem. Ideologia poszczególnych emocji, jak i emocji jako takich, wydaje się, przynajmniej w ujęciu Solomona, czymś niezmiennym. Jeśli w ogóle można mówić o różnicy pomiędzy całościowymi programami działań (ideologii) różnych ludzi, to różnica ta dotyczy raczej wyboru emocji jako narzędzi realizacji tego programu aniżeli różnic w poszczególnych programach. Wszyscy mamy ten sam program do zrealizowania – „zapewnić” godność i wartość swojej osobie. Różnymi się jedynie narzędziami (emocjami i/lub ich zastosowaniem) realizacji tego programu. Te narzędzia, jak i sposób ich użycia wyznacza nasza osobista mitologia.

nym celem wszystkich emocji jako ideologii jest maksymalizacja godności i wartości osoby, nie każda emocjonalna konstrukcja surrealności spełnia ten cel, o czym była już mowa w paragrafie tego rozdziału traktującym o defensywności emocji. By zwiększyć szanse podmiotu na sukces w tym względzie, Solomon proponuje refleksję.

Dzięki uczciwej refleksji³³⁸ możliwe jest uświadomienie sobie irracjonalności stosowanych przez siebie strategii emocjonalnych i porzucenie ich. Solomon pojmuję ją jako zdolność do uświadomienia sobie treści przedrefleksyjnych osądów (emocji) i strategii stojących za takimi wyborami, a więc jako pewien rodzaj samopoznania. Refleksja tak ujęta nie jest jedynie rodzajem bezstronnego, zewnętrznego komentarza na temat emocji, ale także siłą ją przekształcającą. Zatem prerefleksyjna złość i złość zreflektowana są dwoma różnymi „rodzajami” złości. Podobnie naiwna pierwsza miłość jest czymś różnym od dojrzałej, świadomej istnienia alternatywy, refleksyjnie przeżywanej miłości. Największy rozdźwięk pomiędzy prerefleksyjnym osądem a osądem zreflektowanym występuje w wypadku emocji urazy, o której Solomon pisze, że pełną moc osiąga jedynie wtedy, gdy nie krępuje jej refleksja. Powyższe przykłady pokazują, że tym, co różni emocję od refleksji na jej temat, nie jest jedynie różnica w sile odczuwania (przypadek złości), ale także w jego jakości (miłość). „Różnica między emocją i refleksją (namietnością i rozumem) – tam gdzie w ogóle może być ustalona – jest różnicą w samych emocjach”³³⁹.

Zarówno emocja, jak i dotycząca jej refleksja są osądami. Tym, co je różni, jest obiekt. Pierwsza jest o podmiocie i o jego świecie. Druga natomiast, mimo że w pierwszym rzędzie dotyczy samej emocji, jako kwalifikujący zasadność emocji osąd dotyczy także tego, o czym jest dana emocja. Solomon podkreśla, że refleksja nie służy jedynie falsyfikacji, a tym samym „pozbyciu się” irracjonalnej, bo zaniedbującej „fakty” emocji, jak ma to miejsce w wypadku gniewu, który poddany refleksji uległ wygaszeniu, ponieważ winowajca okazał się niewinny. Równie dobrze refleksja może wzmacniać, a nawet stwarzać emocje. Pierwsze ma miejsce, gdy drobna obraza przyjaciela rozważona i umieszczona w szerszej perspektywie urasta do rangi symbolu antagonizmu, który „podskórnie” od dawna „toczył” przyjacielską relację. W ten sposób niewielka uraza może przeistoczyć się we wściekłe oburzenie. Natomiast drugi wypadek zachodzi, gdy refleksyjnie zwiększone oczekiwania wobec tej samej

³³⁸ To jest takiej, która nie pozostaje na usługach zdeformowanego przez obronnie zastosowane emocje światopoglądu, ale każdorazowo „widzi przez» surrealistyczne bariery i błędne strategie, w których zamykamy się i skazujemy siebie na stagnację” (R. C. Solomon, *The Passions*, s. 414).

³³⁹ *Ibidem*, s. 416.

przyjacielskiej relacji powodują pojawienie się, nieobecnego wcześniej, poczucia krzywdy i ucisku.

Refleksja umożliwia „pokonanie samego siebie”, tj. pozwala rozpoznać, kim się jest, i stać się Sartre’owskim czymś więcej niż się jest. W ten sposób na drodze refleksji możliwe jest osiągnięcie mądrości. Ta ostatnia polega, zdaniem Solomona, na zaangażowaniu w swój świat, świadomości stosowanych przez siebie strategii emocjonalnych i celów, dla których zostały podjęte, a nade wszystko na realizacji poczucia własnej wartości. Innymi słowy – mądrość to zachodząca w intersubiektywności aktualizacja tego, czym chcielibyśmy być. Mądry człowiek, oglądając w świetle refleksji własną urazę, zawiść, złość i poczucie winy³⁴⁰, widzi w nich konstytutywny osąd, który należy zweryfikować poprzez odpowiedź na pytanie: „Dlaczego uważam, że jestem gorszy?”. Rozważenie tej kwestii ma skutkować demystyfikacją – uświadomieniem sobie, że doprowadziliśmy się do poczucia winy, tak samo jak i do urazy, zawiści i złości. Owa demystyfikacja ma skutkować odrzuceniem skonstruowanego przez siebie osądu o byciu gorszym. Dzięki temu subiektywnie nie będzie się już gorszym. Solomon jest świadomy, że powyższa swoista „terapia refleksją” nie zachodzi tak łatwo, jak to przedstawił. Często konstytuujące daną surrealityzującą emocje nawiązy do siebie samego i urazy są tak dobrze zakorzenione, że refleksja może być jedynie pseudoracjonalizacją służącą obronnemu charakterowi przyjętej perspektywy.

Podsumowując: refleksja unieważnia jedynie irracjonalne namiętności, uświadamiając podmiotowi „fakty” i jego interesy, którym te namiętności (szczególnie emocje) się sprzeciwiają. „Zadaniem refleksji jest wyrzucenie na światło naszych często tajnych wyborów strategii emocjonalnych, gdzie można poddać je krzyżowemu ogniu pytań, skonfrontować z dowodami, porównać z ich alternatywami, a ostatecznie, jeśli są one dla nas do przyjęcia, przyjąć je jako nasze własne, celowo i chętnie wybrane zobowiązania”³⁴¹.

³⁴⁰ Zestawienie tych konkretnych emocji nie jest przypadkowe. Wszystkie one Solomon określa jako emocje niższości.

³⁴¹ R. C. Solomon, *The Passions*, s. 420.

III. Dekonstrukcja mitów na temat emocji

Celem tego rozdziału jest prezentacja i dyskusja zaproponowanych przez Solomona argumentów przeciwko tezie głoszącej, że emocje są uczuciami, oraz twierdzeniu, w myśl którego są one pasywne. Tezy te są tu widziane jako niebezpieczne mity, które winny być przewyżnione. Temu celowi służy rozwinięta przez Solomona argumentacja, jak i w ogólności cała jego teoria emocji jako sądów. Szczególne znaczenie ma podważenie tezy o pasywności emocji. Jej negacja bowiem stwarza możliwość dla ujmowania emocji jako aktów, za które emocjonalny podmiot może być w jakimś stopniu odpowiedzialny. Z tej możliwości korzysta Solomon, który utrzymuje, że emocje są sądami, za które możemy być odpowiedzialni.

III.1. Emocje nie są uczuciami

Od początku swoich badań nad fenomenem emocji Solomon utrzymywał, że emocje nie są uczuciami. Nigdy też nie odwołał tej tezy, tj. do końca uważał utożsamianie uczucia z emocją za błędne. Na przestrzeni czasu zmieniała się jedynie jego argumentacja, przy czym kolejne racje przeciwko utożsamianiu emocji z uczuciem nie tyle zastępowały (ani tym bardziej negowały) wcześniejsze, ile raczej uzupełniały je. Formułowanie nowych argumentów na kartach kolejnych prac Solomona szło w parze z jego ewoluującym w czasie pojmowaniem i definiowaniem „uczucia”. W swojej wczesnej pracy *Emotions and Choice* Solomon posłużył się definicją Williama Jamesa, w myśl której uczucia są cielesnymi doznaniem towarzyszącymi fizjologicznym objawom pobudzenia emocjonalnego (np. przyspieszonemu tętnu, poceniu się, „ciężkiemu” oddechowi itp.). Zatem postawioną tam tezę – emocje nie są uczuciami – należałoby rozumieć w wąski sposób, tj. emocje nie są uczuciami pojętymi jako doznania³⁴². W jego późniejszej pracy – *Emotions, Thoughts, and Feelings* – uczucia określane są natomiast jako „sądy ciała”, a zatem jako opozycyjne do powyższego, skoncentrowanego na biernym doznaniu znaczenia tego terminu. Natomiast w swojej ostatniej książce –

³⁴² Zważywszy bierność podmiotu doznającego, jest zrozumiałe, że Solomon, negujący pasywność emocji, zanegował definiowanie emocji przez tak pojęte uczucie.

True to Our Feelings – wskazuje, że „uczucie”, jako zakresowo znacznie szersze od pojęcia „emocja”, właśnie dlatego nie powinno być z emocją utożsamiane.

Co przemawia za negacją utożsamiania emocji z uczuciem? Przede wszystkim to, że uczucia, w przeciwieństwie do emocji, „nie mają kierunku”³⁴³. Ta ich cecha, traktowana przez Solomona jako definicyjna, wskazuje, że brak im, charakterystycznej dla emocji, intencjonalności. Nie oznacza to jednak, że uczucia nie wiążą się z emocjami. Solomon utrzymuje, że zazwyczaj tak jest. Stąd kiedy się gniewamy – czujemy gniew, a zatem odczuwamy fizjologiczne pobudzenie manifestujące się np. poczerwieniałą od napływającej krwi twarzą. Jednak samo to uczucie nie jest wystarczające do odróżnienia i identyfikacji emocji. Do tego ostatniego potrzebne jest wskazanie intencjonalnego przedmiotu emocji. Zdaniem Solomona „nie istnieje” niezależne od konkretnego wystąpienia emocji uczucie, np. uczucie gniewu, strachu etc. Uczucie współwystępujące z emocją jest niedookreślone, dopóki podmiot nie określi przedmiotu intencjonalnego swojej emocji. Zmiana tego przedmiotu skutkuje zmianą emocji bądź jej ustąpieniem. Rodzi to kolejny problem dotyczący ewentualnego utożsamiania emocji z uczuciem. Pojęte fizjologicznie uczucie ma swą własną dynamikę. Powoduje to, że po zmianie intencjonalnego przedmiotu emocji, a zatem po ustąpieniu emocji, uczucie współwystępujące z nią może nadal trwać³⁴⁴. Jako możliwe Solomon traktuje także bycie w emocjonalnym stanie bez odpowiadającego mu uczucia. Podaje tu przykład gniewu trwającego przez kilka dni lub lat³⁴⁵ oraz Hume’a „spokojne namiętności” i „estetyczne emocje”, o których mówił James³⁴⁶. W tej sytuacji trudne jest traktowanie uczucia jako definicyjnego elementu emocji.

Pod wpływem krytyków³⁴⁷ zarzucających kognitywnej teorii emocji Solomona niedoceniając rolę uczuć autor zrewidował swoje poglądy na ten temat. Ta

³⁴³ R. C. Solomon, *Emotions and Choice* [w:] *Explaining Emotions*, A. O. Rorty (red.), University of California Press, Los Angeles 1980, s. 252.

³⁴⁴ To ostatnie wydaje się analogiczne do tego, co Jean Paul Sartre pisał o tym, że „z emocji nie można wyjść”, tzn. że musi ona „wybrzmieć” do końca (zob. J. P. Sartre, *Szkic o teorii emocji*). Uczucie nie tylko może trwać dłużej niż emocja. Możliwa jest sytuacja odwrotna – emocja może trwać dłużej niż towarzyszące jej uczucie (zob. R. C. Solomon, *Emotions, Thoughts, and Feelings. Emotions as Engagements with the World* [w:] *Thinking about Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions*, R. C. Solomon (red.), Oxford University Press 2004, s. 86).

³⁴⁵ Zob. R. C. Solomon, *Emotions and Choice*, s. 254. Jest oczywiste, że pobudzenie fizjologiczne (tu uczucie) nie może w sposób ciągły tak długo trwać. Z drugiej strony długo trwający gniew może lepiej traktować jako sentyment (patrz ustalenia A. Ben-Ze’eva) bądź emocję tła (w terminologii M. Nussbaum) aniżeli jako emocję.

³⁴⁶ Por. R. C. Solomon, *True to Our Feelings*, s. 138.

³⁴⁷ Do tych krytyków należą m.in. Peter Goldie i Michael Stocker. Zob. M. Stocker, E. Hegeman, *Valuing Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge, New York 1996, 1.4).

„rewizja” jest także „ubocznym” skutkiem rozwoju jego koncepcji emocji jako sądu. Zmiana stosunku Solomona do uczucia jako ewentualnego definiensu emocji robi wrażenie pozornej³⁴⁸. Podkreśla on, że jego kognitywna teoria emocji faktycznie „pominęła” uczucia, traktując je jako marginalne dla doświadczenia emocjonalnego jako takiego, i że zbadania roli cielesnych uczuć (nie tylko rozumianych jako doznania!) w emocjach nie można widzieć jako sprawy drugorzędnej. Z drugiej strony zamiast przyznać, że uczucie jest zasadniczą składową emocji, stara się je „przetłumaczyć” na „język” swojej kognitywnej teorii. Tak traktuję jego propozycję, by zastąpić termin „afekt” (jego zdaniem „rozmyty” i „ostatecznie beztreściowy”) terminem „sąd ciała”. Chociaż „afekt” jest różnie rozumiany³⁴⁹, zastąpienie tego terminu pojęciem „sąd ciała” nie wydaje się głównie motywowane potrzebą wprowadzenia terminologicznego porządku, ale raczej podkreśleniem poznawczego charakteru uczucia.

Zgodnie z tym „zreformowanym” stosunkiem do uczucia Solomon wskazuje na zasadniczą rolę ciała w emocjonalnym doświadczeniu. Ma tu na myśli rodzaje cielesnego doświadczenia charakterystyczne dla emocji oraz ich cielesne manifestacje w bezpośredniej ekspresji emocjonalnej. Należą tu wskazywane przez Jamesa reakcje autonomicznego systemu nerwowego (przyspieszony puls, galwaniczna reakcja skóry, pocenie się itp.), a także „cielesne przygotowania” (np. zaciśnięcie pięści i naprężenie mięśni w gniewie jako rodzaj cielesnego przygotowania do fizycznej agresji) i „postawy” (np. mimika manifestująca daną emocję). Nawiązując do kategorii „gotowości do działania”, jako istotnej charakterystyki emocji, według Nico Frijda, Solomon sugeruje, że właściwe dla wielu emocji „podniecenie” (wzbudzenie) należałoby traktować jako aspekt takiej gotowości. Zarówno we wzbudzeniu, jak i w „gotowości do działania” widzi on przejaw charakteryzującego emocję jako taką *zaangażowania w świat*³⁵⁰. Nie wszystkie cielesne przygotowania i ekspresje są dobrowolne (np. mimika twarzy), a zatem właściwe dla nich uczucia są bardziej czymś, „co się przytrafia”, aniżeli czymś, „co się robi”. Podobnie gotowość do działania zawiera, zdaniem Solomona, zarówno reakcje autonomicznego systemu nerwowego (niedobrowolne), jak i świadome i refleksyjne postawy. Osobliwie wynikająca stąd częściowa bierność emocjonalnego podmiotu nie przeszkadza Solomonowi w jego twierdzeniu, że wszystkie te przypadki gotowości do działania jako „mające fenomenologiczną manifestację, jej charakterystyczne doznania i uczucia (...) są nieodłączną częścią emocjonalnego doświadczenia”³⁵¹.

³⁴⁸ Por. R. C. Solomon, *Emotions, Thoughts, and Feelings*, s. 76–88, szczególnie zaś s. 84–88.

³⁴⁹ Na przykład używa się go zamiennie z terminem „uczucie” i „emocja”.

³⁵⁰ Por. R. C. Solomon, *Emotions, Thoughts, and Feelings*, s. 86.

³⁵¹ *Ibidem*, s. 86–87.

To co właśnie napisałam wydaje się świadczyć o rzeczywistej zmianie stosunku Solomona do uczuć. To wrażenie może burzyć jego własne skrótowe ujęcie powyżej prezentowanych myśli. Wyjaśnia, że to, co nazywane jest „afektem” bądź „afektywnością” i co jest wskazywane jako brakujące w kognitywnych teoriach emocji, może być identyfikowane z ciałem lub tym, co on nazywa „sądami ciała”. Tej tezy broni w dwojaki sposób. Zauważa, że sądy jako niekoniecznie artykułowane czy świadome bywają podstawą rozeznania bez udziału naszej świadomości, a tym bardziej refleksji nad dokonaniem rozpoznaniem³⁵². Po wtóre, całej wiedzy ludzkiej nie sposób sprowadzić do jedynie „wiedzenia, że”³⁵³ i ten „rodzaj” wiedzy nie powinien być traktowany jako podstawowy czy niezależny od „wiedzenia, jak”³⁵⁴. Ponieważ emocjonalne sądy jako przede wszystkim sposoby zaangażowania w świat nie muszą być konieczne zdaniowe, nie muszą być przez to także rodzajem „wiedzenia, że”.

Dla wzmocnienia powyższej tezy nie jest konieczne, zdaniem Solomona, dopowiedzenie, że znaczna część naszych „najbardziej «znaczących» reakcji na świat i sposobów wnoszenia znaczenia do naszego świata może być bardziej związanych ze zwyczajami i praktykami, które wykonujemy, niż ze sposobami, na które myślimy o świecie i opisujemy go”³⁵⁵. Przykładem takiego nierefleksyjnego, nawykowego reagowania na świat jest uczucie komfortu i dyskomfortu.

³⁵² Wiemy, że pierwsze 30 sekund wystarcza do wstępnej oceny obiektu, warunkującej dalsze zainteresowanie nim, mimo że nie zawsze (jeśli nie często) zdajemy sobie sprawę z kryteriów dokonywanej oceny. Wydaje się, że nie musimy być świadomi własnych przeświadczeń na temat tego, jakich ludzi należy, naszym zdaniem, unikać jako kochanków czy przyjaciół, by nie zadawać się z osobami należącymi do „zakazanej grupy”. Ta wiedza nie musi być także artykułowana, żebyśmy mogli zgodnie z nią postępować.

³⁵³ Solomon odwołuje się tu do terminologii Gilberta Ryle’a, który w swej książce *The Concept of Mind* wskazywał, że oprócz wiedzy zawartej w sądach (*know that* – „wiedzy, że”), istnieje wiedza czynnościowa (*know how*). Jak słusznie zauważa Adam Grobler, to rozróżnienie w języku polskim jest zbędne, ponieważ *know how* to po prostu umiejętność, a nie wiedza, co czyni dyskusyjnym tak szerokie definiowanie wiedzy. Przykładem „wiedzy jak” jest np. umiejętność pływania. Można to potrafić i jednocześnie nie umieć opowiedzieć, jak się to robi, a zatem nie posiadać *wiedzy deklaratywnej* (przyjęłam tłumaczenie A. Groblera terminu *propositional knowledge*), tj. „wiedzy jako wysokogatunkowego mniemania, zawartego w sądach”. Możliwa jest także sytuacja odwrotna, tzn. można posiadać wiedzę deklaratywną o danej czynności (*know that*), ale nie potrafić jej wykonać. W języku psychologii na oznaczenie *know how* stosuje się termin „wiedza proceduralna”. W tekście właściwym zamiast „wiedzy, że” i „wiedzy jak” piszę „wiedzenie, że” i „wiedzenie jak”. Jest to dosłowne tłumaczenie zwrotów użytych przez Solomona – „*knowing that*” i „*knowing how*”. Wierność tekstowi Solomona nie jest jedynym powodem zachowania tych terminów. Sądzę, że do zdań, w których zwroty te występują, te właśnie ich formy lepiej pasują.

³⁵⁴ Co więcej, Solomon utrzymuje, że poznanie zasadniczo stanowią „sądy zarówno refleksyjne, jak i przedrefleksyjne, zarówno wiedzenie jak (umiejętności i praktyki), jak i wiedzenie, że (wiedza deklaratywna)” (R. C. Solomon, *Emotions, Thoughts and Feelings*, s. 88).

³⁵⁵ *Ibidem*, s. 87–88.

O tym ostatnim Solomon pisze jako o uczuciu, które jest często związane z emocją gniewu i wstydu³⁵⁶. Za uczuciem dyskomfortu w gniewie pojawia się uczucie agresji i wrogości, jako skutek przypisania winy obiektowi³⁵⁷. Dopiero te ostatnie uczucia mogą być, jak utrzymywał James, zlokalizowanymi wzbudzeniami w ciele (np. napięcie mięśni). Komfort i dyskomfort wydają się zatem czymś w rodzaju najprostszych, uogólnionych, „wstępnych” reakcji doznaniowych determinujących „znak” (dodatni bądź ujemny) bardziej konkretnych uczuć występujących w danej emocji³⁵⁸.

Powyższe rozważania doprowadziły Solomona do następujących twierdzeń: 1. Uczucia to nie tylko doznania w sensie „odczytów” procesów zachodzących w ciele czy też „prostej manifestacji biologicznego podłoża”, jak utrzymują James i Griffiths. 2. Są one przede wszystkim „czutym cieleśnie zaangażowaniem w świat”. 3. Istnieją uczucia (bądź „afekty”³⁵⁹) właściwe dla emocji, ale nie są one czymś odmiennym od poznania i sądów. 4. Te uczucia są „sądami ciała”, tj. „głębokimi manifestacjami naszych wielu sposobów emocjonalnego zaangażowania w świat”³⁶⁰. 5. Takie określenie występujących w emocji uczuć to „brakujący” element kognitywnej teorii.

Powyższe określenie uczuć jako odczuwanego cieleśnie zaangażowania w świat w miejsce li tylko odczuwanego cielesnego pobudzenia wydaje się dobrze oddawać przeżyciowy aspekt emocji. Poza tym odpowiada Solomonowemu ujęciu emocji jako wyznaczających jednostkowy świat konkretnego ludzkiego doświadczenia, a zatem i granice znaczącego świata. Takie dookreślenie uczucia współwystępującego z daną emocją odpowiada potocznemu przeświadczeniu,

³⁵⁶ Można domniemywać, że dyskomfort jest podstawowym nierefleksyjnym uczuciem towarzyszącym także emocjom takim jak żal, zazdrość, zawiść czy uraza. Analogicznie uczucie komfortu mogłoby być widziane jako podstawowy doznaniowy poziom np. w emocji miłości.

³⁵⁷ Równie dobrze można by powiedzieć, że uczucia agresji i wrogości są po prostu konkretyzacjami ogólnego w charakterze uczucia dyskomfortu.

³⁵⁸ Krytyczny czytelnik mógłby w tym miejscu wskazać na podobieństwo uczuć komfortu i dyskomfortu do afektu określonego jako „obejmujący oceny, które mogą nie mieć żadnych podstaw poznawczych; róża pachnie pięknie, ponieważ pachnie pięknie” (N. H. Frijda, *Punkt widzenia psychologów*, s. 93) bądź do ujęcia afektu zaproponowanego przez Titchenera, które to sprowadza afekt do wymiaru przyjemności-przykrości w skali uczuć (por. definicja afektu z polskiej wersji *Słownika psychologii* A. S. Rebera, I. Kurcz i K. Skarżyńska (red.), Wyd. Naukowe „Scholar”, Warszawa 2002). Można rozważyć, co w istocie zmienia zarzucenie terminu „afekt” (w podanym tu znaczeniu) na rzecz uczucia komfortu i dyskomfortu pojętych jako „sądy ciała”. Przecież afekt, zwłaszcza w drugim przytoczonym sensie, wydaje się charakteryzować podobnym do nich stopniem ogólności.

³⁵⁹ Solomon optuje za zniesieniem terminu „afekt” w odniesieniu do emocji. W swych końcowych konkluzjach robi jednak „ukłon” w stronę osób przywiązanych do tego terminu i używa go zamiennie z pojęciem „uczucie”.

³⁶⁰ R. C. Solomon, *Emotions, Thoughts, and Feelings*, s. 88.

w myśl którego tylko angażujące (tj. przeżywane) prawdy są subiektywnie znaczące. Jedyne co w powyższych tezach może wydawać się nie do końca jasne, to określenie uczuć jako „sądów ciała”. Takie ich nazwanie może sugerować, że ciało „ma swoją mądrość”, niczym Pascalowe „serce”, którego mądrości nie zna rozum. Choć można łatwo wskazać przykłady „takiej mądrości”, to jednak w wypadku uczuć towarzyszących emocji ten rodzaj swoistego, niezależnego od uprzedniej wiedzy poznania nie musi zawsze występować. Można by nawet za ryzykować tezę, że występujące w emocji uczucia częściej są jedynie jej cielesną manifestacją, aniżeli konstytuującym ją sądem.

Wiemy dzięki biologii, że niezależnie od aktualnej mody, dla kobiet fizycznie pociągający są mężczyźni, których sylwetka przypomina literę V (szerokie ramiona i wąskie biodra, bez wcięcia w talii) i że męskie upodobanie wzbudza kobiety o sylwetce przypominającej literę X (mocno zarysowana talia), ponieważ takie kształty informują o prawdopodobnej płodności. Również wiemy, że najbardziej fizycznie pożądani partnerzy seksualni są wzajemnie bardzo od siebie odmienni pod względem genetycznym. Tę odmienność, którą pociąg seksualny czyni wartościową, biologia tłumaczy „cielesną mądrością”, której celem jest zapewnienie najbardziej wartościowego pod względem organicznym potomstwa. Podobne przykłady niewyuczonej „cielesnej mądrości” można by mnożyć, jest jednak wątpliwe, by tego typu faktyczne osądy ciała miał na myśli Solomon, pisząc o charakterystycznych dla emocji uczuciach. Te ostatnie nie są, jak sądzę, różnymi od emocji osobnymi poznawczymi aktami, ale raczej ich cielesnym wyrazem. Rozważmy następującą sytuację: zdradzona przez męża kobieta odczuwa mdłości, kiedy on ją dotyka. Czy jej ciało wydaje w ten sposób o nim sąd? W pewnym sensie tak. Jej ciało „mówi jej”, że stracił on swe uprawnienie do dotykania jej i/lub, że ona już go nie chce. Z drugiej strony należałoby raczej powiedzieć, że żywiona przez nią emocja do niewiernego męża (np. wstręt, nienawiść, uraza czy żal, względnie wszystkie one w pewnej mierze) po prostu manifestuje się fizycznie w ten sposób. Dotyczy to zwłaszcza emocji wstrętu. Wydaje się, że rzadko (jeśli w ogóle) nie towarzyszy jej fizycznie odczuwany dyskomfort (np. uczucie swędzenia ciała na widok bardzo brudnego i nieładnie pachnącego człowieka bądź właśnie uczucie mdłości). Analogicznie emocje, takie jak radość czy miłość, są na ogół powiązane z fizycznie odczuwanym komfortem. Powiedzenie, że w tych wszystkich wypadkach ciało wydaje niezależny osąd, byłoby stwierdzeniem przesadzonym. Cieleśność jest naszym sposobem bycia w świecie, dlatego ludzkie zaangażowanie w świat ma (obok mentalnego) także wymiar fizyczny. Przez pryzmat powyższego należałoby rozumieć czwarte, wyróżnione powyżej, twierdzenie Solomona głoszące, że emocjonalny sąd jako wyraz zaangażowania podmiotu w świat manifestuje się w jego uczuciach.

Zaproponowaną interpretację podważa jednak to, co Solomon pisze na temat sądów konstytutywnych dla emocji. Utrzymuje, że mogą być one zarówno niezdaniowe i cielesne, jak i zdaniowe i artykułowane. Te sądy manifestują się jako uczucia i mogą stać się refleksyjne i samoświadome. Twierdzenie, że niezdaniowe i cielesne sądy mogą konstytuować daną emocję, wydaje się poświadczać niezależny status „bytowy” sądów ciała, któremu moja interpretacja też Solomona wyraźnie przeczy. Jak rozwiązać zaistniały problem? Sądzę, że wskazana przez Solomona możliwość przeistoczenia się niezdaniowych i cielesnych sądów w sądy refleksyjne i samoświadome rozwiązuje tę kwestię. Niezdaniowe i cielesne sądy konstytuujące daną emocję mogą być zatem widziane jako sądy konstytuujące emocję nieświadomą swoich przesłanek (jestem zła, ale nie wiem dlaczego, po prostu czuję złość, więc pewnie coś jest na rzeczy). Moje ciało (w sensie osąd ciała) nie jest powodem mojej emocji. Chodzi raczej o to, że moje uczucia informują mnie o niej³⁶¹.

Czy zaproponowane rozwiązanie jest wystarczające? Powiedziałabym, że jest niepełne. Uczucia współwystępujące z daną emocją, jak i same emocje mogą być bardzo proste, jak i niezwykle wyrafinowane. Mogą zatem być odczuwane po prostu jako fizyczny dyskomfort bądź dobrostan, bądź też jako złożone i subtelne percepcje świata. Prostocie bądź wyrafinowaniu uczuć wydaje się odpowiadać sama emocja. Moja złość może nie mieć „historii” i być jedynie prostą pochodną mojego aktualnego fizycznego dyskomfortu, niczym nieskomplikowana, natychmiastowa, a być może nawet i odruchowa reakcja na bodziec. Może także mieć bardziej złożoną strukturę. Pierwszą sytuację ilustruje następujący przypadek: W upalny letni dzień wsiadłam do nieklimatyzowanej windy z nie-młodym mężczyzną, który nie używa dezodorantu. Ostro zapach jego potu, wypełniający całe pomieszczenie, powoduje moją złość na niego. Wsiadłam i zastanawiam się, jak tak błaha rzecz mogła mnie do tego stopnia rozeźlić, że w myślach złorzeczyłam temu człowiekowi. Dochodzę do wniosku, że naruszył on moją przestrzeń osobistą – jego zapach zabrał mi „moją” część powietrza w windzie. Do tego po wyjściu z windy czuję, że jego pot „przykleił się do mnie”, że pachnę nim. W duchu pocieszam się, że bywają gorsze sytuacje – zawsze mogłam wejść do windy z kloszardem, wówczas oprócz nieprzyjemnego odczucia przesiąknięcia cudzym potem, odczuwałabym prawdopodobnie swędzenie całego ciała. W tym przykładzie sędzią był mój nos. Niepotrzebna była mi uprzednia wiedza, żeby moje ciało osądziło, że ten mężczyzna „krzywdzi” mnie swoim zapachem. Mój dyskomfort wystarczył za uzasadnienie. Ten przypadek jest, jak sądzę, dobrym przykładem emocji ukonstytuowanej przez cielesny osąd.

³⁶¹ Korzystam tu z sugestii Freuda, który wskazywał, że emocja, w przeciwieństwie do uczucia, może być nieświadoma.

Złość może także mieć swoją historię i złożoną sądową strukturę, co pokazuje następujący przykład: Mam urodziny. W taki dzień oczekuję pięknej pogody i przejawów życzliwości, a nawet nadmiernej grzeczności ze strony innych ludzi. Krótko mówiąc – „słońce ma mi mówić dzień dobry”. Wiozę syna do przedszkola na rowerze, jadąc po chodniku. Kobieta idąca z naprzeciwka nie tylko nie ma zamiaru usunąć się z chodnika (jest za wąski na nas dwie), ale jeszcze oburzona wykrzykuje do mnie, że „po chodnikach się nie jeździ”. Zirytowana odpowiadam jej, że „z dzieckiem do lat siedmiu jest to dozwolone” i ignoruję jej uwagę, że powinnam prowadzić rower, bo chodnik jest zbyt wąski. Ta opcja w ogóle nie wchodzi w grę – ja się spieszę i mam urodziny przecież! Po dowiedzeniu dziecka do przedszkola stoję w kolejce do kiosku Ruchu. Kobieta za mną opiera się na moich plecach. Mówię jej: „Proszę się o mnie nie opierać!”. Ona na to: „A dlaczego?”. „Bo sobie nie życzę” odpowiadam. Pani na to: „Znalazła się dama z tłustymi włosami”, a za tą uwagę kilka siarczastych przekleństw. Wdałam się w pyskówkę. Dzień tamtych moich urodzin został w ten sposób bezpowrotnie utracony.

Odmalowana powyżej złość jest bardzo różna od złości z poprzedniego przykładu. Nie konstituuje jej osąd ciała, ale irracjonalne przekonania³⁶² na temat tego, co należy się człowiekowi od świata w dniu jego urodzin. Jakie uczucia jej towarzyszyły? Zapewne typowe dla tej emocji fizjologiczne doznanie napływania krwi do twarzy. Być może uczucia towarzyszące robieniu gniewnej miny, zaciskaniu szczęki i pięści. Nieprzypadkowo piszę o tych uczuciach jako o prawdopodobnych, a nie pewnych. To, że ich nie pamiętam, może wskazywać na ich małą wagę w odczuwanej przeze mnie wówczas złości. Jakie uczucia zapamiętałam? Ból brzucha. Nade wszystko zaś przemożne uczucie bezsilności i niskiej osobistej wartości wobec świata, który po raz kolejny mnie nie docenił. Przez cały dzień rozmyślałam o należytej mi satysfakcji za zniewagę, której doznałam, i czułam złość i żal do siebie, że moja „krzywda” nie została pomszczona, a zatem, że w pewnym sensie zgodziłam się na nią. Wyrzucałam sobie, że nie miałam gotowej riposty dla tej pani, która pozwoliłaby mi odegrać się na niej za to, co mi zrobiła, tj. za to, że umniejszyła moją godność. Racjonalne tłumaczenie sobie samej, że szkoda marnować taki piękny dzień na wymyślanie riposty, która miałaby swą moc jedynie podczas tamtego epizodu, a nie kilka godzin później, czy też równie trzeźwa

³⁶² Ten przykład jest jednocześnie niezamierzoną, a mimo to dobrą ilustracją głównej tezy twórców racjonalno-emotywniej teorii behawioralnej, która głosi, że złość jest często wynikiem irracjonalnych przekonań podmiotu na temat jego osoby i takich jego żądań wobec innych osób i świata (por. A. Ellis, R. Ch. Tafrate, *Jak opanować złość zanim ona opanuje ciebie*, przeł. A. Jankowski, Wydawnictwo Media Rodzina, Poznań 1999).

argumentacja dowodząca, że to żalosne i uwłaczające dla mnie samej rozpałtywać słowa obcej osoby i nadawać im w ten sposób rangę, nie pomagały mi. Mój gniew narastał. Czułam się podeptana i umniejszona, bo nie obroniłam sama siebie.

Niezmiennie krytyczny wobec utożsamiania emocji z uczuciami Solomon wskazywał, że termin „uczucie” jest zakresowo szerszy od terminu „emocja”. Jego zdaniem obejmuje różne rodzaje doświadczeń, od bardzo prostych i zmysłowych (np. uczucie zimna) po złożone i wyrafinowane (określane często jako intuicje)³⁶³. Wspólną cechą tak rozumianych uczuć jest to, że są one odczuwane, i stąd, jak za Freudem utrzymuje Solomon, nie mogą być one (w przeciwieństwie do emocji) nieświadome. To ostatnie nie oznacza wszakże, że jako świadomie odczuwane uczucia muszą być zawsze dostrzegane³⁶⁴ i artykułowane.

Najważniejszym jednak powodem sprzeciwu Solomona wobec utożsamiania (a ściśle, zawężania ich znaczeniowego zakresu) emocji z uczuciem są wynikające z tego praktyczne konsekwencje. Solomon, od początku zainteresowany moralną wagą emocji, podkreśla, że jeżeli emocje są jedynie uczuciami, to pod znakiem zapytania stoi ich znaczenie dla moralnego, jak i potencjalnie szczęśliwszego jednostkowego życia. To ostatnie autor wiąże z założoną przez siebie możliwością pracy nad emocjami. Jest oczywiste, że jeżeli emocja jest prostym cielesnym uczuciem spowodowanym nagłą zmianą w ciele, refleksja na temat tego, co możemy i powinniśmy zrobić, aby nasze emocje lepiej spełniały swój główny ideologiczny cel – zabezpieczały poczucie wartości podmiotu i czyniły jego życie lepszym – jest bezsensowna.

Zakładając, że emocje jako znaczące mogą przyczynić się do ulepszenia ludzkiego życia, Solomon w swojej ostatniej książce na temat emocji – *True to Our Feelings* – ponownie rozważył możliwość, że emocje są uczuciami. Jak we wcześniejszych swoich pracach, tak i w tej neguje ideę, zgodnie z którą emocje są jedynie uczuciami, zwłaszcza „uczuciami bardzo prymitywnego rodzaju”³⁶⁵. Jego zdaniem gniew nie jest po prostu uczuciem polegającym na

³⁶³ Por: „«Uczucie» (...) jest ogromnie różnorodnym i obfitym terminem, który obejmuje wszystkie rodzaje doświadczeń, od uczucia zimnej wody kapiącej na środek twoich pleców do uczucia, iż coś jest w nieładzie w kuchni, do doświadczenia, które Watson i Crick musieli mieć gdy zaczęli czuć, iż DNA musi obejmować pewien rodzaj ruchomej podwójnej struktury” (R. C. Solomon, *True to Our Feelings*, s. 137–138).

³⁶⁴ Na przykład można nie dostrzegać przyspieszonego bicia serca, kiedy się ze strachu przed kimś ucieka. Podobnie może nam brakować słów na określenie tego, co odczuwamy.

³⁶⁵ Tego typu reakcjami są dla niego uczucia będące następstwami aktywacji autonomicznego układu nerwowego, o których pisał James – przyspieszony puls i bicie serca, ciężki oddech, pocenie się, rumienienie się, napięcie mięśni czy podwyższona wrażliwość skóry. Taki prymitywny charakter mają dla niego, jak sądzę, także pewne dobrowolne (w sensie nieautomatyczne) reak-

fizjologicznym doznawaniu napływu krwi do twarzy, tak jak i wstyd to nie tylko, ani przede wszystkim, rumieniec na twarzy. Odczuwanie gniewu jest doświadczaniem jego obiektu jako obraźliwego bądź sytuacji jako frustrującej. Na tej samej zasadzie w uczuciu wstydu obecne jest doświadczanie własnej osoby jako odrażającej bądź naruszającej jakieś normy. Te przykłady uczuć współtworzących emocję pokazują nieadekwatność terminu „uczucie” w odniesieniu do emocji. Dlatego zamiast o „uczuciu”, które kojarzy się z czymś prostym i nieposiadającym struktury, Solomon woli mówić o *emocjonalnym doświadczeniu*. Argumentuje, że „o ile emocja obejmuje uczucia, te uczucia obejmują pewne wyrafinowane i subtelnie skonstruowane percepcje świata. Zawierają także różne oceny i oszacowania, a nie tylko «ooo, dobre!» i «to jest złe» (...) nie jest tak, że emocje nie są uczuciami (...) [tylko, że] «uczucie» obejmuje wszystkie rodzaje doświadczeń, które w żadnym wypadku nie są tak proste jak doznania”³⁶⁶.

Skoro emocje są (także!) uczuciami, o ile te ostatnie nie są pojmowane jedynie bądź głównie jako doznania, jakie rodzaje uczuć wiążą się z emocjami? Oprócz fizycznych reakcji autonomicznego układu nerwowego i do pewnego stopnia dobrowolnych reakcji mięśni (mimika, zaciskanie pięści czy szczęk) należą tu uczucia, które są skoncentrowane na świecie, tj. na intencjonalnym przedmiocie emocji (np. w miłości doświadczanie ukochanej jako uroczej, a we wstydzie odczuwanie siebie jako żenującego) oraz uczucia odzwierciedlające generalny stosunek do samego siebie (lubienie siebie/nienawiść do siebie, poczucie własnej wartości/doznawanie swojej małej wartości), a także doznania aktualnego stanu fizycznego i psychicznego (np. poczucie siły bądź niemocy, kontroli bądź jej braku, pasywności/aktywności)³⁶⁷. Wiele z tych charakterystycznych dla doświadczenia emocjonalnego rodzajów uczuć ma swe fizyczne, publiczne manifestacje. Są zatem rodzajem komunikatu dla innych ludzi o rodzaju emocji przeżywanej przez daną osobę. Nie tylko mimika, ale ułożenie ciała (np. garbienie się/wyprostowana postawa) i czyjaś kinestetyka (sposób poruszania) informują obserwatora o emocji aktora, ale także o uczuciach, jakie on względem siebie i świata żywi. Zewnętrzność tych widomych znaków doświadczania emocji przekłada się często na ich podmiotową nieświadomość. Rzadko jesteśmy świadomi swojej mimiki, postawy czy kinestetyki, głównie z powodu swego zaabsorbowania intencjonalnym przedmiotem emocji. To jest powodem, dla którego Solomon nie traktuje ich jako składowych fenomenologicznego opi-

cje, jak zaciskanie pięści w gniewie czy wycofywanie się we wstydzie (por. R. C. Solomon, *True to Our Feelings*, s. 140).

³⁶⁶ *Ibidem*, s. 141.

³⁶⁷ Por. *ibidem*. s. 232, 243.

su emocji, tj. samego doświadczenia emocjonalnego jako doświadczanego w pierwszej osobie. Niemniej wszystkie zewnętrzne, cielesne znamiona doświadczenia emocjonalnego są odmiennie, we właściwy dla siebie sposób, odczuwanymi uczuciami (czy zauważamy to, czy też nie³⁶⁸) będącymi integralną częścią tego doświadczenia.

Ukazane w powyższym akapicie rodzaje uczuć są wskazanymi przez Solomona elementami (aspektami) doświadczenia emocjonalnego. W tym ostatnim wyróżnia on także inne wymiary: intencjonalność, odczuwaną potrzebę *zrobienia czegoś*³⁶⁹, tło, ramę doświadczenia³⁷⁰ i myślenie. Wskazywanie w tym paragrafie innych niż uczucia parametrów emocjonalnego doświadczenia może wyglądać na niepotrzebne. Sądzę jednak, że dopiero w ich kontekście możliwe jest zrozumienie, czym są, według Solomona, występujące w tym doświadczeniu uczucia.

Chociaż Solomon o tym nie pisze, wydaje się, że uczucia towarzyszące danej emocji są mocno uzależnione od pozostałych elementów doświadczenia emocjonalnego. Na czym polega ta zależność? Sądzę, że przekłada się ona wprost na „treść” tych uczuć. Oznacza to, że kojarzone z danym rodzajem emocji uczucia (np. przyspieszony puls, zaciskanie pięści i/lub szczęk, poczucie siły i aktywności w emocji złości) nie są czymś w rodzaju stale przysługującego tej emocji, tak samo brzmiącego akompaniamentu. Mówiąc to samo: nie można, jak sądzę, powiedzieć, że emocja to określone uczucie plus osąd. Uczucia występujące w emocji są „funkcją” pozostałych elementów emocjonalnego doświadczenia. Stąd każde wystąpienie danej emocji jest do pewnego

³⁶⁸ „Każdy emocjonalny wyraz twarzy ma swoje własne odmiennie «uczucie» (...) Zmarszczenie brwi odczuwa się bardzo odmiennie od uśmiechu (...) udawany śmiech czuje się całkiem inaczej niż realny (...) Płacz z powodu smutku czuje się bardzo odmiennie od płaczu spowodowanego obieraniem cebuli” (*ibidem*, s. 235).

³⁶⁹ Solomon nawiązuje tu do wskazanej przez Nico Frijde „skłonności do działania” jako definicyjnej cechy emocji.

³⁷⁰ „Frame experience” to wymiar doświadczenia emocjonalnego, który kwalifikuje dany obiekt bądź sytuację do klasy generujących daną emocję obiektów. Jako przykład „frame experience” Solomon podaje *déjà vu* oraz uczucie niewygody i uczucie zagrożenia. Te przykłady służą podkreśleniu wagi pasowania tego, co jest doświadczane (kontekst doświadczenia) do naszego uogólnionego doświadczenia (rama doświadczenia). To ostatnie decyduje o tym, że rzadko (jeśli w ogóle) odczuwamy niewygodę czy zagrożenie w kontakcie z zupełnie nieodpowiednim (w świetle naszego całościowego doświadczenia) obiektem bądź pod nieobecność jakiegokolwiek obiektu. Solomon przez „frame experience” rozumie także „ramę doświadczenia bez konkretnego obiektu”, mając przez to na myśli odczucia w nastroju, zwłaszcza w nastroju o szczególnym ontologicznym znaczeniu. Tak pojęta rama doświadczenia stanowi, według jego przypuszczenia, znaczną część duchowości. To ostatnie wyróżnione przez Solomona znaczenie terminu „frame experience” można, jak sądzę, rozumieć jako coś, co wyznacza zakres osobniczej wrażliwości emocjonalnej (por. *ibidem*, s. 241–242).

stopnia nieporównywalne z innym. Na uczucia, jakich doznaję w aktualnie doświadczanej emocji, ma wpływ mój generalny stosunek do obiektu emocji (na który składa się także porównawczy osąd na temat mojej własnej osoby), tło wyznaczające kontekst całego doświadczenia, rama doświadczenia wyznaczająca zakres mojej wrażliwości emocjonalnej oraz moje myśli, w tym refleksje na temat właśnie przeżywanego doświadczenia. Zaproponowana interpretacja tłumaczy, jak sądzę, Solomonowy postulat zastąpienia „uczucia” terminem „doświadczenie emocjonalne”³⁷¹.

Inną kwestią, którą trzeba w tym miejscu podjąć, jest stosunek emocji do doświadczenia emocjonalnego. Wydaje się, że Solomon odróżniał te dwa pojęcia. Mimo że wyróżnione aspekty w fenomenologicznym opisie struktury doświadczenia emocjonalnego zasadniczo pokrywają się z opisem emocji jako takiej, w tym pierwszym brakuje mocnego podkreślenia osądowego charakteru doświadczenia emocjonalnego. Co jest tego powodem? Czy doświadczenie emocjonalne nie jest w pierwszym rzędzie osądem? Zaryzykuję odpowiedź przeczącą na to pytanie. Sądzę, że dla aktualnie doświadczającego emocji podmiotu stan, w jakim się on znajduje, jest raczej doznaniem aniżeli działaniem. Dopiero kiedy emocja wygaśnie, możemy zobaczyć własną rolę w jej powstaniu, np. możemy zdać sobie sprawę, że paniczny strach, jaki odczuwaliśmy parę minut wcześniej w kontakcie z jakąś osobą, był osądem tej osoby jako ekstremalnie niebezpiecznej. Ten sąd, oprócz tego, że był generalnie negatywną oceną tej osoby, był wynikiem moich wcześniejszych nieprzyjemnych doświadczeń z osobami o podobnej do tej osoby aparycji (tło); tego, że był późny wieczór, nieprzyjemna, wąska i odludna uliczka, na której doszło do naszego spotkania (rama doświadczenia); moich myśli o częstoci przestępstw popełnianych na młodych kobietach i częstej bezkarności sprawców; moich nieprzyjemnych fizycznych uczuć (ucisk w klatce piersiowej utrudniający swobodny oddech). Z powyższego wynika, że emocja rozumiana jako naładowany wartościami osąd obiektu jest raczej „wynikiem” doświadczenia emocjonalnego aniżeli samym tym doświadczeniem. Innymi słowy: emocja dopiero *post factum* może być pojmowana jako osąd, analogicznie do obiadu, który dopiero po przygotowaniu może być ujmowany jako danie.

³⁷¹ Jako inny powód tego „zastępstwa” można potraktować to, co Solomon pisze o swoim ujęciu emocjonalnego doświadczenia. Jego zdaniem jest ono tym, czego poszukiwali badacze pokroju Jamesa, nalegający, że emocja jest przede wszystkim uczuciem. Z drugiej strony wskazuje, że emocjonalne doświadczenie jest szersze od tego, co James określił jako „uczucie”. Emocjonalne doświadczenie Solomon definiuje następująco: „kompleks wielu doświadczeń; doznań, różnych sposobów bycia świadomym świata, naszych własnych celów i zamiarów; a także myśli i refleksji o naszych emocjach, wszystko połączone razem tym, co jest zazwyczaj doświadczane jako zasadniczo pojedyncze zjednoczone (zintegrowane) doświadczenie” (*ibidem*, s. 244).

III.2. Emocje nie są pasywne

Postawiona w tytule tej części pracy teza – emocje nie są pasywne – występuje właściwie w każdym tekście Solomona na temat emocji, co ma swe uzasadnienie w implikacjach, jakie pociąga za sobą jej przyjęcie. Najważniejszą z nich jest teza o odpowiedzialności moralnej podmiotu za jego emocje. Z tej tezy Solomon nigdy nie zrezygnował. Podobnie jak w wypadku tezy o nietożsamości emocji i uczuć, na kartach kolejnych prac traktujących o emocjach doskonalił swoje argumenty przeciwko tezie o pasywności emocji i tym samym na rzecz odpowiedzialności podmiotu za jego emocje.

Równie ważnym następstwem podważanego tu założenia o pasywności emocji wydaje się alienacja emocji i „Ja”. Jeśli mój gniew, strach, miłość i inne odczuwane przeze mnie emocje są automatycznymi reakcjami na właściwość sytuacji, w której się znalazłam, moja emocjonalna reakcja jest niezależnym od mojej woli elementem funkcjonowania mojego organizmu, analogicznym do mimowolnych reakcji autonomicznych, takich jak napięcie mięśni. W jakim sensie te wszystkie emocje są zatem moje? Tylko w takim, że to mój organizm zareagował. Nieprzypadkowo piszę „organizm” a nie „osoba”. Organizm reprezentuje to, co wspólne dla gatunku bądź rodzaju, np. zbytne wychłodzenie bądź przegrzanie organizmu powoduje śmierć człowieka itp. „Osoba” natomiast jest synonimem tego, co indywidualne, a przez to wymykające się prostym generalizacjom. Doświadczenie emocjonalne jest zawsze doświadczeniem osoby, dlatego nie może być jedynie reakcją w obliczu jakiegoś faktu (zdarzenia, stanu rzeczy). Emocja jest przede wszystkim interpretacją faktów. Jako aktywny interpretator faktów człowiek odpowiada za wynik tej interpretacji – swoją emocję.

Początkowa argumentacja Solomona przeciwko założeniu o pasywności emocji i braku odpowiedzialności podmiotu za doświadczane przezeń emocje daleka była od ideału³⁷². W *Emotions and Choice* z przesłanki, w myśl której emocje są sądami, wywnioskował, że wybieramy nasze emocje. Dowód wyglądał następująco: 1. emocje są sądami, których dokonuje podmiot, 2. emocje są aktywnościami podmiotu, a aktywności „poczynaniami”, 3. te „poczynania” są dobrowolne, a to, co jest dobrowolne, jest wybierane, 4. emocje są wybierane³⁷³. „Kategorycznej” wymowie tej argumentacji odpowiada brak rozróżnienia pomiędzy wchodzeniem w emocjonalny stan (np. rozgniewywaniem się) i byciem w nim (byciem rozgniewanym). Solomon, traktując wchodzenie w emocjonalny

³⁷² Do czego przyznaje się sam autor, który w pochodzącym z 1980 r. *Aneksie do Emotions and Choice* określa swoje dowodzenie jako „nonszalanckie” i „zbyt gładkie”.

³⁷³ Mimo że ta linia argumentacji jest przedstawiona w *Emotions and Choice*, ja korzystam w tym miejscu z *Aneksu* do tego tekstu, w którym Solomon przedstawia swój sposób dowodzenia.

stan i bycie w nim jako wymagające zaangażowanej aktywności (a tym samym aktu wyboru – początkowego, skutkującego wystąpieniem emocji, i „powtórzonego”, tj. podtrzymującego emocję), błędnie założył, że „nic nie zależy od tego [rozdzielenia]”³⁷⁴. Jest to zastanawiające, biorąc pod uwagę, że jego argumentacja za wolnością wyboru emocji skoncentrowana jest głównie na wykazaniu podmiotowej zdolności do modyfikacji emocji, która już wystąpiła³⁷⁵. Możliwość takiej modyfikacji wynika z samego pojmowania emocji jako sądu. Jeśli emocja jest sądem, to tym samym powinna być otwarta na przeciwne argumenty i dowód, a zatem na refleksję. Ta ostatnia może poprawić emocję (emocjonalny sąd), która jako często podjęta w pośpiechu, a przez to wydana na podstawie niekompletnych przesłanek, narażona jest na błąd³⁷⁶.

W wydanym w 1980 r. *Aneksie do Emotions and Choice* Solomon starał się poprawić swoją argumentację przeciwko tezie o pasywności emocji. Kwestionuje on wcześniejsze, zbyt pochopne, jego zdaniem, utożsamienie aktywności z poczynaniami i odrzuca swój wniosek, w myśl którego to, co dobrowolne, jest na mocy tej dobrowolności wybierane³⁷⁷. W ten sposób Solomon wycofał się ze swojego wcześniejszego poglądu głoszącego, że emocje są dobrowolne i że są wybierane. Niezmiennie utrzymuje jednak, że emocje jako sądy są „gatunkami aktywności”, a przez to przynależą do dziedziny odpowiedzialności. Jego zdaniem „zawsze ma sens (...) chwalenie lub potępienie osoby nie tylko za przyczynianie się do sytuacji, która spowodowała emocję, ale w pewnym sensie (...) za posiadanie samych emocji, jak się potępią osobę za bigoterię, na przykład, lub chwali ją za odwagę”³⁷⁸.

³⁷⁴ R. C. Solomon, *Emotions and Choice*, przypis 1, s. 279.

³⁷⁵ Znaleźnięcie się w emocjonalnym stanie Solomon traktuje tu zasadniczo jako będące poza wyborem podmiotu. Wyjątkiem są emocje, w które podmiot sam się wprowadza, tzn. kiedy umyślnie stwarza warunki do wystąpienia danej emocji, np. z rozmysłem wybiera się na imprezę do osób niegrzecznych wobec niego, będąc przekonanym, że czekają go tam przykrości z ich strony. W ważnym sensie okoliczności dyktują emocję, chociaż człowiek odpowiada za swoją skłonność do reagowania w określony sposób na pewnego rodzaju sytuacje. Tę nazbyt prostą argumentację Solomon doskonalił w późniejszych swoich pracach.

³⁷⁶ Tłumaczenie błędów emocjonalnej oceny pośpiechem w wydawaniu emocjonalnego sądu wydaje się niefortunne w świetle proponowanego przez Solomona pojęcia emocji jako konstytutywnego elementu surrealności.

³⁷⁷ Nietożsamość aktywności i czynności Solomon pokazuje na przykładzie postrzegania. Mimo że percepcja jest bez wątpienia aktywnością, to jednak można mieć wątpliwości co do tego, czy jest ona czymś, co się wykonuje. Tego typu wątpliwości nie występują, jeżeli mówimy np. o szukaniu. Podobnie mało sensowne wydaje się Solomonowi mówienie o dobrowolności postrzegania, a tym bardziej utrzymywanie, że jest ono kwestią wyboru (por. R. C. Solomon, *Aneks do Emotions and Choice*, s. 276–277).

³⁷⁸ *Ibidem*, s. 276. Idea podmiotowej odpowiedzialności za odczuwane emocje oparta jest, jak sądzę, na częstym (jeśli nie powszechnym) przekonaniu, w myśl którego człowiek jest najbar-

W innym swoim tekście – *On the Passivity of the Passions* – Solomon broni zarówno aktywnego i dobrowolnego charakteru emocji, jak i odpowiedzialności emocjonalnego podmiotu. Argumentacja na rzecz pierwszego oparta jest na założeniu, w myśl którego emocja jest osądem (lub zbiorem osądów). Natomiast teza o odpowiedzialności podmiotu za jego emocje dowodzona jest na drodze rozważenia warunków zamierzonego działania oraz dookreślenia pojęcia „sąd”.

Z samego utrzymywania, że emocja jest sądem³⁷⁹, wynika, że jest ona rodzajem aktywności. Nie zawsze jednak emocjonalne sądy są osądami przemyślanymi czy wyartykułowanymi. W takim wypadku wydają się orzeczeniami bezmyślnymi, a zatem w pewnym sensie nieświadomymi. Czy ich „nieświadomość” przeczy ujmowaniu ich jako osądy? Czy o tego typu „nieświadomych” sądach można powiedzieć, że są dobrowolne? Na te pytania Solomon odpowiada poprzez odwołanie do sądów kinestetycznych i estetycznych oraz nawykowych aktywności. Te sądy są dla niego pokrewne wielu emocjonalnym orzeczeniom. Kiedy zajęta rozmową z przyjacielem nie zwracam uwagi na ruch swoich nóg schodzących w tym czasie ze schodów, „nieświadomie” wydaję kinestetyczny osąd o odległości między stopniami, optymalnej szerokości swojego kroku warunkującej bezpieczne zejście ze schodów itp. „Nieświadomość” tych sądów, zdaniem Solomona, nie przeczy ani ich dobrowolności, ani temu, że są one czymś, czego dokonałam³⁸⁰.

Wadą tego przykładu jest jego podobieństwo do czynności wysoko zautomatyzowanych, które każdy z nas codziennie wykonuje, nie myśląc o optymalnym sposobie ich wykonania, a często nawet nie zauważając ich dokonywania.

dziej sobą w swoich emocjach, zatem emocje, jakie odczuwa, najlepiej pokazują, kim on jest. {Można się tu dopatrzyć analogii do Augustiańskiego poglądu, głoszącego, że człowiek jest przede wszystkim tym, czego pragnie, a nie tym, co wie}. Co więcej – uważa się, że człowiek odpowiada za to, jaki jest. Zatem: odpowiadamy za swoje emocje, względnie za swoją skłonność do reagowania wybranymi emocjami (styl emocjonalny).

³⁷⁹ W sensie ścisłym emocja jest kompleksem sądów.

³⁸⁰ R. C. Solomon, *On the Passivity of the Passions* [w:] R. C. Solomon, *Not Passion's Slave. Emotions and Choice*, Oxford University Press, Oxford; New York 2003, s. 210. Solomon podkreśla, że mimo pewnego „automatyzmu” charakteryzującego większość kinestetycznych sądów, nie powinno się ich pojmować jako cielesnych mechanizmów, ale jako przejaw aktywności związanej z percepcją. Utrzymuje on, że kinestetyczne sądy wydawane przez dorosłego człowieka „są całkowicie kognitywne i w większości [są] wytworem sprawnej praktyki. Nawet pozornie proste ruchy prawdopodobnie wiążą się z latami kształtowania” (*ibidem*, s. 213). Osobną, ale powiązaną kwestią, na którą wskazuje w tym miejscu autor, jest typowa dla filozofów deprecjacja cielesności. Ma ona wyraz w pojmowaniu sądu jako wyłącznie „umysłowego aktu”. Z tym stanowiskiem dyskutuje Solomon. Jego zdaniem „można, a niekiedy musi się mówić o «cielesnych sądach»”. Z cielesności i nierefleksyjności sądu nie wynika, że nie został on dokonany bądź że nie jest dobrowolny czy pozbawiony intencji. Wyciąganie takich niepoprawnych wniosków świadczy o nadwartościowaniu paradygmatu refleksyjnego sądu i często o „myśleniu wyrobionych (ale wciąż nierefleksyjnych) sądów z jedynie automatycznymi cielesnymi reakcjami” (*ibidem*, s. 213).

Trudno byłoby zaprzeczyć temu, że są to aktywności. Podobnie kłopotliwa jest negacja ich dobrowolności. Niemniej wszystkie one są rodzajem kiedyś nabytej, utrwalonej, a przez to zautomatyzowanej umiejętności. Jest jasne, że każdorazowe np. zamknięcie drzwi nie pociąga za sobą świadomego wyrokowania na temat procedury tej czynności. Oczywiście na etapie jej nauki podmiot mógł³⁸¹ dokonywać świadomych osądów na jej temat, ale później wyuczony automatyzm czyni jakikolwiek namysł zbędnym. Z drugiej strony, powyższe odwołanie do kinestetycznych sądów wydaje się właściwe, biorąc pod uwagę wynikający z zaproponowanej przez Solomona koncepcji emocji model reagowania emocjonalnego. Emocja często jest reakcją na nagłą sytuację. W takim przypadku emocjonalny osąd (emocja) nie może być przemyślany. Sprawia on wrażenie automatycznego, bezmyślnego orzeczenia. Nie przeczy to jednak temu, że jest to osąd, a ściślej „nieświadoma” aktualizacja wcześniejszego osądu dotyczącego podobnego przypadku.

Solomon utrzymuje, że wiele estetycznych sądów jest „nieświadomych” swoich przesłanek. Nierzadko nie wiemy, dlaczego podoba nam się jakiś obraz, widok czy utwór muzyczny. Bywa, że nawet nie wiemy (w sensie świadomego uznania tego faktu), że znajdujemy w jakimś dziele upodobanie. Nie musimy tego wiedzieć, by pozytywnie zareagować na dzieło, nasze zachowanie wystarczy – dłuższe zatrzymanie się przy obrazie i uśmiechnięcie się „do niego”, kołysanie się w takt muzyki, „sycenie” oczu pięknym krajobrazem. Skojarzenie estetycznego sądu z sądem emocjonalnym nie jest przypadkowe. Solomon, jak Nietzsche, kwestionuje bezstronny, zdystansowany charakter estetycznego uznania, zgadzając się z nim także, że potęga sztuki tkwi w jej wyrażaniu i wzbudzaniu głębokich pragnień i uczuć. Utrzymuje, że zarówno estetyczne upodobanie, jak i estetyczny osąd jako antyteza „bezstronności” i „dystansu” stanowią rodzaj emocjonalnego zaangażowania. Dopiero wtórnie, na poziomie artykulacji estetycznego doświadczenia możliwe jest zdystansowanie się do dzieła. Tak jak jesteśmy często nieświadomi powodu swego poruszenia w kontakcie ze sztuką, tak też nierzadko wchodzimy w emocjonalny stan (np. zdenerwowanie czy zakochanie) bez identyfikowania go czy bycia świadomym jego rzeczywistych powodów. Chociaż częste w wypadku emocji nieświadome osądzanie, tj. niepo-

³⁸¹ Napisałam „mógł dokonywać”, a nie „dokonywał”, ponieważ otwartą kwestią jest dla mnie, w jaki sposób uczymy się niektórych prostych czynności, tzn. czy konieczne jest formułowanie sądów na temat danej czynności, w rodzaju „włożenie klucza do zamka i przekręcenie go do oporu w prawą stronę powoduje zamknięcie drzwi”. Chodzi mi o to, że być może pewnych czynności uczymy się od razu „praktycznie”, bez użycia słów, po prostu przez obserwację osoby, która umie ją wykonać. Wielu z nas woli, żeby ktoś nam pokazał, jak coś zrobić, zamiast słuchać jego tłumaczenia czy tym bardziej zastanawiać się samodzielnie nad sposobem wykonania danej czynności.

przedzone namysłem, sugeruje brak dobrowolności, Solomon traktuje „nieświadomość” emocji jako niedostateczny argument na rzecz ich niedobrowolności bądź pasywności. Zauważa, że wiele charakterystycznych dla kogoś nawykowych działań jest podobnie „nieświadomych”, co nie oznacza, że działania te są pozbawione zamiaru, ale raczej że uwaga podmiotu nie jest na nich skupiona. Tak więc „nieświadome” emocje są jak tego typu nawykowe działania nieświadome swej intencji, niemniej wciąż będące zamierzonymi (intencjonalnymi) działaniami³⁸².

Kontynuując obronę emocji jako dobrowolnie podjętej ludzkiej aktywności, Solomon ponownie odwołuje się do swojego ujęcia emocji jako sądu. Zauważa, że zwłaszcza w wypadku emocji zaskoczenia³⁸³ określenie jej jako osąd traktowane jest jako nieadekwatne. Przeciw temu popularnemu pogładowi występuje Solomon. Zaskoczenie zawsze jest reakcją nagłą, niemal odruchową, jeśli nie automatyczną. Trudno sobie zatem wyobrazić, by mogło zawierać osąd czy jakiś rodzaj poznania. Kiedy energicznie wychodząc zza zakrętu schodów, nagle stając twarzą w twarz z jakąś osobą, moje zaskoczenie, manifestujące się np. minimalnym cofnięciem, wydaje się raczej czymś w rodzaju sztywnego odruchu³⁸⁴ aniżeli osądem. Niemniej, na co wskazuje Solomon, być zaskoczonym to spostrzec, że coś niespodziewanego się wydarzyło. Czy możliwe jest zareagowanie na spostrzeżoną jako nieoczekiwaną sytuację bez osądzenia jej jako niespodziewanej? Solomon, określając zaskoczenie jako „osąd (lub zbiór osądów), z którego wynika, że coś niespodziewanego się wydarzyło”³⁸⁵, w ogóle nie stawia tego pytania, traktując sądowy charakter „poznawczo zorientowanego zaskoczenia” jako pewnik³⁸⁶. Wskazuje, że termin „zaskoczenie” używany jest na oznaczenie wielu różnych rodzajów reakcji, począwszy od odruchowej, sztywnej reakcji na niespodziewany bodziec (jak w przykładzie przeze mnie podanym) po „wysoko kognitywne pojęcie zaskoczenia” (np. zaskoczenie czymś niemoralnym zacho-

³⁸² *Ibidem*, s. 211 i 212.

³⁸³ *Notabene* zaliczanej do emocji podstawowych. Jenefer Robinson traktuje zaskoczenie nie tylko jako emocję, ale jako paradygmat emocji. To ostatnie neguje Solomon. Jego zdaniem zaskoczenie, jeżeli jest emocją, to „najbardziej marginalną ze wszystkich (...) wliczaną do listy podstawowych emocji tylko z powodu swej afiliacji do bardziej poznawczo zorientowanych emocji zaskoczenia i tym podobnych” (*ibidem*, s. 214).

³⁸⁴ Solomon używa tu określenia „hardwired”, które ja tłumaczę jako „sztywny odruch”, niczym odruchowe napięcie mięśni.

³⁸⁵ *Ibidem*, s. 214.

³⁸⁶ Można domniemywać, że „odruchowe”, „sztywne” reakcje określane jako zaskoczenie (np. znaczące drgnięcie bądź nawet podskoczenie wywołane niespodziewanym dotknięciem) nie są przez Solomona traktowane jako sądy, a zatem jako emocje. Na taką interpretację wskazuje zgłoszona przez niego wątpliwość co do tego, czy zaskoczenie jest w ogóle emocją, o czym już wspominałam.

waniem, które zakłada moralną i kognitywną strukturę). Co różni te dwa przykłady określane jako reakcja zaskoczenia? Wydaje się, że jedynie w drugim przypadku mamy do czynienia z zaskoczeniem jako osądem (tj. emocją). Zaskoczenie czymś niemoralnym zachowaniem może wystąpić jedynie wówczas, gdy mamy wcześniej ustalony standard bądź wyobrażenie tego, jak ktoś powinien bądź nie powinien się zachowywać, a co za tym idzie, oczekiwania odnośnie do jego zachowania, które pełnią rolę pryzmatu dla jego oceny. Innymi słowy: w ścisłym znaczeniu emocja zaskoczenia ma „porównawczy” charakter. Natomiast w pierwszym z podanych przykładów brakuje jakiegoś wcześniejszego założenia czy wyobrażenia na temat tego, co powinno bądź nie powinno się wydarzyć. Następuje reakcja zaskoczenia z powodu niespodziewanego pojawienia się jakiegoś człowieka na mojej drodze, ale niespodziewany charakter naszego spotkania nie wynika z tego, że oczekiwałam czegoś innego. Ja niczego nie oczekiwałam. Po prostu szłam skoncentrowana na celu mojej wędrówki bądź zatopiona we własnych myślach. Moje zaskoczenie zatem wydaje się jedynie odruchową reakcją, a nie osądem. Z drugiej strony można powiedzieć, że powinnam wiedzieć i zapewne wiedziałam, że spotkanie kogoś, jak i brak takiego spotkania są czymś prawdopodobnym. Czy sensowne jest mówienie o posiadaniu oczekiwań wobec równie prawdopodobnych uświadomionych alternatyw? Sądzę, że jeśli tak, to nie w tym przypadku.

Osobną kwestią jest status zaskoczenia jako emocji. Wydaje się, że zaskoczenie rzadko, jeśli w ogóle, występuje w „czystej postaci”, tj. bez powiązania z innymi emocjami, do których jest częstym wstępem bądź ich składową³⁸⁷. Można to odnieść także do przykładów zaskoczenia podanych powyżej. Zaskoczenie spowodowane nagłym spotkaniem jakiejś osoby może być preludium do np. emocji strachu. Zaskoczenie czymś niemoralnym zachowaniem natomiast może być i często jest wstępem i jednocześnie elementem emocji określanej jako moralne oburzenie. Generalnie wydaje się, że zaskoczenie jest obecne w większości (jeśli nie we wszystkich) emocji, ponieważ emocje są często reakcjami na nagle zaistniałe okoliczności – stratę w żalu, poczucie pełni i smaku życia w zakochaniu itd.

Inny zawarty w *On the Passivity of the Passions* argument przeciwko pasywności emocji odwołuje się do „twórczego”/aktywnego charakteru estetycznej i emocjonalnej percepcji. Zdaniem Solomona utrwalone w języku mówienie o „porażeniu” pięknem muzyki czy byciu sparaliżowanym przez strach, wypuklając „obiekt” i w ten sposób pomniejszając wagę jego percepcji, błędnie sugeruje pasywność wydającego osąd podmiotu. Tak jak nie istnieje całkowicie naiwna percepcja, tak i nie ma jedynie pasywnych emocji. Emocja jest

³⁸⁷ Tę uwagę zawdzięczam dr Agnieszce Iskrze-Paczkowskiej.

zawsze interpretacją obiektu lub sytuacji przez podmiot, który wnosi do świata swoje doświadczenie, oczekiwania i wartości. Zatem jego emocjonalna ocena, będąc subiektywną, powinna być potraktowana jako argument nie tylko przeciwko pasywności emocji, ale także na rzecz odpowiedzialności podmiotu za jego emocjonalny świat. „Nie oznacza to, że mówienie o przyczynowych siłach obiektów jest błędne, jednak powinniśmy rozumieć, że dajemy tyle, ile otrzymujemy”³⁸⁸.

Kontynuując swą argumentację na rzecz dobrowolnego i aktywnego charakteru emocji przez wykazanie, że emocje są sądami, Solomon odwołuje się do analizy paniki i wściekłości. Zauważa, że w obu tych emocjach występuje poznanie, ocena i intencjonalny przedmiot. Kwestionuje też neurologiczne badania dowodzące rzekomej li tylko neurologicznej natury tych emocji. Jego zdaniem to, co rzeczywiście badają neurologowie, jest raczej objawem paniki i wściekłości aniżeli samymi tymi emocjami. Sugeruje się tu odróżnienie neurologicznych syndromów emocji od emocji jako psychologicznie złożonego procesu. W odróżnieniu od emocji zredukowanej do neurologicznej reprezentacji panika i wściekłość wiążą się z rozpoznaniem swych intencjonalnych obiektów (odpowiednio: czegoś przerażającego i doprowadzającego do wściekłości), a co za tym idzie, wymagają osądów. Tego ostatniego wymogu dla wystąpienia tych emocji nie przekreśla częsta (jeśli nie typowa dla paniki i wściekłości) ograniczona racjonalność dokonywanych ocen i wielka intensywność tych emocjonalnych reakcji. Skoro zaś dokonujemy osądów, emocje przynależą do sfery dobrowolnego działania „nawet jeśli nie możemy działać czy czuć inaczej (...) Ale oczywiście możemy [inaczej, ponieważ – MMJ] praktycznie zawsze mamy wystarczającą refleksyjną zdolność do rozważania. Choćby nawet w najwyższym stopniu pospieszny sposób «było to czynione»”³⁸⁹.

Ostatni cytat stanowi „pomost” pomiędzy dowodzoną przez Solomona dobrowolnością emocjonalnego osądu (emocją) i zakładaną przez niego odpowiedzialnością emocjonalnego podmiotu. Użytecznym terminem, do którego się on w tym miejscu odwołuje, jest pojęcie pragnień drugiego rzędu³⁹⁰, wprowadzone

³⁸⁸ R. C. Solomon, *On the Passivity of the Passions*, s. 213.

³⁸⁹ *Ibidem*, s. 214–215.

³⁹⁰ Obiektem pragnień drugiego rzędu (*second order desires*) są pragnienia niższe, „pierzwszorządowe” (*first-order desires* lub *desires of the first order*), które to są „po prostu pragnieniami zrobienia bądź niezrobienia tej czy innej rzeczy” (H. G. Frankfurt, *Wolność woli i pojęcie osoby* [w:] *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, J. Hołówka (wybór i wstęp), przeł. J. Nowotniak, Wyd. „Spacja” – Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 23). Pragnienia pierwszego rzędu cechują nie tylko ludzi, ale i zwierzęta. Frankfurt podkreśla, że ludzie (w przeciwieństwie do zwierząt) są zdolni do refleksyjnej samooceny. Wyrazem tej właśnie zdolności są pragnienia drugiego rzędu, które są ocenami pragnień pierwszorządowych, skutkującymi ich afirmacją lub dezaprobatą. Sama aprobata danego pragnienia nie jest wystarczająca do tego, by pragnie-

przez Harry'ego Frankfurta. Solomon utrzymuje, że nawet w wypadku tak ekstremalnych emocji, jak panika czy wściekłość, które typowo charakteryzuje brak czasu na refleksję tyczącą się własnych odczuć czy działań, te drugorzędowe pragnienia mogą odegrać wielką rolę w kształtowaniu własnej emocjonalnej reaktywności³⁹¹.

Dowodzenie odpowiedzialności emocjonalnego podmiotu Solomon rozpoczyna od rozważenia warunków zamierzonego działania. Wskazuje, że pojęcie wyboru jest stosowne jedynie w wypadku rozmyślnego działania bądź sądu, ponieważ właściwy dla nich namysł jest wyraźnie świadomą aktywnością prowadzącą do wyboru. Czy oznacza to, że nieopowiedzone namysłem działania/sądy nie mogą być kwestią wyboru? Niekoniecznie. Mówimy, że ktoś miał wybór, ilekroć uważamy, że mógł postąpić inaczej, nawet jeżeli osoba ta nie rozważała alternatyw bądź nie uważała ich za godne rozważenia. W zgodzie z ideą prerefleksyjnego wyboru Sartre'a, za który jesteśmy odpowiedzialni, Solomon pojmuje osądzanie nieopowiedzone namysłem jako mimo wszystko kwestię wyboru³⁹².

nie zostało zrealizowane poprzez podjęcie odpowiedniego działania. Pragnienie musi być efektywne, tzn. musi stać się wolą. Zgodnie z powyższym pragnienie drugiego rzędu występują wtedy, gdy po prostu aprobeuje się jakieś swoje pragnienie pierwszego rzędu bądź gdy chce się, by to pragnienie było naszą wolą. Tylko w tym drugim wypadku pragnienia drugiego rzędu są „aktami woli drugiego rzędu”. Jedynie człowieka dokonującego aktów woli drugiego rzędu Frankfurt nazywa „osobą”. Tak pojętej osobie przeciwstawia „lekkoducha”, który, o ile ma pragnienia drugiego rzędu, nie przekształca ich w akty woli drugiego rzędu. Dzieje się tak z powodu jego niezdolności do refleksji (wówczas posiadanie pragnień drugiego rzędu wydaje się niemożliwe!) bądź dlatego, że lekceważy on oceny własnych pragnień i motywów. Brak owego przekształcenia skutkuje tym, że w sensie ścisłym działania, poprzez które spełnia on swoje pierwszorzędowe pragnienia, nie są jego wyborami. Znaczy to, że o tym, które pragnienie zostanie spełnione, nie decyduje jego osobista preferencja (jak w wypadku osoby, której to akty woli drugiego rzędu, wyrażając oceny jej pragnień i motywów, wskazują na jej preferencje, a niekoniecznie na jej postawę moralną wobec jej pragnień), ale siła tego pragnienia. Co więcej, lekkoduch nie jest zaangażowany w konflikt swoich pierwszego rzędu pragnień, dlatego nie zależy mu na tym, które z nich zwycięży. Jego obojętność czyni go podobnym do osoby, która nie realizuje swoich własnych pragnień drugiego i wyższych rzędów. Jak tego typu osoba lekkoduch wydaje się „biernym świadkiem sił, które nim targają” (H. G. Frankfurt, *Wolność woli i pojęcie osoby*, s. 35). Transponując te ustalenia na koncepcję emocji Solomona, można by argumentować, że Frankfurtovy „lekkoduch” odpowiada krytykowanej przez Solomona wizji człowieka powodowanego targającymi nim irracjonalnymi emocjami.

³⁹¹ Ten wniosek jest zgodny z przepajającą całą koncepcję emocji Solomona ideą, w myśl której reagowanie emocjonalne, zarówno co do rodzaju preferowanych emocji, jak i ich natężenia czy zewnętrznego wyrazu, może być (i powinno!) przez podmiot kształtowane. To kształcenie emocji, jako w dużej mierze świadoma praca nad i z własnym indywidualnym stylem emocjonalnym, wydaje się przez Solomona traktowane jako jedna z najważniejszych składowych samowychowania i zarazem samopoznania.

³⁹² Można by wykić powyższe rozumowanie, wskazując, że każde działanie bądź sąd są w ten sposób kwestią wyboru, bo zawsze mogłyby być inne. Kwestia przypisywania winy pod-

Kontynuując powyższy tok rozumowania, Solomon podkreśla wagę rozróżnienia pomiędzy intencją poprzedzającą działanie a zamierzonym działaniem, tj. działaniem dokonanym dla jakiegoś celu. Emocjom jako spontanicznym aktywnościom podmiotu³⁹³ brakuje wcześniejszego, uświadomionego zamiaru, ale nie celowości³⁹⁴.

Dalsza część zawartej w *On the Passivity of the Passions* argumentacji na rzecz odpowiedzialności podmiotu za jego emocje bazuje na analizie pojęcia „sąd”. Solomon zauważa, że sąd nie może być pojmowany jako „proste działanie”, tj. jako coś, co jest po prostu dokonywane. Sądy są podobne do przekonań, a zatem pociągają za sobą żądanie dowodu, struktury, odnośników, spójności i koherencji. To jest powodem, dla którego zmiana zarówno przekonania, jak i sądu nie może się łatwo dokonać. Zatem jeżeli ktoś pragnie zmienić swoje osądy, „musi zadbać o dowód, myśleć w terminach innych sądów i przekonań, szukać nowych przyjaciół, zerwać ze starymi i wystawić się na nowe wpły-

miotowi na podstawie założenia, w myśl którego mógł on postąpić inaczej, została w interesujący sposób zanalizowana przez Bernarda Williamsa w jego eseju *Ile wolności powinna mieć wola?* Zauważa tam, że obarczanie podmiotu winą na podstawie rzekomo dostępnych, ale niepodjętych alternatyw, jest nieporozumieniem. Pula opcji z trzecioosobowego punktu widzenia może różnić się od zbioru alternatyw dostępnych podmiotowi. Może być i tak, że opcja była tylko jedna. Mimo że Williams analizował działanie świadomie podjęte, jego wnioski można, jak sądzę, rozszerzyć na działanie i sąd niepoprzedzone namysłem (por. B. Williams, *Ile wolności powinna mieć wola?* [w:] *Idem, Ile wolności powinna mieć wola? i inne eseje z filozofii moralnej*, przeł. T. Baszniak, T. Duliński, M. Szczubiałka, „Aletheia”, Warszawa 1999, s. 171–196).

³⁹³ Solomon utrzymuje, że spontaniczność osądu lub działania nie implikuje ich pasywności. Co ciekawe, nie podejmuje w tym miejscu dyskusji na temat istotnego dla kodeksu karnego rozróżnienia pomiędzy działaniem z premedytacją i działaniem w afekcie. Nie wiadomo zatem, jakie prezentuje stanowisko w kwestii niższego orzeczenia kary dla sprawcy działającego w afekcie. Z drugiej strony, w innym swoim tekście (por. R. C. Solomon, *The rationality of the Emotions* (1977) [w:] *Idem, Not Passion's Slave: Emotions and Choice*, Oxford 2003, s. 34) Solomon wskazuje, że usprawiedliwianie zbrodniczego czynu przez osobę, która go dokonała, poprzez utrzymywanie, że była „emocjonalnie zachwiana”, jest ewidentną wymówką. O przestępczym czynie dokonanym w afekcie (rozumianym jako stan ograniczonej odpowiedzialności za dokonany czyn) pisze on następująco: „Ten chwilowy wybuch emocji był płonącym skupieniem tego, co znaczy dla ciebie [działającego podmiotu – MMJ] najwięcej, wszystkiego tego, co dojrzało z tobą, nawet jeśli większość z tego było nieznane. Był to znakomity wytwór doświadczenia i wiedzy całego życia, najbardziej przebiegła strategia (...) [ten czyn – MMJ] miał najwyraźniejszy cel ze wszystkiego, co kiedykolwiek zrobiłeś”. Ten cytat wydaje się wskazywać, że Solomon odrzuca pojęcie „działania w afekcie”, w sensie zmniejszonej pocztytalności, a przez to pomniejszonej odpowiedzialności sprawcy za dokonany czyn. Zatem: jeśli afekt nie ubezwłasnowalnia człowieka, „bycie w afekcie” nie może być okolicznością łagodzącą, mającą wpływ na wymiar kary.

³⁹⁴ Cała Solomonowa koncepcja emocji jako strategii przemawia za ich celowością.

wy”³⁹⁵. To dotyczy także sądów konstytuujących emocję. Obejmują one obiekt i sytuację, mając zawsze swoją historię. Tak jak w przypadku przekonań, które często były przez filozofów traktowane jako elementy w postrzeganym jako spójna całość światopoglądzie, sądy trzeba widzieć jako przynależne do szerszego kontekstu. Analogicznie do pojedynczego przekonania, które nie może być zmienione bez pewnej (choćby minimalnej) zmiany w całej światopoglądowej strukturze, zmiana bądź modyfikacja emocjonalnego osądu nie może się dokonać bez zmiany kontekstu czy pozycji w tym kontekście.

Powyższe ujęcie pojedynczej reakcji emocjonalnej jako ukształtowanej w ramach szerszego i mającego swoją historię kontekstu poznawczego funkcjonowania danej jednostki nie przystaje do kulturowo utrwalonego pojmowania emocji jako pojedynczego, li tylko sytuacyjnie uwarunkowanego wybuchu afektu. Zatem w świetle tego ostatniego zarówno wystąpienie danej emocji, jak i jej modyfikacja czy ustąpienie nie pociągają za sobą żadnej rekonstrukcji w szerszym emocjonalnym kontekście, tj. charakteryzującym daną osobę stylu emocjonalnym czy w jej surreality. Jedynym kontekstem dla emocji, uważanej za afektywny „ekscyz”, jest po prostu kontekst sytuacyjny. Jak już wskazywano, przy takim podejściu podmiot uchodzi za sytuacyjnie zniewolonego, a jego emocje traktuje się jako alienujące go od niego samego „ekscyz”, poza jego kontrolą. W opozycji do takiego ujmowania emocjonalnego doświadczenia Solomon podkreśla, że emocjonalny osąd ponieważ ma swoją historię jest czymś, za co jesteśmy odpowiedzialni. Mówiąc to samo: każda emocja ma swą genezę w naszych przeszłych doświadczeniach, których byliśmy aktywnymi uczestnikami i w pewnej mierze twórcami. Odpowiadamy za swoje emocjonalne sądy (jak za swoje przekonania) „ponieważ jesteśmy odpowiedzialni za ich kultywowanie, krytykowanie i poprawianie (...) Odpowiedzialność niezbyt odzwierciedla to, czy mamy czy też nie mamy wyboru w danym momencie, ale raczej odzwierciedla całą historię naszych wyborów i samokształcenia”³⁹⁶.

Inny pochodzący z *On the Passivity of the Passions* argument na rzecz odpowiedzialności podmiotu za jego emocje odwołuje się do stoickiego pojmowania emocji. Mimo kojarzącego się z pasywnością metaforycznego słownictwa, którego stoicy używali do opisu „pierwszych ruchów” świadczących o pojawieniu się emocji („tonięcie” i „wzrost” duszy fizycznie odczuwane w klatce piersiowej), podkreślali sądowy charakter emocji. Według Solomona pojmowali emocję jako następujący po „pierwszym odruchu” osąd na temat jego „odpo-

³⁹⁵ R. C. Solomon, *On the Passivity of the Passions*, s. 215.

³⁹⁶ *Ibidem*.

wiedności” bądź racjonalności, aprobuje ten odruch bądź odrzuca go. Innymi słowy: w ich ujęciu emocje to sądy uzasadniające uczucia („pierwsze odruchy”). Te ostatnie zaś to sądy odzwierciedlające sposób, w jaki ktoś postrzega świat. Zatem zdaniem stoików³⁹⁷, jak wywodzi Solomon, emocje to sądy o czyichś własnych sądach. Jeśli odczuwam w swej piersi „kurczenie się” mojej duszy, to znaczy, że spostrzeżoną przez siebie w świecie sytuację lub jakiś obiekt osądziłam jako w jakiś sposób uczuciowo poruszający – zasmucający, przygnębiający, irytujący itp. Moje poruszenie nie jest jednak jeszcze emocją, ale czymś w rodzaju preludium do niej i jednocześnie jej sensualnym wyrazem. Wskazuje zakres mojej uczuciowej wrażliwości na dochodzące do mnie bodźce. Emocja natomiast jako orzeczenie o zasadności tego poruszenia wydaje się swego rodzaju odpowiednikiem Frankfurtowskich pragnień drugiego rzędu, tj. wartościującym osądem, którego przedmiotem są „pierwsze odruchy”. Jest jasne, że takie podejście wyklucza pasywny charakter emocji. Aktywny charakter osądu stoi temu na przeszkodzie.

Solomon nie poprzestaje na posłużeniu się stoickim pojęciem emocji jako argumentem przeciwko ich pasywności. Jego zdaniem stoicka deprecjacja zaangażowania emocjonalnego jako nieracjonalnego była skazaną na niepowodzenie próbą ochrony ludzkości przed cierpieniem. Faktycznym celem ich „reformy” był bowiem skutek – emocja, traktowana jako konceptualny błąd, podczas gdy tym, co powinno być naprawione, był (i jest) „nasz irracjonalny sposób patrzenia na świat, w stosunku do którego «pierwsze ruchy» (...) były jedynie symptomami [a emocje jego skutkami – MMJ]”. Zatem „pierwsze ruchy”, tj. to, co pasywne w namietności, są jedynie „wskaźnikiem tego, co my sami aktywnie robiliśmy, jak żyliśmy i według nich, jak rozważnie lub błędnie widzieliśmy świat”³⁹⁸. Innymi słowy: stoicy pomylili się co do zagrażającego ludzkiemu szczęściu wroga. Błędnie założyli, że wyzbycie się emocji i osiągnięcie obojętności chroni przed cierpieniem. Prawdziwym zagrożeniem szczęścia człowieka jest jego własna skłonność do irracjonalnego postrzegania świata, której owocem, a nie powodem są irracjonalne emocje³⁹⁹.

Najbardziej wyważona i dojrzała argumentacja przeciwko pasywności emocji i zarazem na rzecz odpowiedzialności podmiotu za jego emocje zawarta jest w ostatniej książce Solomona na temat emocji – *True to Our Feelings*. W tym dziele kategoryczna teza, w myśl której emocje są naszymi wyborami, za które jesteśmy odpowiedzialni, została znacznie złagodzona.

³⁹⁷ Wydaje się, że wskazywanymi przez Solomona stoikami są Chryzyp i Seneka.

³⁹⁸ *Ibidem*, s. 216.

³⁹⁹ Nie oznacza to, że emocje muszą być irracjonalne, ale raczej, że dzielą „nastawienie poznawcze” podmiotu.

W rozdziale XI *True to Our Feelings*, poświęconym analizie jednego z „miotów” na temat emocji (tj. ich rzekomej pasywności)⁴⁰⁰, Solomon, traktując pasywność emocji jako szkodliwy przesąd, utrzymuje, że poza rzeczywistą kontrolą podmiotu pozostają jedynie emocjonalne zjawiska, które zaliczamy do medycznej patologii. Należą tu przypadki obsesji i różne formy przymusu wewnętrznego w postaci kompulsji, nerwicy czy psychozy. Wszystkie one jako niezwykle, dewiacyjne przypadki nie są przez to reprezentatywne dla emocji jako takiej. W przeciwieństwie do nich większość emocji nie jest całkowicie poza naszą kontrolą. Chociaż nie można traktować emocji jako czegoś, co jest przez nas po prostu „wykonywane”, ani tym bardziej jako paradygmatycznych przypadków wolnego działania, to jednak nie oznacza, że emocje są czymś, co się nam przytrafia. Mówiąc to samo: w wielu wypadkach okoliczności determinują ludzkie emocje. Powoduje to, że nasz wybór co do rodzaju emocji, jaką będziemy odczuwać, jak i samego jej wystąpienia, jest w dużym stopniu ograniczony. Jednak nie świadczy to o pasywności emocjonalnego podmiotu ani nie zaprzecza jego odpowiedzialności. Podobnie, mimo że emocje nie są w pełni zamierzonymi działaniami⁴⁰¹, są rodzajem aktywności bądź działania. Powyższe Solomon objaśnia tymi słowami: „pomiędzy zamierzonym i pełnoobjawowym rozmyślnym działaniem a prostą pasywnością – zostania uderzonym cegłą, doznania zawału serca czy ataku, istnieje ogromna rozpiętość zachowań i «doznań»⁴⁰², które mogą jednak być rozważane w dziedzinie aktywności i działań oraz (bardziej ogólnie) jako kwestia odpowiedzialności”⁴⁰³.

W dużym stopniu odpowiedzialność emocjonalnego podmiotu oraz aktywny charakter emocji są pochodnymi Solomonowego ujmowania emocji jako strategii zogniskowanych na dobrym życiu. Jeśli emocje rzeczywiście są owymi strategiami, to konsekwentnie trzeba w nich widzieć wybory, a zatem podmiotowe „poczynania”, choćby tylko nieświadome. Nawet biorąc pod uwagę wspomniane wcześniej sytuacyjne ograniczenia, nigdy nie jesteśmy jedynie „ofiarami okoliczności”. Jak we wcześniejszym swoim tekście⁴⁰⁴ Solomon za Arystotelesem podkreśla, że nawet wówczas, gdy uważamy, iż naprawdę nie mamy wyboru, a zatem nie możemy w danej sytuacji ponosić odpowiedzialności, możemy być faktycznie odpowiedzialni za postawienie się w tych „pozbawionych alter-

⁴⁰⁰ Por. rozdział 17 *True to Our Feelings*, zatytułowany *Myth Eight: Emotions Happen to Us (They Are „Passions”)*, s. 190–200.

⁴⁰¹ Zamierzone działanie jest aktywnością poprzedzoną przez świadomie powzięty zamiar (intencję), który Solomon określa jako „kombinację jawnych przekonań i pragnień oraz «wiedzy o tym, co zamierza się zrobić»” (R. C. Solomon, *True to Our Feelings*, s. 196).

⁴⁰² Jako „doznania” przetłumaczyłam wyraz *undergoings*.

⁴⁰³ R. C. Solomon, *True to Our Feelings*, s. 196.

⁴⁰⁴ Por. R. C. Solomon, *On the Passivity of the Passions*, s. 215.

natywy” okolicznościach, a bardziej jeszcze za ukształtowanie swojego charakteru tak, że oto doszło do zaistnienia sytuacji, w której ktoś nie ma wyboru⁴⁰⁵.

Na rzecz powyżej przytoczonych tez Solomon przedstawia trzy rozbudowane argumenty. Pierwszy z nich głosi, że źródłem traktowania emocji jako zasadniczo pasywnych jest skupienie badaczy przede wszystkim na pojedynczych, często bardzo krótkich „wybuchach emocji”. Drugi odwołuje się do podobieństwa emocji i myśli. Trzeci argument natomiast bazuje na przyjętym przez Solomona założeniu o centralnej pozycji refleksji w jednostkowym emocjonalnym życiu.

Jak już wskazywano, trudno zgodzić się z ideą głoszącą, że jesteśmy autarami bądź współtwórcami doświadczanych przez siebie emocji, jeśli się pojmuje emocję jako krótkotrwały afektywny incydent. Jeszcze trudniej zaaprobować powyższy pomysł, jeżeli do tego rozważa się jedynie pojedyncze przypadki wystąpienia danej emocji. Solomon sugeruje, że dopiero rozszerzenie zakresu obserwowanych reakcji emocjonalnych pozwala zobaczyć w nich procesy, których jesteśmy nie tylko aktywnymi uczestnikami, ale i ich współtwórcami. Dzięki tej poszerzonej obserwacji można dostrzec, iż ludzie kształcą swoje emocje⁴⁰⁶ i swoje emocjonalne reakcje. Solomon ilustruje to stwierdzenie przykładem emocji gniewu i smutku. Ponieważ okazywanie gniewu bywa efektywnym sposobem zastraszania ludzi, a przez to użytecznym narzędziem osiągania własnych celów, niektórzy ludzie pozwalają sobie na gniew w obliczu choćby najmniejszej prowokacji. Owo „przyzwolenie” nie implikuje jednak istnienia jakiejś świadomej decyzji o rozgniewaniu się w czasie konkretnego wybuchu gniewu. Należałoby w nim widzieć raczej wzór zachowania, który został wykształcony w ciągu jakiegoś dłuższego okresu. Podobnie niektórzy kształcą w sobie smutek jako dominującą w ich emocjonalności reakcję. Dla pewnych osób ta emocja jest środkiem służącym pozyskaniu współczucia

⁴⁰⁵ Arystoteles, obarczając podmiot odpowiedzialnością za ukształtowanie swojego charakteru, opierał swój pogląd na założeniu, w myśl którego charakter jest pierwotnie ukształtowany przez sam podmiot na drodze podejmowania przez niego dobrowolnych działań (por. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 1114a19, 1114b30 i następne). Bernard Williams krytykuje to podejście, twierdząc, że: pojmowanie złego charakteru jako nałogu będącego skutkiem dobrowolnie podjętych działań nie pociąga za sobą dobrowolnego charakteru owego uzależnienia, ponieważ dana osoba mogła nie zdawać sobie sprawy, że swoimi działaniami powoduje powstanie nałogu. Zatem przypisywanie winy podmiotowi za nowe działania (tj. podjęte przez osobę uzależnioną) na podstawie dobrowolności jego działań skutkujących na końcu wytworzeniem się nałogu (tu: złego charakteru) uważa on za przejaw bezlitosnej sprawiedliwości (por. B. Williams, *Działania dobrowolne i odpowiedzialne podmioty* [w:] *Idem, Ile wolności powinna mieć wola?*, s. 197–213, (s. 206)). Rozumowanie Williamsa ma poważny mankament. Zakłada się tu *implicite*, że odpowiadać można za te działania, których skutki są nam znane.

⁴⁰⁶ Wydaje się, że Solomon ma tu raczej na myśli „indywidualny emocjonalny styl”.

otoczenia. Innym z kolei reagowanie smutkiem „pozwała na zamknięcie się w sobie i bycie nieodpowiedzialnym”⁴⁰⁷ oraz nietowarzystkim”⁴⁰⁸.

Solomon utrzymuje, że „najbardziej znaczące”⁴⁰⁹ emocje nie są pojedynczymi epizodami, ani tym bardziej «wybuchami» afektu (...) [ale – MMJ] procesami przebiegającymi w czasie”⁴¹⁰. Przy takim ich ujęciu możliwe jest dostrzeżenie własnej roli w powstawaniu danej emocji, jak i przejrzenie stojących za nią strategii. Postawioną przez siebie tezę objaśnia on na przykładzie emocji gniewu i miłości.

Możemy względnie łatwo wprowadzić się w gniew bądź podsycić go w sobie i w ten sposób wydłużyć jego trwanie poprzez rozpamiętywanie przeszłej urazy, wyolbrzymianie jej czy też postrzeganie pojedynczej zniewagi jako re-

⁴⁰⁷ „Nieodpowiedzialność” jest wyrazem odnoszącym się do zachowania jawnie ignorującego jego możliwe konsekwencje, będąc np. świadectwem czyjegoś beztroskiego podejścia do życia bądź braku szacunku dla innych ludzi, jak ma to miejsce w wypadku osób nazywanych „nieodpowiedzialnymi”, dlatego, że nie można na nich polegać. W kontekście smutku jednak użycie tego słowa (*irresponsible* – nieodpowiedzialny) ma, jak sądzę, nieco inne znaczenie. Osobie smutnej przyznajemy wprawdzie prawo do bycia nieodpowiedzialną w tym sensie, ale dzieje się tak dlatego, że jej nieodpowiedzialność nie jest przez nas postrzegana jako przejaw jej niegrzecznej premedytacji, ale jako wyraz jej niemocy, pojętej niemal jako objaw chorobowy. Z drugiej strony można powiedzieć, że z owej związanej ze smutkiem nieodpowiedzialności może wynikać (bądź współwystępować z nią) postawa niechęci wobec ponoszenia odpowiedzialności za swoje czyny czy nawet za swoje życie. Można domniemywać, że zwolnienie siebie z takiej odpowiedzialności, jako skutek nawykowego reagowania smutkiem, tj. nawet na sytuacje, które prowokują inne emocjonalne reakcje (np. gniew) wiąże się z „pasywnym” charakterem tej emocji. Przez „pasywny” należy tu rozumieć „defensywny”. Smutny człowiek nie walczy o swoje. Czuje się słaby, dlatego „płynie z prądem” i pozwala, by inni „rozdawali karty”. Zasmucony człowiek jest jak nieporadne dziecko, którym trzeba się zaopiekować i my jako społeczeństwo sankcjonujemy ten „stan rzeczy”, do pewnego stopnia „zwalniając go” z „obowiązku” ponoszenia odpowiedzialności za skutki jego działań bądź nawet przejmując za niego odpowiedzialność. Idąc tym tropem, można by się dopatrywać potencjalnych psychologicznych źródeł depresji w ekstremalnej niechęci do podejmowania decyzji, a zatem i do ponoszenia za nie odpowiedzialności. Taką etiologię może mieć, jak sądzę, depresja występująca po śmierci bliskiej ukochanej osoby. Jest jasne, że taka śmierć jest nierzadko „prawdziwym końcem” czyjegoś świata. Pociąga zatem konieczność nowego „zorganizowania się” w świecie, który nie jest już taki sam. Wydaje się, że krótko po odejściu bliskiej osoby nie wie się, jak żyć. W obliczu braku takiej wiedzy trudno podejmować jakiegokolwiek decyzje, a tym bardziej brać za nie odpowiedzialność. Depresja, jak każda poważna choroba, może być wówczas rzeczywistym schronieniem przed odpowiedzialnym życiem.

⁴⁰⁸ R. C. Solomon, *True to Our Feelings*, s. 193.

⁴⁰⁹ Określenie jakiegoś „podzbioru” emocji jako „najbardziej znaczących” uważam za niefortunne, w świetle zaproponowanej przez Solomona teorii emocji ujmującej emocje w ogóle jako znaczące. Takie rozróżnienie sugeruje, że poza owymi najbardziej znaczącymi emocjami istnieją inne, w domyśle niebędące procesami, a jedynie przypadkowymi, ściśle zdeterminowanymi sytuacją, reakcjami bez znaczenia i historii.

⁴¹⁰ R. C. Solomon, *True to Our Feelings*, s. 193.

prezentatywnej dla całej, wiążącej nas ze znieważającą osobą, relacji. Innymi słowy: pojedynczą obrazę możemy widzieć jako wyraz stale żywej wobec nas, przez tę osobę, pogardy, braku szacunku czy niechęci. W ten sposób, jak sądzę, możemy wyrobić w sobie coś w rodzaju trwałej dyspozycji do reagowania gniewem na najmniejszy objaw lekceważenia nas przez tę osobę czy też niedostatecznego okazywania nam przez nią szacunku. Wyrobiona dyspozycja wydaje się czymś więcej niż zaledwie gotowością do odpowiedniej reakcji emocjonalnej. Jest ona aktywnym poznawczym pryzmatem służącym pożądanej interpretacji faktów. Mówiąc to samo: jeśli wyrobiłam w sobie ową dyspozycję, to jestem wyćwiczona w interpretowaniu wszelkich niejednoznacznych (pod kątem przyjaźni – wrogości wobec mnie) zachowań osoby, która mnie kiedyś znieważała, jako generalnie mających na celu uchybienie mojej godności bądź jako wyraz braku poszanowania dla mojej osoby. Z taką sytuacją możemy mieć, jak sądzę, do czynienia wtedy, gdy mamy o kimś wyrobione negatywne zdanie. Ten osąd może wówczas pełnić funkcję negatywnego stereotypu, który zafałszowuje nasze postrzeganie zachowania tej osoby.

W przeciwieństwie do przelotnego emocjonalnego epizodu, jakim jest chwilowe „zadurzenie”, miłość, zdaniem Solomona, jest procesem. W tym podejściu „zakochiwanie się” jest przedstawiane jako kwestia wyboru. Nie jest to jednorazowa, ani tym bardziej nagła decyzja, „podjęta”⁴¹¹ na skutek miłości od pierwszego wejścia. Miłość jest tu widziana jako wynik wielu indywidualnych i wzajemnych⁴¹²

⁴¹¹ Wyraz „podjęta” umieściłam w cudzysłowie, ponieważ w sensie ścisłym w romantycznej wizji miłości „od pierwszego wejrzenia” nie ma miejsca na decyzję w kwestii kochać czy nie kochać. W tej wizji miłości „wpadamy” w miłość jak w kałużę w deszczowy dzień. Nie wybieramy ani nie decydujemy o uczuciu. Co najwyżej decydujemy o tym, czy „rzucić wszystko i podążyć za ukochanym”, czy wyrzec się tego i tym samym skazać siebie na nieuchronne cierpienie.

⁴¹² Przywykliśmy do rozumienia miłości jako czegoś istniejącego pomiędzy dwiema osobami. Możliwe, że jest to czymś, co wyróżnia tę emocję na tle innych. Z drugiej strony, to założenie może wydawać się dyskusyjne. Najważniejszymi obiektami emocji są inni ludzie, dlatego mogą oni być widziani jako współtwórcy jednostkowych emocjonalnych osądów innych ludzi. Trywialnym przykładem owego konstytuującego daną emocję współdziału innych osób jest emocja wstydu. Kiedy odczuwam wstyd z powodu przyłapania mnie przez jakąś osobę w krępującej dla mnie sytuacji, jej współdział w powstaniu odczuwanej przeze mnie emocji wygląda na oczywisty. Wstyd wymaga bowiem publiczności. Czy podobnie „relacyjny” charakter mają wszystkie inne emocje? Ryzykowne jest postawienie tak radykalnej tezy. W świetle teorii Solomona intersubiektywność jest kontekstem funkcjonowania i doświadczania świata przez jednostki współtworzące ją. Jest jasne zatem, że podmioty funkcjonujące w ramach tej wspólnej „publicznej domeny” są dysponentami wypracowanych w niej kontekstowych ram wyznaczających pole dla konkretnych emocjonalnych osądów (np. właściwym sytuacyjnym kontekstem dla wystąpienia emocji gniewu jest obraza własnej osoby). Oznacza to, że dany podmiot, jako „obywatel” tej domeny, nie może się rozgniewać z dowolnego, tj. nieusankcjonowanego w ramach danej intersubiektywności, powodu. Do wydania swego gniewnego osądu potrzebuje społecznej „legitymacji”. W tym sensie zatem wszyscy tworzący dany intersubiektywny świat ludzie są współtwórcami wydawanych przez jednostkę emocjonalnych osądów. Czy ten

decyzji i wyborów podjętych na przestrzeni jakiegoś czasu, kiedy to dwie osoby wzajemnie się poznają. Zafascynowani sobą ludzie decydują o ponownym spotkaniu, jego charakterze (randka, spotkanie służbowe bądź towarzyskie), długości trwania, ewentualnym towarzystwie innych osób itd. Przez dokonanie tych wyborów decydują o promowaniu bądź hamowaniu rosnącej wzajemnej zażyłości. W końcu dochodzi do podjęcia „radikalnie transformującej” relację decyzji, kiedy to postanawiamy powiedzieć ukochanej osobie o naszych uczuciach. „Miłość jest procesem umyślnej eskalacji i nie «wpadamy» w miłość. Pracujemy na nią”⁴¹³.

Solomon, podkreślając wagę miłosnego wyznania, sugeruje jego podobieństwo do potencjalnie niebezpiecznego „skoku na główkę do nieznanego akwenu”. Nasza deklaracja bowiem może skutkować zarówno radosną odpowiedzią ukochanej osoby, jak i jej pospiesznym wycofaniem się z relacji. Od wcześniejszych, prowadzą-

swoisty społeczny „mandat” można traktować jako odpowiednik koniecznej dla emocji miłości „radosnej odpowiedzi obiektu na miłosne wyznanie” bądź fizycznej, oceniającej obecności drugiej osoby, w emocji wstydu? Tylko do pewnego stopnia. Chociaż społeczne przyzwolenie na określonego rodzaju emocję wydaje się tym, o co każdy emocjonalny podmiot w jakiś sposób zabiega – nie jest łatwo np. pałać nienawiścią do kogoś powszechnie lubianego – to jednak to przyzwolenie nie jest *condicio sine qua non* wystąpienia danej emocji. Możemy złościć się, smucić, radować i żywić inne jeszcze emocje z własnych, nawet najbardziej bezzasadnych, z punktu widzenia znaczących dla nas osób, powodów. Możemy i żywimy je (emocje), uzyskując dla nich aprobatę poprzez wiarygodną racjonalizację ich powodów, bądź po prostu nie przyznając się do emocji. Z drugiej strony dzielący z nami intersubiektywny świat ludzie współtworzą nasze emocjonalne osądy, zezwalając (choćby tylko przez brak wyraźnej potępiającej reakcji!) na emocje, które w ramach intersubiektywnego kontekstu widziane są jako bezzasadne bądź mocno przesadzone osądy. Pomocne może być rozważenie przykładu podanego przez Solomona, który dotyczy osoby nader często reagującej gniewem, ponieważ nauczyła się ona, że gniew jest użytecznym narzędziem zastraszania ludzi, a przez to podporządkowywania ich sobie i w ten sposób osiągania własnych celów. Jest jasne, że bez przyzwolenia osób, na które gniew tej osoby jest kierowany, osoba ta „nie pozwalałaby” sobie tak często na tę emocję. Z banalnego powodu – ponieważ jej gniew przestałby być użyteczną strategią wywoływania wpływu. Niestety często się zdarza, że ktoś, kto nawykowo reaguje gniewem na najmniejszą prowokację, zamiast być traktowany jako szkodliwy społecznie „furiat”, zatruwający atmosferę w publicznej przestrzeni, postrzegany jest jako ktoś, kto widocznie ma do niej powody, a zatem i prawo. Osobliwie, gdy prowokacja jest niewinna, a przejawiany gniew wielki, osobowy obiekt gniewu (np. spóźniający się do pracy pracownik) i/lub widzowie gniewnego „spektaklu” mogą przejawiać skłonność do usprawiedliwiania takiego zachowania poprzez przypisywanie mu innych, hipotetycznie poważnych powodów (np. powodem gniewu szefa na spóźniającego się pracownika nie jest jego trzyminutowe spóźnienie, ale obawa o rozpad firmy). W ten sposób „widownia” współtworzy gniew.

Czym innym jest „współdział” innych ludzi w wypadku emocji miłości i wstydu. W przypadku pierwszej z nich, mimo że dysponujemy pojęciem „miłość nieodwzajemniona”, to jednak w sensie ścisłym rozumiemy miłość jako „byt” istniejący pomiędzy dwojgiem osób i na mocy ich obopólnej woli. Podobnie wstyd ma sens jedynie w obecności drugiej osoby, nawet jeśli ta obecność ma charakter symboliczny, jak wtedy, gdy wstydzimy się swoich działań przed samymi sobą, ponieważ wiemy, że ważne dla nas osoby potępią takie działania, a ich punkt widzenia uczyniliśmy w jakimś stopniu naszym.

⁴¹³ R. C. Solomon, *True to Our Feelings*, s. 194.

cych do miłości decyzji, ta ostatnia wydaje się różnić zreflektowaną świadomością dokonanego wyboru, jako pociągającego za sobą poważne skutki⁴¹⁴. Na gruncie teorii emocji Solomona wydaje się oczywiste, że aby mogło dojść do tego typu wyznania, doświadczana emocja musi zostać poddana refleksji⁴¹⁵. To ostatnie dobitnie wskazuje na aktywny, a nie pasywny charakter emocji miłości. Zatem człowiek jest odpowiedzialny za doświadczaną przez siebie miłość do jakiejś osoby.

Jest wiele kochających się par, które żyją w strachu przed nagłym zakochaniem się swojego partnera w kims innym. Można by założyć, że ta obawa jest prostą konsekwencją ich pojmowania miłości jako czegoś, co się po prostu człowiekowi przytrafia, niczym fatum, przed którym nie ma ucieczki. Wydaje się bowiem, że ujęcie miłości jako ostatecznie kwestii wyboru, a więc jako czegoś, na co mamy rzeczywisty wpływ, powinno czynić ich strach nie tylko niezrozumiałym, ale i niebyłym. Czy rzeczywiście? Miłość jako kwestia wyboru nie zabezpiecza przed końcem miłości. Ona ten koniec umożliwia. W romantycznej wizji miłości nie decydujemy ani o swoim zakochaniu się, ani o ewentualnym odkochaniu. Co więcej – dla tego modelu miłości typowe jest traktowanie jej jako czegoś wiecznotrwałego – „prawdziwa miłość nigdy się nie kończy”. Na tym ostatnim, jak sądzę, polega głównie atrakcyjność takiego ujęcia miłości.

⁴¹⁴ Sądzę, że otwarte miłosne wyznanie jest ważne także z innego powodu. Jako krytyczne dla faktycznego zawiązania miłosnego związku, takie przyznanie się do uczucia musi wiązać się z uświadomieniem sobie (w całej ostrości), że się kocha, i zarazem z wyrażeniem świadomej i dobrowolnej zgody na to doświadczenie. Do momentu tej słownej deklaracji można traktować relację do pewnego stopnia niepoważnie, raczej „przymierzać się” do miłosnego związku aniżeli myśleć o sobie jako o będącym w nim. Można nie myśleć o sobie jako o podejmującym decyzję, utrzymując, że się po prostu reaguje na sytuację, np. zgadzając się na kolejne spotkanie na zasadzie „dlaczego nie”. Oznacza to, że można nie być świadomym wagi początkowych, ostatecznie skutkujących miłością decyzji i stąd nie poczuwać się do odpowiedzialności za nie. Innymi słowy: dopóki relacja jest nienazwana, można nie traktować swoich wyborów związanych z drugą osobą jako decyzji w wyraźny sposób promujących bądź hamujących tworzący się związek, a zatem można uważać, że się nie odpowiada za to, „jak sprawy dalej się potoczą”. W świetle powyższego wydaje się, że dopiero otwarte wyznanie miłości jest (w pełnym tego słowa znaczeniu) afirmującym to uczucie świadomym aktem. Jako swego rodzaju „deklaracja lojalności” świadczy o poczuwaniu się danej osoby do odpowiedzialności za związek, dając jednocześnie drugiej osobie prawo do oczekiwania takiego odpowiedzialnego podejścia. Jest jasne, że ludzie różnią się między sobą w skłonności do odpowiadania za swoje decyzje i działania. Są osoby, które u zarania znajomości rozważają możliwe konsekwencje każdego wyboru dotyczącego potencjalnego związku. Takie osoby od początku są świadome tego, że dokonują wyborów i że za nie odpowiadają. W naszych zogniskowanych na zabawie czasach łatwo nabawić się skłonności do niefrasobliwego traktowania drugiego człowieka, a co za tym idzie, do traktowania swoich wyborów jako podyktowanych odczuciem chwili niezobowiązujących aktów. Takie podejście sprzyja utrwaleniu pojmowania miłości jako czegoś, co się po prostu nam przytrafia.

⁴¹⁵ Ten rodzaj refleksji to wchodząca w skład emocji „refleksja drugiego rzędu”, której przedmiotem jest emocja.

Dobrze jest wierzyć, że spotkanie właściwej osoby gwarantuje, że możemy być spokojni o przyszłość związku. Zatem lęk przed nagłym zakochaniem się partnera w kims nowym może być widziany jako bardziej „właściwy” czy typowy dla wierzących w aktywny charakter emocji miłości. Jak już wskazywano w innym miejscu, wzajemna, typowa dla miłości bliskość jest czymś, czego nie można raz na zawsze zdobyć, chociażby dlatego, że na przestrzeni czasu partnerzy miłosnej relacji, a co za tym idzie, ich potrzeby, zmieniają się. Pewnej, być może zasadniczej zmianie mogą zatem ulec indywidualne powody, dla których decydujemy się kochać drugiego człowieka. Tych nowych kryteriów oceny (bądź starych, jeżeli są nadal obowiązujące!) partner może w pewnym momencie nie spełniać, dlatego może przestać być wybierany, zwłaszcza gdy na horyzoncie pojawi się „katalizator przemian” – dostępna i atrakcyjna, w świetle tych nowych potrzeb, osoba. Natomiast, gdy do spotkania takiej osoby nie dochodzi, prawdopodobnym wariantem może być potwierdzenie wcześniejszego wyboru. Ten wybór jednak, jako negatywny, nie jest afirmacją partnera i związku. W sensie ścisłym nie dotyczy on miłości, ale pozostania w związku. Mówiąc rzecz oczywistą: nie trzeba się zakochać, żeby przestać kochać, zatem faktycznym obiektem strachu, pozostających w miłosnej relacji osób, jest wygaszenie miłości, tj. osądzenie partnera jako niezadowolającego przedmiotu pragnienia.

Inny pochodzący z *True to Our Feelings* argument Solomona na rzecz aktywnego charakteru emocji odwołuje się do podobieństwa emocji i myśli. Wskazuje, że emocje zazwyczaj obejmują myśli i że te ostatnie są znamienymi symptomami tych pierwszych. Jego zdaniem już samo pojawienie się myśli zawierających emocjonalną treść (np. przelotnych morderczych czy seksualnych fantazji), pod nieobecność innych dających się zaobserwować oznak emocji, daje podstawy do przypisania podmiotowi odpowiadających im emocji. Uporczywe powracanie tego typu myśli traktuje on, jak Freud, jako wyraz „*pewnego pragnienia lub emocji*”. Powyższe, dowodząc założonego podobieństwa, upoważnia do transponowania spostrzeżeń dotyczących myśli na emocje.

Czy zasadne jest pojmowanie myśli jako rodzaju działania, a jeśli tak – czy jesteśmy za nie odpowiedzialni? Zdaniem Solomona myśl jako produkt myślenia (np. kiedy usiłuje się rozwiązać jakiś problem) z pewnością jest formą działania. Co do myśli „zaproszonych” (tj. myśli, które „przychodzą” jako niespodziewane rozwiązania, gdy po intensywnym rozważaniu jakiegoś problemu w pewnym momencie „składamy broń” w obliczu niedającej się pokonać trudności), ich status działań autor określa jako prawdopodobny. Natomiast myśli „nieproszone” (tj. po prostu „przychodzące do głowy” nie wiadomo dlaczego) nie są dla niego działaniami, mimo że „większość z nas bierze pełną odpowiedzialność za własne myśli, bez względu na to, jak nieproszone one są, pod warunkiem, że pasują one do naszych osobistych programów (...) [podobnie – MMJ] traktujemy

myśl jako «naszą własną», jeśli pasuje ona do problemu, nad którym pracujemy, lub kwestii, w którą jesteście zaangażowani»⁴¹⁶.

Koncepcja emocji rozwinięta przez Solomona upoważnia do traktowania emocji jako odpowiedników myśli będących produktem myślenia (emocje jako strategie) i myśli „zaproszonych” (np. miłość jako skutek wielu drobnych, bez troskich, w sensie nienakierowanych w jawny sposób na zbliżenie się do drugiej osoby, decyzji). Natomiast ujęcie myśli jako „nieproszonych” wpisuje się w pojmowanie emocji jako zasadniczo pasywnych, jako namiętności, nad którymi mamy niewielką bądź nawet żadną kontrolę. Problem z tą „klasyfikacją” polega na tym, że niekiedy trudno zobaczyć różnicę pomiędzy tymi odmiennymi w statusie emocjami. Komplikacja ta przekłada się na trudność w ustaleniu zakresu odpowiedzialności podmiotu za jego emocje. Tak jak można stawiać pytanie o zakres i znaczenie jednostkowej odpowiedzialności za to, w co się wierzy czy myśli, tak też sensowne jest pytanie o taką odpowiedzialność za to, co się czuje. Zasadność takich pytań jest logiczną konsekwencją praktycznego obarczania ludzi odpowiedzialnością za to, co robią, myślą i odczuwają. Jak już wskazywałam w innym miejscu tej pracy, Augustiańskie twierdzenie głoszące, że człowiek jest przede wszystkim tym, czego chce, a nie tym, co wie, wydaje się publicznie podzielaną prawdą. Świadectwem tego ostatniego jest wiara, że człowiek jest najprawdziwszy w swoich pragnieniach i odczuwanych przez siebie emocjach. Ponieważ zaś wierzymy, że człowiek w ostatecznym rozrachunku jest taki, jakim chce być, przypisujemy mu odpowiedzialność za kierunek jego woli.

W wypadku emocji (a także szerszej kategorii – pasji), jak i myśli czy czynności⁴¹⁷, pytanie o zakres możliwej kontroli i znaczenie odpowiedzialności podmiotu, jako złożona kwestia, wykraczająca poza „czarno-białe” rozróżnienie pomiędzy aktywnością a pasywnością, nie może prowadzić do pojedynczej ani tym bardziej jednoznacznej odpowiedzi. Niemożliwe jest proste doprowadzenie do emocji na drodze decyzji. Możliwe jest jednak zdecydowanie o wielu rzeczach, które pośrednio mają wpływ na jej wystąpienie. Decydujemy o wejściu w sytuację, która generuje powstanie emocji. Szczególnym przypadkiem powyższego jest decyzja o wejściu w sytuację, o której wiadomo, że będzie sprzyjała odczuwaniu określonych emocji (przykład eksmęża decydującego o swym udziale w kameralnym przyjęciu, na którym ma być obecna jego ekszona z nowym narzeczoną). Możemy pomyśleć o sytuacji w inny niż standardowy dla nas sposób (np. spróbować spojrzeć na nią z punktu widzenia osobowego obiek-

⁴¹⁶ R. C. Solomon, *True to Our Feelings*, s. 196.

⁴¹⁷ Z premedytacją unikam tu słowa „działanie”, ponieważ w tym kontekście sugerowałoby to, że emocje i myśli nie są formami aktywności, tj. jakiegoś rodzaju działaniami.

tu emocji lub w szerszym kontekście, w rodzaju „czym jest ten drobny incydent na tle prawdziwych problemów innych ludzi” itp.). W naszej mocy leży także pewna reorganizacja własnego myślenia skutkująca jakimś rodzajem niezależności od normalnie wzbudzających negatywne emocje sytuacji⁴¹⁸. Decydujemy także o swoim „ustawieniu się” w świecie czy konkretnej sytuacji, postanawiając o swej „lokalizacji” na straconej bądź wygranej pozycji, przyczyniając się w ten sposób do powstania określonych emocji. Podobnie możemy zachowywać się tak, jakbyśmy byli w emocji (np. okazywać gniew) i na tej drodze rzeczywiście zacząć ją odczuwać. Przedstawione tu możliwości wywierania wpływu na własną reaktywność emocjonalną nie powinny być jednak, jak podkreśla Solomon, widziane jako świadectwa prostego „manipulowania” czy „kontrolowania” własnych emocji. Wszystkie one jednak podważają pasywny obraz emocji.

Powyższe pochodzące z *True to Our Feelings* argumenty za aktywnym, działaniopodobnym charakterem emocji były zogniskowane na kwestii dobrowolności emocji. Solomon nie podkreślał jednak tego, że w dużej mierze owa dobrowolność jest pochodną ludzkiej zdolności do analizowania własnych emocji i dystansowania się od nich, tak że w konsekwencji możliwe jest ujrzenie siebie oczami innych. Wyraźny akcent na powyższe potencjalne ludzkie zdolności położono dopiero w trzecim z anonsonowanych wcześniej argumentów przeciwko pasywności emocji. Opiera się on na założeniu zasadniczej roli i wszechobecności refleksji w emocjonalności jednostek.

Istotna dla doświadczenia emocjonalnego jako takiego refleksja w dużej części składa się z myśli. Obejmuje także „drugiego rzędu” emocje, tj. emocjonalne osądy o przeżywanej emocji. Myślenie o własnych emocjach nie jest niczym nadzwyczajnym. Zasadniczo współwystępuje z emocją, często jako jej istotny składnik (np. ważną częścią gniewu jest transformująca w decyzję myśl, że „mam rację, denerwując się na daną osobę, bo ona faktycznie nie powinna była robić tego, co zrobiła”). Co więcej, myślenie o swoich emocjach jest dobrowolne i kształtowane. Solomon podkreśla, że rozważania własnych emocji uczą się wszyscy, ponieważ jest to konieczne, by nabyć sprawności w ich kontrolowaniu i doskonaleniu. Namysł nad własnymi emocjami prowadzi do konfrontacji z ich alternatywami nawet wtedy, gdy nie mamy niczego do zarzucenia swoim emocjonalnym reakcjom, a zatem jesteśmy skłonni do

⁴¹⁸ Dzięki takiemu „przeprogramowaniu” własnego myślenia stewardesy wypełniają swoje zawodowe obowiązki z przepisowym uśmiechem na ustach i pogodą ducha, nawet mając do czynienia z impulsywnymi, niesfornymi czy niegrzecznymi pasażerami (por. Arlie R. Hochschild, *The managed heart: Commercialization of human feeling*, University of California Press, Berkeley, CA 1983; polski przekład tej książki ukazał się w 2009 roku – A. R. Hochschild, *Zarządzanie emocjami. Komercjalizacja ludzkich uczuć*, tłum. J. Konieczny, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa, 2009).

ich potwierdzenia. Ta okoliczność prowadzi nas z powrotem do kwestii wyboru i kontroli naszych emocji.

Jak już wskazywałam, Solomon znacząco złagodził (ale nie wycofał!) swoją dawną tezę o odpowiedzialności podmiotu za jego emocje i o tym, że emocje są przez niego wybierane. Ostateczna postać tej tezy, pochodząca z jego ostatniej książki na temat emocji, brzmi następująco: „jesteśmy do pewnego stopnia odpowiedzialni za nasze emocje i, czasami przynajmniej, naprawdę je wybieramy”⁴¹⁹. Uzasadnieniem tej nowej wersji początkowo kategorycznej w swej wymowie tezy są następujące wskazane przez Solomona racje: 1. Sytuacje wywołujące emocje „uderzają nas znienacka”⁴²⁰; 2. Nawet jeśli współuczestniczymy w ustanawianiu okoliczności prowokujących nas do danej emocji, na ogół nie jest przekonywujące, by ów współudział traktować jako świadectwo podjętego z rozmysłem planu, chociaż niekiedy rzeczywiście może tak być (przykład eksmęża decydującego o swym udziale w przyjęciu, na którym ma być obecna jego ekszona z nowym mężczyzną). Nawet jednak i w tym ostatnim wypadku podmiotowa świadomość tego, co się robi (tj. swojego „ustawienia się” na emocje), nie musi być z konieczności traktowana jako „okoliczność obciążająca” podmiot; 3. Najczęściej emocje są niezaplanowane i w istotny sposób podyktowane przez okoliczności, stąd mało sensowne jest upieranie się, że jesteśmy bądź powinniśmy być odpowiedzialni za swoje emocjonalne reakcje⁴²¹.

Powyższe racje wyglądają tak, jakby przed nimi nie było żadnych sensownych argumentów przeciwko pasywności emocji i jednocześnie na rzecz odpowiedzialności podmiotu za jego emocje. Można zatem zapytać o wagę wcześniejszych Solomonowych argumentów dla samego ich autora. Czy dowodzące odpowiedzialności emocjonalnego podmiotu racje uznaje on po czasie za w gruncie rzeczy nieważne czy nawet chybione? Odpowiedź twierdząca na to pytanie byłaby, jak sądzę, zbyt pochopna i ostatecznie niewłaściwa. Wydaje się, że Solomon, łagodząc pierwotną wersję swojej tezy, dał raczej w ten sposób wyraz pokory badacza, który jest świadomy tego, że nawet najlepszy argument nie ma mocy, by przekonać każdego i w każdym wypadku oraz że reagowanie emocjonalne, jako złożony psychologicznie proces, jest czymś, wobec czego jednoznaczne i kategoryczne konkluzje (niezależnie od ich uzasadnienia i eksplanacyjnej atrakcyjności) są po prostu aroganckie.

Mimo podniesionych wyżej zastrzeżeń co do odpowiedzialności podmiotu za jego emocje Solomon podkreśla wagę naszego pojmowania emocji jako ak-

⁴¹⁹ R. C. Solomon, *True to Our Feelings*, s. 199.

⁴²⁰ Ten argument w ogóle nie powinien być przez Solomona użyty, biorąc pod uwagę wymowę jego teorii emocji.

⁴²¹ Por. R. C. Solomon, *True to Our Feelings*, s. 199.

tów, za które odpowiadamy. Wskazuje, że postrzeganiu swoich emocji jako sił poza własną kontrolą, które przytrafiają się niczym wypadek, towarzyszy skłonność do znajdowania wymówek usprawiedliwiających złe i destrukcyjne zachowanie, które bez owego wstępnego założenia mogłoby być kontrolowane. Natomiast jeżeli uważamy emocje za własne aktywności, za które jesteśmy bądź możemy być odpowiedzialni i zadajemy sobie pytania o ich cel – „Po co to robię?”, „Co z tego mam?” – wówczas dajemy sobie szansę zobaczenia aspektów własnego strategicznego zachowania, które w innym razie pozostałyby dla nas niedostępne. Przyjęcie takiego poglądu, nawet jeśli nie czyni kogoś faktycznym kowalem własnego losu, czyni ten los czymś własnym. Jakikolwiek byłby nasz pogląd na temat emocji, nie jesteśmy tylko ofiarami okoliczności, ale przede wszystkim podmiotami i jako podmioty jesteśmy zobowiązani do odpowiedzialności za swoje życie, którego integralną częścią są emocje. Emocje motywują dużą część ludzkiego zachowania. Pojmowanie ich jako będących poza podmiotową kontrolą, mimo że niewątpliwie wygodne (moglibyśmy np. obarczyć winą za swoje nieproporcjonalne do prowokacji zachowanie własny gniew zamiast siebie), wydaje się zagrażać ludzkiej podmiotowości oraz moralnym relacjom międzyludzkim jako zakładającym odpowiedzialność podmiotu za podjęte przez niego działania. Zamiast szukać dla siebie wymówek i utrzymywać, że nie odpowiada się za swoje emocje, lepiej pytać samego siebie „dlaczego to robię? Co z tego mam?». I możesz się przekonać, że przez wzięcie odpowiedzialności nie będziesz się czuł jak ofiara swoich własnych emocji”⁴²².

⁴²² *Ibidem*, s. 200. Ten tok rozumowania jest analogiczny do rozważań nad wolnością. Wolność ludzka jest zawsze w jakiś sposób ograniczona. Każde, nawet najbardziej błahe jej ograniczenie może być przez danego człowieka potraktowane jako negacja jego wolności bądź jako po prostu „ograniczenie” wyznaczające zakres możliwego działania. Ograniczenia wolności można także traktować jako wyzwania dla ego, tj. jako domagające się transcendowania. Tak jak nie istnieje wolność w sensie braku ograniczeń, tak też nie posiadamy pełnej kontroli nad swoimi emocjami, a zatem nie możemy być zawsze i w takim samym stopniu za nie odpowiedzialni. Jednak brak pełnej swobody w działaniu, jak i niepełna kontrola nad własnymi emocjami nie uprawnia do „ubezwłasnowolnienia”.

IV. Emocje jako sądy wartościujące

Przedmiotem tego paragrafu jest centralna dla filozofii Solomona teza, w myśl której emocje są sądami. Tę tezę Solomon postawił prawie czterdzieści lat temu w artykule z 1973 r. zatytułowanym *Emotions and Choice*. Jak w wypadku wcześniej prezentowanych tez autora, także i ta w kolejnych pracach Solomona była przez niego dookreślana, do czego przyczyniła się rozgorzała wokół niej dyskusja. Zadaniem tej części pracy jest wyjaśnienie czytelnikowi, czym jest dla Solomona emocjonalny osąd, oraz analiza zaproponowanego ujęcia. W tworzących ten fragment pracy paragrafach przedstawiam ideę emocji jako sądu, poprzez pokazanie różnych jej charakterystyk. Zanim jednak ukażę, jakie cechy ma emocjonalny osąd według Solomona, napiszę o kwestii bardziej podstawowej, tj. o jego ujęciu intencjonalności emocji. Następnie idąc śladem najbardziej, jak oceniam, systematycznego wykładu Solomona na temat emocjonalnych osądów – *On Emotions as Judgements*⁴²³ – przedstawię w kolejnych podparagrafach tej części pracy jego dookreślenia emocjonalnego osądu. W odróżnieniu od wcześniejszych tekstów Solomona na ten temat, określane (przez samego ich autora!) jako mocno polemiczne, ta praca ma charakter „porządkowy”. Solomon stara się tu objąć i do pewnego stopnia uzgodnić swoje stanowisko z tym, co na temat jego propozycji bądź statusu emocji napisali jego oponenci. Jest to więc praca bardziej dojrzała i objaśniająca od wcześniejszych. Powyższe względy tłumaczą, dlaczego głównym tekstem Solomona, z którego korzystam w celu przedstawienia Solomonowej koncepcji emocji jako sądu, jest *On Emotions as Judgements*.

IV.1. Intencjonalność

Za fenomenologami Solomon utrzymuje, że emocje są intencjonalne, tzn. że są „o” czymś. Jednocześnie podkreśla, że nie musi to koniecznie dotyczyć wszystkich emocji bądź nastrojów. Wskazany przez niego wyjątkiem jest Kierkegaardowski lęk ujmowany przez niego jako emocja „o” wszystkim raczej aniżeli „o” czymś konkretnym. Jako niemające określonego przedmiotu widzia-

⁴²³ Por. R. C. Solomon, *On Emotions as Judgements* (1988) [w:] R. C. Solomon, *Not Passion's Slave*, Oxford University Press, 2003, s. 92–114.

ne są tu także nastroje, np. euforia, melancholia czy depresja. Chociaż mogą być one powodowane przez jakieś konkretne wydarzenia, ich obiektem (jak w wypadku Kierkegaardowskiego lęku) jest raczej „świat” aniżeli jakiś jego szczególny aspekt. W tym miejscu Solomon nawiązuje do Heideggera, który sugerował, że „wszystkie emocje są ostatecznie «o» świecie i nigdy po prostu «o» czymś konkretnym”⁴²⁴. Solomon nie rozstrzyga zasadności Heideggerowskiej sugestii. W swym pierwszym tekście o emocjach jako sądach koncentruje się na rozważaniu emocji wyraźnie będących „o” czymś konkretnym⁴²⁵.

Zgodnie z powyższym pokazuje intencjonalność emocji na przykładzie gniewu na osobę, która dokonała kradzieży samochodu. Mogłoby się wydawać, że intencjonalnym obiektem tej emocji jest po prostu fakt, że jakaś osoba (John) ukradł samochód osobie, która jest o to właśnie rozgniewana. Tę, zdawałoby się, oczywistą konkluzję podważa Solomon. Ma to swe uzasadnienie w jego próbie obrony różnicy pomiędzy przedmiotem a przyczyną emocji. W myśl założonego rozróżnienia mój gniew na Johna, który ukradł mi samochód, nie jest tożsamy z ujmowaniem tej kradzieży jako powodu mojego gniewu. Ta konkretna kradzież może być ujęta jako przyczyniająca się do powstania mojego gniewu na coś innego, np. na to, że nie odnowiłam ubezpieczenia, a zatem, że nie dostanę odszkodowania z PZU (co najbardziej by mi odpowiadało, ponieważ mój samochód, stary i w fatalnym stanie technicznym, był „prawdziwą skarbonką”). W tej sytuacji intencjonalnym przedmiotem mojego gniewu jest to, że nie opłaciłam ubezpieczenia swojego samochodu zanim mi go skradziono. Jaki status przypisać kradzieży mojego samochodu przez Johna? Solomon nie stawia takiego pytania. Wydaje się, że w tym konkretnym przypadku kradzież jest rodzajem sytuacji stwarzającej właściwy kontekst dla pojawienia się mojego gniewu. Nie jest ona jednak powodem mojej emocji, ale raczej okazją do niej, ponieważ fakt kradzieży nie jest w sensie ścisłym jej determinantem. Dopiero moje nieopłacenie ubezpieczeniowej składki uczyniło tę kradzież powodem mojego gniewu. Innymi słowy: racją (tj. intencjonalnym przedmiotem mojego gniewu) jest brak opłaconego ubezpieczenia za samochód, który mi skradziono, natomiast bezpośrednią (ale niekonieczną, bo ostatecznie o wystąpieniu emocji decydują wszystkie połączone „okoliczności sprawy”!) przyczyną powstania tej emocji jest zaistniały fakt – kradzież mojego samochodu. W tym szczególnym wypadku „bezpośrednią przyczynę” emocji można, jak sędzę, przyrównać do przypadkowego na-

⁴²⁴ R. C. Solomon, *Emotions and Choice*, s. 252.

⁴²⁵ To dystansowanie się Solomona od sugestii Heideggera należy widzieć jako przejściową „przypadłość”. Już dookreślenia emocji pochodzące z kolejnej ważnej publikacji autora na temat emocji – *The Passions* – wskazują, moim zdaniem, na to, że emocja rzadko (a może i nigdy!) nie jest tylko „o” czymś konkretnym. Ukazane w dalszej części tego podparagrafu, dalsze dookreślenia intencjonalności emocji pochodzące z kolejnych tekstów Solomona, potwierdzą tę uwagę.

ciśnięcia guzika powodującego odpalenie rakiety. Mamy tu do czynienia ze sprawstwem, ale nie z winą (w przykładzie rozważanej kradzieży samochodu natomiast odpowiednio: z przyczyną i racją).

Innym argumentem przeciwko traktowaniu powyżej rozważanej kradzieży jako faktu będącego intencjonalnym przedmiotem gniewu jest to, że rozgniewana osoba może się mylić co do faktów. Może być tak, że John nie ukradł mi samochodu, a ja mimo to gniewam się na niego, bo o tym nie wiem. Zatem nie może być prawdą, że jego kradzież mojego samochodu jest powodem mojego gniewu. Pozostaje jednak prawdziwe, że intencjonalnym przedmiotem mojej emocji jest kradzież mojego samochodu dokonana przez Johna. To, co się zmieniło, to status aktu Johna – z faktycznej kradzieży na jedynie przypisaną. Ewentualną sugestię, że w tej sytuacji „błąd co do faktu” intencjonalnym przedmiotem gniewu jest czyjeś przekonanie o kradzieży (w miejsce faktu), Solomon stanowczo odrzuca. Jego zdaniem to, o co się gniewam (intencjonalny przedmiot), nie jest moją wiarą, że zostałam okradziona (choć zakłada taką wiarę!), ale po prostu tym, że mnie okradziono⁴²⁶.

To, co powiedziano, pokazuje, że intencjonalny przedmiot emocji jest „niejasny”, bądź, jak mówił Sartre, „przekształcony”. Podobnie na temat intencjonalnego przedmiotu wypowiada się D. F. Peters, dla którego jest on zawsze „aspektem” przedmiotu, który jest obiektem emocji. „«O» czym są emocje, jak w wypadku przekonań, może być ustalone tylko w pewnych opisach, i te opisy są określone przez same emocje”⁴²⁷. Nie wynika z tego, że przedmiotem intencjonalnym emocji są przekonania, ale że emocje dzielą ich ważną konceptualną właściwość. Jaka to właściwość? Sądzę, że Solomonowi chodzi o to, że przekonania, jak i emocje nie mogą być „puste”⁴²⁸. Oznacza to, że w przekonaniu nie można oddzielić „aktu wierzenia” od treści tej wiary, tj. nie można po prostu „uważać”, zawsze „uważa się, że...”. Podobnie w emocjach nie można jedynie „się gniewać”, gniewamy się „o coś”⁴²⁹. W ten sposób „bycie rozgniewanym o coś” przypomina „uważanie, że...”.

Co to znaczy, że intencjonalny przedmiot jest „niejasny”/„przekształcony”?/Jest aspektem przedmiotu, który stanowi obiekt emocji? By odpowiedzieć

⁴²⁶ R. C. Solomon, *Emotions and Choice*, s. 252.

⁴²⁷ *Ibidem*, 253.

⁴²⁸ W tym miejscu Solomon rozwija swą argumentację przeciwko „składnikowej” teorii emocji, tj. pogładowi głoszącemu, że emocja składa się z uczucia (np. uczucia lęku) i intencjonalnego przedmiotu. Szerzej na temat idei emocji jako uczuć pisałam w pierwszym paragrafie trzeciego rozdziału pracy.

⁴²⁹ Na to samo wskazywał, zdaniem Solomona, Husserl, który utrzymywał, że „intencjonalny akt i intencjonalny przedmiot są «zasadniczo skorelowane»” (R. C. Solomon, *Emotions and Choice*, s. 253).

na to pytanie, trzeba rozważyć, dlaczego Solomon utrzymuje, że **fakt**, iż John ukradł komuś samochód, jest różny od **intencjonalnego przedmiotu** czyjegoś gniewu – „John ukradł samochód”. Trzeba także rozważyć, dlaczego autor utrzymuje, że intencjonalny przedmiot można ustalić jedynie w opisach określonych przez same emocje. Rozważenie pierwszego prowadzi do banalnej konkluzji – fakt jako taki, tzn. niezinterpretowany, nie ma znaczenia, dlatego nie może być racją (przedmiotem intencjonalnym) emocji. W przeciwieństwie do niego intencjonalny przedmiot „John ukradł mi samochód” jest już faktem dookreślonym, znaczącym dla mnie. Mogę go zinterpretować jako np. kolejny dowód na to, że mam pecha, i zareagować smutkiem. Jeśli nie zapłaciłam ubezpieczenia, mogę ten fakt oznaczyć jako niepowetowaną stratę łatwej okazji do wzbogacenia się i dlatego zareagować złością na siebie samą. Te przykłady możliwego dookreślenia faktu, że John ukradł samochód, pokazują, iż intencjonalny przedmiot emocji jest faktycznie „szczególnym rodzajem przedmiotu” (w prezentowanych tu przykładach odpowiednio: ciężącym na mnie fatum i brakiem mojej przezorności). Znaczy to, że intencjonalny przedmiot wydaje się w jakimś sensie funkcją znaczenia, które podmiot przypisuje sytuacjom mogącym potencjalnie generować emocje (zaistniałym faktom). W ten sposób zmierzamy do drugiej z wyżej postawionych kwestii – założonego ustalenia intencjonalnego przedmiotu na drodze jego opisu określonego przez emocje. Podkreślenie roli emocji w ustaleniu tego przedmiotu jest jednoznacznym wskazaniem na różnicę pomiędzy zwykłym, tj. wiernym opisem owego przedmiotu (przykładowo: John ukradł samochód marki Fiat 126 p wyprodukowany w Turynie w 1980 r., w kolorze niebieskim), a opisem „emocjonalnym”, który w przeciwieństwie do zwykłego opisu jest subiektywny. Dla mojego gniewu nie ma znaczenia ustalony w zwykłym opisie obiektywny fakt, że samochód, który mi skradziono, został wyprodukowany w określonym miejscu i czasie, miał konkretny kolor, markę itp. Te obiektywne dookreślenia intencjonalnego przedmiotu są nieistotne dla pojawienia się mojej emocji. Ważne są jedynie jego subiektywne charakterystyki (np. to był prezent od mojej nieżyjącej już Mamy, nie dostanę odszkodowania z PZU, świat mnie nie lubi itp.). Tylko one dają odpowiedź na pytanie: dlaczego się gniewam, tj. co jest intencjonalnym przedmiotem mojego gniewu?

Jedną z implikacji intencjonalności emocji jest to, że emocje „są zazwyczaj, jeśli nie koniecznie, *reakcjami* na coś, co się nam przydarza”⁴³⁰. W tym miejscu trzeba powrócić do sygnalizowanej wcześniej różnicy pomiędzy przyczyną emocji i jej intencjonalnym przedmiotem. Niekiedy pierwsze pokrywa się z drugim, jak wtedy, gdy zarówno przedmiotem, jak i powodem mojego gniewu jest

⁴³⁰ *Ibidem*, s. 256.

fakt, iż zostałam przez kogoś uderzona. Zdarza się także, że przyczyna emocji nie jest tym samym, co jej intencjonalny przedmiot⁴³¹. Solomon podaje tu przykład seksualnej deprywacji powodującej miłość do jakiejś konkretnej osoby. Jest jasne, że intencjonalnym przedmiotem tej emocji jest konkretna osoba, z jej szczególnymi cechami, w tym z jej potencjałem do bycia „lekarstwem” na seksualną deprywację podmiotu. To ostatnie jednak nie oznacza, że ten zakochany podmiot kocha się w swojej seksualnej deprywacji. Analogiczna różność intencjonalnego przedmiotu emocji od jej powodu występuje wówczas, gdy przyczyną czyjegoś gniewu jest niewyspanie „kurowane” zbyt dużą ilością kawy, podczas gdy intencjonalnym przedmiotem tej emocji jest niezbyt pochlebna recenzja czyjejś książki.

Solomon podkreśla, że przyczynę emocji trzeba rozumieć poprzez funkcję, jaką ona pełni w „pewnym rodzaju wyjaśnień”. Nalega jednocześnie na jej odróżnienie (w każdym konkretnym przypadku emocji) od intencjonalnego przedmiotu emocji. Jego zdaniem przyczyna emocji jest zawsze rzeczywistym wydarzeniem bądź stanem rzeczy. Tak pojęta przyczyna emocji „jest podatna na pewne prawopodobne generalizacje w sposób, na który przedmiot emocji nie jest”⁴³². Można zatem wywnioskować, że wydarzenie bądź stan rzeczy będący przyczyną danej emocji stanowi pewien rodzaj warunku uprawdopodobniającego wystąpienie danej emocji. Dzięki temu przyczyna emocji może być funkcją „w prawopodobnym rodzaju wyjaśnień” emocji, jakich dokonujemy, jak sądzę, głównie wobec innych ludzi, których emocje chcemy zrozumieć. Można to zilustrować następująco: brak snu w połączeniu z lub niezależnie od nadmiernej stymulacji kofeiną jest fizjologiczną przyczyną obniżenia się progu tolerancji podmiotu na negatywne bodźce z jego otoczenia. To obniżenie ma charakter

⁴³¹ Przypadki emocji, których przyczyna pokrywa się z ich przedmiotem, są zgodne z ujmowaniem emocji jako pasywnych, będąc przez to użytecznym argumentem na rzecz takiego ich pojmowania. Natomiast emocje, których przedmiot jest różny od ich przyczyny, wpisują się w ujmowanie emocji jako aktywnych ludzkich wyborów. Trudno zaprzeczyć emocjom pierwszego, jak i drugiego „typu”. Zatem redukcja doświadczenia emocjonalnego do jednego z nich wydaje się niebezpiecznie zubożające, tym bardziej że przypadki emocji pierwszego „typu” wcale nie muszą być widziane jako podważające „mechanizm powstawania” tych drugich. Z taką właśnie sytuacją mamy do czynienia w przykładzie gniewu spowodowanego fizyczną agresją. W tej sytuacji po prostu niepotrzebne jest nadawanie znaczenia sytuacji (faktowi, że ktoś mnie uderzył). Tego typu sytuacja jest nadzwyczaj klarowna. W życiu dorosłego człowieka wielu sytuacjom brak podobnej jasności, zatem można przypuszczać, że bardzo często przyczyny jego emocji będą się różnić od ich przedmiotów. Z drugiej strony, można argumentować, że zareagowanie gniewem na uderzenie jest raczem odruchem, analogicznym do cielesnego kontraktaku, aniżeli emocją, pojętą jako aktywne obdarzenie znaczeniem sytuacji, w jakiej znalazł się podmiot. „Odruch”, w przeciwieństwie do „emocji” (tak jak pojmuje ją Solomon), jest terminem ze słownika determinacji.

⁴³² R. C. Solomon, *Emotions and Choice*, s. 256.

fizjologicznego prawa, ponieważ „podlegają mu”⁴³³ generalnie wszyscy ludzie. Ten stan jest prawdopodobnym podatnym gruntem do wystąpienia gniewu w reakcji na najmniejszą prowokację. Podkreślam (czego nie czyni w tym miejscu Solomon!) potencjalny, a nie konieczny charakter tego uwarunkowania. Przedmiot emocji natomiast trudno poddać jakimś prawdopodobnym generalizacjom (np., że przedmiotem miłości może być jedynie obiektywnie atrakcyjny fizycznie obiekt), ponieważ w jego konstytuowaniu względy subiektywne odgrywają pierwszoplanową rolę. Subiektywnie ustanowiony obiekt emocji może być zatem w pewien sposób dowolny.

Rozważając emocję z punktu widzenia pierwszej osoby, Solomon utrzymuje, że podmiot nie jest poznawczo uprzywilejowany w kwestii identyfikacji przyczyny swojej emocji, natomiast zawsze jest pod tym względem wyróżniony co do jej intencjonalnego przedmiotu. Nie oznacza to jednak, że podmiotowa wiedza o obiekcie emocji jest „natychmiastowa” lub „bezpośrednia” czy też, że rozpoznanie obiektu jest „niepoprawialne”⁴³⁴. Nierzadko podmiot błędnie identyfikuje obiekt swoich emocji, np. może mu się wydawać, że kocha swoją żonę, podczas gdy naprawdę kocha swą matkę itp. Pierwszoosobowy punkt widzenia na emocję Solomon konfrontuje z punktem widzenia trzeciej osoby. Nasza wiedza o przeżywanej przez nas emocji i na temat jej intencjonalnego przedmiotu różni się od tego samego rodzaju wiedzy na temat innych osób. Bywa, że trzecia osoba lepiej rozpoznaje rzeczywisty przedmiot intencjonalny czyjejś emocji aniżeli ta osoba, np. może wiedzieć, że zamiast żony ktoś kocha naprawdę „zastępczą matkę”⁴³⁵.

⁴³³ To sformułowanie umieściłam w cudzysłowie, ponieważ obniżenie tolerancji na negatywne bodźce jako konsekwencja niewyspania wydaje się raczej rodzajem prawidłowości aniżeli bezwzględnie koniecznym następstwem braku snu. Ludzka fizjologia, mimo że podlega pewnym wspólnym prawom dla całego gatunku *homo sapiens*, ma osobnicze wyjątki.

⁴³⁴ Solomon akcentuje w ten sposób swój sprzeciw wobec tradycyjnego ujmowania identyfikacji przyczyny emocji w opozycji do rozpoznawania jej intencjonalnego przedmiotu, tj. wobec traktowania pierwszego jako wiedzy bezpośredniej, a drugiego jako wiedzy pośredniej. Podobnie sprzeciwia się ujmowaniu pierwszego rodzaju identyfikacji jako poprawialnego, a drugiego jako niepoprawialnego.

⁴³⁵ Ten podany przez Solomona przykład ma wadę. Mówi się, że mężczyźni poszukują w kobiecie swojej matki, i analogicznie, że kobiety wiążą się z mężczyznami przypominającymi im ojców. Niekoniecznie musi być to świadectwem zaburzenia (wybieranie „toksycznego partnera” związane z neurotycznym przymusem odtworzenia patologicznych relacji w domu rodzinnym; niedojrzałość emocjonalna objawiająca się niezdolnością przezwyciężenia dziecięcej zależności od rodzica). Równie dobrze wybór partnera „na wzór i podobieństwo” rodzica może mieć uzasadnienie w jego wartych odnalezienia w ukochanej osobie cechach. W takim wypadku jest jasne, że podmiot zakochany w osobie posiadającej te same, co jego rodzic, wartościowe cechy, kocha obiekt emocji, a nie swoją matkę. Inną kwestią jest to, że okazywanie miłości do kobiety, którą podmiot „obsadza” w roli zastępczej matki, ilustruje nie tyle jego pomyłkę co do intencjonalnego

Różnica między pierwszoosobowym a trzecioosobowym punktem widzenia przekłada się na podmiotową zdolność do rozpoznawania przyczyny i przedmiotu emocji. Jak już wspomniano, z punktu widzenia pierwszej osoby łatwiejsze jest rozpoznanie obiektu emocji. Natomiast trzecioosobowy punkt widzenia jest uprzywilejowany w kontekście określenia przyczyny emocji, jaką żywi inny człowiek. Co więcej, Solomon utrzymuje, że w wypadku doświadczającego emocji podmiotu rozróżnienie na przyczynę i przedmiot emocji upada. Argumentuje w następujący sposób: „Jeżeli jestem rozgniewany o to, że John ukradł mój samochód (przedmiot mojego gniewu), to nie mogę uważać, że **wystarczającą**⁴³⁶ przyczyną mojego gniewu jest cokolwiek innego niż [ta kradzież – MMJ] (...) Ty możesz przypisywać mój niesprawiedliwy gniew mojemu niewyspaniu się. Ja nie mogę. Jeśli przypisuję mój gniew mojemu niewyspaniu się, nie mogę być w ogóle rozgniewany. I nie jest to tym samym, co powiedzenie, że mój gniew jest «nieuzasadniony» (...) Mogę być rozgniewany jedynie pod warunkiem, że wierzę, iż to, co spowodowało, że jestem rozgniewany, jest tym, o co jestem rozgniewany. Gdzie przyczyna jest różna od tego, o co jestem rozgniewany, nie mogę wiedzieć, że tak jest”⁴³⁷.

Ostatni cytat jest mocno problematyczny w kontekście założonej przez Solomona niepasywności emocji i, co za tym idzie, jego niezgody na redukcję emocji do reakcji. Poza tym wydaje się podważać to, co wcześniej założono, tj. rozróżnienie przyczyny emocji od jej intencjonalnego przedmiotu. Najpierw pokażę, w jaki sposób powyższy wywód autora podważa jego własne założenia, a następnie spróbuję obronić jego tok rozumowania⁴³⁸.

Określenie niewyspania podmiotu jako wystarczającej przyczyny czyjegoś gniewu jest rozstrzygnięciem skutecznie podważającym status kradzieży samochodu jako intencjonalnego przedmiotu gniewu, skutkującym „unicestwieniem” tej doświadczanej przez podmiot emocji. To, co napisano, wpisuje się w założenie Solomona, w myśl którego emocje jako sądy nie tylko zmieniają się wraz z opiniami podmiotu, ale także wraz z jego wiedzą o przyczynach emocji⁴³⁹. Takie ujęcie jest użyteczne w kontekście uzasadniania tezy o odpowiedzialności

przedmiotu jego miłości (żona zamiast matki), ile raczej ważną bądź nawet zasadniczą funkcję jego żony jako obiektu tej miłości. Podany przykład jest zatem nieodpowiedni. Dotyczy raczej niedojrzałości miłości podmiotu do żony (poszukiwanie matczynej opieki w miejsce dorosłego partnerstwa) aniżeli pomieszczenia jej (miłości) intencjonalnego obiektu.

⁴³⁶ W oryginalnym tekście brak tego wyróżnienia. Zaakcentowałam „wystarczającą”, ponieważ uważam je za kluczowe, co objaśnię w dalszej części tego paragrafu.

⁴³⁷ R. C. Solomon, *Emotions and Choice*, s. 259–260.

⁴³⁸ W swej życzliwej interpretacji stanowiska Solomona korzystam z jego późniejszych ustaleń, np. pochodzących z *The Passions*.

⁴³⁹ Por. R. C. Solomon, *Emotions and Choice*, s. 260.

emocjonalnego podmiotu, który to poznając prawdziwą przyczynę swojej emocji (tam, gdzie różni się ona od zakładanego przedmiotu i gdzie nowo odkryta przyczyna nie jest sama nowym przedmiotem tej emocji⁴⁴⁰), może podważyć i przerwać swoją emocję⁴⁴¹.

Z drugiej strony podkreślenie, że znajomość przyczyny emocji podważa jej intencjonalny przedmiot sugeruje, że przyczyna emocji jest jej racją, a nie (jedyne lub aż) jej dyspozycyjnym podłożem. Taka konkluzja jest bardzo kłopotliwa w świetle krytyki pasywności emocji, z jaką wystąpił Solomon, zwłaszcza w kontekście jego ujmowania przyczyny emocji jako faktycznego zdarzenia bądź stanu rzeczy. W świetle bowiem tego ostatniego emocje są jedynie powodowanymi przez okoliczności reakcjami, a nie podmiotowymi wyborami. Jak zatem należałoby rozumieć brak rozróżnienia pomiędzy przyczyną i przedmiotem emocji w jej podmiotowym doświadczeniu? Kluczowe znaczenie ma tu wyraz „doświadczenie”. W osobistym pierwszoosobowym doświadczeniu emocjonalnym emocje odczuwane są jako pasywne, mimo że, jak utrzymuje Solomon, pasywne nie są⁴⁴². Biorąc to ostatnie pod uwagę, wydaje się, że z punktu widzenia pierwszej osoby nie tyle brak jest rozróżnienia przyczyny emocji od jej przedmiotu, co raczej jego odczuwania bądź świadomości tej różnicy⁴⁴³. Trudność odczuwania tej różnicy wydaje się tłumaczyć sam Solomon, który podkreśla, że emocje, będąc sądami, podlegają pewnym konceptualnym ograniczeniom. Ma to wyraz w tym, że stanowiące treść czyjegoś gniewu osądzenie kradzieży jako obiektu tej emocji byłoby sprzeczne z tej osoby jednoczesną wiedzą o przyczynie jej gniewu – rozdrażnieniem w efekcie braku snu. W tego typu sytuacji równoczesne utrzymywanie obu tych przekonań przypomina logicznie

⁴⁴⁰ Przykładem, kiedy odkryta przyczyna emocji staje się nowym przedmiotem emocji, może być np. sytuacja, w której stałym obiektem mojej irytacji jest pewna pani. Uświadamiam sobie w końcu, że powodem tego jest to, że ubiera się ona w stylu charakterystycznym dla mojej Mamy, która powodowała moją irytację swoim wszytkowiedzącym sposobem bycia. Podobny do mojej Mamy styl noszenia się tej pani był przyczyną mojej błędnej identyfikacji obiektu emocji. Poprawienie tego błędu nie wygasilo jednak tej emocji, ale doprowadziło do zmiany jej obiektu.

⁴⁴¹ Por. R. C. Solomon, *Emotions and Choice*, s. 260, 261.

⁴⁴² Do takiego wniosku doszłam przy okazji rozważania różnicy pomiędzy emocją dookreślaną z trzecioosobowego punktu widzenia i emocjonalnym doświadczeniem jako doświadczeniem w pierwszej osobie. Piszę o tym w paragrafie tej pracy krytykującym ideę głoszącą, że emocje są uczuciami.

⁴⁴³ Pisanie o braku świadomości podmiotu co do różnicy pomiędzy przyczyną i przedmiotem odczuwanej przez kogoś emocji jest do pewnego stopnia niefortunne. Można to zniwelować (ale nie znieść!) poprzez dopowiedzenie, że chodzi tu o zaktualizowaną w trakcie doświadczenia emocji świadomość owej różnicy, a nie po prostu o wiedzę o tym, że emocja ma swą przyczynę i często różny od tej przyczyny obiekt. W sensie ścisłym stała nieświadomość owej różnicy wydaje się charakteryzować jedynie osoby, które wierzą, że ich emocje są zdeterminowane okolicznościami, tj. że są pasywnymi reakcjami na zaistniałą sytuację.

niemożliwe jednoczesne utrzymywanie „p i nie p”. Tłumaczy to utożsamianie przyczyny emocji z jej przedmiotem w emocjonalnym doświadczeniu podmiotu. Wadą tej argumentacji jest to, że podkreśla wzajemnie się wykluczający charakter obu rodzajów wiedzy – wiedzy o przyczynie i wiedzy o przedmiocie. Jeżeli przyjąć, że przyczyna nie jest bezwzględnym determinantem wystąpienia emocji, a jedynie jej dyspozycyjnym podłożem, co wcześniej sugerował Solomon⁴⁴⁴, wówczas problem jednoczesnego utrzymywania sprzecznych przekonań w jednym emocjonalnym osądzie upada. Nie mamy bowiem wówczas do czynienia z konkurującymi ze sobą „prawdami”, ale raczej z dopełniającymi się informacjami.

Rozważmy następujący skrajny przypadek emocji, której przedmiot różni się od jej przyczyny. Mam tu na myśli gniew będący reakcją na najmniejszą prowokację ze strony osoby, która miała nieszczęście pojawić się „na drodze” poszukującej rozładowania napięcia osoby. Jeśli walczę ze swym uzależnieniem od papierosów poprzez zmniejszenie ich dziennej racji o połowę, to jest raczej pewne, że wymuszona w ten sposób dłuższa przerwa między jednym a kolejnym papierosem będzie powodować moje rosnące rozdrażnienie. Ten stan jest pewnego rodzaju dyspozycją do pojawienia się gniewu. Powiedziałabym nawet, że ta dyspozycja przekłada się na moje aktywne poszukiwanie potencjalnego obiektu tej emocji. „Aktywność” rozumiem tu jako rodzaj „wyostrzonej” percepcji na zewnętrzne bodźce. Za sprawą tej nadzwyczajnej wrażliwości, w tonie głosu ekspedientki w sklepie informującej mnie, że nie ma produktu, który chcę kupić, „słyszę” mściwą satysfakcję z tego faktu. Ta ostatnia jest intencjonalnym przedmiotem mojej gniewnej reakcji, w jawny sposób odmiennym od przyczyny mojej emocji – braku dostatecznego poziomu nikotyny we krwi. W odróżnieniu od „bohaterów” przykładów podanych przez Solomona (niewyspanej, rozgniewanej recenzją osoby i zakochanego, powodowanego seksualną deprywacją), palacz z mojego przykładu jest świadomym i dobrowolnym twórcą przyczyny swego gniewu⁴⁴⁵. Jest on także świadomy swojej dyspozycji do zareagowania

⁴⁴⁴ Mam tu na myśli podane przez niego przykłady emocji, których przyczyna jest różna od intencjonalnego przedmiotu (miłość powodowana seksualną deprywacją, niewyspanie jako powód rozłozszczenia się na recenzję), a także to, że Solomon, pisząc o podmiocie poznającym, prawdziwą przyczynę swojej emocji wskazywał, że może on, a nie musi podważyć bądź przerwać swoją emocję.

⁴⁴⁵ Może się wydawać, że Solomonowe przykłady są dlatego bardzo różne od mojego przykładu, wszak rozdrażnienie z powodu niedoboru nikotyny spowodował sam podmiot (podjął decyzję o ograniczeniu wypalanych przez siebie papierosów), podczas gdy seksualną deprywację czy niewyspanie można widzieć jako przezeń „niezawinione” (podmiot mógł być odizolowany od potencjalnych obiektów seksualnych, brak snu mógł być winą sąsiadów głośno śpiących przez całą noc). Sądzę jednak, że wszystkie te trzy przykłady emocji, których przyczyna jest różna od ich intencjonalnego przedmiotu, są po prostu różnymi wariantami tego samego – sytuacyjnego uwarunkowania reakcji emocjonalnej podmiotu. Nie jest istotne, czy „sytuacją” (a ściśle – waż-

gniewem na jakąkolwiek prowokację. Jednak znajomość przyczyny emocji, tj. jej sytuacyjnego tła, nie musi skutkować negacją czy przerwaniem emocji. Jeśli wiem, że będąc na nikotynowym głodzie, po prostu „szukam zaczepki”, zatem, że intencjonalny obiekt mojej złości jest w zasadzie obojętny („wezmę, co się nawinie”), to biorąc tę wiedzę pod uwagę, mogę wytłumaczyć sobie, że mój surowy osąd ekspedientki – zasłużyła na mój gniew, ponieważ wyraźną przyjemność sprawiło jej poinformowanie mnie, że ta świetna sukienka na wystawie, którą chciałam kupić, jest już sprzedana – jest po prostu efektem mojego rozdrażnienia, które jako rodzaj nieznośnego napięcia domaga się po prostu rozładowania. W takiej sytuacji jest jasne, że porzucę swój gniew i być może nawet zaprzestane poszukiwania nowego obiektu dla swojej złości, chyba że uznam, iż zachowanie kogoś „to już doprawdy przesada” i „rada czy nierada” rozszluszczę się na nowy obiekt. Równie dobrze jednak intencjonalnym przedmiotem mojej emocji może pozostać ta sama ekspedientka, która mnie „zdenerwowała”. Dlaczego tak może się stać? Zignorowanie przeze mnie przyczyny mojej emocji (trwanie w gniewie na ekspedientkę) jest możliwe dzięki innym moim przekonaniom na temat złościć się i/lub wyładowywania swoich frustracji na innych ludziach bądź dodatkowym informacjom na temat rzeczonoj ekspedientki. Na przykład mogę uważać, że jako choleryk jestem po prostu tak skonstruowana, że muszę od czasu do czasu rozładować napięcie i że takie rozładowanie – zdrowe dla mnie – nie jest bardzo nieprzyjemne dla osoby będącej obiektem mojego gniewu. Mogę uważać, że ostatecznie „każdy ma coś za uszami”, a więc w sensie ścisłym ta pani niewinna nie jest, dlatego mogę się „nie krępować”. Mogę postrzegać siebie także jako generalnie skrzywdzoną przez los⁴⁴⁶, dlatego uważając, że wolno mi więcej niż innym, w tym niesłusznie uczynić kogoś obiektem swego gniewu. Równie dobrze mogę trwać w swym gniewie na ekspedientkę, ponieważ nie po raz pierwszy widziałam jej „szyderyczy” uśmiech w sytuacji tego typu, tyle że pierwszy raz zareagowałam na to złością. Zdolną, a nie przymuszoną do takiej reakcji uczynił mnie niedobór nikotyny. Wcześniej reagowałam smutkiem, a jeszcze wcześniej tłumaczyłam sobie, „że mi się wydaje”. Te możliwe warianty reakcji w obliczu znajomości przyczyny emocji pokazują, że przyczyna emocji nie jest bezwzględny determinanem jej wystąpienia oraz że znajomość przyczyny nie musi skutkować zmianą intencjonalnego przedmiotu ani też przerwaniem emocji. Wskazuje to na „dyspozycyjny” sens

nym elementem sytuacyjnego kontekstu) jest niewyspanie podmiotu, jego seksualna deprywacja czy spowodowane przez niego rozdrażnienie, a nawet ukształtowany przez niego na przestrzeni jakiegoś czasu charakter. Ważne jest to, że zawsze jest jakaś sytuacja i że siła, z jaką determinuje ona wystąpienie emocji, jest ostatecznie uzależniona od podmiotu.

⁴⁴⁶ Wydaje się, że osoby cierpiące są generalnie niewrażliwe na krzywdę innych osób, ponieważ ich cierpienie powoduje wzmożoną koncentrację na własnej sytuacji.

przyczyny emocji. W takiej „funkcji” występuje ona w powyższych trzech wypadkach emocji o różnych przyczynach i obiektach. W każdym z nich przyczyna emocji jedynie „przyczynia się do”, a nie powoduje emocję. Znaczy to, że te przyczyny są elementami sytuacji, w jakiej znalazł się podmiot. Jak w przypadku każdego nieprzymuszonego działania sytuacja jest „rzeczym”, w sensie Sartre’owskim, kontekstem dla aktywności, a nie jej determinantem.

Powyższą interpretację wspiera to, co pisze Solomon w następnej swojej ważnej pracy na temat emocji – *The Passions*. Podkreśla w niej, że wystąpienie lub percepcja jakiegoś wydarzenia nie jest nigdy wystarczającym bodźcem do wyzwolenia emocji, ponieważ emocje to nie tylko reakcje „na to, co się przytrafia, ale oceny tego, co się przytrafia”⁴⁴⁷. Książka ta dostarcza także innych argumentów na rzecz dyspozycyjnego statusu przyczyny emocji⁴⁴⁸. Podkreśla się tam, że pojedyncze reakcje emocjonalne należy pojmować w szerszym kontekście podmiotowej emocjonalności. Emocje danej osoby tworzą koherentny system, dlatego każdą z nich w jakimś stopniu trzeba widzieć poprzez pryzmat innych. Pewne emocje dominują w emocjonalnej reaktywności podmiotu, wpływając w znaczącym stopniu na występowanie i trwanie innych, w tym na gotowość podmiotu do ewentualnego poprawienia bądź poniechania emocji⁴⁴⁹ w wypadku odkrycia różnicy pomiędzy przyczyną i przedmiotem emocji. Powoduje to, że zmiana konstytuującego daną emocję przekonania (np. z utrzymywania, że John ukradł mój samochód, na przekonanie, że jest niewinny), chociaż konieczna do zarzucenia emocji, nie jest do tego wystarczająca.

Powróćmy do mojego przykładu gniewu na ekspedientkę. Spróbuję pokazać, w jaki sposób powyższe ustalenia Solomona pochodzące z *The Passions* wspierają moje przypuszczenie o dyspozycyjnym charakterze przyczyny emocji. W tym celu podane przeze mnie możliwe okoliczności wpływające na ignorowanie przyczyny emocji zastąpię hipotetycznymi emocjami podmiotu, które mogą być odpowiedzialne za jego trwanie w gniewie. Może się zdarzyć, że w czyjejs emocjonalności dominującą emocją jest uraza. Ta okoliczność powoduje, że surrealny świat tej osoby, ukonstytuowany głównie przez tę emocję, jest światem generalnie jej nieprzyjazytnym, być może nawet do tego stopnia, że obiekty „tej krainy” wydają się istnieć wyłącznie po to, by sprawiać jej przykrość. W takiej sytuacji znajomość przyczyny emocji (niedobór nikotyny w organizmie) prawdopodobnie nie będzie skutkować poniechaniem gniewu. Nawet

⁴⁴⁷ R. C. Solomon, *The Passions*, s. 186.

⁴⁴⁸ Uważny czytelnik dostrzeże, że można je „wydobyć” na przykład z rozdziału tej pracy traktującego o emocjonalnej konstytucji świata (por. r. II).

⁴⁴⁹ W sensie ścisłym wpływ owych dominujących emocji na modyfikację lub zaprzestanie emocji dotyczy emocjonalnego sądu, a nie samej reakcji emocjonalnej, która wzbudzona, musi „wybrzmieć”, zgodnie z dynamiką towarzyszących jej fizjologicznych uczuć.

jeśli ta osoba uzna swoją ocenę zachowania ekspedientki za przesadzoną, a nawet błędną, to zawsze może zinterpretować tę okoliczność jako „wyjątek potwierdzający regułę”, którą jest stała nieprzychylność ekspedientki wobec tej osoby. Dzięki temu jej gniew na ekspedientkę może trwać. Podobną trwałością może się charakteryzować gniew osoby nazbyt często okazującej zawiść. Taka osoba ma tendencję do traktowania swojej pozycji jako nieuchronnie zaniżonej. Nieuleczalny charakter tego „poniżenia” ma źródło w założonej niesprawiedliwości jej świata, w którym to na oblegany kierunek studiów można się dostać tylko po znajomości bądź za „specjalną opłatą”, a atrakcyjne zatrudnienie znajdują jedynie ustosunkowane osoby. Na domiar złego usytuowani wyżej w społecznej hierarchii ludzie pogardzają tymi, którzy są poniżej, wzmacniając w ten sposób ich poczucie niższości i wskazując im jedyny (nieдоступny dla tych „pechowych” osób) sposób zdobycia i utrzymania poczucia własnej wartości. W surrealności osoby zdominowanej przez zawiść ludzie wydają się marzyć o swym wywyższeniu ponad innych. Osobliwie zwłaszcza ci, którzy znajdują się poniżej⁴⁵⁰. To może tłumaczyć, dlaczego zbyt często reagująca zawiścią osoba może nie zrezygnować ze swojego gniewania się na ekspedientkę, nawet jeśli wie, że niedostatek nikotyny prawdopodobnie wypaczył jej odbiór zachowania tej pani. Żyjąc w świecie pragnących lepszej pozycji osób jest ona skłonna zakładać, że ekspedientka jako jedna z nich wykorzysta każdą nadarzającą się okazję do okazania swej wyższości, choćby była ona tak niewiele obiektywnie znacząca jak odmowa sprzedania towaru minutę po godzinie, kiedy zamyka się sklep. Podobny cel ma niegrzeczne okazanie radości z powodu niedostępności (dla bogatej i urodziwej klientki!) drogiej i pięknej sukienki, w której wydawałaby się jeszcze bardziej bogata i urodziwa. Niedostępność upragnionego towaru poddaje bowiem w wątpliwość jej wyższy status.

Podane przykłady wpływu emocji dominujących w czyjejs emocjonalności na trwanie w gniewie podmiotu są mocno przerysowane, dlatego mogą być widziane jako nazbyt upraszczające wyrafinowane interakcje pomiędzy emocjami podmiotu. Z drugiej strony ich zasadniczo „czarno-biała” wymowa ma zaletę. Pozwala w podanych przeze mnie wcześniej hipotetycznych przekonaniach, potencjalnie skutkujących trwaniem w gniewie, zobaczyć pochodne jednostkowej emocjonalności. To ostatnie jest, jak sądzę, zgodną z teorią emocji Solomona konkluzją.

Gwoli ścisłości trzeba dopowiedzieć w tym miejscu, że problem rozróżnienia przyczyny emocji od jej intencjonalnego przedmiotu nie jest w zasadzie podejmowany na kartach *The Passions*. W *Aneksie do Emotions and Choice* Solomon tłumaczy ten fakt funkcjonalnym, a nie ontologicznym sensem tego rozróżnienia. Nie zajmuje go także problem ustalenia sposobu, w jaki istnieje intencjo-

⁴⁵⁰ Analogicznie do sugestii Gabriela Marcela, który zauważył, że można być zorientowanym na „posiadanie” przed „byciem”, nawet jeśli się niczego nie ma, a może właśnie dlatego. Por. G. Marcel, *Być i mieć*, przeł. D. Eska, wyd. 3, „Pax”, Warszawa 1998.

nalny przedmiot emocji, ale sposób, w jaki jest on doświadczany⁴⁵¹. Przedstawieniu tego ostatniego służy jego fenomenologiczna koncepcja „subiektywności”⁴⁵². Zapoczątkowana na kartach *Emotions and Choice* analiza intencjonalności została w *The Passions* uzupełniona przez pojęcie surrealności, tj. teorię intencjonalnych struktur nadających światu jednostkowego doświadczenia konceptualny kształt poprzez różnego rodzaju osądy⁴⁵³.

IV.2. Cechy emocji jako osądu

Nim przejdę do przedstawienia Solomonicznej charakterystyki emocji jako osądu, trzeba wyjaśnić, w jaki sposób Solomon posługuje się pojęciem „osąd”. Używa on tego pojęcia tak, jak czynił to Immanuel Kant, tj. jako „przedrefleksyjnie konstytuujący doświadczenie”⁴⁵⁴. Zgodnie z tym ujęciem podkreśla on, że pojmowanie osądu nie powinno być ograniczone do tego, co winno charakteryzować dobrego sędziego, tj. do „refleksyjnej interpretacji i zamierzonego rozważania alternatyw”⁴⁵⁵. Właściwe dla emocji osądy porównuje do perceptualnych wartościujących sądów. Przykładem tego ostatniego jest osąd, którego dokonuje ktoś, kto ma zrobić krok na podest i w związku z tym osądza, czy owo podwyższenie wytrzyma jego wagę. Jest jasne, że ten ktoś nie deliberuje nad „udźwigniem” podestu (chyba że niedawno zapadło się pod nim podobne w parametrach podwyższenie) tak, jak i nie rozważa alternatyw. „A mimo to sąd, iż podwyż-

⁴⁵¹ Trzeba tu dodać, że niepodjęcie kwestii ontologicznego statusu przedmiotu emocji nie jest po prostu uchyleniem się od być może „niewdzięcznego” tematu. We wspomnianym aneksie do *Emotions and Choice* Solomon pisze, że dysjunkcja „istnienia” i „wewnętrznego istnienia” (umysłowego istnienia przedmiotów intencjonalnych) zastosowana do emocjonalnych przedmiotów nie tylko pozbawiona jest subtelności, ale ma katastrofalne konsekwencje. Pokazuje to na przykładzie Freudowskiego typu twierdzenia, głoszącego, że mężczyzna o imieniu Dorian w rzeczywistości nie kocha swojej żony, ale swoją matkę. Niezależnie od możliwości obrony tego twierdzenia jest to krytyczny przypadek testu dla analizy miłości. Wymaga bowiem określenia zasadniczych charakterystycznych cech dla miłości konkretnej osoby. Ontologiczny status przedmiotu miłości Doriana, mimo że sam przedmiot jest sporny (żona lub matka), nie jest zagrożony – zawsze przysługuje mu obiektywne istnienie w świecie zewnętrznym. Bezcelowe jest zatem ontologizowanie przedmiotu emocji. Problemem jest natomiast „fenomenologiczna” („subiektywna”) tożsamość tego przedmiotu z punktu widzenia samego Doriana, tzn., w jaki sposób żona może być doświadczana jako obiekt emocji miłości Doriana do jego matki. Czy utożsamia on te dwie osoby, jak dobra matka niewyróżniająca żadnego swojego dziecka? Czy może kocha w swojej żonie tylko to, że ona gotuje tak dobrze jak jego matka? Co wtedy będzie przedmiotem jego emocji, osoba (czy będzie nią żona czy matka) czy jakaś jej przypadłość?

⁴⁵² Pisałam o niej w drugim rozdziale.

⁴⁵³ Surrealność była już w tej pracy przedstawiana (por. r. II).

⁴⁵⁴ R. C. Solomon, *On Emotions as Judgements*, s. 95.

⁴⁵⁵ *Ibidem*.

szenie utrzyma jego wagę nie jest oceną nakładaną na poza tym neutralną percepcję; on [osąd – MMJ] definiuje tę percepcję i nadaje doświadczeniu jego zasadniczą strukturę (w przeciwieństwie do, na przykład, zastanawiania się czy będzie upokorzony swoim upadkiem, zaraz po tym, jak zostanie przedstawiony)⁴⁵⁶. Solomon rozumie, że jego ujęcie osądu, podkreślające przedrefleksyjność poznania, jest dla wielu filozofów mocno problematyczne. Dlatego dookreśla pojęcie emocjonalnego osądu (emocję), wskazując, „w porządku wzrastającej trudności”, na jego (ujęte w tezy⁴⁵⁷) charakterystyki.

Tezy opisujące sąd emocjonalny należy rozumieć w uwarunkowany sposób, tj. jako dotyczące nie tyle wszystkich przypadków emocji, co raczej „pewnych” ich wystąpień. Solomon podkreśla, że jako badacz negujący rozróżnienie pomiędzy emocjami i poznaniem nie jest zainteresowany mnożeniem dualizmów. Zatem każda z jedenastu tez, która dookreśla emocjonalny sąd, nie powinna być widziana jako bezwzględny, konieczny opisujący każdy przypadek emocji, wymóg, jakiemu ta (emocja) musi sprostać. Innymi słowy to, że jakiś konkretny emocjonalny osąd nie jest spontaniczny (ale jest wynikiem rozważenia i planowania), nie przeczy statusowi tego osądu jako emocji. Znaczy to, że wszystkie poniżej przedstawione dookreślenia emocjonalnego osądu odnoszą się do paradygmatycznego przypadku emocji. Solomon odstępkuje od ustanowienia jakiegokolwiek ostrego rozróżnienia pomiędzy emocjonalnymi i „beznamiętnymi” osądami, co tłumaczy tymi słowy: „Wbrew stanowisku, które atakuję, w którym emocje stanowią nagłe wtargnięcia w życie, wierzę, że praktycznie wszystkie nasze doświadczenia są do pewnego stopnia «afektywne», i nawet nasze najbardziej beznamiętne i przemysłane osądy (które nie mogą być mylone z obojętnymi sprawami) mogą być rozumiane tylko w jakimś szerszym kontekście emocjonalnym”⁴⁵⁸.

IV.2.1. Spontaniczność

Spontaniczność jako opozycja namysłu i planowania może sugerować, że emocjonalny osąd jest mimowolny, a więc bezwiednie dokonany. Temu ostatniemu sprzeciwia się Solomon, który utrzymuje, że planowanie nie jest koniecznym warunkiem dobrowolności osądu. Nie jest ono także jej gwarantem. Twierdzenie, w myśl którego jedynie przemysłane osądy zasługują na to, by być określane jako sądy, traktuje on jako nadużycie oparte na nieprzystającym do codziennego życia paradygmacie filozofa bądź sędziego deliberujących o praw-

⁴⁵⁶ *Ibidem*. W tym przykładzie osądu osoba wchodzi na podest w celu wygłoszenia mowy.

⁴⁵⁷ Dla wygody prezentacji wszystkie 11 tez, które Solomon odnosi do emocjonalnego sądu, ujęłam jako jego cechy. Tak więc tezę „Osądy emocjonalne są «spontaniczne»” zamieniłam na cechę tego osądu – spontaniczność.

⁴⁵⁸ R. C. Solomon, *On Emotions as Judgements*, s. 96.

dzie. Zauważa, że większość ludzkich osądów nie ma cechy bezstronności, w teorii charakteryzującej filozoficzne czy urzędnicze sądy. Wbrew filozofom moralności⁴⁵⁹ wydającym się sugerować, że funkcją etycznego sądu jest „wydanie osądu» raczej aniżeli wybranie sposobu działania”, Solomon utrzymuje, że „Osąd w etyce jest zazwyczaj po prostu zrobieniem tego, co mamy zrobić, czy będzie to spontaniczna odmowa przyjęcia nieetycznego zaproszenia czy nieprzemyślany gest wsparcia i dobroczynności dla nieznanego. Nasze myślenie zazwyczaj przychodzi później”⁴⁶⁰.

Może się wydawać, że powyższa argumentacja odwraca ustalony schemat działania mającego znaczenie moralne, w myśl którego zanim zostanie ono podjęte, trzeba rozważyć, jakie działanie jest moralnie słuszne, by można było powziąć w stosunku do niego zamiar i następnie ów zamiar zrealizować. To wrażenie jest jednak mylne. Wiele (jeśli nie większość!) codziennych sytuacji mających moralne znaczenie nie pozostawia za dużo czasu na wcześniejszy namysł. Zdecydować o podjęciu działania i przejść do jego realizacji trzeba niekiedy w „jednej i tej samej chwili”, nie tylko w dramatycznych okolicznościach (np. kiedy widzimy topiącego się człowieka bądź nieprzytomną, raną w wypadku osobę), ale i w sytuacjach mniej naglących. Mam tu na myśli np. dobroczynność. W naszym społeczeństwie rozważanie: dać czy nie dać datek na jakiś zbożny cel, coraz częściej wydaje się po prostu niestosowne, zgodnie z porządkiem: kto szybko daje, dwa razy daje. Jest jasne, że wymagane w tych sytuacjach natychmiastowe etyczne osądy (tj. będące ich wyrazem konkretne działania⁴⁶¹) są świadectwem zinternalizowania odpowiedniej etycznej zasady i wcześniejszego ćwiczenia się w rozpoznawaniu i reagowaniu na sytuacje podobnego typu. Zatem „powtórny”⁴⁶² namysł poprzedzający właściwe działanie jest po prostu zbędny. Nie sugeruję przez to, że sytuacje mające znaczenie moralne nie generują nigdy moralnych dylematów, które wymagają bezpośrednio poprzedzającego działanie namysłu. Dzięki niemu właśnie możliwe jest rozstrzygnięcie właściwego dla dylematu konfliktu zasad i/lub wartości bądź ustalenie brakującej zasady postępowania. Podobnie nie utrzymuję, że decyzje moralne

⁴⁵⁹ Solomon ma tu na myśli Edmonda Pincoffsa (por. E. Pincoffs, *Quandary Ethics*, „Mind” 80 (320), 1971, s. 552–571).

⁴⁶⁰ R. C. Solomon, *On Emotions as Judgements*, s. 96.

⁴⁶¹ Pojmowanie etycznego osądu jako tożsamego ze zgodnym z tym osądem działaniem odpowiada powyżej cytowanemu fragmentowi z artykułu Solomona i jest zgodne z Solomonowym ujęciem emocji jako ideologii, o którym wcześniej pisałam.

⁴⁶² Napisałam „powtórny”, ponieważ w sensie ścisłym namysł już był, czy było to faktyczne rozważenie przez dany podmiot najwłaściwszego działania dla danego typu sytuacji skutkujące ustaleniem „raz na zawsze” ogólnej dyrektywy działania (w rodzaju: słabszych należy chronić przed agresją ze strony silniejszych) czy też zaakceptowanie obowiązujących w danej społeczności „procedur”, a zatem poleganie na osądzie jakiegoś moralnego autorytetu.

polegają na „mechanicznym” zastosowaniu ogólnego „szablonu” do materii konkretnego przypadku, choć pewnie znajdują się ludzie, których „funkcjonowanie moralne” jest niebezpiecznie pozbawione jakichkolwiek wątpliwości. Powiedziałabym raczej, że wcześniejszy „trening” w wyborze właściwego działania w podobnych do siebie sytuacjach kształtuje określoną moralną wrażliwość, dzięki której namysł przed każdym mającym moralne znaczenie działaniem nie jest konieczny. *Notabene* wykształcenie takiej właśnie wrażliwości wydaje się ważnym celem etyki.

Powyższy cytat może być także widziany jako mający na celu podkreślenie praktycznej rangi etycznego osądu. Praktyczna waga i sens tego rodzaju osądów ma źródło w ich moralnej obowiązywalności, która przekłada się na zgodne z tym osądem działanie, choćby tylko symboliczne i „obcięte”⁴⁶³, jak tupanie w gniewie w miejsce „wymierzenia sprawiedliwości” obiektowi gniewu. Solomonowa krytyka ograniczania funkcji etycznego osądu do teoretycznego orzeczenia o słuszności działania wydaje się mieć na celu wskazanie, że takie zawężenie może skutkować oderwaniem owego osądu od praktycznie wiążącego zobowiązania do wyboru działania określonego przez ten sąd jako najwłaściwsze⁴⁶⁴. W ten sposób, wiedząc, co lepsze, niebezpiecznie łatwo można

⁴⁶³ Jest jasne, że nie zawsze właściwe, tj. zgodne z czyimiś zasadami moralnymi, działanie jest możliwe, np. wtedy, gdy nastolatek potępia szykanowanie swego kolegi przez silną i liczną grupę klasowych osiłków, a mimo to nie przeciwstawia się im w sposób otwarty, poprzestając na przekleństwach czy złorzeczeniu im na stronie. Abstrahuję tu od moralnego statusu takiego poniechania. To, co jest tu istotne, to to, że osąd jedynie teoretyczny, a niekoniecznie przekładający się na zgodne z nim działanie (choćby nawet takie jak powyższe, które oczywiście nie może być z moralnego punktu widzenia zadowalające) jest bezużyteczny. Jego bezużyteczność może być racją podważenia jego statusu osądu na rzecz np. niezobowiązującej przelotnej myśli. Jak emocjonalny osąd, konstytuujący czyjś gniew nie sprowadza się do jego niezaangażowanej konstatacji („dokonano kradzieży mojego bagażu”), ale koniecznie domaga się osobistego poruszenia („Zostałem okradziony. Jaki zły człowiek mi to zrobił? Niech Ci moja krzywda bokiem wyjdzie, wstrętny złodzieju!”), tak etyczny osąd pociąga za sobą, albo raczej jest powzięciem zobowiązania do zgodnego z tym osądem działania, a nie jedynie orzeczeniem o tym, co należy zrobić. Dlaczego utrzymuję, że nawet ukryte, niewiele znaczące gesty zamiast właściwego moralnie działania czynią zadość moralnemu zobowiązaniu, skoro można je widzieć jako uchylenie się od zawartego w sądzie imperatywu? Ponieważ, mimo że nie spełniają zawartej w osądzie powinności, traktują ją jako wiążącą, niczym (nie przymierzając!) obłudny polityk, którego udawana troska o dobro wspólne jest mimo wszystko afirmacją tego dobra. Trudne byłoby utrzymywanie, że jedynie symbolicznie działanie realizujące moralne zobowiązanie będące treścią moralnego osądu przeczy temu, że doszło do osądu wskazującego, co należy zrobić. Podobnie problematyczne byłoby upieranie się przy wniosku, że wydano inny osąd – np. kiedy grupa jest liczna i silna fizycznie, obrona szykanowanej przez nią osoby nie jest wymagana. W takiej sytuacji bowiem żadne gesty nie byłyby wymagane.

⁴⁶⁴ Można argumentować, że Solomoniowa domniemana troska o to, by etyka faktycznie miała wpływ na działania ludzi, jest nieuzasadniona bądź nadmierna. Przecież w zamierzeniu jest ona

podążać za tym, co gorsze. Jak w jego koncepcji emocji jako osądu, a nie reakcji na osąd, etyczny sąd wydaje się on rozumieć jako orzeczenie „ze skutkiem natychmiastowym” w działaniu. Krótko: reakcja emocjonalna jest dokonaniem osądu; podobnie działanie mające znaczenie moralne jest dokonaniem moralnego osądu; samo beznamienne wydanie osądów konstytuujących emocję nie jest jeszcze emocją, przypomina bardziej raport o „okolicznościach sprawy” aniżeli ich osąd⁴⁶⁵; analogicznie samo orzeczenie o słuszności/niesłuszności działania bez podjęcia go (działania⁴⁶⁶) nie jest dokonaniem moralnego osądu⁴⁶⁷.

Zdaniem Solomona nie tylko emocjonalne czy etyczne osądy są często spontaniczne. Podobne są pod tym względem sądy estetyczne czy kinestetyczne⁴⁶⁸. Te pierwsze, mimo że często sprawiają wrażenie mimowolnych (jak wtedy, gdy wydaje się, że dzieło „uderza nas” swoim pięknem), mogą być owocem całego wcześniejszego estetycznego wykształcenia bądź braku takowego. Te drugie natomiast są efektem lat praktyki i koordynacji. Analogicznie spontaniczne emocje mogą być osądami kultywowanymi przez lata, jak w wypadku spontanicznego wybuchu gniewu, który był „cicho ćwiczony przez wiele tygodni”. Solomon sprzeciwia się postrzeganiu spontaniczności emocji zgodnie z paradygmatem „nagłego przypadku”, w myśl którego są one zawsze reakcjami na coś nieoczekiwanego. Z drugiej strony przyznaje, iż niekiedy spontaniczny

wiedzą służącą regulowaniu działań mających moralne znaczenie. Nader często jednak bywa ona traktowana jako pole akademickich ustaleń na tyle oderwanych od realiów praktyki, że jedynie teoretycznie obowiązujących, tj. gdybyśmy byli, jacy nie jesteśmy – bogaci, niezależni i najlepiej pozbawieni żołądków. Wielu z nas jest jak biznesmen na dorobku, posługujący się najprostszym narzędziem w sytuacji kryzysu – drastyczną redukcją zatrudnienia – przekonujący nie tylko pracowników, że „to nic osobistego”.

⁴⁶⁵ Trochę przewrotnie korzystam tu ze standardowego zarzutu przeciwko Solomonowej koncepcji emocji jako sądu, głoszącego, że możliwe jest dokonanie wszystkich osądów konstytuujących daną emocję bez „posiadania” emocji (por. R. C. Solomon, *On Emotions as Judgments*, s. 102).

⁴⁶⁶ „Działanie” rozumiem tu szeroko. Jest nim nie tylko konkretna aktywność (np. udzielenie pożyczki potrzebującemu), ale także powstrzymanie się od niej (np. niewzięcie udziału w przyjęciu organizowanym przez mafiosa).

⁴⁶⁷ Równie dobrze można by powiedzieć, że takie orzeczenie o właściwym działaniu jest osądem moralnym, tyle że niemającym żadnego praktycznego znaczenia, jak jedynie deklarowany, a nie faktycznie wyznawany system zasad. Takie ujęcie stawia nas jednak przed pytaniem o rację takich osądów. Pozwoliłam sobie nieco zradyzalizować sens cytatu Solomona („Osąd w etyce jest zazwyczaj po prostu zrobieniem tego, co mamy zrobić”), by uwypuklić podobieństwo etycznych osądów do osądów emocjonalnych, w ten sposób przygotowując grunt dla późniejszego pokazania moralnego znaczenia emocji oraz emocjonalnego charakteru osądu etycznego.

⁴⁶⁸ O tego rodzaju sądach pisałam w rozdziale III tej pracy (por. III.2). Przykładem sądu kinestetycznego jest osąd o odległości między jednym a drugim stopniem schodów, którego dokonuję podczas schodzenia z nich. Często sądy kinestetyczne wydawane są w sposób nieświadomy, jak ma to miejsce wówczas, gdy są wytworem długoletniej praktyki.

emocjonalny osąd zostaje wydany w nagłej i niespodziewanej sytuacji. Jednak nawet jeśli sytuacja jest nagła, emocjonalna reakcja nie jest mimowolna, a tym bardziej nie jest „nienormalnym stanem fizjologicznym”⁴⁶⁹. Zdaniem Solomona większość osądów, które na co dzień wydajemy, cechuje spontaniczność, z czego wysuwa wniosek, że: „Emocjonalne osądy są nie tylko nie nienormalne, [ale – MMJ] są paradygmatem osądu”⁴⁷⁰.

W tym miejscu trzeba dodać, że spontaniczność nie jest niezbędną cechą emocjonalnego osądu, ponieważ niekiedy „wprowadzamy się» w stan emocjonalny poprzez rozważania i próby, a wypadkowa emocja jest czymś w rodzaju osiągnięcia”⁴⁷¹.

IV.2.2. Przedrefleksyjność

Można by wskazywać, że określenie emocjonalnego sądu mianem przedrefleksyjny jest niepotrzebnym rozszerzeniem jego charakterystyki, w świetle podkreślonej powyżej spontaniczności. Ta ostatnia wydaje się bowiem oczywistym świadectwem tej pierwszej. Taka „oszczędność” dodatkowo mogłaby znaleźć uzasadnienie w zastosowanych argumentach, ponieważ racje przemawiające za tym, że spontaniczność emocji nie wyklucza ich statusu sądów, świadczyłyby tym samym o przedrefleksyjności emocji. Możliwe, że przyjęcie powyższej strategii skutkowałoby mniej „zajadłą” krytyką Solomonowej koncepcji emocji jako sądu⁴⁷².

Z drugiej strony pewne „zignorowanie” konceptualnego powiązania przedrefleksyjności emocji z ich spontanicznością wydaje się uzasadnione. Przedrefleksyjność może być przede wszystkim rozumiana jako ewentualna cecha emocjonalnego osądu, podczas gdy spontaniczność to nazwa procedury jego podjęcia. Jako przedrefleksyjny emocjonalny osąd nie stanowi przedmiotu samozrozumienia. Jest on także zazwyczaj nieartykułowany. Te dwie implikacje przedrefleksyjności nie muszą dotyczyć spontanicznego osądu.

Zestawienie braku artykulacji z nieobecnością rozważania jest oczywiste, jako że werbalizacja jest warunkiem dostępności treści. Dostępność „danych”

⁴⁶⁹ Solomon nawiązuje tu do określenia Williama Lyonsa. Brak wskazania tytułu publikacji tego badacza, do której nawiązuje Solomon (podaje jedynie rok jej wydania), znacznie utrudnia jego identyfikację. Sądzę, że można przyjąć, że chodzi mu o książkę Lyonsa zatytułowaną *Emotion*, która została wydana nakładem Cambridge University Press w 1980 r.

⁴⁷⁰ R. C. Solomon, *On Emotions as Judgements*, s. 97. Osobliwie tak argumentując, Solomon podważył swój własny argument na rzecz usprawiedliwienia błędnych emocjonalnych orzeczeń (emocji). Ową błędność emocjonalnego osądu tłumaczył brakiem czasu na refleksję spowodowanym nagłym charakterem sytuacji.

⁴⁷¹ *Ibidem*.

⁴⁷² Mocne podkreślenie przedrefleksyjności emocji prowadzi do konieczności jakiegoś ustunkowania się do niewdzięcznej kwestii nieświadomych emocji.

jest natomiast koniecznym warunkiem poddania ich ewentualnemu rozważeniu. Niedostępność pojęciowo ujętego osądu (emocji), uniemożliwiając poddanie go refleksji, stwarza przestrzeń dla błędnej interpretacji⁴⁷³ i samooszukiwania się⁴⁷⁴.

Bardziej radykalnym ujęciem przedrefleksyjności emocji jest nazwanie emocjonalnego osądu „przedświadomym”⁴⁷⁵. W takim wypadku niedostępność artikulacji osądu może skutkować niedostępnością opisu jego „obiektu”. Wówczas otwarta pozostaje kwestia, czy w ogóle dana emocja jest doświadczana⁴⁷⁶, a jeśli tak, jaki jest jej intencjonalny przedmiot. Tę problematyczność ujęcia emocjonalnego osądu jako „przedświadomego” Solomon pokazuje na przykładzie emocji gniewu: „Chęć lub niezdolność do przyznania, że jest się złym, całkiem naturalnie blokuje zdolność do rozpoznania obiektu gniewu, to znaczy jako obiektu gniewu”⁴⁷⁷.

Można zapytać, dlaczego Solomon dookreślił emocjonalny osąd przymiotnikiem „przedrefleksyjny” i „przedświadomy”. Jak pogodzić założoną przez niego wielką wagę emocji dla ludzkiego życia z pojmowaniem ich jako osądu, których przesłanek i celów nie rozumiemy (przedrefleksyjne emocje), czy tym bardziej jako orzeczeń nieświadomie wydanych (przedświadome emocje)? Na te pytania autor odpowiada w książce *The Passions*, której najważniejsze idee przedstawiłam w drugim rozdziale niniejszej pracy. Jedną z najważniejszych

⁴⁷³ To jest dla nieuzasadnionej emocji, np. dla bezzasadnego gniewu. W koncepcji Solomona, jak wskazywaliśmy, emocja jest pojmowana jako subiektywna interpretacja „sytuacji” podmiotu. Namysł na temat wydanego osądu (emocji), będąc formą jego weryfikacji, mógłby poprawić ten „błąd” (emocję), tj. odmówić afirmacji dokonanego osądu i w ten sposób przyczynić się do jej przerwania.

⁴⁷⁴ Samooszukiwanie się, jako potencjalne następstwo braku rozumienia swoich emocji, wydaje się niezależne od tego, czy emocja jest uzasadniona, czy też nie.

⁴⁷⁵ W sensie, w jakim używał tego pojęcia Freud w swojej wczesnej twórczości, tj. jako znajdujący się poniżej progu świadomości, nieświadomiony.

⁴⁷⁶ Trzeba pamiętać, że według Solomona uświadomienie sobie, że jest się złym czy zakochanym, tj. refleksyjne uświadomienie sobie, że się doświadcza emocji, jest ważną jej częścią. Dlatego przedświadome emocje (ale nie przedrefleksyjne!) można by, w świetle powyższego, uznać za marginalne. Z drugiej strony, abstrahując od tego dookreślenia (częścią emocji jest refleksja w sensie bycia świadomym doświadczanej emocji), rozstrzygnięcie kwestii: czy przedświadome emocje są typowe, czy też nie, nawet jeśli byłoby możliwe, jest niestotne z punktu widzenia założonych przez Solomona funkcji emocji jako takich – konstytuowania świata jednostkowego doświadczenia (surrealności) i „Ja”, usensawniania egzystencji podmiotu (emocje jako mitologie), wskazywania wartych osiągnięcia celów (emocje jako ideologie) i bycia narzędziem ich realizacji (emocje jako strategie). Chociaż można argumentować, że jedynie uświadomiona emocja może być rzeczywistym orężem osiągania osobistych celów, nie zaprzecza to temu, że emocja nieświadomiona także jest strategią. Nieświadomość celu nie musi stać na drodze jego realizacji.

⁴⁷⁷ R. C. Solomon, *On Emotions as Judgements*, s. 98.

idei tej książki jest pojmowanie emocji jako nieświadomych strategii osiągnięcia osobistych jednostkowych celów. W zależności od rodzaju emocje mają różne cele, np. celem gniewu jest ukarać, zawiści odebrać, a zazdrości zabezpieczyć przed utratą „stan swego posiadania”. Wszystkie emocje, niezależnie od swego rodzaju (wspólnie z innymi i osobno), mają jeden, zawsze ważny i nadrzędny wobec pozostałych, cel. Tym celem jest ochrona godności i wartości podmiotu. Zdawanie sobie sprawy z odczuwanej przez siebie emocji nie zawsze jest dla człowieka korzystne. Zdarza się, że jeden i ten sam obiekt jest przedmiotem różnych, nawet sprzecznych ze sobą emocji. Ktoś może kochać jakąś osobę z powodu jej wyjątkowej inteligencji i jednocześnie ta sama inteligencja może być obiektem silnej zawiści tej samej osoby⁴⁷⁸. W takiej sytuacji jednocześnie uświadamianie sobie odczuwania obu emocji może sabotować doświadczanie każdej z nich. Podobnie nieatrakcyjne może być rozumienie własnych emocji. Bywa, że nieznanomość mechanizmu ich powstania, jak i ich celu, dobrze służy subiektywnej samoocenie i stanowi konieczne zabezpieczenie psychiki przed wysiłkiem, któremu mogłaby (w owym czasie) nie podołać. Zakładanie nieświadomych emocji można także próbować uzasadnić przez odwołanie do wydolności systemu poznawczego. Tak jak nie można żyć i nie percypować świata, w którym się żyje, tak samo nie można nie dokonywać osądów tej rzeczywistości, tj. nie można nie mieć żadnego do niej stosunku. Mówiąc trywialnie: zawsze się coś postrzega i zawsze się coś odczuwa⁴⁷⁹. Wiemy, że nie wszystko, co jest przez nas postrzegane, jest przez nas uświadamiane. Wydaje się, że analogicznie jest z naszymi emocjami. Jeśli tak jest, dobrze, że tak jest. Bycie świadomym każdego detalu znajdującego się na trasie mego spaceru może skutecznie uniemożliwić wytworzenie ogólnego zmysłowego wrażenia, że jest pięknie i przyjemnie. Podobnie możemy utrzymywać, że odczuwamy (tj. doświadczamy emocjonalnie) więcej niż jesteśmy w stanie sobie uświadomić, dlatego „selekcja” (niedopuszczanie wielu z nich do świadomości) wydaje się psychologiczną koniecznością.

Tłumacząc specyfikę emocjonalnego osądu jako przedrefleksyjnego, Solomon zestawia rzeczową filozoficzną artykulację z Hume’owskim „naturalnym

⁴⁷⁸ Na tej samej zasadzie można kogoś podziwiać na przykład za charakter i jednocześnie być o to zawistnym. Możliwe, że zawiść należałoby definiować jako sfrustrowany (i stale frustrujący!) podziw i analogicznie podziw jako przezwycięzoną (i ciągle przezwycięzaną) zawiść. Takie ujęcie pozwalałoby uwypuklić niejednoznaczny bądź niejednorodny charakter tych (i przez analogię innych) emocji, tj., że zawsze zawierają jakąś możliwość wystąpienia swej opozycji.

⁴⁷⁹ Nie twierdzę, że zawsze (w sensie: nieprzerwanie) jest się w jakimś emocjonalnym stanie, czy też, że stale odczuwa się jakieś pragnienie, ani też, że zawsze jest się w jakimś nastroju, chociaż to ostatnie wydaje się najbardziej prawdopodobne z przedstawionych tu opcji. Utrzymuję tylko, że życie polega na stałej aktywności perceptualnej i afektywnej.

usposobieniem” do aprobowanego bądź potępianego osądzania świata w naszych codziennych działaniach. Zauważa, że tak estetyczne, jak etyczne osądy, w świetle powyższej ograniczonej właściwie do znaku (dodatni bądź ujemny) oceny, można by za Ayerem określić jako „bardziej zbliżone do «Brawo!» aniżeli jako opracowane szczegółowo etyczne sformułowania filozofów”⁴⁸⁰. Z tą ostatnią sugestią wydaje się korespondować Hume’owskie spostrzeżenie na temat trudności związanych z właściwą artykulacją ważnych dla etyki uczuć współczucia i dumy.

Jak już wskazywano w paragrafie poświęconym pasywności emocji⁴⁸¹, swą przedrefleksyjnością i brakiem artykulacji przypominają one sądy kinestetyczne i percepcyjne. Jak w wypadku obu tych rodzajów osądów w emocji przedrefleksyjny osąd wyprzedza jego artykulację. „Jesteśmy obrażeni zanim zdamy sobie sprawę, że jesteśmy obrażeni. Jesteśmy zazdrośni i musimy zostać przekonani, że naprawdę jesteśmy zazdrośni. Emocjonalne osądy mogą być w ogóle dokonywane bez artykulacji”⁴⁸². Brak świadomości, że odczuwa się zazdrość, można wytłumaczyć niechęcią do przyznania się do niej z powodu negatywnego społecznego odbioru tej emocji. Zatem nieświadomioną zazdrość moglibyśmy wytłumaczyć wyparciem. Trudniej jednak tak samo tłumaczyć nieświadomość obrazy. W jaki sposób można być obrażonym, nie będąc tego świadomym? Czy koniecznie trzeba potraktować ten przypadek obrazy jako ilustrację nieświadomej emocji? Wydaje się, że nie. Brak świadomości obrazy może być jedynie początkowym brakiem rozeznania co do rodzaju emocji, a nie brakiem świadomości, że jakaś emocja jest doświadczana, a ściśle – że ma miejsce poruszenie o konkretnym znaku, tj. pozytywne bądź negatywne. Z takim ujęciem koresponduje to, co na temat doświadczania emocji pisze Jenefer Robinson. Utrzymuje ona, że w momencie doświadczania emocji jako złożonego afektywno-kognitywnego i jednocześnie fizjologicznego procesu człowiekowi wydaje się brakować rozeznania co do jej rodzaju. Dopiero kiedy emocja wygaśnie i stanie się przedmiotem refleksji⁴⁸³, możliwe jest opisanie własnego uprzedniego stanu w terminach dostępnych emocjonalnych pojęć właściwych dla danej kultury⁴⁸⁴.

Solomon podkreśla, że brak artykulacji emocjonalnego osądu nie jest warunkiem koniecznym. Niejednokrotnie wyrażamy w słowach doświadczane przez siebie emocje i prawdopodobnie wszystkie nasze osądy mogą być wyarty-

⁴⁸⁰ R. C. Solomon, *On Emotions as Judgements*, s. 98.

⁴⁸¹ Por. III.2.

⁴⁸² R. C. Solomon, *On Emotions as Judgements*, s. 98.

⁴⁸³ W sensie ścisłym tym, co jest rozważane, jest emocja dana we wspomnieniu.

⁴⁸⁴ J. Robinson, *Emotion. Biological Fact or Social Construction?* [w:] *Thinking about Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions*, R. C. Solomon (red.), Oxford University Press, 2004, s. 38–39.

kułowane. Co więcej, istnieją „szczególnie samoświadomi i elokwentni ludzie”, których wszystkie osądy zdają się takie być (wyartykułowane). Solomon wydaje się pochylać artykulację emocjonalnych osądów. Píše bowiem, że ważnym zadaniem filozofii emocji jest wspieranie artykulacji emocji, a tym samym jednostkowego samorozumienia, oceny i samowyróżniania się. Z drugiej strony jednak podkreśla, że artykulacja emocjonalnych osądów nie jest niezbędna. Podważa Freudowskie założenie, w myśl którego wyrażona emocja może być pomniejszona czy nawet wygaszona, i analogicznie, że brak artykulacji (rozumiany jako próba wyparcia emocji) sprzyja jej utrwaleniu. Podobnie dystansuje się od traktowania osób rzadko (lub wcale) artykułujących swe emocje jako dziwnych czy nieszczęśliwych, a tym bardziej jako rzekomo „niemających kontaktu ze swoimi uczuciami”.

IV.2.3. Oceniający charakter

Ujmowanie emocji jako ocen tłumaczy ich ściśle powiązanie z etyką. Solomon zgadza się z emotywistyczną tezą głoszącą, że etyka jest kwestią emocji. Jednak wbrew emotywiście nie uważa, by była to jej słabość. To właśnie emocjonalność etycznych sądów nadaje im głębię i znaczenie⁴⁸⁵. Można domniemywać, że to ostatnie wypływa z osobistego, charakteryzującego emocję, punktu widzenia. Wydaje się bowiem, że to właśnie dzięki zaangażowaniu emocji bezstronny etyczny osąd staje się własnym, co jest celem internalizacji. Co zaś do zakładanej „głębi”, sądzę, że etyczny osąd, który swe roszczenie do obowiązywalności opiera na chłodnym respekcie dla ogólnej zasady bądź na przeźroczystości skalkulowanym interesie własnym, nie może się równać wnikliwości emocjonalnej reakcji na zagrożoną bądź potwierdzoną wartość⁴⁸⁶.

Z drugiej strony Solomon utrzymuje, że „etyczne osądy stanowią emocję”⁴⁸⁷. Oznacza to, że emocja jako zorganizowana przez wartościujące osądy, jest także ekspresją jakiejś etycznej zasady, ponieważ jest ukonstytuowana także przez moralne osądy. Najbardziej jest to widoczne w wypadku moralnych emocji⁴⁸⁸, o których Solomon pisze, że ich „struktura (...) jest już moralna

⁴⁸⁵ Por. R. C. Solomon, *True to Our Feelings*, s. 205.

⁴⁸⁶ Ową wnikliwość emocjonalnego sądu dobrze oddaje Hume’owskie pojęcie sympatii (odzwieku uczuciowego), dzięki której możemy współodczuwać np. czyjś smutek, gniew (jeśli jest uzasadniony), rozpacz, ale także radość. Ogólnie wydaje się, że niewspółodczuwane zło rzadko pociąga za sobą wymagane przez moralną normę działania.

⁴⁸⁷ R. C. Solomon, *On Emotions as Judgements*, s. 99. Osobliwie ta teza jest pewnego rodzaju odwróceniem tezy wyjściowej – etyczne osądy są wyrazem emocji.

⁴⁸⁸ Wydaje się, że wszystkie emocje, jako mające potencjalnie moralne implikacje i konsekwencje, można by określić mianem „moralne”. Z drugiej strony wygląda na to, że Solomonowi

w swej⁴⁸⁹ naturze⁴⁹⁰. Można to zilustrować na przykładzie emocji moralnego oburzenia, której obiektem jest usankcjonowana przez wojskowe władze możliwość torturowania jeńców. Ta emocja oprócz informacji o faktycznych przypadkach tortur obejmuje silnie wartościujące osądy. Niektóre z tych osądów są, jak podkreśla Solomon, „wyraźnie moralne w swojej strukturze i semantyce”⁴⁹¹. Etyczne osądy są także składowymi innych emocji⁴⁹². Na przykład w gniewie osądza się, że zostało się skrzywdzonym, w zazdrości, że zagrożone jest coś, do czego mamy prawo.

Solomon podkreśla, że emocjonalne oceny są o wiele bardziej wyrafinowane niż emotywistyczne „hura” czy wypowiedzi w rodzaju „miłość jest podziwem”. Wiele emocji konstytuują oceny dotyczące „statusu”, np. pogardę, urazę, nienawiść, miłość, litość itd. Dokonana w nich ocena nie dotyczy jedynie dezaprobaty czy aprobaty, ale także osądów o niższości, wyższości i równości. Niektóre emocje obejmują osądy o odpowiedzialności, jak np. we wstydzie (podmiot odczuwa winę) i zażenowaniu (podmiot nie poczuwa się do winy w związku ze swoim zakłopotaniem).

IV.2.4. Konstytutywność

O tej funkcji emocjonalnego osądu pisałam obszernie w paragrafie II.4 mojej pracy. W tamtej części pokazałam, w jaki sposób emocjonalne osądy konstytuują surrealsność, „Ja” i obiekty emocji. Pisałam także o tym, że częścią ich konstytutywnego charakteru jest mitologizowanie i ideologizowanie surrealsności, które łącznie składają się na transformującą świat własność emocji. Zawarta w *On Emotions as Judgements* charakterystyka emocjonalnego osądu jako konstytutywnego jest lakonicznym streszczeniem tego, co na temat konstytutywności emocji napisano w *The Passions*. Jednakże, by zachować ciągłość charakterystyki emocji jako osądu, wskazana jest w tym miejscu rekapitulacja przedstawionych wcześniej, w obszerny sposób, treści.

chodzi raczej o emocje, które są powszechnie kojarzone z moralnością, tj. moralne oburzenie, współczucie, poczucie winy, skrucha i wstyd.

⁴⁸⁹ O szczególnym moralnym statusie emocji będę pisała w paragrafie poświęconym moralnemu znaczeniu emocji, w rozdziale VI.

⁴⁹⁰ R. C. Solomon, *True to Our Feelings*, s. 207.

⁴⁹¹ *Ibidem*.

⁴⁹² Czy wszystkie emocje zawierają etyczne osądy, bądź sprowadzają się do nich traktuję jako kwestię nierozstrzygniętą, mimo że Solomon sugeruje, iż nie wszystkie emocje wiążą się z moralnymi zasadami. Takimi są np. irytacja i rozdrażnienie, które mogą wyrażać jedynie niezadowolony i niewygodę i nie pociągają za sobą obwiniania kogokolwiek o ten stan (por. R. C. Solomon, *True to Our Feelings*, s. 208).

Konstytutywny charakter osądów emocjonalnych Solomon tłumaczy przez odwołanie do Austinowskich „wypowiedzi performatywnych”, które nie mają na celu opisanie czegoś, ale ustanowienie tego⁴⁹³. Emocje, jako kreujące świat podmiotowego doświadczenia, nadają danej sytuacji kształt konkretnego scenariusza. Ten akt kreacji jest aktem egzystencjalnego wyboru, przez który decydujemy o kształcie i charakterze własnego świata. Można to zilustrować następującym przykładem. Niepowitanie mnie słowem „dzień dobry” przez dużo młodszego ode mnie sąsiada mogę potraktować jako objaw lekceważenia mojej osoby. W ten sposób brak owego wymaganego przez dobrze wychowanych ludzi powitania mogę uczynić powodem mojej głębokiej urazy. Cała sytuacja zaś może być przeze mnie widziana jako jedynie drobny przykład tego, że „świat” w ogóle mnie nie poważa. W zarysowanym w ten sposób scenariuszu jestem kimś, kim niesłusznie wzgardzono, i kimś, na kim się nie poznano. Jestem także osobą, „o której jeszcze świat usłyszy”, a zatem także i „chamy” (osoby podobne „niegrzeczemu”⁴⁹⁴ sąsiadowi). Kiedy to nastąpi, wszyscy, którzy mnie do tej pory lekceważyli, „na wyścigi” będą mi mówić nie tylko „dzień dobry”, ale „dzień dobry pani doktor”.

W powyższym przykładzie akcentowałam prawdopodobny, a nie konieczny charakter mojej emocjonalnej reakcji na konkretną sytuację. Miało to na celu podkreślenie, że dokonana interpretacja sytuacji (zareagowanie emocją urazy) jest każdorazowo kwestią podmiotowego wyboru. Jednak to, że emocja jest kwestią wyboru, nie oznacza, iż jest to wybór arbitralny czy dowolny. Jak już wskazywano, emocja musi liczyć się z faktami. Może być także przez nie obalona, kiedy to w ich świetle okazuje się interpretacją przesadzoną, niespójną czy nawet patologiczną. W powyższym przykładzie tym obalającym moją urazę faktem mogłaby być informacja o tym, że mój sąsiad ma depresję i stąd jest do tego stopnia skoncentrowany na sobie, że po prostu nie zauważa tego, co znajduje się wokół niego. Z drugiej strony obiektywne fakty (o ile takowe istnieją) nie muszą zagrażać trafności emocjonalnego osądu. Znaczenie emocjonalnych osądów jako subiektywnych „bardziej zależy od sposobu, w jaki «obiekt» jest doświadczany, aniżeli od natury samej rzeczy”⁴⁹⁵. Dobrym przykładem subiektywnej interpretacji faktów jest miłość, ponieważ bardziej kreuje

⁴⁹³ Przykładem wypowiedzi performatywnej jest „tak” wypowiedziane przez narzeczonych, ustanawiające w ten sposób małżeństwo, czy np. „niniejszym nazywam tego kota Milek” czyniące bezimiennego dotąd zwierzaka kotem o imieniu Milek.

⁴⁹⁴ Wyraz „niegrzeczny” umieściłam w cudzysłowie, ponieważ w myśl założonej, konstytuującej sytuację funkcji emocji ja jako bohaterka tego przykładu ustanowiłam mojego sąsiada niegrzeczną osobą. Moje ustanowienie może przeczyć temu, w jaki sposób postrzegają go inni ludzie i on sam.

⁴⁹⁵ R. C. Solomon, *On Emotions as Judgements*, s. 100.

ona swój obiekt jako godny kochania aniżeli odkrywa go takim. Jako konstytutywne emocjonalne osądy „są oceniającymi interpretacjami, które dyktują sposób doświadczania, scenariusz, w którym rzeczy są postrzegane i traktowane w określony sposób, na fenomenologicznej scenie, w której działanie jest stosowne lub obowiązkowe”⁴⁹⁶.

IV.2.5. Systematyczność

Przez dookreślenie emocji jako systematycznego osądu Solomon podkreśla, że emocji nie powinno się widzieć jako pojedynczego, odizolowanego od innych sądu. Właściwie należałoby tu raczej mówić o systemowości emocjonalnego osądu, aniżeli o jego systematyczności⁴⁹⁷. Po pierwsze, każda emocja jest ukonstytuowana przez system osądów, a nie przez zaledwie jeden, jak to się często dla wygody analizy przyjmuje. Po drugie, pełne zrozumienie doświadczanej przez podmiot konkretnej emocji możliwe jest dopiero w kontekście innych, zwłaszcza typowo przez nią żywionych, emocji. Oznacza to, że nie tylko osądy składające się na konkretną emocję tworzą system. Taki system powiązanych ze sobą osądów tworzą także łącznie emocje danej jednostki.

Emocja jako system obejmuje nie tylko jakąś liczbę powiązanych ze sobą osądów, ale także przekonań i pragnień, dlatego sens każdego współtworzącego emocję osądu nie może być samodzielny. Tworzące emocję osądy są zrozumiałe dopiero w kontekście, tj. „historii sytuacji”⁴⁹⁸ (i sytuacji jaka jest)⁴⁹⁹. Kontekst nie powinien być rozumiany jedynie w sensie bieżących zewnętrznych okoliczności. Wyobrażenia i pamięć podmiotu nierzadko poważnie wzbogacają aktualne okoliczności, jak ma to miejsce wówczas, gdy emocja wydaje się reakcją niczym nieuzasadnioną bądź przesadną. Solomon utrzymuje, że przypadki takich niespodziewanych emocji można wytłumaczyć właśnie istnieniem wyimaginowanego bądź zapamiętanego kontekstu. Skupienie uwagi podmiotu na takim aktualnie nieobecnym kontekście może skutecznie zatrzeć świadomość obecnego otoczenia. To, co napisano o wadze kontekstu dla reakcji emocjonalnej, koresponduje, jak zauważa Solomon, z wcześniejszą obserwacją C. D. Broad⁵⁰⁰, w myśl której „odpowiedniość jest prawdą emocji”, ponieważ odpowiedniość

⁴⁹⁶ *Ibidem*, s. 100–101.

⁴⁹⁷ Byłoby to, jak sądzę, bardziej merytorycznie trafne tłumaczenie użytego przez Solomona terminu – *systematic* – chociaż oczywiście błędne.

⁴⁹⁸ O „historii” jako części emocjonalnego kontekstu pisałam już w paragrafie III.1 – *Emocje nie są uczuciami* (zobacz przykład złości w dniu urodzin).

⁴⁹⁹ R. C. Solomon, *On Emotions as Judgements*, s. 101.

⁵⁰⁰ Por. C. D. Broad, *Emotion and Sentiment* [w:] *Broad's Critical Essays in Moral Philosophy*, D. Cheney (red.), George Allen & Unwin, London; Humanities Press, New York 1971.

jest sensowna tylko w „obecności” kontekstu i tła, które stanowią o odpowiedniości lub nieodpowiedniości emocji. Co ciekawe, odpowiedniość emocji nie jest tym samym, co „odpowiedniość” jej etykiety, tj. „drugiego z kolei osądu o emocjach, który jest (mniej lub bardziej) wyrażony i refleksyjny”⁵⁰¹. Innymi słowy, „odpowiednia emocja” to emocja mająca uzasadnienie w rozszerzonym (a zatem obejmującym także wyobraźnię i przeszłość podmiotu) kontekście swego wystąpienia. „Odpowiedniość” emocji dotyczy zatem jej wystąpienia, a nie jej nazwania⁵⁰².

Dobłą ilustracją zaabsorbowania wyobrażonym lub przeszłym kontekstem może być emocja zazdrości. Jeśli w przeszłości zostałam porzucona przez swojego niedoszłego męża i to przyczyniło się do zaniżenia mojej samooceny, mogę nadmiernie obawiać się, że mój aktualny narzeczony postąpi ze mną tak samo jak poprzedni. W tej sytuacji spotkania towarzyskie mogą być dla mnie męką z powodu obecności innych atrakcyjnych kobiet. Mój strach generuje moją zazdrość o narzeczonego. Nieważne, że on nawet z żadną z tych dziewcząt nie rozmawia. „Widzę” jego tęskne spojrzenia rzucające w ich kierunku i powłóczyście spojrzenia tych kobiet wysyłane w jego stronę. „Widzę” to wszystko i jestem „słusznie” zazdrosna, ponieważ aktualną, zupełnie niegroźną dla mojego związku sytuację oglądam przez pryzmat wcześniejszych boleśnie jednoznacznych okoliczności i jednocześnie poprzez wyobrażenie „oczywistego dalszego ciągu” tego spokojnego i „rzekomo” bezpiecznego dla mojego narzeczeństwa spotka-

⁵⁰¹ *Ibidem*.

⁵⁰² Osobną, ale powiązaną kwestią, na którą trzeba by tu wskazać, wydaje się problematyczność samego etykietowania emocji. Ważnym wymiarem inteligencji emocjonalnej jest sprawność w nazywaniu swoich emocjonalnych stanów. Problem w tym, że ten sam, rozszerzony o wyobraźnię i historię, kontekst emocjonalnego doświadczenia może generować różne, w równy sposób uzasadnione emocje. Wyprowadzając nieco wywód, można powiedzieć, że przykład powstania zazdrości wygenerowanej głównie przez wyobrażony oraz przeszły kontekst (który przedstawiam w dalszej części paragrafu) może być równie dobrze użyty do ilustracji powstania emocji smutku. Jeżeli zdrada ukochanego przede wszystkim zasmuciła narzeczoną, to wyobrażone zarzewie zdrady kolejnego narzeczonego (jego tęskne spojrzenia w kierunku innych kobiet i tych pań wejrzenia skierowane na niego) spowoduje smutek, a nie zazdrość. Możliwe jest także zareagowanie złością („znowu mnie to spotyka”). Skoro możliwe są różne reakcje, możliwe jest niepoprawne rozpoznanie własnej emocji. Błąd tego rodzaju wydaje się łatwy, ponieważ zawsze możemy mieć dobry powód, żeby nie nazywać emocji „odpowiednio”. Gniew na narzeczonego jest lepszy od smutku z jego powodu. Ten ostatni czyni nas bezbronniymi wobec tego, co może nam zrobić (zdrada). Natomiast gniew może dać poczucie siły, a przez to w pewien sposób uniezależnić podmiot od tego, co może mu zagrażać. Podobnie niechętnie uświadamianą emocją jest zazdrość. Zazdrość jest traktowana jako emocja niestosowna, nieprzystająca do wymogów współczesnego, hołdującego wolności jednostki świata. Zazdrość bywa traktowana jako komunikat informujący o niższym statusie zazdrośnika. To wszystko może być powodem niechęci do odpowiedniego etykietowania odczuwanej emocji.

nia. Jest jasne, że dla postronnego obserwatora moja nagła ochota na powrót do domu może być niezrozumiała, tak samo jak uporczywa obserwacja narzeczonego rozprawiającego w najlepsze ze swoim szefem, czy tym bardziej kąśliwa uwaga skierowana do narzeczonego: „Wracamy! Dość się już napatrzyłeś. Czas, żebyś poobserwował swoją narzeczoną”. Te wszystkie świadczące o zazdrości zachowania nie mają bowiem uzasadnienia w dostępnym dla postronnego obserwatora aktualnym kontekście sytuacyjnym.

W myśl Solomonowego określenia emocji jako systemu powiązanych ze sobą osądów obrazu nie ogranicza się jedynie do orzeczenia o jej wystąpieniu. Jest ona także „siecią powiązanych ze sobą osądów dotyczących własnego statusu i relacji ze stroną obrażającą, ciężkości i okoliczności łagodzących obrazę i pilności zemsty”⁵⁰³. Jak już powiedziano, „systemowość” dotyczy właściwie każdej emocji, dlatego nawet podobne do siebie rodzaje emocji, jak zazdrość i zawiść, nie powinny być rozróżniane jedynie w oparciu o pojedynczy osąd, tu orzekający o prawie podmiotu do obiektu emocji⁵⁰⁴. Te emocje pociągają za sobą różne sposoby postrzegania i doświadczania świata.

Podkreślając niewystarczalność skrótowego opisywania emocji⁵⁰⁵, Solomon odwołuje się do wyróżnionych przez siebie w *The Passions* kilkunastu rodzajów osądów konstytuujących emocję. Emocja dzięki temu, że jest „sumą” tych różnych, powiązanych ze sobą osądów, zyskuje swoją rodzajową tożsamość (tj. „staje się” strachem/ zazdrością/ miłością/ nienawiścią itd.). Przykładowe wyróżnione przez Solomona typy emocjonalnych osądów⁵⁰⁶ wyodrębniono ze względu na: 1. kierunek emocjonalnego zaangażowania: a) osądy skierowane na inne obiekty (np. osądy konstytuujące strach, urazę czy wiarę), b) osądy skoncentrowane na własnej osobie (np. osądy konstytuujące wstyd czy zakłopotanie), c) osądy bipolarne, które typowe są dla miłości, nienawiści, litości czy gniewu; 2. rodzaj obiektu emocji (wliczając własną osobę): a) osoba (np. zazdrość i uraza), b) czynnik (np. gniew czy wstyd), c) obiekt nieokreślony w sensie otwartej, obejmującej różne rodzaje obiektów kategorii (np. lęk, smutek); 3. kryteria osądu: a) moralne, które są obiektywne (np. oburzenie, poczucie winy), b) intersubiektywne (np. zażenowanie, próżność), c) osobowe, czyli subiektywne (np. zazdrość, smutek, strach); 4. status: a) obiekt emocji ma wyższy status od podmio-

⁵⁰³ R. C. Solomon, *On Emotions as Judgements*, s. 101.

⁵⁰⁴ W myśl przyjętego rozróżnienia zazdrość obejmuje poczucie uprawnienia do obiektu emocji, podczas gdy zawiść tego prawa brakuje.

⁵⁰⁵ To jest sprowadzaniu ich do pojedynczego osądu, np. „miłość jest podziwem”, „gniew jest orzeczeniem obrazy” itp.

⁵⁰⁶ Informacje na temat różnych rodzajów emocjonalnych osądów pochodzą z *The Passions*. Ja jednak korzystam z ich uporządkowanego ujęcia (w formie tabelki) zawartego w dodatku do artykułu Solomona *On Emotions as Judgements*, s. 144.

tu (np. uwielbienie, uraza), b) status obiektu i podmiotu jest równorzędny (np. miłość, nienawiść, złość, litość⁵⁰⁷), c) obiekt emocji ma niższy status niż podmiot (np. nieznoszenie czegoś, pogarda, troska); 5. „znak” oceny: a) pozytywna (np. zawiść, duma, podziw), b) negatywna (np. litość, wstyd, niecierpienie czegoś); 6. zakres oceny: a) całościowa (np. poczucie winy, dbałość o siebie), b) konkretna (np. wstyd, żal, duma); 7. odpowiedzialność: a) podmiot jest traktowany jako winny (np. wstyd, poczucie winy, skrucha), b) podmiot zasłużył się czymś (np. duma), c) obiekt emocji jest obwiniany (np. gniew), d) obiekt jest chwalony (np. podziw), e) obiekt emocji, wliczając własną osobę, jest niewinny i niezasłużony (np. zakłopotanie, litość); 8. intencje: a) życzliwe (np. miłość, uwielbienie, litość), b) wrogie (np. gniew, zawiść, uraza), c) inne intencje (np. strach zorientowany na ucieczkę, wstyd zmierzający do ukrycia się/tego, co jest zawstydzające, wdzięczność mająca na celu podziękowanie, poczucie winy zmierzające do ukarania siebie); 9. defensywność: wybitnie defensywnymi emocjami są uraza i zawiść, inne emocje, o ile są obronnie stosowane, także mogą być wyrazem defensywności podmiotu.

Solomon podkreśla, że ujęcie emocji jako system osądów nie pociąga za sobą konieczności, by wszystkie tworzące ją sądy były emocjonalne. Jak osądy typowe dla większości emocji mogą występować we względnie nieemocjonalnym kontekście, tak też osądy niemające emocjonalnego zabarwienia mogą być składowymi emocjonalnego kontekstu i na tej drodze stać się emocjonalne. By doszło do reakcji emocjonalnej, stanowiący ją osąd musi mieć pilne osobiste znaczenie, tj. być osądem emocjonalnym. Jednak sama osobistość osądu nie wystarcza do wytworzenia emocji. Potrzebna jest konkretna orzeczona w sądzie treść, która często jest nieemocjonalną informacją. Krótko: „osądy, które stanowią emocje są emocjonalne ze względu na ich miejsce w tym systemie”⁵⁰⁸.

Powyższe dwa akapity nabierają znaczenia w świetle standardowego argumentu wysuwanego przeciwko Solomonowej koncepcji emocji jako osądu. Sednem tego argumentu jest wskazanie na możliwość wydania osądu właściwego dla danej emocji (np. osądu, że zostało się obrażonym lub skrzywdzonym, jak ma to miejsce w gniewie) bez jednoczesnego doświadczenia odpowiedniej emocji. Solomon zauważa, że osoby posługujące się tym argumentem przedstawiają emocję tak, jakby konstytuował ją pojedynczy osąd. Ten tok argumentacji prawdopodobnie nie sprawdziłby się, gdyby emocje przedstawiano jako system powiązanych ze sobą osądów.

⁵⁰⁷ Ujęcie litości jako emocji, w której status obiektu i podmiotu jest równorzędny, jest dyskusyjne. Często wskazuje się, że ta emocja zakłada wyższość podmiotu.

⁵⁰⁸ R. C. Solomon, *On Emotions as Judgements*, s. 102.

IV.2.6. Egocentryzm

Egocentryzm emocji wydaje się wynikać z tego, że są one (wydawanyymi w pierwszej osobie!) orzeczeniami o świecie, który „bierze się osobiście”. Jak już wskazywano, właściwa emocjom pierwszoosobowa, subiektywna perspektywa postrzegania świata powoduje, że emocjonalne osądy (emocje) są najbardziej własnymi „wypowiedziami”. Solomon utrzymuje, że emocja, niezależnie od jej intencjonalnego skierowania⁵⁰⁹, jest egocentryczna, ponieważ jest zawsze jakimś opisem podmiotu⁵¹⁰. Ten „opisowy” charakter emocji jest najbardziej widoczny w emocjach skierowanych bezpośrednio na podmiot, np. we wstydzie, dumie czy zakłopotaniu. Wystąpienie tych emocji wskazuje wprost na cele, wartości i ogólnie swoistą dla danego podmiotu wrażliwość. Natomiast emocje, których obiekt jest zewnętrzny wobec „Ja” (wskazując to samo!), „opisują” ego „pośrednio”. Przykładem takiego pośredniego opisu „Ja” jest Hume’owski przykład dumy z czyichś osiągnięć, który przywołuje Solomon. Możliwość takiej emocji Hume tłumaczył istnieniem jakiegoś rodzaju identyfikacji z obiektem emocji (osiągnięciami innej osoby), z czego można wyciągnąć wniosek, że „prawdziwym” obiektem tej emocji jest dumny podmiot. Podobnie można traktować żal po stracie bliskiej osoby, zazdrość o atrakcyjnego partnera czy zawiść z powodu czyichś osiągnięć. Można bowiem widzieć w pierwszej z tych emocji ubolewanie nad własną stratą, w drugiej objaw drastycznie zaniżonej samooceny, a w ostatniej ból z powodu zaprzepaszczenia własnych życiowych szans. W ten sam sposób podchodząc do wskazanej przez Hume’a emocji dumy z cudzych osiągnięć (jak i do zawiści z ich powodu), zauważymy, że jest ona wskazaniem na cenione przez podmiot wartości, a przez to na domniemany kierunek jego aspiracji, a często i dążeń (w sensie planowego i zorganizowanego działania).

Powyższe przykłady mogą sugerować, że intencjonalnym przedmiotem tych, jak i innych emocji jest „Ja”. Taki wniosek byłby jednak zbyt daleko idący. Te przykłady pokazują jedynie, że emocjonalny osąd jako świadectwo „brania czegoś osobiście” musi wiązać się z wydającym ten osąd podmiotem. Mówiąc rzecz oczywistą: „Ja” jest zawsze obecną i znaczącą okolicznością „sprawy”, nie musi być jednak⁵¹¹ obiektem emocji. Traktowanie czegoś osobiście sugeruje, że to coś ma duże znaczenie. W ten sposób ujmuje się emocję jako reakcję na zagrożenie ważnych dla podmiotu wartości, np. bezpieczeństwa w strachu czy satysfakcjonującego związku w zazdrości. W miłości oraz w żalu po stracie bli-

⁵⁰⁹ Nie ma różnicy, czy jej intencjonalnym przedmiotem jest podmiot (jak ma to miejsce w dumie), inna osoba (np. w zazdrości) czy też sytuacja (np. w irytacji z powodu korków na jezdni).

⁵¹⁰ Emocjonalna reakcja podmiotu ujawnia w jakimś sensie, kim on jest, np., co ceni.

⁵¹¹ I na ogół nie jest, poza emocjami w jawny sposób dotyczącymi podmiotu (wstyd, zażenowanie, niektóre przypadki dumy itp.), czy też, jak się wydaje, emocjami bipolarnymi (np. miłość).

skiej osoby natomiast (a także w zazdrości o ukochaną osobę) wielkie znaczenie tych emocjonalnych osądów ma uzasadnienie w wielkości poniesionych przez podmiot „nakładów”, tj. w „rozmiarze” jego osobistego zaangażowania. Jednakże typowe dla emocji „branie czegoś do siebie” wcale nie musi mieć uzasadnienia w ważności „sprawy” będącej obiektem emocji. Solomon, odwołując się do codziennego doświadczenia, wskazuje, że często złościmy się, niepokoiśmy czy denerwujemy kwestiami, które po namyśle osądzamy jako błahе czy bez znaczenia. Tego typu sytuacje pokazują, że „to, czym ktoś jest zdenerwowany, a co dotyczy emocjonalnego osądu, nie musi być przedmiotem⁵¹² osądu jako takiego”⁵¹³. Możemy to zilustrować następującym przykładem. Jako rodzic wpadam we wściekłość na wieść o tym, że mój syn dostał jedynkę ze sprawdzianu (przedmiot mojej furii). Po namyśle stwierdzam, że mocno przesadziłam – to jego pierwsza jedynka w semestrze, moje dziecko ma też piątki, „uczeń bez jedynki, to jak żołnierz bez karabinu” itp. Czym się zatem zdenerwowałam? Moimi prawdopodobnymi miernymi zdolnościami wychowawczymi (nie potrafiłam go zmotywować do nauki), moim niedostatecznym poświęcaniem mu uwagi i jego lekceważeniem mnie (niewiele się uczył, mimo że go o to prosiłam). To wszystko, co mnie tak poruszyło, składa się na emocjonalny opis przedmiotu intencjonalnego mojej furii – „mój syn dostał jedynkę ze sprawdzianu”. W świetle tego opisu błaha sprawa (mierna ocena) wcale nie jest postrzegana jako taka, dlatego możliwa była reakcja emocjonalna.

Ważnym wskaźnikiem i jednocześnie miarą emocjonalnego osądu jest jego intensywność. Solomon, doceniając wagę tego pojęcia, podkreśla ważność rozróżnienia osądu w sensie treści zdaniowej (gdzie pojęcie intensywności nie ma zastosowania) od *dokonywania* osądu (w odniesieniu do którego pojęcie intensywności jest adekwatne). Zastosowanie pojęcia „intensywność” w tym drugim wypadku Solomon traktuje jednak jako problematyczne. Nie wiadomo bowiem do końca, w jakim sensie „intensywność” ma zastosowanie w procedurze dokonywania osądu. W tym miejscu Solomon odwołuje się do Andrew Ortony’ego, który w ramach przetwarzającego informację modelu emocji opracował szereg „zmiennych intensywności”, w celu określenia klas emocji. Zdaniem Solomona w tym modelu sama intensywność wydaje się treścią zdaniową osądów tworzących emocję, tj. określa ona (intensywność) rodzaj emocji. Mimo że niektóre emocje rzeczywiście można od siebie odróżnić na podstawie samej tylko intensywności (np. furię od gniewu), traktowanie

⁵¹² Zamiast „przedmiot” lepszym słowem byłby „obiekt”, ponieważ w tym cytacie nie chodzi o przedmiot intencjonalny emocji (ten bowiem jest już faktem dookreślonym przez podmiot, ukonstytuowanym przez znaczenie, jakie mu on nadał), ale o kierunek skierowania uwagi na zewnętrzny obiekt – fakt bądź sytuację (zob. IV.1 – paragraf na temat intencjonalności emocji).

⁵¹³ R. C. Solomon, *On Emotions as Judgements*, s. 104.

intensywności jako wskaźnika rodzaju emocji jest sprzeczne ze zdroworozsądkowym pojęciem intensywności. W myśl tego ostatniego intensywność dotyczy różnych stopni tej samej emocji. Zachowania takiego sensu tego pojęcia broni Solomon. Intensywność pojmuje on jako cechę emocjonalnego osądu jako takiego, która jest miarą osobistości wydanego osądu⁵¹⁴.

Intensywność jako konieczny przymiot emocji musi być kwestią emocjonalnego osądu, tj. „(postrzeganego) znaczenia tego, o co toczy się gra, siły własnych przekonań, stopnia własnego zaangażowania”⁵¹⁵. Jakie kryterium można zastosować do analizy „intensywności” jako cechy emocjonalnego osądu? Solomon odrzuca pomysł, że intensywna emocja jest (lub że towarzyszy jej) silnym uczuciem. Nie zawsze bowiem intensywnym emocjom towarzyszy silne pobudzenie fizjologiczne. Poza tym przy założeniu owego silnego pobudzenia trudne byłoby wytłumaczenie intensywności Hume’owskich „spokojnych uczuć”⁵¹⁶, np. trwającej niekiedy całe życie pasji do nauki czy sztuki. Jaka zatem miara intensywności mogłaby mieć zastosowanie w wypadku „spokojnych uczuć”? Solomon proponuje *miarę* pożądania. Ta „propozycja” nie prowadzi jednak do konkluzji, że intensywność emocji odpowiada intensywności pewnych pożądań. Podobnie nie zawsze jest jasne, jakie pożądania są istotnie zaangażowane w emocję. „Człowiekowi, który jest bardzo zły z powodu zgubienia swojego kapelusza może bardzo mało zależeć na kapeluszu, a bardzo na poczuciu siły, wyglądzie lub posiadaniu. Jak również zazdrosnemu mężowi”⁵¹⁷.

IV.2.7. Istotne związanie z pożadaniami

Solomon utrzymuje, że wchodzące w skład emocji osądy mają dające się określić powiązania z pożadaniami. Jednocześnie podkreśla, że twierdzenie, iż emocje składają się z osądów spowodowanych pożadaniami⁵¹⁸ jest niewystarczające. Argumentuje, posługując się przykładem użytym przez Jenefer Robinson, że czyjeś pożądanie bycia z kimś to raczej element istoty miłości aniżeli

⁵¹⁴ „Można brać sprawy mniej lub bardziej osobiście, a intensywność jest funkcją tego – nie innym osądem, oprócz tych, które tworzą emocję, ale cechą samego emocjonalnego osądu” (R. C. Solomon, *On Emotions as Judgements*, s. 105).

⁵¹⁵ *Ibidem*, s. 105.

⁵¹⁶ Solomon Hume’owskie „spokojne uczucia” (tj. według współczesnego znaczenia: „spokojne emocje”) określa jako „the calm passions”. W jego własnym użyciu „passions” obejmują pragnienia, emocje i nastroje. Z tego powodu uprawnione wydaje się tłumaczenie Hume’owskich „spokojnych uczuć” („spokojnych emocji”) jako „spokojnych namiętności/pasji”. Odstąpiłam od tego, by nie wprowadzać terminologicznego zamieszania.

⁵¹⁷ *Ibidem*.

⁵¹⁸ Na co wskazuje np. Jenefer Robinson (por. J. Robinson, *Emotion, Judgement, and Desire*, „The Journal of Philosophy”, 80 (November) 1983, s. 731–740).

powód tej emocji. Jako ogólnie zasadne traktuje on analizowanie emocji „jako osądzających struktur obejmujących centralne pożądanie, które jest ich motywacją i ich «dążeniem»^{519,520}. Podkreśla jednak, że osądy i pożądania nie są odrębnymi składowymi emocji⁵²¹. Jego zdaniem wiele emocjonalnych osądów zawiera pożądania, czego przykładem jest osąd stwierdzający, że coś jest pożądane. Pożądania są też logicznymi założeniami takich stanowiących emocje osądów, jak stwierdzenia, że coś jest obraźliwe, pożądane, tragiczne, szczęśliwe, upodlające czy godne podziwu. W takim właśnie sensie stanowiące emocję osądy są częściowo charakteryzowane przez pożądania.

Owo częściowe charakteryzowanie osądów stanowiących emocję za pomocą pożądań pozwala wyjaśnić związek pomiędzy emocją i intencjonalnym działaniem⁵²². Umożliwia także odróżnienie emocji od beznamiętnego osądu. Przykładem takiej „objaśniającej” ów związek charakterystyki emocjonalnych osądów jest Arystotelesowskie ujęcie gniewu jako zawierającego pożądanie zemsty. Kiedy stwierdzam w osądzie konstytuującym mój gniew, że ktoś mnie obraził, to stwierdzenie jest jednocześnie pożądaniem zemsty na tym kimś. Ten sam osąd pozbawiony tego pożądania nie jest emocją, a jedynie posiadaniem informacji o tym, że zostało się obrażonym.

Powyżej sygnalizowane znaczenie pożądania dla emocji tłumaczy, dlaczego emocje i ich behawioralne ekspresje mają połączenie raczej konceptualne aniżeli przyczynowe. Wbrew Gilbertowi Ryle’emu, który niekiedy sugerował, że emocja jest określona w kategoriach zachowania, Solomon utrzymuje, że „emocja jest częściowo określona przez pożądanie (lub zestaw pożądań), które z kolei określa zestaw zachowań (w oczywistym sensie, że pożądanie opisane wyrażeniem «pragnienie pieszczenia Marii» zawiera więcej niż tylko przyczynowe powiązanie z aktem pieszczenia Marii)»⁵²³.

Powracając do swej dyskusji z poglądem głoszonym przez Jenefer Robinson (pożądania są przyczynowymi poprzednikami emocji), Solomon analizuje podane przez nią na potwierdzenie tej tezy przykłady. Jej opis emocji strachu przed pszczołami, jako spowodowany intensywnym pożądaniem unikania tych owadów, traktuje on jako problematyczny⁵²⁴. Kłopotliwość podanego przez Ro-

⁵¹⁹ Tak przetłumaczyłam pochodzące z łaciny słowo: *conatus*.

⁵²⁰ R. C. Solomon, *On Emotions as Judgements*, s. 106.

⁵²¹ Jak utrzymuje John Searle – por. J. Searle, *Intentionality: An essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.

⁵²² Takiej zalety nie posiada natomiast niekognitywna teoria emocji Jamesa.

⁵²³ R. C. Solomon, *On Emotions as Judgements*, s. 106.

⁵²⁴ Chociaż samą ideę głoszącą, że emocje są powodowane przez pożądania, traktuje jako o wiele lepszą od pomysłu, że „emocje są pożadaniami”, czy też od poglądu, w myśl którego emocja jest przypadkowo spowodowana pożadaniami.

binson przykładu polega na tym, że strach jest emocją, najbardziej ze wszystkich innych, podobną do pożądania. Poza tym ujmowanie strachu jako czegoś, co jest powodowane pragnieniem, wydaje się niezręczne, biorąc pod uwagę jego negatywny charakter. Zdaniem Solomona bowiem sam strach jest „negatywnym pożądaniem określonym pewnymi osądami o świecie”⁵²⁵. Przychylniej autor odnosi się do analizy bardziej złożonych emocji, którą przeprowadziła Robinson. Jej założenie, że złożone emocje (np. zazdrość) są motywowane pożądaniem utrzymania tego, co się ma, oraz strachem (tj. negatywnym pożądaniem) przed utratą tego, uważa on za uzasadnione. Jego zdaniem, gdyby te pożądania nie poprzedzały zazdrości, wówczas czymś niepojętym byłaby sama zazdrość. Niemniej, biorąc pod uwagę złożoną sądową strukturę zazdrości⁵²⁶, w tych pożądaniach Solomon upatruje zarówno powodów, jak i istotnych części emocji. Co więcej, utrzymuje on, że owych pożądań nie powinno się oddzielać od innych stanowiących tę emocję osądów, a także od innych właściwych danej jednostce emocji. Trudno sobie wyobrazić odrębność takich konstytuujących zazdrość osądów, jak „mam prawo wymagać wierności”, „jeśli on mnie zdradzi, stanę się pośmiewiskiem”, „oddałam mu najlepsze lata życia”, „jest ciągle atrakcyjny, a ja coraz mniej”, od pożądania utrzymania kochanka przy sobie czy też od strachu przed jego utratą. Wydaje się bowiem, że tym, co nadaje tym osądom ich dramatyczną wagę, są zawarte w nich pożądania. Podobnie trudne byłoby oddzielenie tych pożądań od innych powiązanych z zazdrością emocji, np. miłości, podziwu czy jego antypody – zawiści.

Inne proponowane przez Solomona podejście do roli pożądania w emocji, jak i traktowania go jako miary określającej sposób i sens czyjegoś (właściwego emocji) „brania czegoś osobiście” odwołuje się do metafory „inwestycji”. Tym, co się inwestuje, jest własne „Ja”, a inwestowanie jest „zaangażowaniem się”. W świetle tej metafory charakteryzujące daną emocję pożądania mogłyby być pojmowane jako określające poziom i jakość emocjonalnego zaangażowania.

IV.2.8. Powiązanie z ekspresją w działaniu w nieprzyczynowy sposób

Jak William James, który nalegał, że właściwa emocjom „chęć intensywnego działania” nie jest następstwem, ale istotą emocji, Solomon podkreśla, że składające się na emocję osądy jako zaangażowania (a nie jedynie obserwacje)

⁵²⁵ R. C. Solomon, *On Emotions as Judgements*, s. 107.

⁵²⁶ Zdaniem Solomona składające się na zazdrość osądy „mogą dotyczyć całej etyki – kwestii praw, natury związku, zasadności «zaborczości» i nastawienia społeczności (czy jest się męczennikiem, ofiarą czy «rogaczem», na przykład) – jak również bardziej osobiste osądy dotyczące prawdopodobieństwa straty, możliwości zdrady i własnej zdolności do miłości i własnych umiejętności” (*ibidem*, s. 107).

są ściśle powiązane z ich ekspresjami. Sugerowałam gdzie indziej⁵²⁷, że na gruncie teorii Solomona doświadczania emocji nie można w zasadzie oddzielić od jej ekspresji, tj. że emocja niewyrażona nie powinna być (w sensie ścisłym!) rozumiana jako emocja. To ostatnie wiąże się z pojmowaniem emocji jako ideologii, tj. nakierowanego na przyszłość programu zmieniania świata. Ekspresja emocjonalna jest tu rozumiana jako realizacja ideologii konkretnej emocji⁵²⁸, jak i generalnego celu ideologii emocji jako takich⁵²⁹. Paradygmatem ekspresji emocjonalnej jest bezpośrednie działanie, wprost realizujące ideologiczne cele emocji. Nie zawsze bezpośrednia ekspresja emocjonalna jest możliwa. W takim wypadku składające się na nią działania mogą być dramatycznie „obciętymi” czy przesuniętymi formami w pełni rozwiniętych bezpośrednich wyrażen emocji⁵³⁰. Działania będące ekspresją emocji mogą sprawiać wrażenie bezsensownych, np. w emocji żalu czy we wstydzie. Niemniej są one zawsze próbami realizacji ideologii emocji, chociaż często nieskutecznymi czy nawet otwarcie magicznymi. Jak już wskazywaliśmy, tak ujętą ekspresję emocji Solomon odróżnia od jej symptomów w rodzaju: przyspieszonego pulsu, odpowiedniej dla danej emocji mimiki, rumieńca itp.

W świetle powyższego zrozumiałe jest Solomonowe naleganie na to, że emocje są związane ze swymi ekspresjami w nieprzyczynowy sposób. Przyczynowe powiązanie emocji z jej ekspresją wydaje się bowiem sugerować, że ta ostatnia jako efekt tej pierwszej jest jedynie czymś w rodzaju jej samorzutnego, zewnętrznego wyrazu, publicznym świadectwem tego, że jest się w emocji. Takie ujęcie koresponduje z biernym (krytykowanym przez Solomona) doświadczaniem emocji, tj. z postrzeganiem jej jako na poły automatycznej reakcji na bodziec. Automatyzm doświadczania emocji przekłada się tu na mimowolność behawioralnej reakcji. Taki mimowolny charakter mają np. fizjologiczne symptomy emocji (np. przyspieszony puls). O symptomach emocji właśnie możemy słusznie powiedzieć, że są one przyczynowo powiązane z emocją.

Wydaje się, że sama różnorodność ekspresji emocjonalnych przemawia za tym, że ich połączenie z emocją nie może być przyczynowe. Skoro bowiem istnieje wachlarz możliwych zachowań zmierzających do osiągnięcia tego samego celu (realizacja ideologii emocji), to nieuchronnie pojawia się problem wyboru jednego (lub kilku) z nich, tym bardziej że owa pula możliwych działań jest po-

⁵²⁷ Por. II.4.2 – fragment traktujący o ideologii emocji.

⁵²⁸ Np. ideologicznym celem emocji gniewu jest ukaranie jego obiektu, w żalu chodzi o jego przywrócenie, w zazdrości o utrzymanie, w zawiści o odebranie itd.

⁵²⁹ Wspólnym celem wszystkich emocji jest maksymalizacja podmiotowego poczucia własnej wartości i ochrona godności jednostki.

⁵³⁰ Ilustracją takiej „obciętej” ekspresji jest podany przez Wittgensteina przykład rozgniewanego człowieka uderzającego łaską w drzewo.

tencjalnie nieograniczona. Solomon pisze bowiem, że „w odpowiednich okolicznościach każde działanie może służyć jako skuteczne wyrażenie emocji”⁵³¹. Jest jasne, że wybór musi się opierać na jakimś kryterium, które będzie stanowiło jego rację. Tą racją są tworzące emocję osądy. Tę konkluzję oddaje następujący cytat: „System orzeczeń, które tworzą emocję, nie tylko stanowi punkt widzenia, obserwacyjną ramę lub światopogląd, stanowi również scenariusz, behawioralną scenografię, w której wyroki dyktują zestaw zachowań, w tym, oczywiście, zachowanie werbalne”⁵³².

Jak to się dzieje, że ten sam rodzaj emocji (np. gniew), i to doświadczany przez jedną i tę samą osobę, jednego dnia wyrażany jest bezpośrednio, a innym razem pośrednio bądź nawet w sposób magiczny? Odpowiedzi na to pytanie dostarcza właśnie pojmowanie emocji jako systemu osądów. Jeśli potraktujemy konkretną ekspresję emocjonalną jako końcowy wniosek wysunięty z konstytuujących daną emocję osądów, wówczas różnice w owym wyciągniętym wniosku będą uzasadniały odmienność poszczególnych ekspresji. Znaczy to, że chociaż pewne, zasadnicze dla danego rodzaju emocji osądy zawsze muszą konstytuować daną emocję (np. osąd o krzywdzie podmiotu w gniewie), reszta stanowiących ją orzeczeń może być w pewien sposób dowolna. Ta dowolność poświadcza subiektywny charakter doświadczenia emocjonalnego, który przekłada się na różnicę w przeżywaniu i ekspresji danej emocji. Trzeba także mieć na względzie, że przeżywane przez daną osobę emocje nie są doświadczeniami izolowanymi od innych właściwych dla danej osoby emocji. Zatem ekspresja czyjegoś gniewu musi być w pewien sposób uzgodniona z wyrażeniami realizującymi cele innych emocji. To ostatnie najłatwiej zaobserwować w sytuacji, gdy ta sama osoba jest obiektem różnych emocji, np. miłości i złości.

Co do emocji będących świadectwem dramatycznego załamania w czyimś wcześniej zorganizowanym zachowaniu Solomon waha się przed określeniem wynikających z nich niezręcznych aktywności mianem ekspresji emocjonalnej. Do załamania dotychczasowych wzorców zachowania dochodzi najczęściej w nieprzewidzianych okolicznościach, a zatem wówczas, gdy podmiotowi brakuje przeciwieznego repertuaru ekspresji. Ten tok argumentacji podkreśla zależność ekspresji emocjonalnej od stanowiących sytuacyjny scenariusz emocjonalnych osądów. Koresponduje on także z zaproponowanym przez Ronalda de Sousa pojęciem „paradygmatycznego scenariusza” z jego naciskiem na wyuczone w oryginalnej sytuacji reakcje emocjonalne. Rozważmy przykład, jaki podaje w tym miejscu Solomon. Zrozpaczonego po odejściu kochanka (pierwszej miłości) człowieka konfrontuje on z osobą mającą bogate doświadczenie w nawią-

⁵³¹ R. C. Solomon, *The Passions*, s. 231.

⁵³² *Idem*, *On Emotions as Judgements*, s. 108.

zywaniu, jak i rozwiązywaniu miłosnych relacji. Ten pierwszy w sytuacji porzucenia może zareagować czymś w rodzaju „paraliżu”. W najlepszym razie może być zdolny do wykrztuszenia pod adresem byłego kochanka kilku dzieciennych przekleństw. Drugi zaś, mimo podobnej pierwszemu rozpacz z powodu utraty kochanka, może zachować się stosownie do zaistniałych okoliczności. Na czym owa „stosowność” jego zachowania miałyby polegać, nie wiadomo. W każdej społeczności istnieją niepisane reguły stanowiące, co jest, a co nie jest stosowne w tego typu sytuacjach. Można nawet powiedzieć, że te reguły tworzą coś w rodzaju skryptu akceptowanego społecznie zachowania. W naszej społeczności dozwolone wydaje się okazywanie smutku, a nawet żałoby po związku. To smucenie się powinno być jednak godne, tzn. nie powinno mu towarzyszyć szkalowanie ekskochanka czy „urządzanie mu scen”. Dozwolone jest zabieganie o powrót byłego kochanka, ale nieprzybierające rozmiarów nękania go. Powiedzieliśmy, że ekspresja emocjonalna jest w koncepcji Solomona rozumiana jako realizacja ideologii danej emocji i/lub ideologii emocji w ogóle. Rozpacz z powodu końca miłości wydaje się ekstremalną formą żalu. Cel owego żalu⁵³³ jest niemożliwy – odzyskanie bezpowrotnie utraconego obiektu. W takim razie ekspresja emocji jako skuteczna realizacja tego celu musi podzielać tę charakterystykę, tj. musi także być niemożliwa. Czy rzeczywiście? Możemy potraktować żal po utracie kochanka jako równie impotentny, co ideologie zawiści i urazy, w których niemoc podmiotu jest koniecznym założeniem. Wówczas o skutecznej ekspresji tej emocji nie może być mowy, dostępne są jedynie ekspresje magiczne w rodzaju udawania, że związek trwa. Możemy jednak, traktując utratę kochanka jako fakt nieodwracalny, skutecznie realizować ideologię emocji w ogóle, tj. uratować nadszarpnięte poprzez to odrzucenie poczucie własnej wartości. W takim wypadku ekspresja rozpacz byłaby (powyżej nakreślonym) godnym, czasowym „pozostawianiem w żałobie” po związku. To, że Solomon przypisał zdolność do właściwej ekspresji rozpacz po utraconym kochanku osobie doświadczonej, a odmówił jej „debiutantowi”, wskazuje, że temu ostatniemu zabrakło sytuacyjnego scenariusza rozpacz. Jeśli tak jest, to można przyjąć, że konstytuujące rozpacz „debiutanta” osądy nie tworzyły (w sensie ścisłym) systemu, ale raczej nieuporządkowany zbiór orzeczeń, albo nawet chaos, którego podmiot nie potrafił złożyć w sensowną całość. To tłumaczy, dlaczego jego „niezręczne” zachowanie Solomon waha się nazwać ekspresją emocjonalną. Temu zachowaniu bliżej bowiem do odruchu aniżeli do celowej strategii nakierowanej na realizację ide-

⁵³³ Żal dookreśliłam słowem „ów”, ponieważ jako otwartą traktuję kwestię, czy żal jest zawsze emocją o niemożliwym celu, jakim jest odzyskanie tego, co bezpowrotnie utracono. Nie jestem pewna, czy żałować można jedynie tego, co się straciło bezpowrotnie, a nie chwilowo.

ologii emocji (ekspresji emocjonalnej). Krótko: doświadczanej po raz pierwszy emocji brak dokładnego, nadającego jej znaczenie dookreślenia, a przez to scenariusza obejmującego także repertuar skutecznych zachowań. To tłumaczy, dlaczego rozpacz „debiutanta” jest raczej rodzajem szoku aniżeli doświadczenia emocjonalnego⁵³⁴.

Solomon zauważa, że utrzymywanie, iż wyrażenia emocji „są wbudowane w system osądów, które stanowią emocję”, może wydawać się argumentem za niepoznawczym charakterem emocji. Taki wniosek jest jednak jego zdaniem nieuprawniony. Możemy to pokazać na przykładzie gniewu, o którym Arystoteles pisał, że raczej zawiera pragnienie zemsty aniżeli je powoduje. Powyższy kwestionowany tu wniosek byłby zasadny przy jednoczesnym twierdzeniu, że intencje zawarte w odwetowym działaniu „nie są poznawcze, ponieważ nie są «czysto» poznawcze”, albo że pożądanie zemsty zawarte w gniewie „może być ostro odróżnione i oddzielone od osądu”⁵³⁵. Te dodatkowe założenia odrzuca Solomon. Konstytuujące emocję osądy nie mogą być tylko poznawcze choćby dlatego, że dokonuje ich podmiot, który jest aktywny i zaangażowany w świat, na którym mu zależy. „Naleganie na koncepcję poznania (lub osądu), która jest zasadniczo oddzielona od wszelkiej takiej troski i zmartwień oznacza przyjęcie całościowo deprecjonującej koncepcji emocji, tak samo jak zaakceptowanie całkowicie bezużytecznej koncepcji poznania i osądu”⁵³⁶.

IV.2.9. „Beznamiętność” jedynie w patologicznych okolicznościach

Solomon stanowczo sprzeciwia się tym badaczom, którzy utrzymują, że emocja nie może być pojmowana jako osąd, ponieważ osąd z definicji jest „beznamiętny”, dlatego też nie może stanowić emocji. W ten sposób teorię Solomona krytykuje m.in. Michael Stocker. Zdaniem tego ostatniego bezafektowe pojmowanie emocji (co zarzuca Solomonowi) jest ich wypaczonym pojmowaniem. Przy takim ujęciu znajdująca się w lesie osoba, na którą szarżuje niedźwiedź, mając cały system osądów składających się na strach, nie byłaby przestraszona. Chociaż sytuację, w której ktoś beznamiętnie osądza, że oto za chwilę zostanie poturbowany przez niedźwiedzia i będzie odczuwał znaczny ból, można sobie wyobrazić jako teoretycznie możliwą, to jednak poza teoretycznym rozważaniem taką beznamiętność osądów powinno się określić jako dysocjację, tj. jako

⁵³⁴ Mam tu na myśli doświadczenie emocjonalne w sensie, jaki nadał mu Solomon (zob. III.1 – część pracy traktująca o tym, że emocje nie są uczuciami).

⁵³⁵ R. C. Solomon, *On Emotions as Judgements*, s. 109.

⁵³⁶ *Ibidem*.

stan patologiczny⁵³⁷. Za Husserlem Solomon podkreśla, że „treść osądu nie jest całkowicie oddzielona od czynu i jego kontekstu”, zatem „osądy, które tworzą emocję nie mogą być oddzielone od emocji”⁵³⁸.

Powyższe rozumowanie wykluczające beznamiętność emocjonalnych osądów można podważyć. Na przykład można by zauważyć, że to wszystko, co składa się na kontekst i okoliczności długotrwałej miłości czy spokojnej (dyskretnej) dumy, może być pojmowane bez pasji. Oponuje przeciw temu Solomon. Zauważa, że emocje mogą (oprócz chwilowych i konkretnych) dotyczyć „złożonych sekwencji orzeczeń”, które będą się zmieniać na przestrzeni dni, tygodni czy nawet lat. Solomon sprzeciwia się pojmowaniu pasji jedynie jako czegoś w rodzaju nagłego wybuchu afektu. Jego zdaniem efektem tego przesądu jest rozróżnienie na emocje pojawiające się i trwające. Jak Hume wskazuje, że obok gwałtownych pasji istnieją także pasje spokojne⁵³⁹. W długotrwałych emocjach (np. miłości) dokonywane na przestrzeni lat osądy mogą wydawać się beznamiętne, zwłaszcza jeśli się je porówna z „gorączkowymi” osądami początkowymi, sądami-odkryciami. Jednak utrzymywanie, że takie „powtórzone”, potwierdzające emocję osądy (niczym odnowienie przysięgi małżeńskiej) nie stanowią emocji, a jedynie opinii, Solomon traktuje jako cyniczne. Podkreśla, że „liczy się cały kontekst, a podniecenie, które towarzyszy lub nie towarzyszy chwilowemu osądowi, nie jest wszystkim, co można powiedzieć o naszym emocjonalnym zaangażowaniu w świat”⁵⁴⁰.

IV.2.10. Szczególny akt osądu nietożsamy z treścią zdaniową

To dookreślenie emocjonalnego osądu jest reakcją na standardowy zarzut wobec propozycji Solomona. W myśl tego zastrzeżenia emocja nie może być osądem, ponieważ możliwe jest dokonanie osądu właściwego dla danej emocji (np. osądu, że zostało się znieważonym) bez jednoczesnego zareagowania emocją. Rzecznikiem tego poglądu jest m.in. Grice. Podstawową słabością tego argumentu jest jego koncentracja na zdaniowej treści osądu. To zawężenie badawczej perspektywy jest problematyczne, jeśli się weźmie pod uwagę, że treść osądu (mimo swej niewątpliwej wagi) jest jedynie jego (osądu) częścią. W intencjonalnym podejściu do emocji od dawna odróżnia się akt twierdzenia/wątpienia

⁵³⁷ Tak też to zjawisko ujmował Freud. W celu objaśnienia, jak to jest możliwe, że pacjent opisuje makabryczne sceny mordu i kazirodstwa ze spokojem właściwym opisywaniu pogody, odróżnił „ideę” i „afekt”.

⁵³⁸ R. C. Solomon, *On Emotions as judgements*, s. 109.

⁵³⁹ Jak już wskazywałam, w terminologii Hume’a są to „spokojne uczucia” (i odpowiednio „gwałtowne”), tj. „spokojne emocje”, mówiąc dzisiejszym językiem.

⁵⁴⁰ *Ibidem*, s. 110.

od tego, co jest stwierdzane/kwestionowane. Tak samo odróżnia się akt percepcji od tego, co jest percepowane. Te rozróżnienia na gruncie kwestionowanego tu zarzutu wydają się ignorowane. Posłużmy się przykładem używanym przez zwolenników tego podejścia, by pokazać, jak Solomon podważa ten sposób rozumowania. „Sally sądzi, że Jones ją obraził”. Solomon podkreśla, że dokonanie przez Sally osądu, który konstituuje jej gniew, nie jest tym samym, co identyczne w treści zdanie, orzeczone w nieemocjonalnym kontekście badań Grice’a. Nieemocjonalne stwierdzenie Sally, że „Jones ją obraził”, świadczy o tym, że ona „nie bierze tego do siebie”, a przez to nie jest obrażona. Solomon podkreśla, że możliwość nieemocjonalnego orzeczenia normalnie⁵⁴¹ emocjonującej treści nie dowodzi, że zaangażowane dokonanie tego samego osądu nie będzie składało się na bycie w emocji.

Solomon zarzuca krytykowanemu pogładowi⁵⁴² ignorowanie rozróżnienia między zdaniową treścią a całym aktem osądu (oraz różnymi „poziomymi” aktów). Jego zdaniem stwierdzenia obrazy bez rozniewiania się nie można traktować jako zarzut wobec kognitywnej analizy złości, w której to analizuje się ją, częściowo, jako orzeczenie osobistej obrazy. Poza tym osądzenie, że miała miejsce taka obraza, nie jest proste. Mamy trzy człony relacji – sprawcę obrazy i jej „ofiara” oraz wygłoszoną przez sprawcę uwagę – to odpowiada za stopień skomplikowania tego na pozór prostego orzeczenia. Od strony sprawcy mamy więc: to, co on mówi (obraźliwa uwaga); to, co on ma na myśli, mówiąc to; jego intencje co do tego, jak jego uwaga miała być przez odbiorcę przyjęta (czy jako obraza, czy może jako komplement). Niejednoznaczna jest także sama wygłoszona przez sprawcę uwaga: jej treść mogła być obraźliwa bez intencji obrazy; ta sama treść mogła nie być obraźliwa, ale w zamierzeniu sprawcy miała obrazić odbiorcę⁵⁴³. Na interpretację uwagi sprawcy przez odbiorcę ma wpływ natomiast: to jak odbiorca postrzega sprawcę, jak rozumie jego komunikat, co myśli o intencjach sprawcy. Osobliwie wiedza o intencji obrazy nie musi konieczniej skutkować obrażą. Analogicznie, brak takiego zamiaru nie wyklucza obrazy⁵⁴⁴.

⁵⁴¹ Solomon prawidłowo dookreśla zdania konstituujące emocję jako „normalnie emocjonalne”. Obraza czy krzywda, ponieważ dotyczą dobra podmiotu, przez to samo wydają się mieć emocjonalną charakterystykę.

⁵⁴² Nazywa go „standardowym zarzutem” wobec swojej koncepcji emocji jako osądu.

⁵⁴³ Pisząc o treści uwagi jako obraźliwej, Solomon nie ma na myśli tego, że ta uwaga jest obiektywnie obraźliwa. Sądzę, że chodzi tu po prostu o to, co wielu żyjących w danej społeczności ludzi za takie uważa, np.: „jesteś głupia jak but”, „żałosna”, „piękna inaczej” itp. Z drugiej strony wydaje się, że w „świecie dorosłych ludzi” częściej stosuje się z zamiarem obrazy komentarze, które literalnie obraźliwe nie są.

⁵⁴⁴ Możemy znaleźć się w towarzystwie osoby, która jest tak mało empatyczna czy wrażliwa (lub po prostu grubiańska), że nawet nie wie o tym, że wypowiediane przez nią zdania obrażają słuchaczy. Pewni ludzie jej brak rozeznania co do charakteru własnych wypowiedzi potraktują

Zarówno w osądzie odbiorcy (tj. Sally, trzymając się analizowanego przykładu), jak i w uwadze sprawcy (Jonesa) można wyróżnić „stwierdzone zdanie i holistyczny umysłowy akt(-y) związany z dokonywaniem tego osądu – co ta obraza dla niej oznacza”⁵⁴⁵. Podkreśla się tu, że samo zrozumienie sensu czyjejś wypowiedzi (zdania w jego kontekście), tj. tego, że ono w zamierzeniu nadawcy miało być obraźliwe dla odbiorcy, nie wystarcza do tego, żeby doszło do obrazy, a w jej następstwie do gniewu.

Powyższe w żadnym razie nie deprecjonuje zdaniowej treści osądu dla osądu pojętego jako składnik emocji. Z pewnością stwierdzenie obrazy Jonesa nie jest przypadkowym elementem w gniewie Sally. Z drugiej strony to stwierdzenie, by mogło stanowić emocję, musi występować łącznie z innymi osądami, np. z osądem, że to, co się stwierdza, jest sprawą pilnej osobistej wagi dla podmiotu. Ważny jest także sposób dokonywania takich osądów. O tym, że dzieje się to w zaangażowany sposób świadczą np. zaciśnięte pięści czy napięcie głosu. Te ostatnie to wyrazy emocji, które nie są identyczne z emocjonalnym osądem działania, a jedynie wskazaniem na niego. Innymi słowy: to nie ekspresja ciała czy treść osądu jest oskarżycielska czy wroga, ale samo dokonanie osądu. Krótko: w standardowym zarzucie utrzymuje się, że można dokonać tego samego osądu, który konstytuuje daną emocję, i nie posiadać tej emocji. Przeciwnie temu Solomon twierdzi, że osądy wyrażające się literalnie takim samym zdaniem – „Jones obraził mnie (Sally)” – które raz są beznamytnym stwierdzeniem obrazy, a innym razem głęboką urazą (emocją) nie są „tymi samymi osądami”. Żeby mieć emocję, nie wystarczy jedynie stwierdzić prawdziwość pewnego zdania (np. że „Jones faktycznie obraził mnie”). Standardowy zarzut jest według Solomona wyrazem „pomylenia wąsko epistemologicznego aktu stwierdzania zdaniowej treści osądu z wieloma innymi sposobami, na które osądy mogą być «dokonywane», które to są niezbędne dla emocji”⁵⁴⁶.

IV.2.11. Utrzymujące się i strukturalne orzeczenia

Celem poznawczej teorii emocji Roberta Solomona jest wykazanie błędności przekonania głoszącego, że emocje jako nieinteligentne są zasadniczo dysfunkcjonalnymi elementami w normalnie uporządkowanym i racjonalnym ludzkim zachowaniu. Taki fałszywy obraz emocji jest po części pokłosiem przykła-

jako okoliczność łagodząca i nie obraża się. Inni natomiast obrażają się bardziej (bądź tak samo) niż wtedy, gdy „grubianin” wie, co i po co mówi. Będą bowiem urażeni nie tylko treścią wypowiedzianych przez niego zdań, ale także (być może nawet przede wszystkim!) całą jego osobą, odbieraną jako antypatyczna.

⁵⁴⁵ R. C. Solomon, *On Emotions as Judgements*, s. 111.

⁵⁴⁶ *Ibidem*, s. 112.

dów, jakie badacze emocji wybierają do ich analizy. Jako paradygmatyczny przypadek emocji traktuje się np. zaskoczenie, którego status emocji jest przez Solomona dyskutowany⁵⁴⁷. Generalnie Solomon zarzuca owym badaczom skupienie się na analizie emocji, które są krótkotrwałymi przykładami nagłego szoku w obliczu nieoczekiwanych okoliczności⁵⁴⁸. Takie podejście do emocji nieuchronnie prowadzi do konkluzji, że emocje są nieinteligentne, nieprzygotowane i dysfunkcjonalne. Innym niepożądanym skutkiem owej perspektywy badawczej jest skupienie się na fizjologicznych aspektach emocji, a niedoceniaanie poznawczych. Argumentuje się tu, że analizowanie emocji jako procesów przebiegających w czasie, zamiast pojedynczych epizodów emocjonalnych, pozwoliłoby ukazać ich wielką (także pozytywną) wagę dla ludzkiego poznania i społecznego funkcjonowania⁵⁴⁹.

Przykładem emocji będących owymi długoterminowymi procesami są: wieloletnia miłość, trwająca latami uraza czy pasja rewolucjonisty. Solomon zauważa, że w naszym podejściu do miłości nie brak sprzeczności. Z jednej strony, trwające trzy dni upojenie pierwszą miłością lekceważymy jako „nieprawdziwą miłość”, a jedynie chwilowe zamroczenie umysłu. Z drugiej strony, to samo upojenie występujące na przestrzeni kilkudziesięciu lat uważamy za dziwne i bardzo niezdrowy objaw miłości (o ile w ogóle możliwe!)⁵⁵⁰. Jest oczywiste, że trwająca przez wiele lat miłość jest ukonstytuowana przez osądy wyrażające szacunek i troskę o drugą osobę, a także przez szereg osądów estetycznych, etycznych, i również osobistych⁵⁵¹. Tak samo jasne jest, że wieloletni kochanek

⁵⁴⁷ Na temat emocji zdziwienia i jej statusu pisałam szerzej w paragrafie poświęconym pasywności emocji (por. III.2).

⁵⁴⁸ Czego egzemplifikacją jest krytykowany przez Solomona przykład podany przez Shaffera – zdziwienie jako reakcja na nieoczekiwane najeżenie samochodem na kłodę znajdującą się na drodze.

⁵⁴⁹ Ten argument został wyczerpująco przedstawiony w paragrafie traktującym o pasywności emocji, przy okazji prezentacji argumentów Solomona przeciwko pasywności emocji pochodzących z jego książki *True to Our Feelings* (por. III.2).

⁵⁵⁰ Przy pewnym uproszczeniu te sprzeczności można, jak sądzę, potraktować jako ilustrację częstego stosunku do emocji. Z jednej strony rozumie się (za fizjologami i większością psychologów emocji) emocje jako stany krótkotrwałe i nagle, a z drugiej jako coś, co musi trwać długo (od kilku dni do iluś lat), by mogło być traktowane jako ważne. Jeśli złościsz się tylko kilka minut bądź nawet dwa dni z powodu wielkiej zniewagi, jaka mnie spotkała, to może w zasadzie nic się nie stało, bądź, co gorsza, zasłużyłam sobie na to. Jeżeli moja rozpacz czy żal po stracie bliskiej mi osoby mija po tygodniu, to inni ludzie, widząc to mogą, domniemywać, że ta osoba nie była mi wcale bliska.

⁵⁵¹ „Osobisty” jako określenie jednego „rodzaju” osądu stanowiącego emocję jest dosyć problematyczne. Może bowiem sugerować, że pozostałe tworzące emocję osądy nie są osobiste, co jest oczywiście nieprawdą. Wszystkie osądy emocjonalne są osobiste. Chociaż określenie „osobisty” jest tak kłopotliwe, musi pozostać. Jakże sądy tworzące emocję miłości można by określić

ma bardzo wiele powodów do kochania swojej wybranki. Czy te (w domyśle) mało ekscytujące powody kochania drugiej osoby stawiają pod znakiem zapytania samą miłość, dowodząc rzekomej nieobecności w związku ożywczego powiewu podniecenia? Oczywiście nie. Solomon podkreśla, że zarówno cnoty, jak i wady emocji najlepiej byłoby badać na przykładach emocji długotrwałych, a nawet krnąbrnych, zamiast na gwałtownych, związanych z nagłym podnieceniem, chwilowych (a przez to niewiele znaczących) wybuchach afektu.

Z drugiej strony podkreślana tu trwałość emocji jest problematyczna w kontekście analizy emocji w kategoriach osądu. Może zatem należałoby porzucić określanie emocji mianem „osąd” i przyjąć, że „inne elementy” poznawcze lepiej nadają się do analizy zjawiska emocji. Solomon bierze pod uwagę przekonania i myśli. Tym pierwszym (w przeciwieństwie do osądów i myśli) brakuje jednak niezbędnego dla emocji „doświadczalnego elementu”. Z drugiej strony emocje wydają się zakładać jakieś przekonania. Co do myśli⁵⁵² zaś Solomon utrzymuje, że każda emocja ma odzwierciedlenie w charakterystycznych myśłach, odpowiednio do okoliczności. Niemniej myśli (inaczej niż przekonania) wyglądają na zbyt epizodyczne, by mogły wyjaśnić emocje. Co do osądów zaś Solomon twierdzi, że wydają się one być koniecznymi składowymi doświadczenia. Z drugiej strony nie oznacza to, że „to czego doświadczamy w emocji jest systemem osądów; to raczej świat jaki jest zbudowany przez te osądy”⁵⁵³. Pozostaje jednak problemem, że osądy, tak jak i myśli (a w przeciwieństwie do przekonowań) wyglądają na zbyt chwilowe, aby mogły tłumaczyć długotrwałe emocje. To, że osąd może inicjować emocję jest zasadniczo niekontrowersyjne. Dziwaczne natomiast wydaje się to, że emocja wiąże się z dokonywaniem tego osądu w sposób ciągły. Solomon podaje dwa rozwiązania tego problemu. Pierwsze polega na twierdzeniu, że emocja zainicjowana przez osąd (lub zbiór osądów) później utrzymywana jest przez system przekonowań. Wadą tego rozwiązania jest to, że nie wyjaśnia empirycznej treści trwającej emocji, tzn. tego, że emocja jest doświadczana. Drugie rozwiązanie opiera się na założeniu, że emocja (jak stworzony przez Boga Wszechświat, w koncepcji św. Augustyna) oprócz konstytuującego ją w osądzie aktu, potrzebuje trwającego, podtrzymującego ją wysiłku. Stąd nie należy pojmować osądu jako chwilowego zjawiska. Powinniśmy w nim

jako „osobiste”? Sądzę, że wszystkie te, które można by nazwać nietypowymi (w sensie: bardzo zindywidualizowanymi) powodami miłości. Na przykład można kochać partnera za to, że nawet śpiąc, okazuje swą potrzebę szerokiej przestrzeni osobistej, anektując niewielką część powierzchni łóżka partnera (przykład pochodzący z thrillera medycznego). Można kochać kogoś za sposób formułowania zdań (racja dla mojego kolegi) itp.

⁵⁵² Jerome Neu uważa, że właśnie one (myśli) są istotą emocji J. Neu, *Emotions And Freedom* [w:] *Thinking about Feelings*, s. 162–80.

⁵⁵³ R. C. Solomon, *On Emotions as Judgements*, s. 112.

widzieć raczej „ciągłą aktywność”. W celu wyjaśnienia owej zagadkowej „ciągłej aktywności” Solomon odwołuje się do etycznego osądu. Wskazuje się tu, że dokonywanie tego typu osądu nie ogranicza się do momentu rozważenia i podjęcia decyzji. Etyczny osąd nie jest jedynie wypowiedzią. To swego rodzaju wizja robienia dobrze lub źle, która jest stale⁵⁵⁴ odnawiana. Ta odnowa nie musi jednak polegać na odnowionym rozważaniu czy decyzji. W ten sam sposób odnawiane są osądy emocjonalne, np. osąd stwierdzający piękno kochanki, który wraz z innymi osądami konstituuje czyjaś miłość do niej. Jako w pewien sposób otwartą traktuje się tu kwestię częstotliwości i trudności⁵⁵⁵ tego typu osądów. Solomon domniemuje, że zarówno pierwsza, jak i druga może być funkcją intensywności i gwałtowności emocji.

Podsumowując rozważania na temat emocji jako osądów, Solomon podkreśla, że „emocje nie mogą być traktowane jako chwilowi intruzi w uporządkowane życie, ale raczej jako dynamiczne struktury naszego doświadczenia, które muszą być stale reanimowane”⁵⁵⁶. Jako osądy emocje nie są „bezstronnymi i niezainteresowanymi chwilowymi refleksjami o świecie, który nie dotyczy nas głęboko. Przeciwnie, są osądami, które nie mogą być rozumiane bez systematycznego połączenia z działaniami i pożądaniami i holistycznym spojrzeniem na nasze doświadczenie w czasie”⁵⁵⁷.

⁵⁵⁴ Co nie musi oznaczać, że w sposób ciągły.

⁵⁵⁵ Wydaje się, że osądy o pięknie, seksapilu czy ogólnie atrakcyjności partnera, które to wraz z innymi osądami konstituuja daną miłość, są trudniej formułowane, kiedy związek ma wieloletni staż. Nie chodzi tylko o to, że wiek odziera z fizycznej atrakcyjności. Ważniejsze wydaje się to, że trudno jest osądzać jako wartościowe to, czym się dysponuje. Partner często jest postrzegany jako zdobyty i przez to mniej interesujący. Nawet wtedy, gdy taki zawłaszczający stosunek do partnera nie występuje, jego dostępność może utrudniać jego percepcję. Przypomina to sytuację kogoś, kto mieszkając przez bardzo długi czas w przepięknej okolicy, przestał po prostu dostrzegać jej piękno.

⁵⁵⁶ R. C. Solomon, *On Emotions as Judgements*, s. 113.

⁵⁵⁷ *Ibidem*.

V. Racjonalność emocji

Na gruncie teorii Solomona emocje jako ideologie zawsze są strategiami osiągnięcia podmiotowych celów, niestety, nader często nieskutecznymi. Sugerowałam już, że Solomon, utrzymując, że emocje mogą być skutecznymi strategiami dobrego życia, wydawał się zakładać, że koniecznym tego warunkiem jest ich racjonalność. To jest najważniejszym powodem powstania tego rozdziału.

Począwszy od *Emotions and Choice*, Solomon utrzymywał, że emocje są racjonalne. Różnica pomiędzy tym pierwszym tekstem a kolejnymi polega na rodzaju i wyrafinowaniu argumentów użytych przez niego w obronie tej tezy. Pisząc o rodzaju zastosowanych przez autora racji na rzecz racjonalności emocji, mam na myśli przede wszystkim to, że argumenty te, dowodząc tego samego (racjonalności emocji), dotyczą różnych kwestii. Można je przedstawić w formie następujących pytań: 1. Jak to się dzieje, że emocje są uważane za irracjonalne? 2. W jakim sensie i dlaczego powinniśmy je postrzegać jako racjonalne? 3. Jak należałoby pojmować samą racjonalność, by nie zakładała nieprzezwycięzalnej opozycji rozumu i emocji i nie dyskryminowała tych ostatnich? Tak sprofilowanym kwestiom odpowiadają trzy zasadnicze grupy argumentów, które Solomon stosuje w obronie postawionej przez siebie tezy: 1) argumenty przeciwko irracjonalności emocji, 2) argumenty na rzecz ich racjonalności, 3) racje pokazujące konieczność i sposób zrewidowania i zmiany współcześnie obowiązującego paradygmatu racjonalności. Te trzy powiązane kwestie wyznaczają podstawową konstrukcję tego rozdziału w taki sposób, że każda z nich jest przedmiotem osobnego paragrafu. Treści zawarte w pierwszych dwóch paragrafach tego rozdziału są (dodatkowo) swoistymi przesłankami tezy głoszącej konieczność zniesienia dotychczasowego paradygmatu racjonalności.

V.1. Emocje nie są irracjonalne

Można znaleźć wiele przykładów konkretnych wystąpień emocji, które mogą być słusznie uważane za irracjonalne. Taki irracjonalny, ponieważ bezzasadny, przesadzony i nieadekwatny do sytuacji może być (i często jest) strach. Jednak w przeciwieństwie do paniki (która, jako przede wszystkim fizjologiczna reakcja, nie jest inteligentną ani też strategiczną odpowiedzią) nie jest on rodzajowo irracjonalny. Strach jest złożony z osądów i „podlega racjonalnym osądom

[na temat – MMJ] poprawności oceny niebezpieczeństwa, odpowiedniości środków ucieczki lub reakcji”⁵⁵⁸. Znaczy to, że skoro może być irracjonalny na mocy błędu w ocenie zagrożenia lub adekwatności swego wyrazu, może być racjonalny, jeśli się nie myli. Podobnie gniew może być nadmierny i prowadzący do nieprzyjemności. Praktycznie każdy rodzaj emocji może być potencjalnie irracjonalny, jeśli tylko właściwa dlań „konceptualna struktura sądu”⁵⁵⁹ jest nieuzasadniona bądź niepoprawna. Solomon zatem nie zaprzecza występowaniu konkretnych, irracjonalnych przypadków jakiejś emocji. Zauważa jednakże, że twierdzenie głoszące irracjonalność emocji nazbyt często jest jedynie bezmyślnym frazesem i nieuprawnioną generalizacją na podstawie niedostatecznego zbioru przykładów. Niekiedy to kategoriyczne stwierdzenie jest po prostu bezrefleksyjnym reliktem starego i zdyskredytowanego obecnie rozróżnienia pomiędzy racjonalnością i namiętnościami. Nim przejdziemy do Solomonowego rozważenia argumentów, jakie stosowane są w celu udowodnienia irracjonalności emocji, zatrzymajmy się na samym pojęciu „irracjonalność emocji”.

Solomon zauważa, że irracjonalność emocji może być różnie rozumiana. „Irracjonalny” może oznaczać „nieracjonalny”. W takim znaczeniu powiedzieć, że „emocje są irracjonalne”, oznacza, że pojmuje się je jako „tępe uczucia lub jedynie fizjologiczne zaburzenia”⁵⁶⁰. Tak rozumiane emocje mogą być przyjemne lub bolesne, pomyślne bądź niefortunne. Nie podlegają jednak ocenie. Kategoria racjonalności w ogóle nie stosuje się do emocji. Powyższe twierdzenie, tak rozumiejące irracjonalność emocji, Solomon bezwzględnie odrzuca. Jest ono bowiem generalnie sprzeczne z rozwiniętą przez niego koncepcją emocji jako zorganizowanych przez sądy. Jak wszystkie osądy, także i te, które konstytuują daną emocję, mogą być głupie lub mądre, stosowne bądź niestosowne, poprawne lub błędne, uzasadnione bądź też nieuzasadnione. Te ich cechy powodują, że zorganizowane przez nie emocje mogą być oceniane jako racjonalne bądź nieracjonalne.

Irracjonalność emocji może być pojmowana także w sensie jej niewłaściwego celu. Takiemu rozumieniu irracjonalności emocji nie sprzeciwia się Solomon, ponieważ wydaje się oczywiste, że niekiedy rzeczywiście dana emocja

⁵⁵⁸ R. C. Solomon, *The Rationality and Its Vicissitudes* [w:] *Idem, The Joy of Philosophy. Thinking Thin versus the Passionate Life*, Oxford University Press, New York, 1999, s. 85.

⁵⁵⁹ Termin „konceptualna struktura sądu” jest pojęciem wprowadzonym przez Roberta Gordona. Pojęcie to odnosi się do rodzaju osądów koniecznie konstytuujących dany rodzaj emocji, np. gniew obejmuje osąd o winie, zazdrość zawiera osądy o możliwej groźbie straty, miłość konstytuują sądy wartościujące obiekt (jak w nienawiści są to osądy na ogół przesadzone), żal jest rozpoznaniem straty itd. (por. R. Gordon, *Structure of Emotions*; podają za: R. C. Solomon, *The Rationality and Its Vicissitudes*, s. 84).

⁵⁶⁰ R. C. Solomon, *True to Our Feelings*, s. 181.

ma „poważnie chybiony cel”, tzn. że jest niepoprawnym ujęciem swego obiektu⁵⁶¹. Tak pojętą nieracjonalną emocją może być gniew skierowany na niewłaściwą osobę i/lub z niewłaściwego powodu i/lub w niewłaściwym czasie i/lub w niewłaściwej proporcji. Koniunkcja zaprzeczonych powyższych cech gniewu jest Arystotelesowskim stosownym gniewem. Taki właściwy gniew Solomon nazywa racjonalnym. Trzeba tu dodać wszakże zastrzeżenie. Może się zdarzyć, że np. dana osoba nie uczyniła czegoś, co jest przedmiotem mojego gniewu (np. nie oszukała mnie), podczas gdy ja mam poważne powody, by przypisywać jej ten czyn. W tej sytuacji mój osąd (mój gniew na nią) jest błędny, ale nie nierozumny. Znaczy to, że mimo swej niezgodności z faktami, mój gniew nie jest w tym znaczeniu irracjonalny⁵⁶².

Powyżej wskazane poprawne uchwycenie obiektu emocji jako jej cel jest pewnego rodzaju generalizacją, której dokonał Solomon. Znaczy to, iż nie podważa się tu tego, że cel emocji jest różny w zależności od jej rodzaju, ani też tego, że emocje jako takie mają wspólny cel. Te inne cele emocji wyznaczają następne sensory potencjalnej irracjonalności emocji. W *The Rationality of the Emotions* Solomon pisze, że emocje są irracjonalne, jeżeli są strategiami, które nie osiągają swego celu – maksymalizacji podmiotowego poczucia własnej wartości⁵⁶³. W *True to Our Feelings* natomiast są one określane jako nieracjonalne, jeżeli zmniejszają bądź degradują dobro podmiotu. Maksymalizowanie bądź optymalizowanie dobra jednostki Solomon uważa bowiem za generalny cel emocji jako takich⁵⁶⁴.

Powyższe określenie irracjonalnych emocji wydaje się odpowiadać irracjonalności w sensie prakseologicznym. W myśl przyjętej przez Wacława Janikowskiego definicji działanie podmiotu jest w tym znaczeniu irracjonalne „wtedy

⁵⁶¹ Przekładając to na drugi (z pięciu) warunków racjonalności emocji, jakie sformułował Ronald de Sousa, można by powiedzieć, że w tym wypadku emocja, będąc schematem reagowania, wystąpiła w sytuacji istotnie różnej od tej, w której jej pojawienie się byłoby stosowne (por. R. de Sousa, *The Rationality of Emotion*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England 1990, s. 184–186).

⁵⁶² „Powiedzieć, iż emocja jest racjonalna, nie jest z konieczności utrzymywaniem, że jej sądowe komponenty są prawdziwe. Wystarczy, że są one uzasadnione przez dowody” (R. C. Solomon, *True to Our Feelings*, s. 181).

⁵⁶³ Por. R. C. Solomon, *The Rationality of the Emotions* (1977) [w:] *Idem, Not Passion's Slave: Emotions and Choice*, Oxford 2003, s. 39–40.

⁵⁶⁴ Jest to nowe (ale niewykluczające wcześniejszego!) ujęcie celu wspólnego dla wszystkich emocji (por. R. C. Solomon, *True to Our Feelings*, s. 182). Trzeba tu dodać, że generalny cel emocji jako takich jest generalny nie tylko w sensie powszechnego przysługiwania wszystkim emocjom. Ten cel należy także rozumieć jako uogólnienie właściwych dla danego rodzaju emocji celów. Mówiąc oczywiście: ukaranie obiektu w gniewie, przywrócenie go w żalu, wzmocnienie wzajemnej zażyłości i bliskości w miłości itd., będąc właściwymi dla tych rodzajów emocji celami, są różnymi konkretyzacjami tego samego ogólnego celu – maksymalizowania lub optymalizacji jednostkowego dobra.

i tylko wtedy, gdy obrał on sobie za cel działania osiągnięcie Y i w okresie, w którym traktuje swoje postanowienie jako aktualne, czyni coś, co przeszkadza w osiągnięciu Y (wiedząc o tym lub nie)”⁵⁶⁵. Nieco inaczej irracjonalne (w znaczeniu prakseologicznym) działanie określa Ryszard Kleszcz. Jego zdaniem o irracjonalności działania przesądza jego nieskuteczność, przy czym kontekstem oceny skuteczności działania jest racjonalność rzeczowa⁵⁶⁶. Działanie racjonalne w sensie rzeczowym jest działaniem „przystosowanym do okoliczności i do tego, co można stwierdzić w sądzie prawdziwym”⁵⁶⁷. Zatem działanie jest irracjonalne w znaczeniu prakseologicznym, gdy nie odpowiada okolicznościom, w jakich jest podejmowane oraz gdy nie stosuje się do prawdziwego osądu, który można w związku z nim orzec. Ponieważ racjonalność rzeczową działania (a zatem i taką irracjonalność) można orzec dopiero *ex post*, można domniemywać, że prawdziwy osąd, którego nie respektuje irracjonalne działanie, dotyczy prawdopodobnej skuteczności możliwych sposobów działania zorientowanych na osiągnięcie konkretnego celu. Taki wniosek wydaje się uprawniony także dlatego, że warunkiem koniecznym (choć niewystarczającym) działania racjonalnego jest wcześniejszy namysł, który w prakseologii określa się mianem racjonalizacji⁵⁶⁸.

Nie bez powodu napisałam, że Solomonowe określenie irracjonalnych emocji jako nieskutecznych strategii osiągania jednostkowego dobra „wydaje się odpowiadać”, a nie, że odpowiada irracjonalności w znaczeniu prakseologicznym. Trudno bowiem traktować pierwszą z zaproponowanych definicji owego irracjonalnego działania jako odpowiednik irracjonalności emocji pojętej jako ich nieskuteczność w osiąganiu właściwych dla danego rodzaju emocji (i emocji jako takich) celów. Wydaje się, że milczącym założeniem, jakie się przyjmuje w definicji zaproponowanej przez Janikowskiego, jest utrzymywanie, że podmiot w określonym czasie może pragnąć realizacji tylko jednego celu, względnie że może najbardziej chcieć osiągnąć jeden, wybrany z większej puli celów konkurujących między sobą o pierwszeństwo⁵⁶⁹. Takie założenie uważam za nazbyt

⁵⁶⁵ W. Janikowski, *Naturalizm etyczny we współczesnej filozofii analitycznej*, Wyd. Naukowe „Semper”, Warszawa 2008, s. 98. Ta definicja nawiązuje do tego, co Mirosław Rutkowski rozumie jako „praktyczną irracjonalność” w ‘instrumentalnej motywacji’ (por. M. Rutkowski, *Obowiązek moralny a motywacja*, Wyd. Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2001, s. 38; podają za: W. Janikowski, *Naturalizm etyczny*, s. 98).

⁵⁶⁶ Por. R. Kleszcz, *O racjonalności. Studium epistemologiczno-metodologiczne*, Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1998, s. 81.

⁵⁶⁷ *Ibidem*, s. 72.

⁵⁶⁸ Por. *ibidem*, s. 79. Kleszcz nawiązuje tu do ustaleń Tadeusza Kotarbińskiego (por. T. Kotarbiński, *Sprawność i błąd*, Warszawa 1966, s. 197–206; podają za: R. Kleszcz, *O racjonalności*, s. 79).

⁵⁶⁹ W sensie ścisłym należałoby tu raczej mówić o wymogu trafności takiego ujęcia irracjonalnego i racjonalnego działania (w sensie prakseologicznym) aniżeli o założeniu leżącym u podstaw takiej definicji. Bardzo trudne bowiem (jeżeli w ogóle możliwe) wydaje się spełnie-

upraszczające. Sytuacja, w której jakiś cel jest na tyle ważny, że przysłania inne ważne dla podmiotu (ale sprzeczne z tym celem) aspiracje, blokując wszelkie działania zorientowane na ich osiągnięcie, niewątpliwie jest doświadczeniem wielu (być może nawet wszystkich) ludzi. Niemniej nie znaczy to, że zawsze bądź typowo jeden cel dominuje nad innymi bądź że zawsze (lub na ogół) w określonym czasie można pragnąć realizacji tylko jednego. Nierzadko (być może najczęściej) podmiot jednocześnie tak samo mocno pragnie zrealizować dwa lub więcej celów, które są ze sobą sprzeczne. Może być tak, że w konflikcie pozostaje cel odległy (np. ukończenie studiów z wyróżnieniem) i cel doraźny (np. pragnienie maksymalnego korzystania z uroków studenckiego życia, kojarzonego z permanentną zabawą)⁵⁷⁰. Równie dobrze tak samo upragnione, w tym samym czasie, mogą być różne cele okresowe (np. pragnienie ekspresowego odchudzenia się po to, by móc się zaprezentować na weselu w pięknej sukience i chęć konsumowania słodczy), jak i długofalowe (np. pragnienie wzmocnienia wzajemnej bliskości w miłosnym związku i generalne dążenie do wzmocnienia własnej niezależności). Odczuwana równorzędność niezgodnych celów dążeń podmiotu stawia pod znakiem zapytania definiowanie irracjonalności działania jako aktywności sprzeciwiającej się osiągnięciu jednego upragnionego celu. Jest dla mnie oczywiste, że jeżeli dwa sprzeczne cele są tak samo upragnione, o wyłączonej realizacji jednego z nich trzeba by powiedzieć, że jest irracjonalna, ponieważ przeczy aktualizacji celu drugiego. W ten sposób znaczna (jeśli nie większa) część ludzkiej celowej aktywności, na mocy przytoczonej przez Janikowskiego definicji, musiałaby być nazwana irracjonalną. Taki wniosek jest paradoksalny, jeśli się weźmie pod uwagę, że działanie racjonalne jako wzorcowe jest założone jako (przynajmniej potencjalnie) typowe. Jedynie bowiem przy założeniu o możliwej powszechności tak ujętego racjonalnego działania ma sens ustanawianie dla niego tak wygórowanych wymogów⁵⁷¹.

Inne problemy w kontekście ewentualnego podobieństwa sensów irracjonalności działania nastręcza definicja Kleszcza. Z jednej strony Solomon, jak Kleszcz,

nie warunków, jakie nakłada na działającego zaproponowana przez Janikowskiego definicja działania racjonalnego w znaczeniu prakseologicznym (która głosi, że takie działanie zachodzi „wtedy i tylko wtedy, gdy podmiot obrał sobie za cel działania osiągnięcie Y i w okresie, w którym traktuje swoje postanowienie jako aktualne, czyni tylko to, co sprzyja osiągnięciu Y lub co jest obojętne (...) dla osiągnięcia Y” – W. Janikowski, *Naturalizm etyczny*, s. 98), jeżeli typową sytuacją jest posiadanie przez podmiot równych w swojej sile, przeczących sobie nawzajem pragnień.

⁵⁷⁰ W dalszej części tego paragrafu wskażę na założony przez Solomona pluralizm podmiotowych celów i ich niezgodność.

⁵⁷¹ Treści zawarte w tym akapicie traktuję jako zasadniczo zgodne z duchem i intencją Solomowej teorii emocji. Chociaż Solomon nie jest ich autorem, sądzę, że zaaprobowałby mój tok rozumowania, jak i wynikłe z niego konkluzje.

utrzymuje, że brak skuteczności działania (tj. emocjonalnej strategii w osiągnięciu celów podmiotu) świadczy o jego irracjonalności (tu: emocjonalnego aktu) i że owa nieskuteczność jest wynikiem (do pewnego stopnia) nieprzystosowania działania (tj. emocjonalnej ekspresji) do jego okoliczności. Z drugiej natomiast, w ujęciu Solomona, w przeciwieństwie do definicji Kleszcza, wcześniejszy namysł nie jest koniecznym warunkiem racjonalności działania (tj. emocji)⁵⁷². To ostatnie może zastanawiać, jeśli się ma na myśli Solomonowe określenie irracjonalności emocji jako niepoprawne uchwycenie jej obiektu (jak ma to miejsce wówczas, gdy występuje gniew wobec niewłaściwej osoby lub gdy jest on nieadekwatny do obrazy czy krzywdy). Poprawne uchwycenie tego obiektu wydaje się bowiem wymagać jakiegoś namysłu, który stwarzałby realną szansę na korespondencję z faktami, a zatem zgodność z sądami prawdziwymi, które można na temat obiektu emocji orzec. Osobliwie jednak, jak już wskazywano, na gruncie teorii emocji Solomona, prawdziwość składających się na daną emocję osądów nie jest warunkiem koniecznym ich racjonalności. Znaczy to, że emocja niepoprawnie ujmująca swój obiekt (np. gniew skierowany na niewłaściwą osobę), mimo swojej oczywistej błędności nie musi być przez to widziana jako irracjonalna. Jeżeli tylko błędzący co do faktu podmiot miał uzasadnione powody, by uczynić obiektem swej emocji jakąś osobę, wówczas jego emocja nie zasługuje na określenie „irracjonalna”. Uogólniając: racjonalność emocji nie wymaga prawdziwości jej sądowych komponentów; wystarczające jest, że te osądy są uzasadnione przez dowody. Z powyższego nie wynika jednak, że dlatego zbędny jest namysł. Zdaniem Solomona wymuszony przez pilne okoliczności pośpieszny charakter emocjonalnego sądu przekłada się na bezrefleksyjny tryb jego powstania.

Wyróżnione przez Solomona sensory terminu „irracjonalny” w odniesieniu do emocji wyznaczają, ogólnie rzecz biorąc, zakres jego rozważań na temat potencjalnej irracjonalności emocji. Tak różnie pojęta irracjonalność ma także odbicie w sposobie argumentowania autora. Poniżej przedstawię jego wnioski na rzeczony temat, poczynawszy od *Emotions and Choice*.

W tym tekście Solomon przedstawia trzy różne wyjaśnienia pozornej, jego zdaniem, irracjonalności emocji⁵⁷³. Pierwsze objaśnienie odwołuje się do rodzaju sytuacji, które przyczyniają się do powstania emocji. Wskazuje się tu, że nie rzadko emocja jest zajęciem stanowiska w sytuacji, która jest destrukcyjna lub okrutna⁵⁷⁴ bądź stanowi przeszkodę czy realną groźbę. Te sytuacje są nadzwyczajne.

⁵⁷² W paragrafie trzecim tego rozdziału będę pisała o refleksji jako niekoniecznym warunku racjonalności.

⁵⁷³ Por. R. C. Solomon, *Emotions and Choice*, s. 264–266.

⁵⁷⁴ Solomon używa tu wyrazu *detour*. Sądzę, że z taką „okrężną” sytuacją mamy do czynienia, gdy pozornie wszystko jest w porządku, jednakże w rzeczywistości nie. Trudno standardowo reagować na sytuacje niejednoznaczne, które jednak widziane są jako potencjalnie zagrażające.

czajnymi okolicznościami, w których zwykle zamiary są wypaczone i niezaspokojone. W konsekwencji wymagają one nadzwyczajnej reakcji. Ta niezwykła reakcja (ekspresja danej emocji) bywa postrzegana jako bezcelowa, a przez to emocję, którą ona wyraża, traktuje się jako irracjonalną. Takie podejście ignoruje fakt, że w owych szczególnych okolicznościach zwykle wzory zachowania wydają się niewłaściwe. Kiedy sytuacja jest dramatyczna, stosowniejsze mogą być niestandardowe ekspresje emocji, np. modlitwa zamiast bezpośredniego działania nakierowanego na realizację celu danej emocji. Solom podkreśla, że dramatyczne okoliczności często uniemożliwiają skuteczną ekspresję emocji,

Mam tu na myśli np. sytuację, gdy dorosła „była” ofiara pedofila widuje go codziennie na ulicy w towarzystwie małoletnich, jego potencjalnych kolejnych ofiar. Może ona rozumieć, że pedofil stał się tym, kim jest nie z własnej woli, że sam był ofiarą. To jednak nie może usprawiedliwić tego, co zrobił dzieciom jako dorosły człowiek. Co więcej, nie ma żadnej gwarancji, że nie zrobi tego kolejnym. Jest to bardzo prawdopodobne, ponieważ nie przejawia on zainteresowania dorosłymi kobietami, a zamiast tego poszukuje towarzystwa dzieci. Wyrok, jaki odbył za swoje niedozwolone praktyki seksualne, jedynie przerwał jego przestępczą działalność, a nie zresocjalizował go. „Terapia” psychologiczna, której się dobrowolnie poddał po odbyciu kary, została zawieszona, a jej forma (półgodzinna sesja raz na miesiąc, a później raz na dwa miesiące) pozostawiała wiele do życzenia. W tej sytuacji zwykle reagowanie wydaje się nieadekwatne. Jeśli ktoś czyni zło, jest jasne, że należy go powstrzymać. Jeśli niczego złego nie robi, trzeba mu pozwolić żyć swoim życiem. To są zwykle sytuacje, regulowane przez standardowe procedury działania i odczuwania (np. wrogość w pierwszym wypadku, życzliwa obojętność w drugim). Natomiast opisywana tu sytuacja jest niejasna, dlatego nie wiadomo, jaka reakcja, w tym emocjonalna, powinna być właściwa. Problem w tym, że emocja jako normatywny osąd domaga się zmiany świata zgodnie z ideologią danego rodzaju emocji. Dorosła ofiara pedofila, zmagając się na co dzień z psychologicznymi skutkami krzywdy, która ją spotkała, wie dobrze, co zagraża potencjalnym ofiarom pedofila. Może czuć słuszny gniew na wymiar sprawiedliwości, który ukarał dewianta jedynie karą 3,5 roku więzienia. Może odczuwać silny lęk i troskę o zagrożone przez tę osobę dzieci. Może pragnąć zemsty. Jej emocje, mimo ich oczywistej stronniczości, mogą być najbardziej adekwatnymi osądami owej nietypowej sytuacji. Jeśli uznamy zasadność jej emocji, trzeba uznać zasadność ich ekspresji. O ile jednak emocje tej osoby, jak jej myśli, wydają się społecznie respektowane, o tyle ekspresja tych emocji już nie. Zatem jej czynna napaść na pozostającego na wolności pedofila uchodzi za irracjonalną, ponieważ była niczym niesprowokowana (nie doszło do molestowania jakiegoś dziecka). Jednak to określenie (irracjonalny) jest zupełnie nieadekwatne, jeżeli uznamy ów stronniczy punkt widzenia dorosłej ofiary pedofila. W jej odbiorze to, że pedofil „jedynie” przytulał się do siedmioletniego chłopca, którego posadził sobie na kolanach, bądź „jedynie” z wyraźną przyjemnością obserwował grupę dzieci przebiegających się na plaży (zamiast w specjalnych kabinach) jest jawną prowokacją i oczywistą zapowiedzią przestępczego, dalszego ciągu wydarzeń. Co więcej, jak sugerowałam, to właśnie ten stronniczy osąd „okoliczności sprawy” może być właściwy. Zatem to nie czyniąca zadość ideologii złości napaść na pedofila jest irracjonalna, ale raczej charakter samej sytuacji. Na jej irracjonalność składają się łącznie: haniebnie niski wyrok więzienia dla pedofila, jego pożałowania godna „terapia”, brak systemowych rozwiązań zabezpieczających dzieci przed ewentualną krzywdą ze strony „zresocjalizowanego” pedofila (np. brak informacji o rodzaju kary, jakiej został poddany; brak przymusowej, fachowej psychoterapii i/lub leczenia farmakologicznego itp.).

które generują. Wówczas są one Sartre'owskimi magicznymi transformacjami świata. Nawet wtedy jednak, jak sugeruje, moim zdaniem, Solomon, nie powinno się ich traktować jako irracjonalnych⁵⁷⁵. Modlitwa bezradnego dziecka o rychłą śmierć maltretującego swoją rodzinę ojca-alkoholika nie jest zatem irracjonalna⁵⁷⁶. Jest dostępną mu magiczną ekspresją jego nienawiści wobec rodzica, która mimo swej obiektywnej nieskuteczności może być subiektywnie zadowalająca⁵⁷⁷. Jako taka pozwala zaprzeczyć własnej bezsilności i w ten sposób może uczynić (nawet jeżeli tylko czasowo) życie w dysfunkcyjnej rodzinie życiem, które da się znieść.

Alternatywą wobec powyższej niestandardowej ekspresji jest „rozwiniecie stereotypowych reakcji, wystrzeżenie się nietypowych sytuacji lub traktowanie każdej sytuacji jako «zwykłej»”⁵⁷⁸. Istotą tego „środka zaradczego” jest ignorancja. Posługujący się nim człowiek unika trudnych, nietypowych sytuacji bądź odmawia rozpoznania ich takimi. Ta druga sytuacja wydaje się częściej zacho-

⁵⁷⁵ W tym miejscu „nieracjonalny” rozumie się dwojako: 1. nierealizujący ideologicznego celu danej emocji i/lub celu emocji jako takich, 2. nieadekwatny do sytuacji.

⁵⁷⁶ Solomon sugeruje (por. R. C. Solomon, *The Rationality of the Emotions*, s. 40), że irracjonalna jest raczej sytuacja, która generuje magiczne ekspresje emocji. W moim przykładzie zatem irracjonalna byłaby sytuacja, w której maltretowane przez ojca dziecko nie może liczyć na pomoc współzależnionej matki ani dalszej rodziny czy sąsiadów, którzy „nie chcą się wtrącać”.

⁵⁷⁷ Taka magiczna ekspresja nienawiści jako strategia osiągania celu tej emocji (zniszczenie obiektu) oraz celu emocji jako takich (optymalizacja dobra jednostki) może być widziana jako racjonalna w sensie metodologicznym (drugi wyróżniony przez Ryszarda Kleszcza na podstawie *Traktatu o dobrej robocie* Tadeusza Kotarbińskiego typ racjonalności prakseologicznej). W sensie metodologicznym działanie jest racjonalne, gdy jest zgodne z ogółem posiadanych informacji, stąd jako racjonalne w tym sensie można uważać, zdaniem Kleszcza, praktyki magiczne (a zatem przez analogię także modlitwę, ponieważ dla racjonalnie zorientowanego ateisty jest ona czynnością magiczną). Za autorami takimi jak J. Agassi i I. C. Jarvie, Kleszcz wskazuje, że w magii można widzieć działanie racjonalne, pod warunkiem, że będziemy ją traktować jako działanie celowo ukierunkowane. Takie podejście pociąga za sobą „słabszą” interpretację racjonalności. Przytaczany autor odwołuje się tu do rozróżnienia między „słabszą” i „mocniejszą” interpretacją racjonalności, o którym pisze S. Haack. W ramach „słabszej” interpretacji racjonalności działanie racjonalne jest działaniem zgodnym z celami i przekonaniami działającego. Natomiast w myśl „mocniejszej” interpretacji tego pojęcia działanie racjonalne jest zgodne z rozsądnymi celami i usprawiedliwionymi przekonaniami. Kleszcz podkreśla, że działanie racjonalne w sensie metodologicznym (w przeciwieństwie do działania racjonalnego w sensie rzeczowym) nie musi być skuteczne (w domyśle: obiektywnie skuteczne) (por. R. Kleszcz, *O racjonalności...*, s. 72–73). Mimo że emocjonalne strategie nierzadko aspirują do bycia obiektywnie skutecznymi (np. gniew aspiruje do tego, by kara wymierzona jego obiektowi była dlań obiektywnie dotkliwa, a nie jedynie subiektywnie satysfakcjonująca dla rozgniewanego podmiotu), równie często muszą zadowolić się subiektywną skutecznością, której nie powinniśmy, jak sugeruje Solomon, deprecjonować. Modlitwa maltretowanego dziecka o śmierć rodzica nieosiągająca swego celu, a zatem obiektywnie nieskuteczna, jest przykładem takiej subiektywnej skuteczności.

⁵⁷⁸ R. C. Solomon, *Emotions and Choice*, s. 264.

dzić. O ile możliwe jest uniknięcie nietypowych sytuacji, o tyle strategia unikania może, jak sądzę, uchodzić za racjonalną. Jeżeli dobrze odczytuję intencję Solomona, nie można tego samego powiedzieć o niezgodzie na uznanie jakiejś sytuacji za destrukcyjną. W tej niezgodzie widzę podobieństwo do wiary dziecka w to, że jeżeli się o czymś nie mówi, to tego nie ma. Zarówno owa wiara, jak i niezgoda są irracjonalne⁵⁷⁹.

Powyższa argumentacja na rzecz pozornej irracjonalności emocji wydaje się na tyle przekonująca, że naleganie Solomona (w domyśle będące dopełniającą racją) na pośpieszny, w obliczu naglącej sytuacji, charakter emocjonalnego osądu, wydaje się niepotrzebne.

Drugi z anonsowanych argumentów dowodzących pozornej irracjonalności emocji oparty jest na ujęciu emocji jako tymczasowych odpowiedzi na zaistniałą sytuację⁵⁸⁰. Emocje jako takie traktuje się tu jako racjonalne, ponieważ pasują do ogólnie celowego działania podmiotu. Problem w tym, że dana osoba ma bardzo różne cele. Te cele są często ze sobą niezgodne bądź niespójne. Wydaje się, że ta niezgodność może zachodzić zarówno pomiędzy różnymi celami długoterminowymi, jak i pomiędzy celem chwilowym i długoterminowym. W tym tekście Solomon skupiony jest na tej drugiej formie niezgodności. Wskazuje, że cele tymczasowe, zamiast być środkami do osiągnięcia celów długoterminowych, są często z nimi w konflikcie. Akcydentalny gniew z powodu swego ideologicznego celu (ukaranie obiektu) jest w oczywisty sposób niezgodny z celami, jakie ma emocja miłości (pragnienie podtrzymania i pogłębienia wzajemnego kontaktu). Zatem jeżeli obiekt tych dwóch emocji jest ten sam, ekspresja ich obu jest wzajemnie wykluczająca. Argumentuje się tu, że krótkowzroczność nastawionych na doraźne cele emocji jest powodem, dla którego realizujące te cele emocje są widziane jako irracjonalne w szerszym kontekście całościowych interesów i celów podmiotu. Zdaniem autora to nie emocje są irracjonalne, ale raczej ludzie posiadający sprzeczne pragnienia.

Wariantem powyższego objaśnienia pozornej irracjonalności emocji wydaje się Solomonowy argument odwołujący się do rozróżnienia pomiędzy racjonalnością emocji a racjonalnością jej ekspresji. Ten argument został wyłożony w jego późniejszym tekście⁵⁸¹. Solomon wskazuje w nim, że sama emocja gniewu pracownika na swojego szefa może mieć mocne uzasadnienie, a zatem może słusznie uchodzić za racjonalną. Nieracjonalne jednak może być jej bez-

⁵⁷⁹ Z tym wnioskiem, w moim odczuciu, zgodziłby się Solomon.

⁵⁸⁰ Trzeba pamiętać, że „sytuację” trzeba rozumieć szeroko, tj. nie tylko jako zespół wewnętrznych okoliczności, ale także w sensie wewnętrznych uwarunkowań podmiotu, wliczając w to jego stałe i akcydentalne potrzeby, jego historię itd.

⁵⁸¹ Por. R. C. Solomon, *The Rationality of the Emotions*, s. 40–41.

pośrednie i jawne wyrażenie wobec jej obiektu (szefa). W podanym przykładzie zachowanie pracownika, który wyraża słuszny gniew wobec swojego przełożonego (np. w obecności innych pracowników krzyczy na niego, podważając w ten sposób jego autorytet), jest „irracjonalne” w kontekście jego długofalowego i ogólnego interesu. Naraża go bowiem na wielce prawdopodobne zwolnienie z pracy, brak rekomendacji od upokorzonego szefa i przejście na zasiłek dla bezrobotnych, a w dalszej kolejności na utratę obciążonego kredytem domu. Z drugiej strony, wybuch wściekłości mógł być jedynym możliwym dla owego pracownika sposobem, w jaki był on zdolny poradzić sobie z tą upokarzającą go sytuacją.

Przedstawiony przykład wydaje się niedopracowany. Solomon jedynie sugeruje, że wybuch wściekłości upokarzanego przez przełożonego pracownika może być widziany jako mający na celu zabezpieczenie długofalowego celu tej osoby – podtrzymania jej dobrego zdania na własny temat. Na tę sytuację możemy zatem spojrzeć jak na przykład konkurujących ze sobą długofalowych interesów tej osoby – jej pragnienia zabezpieczenia sobie i swojej rodzinie materialnego bytu oraz jej dążenia do „zachowania twarzy”. Problematyczność tego przykładu polega także na tym, że akcentowana w nim różnica pomiędzy racjonalnością emocji i racjonalnością jej ekspresji może w pewien sposób wskazywać, że ekspresja emocji jest czymś, czego emocja może być pozbawiona. Sugerowałam w rozdziale drugim tej pracy, że w świetle teorii Solomona emocja nie występuje bez swojej ekspresji, choćby ta ekspresja była jedynie magiczna. Nazbyt krytycznie nastawiony czytelnik mógłby dopatrzeć się w Solomonomym zakwalifikowaniu powyższego wybuchu wściekłości do reakcji irracjonalnych aprobaty autora dla magicznych ekspresji tej słusznej emocji. Ja jednak, jako życzliwy czytelnik jego dzieł, daleka jestem od tak radykalnej interpretacji.

Trzeci pochodzący z *Emotions and Choice* argument odwołuje się do społecznego statusu emocji. Solomon zauważa, że jeżeli w danym społeczeństwie emocjonalne zachowania są potępiane u mężczyzn i deprecjonowane u kobiet, efektem tego musi być postrzeganie ich jako sprzecznych z ludzkimi ambicjami. Społeczne nadwartościowanie „chłodnych”, zdystansowanych zachowań promuje bowiem podobnie zrównoważone strategie osiągania jednostkowych celów. „W takim społeczeństwie emocjonalne zachowanie wydaje się być «irracjonalne», ponieważ jest złą strategią, a nie dlatego, że nie jest celowe”⁵⁸².

Ten ostatni argument został przez Solomona dopracowany w jego późniejszym tekście – *The Rationality of the Emotions*. Autor zauważa tam, że wprawdzie istnieją sytuacje, w których chłodne, opanowane zachowanie jest

⁵⁸² R. C. Solomon, *Emotions and Choice*, s. 266.

jedynie właściwe (np. w wypadku wielkiego niebezpieczeństwa, kiedy to panika zagrożonego podmiotu raczej przeszkadza aniżeli pomaga mu), to jednak nie powinno się przyjmować, że takie zachowanie jest zawsze stosowne. Traktowanie „strachu w obliczu niebezpieczeństwa” jako paradygmatu emocji i przez to jego oceny jako właściwej miary do oszacowania innych emocji jest tu widziane jako nadużycie. Co więcej, Solomon podkreśla, że pojmowanie takiego „chłodnego” zachowania jako rzekomo paradygmatycznego dla racjonalności jest podobnie nieuprawnione. Wskazuje, że takie zachowanie „może samo być przykładem krańcowej irracjonalności, ponieważ może pozbawiać osobę wszystkich tych struktur, które nadają jej życiu znaczenie i poczucie własnej wartości, pozostawiając ją jedynie z pustym neologizmem powodzenia i publicznym uznaniem”⁵⁸³.

Inny tekst Solomona – *The Rationality and Its Vicissitudes*⁵⁸⁴ – zawiera argumenty pokazujące, dlaczego pojmowanie emocji jako doświadczeń z istoty swej nieracjonalnych⁵⁸⁵ jest nieodpowiednie. Takie ich rozumienie ma mieć dwa zasadnicze powody. Pierwszy z nich jest pozostałością archaicznego poglądu głoszącego, że emocje są zwierzęce i prymitywne, wspólne nam i zwierzętom. Druga racja natomiast odwołuje się do ich fizjologicznych (głównie neurologicznych) źródeł. Solomon podważa zasadność obu powyższych powodów rzekomej nieracjonalności emocji. Co do pierwszego zauważa, że nawet jeśli przyjmiemy, że większość zwierząt nie jest racjonalna w sensie zdolności do systematycznego myślenia, nie implikuje to, że nie są one racjonalne w innym znaczeniu. Zdaniem autora traktowanie zwierząt jako aracionalnych jest nieuprawnione. Świadczy o tym sposób i rodzaj podejmowanych przez nie aktywności, tj. „ich zdolność do wybierania środków najlepiej prowadzących do pożądanых przez nie celów, ich działanie dla jakichś powodów (nawet jeśli nie mogą one ich wyjaśnić), ich postępowanie zgodne z regułami (np. raczej złożone reguły stada), ich zdolność do rozpoznawania i w ograniczonym stopniu rozumienia symboli i (...) ich zdolność do rozpoznawania i wybierania właściwych celów (dla nich samych, dla ich grupy lub ich potomstwa) oraz troszczenia się o właściwe rzeczy (dla nich, co nie zawsze jest kwestią wła-

⁵⁸³ R. C. Solomon, *The Rationality of the Emotions*, s. 41

⁵⁸⁴ Por. R.C. Solomon, *The Rationality and Its Vicissitudes* [w:] *Idem, The Joy of Philosophy. Thinking Thin versus the Passionate Life*, Oxford University Press, New York, 1999, s. 65–87. Ten fragment książki *The Joy of Philosophy* stanowi jej trzeci rozdział, który wszakże jest oparty na wersji wcześniejszej, opublikowanej w 1992 roku. W odróżnieniu od tamtego wcześniejszego wydania ta edycja została przez autora poprawiona.

⁵⁸⁵ Odwołuję się tu do pierwszego z wyróżnionych przez Solomona sensów terminu „irracjonalny” w jego zastosowaniu do emocji, tj. do ujmowania emocji jako „nieracjonalnych” (w sensie „aracionalny”).

snych korzyści)⁵⁸⁶. Zdaniem Solomona, jeżeli ludzie dzielą się ze zwierzętami wskazane w powyższym cytacie formy racjonalności oraz część emocjonalnego repertuaru, wyższość naszego gatunku w kwestii abstrakcyjnej racjonalności nie ma specjalnego znaczenia.

Powyższe formy racjonalności, które Solomon przypisuje zwierzętom, Wacław Janikowski traktuje jako przejawy pseudoracjonalności logicznej. Utrzymuje on, że prawdziwe przekonanie bądź słuszna, w kontekście interesów podmiotu, decyzja są pseudoracjonalnie logiczne, gdy nie były poprzedzone żadnym (bądź wystarczającym) rozumowaniem, „które na gruncie posiadanych przez podmiot i dostępnych jego świadomości danych uprawdopodobniłoby słuszność decyzji (ze względu na jakiś cel)”⁵⁸⁷. Wobec braku rozumowania stosowność podjętej decyzji i prawdziwość obranego przekonania jest tu traktowana jako wynik przypadku bądź wrodzonego instyktu lub też mechanizmu „bodziec – wyuczona reakcja”. Krytyczny czytelnik mógłby podważyć tą ostatnią konkluzję, wskazując, że zakłada ona nazbyt uproszczoną wizję procesu decyzyjnego, jak i sposobu dochodzenia do nowych przekonań. Pomiedzy niezawodnie (w założeniu) prowadzącą do prawdziwych przekonań bądź trafnej decyzji racjonalnością dyskursywną a instyktem czy wyuczoną reakcją na bodziec brak jest „ogniw pośrednich”. Janikowski, nadwartościowując klasyczny dyskursywny model racjonalności praktycznej, wydaje się sugerować, że właściwy dla tego modelu schemat rozumowania jest jedynym, który jest w pełni uprawniony. Zgodnie z tym klasycznym ujęciem stosowną drogą nabywania prawdziwych przekonań i dochodzenia do słusznych decyzji jest racjonalny namysł, pojęty jako beznamienne rozważenie przesłanek (dostępnych informacji na temat okoliczności sprawy) i wyciągnięcie z nich, zgodnie z regułami wynikania, wniosków. Niewątpliwie tak ujęty tryb nabywania nowych przekonań i podejmowania właściwych decyzji ma swoje ważne miejsce w poznawczej aktywności człowieka. Niemniej nie jest to jedyny, różny od instyktu czy wyuczonego mechanizmu reagowania na bodziec, sposób dochodzenia do słusznych decyzji. Co więcej, ta procedura nie może być jedyną, ponieważ jest ona, jako rodzaj kontrolowanego przetwarzania informacji⁵⁸⁸, zbyt wymagająca. Możliwość spokojnej analizy danych w nagłych warunkach zmieniających się stale okoliczności jest

⁵⁸⁶ R. C. Solomon, *The Rationality and Its Vicissitudes*, s. 80.

⁵⁸⁷ W. Janikowski, *Naturalizm etyczny*, s. 96.

⁵⁸⁸ Kontrolowane przetwarzanie informacji związane jest z przetwarzaniem „wiedzy, że” (wiedza deklaratywna: łatwo dostępna, tj. łatwa do zadeklarowania; względnie łatwa do modyfikacji). Jest ono zależne od zasobów poznawczych (uwagi i pamięci roboczej). Ma charakter sekwencyjny. Przebiega powoli, z wysiłkiem poznawczym (por. M. Kofta, D. Doliński, *Poznawcze podejście do osobowości* [w:] *Psychologia. Podręcznik akademicki*, J. Strelau (red.), t. 2: *Psychologia ogólna*, Gdańskie Towarzystwo Psychologiczne, Gdańsk 2000, s. 567).

problematyczna. Wielość potencjalnie dostępnych czy godnych przeanalizowania informacji jest tak duża, a czas na podjęcie decyzji (a tym samym powzięcie jakiegoś przekonania, jako jej uzasadniającej podstawy) często tak niedostateczny, że koniecznością wydaje się „pójście na skróty”⁵⁸⁹. Osobliwie taki „skrót” jest nie tylko konieczny, ale i pożądany. Dotyczy to np. decyzji o charakterze moralnym. Arystoteles, podkreślając, że cnota jest wynikiem treningu, wydaje się sugerować, że działanie prawdziwie cnotliwej osoby powinno być rodzajem bezrefleksyjnej, nawykowej aktywności. Można nawet argumentować, że o wytworzeniu się cnoty (stałej dyspozycji do odpowiedniego reagowania na danego typu sytuacje) można mówić wtedy, gdy „wiedza, że” (teoria określonego rodzaju cnoty) staje się „wiedzą jak”. O takiej sytuacji można mówić, gdy np. mając utrwaloną dzięki treningowi wiedzę o cnocie hojności, automatycznie jest się hojnym wówczas, gdy sytuacja tego wymaga, np. składa się duży datek w zbiorce na rzecz powodzian. Ten bezrefleksyjny automatyzm w podejmowaniu decyzji dotyczy właściwie każdego rodzaju aktywności, w tym emocji⁵⁹⁰. Zatem brakującym elementem w przedstawionym przez Janikowskiego obrazie dochodzenia do prawdziwych przekonań i trafnych decyzji jest bezrefleksyjne, odruchowe zdecydowanie się na coś, a ściśle realizujące tę decyzję działanie, niezależnie od tego, czy będzie to działanie o charakterze moralnym czy emocjonalny osąd i jego ekspresja. To samo inaczej można wyrazić poprzez odwołanie się do intuicji życiowej, którą Witkacy rozumiał jako wynik nieświadomej syntezy wcześniejszych doświadczeń życiowych. W tym ujęciu bezrefleksyjne, szybkie osądzanie obiektów i sytuacji i/lub stosowne do owego osądu działanie nie jest pozbawione racji. Znaczy to, że nie może być ono traktowane jako irracjonalne.

Z drugiej strony, sama procedura racjonalnego (w sensie logicznym) dochodzenia do prawdziwych przekonań i opartych nań właściwych decyzji jest kłopotliwa. W myśl definicji racjonalnego w sensie logicznym podmiotu, którą proponuje Janikowski, taki podmiot „nie uznaje zdań sprzecznych (jeśli to w ogóle możliwe), a z dwóch zdań sprzecznych przyjmuje to, które jest bardziej uzasadnione (dowodzone lub lepiej sprawdzone, a więc bardziej prawdopodob-

⁵⁸⁹ Mówiąc o ograniczeniu czasowym, mam na myśli dwie rzeczy: 1. Wiele sytuacji domaga się natychmiastowego zareagowania – bezzwłocznego zajęcia stanowiska (wyrażenia swojego poglądu na dany temat) bądź stosownego działania. 2. Wiele innych kwestii życiowo ważnych nie wymaga tak pospiesznego zajęcia stanowiska (np. problem odpowiedniej diety, najważniejszego dla siebie stylu życia czy nawet najważniejszego życiowego celu), niemniej w wyniku codziennego zaabsorbowania sprawami małej wagi, w czymś całym życiu może zabraknąć czasu na spokojne rozważenie tych ważnych życiowo spraw.

⁵⁹⁰ Pisałam o tym w drugim paragrafie trzeciego rozdziału tej pracy przy okazji wskazywanego przez Solomona podobieństwa emocji jako nieświadomych osądów do sądów kinestetycznych i nawykowych działań.

ne) w sensie zrelatywizowanym do ograniczonej czasem oraz dostępnością informacji sytuacji poznawczej tego podmiotu”⁵⁹¹. Rozważmy, co oznacza „ograniczona czasem i dostępnością informacji sytuacja poznawcza podmiotu”.

Psychologowie badający procesy poznawcze wskazują, że usprawniającą, powszechnie stosowaną strategią przetwarzania informacji jest korzystanie ze schematów poznawczych. Mimo że owe schematy (jak wyuczone na określonego rodzaju bodźce reakcje⁵⁹²) są także wynikiem uprzedniej nauki, nie stanowią wariantów tego mechanizmu. Są one raczej elementami rozumowania o wyrażeniu pragmatycznym charakterze. Jako uproszczone, uogólnione reprezentacje pewnych obiektów (danej osoby, grupy społecznej czy relacji interpersonalnej) są one różnymi perspektywami poznawczo-ewaluatywnymi, które „ukierunkowują naszą uwagę, wpływają na sposób kategoryzacji i na interpretację nowej informacji oraz na wyciągane z niej wnioski, sprzyjają wyszukiwaniu odpowiednich danych z pamięci (...) wpływają na oceny, podejmowanie decyzji oraz inicjowanie i kontrolę działania”⁵⁹³. Znaczy to, że w rozumowaniu wykorzystującym schematy poznawcze te schematy są (obok innych danych) dostępnymi podmiotowi informacjami, tzn. przesłankami końcowego wniosku. Można to pokazać na następującym przykładzie: Idąc aleją, spostrzegam leżącego na trawniku nieprzytomnego mężczyznę. Ponieważ jego strój jest niedbały, a twarz czerwona (sygnały wywołujące aktywację schematu poznawczego „pijaka”), odchodzę pośpiesznie, nie udzielając mu żadnej pomocy. Postępuję w ten sposób, ponieważ dzięki aktywacji schematu „rozpoznałam” w tej osobie pijaka i doszłam do wniosku, że jego stan to po prostu upojenie alkoholowe. Możliwość, że stan, w jakim znajduje się ta osoba, jest efektem urazu czy nagłego ataku jakiejś poważnej choroby (np. zawału serca czy wylewu) i wymaga natychmiastowej medycznej interwencji (jeśli w ogóle była brana pod uwagę) została przesłonięta przez schemat osoby nałogowo nadużywającej alkoholu. Ten sche-

⁵⁹¹ W. Janikowski, *Naturalizm etyczny*, s. 96. Tak zdefiniowana racjonalność logiczna podmiotu jest pierwszym z trzech warunków racjonalności (a także irracjonalności) praktycznej działania. Drugi warunek dotyczy osądu na temat powinności dokonania działania X w aktualnej sytuacji danego podmiotu, a trzeci preferencji podmiotu dla powinności dokonania X, zamiast działania Y realizującego sprzeczną z tą pierwszą powinność. Racjonalność i irracjonalność praktyczną działania różni warunek czwarty. Dla racjonalności brzmi on następująco: jeżeli podmiot jest władny dokonać X, to na mocy warunków 1–3 dokonuje X. Nieracjonalność praktyczną działania definiuje natomiast negacja drugiego członu warunku czwartego, tj. podmiot ma moc uczynić X, ale nie czyni tego (por. *ibidem*, s. 97).

⁵⁹² Co więcej, są aktywowane przez sygnał wywołujący rozumiany jako „wyrazisty bodziec specyficznie związany z treścią tego schematu” (M. Kofta i D. Doliński, *Poznawcze podejście do osobowości* [w:] *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 2: *Psychologia ogólna*, J. Strelau (red.), Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2000, s. 566).

⁵⁹³ *Ibidem*, s. 566.

mat w roli negatywnego stereotypu zawiera opis agresywnego i/lub ogólnie niekulturalnego zachowania tego typu osób. Generalnie zachowanie nadużywających alkoholu ludzi widziane jest jako nieprzewidywalne. W ten sposób, w świetle owego negatywnego stereotypu, pomoc udzielana takiej osobie jest narażaniem się na przykrości z jej strony (np. na wyzwiska, nieprzystojne propozycje czy nawet czynną napaść). Z tego ostatniego wynika wykluczająca inne hipotezy (np. poważną chorobę), determinująca końcowy wniosek (decyzję o ewentualnym działaniu) siła tego schematu.

Powyższy przykład pokazuje, że ważna część potencjalnie dostępnych poznającemu podmiotowi szczegółowych informacji na temat danej sytuacji jest za sprawą schematu poznawczego już zinterpretowana. Znaczy to, że nie są one w „czystej postaci” przesłankami końcowego wniosku. To sam schemat jest dostępną poznawczo informacją, niekiedy (jak w powyższym przykładzie) potencjalnie prowadzącą do niewłaściwej decyzji. Chociaż rozumowanie operujące schematami poznawczymi nie musi prowadzić do pewności wynikających z niego osądów, ich stosowanie w rozumowaniu nie powinno być dlatego traktowane jako nieracjonalne. Racjonalność tego zastosowania zasadza się bowiem na jego powodzie. Skoro niemożliwe jest rozważenie wszystkich potencjalnie dostępnych świadomości poznającego danych, by na tej drodze dojść do prawdziwego wniosku, racjonalne jest dokonanie ich selekcji⁵⁹⁴ nawet wtedy, gdy „filtr”, jakim dysponujemy, „odsiewa” za dużo.

W psychologii kognitywnej emocje postrzega się jako procesy, które pełnią w sferze działania funkcję analogiczną do tej, jaką mają schematy poznawcze w stosunku do procesów poznawczych⁵⁹⁵. Tak ujęte emocje umożliwiają szybkie wskazanie schematu działania wówczas, gdy konieczność szybkiej reakcji z oczywistych powodów uniemożliwia analizę potencjalnych konsekwencji różnych reakcji na daną sytuację. Jak schemat poznawczy nie stanowi niezawodnego narzędzia poznania, tak też i emocja nie gwarantuje, że zawsze wskazany przez nią schemat postępowania będzie optymalny, biorąc pod uwagę użyteczność.

W moim przekonaniu to, co napisałam o schematach poznawczych i emocjach jako ich odpowiednikach w sferze działania, wskazuje, że jedno i drugie są elementami racjonalnej procedury dochodzenia do prawdziwych przekonań na

⁵⁹⁴ Ta selekcja dokonuje się dzięki użyciu schematu poznawczego, jak i emocji ujętej jako reakcja wskazująca właściwy schemat działania. Aktywacja pierwszego jest tożsama z ignorowaniem (całkowitym bądź częściowym) niezgodnych ze schematem informacji. Natomiast tak ujęta emocja ogniskuje uwagę podmiotu na wybranych elementach sytuacji uznanych z jakichś powodów za ważne.

⁵⁹⁵ Korzystam tu z konkluzji, do jakiej doszedł Jacek Jaśtal (por. J. Jaśtal, *Natura cnoty. Problematyka emocji w neoarystotelesowskiej etyce cnót*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2009, s. 47).

temat danej sytuacji i stosownego doń działania. O ile Janikowski, pisząc o „ograniczonej czasem i dostępnością informacji sytuacji poznawczej podmiotu”, ma na myśli także ograniczenie wynikające ze stosowania jakiegoś schematu poznawczego bądź schematu działania wskazanego przez emocję podmiotu, o tyle podana przez niego definicja działającego racjonalnie (w sensie logicznym) podmiotu może być obroniona. Jeżeli natomiast nie uwzględnia ona ani owych schematów, ani wskazujących schemat działania emocji, wówczas o definiowanym przez nią podmiocie możemy powiedzieć jedynie, że jest racjonalny na mocy idealizującej podmiot poznający definicji⁵⁹⁶. Sednem tej idealizacji wydaje się założenie o rozumowaniu jako procesie za każdym razem rozpoczynającym się od punktu zerowego⁵⁹⁷, tak jakby wcześniejsze doświadczenia z podobnymi przypadkami nie miały miejsca, a podmiot nie posiadał wykształconych preferencji co do spostrzeganych okoliczności sprawy i rodzaju rozwiązania ani powyżej wskazanych schematów. Tak pojęty racjonalny logicznie podmiot jest poznawczo nieuprzedzony. Nie jest to jednak komplement. Nieuprzedzenie wydaje się możliwe tylko wówczas, gdy nie ma się jakichkolwiek wcześniejszych doświadczeń, lub wtedy, gdy nie wyciąga się z nich żadnych wniosków.

Wypracowane na gruncie psychologii kognitywnej powyższe ujęcie emocji, mimo że bliskie koncepcji Solomona, jest od niej zasadniczo różne. Przede wszystkim zostało rozwinięte w ramach psychologii ewolucyjnej, dlatego emocje (ujęte jako wskazujące właściwy schemat działania) służą, jak słusznie domniemuje Jacek Jaśtal, zaspokojeniu podstawowych, z punktu widzenia biologicznego, potrzeb podmiotu. Tłumaczy się to pochodnością tych ostatnich od „celów wyznaczonych przez ewolucyjną strategię przetrwania”⁵⁹⁸. Natomiast w koncepcji Solomona emocje, zwłaszcza te, które dominują w jednostkowej konstytucji danej surrealności, są rzutującymi na całe doświadczenie podmiotu podstawowymi pryzmatami jego postrzegania i interpretacji sytuacyjnych danych. Jako takie modyfikują one (jak nastroje i pragnienia) procesy poznawcze podmiotu, wpływając na żywione przez niego przekonania i podejmowane przezeń decyzje co do konkretnego działania. Znaczy to, że jeżeli czyjaś surrealność została ukonstytuowana w głównej mierze przez np. emocję zazdrości, wówczas ta osoba będzie miała skłonność do rozpatrywania swoich doświadczeń pod kątem ewentualnego zagrożenia dla tego, do czego ma uprawnienie. Niezależnie od tego, czy status owych

⁵⁹⁶ Na taką interpretację zaproponowanej przez Janikowskiego definicji racjonalnego logicznie podmiotu wydaje się wskazywać to, że autor ten sprzeciwia się przypuszczeniu Davida Sobela, w myśl którego „jakieś subiektywne odchylenia od poprawnego (logicznie) rozumowania, będące rezultatem czyichś uprzedzeń, są elementem czyjejś racjonalnej procedury podejmowania decyzji” (W. Janikowski, *Naturalizm etyczny*, s. 97, przypis 40).

⁵⁹⁷ To spostrzeżenie zawdzięczam dr Agnieszce Iskrze-Paczkowskiej.

⁵⁹⁸ J. Jaśtal, *Natura cnoty*, s. 49.

dominujących w świecie jednostkowego doświadczenia podmiotu emocji mają emocje, które Solomon zalicza do obronnej trójcy, czy też inne, niegenerujące defensywności podmiotu, sama emocjonalna organizacja świata powinna być widziana jako racjonalna. Jak już sugerowałam w rozdziale drugim tej pracy rzeczywistość trzeba uczynić jakąś. Służą temu emocje, które kreując wartości, nadają światu jednostkowego doświadczenia określony kształt. Jest jasne, że konkretna kreacja jest przez to samo wykluczeniem innych ujęć. Konstytuując ją emocje pełnią zatem analogiczną rolę do schematu poznawczego upraszczającego i odsiewającego niezgodne z nim informacje. Podobnie jak w wypadku tego ostatniego racjonalność emocji zasadza się na powodzie ich zastosowania. Żeby móc odnaleźć sens w Rzeczywistości, trzeba uczynić ją swoim światem (surrealnością), nawet jeżeli w ten sposób czynimy zeń swoje małe piekło.

Odnosząc się do drugiego przedstawionego na kartach *The Rationality and Its Vicissitudes* powodu rzekomej nieracjonalności emocji, Solomon zauważa, że można potraktować jako niekontrowersyjne twierdzenie, że wszelkie zdolności i aktywności (w tym racjonalne) mają swoje źródła w mózgu. Z tego ostatniego nie wynika jednak, że hormonalne zaburzenia same w sobie wystarczają do powstania emocji. Podobnie z powyższego twierdzenia nie wynika, że fizjologiczne źródła emocji mają związek z ich racjonalnością. Z drugiej strony „niekiedy dobry przypływ adrenaliny pozwala nam być najbardziej racjonalnymi, umożliwiając przedarcie się przez intelektualny szlam, który może zebrać się po nadmiernym abstrakcyjnym filozofowaniu”⁵⁹⁹.

Kwestia irracjonalności emocji została najszerzej ujęta przez Solomona w jego ostatniej książce – *True to Our Feelings*⁶⁰⁰. W tej pracy autor podkreśla, że zamiast kategorycznie optować za racjonalnością bądź irracjonalnością emocji, powinniśmy raczej mówić o relatywnej racjonalności i irracjonalności różnych emocji i ich rodzajów. Rzadko jakiś rodzaj emocji można ogólnie określić jako racjonalny bądź nieracjonalny. Na ogół racjonalność bądź nieracjonalność emocji zależy od konkretnych okoliczności.

Wskazaną powyżej, przysługującą większości emocji, „właściwość” Solomon ukazuje na przykładzie emocji gniewu, strachu i nadziei. Gniew jest emocją racjonalną, jeśli spełnia określone przez Arystotelesa warunki swojej stosowności. Jako taki jest nie tylko racjonalny, ale i obowiązkowy, ponieważ nierozgniewanie się, gdy jest to słuszne, jest zaniedbaniem, które ostatecznie przyczynia się do niesprawiedliwości na świecie zgodnie z powiedzeniem, że „bezkarność rodzi zło”. Niejednokrotnie jednak gniew może być słusznie określony jako irracjonalny. Solomon wskazuje, że można tak nazwać gniew, którego intencjo-

⁵⁹⁹ R. C. Solomon, *The Rationality and Its Vicissitudes*, s. 80.

⁶⁰⁰ Por. *idem*, *True to Our Feelings*, s. 180–189.

nalnym przedmiotem jest wyobrażone, a nie faktyczne zdarzenie lub też coś, co jest jedynie wyobrażane jako obraźliwe, podczas gdy (w domyśle!) w intencji „obrażającego” takie nie było. Tak samo nieracjonalne jest gniewanie się z błahego powodu oraz łagodny gniew spowodowany czymś bardzo poważnym. Nieracjonalnym Solomon nazywa także gniew na niemowlę i poważnie niedołążonego (w domyśle: niekompetentnego poznawczo) starszego pacjenta. Niekiedy, jak już podkreślano, sama emocja jest racjonalna, natomiast jej ekspresja nie (np. gniew wobec przełożonego). Ogólnie można powiedzieć, że racjonalność gniewu jest bardzo zależna od szczegółów danej sytuacji. Natomiast w wypadku emocji takich jak strach czy nadzieja ich racjonalny bądź nieracjonalny status jest zdeterminowany przez same możliwości. Jako określony przez „prawdopodobieństwo i powagę potencjalnego zagrożenia lub niebezpieczeństwa” strach jest irracjonalny, gdy to prawdopodobieństwo jest zerowe bądź istotnie niewielkie. Jest natomiast racjonalny, gdy jest ono wysokie. Podobnie jest w wypadku nadziei, której racjonalność zależy od „prawdopodobieństwa i wartości dobrodziejstwa”⁶⁰¹. Wydaje się zatem⁶⁰², że może być ona irracjonalną emocją wówczas, gdy prawdopodobieństwo wystąpienia tego, na co ma się nadzieję, jest tak małe, że graniczy praktycznie z cudem.

Powyższe ujęcie irracjonalności nadziei wydaje się jednak mocno problematyczne. Można przyjąć, że ludzie generalnie mają zazwyczaj nadzieję na coś, co widzą jako w jakimś stopniu możliwe do osiągnięcia. W ten sposób możemy założyć, że nie marnują oni energii na nadzieję, której obiekt jest od razu zdefiniowany jako niemożliwy. Z drugiej jednak strony, niesprzeczne z nadzieją (a być może nawet i właściwe dla niej) wydaje się pragnienie czegoś, co w świetle realiów jawi się jako bardzo mało prawdopodobne, bądź nawet tego, co uchodzi za graniczące z cudem. Jeśli zgodzimy się na takie dookreślenie nadziei, wówczas bardziej właściwe byłoby utrzymywanie, że o racjonalności nadziei decyduje to, czy mający nadzieję podmiot osiąga to, na co ma nadzieję, a nie prawdopodobieństwo, że tak się stanie. Można nawet pokusić się o stwierdzenie, że nawet nadzieja „beznadziejna” (która nie osiągnęła swego celu), o ile w ostatecznym rozrachunku przyczyniła się do zoptymalizowania podmiotowego dobra (w jakimś przedziale czasu), może być nazwana racjonalną.

Powyższe przykłady dowodzą, że teza – „Emocje są irracjonalne” – jako generalne stwierdzenie, jest mało sensowna. Niemniej pewne rodzaje emocji wydają się dobrymi kandydatami do ogólnego określenia ich jako racjonalnych

⁶⁰¹ *Ibidem*, s. 186.

⁶⁰² Napisałam „wydaje się”, ponieważ Solomon nie pisze tego wprost. Poprzestaje na wskazaniu, że prawdopodobieństwo ziszczenia się tego, na co ma się nadzieję determinuje racjonalność tej emocji.

bądź nieracjonalnych. Solomon ma tu na myśli takie emocje jak zawiść, żal, radość, przygnębienie i miłość. Przyjrzyjmy się jego analizie tych emocji w rozważanym tu kontekście racjonalności i irracjonalności.

Solomon wskazuje, że zawiść jest emocją zorientowaną na uzyskanie (a ściślej na odebranie komuś) dóbr, które nie są „produktami”⁶⁰³ pierwszej potrzeby. Pożądane dobra mają zatem charakter luksusowy. Ta emocja nie ogranicza się do pragnienia posiadania tego, co ma ktoś inny. Zawiść jest chceniem niezaspokojonym, ponieważ nie wiąże się z podjęciem żadnej produktywnej aktywności, która mogłaby doprowadzić do uzyskania tego, czego się pragnie. Zawiść jako rywalizacyjne pragnienie jest zatem chceniem jałowym, pozbawionym zaspokojenia. To jest powód, dla którego jest to „prawie zawsze strategia uczynienia siebie nieszczęśliwym, jeśli nie zgorzkniałym, sfrustrowanym i nieszczęśliwym”⁶⁰⁴. W świetle wspólnego wszystkim emocjom celu – maksymalizowanie (lub optymalizowanie) podmiotowego dobra – zawiść jest zatem złą strategią i dlatego, jak utrzymuje Solomon, słusznie może uchodzić za irracjonalną.

Podobnie do zawiści także żal bywa określany jako emocja irracjonalna jako taka. Takie ujęcie tej emocji opiera się na założeniu o jej nieprzewidywalnie frustrującym charakterze. To ostatnie wiąże się z niemożnością spełnienia jej ideologicznego celu, jakim jest przywrócenie do życia utraconego obiektu. Solomon sprzeciwia się takiemu kategorycznemu ujęciu. Zauważa, że jeżeli dana miłość jest racjonalna, to taki sam charakter powinien mieć i żal, jako jej logiczna i nieuchronna konsekwencja. To, co powiedziano, nie dotyczy jednak każdego wystąpienia tej emocji. Solomon podkreśla, że opłakiwana w żalu strata musi być nie tylko osobista, ale i znaczna, by żal mógł być oceniony jako racjonalny.

Innym rodzajem emocji, który jest podobnie jednoznacznie do powyższych oceniany, jest radość. W przeciwieństwie do zawiści ta emocja jest tu widziana jako „kandydatka do racjonalności”. Takie jej ujmowanie ma związek z wartością, jaką przypisuje się w Stanach Zjednoczonych pogodzie ducha i optymizmowi. W tym kraju oczekuje się od obywateli, że będą radośni nawet wtedy, gdy nie ma po temu szczególnych powodów. W społeczeństwie amerykańskim zatem (być może bardziej niż w innych) mile widziane, a nawet społecznie pożądane jest bycie w radosnym nastroju. Niezależnie od tego, czy radość jest emocją (tj. ma konkretny obiekt) czy nastrojem (jej obiekt jest uogólniony) jako sąd o świecie może być oceniana pod kątem swojej racjonalności

⁶⁰³ Solomon koncentruje się tu na dobrach materialnych, niemniej wydaje się oczywiste, że takim luksusowym, tj. nadprogramowym dobrem, które może być przedmiotem zawiści, bywa niekiedy czyjaś uroda, tej osoby życiowy fart, jej bycie ogólnie lubianą, jej udana rodzina itp.

⁶⁰⁴ R. C. Solomon, *True to Our Feelings*, s. 183.

bądź nieracjonalności. Tu „racjonalne” rozumie się jako uzasadnione. Wskazuje się, że odpowiedź na pytanie o to, czy radość jako sąd na temat świata jest zawsze racjonalna, nie jest prostą sprawą. Solomon podkreśla, że ta trudność jest częściowo spowodowana tym, że radość przejawia tendencję do „wznoszenia się ponad świat”. Znaczy to, że jest do pewnego stopnia ignorowaniem rzeczywistych okoliczności. Można rzec, że radosny człowiek patrzy na świat przez różowe okulary. Trudno zatem przypisywać tej emocji, w sensie ścisłym, realizm. Czy jednak realizm jest ścisłym wymogiem racjonalności emocji? Solomon utrzymuje, że nie. Jeśli racjonalność utożsamiamy z realizmem, a realizm z obiektywizmem, wówczas emocja (niezależnie od swego rodzaju), z istoty swej będąca subiektywnym ujęciem jakiegoś rzeczywistego kompendium faktów, nie będzie racjonalna. Wydaje się jednak oczywiste, że takie ujęcie racjonalności i realizmu jest niepoprawne. W rozdziale drugim tej pracy pisałam, że w myśl teorii emocji Solomona emocje jako konstytuujące świat jednostkowego doświadczenia (surrealność), zawsze są ostatecznie zgodne z rzeczywistością, przynajmniej w minimalnym sensie, tj. poprzez respektowanie jej ograniczeń.

W świetle powyższego jasne jest, dlaczego Solomon utrzymuje, że realizm nie jest warunkiem racjonalności emocji. Pewna niezależność radości od sytuacyjnych obiektywnych okoliczności nie powinna być traktowana jako argument na rzecz jej irracjonalności (w sensie zafałszowywania Rzeczywistości). Czy implikuje to, że radość jest emocją zawsze racjonalną? Taka odpowiedź byłaby pochopna. Radość, jak wiele innych emocji, może być irracjonalna. Solomon podaje tu przykład radości odczuwanej na pogrzebie przyjaciela, w sytuacji, gdy ta osoba otrzymała wiadomość o znaczącej wygranej. W tym przykładzie irracjonalność (w sensie nieroztropność) dotyczy publicznego wyrazu emocji, a nie samej radości. Można także zauważyć, że w sensie ścisłym mamy tu do czynienia z dwiema emocjami – smutkiem bądź żalem z powodu śmierci przyjaciela i z radością z powodu wygranej. Obie emocje można określić jako racjonalne, ponieważ obie mają mocne uzasadnienie. Jednak o ile odczuwanie radości w tym przykładzie z powodu wygranej może być traktowane jako uzasadnione, o tyle publiczne prezentowanie tej emocji, jako wyraz braku szacunku dla zmarłego i lekceważenia uczuć innych żałobników, nie. Cieszenie się w tego typu sytuacji jest nie tylko niegrzeczne, ale przede wszystkim, jak sugerowano, także bardzo nieroztropne, a przez to irracjonalne. Z drugiej strony Solomon podkreśla, że zasadniczo radość winna być traktowana jako racjonalny sposób czucia, przynajmniej w takim społeczeństwie jak amerykańskie, które optuje za postrzeganiem napełnionej do połowy szklanki jako w połowie pełnej, a nie w połowie pustej. Nawet wówczas, gdy czyjaś radość wydaje się nieestosowna z powodu ponurych okoliczności, w jakich jest przejawiana (np. w sytuacji uwięzienia

w obozie koncentracyjnym, co zostało przedstawione w filmie Benignego *Życie jest piękne*), jej moc podnoszenia na duchu innych ludzi w podobnie tragicznych okolicznościach może być uznana za argument na rzecz jej racjonalności. Zatem jeżeli społeczny skutek takiej radości możemy wówczas pochwalić, to czy taka radość ma uzasadnienie w okolicznościach czy też nie, nie ma wpływu na ocenę jej racjonalności.

Innym stanem afektywnym, który rozważa Solomon pod kątem racjonalności, jest nastrój przygnębienia. Ponieważ nastroje, w przeciwieństwie do emocji, nie posiadają konkretnego obiektu ani też celów, o ich racjonalności bądź nieracjonalności decyduje to, czy są adekwatnym „nastrojeniem się” do świata. Zgodnie z powyższym nastrój przygnębienia odczuwany przez osobę, która wydaje się wieść życie godne pozazdroszczenia i podziwu, jako nieadekwatny do okoliczności, może być widziany jako irracjonalny. Podobnie Solomon wskazuje, że przygnębienie może być traktowane jako zła strategia optymalizowania własnego dobra⁶⁰⁵. Traktując to ostatnie jako hipotezę, autor odwołuje się do badań przeprowadzonych przez Martina Seligmanna, których celem było określenie skutków tzw. pozytywnych emocji. Ten badacz skłonność do przejawiania takich emocji jak np. nadzieja i radość potraktował jako świadectwo czyjegoś życiowego optymizmu. Jego badania miały na celu ustalenie czy sposób postrzegania świata przez owych optymistów jest tak dokładny jak widzenie go przez nieoptymistów (czy nazwiemy ich pesymistami, czy bardziej neutralnie „realistami”). Badania Seligmanna wykazały, że nieoptymiści postrzegają świat bardziej realistycznie i dokładnie aniżeli optymiści. W tym miejscu powracamy do kwestii rozważanej przy okazji wcześniej analizowanej emocji radości. Do jakiego stopnia realizm w postrzeganiu świata powinien decydować o racjonalności, w tym wypadku o racjonalności postawy afektywnej⁶⁰⁶? Solomon, odnosząc to pytanie do emocji radości, utrzymywał, że realizm nie determinuje jej racjonalności. Jednak o ile ta odpowiedź zadowala, jeżeli bierzemy pod uwagę emocje, o tyle w odniesieniu do nastrojów nie. Emocje, jak powiedziano, w przeciwieństwie do nastrojów mają cel, dlatego to, jak dobrze ten cel spełniają, może być (i często jest) podstawowym wyznacznikiem ich racjonalności. To jest powód, dla którego Solomon utrzymuje, że o racjonalności emocji radości

⁶⁰⁵ W sensie ścisłym biorąc pod uwagę, że nastrój jako taki nie ma (według Solomona) celu, nazywanie go strategią jest (w myśl założeń autora) nieprawidłowe. Ponieważ zaś „zainspirowany” tym błędnym stwierdzeniem dalszy wywód autora wydaje się interesujący, tę niespójną z ustaleniami autora konkluzję pozwoliłam sobie (w tekście zasadniczym tego paragrafu) zignorować.

⁶⁰⁶ Sądzę, że zarówno optymizm, jak i pesymizm należałoby określać właśnie jako postawy afektywne. Sam Solomon nie klasyfikuje tych terminów. Z pewną nonszalancją przechodzi od analizy nastroju przygnębienia do badań Seligmanna.

nie decyduje to, czy ma ona uzasadnienie w „okolicznościach sprawy”, czy też nie. Natomiast brak celu nastroju, jak wskazywano, powoduje, że realizm, w sensie dopasowania nastroju do realiów sytuacji podmiotu, determinuje jego racjonalność (w domyśle: czy będzie to przygnębienie, czy inny rodzaj nastroju). Co zaś do powyższych postaw afektywnych (optymizmu i pesymizmu), Solomon nie rozstrzyga, która z nich jest bardziej racjonalna.

Trzeba odnotować, że inne badania psychologiczne, na które Solomon się nie powołuje, wykazały, że realistyczna ocena własnych możliwości i realiów sytuacyjnych jest lepsza w sytuacji zagrożenia⁶⁰⁷. Z kolei zawyżona samoocena i niedoszacowanie wagi potencjalnych trudności (które możemy potraktować jako symptomatyczne dla optymizmu) sprzyjają podejmowaniu wyzwań, a przez to osiąganiu przez jednostkę ważnych dla niej celów. Sądzę więc, że optymizm i pesymizm powinniśmy uważać za stanowiska porównywalne w kontekście ich racjonalności. Te badania pokazują bowiem, że niekiedy lepiej jest postrzegać szklankę jako w połowie pełną, a innym znów razem właściwsze jest widzenie jej jako w połowie pustej.

Ostatnią analizowaną na kartach *True to Our Feelings* w aspekcie racjonalności emocją jest miłość. Solomon, skupiając się na miłości romantycznej, zestawia ze sobą dwa głoszone przez romantyków poglądy na temat jej racjonalności. Rzecznicy pierwszego z nich utrzymują, że miłość jest zawsze dobra i dlatego racjonalna. Zwolennicy drugiego natomiast uważają, że miłość jest irracjonalna i że ta irracjonalność jest tym, co nadaje jej urok. Solomon sprzeciwia się zarówno jednemu, jak i drugiemu. Pierwszym wytyka, że niektóre przejawy miłości nie mogą być określane jako dobre (np. erotyczna miłość pedofila do małoletniego dziecka, szczególnie własnego). Drugim natomiast przypomina, że wiele przypadków miłości ma właściwy obiekt. Kiedy to ostatnie zachodzi, partnerzy są właściwi, związek harmonijny, a tworzące go osoby „szczęśliwe i rozkwitające z tego powodu”⁶⁰⁸.

Dlaczego zatem przez tak wielu ludzi miłość jest uważana za irracjonalną emocję? Solomon tłumaczy to dwójako. Po pierwsze – miłość bardzo często wydaje się wydarzać przypadkowo. Ktoś zatrzymuje się, wbrew swoim wcześniejszym planom, w jakimś hotelu i tam w recepcji poznaje „tę osobę”. Solomon zauważa jednak, że we wszystkich podobnych powyższemu przypadkach szczęśliwy traf skutkujący dożgonną miłością nie powinien być traktowany jako tożsamy z irracjonalnością. Poza tym to nie tyle miłość zdarza się przez przypadek, co raczej samo będące okazją do niej spotkanie. Podkreśla się tu, że miłość nie jest ofiarowanym przez los podarunkiem. Chociaż wizja przeznaczonych dla siebie „połówek

⁶⁰⁷ Niezależnie od tego, czy będzie to zagrożenie życia czy bytu ekonomicznego (np. kryzys).

⁶⁰⁸ R. C. Solomon, *True to Our Feelings*, s. 187.

tego samego jabłka” ma wielki urok, sama miłość jako coś, co jest obopólnie rozwijane na przestrzeni pewnego czasu, nie ma w sobie niczego irracjonalnego.

Drugim powodem traktowania miłości jako irracjonalnej jest subiektywność. Zakochana osoba postrzega ukochaną osobę jako najbardziej atrakcyjną na świecie, podczas gdy dla innych osób może być ona nawet niezauważalna. Czy ogląd zakochanej osoby może zatem być racjonalny? Zdaniem Solomona, jeśli odpowiada się na to pytanie z pewnej neutralnej, „obiektywnej” perspektywy, być może trzeba go potraktować jako irracjonalny. Jednakże możemy zasadnie zapytać, dlaczego ten bezstronny punkt widzenia powinien być traktowany jako uprzywilejowany? Gdyby rzecz dotyczyła nauki bądź prawodawstwa, „obiektywny” punkt widzenia mógłby słusznie uchodzić za wiążący. Tak więc przekonanie żony sędziego, że jest on najsprawiedliwszym sędzią w kraju, ponieważ ona go kocha, nie może być jego poważną rekomendacją. Natomiast jej przekonanie, że jest on pięknym mężczyzną, jest subiektywną prawdą zupełnie odmiennego rodzaju od wiary w to, że ukochany mężczyzna – ponieważ jest ukochany – jest najlepszym w kraju sędzią. Za Kierkegaardem Solomon wskazuje, że owa subiektywna prawda należy do sfery „obiektywnej niepewności”, w której obiektywny punkt widzenia (o ile w ogóle występuje) jest drugorzędny. Znaczy to, że miłość nie jest irracjonalna dlatego, że widzi w obiekcie to, czego nie widzą inni. Przeciwnie, jej obdarzanie obiektu „osobistym urokiem i cnotami wydaje się być (...) zasadniczą częścią jej racjonalności”⁶⁰⁹.

Wciąż jednak można dowodzić irracjonalności emocji, wskazując na przypadki tzw. głupiej miłości. Jest faktem, że nierzadko zakochana osoba myli się w wyborze obiektu swojej miłości. Może, dla przykładu, wybrać na ukochanego osobę, która nie ma zamiaru poważnie zaangażować się w relację (żonaty bądź życiowy lekkoduch żyjący jedynie dniem dzisiejszym). Możliwe jest zakochanie się w osobie sadystycznej, mimo że poszukiwało się partnera wrażliwego i wspierającego. Powyższe, jak i podobne im wypadki niewłaściwie skierowanej miłości Solomon określa jako irracjonalne. Można także postrzegać daną miłość jako irracjonalną, jeżeli zakochany w sposób świadomy podąża za obiektem, którego nie może mieć. Z drugiej strony, jak pokazuje przykład Dantego i Beatrycze, nieodwzajemniona, niemożliwa miłość wielbiącą osobę, którą uważa się za uosobienie piękna, może podnosić na duchu i inspirować kreatywność. Taka miłość, chociaż nieodwzajemniona, może być zatem rzeczywistym dobrem, a nie jedynie frustrującym doświadczeniem.

⁶⁰⁹ *Ibidem*, s. 188. Być może częściowym powodem, dla którego właściwe emocji miłości ukonstytuowanie obiektu jako pożądanego dobra, widziane jest jako skrajnie stronnicze (i dlatego pozbawione oparcia w faktach, które mogłyby być w sposób obiektywny zweryfikowane) jest to, że miłość bywa głębokim wglądem w to, czym jest ukochana osoba. Taka percepcja jest niemożliwa z bezstronnego, unifikującego ludzi, punktu widzenia.

Analogicznie do Arystotelesowskiego stosownego gniewu miłość jest, zdaniem Solomona, racjonalna, gdy właściwe⁶¹⁰ są: jej obiekt, jej czas, rodzaj związku i sposób jej kontynuowania. Osobliwie jednak spełnienie przez daną miłość wszystkich tych warunków nie zawsze gwarantuje, że będzie ona racjonalna. Taka sytuacja ma miejsce, gdy zakochana osoba kocha za bardzo, jak ma to miejsce wówczas, gdy czyjaś indywidualność jest do tego stopnia pochłonięta przez drugą, że niezależne działanie i osąd stają się niemożliwe. Innym przykładem miłości, która nie powinna być określana jako racjonalna mimo spełnienia powyższych wymogów dla racjonalności emocji, jest sytuacja, gdy w miłosnym związku zazdrość zatruwa życie ukochanej osobie. Jeszcze inną ilustracją tego typu irracjonalnej miłości jest, zdaniem Solomona, miłość, która trwa zbyt długo. Taka miłość mogła być właściwa w jakimś przeszłym okresie. W teraźniejszości natomiast nie jest stosowna, przekroczyła bowiem „sвій termin ważności”. Można argumentować, że taka miłość, jak niektóre przykłady przyjaźni, może być relacją stosowną na danym etapie rozwojowym partnerów i/lub w związku z realizacją ich konkretnych celów właściwych dla bardzo konkretnego czasu w ich życiu. Mówiąc brutalnie, najlepsza miłość w okresie studiów partnerów może być najgorszą w czasie budowania przez nich pozycji zawodowej. Taka „zdezaktualizowana” miłość, jak i uporczywe trzymanie się jej, jest tu widziana jako irracjonalna. Z drugiej strony uporczywość miłości Solomon traktuje jako jedną z jej zasadniczych zalet. Dlatego zanim dojdziemy do wniosku, że „miłość jest irracjonalna, ponieważ nie możemy po prostu przestać kochać, gdy nie jest to już w naszym ostatecznym interesie, pomyślmy (...) czym byłaby miłość, jeśli nie byłaby tak nieustępliwa, dogłębnie spleciona z naszą tożsamością i przez to tak trudna do przezwyciężenia. Byłaby kapryśna, niestała, zawodna, słaba (bezpodstawna), i wcale nie byłaby miłością – i kandydatką do racjonalności”⁶¹¹.

V.2. Emocje jako racjonalne aktywności podmiotu

Racjonalność emocji może być rozumiana w różnoraki sposób. Można utrzymywać, że taki ich status poświadcza to, że „pasują one do czyjegoś ogólnego zachowania w znaczący sposób, że postępują zgodnie ze stałym wzorem (czyjaś «osobowością»), że mogą być wyjaśnione w terminach spójnego zbioru przyczyn”⁶¹². Taki minimalny sens, w jakim emocje mogą być traktowane jako racjonalne, nie

⁶¹⁰ Solomon podkreśla, że w każdym wypadku miłości to, co właściwe, zależy od indywidualnych preferencji i zawartego między partnerami kompromisu.

⁶¹¹ R. C. Solomon, *True to Our Feelings*, s. 189.

⁶¹² *Idem*, *Emotions and Choice*, s. 262.

zadowala Solomona. Zakłada, że są one intencjonalnymi i inteligentnymi osądami. Z tego ostatniego wywodzi, że emocje mogą być racjonalne w taki sam sposób, w jaki racjonalne mogą być zwykłe (tj. nieemocjonalne) osądy. Jak te ostatnie, emocje wymagają „zaawansowanego stopnia pojęciowego wyrafinowania, wliczając w to pojęcie jaźni i przynajmniej pewne zdolności abstrakcyjne. Wymagają przynajmniej minimalnej inteligencji i poczucia własnego interesu i przebiegają celowo zgodnie z niekiedy niezwykle złożonym zbiorem reguł i strategii”⁶¹³. Oznacza to, że możemy mówić o „logice emocji”, której nie powinno się w żadnym razie traktować jedynie jako „własnej logiki emocji”. To ostatnie, jawnie protekcyjne i deprecjonujące określenie⁶¹⁴, jest tu krytykowane. Autor wskazuje, że chociaż emocje są subiektywne, ich logika jest obiektywna i powinna być obiektywnie oceniana. O obiektywności (jako opozycji do prywatności!) tej logiki ma świadczyć to, że emocje jako powszechnie podzielane są także równie powszechnie rozumiane, niezależnie od przynależności kulturowej osób doświadczających emocji. Dzięki temu może-

⁶¹³ R. C. Solomon, *The Rationality of the Emotions* (1977) [w:] *Idem, Not Passion's Slave: Emotions and Choice*, Oxford 2003, s. 35.

⁶¹⁴ Sądzę, że deprecjonujący charakter tego określenia polega na tym, że jest ono karykaturą Pascalowego „serce ma rację, których rozum nie zna”. Radykalna interpretacja tego cytatu opiera się na założeniu, że rozum ze swej natury nie może poznać tych racji. Pojmuje on bowiem tylko to, co można w spójny, intersubiektywnie zrozumiały sposób wyłożyć. Natomiast racji emocjonalnych (racji serca) nie można w powyższy sposób zanalizować, ponieważ emocja jest sama dla siebie racją, niczym gust, o którym się nie dyskutuje. Ten sposób rozumowania wydaje się powodem protekcyjnego stosunku do emocji. Często deprecjonuje się czyjąś miłość do kogoś ironicznym: „Każda potwora znajdzie amatora”, sugerując jednocześnie, że kochanie bardzo brzydkiej osoby jest irracjonalne, tak jakby istniały jakieś obiektywne standardy potencjalnego obiektu miłości, bardziej szczegółowe od ogólnego jego dookreślenia jako „przedmiot czyjegós upodobania”. Podobnie jako pozbawione obiektywnych racji mogą być (i nierzadko są) widziane praktycznie wszystkie emocje, mimo że kierują się one logiką właściwą dla swego rodzaju i (jak można domniemywać) logiką emocji jako takich, tj. na gruncie teorii Solomona, logiką nakazującą dbałość o własne dobro, czy będzie to ochrona poczucia własnej wartości, czy bardziej ogólne dążenie do ulepszenia własnego życia. Z drugiej strony mówienie o obiektywnych racjach w wypadku emocji, które zawsze są subiektywne, może dezorientować. Trzeba pamiętać, że Solomon, podkreślając obiektywizm logiki, którą „kierują się” emocje, ma przede wszystkim na celu zaakcentowanie tego, że prawa owej logiki nie są dowolne ani arbitralnie ustalone przez dany podmiot. Można powiedzieć, że uczymy się emocji (tj. uczymy się właściwego dla danej emocji kontekstu, w którym może być ona przejawiana, a nie reagowania emocjonalnego jako takiego) tak jak i logicznego myślenia. Mówiąc oczywiście: dzięki tej „naucze” wiemy, że właściwym kontekstem dla pojawienia się emocji strachu jest sytuacja zagrożenia, która nie jest stosowną „ramą” dla np. emocji dumy. Wiemy zatem, kiedy, dlaczego i jakiego rodzaju emocją zareagować i stosownie do tego doświadczamy konkretnych emocji. Osobną kwestią jest to, że emocje, konstytuując świat ludzkiego doświadczenia, kreują daną sytuację jako zagrażającą i w ogóle jako znaczącą. To jednak nie zmienia wymowy tego, co właśnie napisałam.

my zrozumieć emocje bohaterów filmów z tak odległych mentalnie od nas kultur, jak kultura arabska czy azjatycka. Oznacza to, że „parametry” właściwej dla danego rodzaju emocji logiki są powszechnie znane⁶¹⁵. Założenie, w myśl którego emocje mają logikę, pozwala zrozumieć to, że emocje są przez sam doświadczający ich podmiot krytykowane (np. w retrospektywnej refleksji) za ich głupotę, brak uzasadnienia czy niedorzeczność. Solomon zauważa, że sensowność takiej krytyki jest możliwa „tylko na podstawie obiektywnej logicznej struktury, która jak oczekujemy – i mamy rację w oczekiwaniu – będzie kierowała naszymi emocjami”⁶¹⁶.

Solomon podkreśla, że nawet tak prymitywne emocje, jak strach o życie dziecka w miłości matczynej, wymagają inteligencji, abstrakcji, celu i owej „logiki”. Emocje są abstrakcyjne w tym sensie, że nigdy nie dotyczą tylko konkretnych „okoliczności sprawy”, ale zawsze są reakcją, która ma na celu ich (tj. emocji) abstrakcyjny i ostateczny cel (maksymalizacja jednostkowego poczucia własnej wartości). Zgodnie z logiką emocji jako inteligentnych, celowych aktywności są one każdorazowo zorientowane na uzgodnienie właściwych dla swego rodzaju celów i celu wspólnego dla wszystkich emocji. Ta zorientowana na pewien kompromis⁶¹⁷ aktywność musi się liczyć w swojej ekspresji (tj. realizacji swojego ideologicznego celu) z wymogami konkretnej sytuacji (w tym ze specyfiką obiektu, którego dotyczy).

W toku dalszego rozważania racjonalności emocji na kartach *The Rationality of the Emotions* Solomon formułuje dwa twierdzenia na ten temat. W myśl pierwszego „emocje ogólnie rzecz biorąc są racjonalne w tym sensie, że są *inteligentne i konceptualne* i w czysto *opisowym* znaczeniu”⁶¹⁸. Zgodnie z tą pierw-

⁶¹⁵ Odwracam tu w pewien sposób to, co pisze Solomon, zachowując, mam nadzieję, sens jego wyводу. Píše on bowiem, że „w każdym przypadku logiki emocji, gdy tylko jej parametry są znane, jest [ona] publiczną sprawą” (R. C. Solomon, *The Rationality of the Emotions*, s. 38). Powyższe uzasadnia, zauważając, że widz, oglądając kiepskiej jakości film, ocenia jego bohaterów jako nieprzekonywujących, gdy przeżywanym przez nich emocjom towarzyszą zachowania zupełnie niekompatybilne z właściwą dla nich logiką. Nie będzie przekonujący bohater, który za każdym razem, kiedy odwiedza ukochaną, spogląda na nią nienawistnym wzrokiem bądź namawia ją do upokarzających czynności. Jeśli ten film miałby portretować uczucie miłości, a nie dewiacyjne pomieszanie sadyzmu i być może jakiejś formy upodobania w drugiej osobie, wówczas widz rozpozna fałsz w prezentowanej mu wizji miłosnego związku, tj. jego jawną niezgodność z logiką tej emocji.

⁶¹⁶ R. C. Solomon, *The Rationality of the Emotions*, s. 38.

⁶¹⁷ Kompromis kojarzy się niekiedy negatywnie, tj. jako rezygnację jednej ze stron względnie jako konieczność wzajemnych ustępstw. Zdarza się, że ekspresja emocjonalna realizuje zarówno szczególnie dla danej emocji cele, jak i cel emocji w ogóle. Taka sytuacja wydaje się wzorcowa. Innym znów razem mamy do czynienia z owym negatywnie pojmowanym kompromisem, tj. z sytuacją, w której nie mogąc (z powodu specyfiki konkretnej sytuacji) zrealizować obu celów, trzeba zdecydować się na wybór jednego z nich.

⁶¹⁸ R. C. Solomon, *The Rationality of the Emotions*, s. 39.

są też emocje są racjonalne, o ile są strategiami⁶¹⁹. Drugie natomiast twierdzenie głosi, że konkretna, doświadczana emocja jest racjonalna, jeżeli jest skuteczną strategią, tzn., jeżeli osiąga swój zasadniczy cel (maksymalizacja jednostkowego poczucia własnej wartości)⁶²⁰. W ten sposób doszliśmy do jednego z ważniejszych Solomonowych argumentów na rzecz racjonalności emocji – założenia o ich celowości.

Celowość

Celowość emocji wynika z intencjonalności emocjonalnego osądu, który jest „intencjonalny” w podwójnym sensie. Po pierwsze – w fenomenologicznym znaczeniu, tj. emocja jest tu widziana jako posiadająca swój intencjonalny przedmiot. Po wtóre – jest ona intencjonalna w takim sensie, w jakim intencjonalne są działania, tzn. jak one, emocja jest celową realizacją jakiegoś zamiaru⁶²¹. Zarówno w *The Passions*, jak i np. w *Rationality of the Emotions* autor podkreśla, że emocja jest domaganiem się zmiany we własnym świecie (surrealności) i/lub w świecie jako takim (rzeczywistości), zgodnie z ideologią danego rodzaju emocji i/lub ideologii emocji jako takich. Emocje mają inteligentny cel – zmienić świat tak, by zaspokoił cele wyznaczone przez doświadczane przez podmiot emocje. Jeśli obiektywna zmiana w świecie jest niemożliwa (np. obiekt gniewu nie może zostać ukarany, zazdrości – utrzymany, żalu – przywrócony życiu itd.) wówczas pozostaje subiektywna, magiczna transformacja świata – osobliwa strategia desperackiej restrukturyzacji własnego doświadczenia.

Pierwszym tekstem Solomona, który podkreśla celowość emocji jest *Emotions and Choice*⁶²². Przedstawiona tam argumentacja na rzecz celowości emocji ma następującą postać: 1. Emocje są sądami. 2. Sądy są działaniami. 3. Działania są zorientowane na zmienianie świata. Zatem: emocje są celowe⁶²³. Jako takie służą celom podmiotu i mogą być wyjaśniane poprzez racje.

Wywiedzioną w powyższy sposób celowość emocji autor ilustruje następującym przykładem: Żona chce iść na przyjęcie. Mąż woli oglądać telewizję.

⁶¹⁹ Ogólnie rzecz biorąc, pojmowanie emocji jako ideologii implikuje, że wszystkie emocje są w tym sensie racjonalne.

⁶²⁰ Por. *ibidem*, s. 40.

⁶²¹ R. C. Solomon, *The Rationality of the Emotions* (1977), s. 36. Ten tekst pierwotnie został opublikowany w „*Southwestern Journal of Philosophy*”, 8 (Summer 1977), s. 105–114.

⁶²² R. C. Solomon, *Emotions and Choice*, s. 262–270.

⁶²³ W drugim paragrafie trzeciego rozdziału mojej pracy (III.2) pisałam o tym, że Solomon w *Appendix (Aneks)* do *Emotions and Choice* wskazywał, że jego utożsamienie aktywności z działaniem było zbyt pochopne. W ten sposób jego argumentację na rzecz celowości emocji zawartą w *Emotions and Choice* trzeba by potraktować jako niepoprawną. Niemniej błąd w argumentacji nie przekłada się na błąd we wniosku. Solomon nie tylko nigdy nie odwołał swojej tezy, w myśl której emocje są celowe, ale rozwinął ją w książce *The Passions*.

„Pogodzona” z jego niechęcią wobec uczestniczenia w przyjęciu żona czyta książkę. Od czasu do czasu jednak wymownie głośno wzdycha. Mąż pyta żonę, czy odebrała z pralni jego koszulę. Żona odpowiada przecząco. Mąż wpada w szal. Jego stan „tłumaczy się” tym, że potrzebna mu właśnie ta koszula, chociaż ma w domu kilka identycznych (w domyśle: wypranych i uprasowanych). Mąż zarzuca żonie niesumienność. Żona, mimo że nie zgadza się z tą opinią i uważa, w związku z tym, że jej mąż jest nieznośny, nierozsądny i nieco neurotyczny, jest zasmucona lub zdenerwowana; czuje winę i gniew. To wszystko powoduje, że wychodzi z książką do innego pokoju. Mąż natomiast zajmuje wygodną pozycję przed telewizorem. Przyjęcie nie wchodzi w grę.

Powyższą, niewspółmierną do przewinienia żony reakcję męża można w duchu Freudowskim zinterpretować jako reakcję na coś zupełnie różnego od banalnego faktu nieodebrania koszuli z pralni. Można domniemywać, że jego szal jest po prostu przesuniętym na inny obiekt (żonę) gniewem na szefa, wobec którego z oczywistych powodów nie mógł sobie pozwolić na tak śmiałą reakcję. Równie dobrze można przyjąć, że ten wybuch jest po prostu uwolnioną ekspresją skumulowanej na przestrzeni tygodni czy miesięcy irytacji z powodu pomniejszych małżeńskich niesnasek. Solomon jednak proponuje inne, alternatywne do powyższych, wytłumaczenie. Zauważa, że gniew (i w domyśle każda inna emocja) nie musi być koniecznie tłumaczony w terminach jego intencjonalnego przedmiotu czy jego przyczynowego tła. Innym kontekstem jego eksplanacji może być cel. Zatem mąż z powyższego przykładu rozgniewał się, aby „wyperswadować” swojej żonie udział w przyjęciu oraz przerwać jej irytującą go aktywność („obrażone” czytanie książki), a tym samym móc kontynuować w spokoju wybrane przez siebie zajęcie (oglądanie telewizji). Gniew męża na żonę jest tu widziany jako skuteczna strategia osiągania doraźnego celu (tu: uniknięcie udziału w przyjęciu i niezakłócone kontynuowanie oglądania telewizji).

Tezie o celowości emocji zagraża następujący argument: osoba doświadczająca emocji nie może, będąc w tym stanie, zidentyfikować jej celu. Tę niemoc Solomon nazywa konceptualną niezdolnością. Jest ona analogiczna do konceptualnej niezdolności podmiotu do odróżnienia przedmiotu intencjonalnego emocji od jej przyczyny, w przypadku gdy są one różne⁶²⁴. Przekładając tę trudność na powyżej przedstawiony przykład, Solomon wskazuje, że rozgniewany mąż nie może wiedzieć, że jego gniew ma cel. „Jeśli mąż jest wyjątkowo samoświadomy, może wiedzieć, że ogólnie używa swojego gniewu do manipulowania ludźmi; ale wciąż nie może rozważać tej myśli w czasie swego gniewu i pozostawania w nim. Jeśli robi to, przestaje być rozgniewany i kon-

⁶²⁴ Pisałam na ten temat w czwartym rozdziale niniejszej pracy (por. IV.1).

tynuuje, co najwyżej, gniewne zachowanie – udaje rozgniewanego”⁶²⁵. Ta konceptualna niezdolność uświadomienia sobie celu emocji jest na tyle poważna, że wydaje się podważać samą celowość emocji. Można bowiem, jak zauważa Solomon, argumentować, że wobec intencjonalności działań w ogóle, niemożliwa jest nieświadomość własnych motywów i intencji w trakcie działania. Solomon nie odpiera tego zarzutu wprost. Zamiast tego osłabia go poprzez wskazanie, że niezdolność rozpoznania celu nie ogranicza się do emocji. Odwołuje się tu do Nietzscheańskiego wyjaśnienia wiary w Boga. Nietzsche utrzymywał, że ludzie wierzą w Boga (między innymi) w celu zapewnienia sobie zbawienia. Solomon zauważa, że nawet jeśli przyjąć, że w istocie tak jest, nie przeczy to temu, że rzeczywiście wierzą oni w Boga. Podobnie nie dowodzi to tego, że wierzący uświadamiają sobie ten cel. Zdaniem Solomona ta świadomość celu wiary podważałaby samą wiarę, ponieważ „gdyby [wierzący – MMJ] poważnie myśleli, że ich wiara jest utrzymywana dlatego, że służy celowi raczej, aniżeli dlatego, że jest prawdziwa, musieliby wywnioskować, że w ogóle nie wierzą”⁶²⁶.

Można się zgodzić z Solomonem, że wiara bądź jakieś przekonanie nie jest utrzymywane z powodu celu, któremu służy (a przynajmniej nie głównie dlatego). Można także jednocześnie utrzymywać, że ta wiara bądź przekonanie są celowe. Niemniej krytyczny czytelnik mógłby zarzucić powyższej argumentacji niedopracowanie. Zapewne istnieją ludzie wierzący w Boga, którzy są kompletnie nieświadomi tego, że ich wiara jest w ważny sposób powiązana z ich nadzieją na zbawienie. Wydaje się jednak, że tacy ludzie są w mniejszości. Jest mało prawdopodobne, aby Solomon nie zdawał sobie z tego sprawy. Dlaczego zatem pisze, że znajomość celu wiary czyni wiarę niemożliwą? Odpowiedź można znaleźć przez analogię z tym, co napisał na temat owego rozgniewanego męża, który jako „wyjątkowo samoświadomy” zdaje sobie sprawę z tego, że generalnie posługuje się swoim gniewem do manipulowania ludźmi. Podobna samoświadomość wydaje się cechować większość wierzących. Wiedzą oni, po co (w ogólności) wierzą. Niemniej ta wiedza nie jest na co dzień aktualizowana. Jej aktualizacja byłaby po prostu bardzo problematyczna. Na przykład, jeżeli doszłoby do niej w momencie modlitwy w ważnej intencji, wówczas wiara w skuteczność tej aktywności musiałaby zostać podważona. To ostatnie doprowadziłoby prawdopodobnie do przerywania modlitwy, analogicznie do ustania gniewu, który „przejrzały” swój cel. Alternatywnie można założyć, że możliwe jest jednoczesne występowanie świadomości tego, że własna wiara jest interesowna i przekonania, że Bóg istnieje. To „połączone” stanowisko można wyrazić na-

⁶²⁵ R. C. Solomon, *Emotions and Choice*, s. 266.

⁶²⁶ *Ibidem*, s. 267.

stępująco: „Wiem, że wierzę, bo oczekuję zbawienia, ale mam powody, żeby wierzyć, bo Bóg rzeczywiście istnieje”.

Kontynuując ten tok dowodzenia, Solomon wskazuje, że sądy w ogólności mogą być celowe, a mimo to mogą nie być jako takie rozpoznane przez osobę, która ich dokonuje w trakcie aktu osądzenia. Plastycznym przykładem takiego niebędącego emocją osądu może być, jak sądzę, tendencja do obwiniania ofiary, co służy zminimalizowaniu własnych psychologicznych kosztów związanych z poczuciem winy⁶²⁷. Nie jest rzadkością przekonanie, że ktoś zasłużył sobie na to, że go skrzywdziliśmy, nieświadome tego, że taki osąd („Zasłużył sobie na to”) jest po prostu dla nas wygodny. Jak już sugerowano, taka nieświadomość celu jest konieczna, ponieważ: „Uznać cel, dla którego sąd został dokonany, to podważyć ten sąd”⁶²⁸. O takich nieświadomych swego celu osądach można, za Solomonem, powiedzieć, że są one w tym sensie „ślepe”.

Solomon, pogłębiając swoją analizę celowości działań ludzkich, pisze także o aktach pozornie nieintencjonalnych, takich jak: zapominanie, gubienie przedmiotów, mylenie się, potykanie się itp. Takie akty Freud określał jako składowe „psychopatologii życia codziennego”⁶²⁹. Ten badacz, podkreślając niezwykłą zgodność owych aktów z ogólnymi celami i zamiarami podmiotu, sugerował, jak uważa Solomon, że są one w istocie intencjonalnymi działaniami, tyle że ich

⁶²⁷ To zjawisko wiąże się z taktyką obronnej autoprezentacji, którą psychologowie nazywają *usprawiedliwianiem*. Ta taktyka ma cztery odmiany. Jedną z nich jest zaprzeczanie krzywdzie ofiary lub przekonywanie, że zasłużyła sobie na swój los (np. zgwałcona kobieta sama jest sobie winna, ponieważ prowokowała do gwałtu swoim strojem i/lub zachowaniem). Krytyczny czytelnik zauważy, że „przekonywanie” jako forma usprawiedliwiania sugeruje, że celem tej taktyki jest jakaś manipulacja innymi osobami, mająca na celu „wybielenie” własnej osoby. Zatem podmiot oszukuje innych (skoro to celowa manipulacja) i wie o tym. W odpowiedzi na ten hipotetyczny zarzut odpowiadam, że najłatwiejszym sposobem na usprawiedliwienie własnych, niemoralnych działań jest uwierzenie w swoją niewinność (tu, że ofiara zasłużyła sobie na to, co ją spotkało). Nie tylko owa łatwość jest argumentem. Statystyczny człowiek nie tylko chce, żeby inni mieli o nim dobre zdanie, ale także (jeżeli nie przede wszystkim) pragnie w swoim własnym mniemaniu uchodzić za prawego, dobrego itp. Zrobienie czegoś złego w ewidentny sposób stoi temu na przeszkodzie. W ten sposób jesteśmy zmotywowani do tego, by nie wiedzieć, że manipulujemy informacją o rzekomej winie ofiary, a zatem by wierzyć, że rzeczywiście zasłużyła sobie na to, co ją z naszej strony spotkało (por. B. Wojciszke, *Człowiek wśród ludzi. Zarys psychologii społecznej*, Wyd. Naukowe „Scholar”, Warszawa 2002, s. 136–177).

⁶²⁸ R. C. Solomon, *Emotions and Choice*, s. 268.

⁶²⁹ Ponieważ tego typu aktywności są jedynie podobne do emocji, można by to, co na ich temat pisze Solomon, potraktować jako nieistotne dla kwestii celowości emocji. Zdecydowałam jednak napisać o nich, ponieważ w moim odczuciu te nieintencjonalne akty przypominają emocjonalne reakcje, które postrzegane jako pozornie niczym nieuzasadnione, traktowane są jako irracjonalne. Rozważanie przez Solomona tych podobnych do emocji aktywności wydaje się zapowiadać rozwinięte w *The Passions* ujęcie emocji jako subiektywnych strategii służących (często w mocno zawoalowany sposób) maksymalizacji poczucia własnej wartości.

intencja jest dla podmiotu niedostępna. Niemożność dotarcia do intencji działania, jak w przypadku emocji, jest logiczną niemożnością. Znaczy to, że gubiący obrączkę mężczyzna nie może wiedzieć, że ten akt jest w istocie demonstracją jego niechęci wobec swojego małżeństwa, tak samo jak zapominający o telefonie do biura pracownik nie może wiedzieć, że „zapomniał” o tym, ponieważ chciał w ten sposób uniknąć dodatkowej pracy. Te Freudowskie przypadki (jak i emocje) można rozpatrywać jako zarówno intencjonalne, jak i nieintencjonalne działania. O ich intencjonalności świadczy, wskazywane wcześniej, pasowanie do rzeczywistych (choć nieświadomych) celów i intencji podmiotu. Na rzecz ich nieintencjonalności⁶³⁰ przemawia natomiast to, że podmiot nie może ich rozpoznać jako celowych i intencjonalnych. „Podobnie gniew jest celowy i intencjonalny o tyle, o ile może być wyraźnie ukazany jako pasujący do struktury celów i intencji podmiotu; wydaje się być «nieintencjonalny» i w ten sposób różny od wielu zwykłych działań, w tym, że te cele i zamiary nie mogą być znane podmiotowi w tym czasie [tj. w trakcie gniewania się – MMJ]”⁶³¹. Jak w wypadku Freudowskich przypadków celowość i intencjonalność emocji jest „zasadniczo określona”.

W późniejszym dodatku do *Emotions and Choice*⁶³² Solomon podkreśla ograniczenia zawartego w tym pierwszym tekście na temat emocji objaśniania emocji w terminach ich celu. Owa celowość była tam częściowo sugerowana na podstawie tego, że pragnienia są częścią emocji. W tym tekście brakuje ogólnej teorii na temat funkcji emocji. Późniejsza książka Solomona – *The Passions* – uzupełnia ten brak. Solomon wskazuje w niej, że nadrzędnym celem emocji jako takich jest maksymalizacja poczucia własnej wartości podmiotu⁶³³. Celowość rozważana w *Emotions and Choice* wydaje się czymś istotnie różnym od tej wyłożonej na kartach *The Passions*. Podany w tym pierwszym tekście przykład ilustrujący celowość (rozgniewany mąż używający gniewu w celu uniknięcia udziału w przyjęciu) ukazuje emocję jako strategię skoncentrowaną na zaspokojeniu doraźnego celu. W *The Passions* natomiast akcent położony jest na pokazaniu emocji jako strategii bardziej globalnej. Ujęcie emocji jako ostatecznie zorientowanych na maksymalizację jednostkowego poczucia własnej wartości służy, na gruncie teorii Solomona, dwóm różnym celom. Po pierwsze, stanowi część charakterystyki emocji jako osobiście zaangażowanych osądów i w ten sposób przynajmniej potencjalnie „zainteresowanych” wzmacnianiem jednost-

⁶³⁰ W sensie braku zamiaru, tj. intencji działania.

⁶³¹ R. C. Solomon, *Emotions and Choice*, s. 268.

⁶³² Por. *Appendix* dołączony do wydania *Emotions and Choice*, z którego tu korzystam, s. 277–278.

⁶³³ Praktycznie cały drugi rozdział mojej pracy poświęcony jest funkcjom, jakie pełnią emocje, w myśl rozwiniętej w *The Passions* teorii emocji Roberta Solomona.

kowej samooceny. Po drugie, pełni funkcję empirycznej hipotezy na temat motywacji emocji jako takich. Solomon podkreśla, że ujęcie emocji jako aktywności posiadających cele czy funkcje nie musi koniecznie implikować, że każda konkretnie występująca emocja musi mieć intencję. Tak pojmując emocję, Solomon jedynie wskazuje, że emocje na ogół zawierają takie (ukryte) intencje. Czasami jednak wyraźnie nie zawierają ich⁶³⁴. Podobnie Solomon zastrzega, że twierdzenie głoszące, iż celem emocji jest maksymalizacja podmiotowego poczucia własnej wartości, nie jest utrzymywaniem, że emocje zawsze są skutecznymi narzędziami realizacji tego celu. Emocjami, które zazwyczaj w tym względzie zawodzą, są na przykład uraza i mściwość⁶³⁵. Nierzadko emocje stanowią rodzaj oszukującej podmiot zasłony, jak ma to miejsce wówczas, gdy z jakichś powodów nie chcemy wiedzieć, dlaczego doświadczamy danej emocji i/lub jaka emocja jest właśnie przez nas przeżywana. W takich wypadkach emocje służą oszukiwaniu samego siebie. Wtedy to „cel emocjonalnej strategii jest dokładnie opozycją tego, jakim wydaje się być”⁶³⁶.

Pewne wyzwanie dla ujmowania celu emocji jako maksymalizacji jednostkowego poczucia własnej wartości stanowi żal⁶³⁷. Wydaje się bowiem jasne, że (dla przykładu) w wypadku żalu ojca po śmierci syna upieranie się przy tezie, że ta emocja ma na celu podwyższenie samooceny rodzica, który pogrążony jest w żałobie, jest nie tylko nieestosowne, ale i jawnie nieprawdziwe. Solomon stara się rozwiązać tę ewidentną trudność. Wskazuje, że chociaż jest oczywiste, że żal po stracie bliskiej osoby nie jest zorientowany na poprawę samooceny żałobnika, to jednak po pewnym czasie opłakiwanie zmarłego przeradza się we współczucie samemu sobie z powodu straty bliskiej osoby. W tym momencie, jego zdaniem, zasadnie możemy mówić o tym, że to współczucie ma na celu wzmocnienie zagrożonego poprzez stratę poczucia własnej wartości podmiotu.

Moim zdaniem powyższe wytłumaczenie jest niezadowolające. Przede wszystkim nie pokazuje, że żal jest zorientowany na maksymalizację podmiotowego poczucia wartości. Zamiast tego akcentuje, że taką funkcję ma współ-

⁶³⁴ *Appendix*, z którego tu korzystam, został wydany w 1980 r., dlatego to, co w nim napisa-
no, można potraktować jako pogląd na celowość emocji na etapie jego dopracowywania, a nie
jako ostateczny pogląd autora. Sądzę, że w świetle całej, rozwiniętej na przestrzeni blisko 40 lat
teorii emocji Solomona, emocja jako taka zawsze ma intencję. Pewien problem dla takiego katego-
rycznego ujęcia stanowi emocja zaskoczenia. Z drugiej strony o tego rodzaju emocji Solomon
pisze, że jej status emocji jest dyskusyjny (por. III.2).

⁶³⁵ Porównaj, co na temat problematycznego zaspokojenia tych emocji napisano w rozdziale
drugim niniejszej pracy.

⁶³⁶ R. C. Solomon, *Appendix* do cytowanego *Emotions and Choice*, s. 278. Solomon ma tu na
myśli konkretne wystąpienia emocji urazy i winy, a także nastrój przygnębienia.

⁶³⁷ Wskazuje na to Frithjof Bergmann w swojej recenzji *The Passions* Solomona zawartej
w „*Journal of Philosophy*” 75/1978 (s. 200–208).

czucie samemu sobie⁶³⁸. O wiele lepsze wyjaśnienie celu żalu zawiera czwarty rozdział jego (dużo później wydanej!) książki *In Defense of Sentimentality*⁶³⁹. W tym miejscu szczegółowe przedstawienie zawartej w tym tekście analizy żalu nie jest potrzebne⁶⁴⁰. Ważne jest to, że w tym rozdziale trudność wynikająca z celu żalu została przezwyciężona. W *The Passions* zasadniczy problem z celowością emocji żalu polegał na tym, że tę emocję Solomon postrzegał jako nieuchronnie sfrustrowaną, co wynikało z przypisanego jej pragnienia – wskrzeszenie zmarłej bliskiej osoby. Zaproponowane w *In Defense of Sentimentality* ujęcie rozwiązuje ten problem. Wskazuje się tam, że dzięki dedykacyjnej funkcji żalu możliwe jest osiągnięcie wspólnego wszystkim emocjom celu. Ekspresja żalu realizująca jego dedykacyjną funkcję, honorując i upamiętniając zmarłego, jest jednocześnie honorem oddanym samemu sobie, który wzmacniając podmiotowe poczucie własnej wartości, przyczynia się do ulepszenia jego życia.

Powracając do aneksu, w którym Solomon próbował poprawić analizę celowości zawartą w *Emotions and Choice*, trzeba podkreślić, że minimalnym twierdzeniem, za którym opowiedział się autor, jest utrzymywanie, że „każda emocja jest przynajmniej kandydatem dla celowego wyjaśnienia”. Zatem pytanie o motyw danej emocji zawsze powinno być widziane jako sensowne. Co więcej, na ogół „część odpowiedzi będzie wiązała się z odwołaniem do poczucia własnej wartości”⁶⁴¹.

W cytowanym tu aneksie do *Emotions and Choice* Solomon ustosunkowuje się także do użytego przez siebie przykładu mającego za zadanie ilustrację celowości emocji. Wskazuje, że ten przykład wiąże się z poważnym błędem. W przeciwieństwie do *The Passions*, w której starał się „rozróżnić celowe wyjaśnienia wyrazu emocji (np. użycie gniewnego zachowania do zastraszenia kogoś) i celowe wyjaśnienia samych emocji (np. przekonanie o nieomyślności własnego gniewu służące maksymalizacji poczucia własnej wartości)”⁶⁴² przykład rozgniewanego na żonę męża pochodzący z *Emotions and Choice* łączy oba te poziomy eksplanacji.

⁶³⁸ Domniemaną okoliczność, że owo współczucie jest elementem trwającej nadal emocji żalu, można by potraktować jako argument przemawiający za tym, że to żal (rozumiany jako dynamiczny proces posiadający różne etapy), jako zawierający owo współczucie samemu sobie, ma na celu maksymalizację podmiotowego poczucia wartości. Problem w tym, że Solomon nie pisze w tym tekście niczego więcej na temat stosunku owego współczucia do żalu. Nie wiadomo zatem, czy współczucie zastępuje żal, czy mu towarzyszy, czy też jest jego składnikiem.

⁶³⁹ Mam tu na myśli rozdział zatytułowany *On Grief and Gratitude* (por. R. C. Solomon, *In Defense of Sentimentality*, Oxford Scholarship Online, 2004, s. 75–107).

⁶⁴⁰ W rozdziale szóstym tej pracy przedstawię tę analizę, pokazując przez nią, na czym polega moralne znaczenie tej emocji.

⁶⁴¹ R. C. Solomon, *Appendix do Emotions and Choice*, s. 278.

⁶⁴² *Ibidem*.

Nieco inaczej kwestia celowości emocji została ujęta w artykule Solomona wydanym w 1977 roku *The Rationality of the Emotions*⁶⁴³. Tekst ten był wcześniej wygłoszony na konferencji naukowej w listopadzie 1976 roku. W tym samym roku (1976) wydano książkę Solomona *The Passions*. Problematyczność tego artykułu polega na tym, że wydaje się on anonsować dokonaną w *The Passions* strukturalną analizę emocji ujmowanych jako racjonalne strategie mające na celu maksymalizację jednostkowego poczucia własnej wartości. Można powiedzieć, że jest to bardzo pobieżny szkic tego, co następnie w *The Passions* zostało szczegółowo zanalizowane⁶⁴⁴. Ten tekst wydaje się także rodzajem „pomostu” pomiędzy ustaleniami na temat racjonalności i celowości emocji zawartymi w *Emotions and Choice* i analizami tychże pochodzącymi z *The Passions*. Taki pośredni charakter, tj. mający na celu uzgodnienie ze sobą różnych (w obu tych tekstach) sposobów objaśniania celowości emocji, ma „przybliżony środek-cel [założonego – MMJ] kontinuum”⁶⁴⁵. Z drugiej strony ten sam rok wydania *The Passions* i wygłoszenia przez Solomona na konferencji treści wydanego rok później artykułu, falsyfikuje powyżej sygnalizowane wrażenie, że ten ostatni tekst jest czymś w rodzaju „pośredniej formy” pomiędzy *Emotions and Choice* i *The Passions*. W tej sytuacji wypada przyjąć, że zaproponowane w tym artykule ujęcie celowości emocji jest po prostu nieco odmiennym ujęciem, być może mającym na celu uzgodnienie rozwiązań problemu celowości emocji zaproponowanych w powyższych dwóch pracach Solomona. Osobliwie to, co Solomon pisze w *Rationality of the Emotions* na temat przybliżonego środka-celu kontinuum: cel danej emocji – cel emocji jako takiej, wydaje się raczej cofnięciem aniżeli progresem w analizie celowości emocji. To właśnie jest powodem, dla którego bardziej sensowne wydaje się traktowanie tej idei jako „formy pośredniej” w Solomonowym pojmowaniu celu emocji aniżeli jako alternatywy dla ustaleń zaproponowanych we wspomnianych tu dwóch pracach Solomona. Pozostawiając tę kwestię nierozstrzygniętą, pokażę, w czym ten tekst różni się od poprzednich w rozważanej tu kwestii celowości emocji.

Solomon utrzymuje, że w emocji, jak i w działaniu można wyróżnić wiele celów, począwszy od bardzo określonych (pragnienie ujrzenia obiektu gniewu

⁶⁴³ R. C. Solomon, *The Rationality of the Emotions*, „Southwestern Journal of Philosophy”, 8, (September 1977), s. 105–114. Ja korzystam z innego wydania tego tekstu, pochodzącego z książki Solomona będącej zbiorówką jego wybranych artykułów – R. C. Solomon, *Not Passion's Slave: Emotions and Choice*, Oxford 2003, s. 34–41.

⁶⁴⁴ Dotyczy to przede wszystkim ujęcia emocji jako programu i zamiaru przekształcenia świata zgodnie z ideologią danej emocji i emocji jako takich.

⁶⁴⁵ Tak przetłumaczyłam następujący zwrot: *a crude means-ends continuum* (por. R. C. Solomon, *The Rationality of the Emotions*, s. 37).

ukaranym) do „bardzo ogólnych celów tej emocji czy emocji w ogóle”⁶⁴⁶. Po między tymi konkretnymi celami emocji a celem wspólnym dla nich wszystkich Solomon formułuje przybliżony środek-cel założonego kontinuum celów właściwych dla danego rodzaju emocji i celu emocji jako takich. Ten cel Solomon ilustruje następującym przykładem. Niewyrzucone przez żonę śmieci stały się pretekstem dla wybuchu gniewu jej męża, którego stała się obiektem. Poprzez ten gniew mąż chciał ukarać żonę za to, że uszkodziła (w sposób niezawiniony) rodzinny samochód. To ostatnie było powodem jego gniewu, ponieważ był on zazdrosny o żonę, która romansowała z naprawiającym ten samochód mechanikiem. Ten romans z kolei podważył jego ogólną wiarę w siebie. Czym jest w podanym przykładzie „przybliżony środek-cel kontinuum”? Wydaje się, że jest nim gniew na żonę uzasadniany jej niewyniesieniem śmieci⁶⁴⁷. Ten gniew osiąga swój cel – karze żonę, np. poprzez zrobienie jej karczemnej awantury, kąśliwą uwagę na temat jej niechlujstwa ogłoszoną w obecności sąsiadów, bądź nazwanie jej „beznadziejną osobą”, która nawet śmieci nie potrafi wyrzucić. Ta emocja jest jednocześnie środkiem do osiągnięcia celów innych emocji. Służy zazdrości, ponieważ jest jednocześnie odreagowaniem wiążącego się z tą emocją zagrożenia utratą małżonki, bez konieczności przyznania się do doznanego w związku z jej zdradą upokorzenia. Poza tym ekspresja złości może zaspokoić cel emocji zazdrości (zachowanie obiektu), ponieważ może „dowieść” niewiernej żonie, że „nie jest z niej żaden cud” (nawet śmieci nie potrafi wyrzucić), więc może lepiej by było, żeby pozostała przy mężu, „który tyle znosi”, zamiast wkleść się w romanse. Ta sama przesadna złość służy także redukcji przygnębienia, powstałego w efekcie wzbudzonej przez zdradę wątpliwości co do wartości własnej osoby. Okazanie gniewu może być bowiem subiektywnie odbierane jako dowód własnej siły i niezależności od tego, co nas krzywdzi.

⁶⁴⁶ *Ibidem*. Trzymając się ściśle tego, co tu napisano, trzeba by przyjąć, że w konkretnej emocji można wyróżnić trzy rodzaje celów: 1) szczegółowy dla danego wystąpienia emocji (trzymając się emocji gniewu, np. pragnienie ujrzenia ukaranego winowajcy i/lub potrzeba, by inni ludzie dowiedzieli się, jaki z tej osoby „zły człowiek” i napiętnowali go), 2) ogólny dla danego rodzaju emocji (np. ukaranie obiektu w gniewie) i 3) wspólny dla wszystkich emocji (maksymalne podwyższenie samooceny). Tak „rozpisaną” celowość emocji traktuję jako niepotrzebne mnożenie bytów, ponieważ te szczegółowe cele emocji są po prostu konkretnymi, uszczegółowionymi formami ogólnego celu danego rodzaju emocji. W *The Passions* i swoich późniejszych tekstach Solomon pisze o dwóch rodzajach celów emocji: właściwym dla konkretnego ich rodzaju (ukarać w gniewie, odebrać w zawiści, zachować w zazdrości, przywrócić do życia w żalu itd.) i wspólnym dla emocji jako takich.

⁶⁴⁷ Trzeba pamiętać, że to „uzasadnienie” jest przeżywane jako prawdziwy powód gniewu, zatem podmiot nie jest świadomy, że niewyrzucenie śmieci stanowi jedynie dogodny pretekst dla jego gniewnego wybuchu. Nieświadomość rzeczywistego celu tej emocji jest, jak już wskazywano, konieczna.

To, co właśnie napisano, Solomon w *The Passions* nazywa pośrednią ekspresją emocji, która nie może osiągnąć swego ideologicznego celu w sposób otwarty. Emocją skazaną na okrężny sposób realizacji swojego celu (a także strategicznego celu emocji jako takich) wydaje się, w powyższym przykładzie, zazdrość i/lub smutek z powodu zdrady małżonki. Jest to więc sytuacja oszukiwania samego siebie w kwestii emocji, jaką się faktycznie odczuwa. Można domniemywać, że zazdrosny o żonę mąż nie chce sobie uświadamiać tego, że jest zazdrosny, ponieważ jej zdradę odbiera jako upokarzające doświadczenie, które może świadczyć o tym, że nie zasługuje on na miłość, a tym samym, że jest niewiele wart. Ten przykład pokazuje także, że cele właściwe dla danego rodzaju emocji i cel emocji jako takich tworzą pewne doświadczane przez podmiot kontinuum. Gniew na żonę jest przeżywany jako jednocześnie karzący żonę (tj. spełniający ideologiczny cel tej emocji) i podnoszący samoocenę poniżonego jej zdradą męża (ideologiczny cel emocji jako takich). Mam wrażenie, że powyższy przykład pośredniej realizacji celu emocji jest nawiązaniem⁶⁴⁸ do przykładu ilustrującego celowość, pochodzącego z *Emotions and Choice*. Gniew męża na żonę, która nie odebrała jego koszuli z pralni, jest podobnie przesadny jak gniew spowodowany niewyrzuceniem przez nią śmieci. Analogicznie można domniemywać, że niechęć męża wobec uczestniczenia w przyjęciu nie wynikała po prostu z jego lenistwa. Przyjęcie mogło być przez niego widziane jako sytuacja, w której jego samoocena może być zagrożona. Znajomi żony mogli być ludźmi sukcesu, a niechętny przyjęciu mąż mógł być szeregowym pracownikiem np. jakiejś firmy transportowej. W tej sytuacji udział w przyjęciu, na którym pytania o pracę i o osiągnięcia z nią związane są towarzyskim standardem, mógł w owym mężu budzić uzasadniony lęk przed „kompromitacją” i w związku z tym obawę o poczucie własnej wartości. Jeśli rzeczywiście lęk przed „zdemaskowaniem” własnej, odczuwanej (w głębi ducha) jako niewiele wartej, osoby był faktycznie odczuwaną emocją przez tego człowieka, wówczas jego gniew na żonę pełnił rolę „zasłony dymnej” zakrywającej przed nim jego faktyczne uczucia. Ten gniew, w myśl zaproponowanego tu ujęcia, można określić jako „przybliżony środek-cel” założonego kontinuum pomiędzy celem lęku (uniknięcie niebezpiecznej sytuacji) a celem emocji jako takich (ochrona samooceny).

Solomon traktuje podany przez siebie przykład gniewu z powodu niewyrzucenia śmieci jako prymitywny mechanizm ukazujący logikę ukrytej celowości emocji, który ujawnia różne jej (celowości) poziomy. Przestrzega jednocześnie przed traktowaniem tego przykładu jako reprezentacji złożonej i wyrafinowanej logiki emocji. Ta ostatnia nie powinna być bowiem widziana jedynie jako „sekwencja kroków od jednego celu do innego”. Mimo że wszystkie emocje mają

⁶⁴⁸ Być może w celu poprawienia tego przykładu.

ostatecznie jeden cel, „ich wzajemne połączenie jest siecią splecionych i wzajemnie wiążących się ze sobą sądów, bardziej jak sieć, aniżeli łańcuch, które tworzą podstawowe struktury naszego doświadczenia”⁶⁴⁹.

Powróćmy do drugiego twierdzenia Solomona na temat racjonalności emocji, o którym pisałam na początku tego paragrafu, anonsując powyższą analizę celowości emocji. To twierdzenie głosi, że dana emocja jest racjonalna, o ile osiąga właściwy wszystkim emocjom cel (maksymalizacja podmiotowej samooceny). W świetle tak ujętej racjonalności nazwanie wszystkich konkretnych wystąpień emocji zdecydowanie racjonalnymi bądź nieracjonalnymi musi być błędne. Występujące w powyższym zdaniu słowo „zdecydowanie (kategorycznie)” ma określony cel. Wskazuje, że mimo iż emocja ma często aspiracje do obiektywnej, a nie jedynie subiektywnej zmiany w świecie, może być strategią skutecznie podnoszącą samoocenę podmiotu nawet wtedy, gdy dokonana zmiana jest jedynie subiektywna. Jak wskazywano, emocje, kierując się swoją logiką, zawsze są zorientowane na osiągnięcie zasadniczego dla emocji jako takich celu. Dzieje się tak nawet wtedy, gdy przeszkody na drodze do jego osiągnięcia wydają się nie do pokonania. Wówczas emocja, nie mogąc wyrazić się (tj. osiągnąć swego celu) poprzez działanie, bywa rekompensatą za bezsilność, jak ma to miejsce np. w emocji urazy, która będąc z natury impotentna, może osiągnąć sukces w podnoszeniu samooceny podmiotu dzięki jego przekonaniu o własnej nieomyślności. W kontekście tego, co właśnie powiedziano, ogólne potępienie emocji za ich „nieskuteczność”⁶⁵⁰, a zatem ich irracjonalność w tym sensie, So-

⁶⁴⁹ R. C. Solomon, *The Rationality of the Emotions*, s. 37–38. Na temat funkcjonowania emocji jako elementów w systemie emocjonalnych osądów właściwym dla danego podmiotu, który to system jako całość konstituuje świat podmiotowego doświadczenia (surrealność) i konkretne „Ja”, pisałam obszernie w rozdziale drugim niniejszej pracy, dlatego ten cytat pozostawiam bez komentarza.

⁶⁵⁰ Skłonność do takiego potępienia emocji Solomon przypisuje Sartre’owi. Wydaje się, że ta sugestia jest słuszna. Sartre, określając emocje jako „magiczne transformacje świata”, sugerował, że właściwa takiemu „przekształceniu” zmiana w subiektywnym postrzeganiu rzeczywistości („kwaśne winogrona”) jest raczej porażką w osiąganiu własnych celów aniżeli inteligentnym, strategicznym wysiłkiem, który w obliczu „obiektywnej niemożliwości” zmiany świata, zmienia to, co można zmienić – osobisty stosunek do owego braku możliwości. Myślę, że emocje, które zadowolają się subiektywną zmianą, należałoby traktować raczej jako dobrodziejstwo aniżeli ułomność. Można sobie wyobrazić, jakie społeczne szkody mogłaby spowodować świadoma swojej impotencji zawiść czy uraza. Te emocje pozbawione subiektywnej satysfakcji, podnoszącej samoocenę podmiotu (np. w urazie dzięki przekonaniu o swojej nieomyślności, a w zawiści na skutek wiary w to, że podział dóbr jest z natury niesprawiedliwy, dlatego nie warto się o nie starać, bo i tak, mimo że zasługuje się na nie, nie dostanie się ich, zatem nie jest winą zawistnego podmiotu, że nie ma tego, czego pragnie i ten brak nie może być widziany jako świadectwo jego niewielkiej wartości) mogłyby uczynić doświadczającego ich człowieka nie tylko głęboko nieszczęśliwym, ale i /lub także bardzo niebezpiecznym dla innych ludzi.

lomon uważa za niesprawiedliwe. To, że emocjonalna strategia jest w przypadkach bezsilności podmiotu, a zatem jego niezdolności do zmiany w „obiektywnym porządku” rzeczywistości „restrukturyzacją doświadczenia przez ponowne uporządkowanie priorytetów i nakładów”, nie powinno być zatem widziane jako jednoznaczny argument na rzecz ich irracjonalności⁶⁵¹. Dzięki owej restrukturyzacji bowiem podmiot może w porządku subiektywnym (surrealności) osiągnąć swój emocjonalny cel. Solomon sugeruje, że w odniesieniu do tego rodzaju przypadków kryterium powodzenia emocjonalnej ekspresji (a tym samym racjonalności emocji!) leży w tym, jak subiektywnie skuteczna jest powyższa restrukturyzacja.

Dalsze racje na rzecz racjonalności emocji

Inne argumenty na rzecz racjonalności emocji zawiera tekst Solomona *The Rationality and Its Vicissitudes* stanowiący trzeci rozdział jego książki *The Joy of Philosophy*. W tej pracy autor zauważa, że wyzwaniem dla optowania za racjonalnością emocji są „wymieszane” bądź ambiwalentne emocje. W sytuacji, gdy jedna emocja jest racjonalna i przeciwna jej również, zgodnie z logiką emocji należałoby powiedzieć, że dwie emocje razem także są racjonalne. Osobną, powiązaną kwestią jest sposób połączonego funkcjonowania tych emocji. Solomon nie rozstrzyga, czy są one doświadczane paralelnie, czy też naprzemiennie. Podobnie nie przesądza o tym, czy ich możliwe różne perspektywy czekają na aktualizację w „spostrzeżeniu”⁶⁵², czy też są wymieszane jak dwa kolory, tworzące wspólnie jeden nowy. Wydaje się jednak, że zarówno paralelność, jak i dosłownie „wymieszanie” jako sposób „równoczesnego”⁶⁵³ doświadczania dwóch, w jakimś sensie sprzecznych ze sobą (np. co do celu) emocji, nie są właściwymi opisami faktycznego ich doświadczania. Z drugiej strony można przypuszczać, że sposób współlistnienia

⁶⁵¹ W drugim wyróżnionym tu sensie tego słowa, tj. w sensie nieskuteczności emocjonalnej strategii w osiągnięciu celu emocji.

⁶⁵² Wyraz „spostrzeżenie” umieściłam w cudzysłowie, ponieważ w sensie ścisłym nie chodzi tu jedynie o spostrzeżenie obiektu, ale o poznawcze ujęcie go w odpowiedniej perspektywie, łącznie z uświadomieniem sobie tej „percepcji” i „zatwierdzeniem” jej.

⁶⁵³ Wyraz „równoczesny” umieściłam w cudzysłowie, by podkreślić, że nie rozstrzygam kategorycznie (tzn. dla wszystkich wypadków współlistniejących emocji), czy te emocje są doświadczane dokładnie w tym samym czasie, przyjmując za podstawową jednostkę czasu sekundę. Krytyczny czytelnik mógłby zapytać w tym miejscu, na czym w takim razie ma polegać koegzystencja dwóch różnych emocji, skoro równoczesność tego współlistnienia nie jest rozstrzygnięta. Na tę obiekcyjną odpowiedź tak: Solomon podkreśla, że czas trwania emocji nie jest tożsamy z czasem fizjologicznego pobudzenia, które jest mierzalną oznaką doświadczania emocji. Dlatego czas trwania emocji, takich jak np. miłość, żal, nienawiść, smutek itp., jest często rozłożony na lata. Znaczy to, że doświadczająca emocji miłości i np. nienawiści osoba nie musi ich odczuwać (czy zdawać sobie z nich sprawy) dokładnie w tej samej minucie.

dwóch przeciwnych sobie emocji jest zawsze uzależniony od ich rodzaju. To przypuszczenie traktuję jako wiarygodną hipotezę.

Zgodnie z powyższym adekwatnym opisem „równoczesnego” doświadczania gniewu i wstydu, a nawet nienawiści i litości może być „wymieszanie” bądź paralelność. W wypadku pierwszej pary emocji wstyd może generować gniew na „widownię”, bądź samego siebie, za dopuszczenie do kompromitacji. Zatem mimo różnych celów tych emocji (ukrycie się we wstydzie i ukaranie obiektu w gniewie) ich współwystępowanie może być odczuwane jako „bezkolizyjne”, a zatem dwie emocje mogą występować obok siebie. Co do drugiej pary emocji, właściwość obiektu emocji może być odpowiedzialna za to, że mimo nienawiści do niego, człowiek odczuwa jednocześnie litość. Jeśli taki wypadek zachodzi, wówczas nienawiść może być wyrazem raczej pogardy aniżeli wrogości. Taka sytuacja może mieć miejsce wówczas, gdy obiekt nienawiści, który zyskał ten status poprzez krzywdę, jaką wyrządził, jest jednocześnie np. z powodu swego upośledzenia umysłowego bądź emocjonalnego (aleksytymia) odbierany jako godny litości. Możliwe, że w wypadku takiej sytuacji najlepszym opisem koegzystencji tych dwóch emocji byłoby „wymieszanie”. Można bowiem argumentować, że nienawiść współwystępująca z litością nie jest już czystą nienawiścią, tj. zdeterminowaną, by zniszczyć swój obiekt, ale raczej nienawistną pogardą, za sprawą (uwikłanej w emocjonalne doświadczanie obiektu nienawiści) litości.

Natomiast w wypadku koegzystencji emocji miłości i zawiści ich „równoczesne” doświadczanie wobec tego samego obiektu wydaje się najlepiej opisywane jako „naprzemienne”. Te emocje wyrażają różne perspektywy ujmowania tego samego obiektu. Jak emocje tła mogą być czekającą na aktualizację potencją. Jako takie są wówczas doświadczane w zależności od okoliczności.

Może się wydawać, że miłość i zawiść są tak odległe, że ich doświadczanie wobec tego samego obiektu jest mniej wiarygodne od „równoczesnego” doświadczania miłości i nienawiści. Miłość jest przecież emocją, która jako zorientowana na uzyskanie intymnej, ekskluzywnej relacji ze swym obiektem, dąży do zniesienia dystansu, podczas gdy zawiść wydaje się ten dystans podtrzymywać. Zawiść ma coś z rywalizacji, podczas gdy miłość jest „graniem do jednej bramki”. W tej pierwszej emocji obiekt wydaje się postrzegany jako obcy, podczas gdy w drugiej jako swój. W ten sposób w miłości dobro ukochanej osoby (w ogólności i w konkretnym znaczeniu, tzn. jako jej piękno, zdrowie, sukces itp.) jest postrzegane jako własne, a w zawiści jako niesprawiedliwie przysługujące tylko jej⁶⁵⁴. Miłość podziwia (choć nie bezinteresownie) składające się na

⁶⁵⁴ Zawiść nie musi być (i w wypadku jej współwystępowania z miłością wydaje się, że nie jest bądź nawet nie może być) zainteresowana dobrem drugiej osoby jako takim. Interesuje ją, jako jej intencjonalny przedmiot, dobro szczegółowe, typu uroda, młodość, sukcesy w pracy drugiej osoby.

atrakcyjność ukochanego przymioty, zawiść natomiast, widząc w nich zagrożenie dla związku (i dla samooceny zawistnika), pragnie je odebrać. W przeciwieństwie do miłości zawiść jest emocją waloryzowaną negatywnie. Miłość z kolei jest często idealizowana. Te względy tłumaczą, dlaczego jako „nie na miejscu” bądź nawet jako niemożliwe traktowane jest „równoczesne” przeżywanie miłości i zawiści/nienawiści do tego samego obiektu. Jedno wyklucza drugie. Solomon powiedziałby, że tym, co odpowiada za traktowanie „równoczesnego” doświadczania zawiści/nienawiści i miłości (a także wszystkich, występujących jako „doświadczana para”, sprzecznych ze sobą emocji) jako niemożliwego bądź irracjonalnego, jest ich logiczna niespójność. Ten brak spójności często traktowany jest niczym „budzące strach «P i nie-P»”. Niesłusznie. Solomon utrzymuje, że „emocjonalna niespójność jest rzadko tak niesubtelna”⁶⁵⁵. Doświadczanie sprzecznych uczuć traktuje się tu jako standardowe, a nie wyjątkowe. Co więcej, utrzymuje, że „dużo bardziej racjonalne jest posiadanie obu emocji razem, niż jednej z nich osobno (lub żadnej)”⁶⁵⁶. Autor nie uzasadnia powyższej tezy. Wydaje się, że takie stwierdzenie można uzasadniać złożonością osobowego obiektu emocji, który przez to może być ujmowany z różnych perspektyw i pod kątem różnych potrzeb, pragnień i celów mającego doń emocjonalny stosunek podmiotu.

Zilustrujmy ostatnią tezę Solomona przykładem. Uczucia wieloletniej małżatki do jej męża mogą być ambiwalentne. Może ona bardzo kochać męża i „jednocześnie” odczuwać zawiść wobec niego. Przedmiotem tej zawiści może być to, czego ona z definicji nie może mieć – jego uprzywilejowany status długotrwale pożądanego obiektu seksualnego. W przeciwieństwie do atrakcyjności męskiej, która wydaje się opierać na fizycznej sprawności i/lub życiowej zaradności, atrakcyjność kobieca w dużym stopniu jest funkcją wieku kobiety. Jeśli przyjąć (co proponuję), że zawiść jest/może być czymś w rodzaju rewersu⁶⁵⁷ miłości, być może nawet rodzajem tkwiącej w niej mrocznej potencji⁶⁵⁸, wówczas aktualizacja zawiści żony wobec jej męża nie będzie wydawała się nieprawdopodobna. Prawdopodobieństwo jej wystąpienia powinno wzrastać w okresie, gdy kobieta wkracza w fazę okołoklimakteryjną. W tej fazie rozwoju jej fizyczna atrakcyjność spada, podczas gdy analogiczny „ubytek” w wypadku jej partnera nie przekłada się na społeczny odbiór jego atrakcyjności. W sytuacji owej swoistej nierówności o „prowokację” generującą zawiść żony wobec męża

⁶⁵⁵ R. C. Solomon, *The Rationality and Its Vicissitudes*, s. 81.

⁶⁵⁶ *Ibidem*.

⁶⁵⁷ Jak już wskazywano, miłość definiuje się niekiedy jako podziw. Jeśli to dookreślenie jest zasadne, wówczas zrozumiałe będzie ujmowanie zawiści (zdegenerowany podziw) jako antypody miłości.

⁶⁵⁸ Taka możliwość wpisuje się, jak sądzę, w analizowane tu Solomonowe stwierdzenie o większej racjonalności posiadania obu sprzecznych emocji razem aniżeli jednej z nich osobno.

nietrudno. „Wyzwalaczem” tej zawiści nie musi być wcale zachowanie męża, np. w postaci niewinnego flirtowania z obecnymi na przyjęciu żonami jego kolegów. Równie dobrze zawiść mogą sprowokować komplementujące męża sąsiadki. Zarówno „prowokacje” ze strony męża, jak i osób trzecich mogą uruchomić w kobiecie „jedynie” zazdrość o niego i/lub lęk przed jego zdradą widzianą nie tylko jako cierpienie, ale także jako poważny cios zadany poczuciu własnej wartości. Paradoksalnie odczuwana wówczas zawiść wobec partnera, maskując przed samą odczuwającą ją kobietą jej lęk przed zdradą, może służyć ochronie jej zagrożonej samooceny⁶⁵⁹. Zawiść bowiem, jako rywalizująca emocja, oddziela zawistną osobę od jej obiektu. Jest zatem czymś w rodzaju „odcienienia sobie ręki, która jest powodem grzechu”. Tak rozumiana „odcina” od kobiety jej lęk i przez to chroni jej samoocenę.

Częstym argumentem wysuwanym przeciwko możliwości racjonalności emocji jest założenie, w myśl którego racjonalność osądu wymaga jego artykulacji i argumentacji. Specyfika emocji natomiast polega na tym, że są one na ogół dużo bardziej wyraźnie „czute” aniżeli możliwe do wyartykułowania. Nie przesądza to jednak, zdaniem Solomona, o ich braku racjonalności. Utrzymywanie, że emocja jest irracjonalna, ponieważ nie została wyartykułowana, Solomon uważa za irracjonalne. Argumentuje, że „to sama emocja, nie po prostu jej artykulacja, może być racjonalna (lub irracjonalna), (...) [o ile – MMJ] pasuje, jest stosowna, odpowiednia, czy poprawiająca życie (lub nie)”⁶⁶⁰.

Podobnie, jeżeli chcąc „zapewnić” emocjom racjonalność, musimy poddać je krytycznej ocenie i refleksji, wówczas, zdaniem Solomona, jedynie niektóre emocje będziemy mogli, stosownie do tego wymogu, określić jako racjonalne. Takich emocji jest mimo to bardzo wiele, mimo że rzadko wymaga się ich obrony. Powyższy wymóg autor określa jako zbyt sokratejskie wymaganie. Jego zdaniem nie musimy uzasadniać ani nas samych, ani naszych uczuć, a przynajmniej nie permanentnie. Z drugiej strony, twierdzenie, że emocje nie mogą być uzasadnione, uważa on za błędne. Emocja nie musi być obroniona przez uzasadnienie, by mogła być racjonalna. Możliwość takiej jej obrony jest wystarczająca. Podobnie: „Jeżeli racjonalność emocji ma wymagać zastosowania krytycznej oceny i rozważania, jako jej części (i nie tylko odnośnie) emocji, (...) wymaganie jest nadmierne. Jednak nie jest oczywiste, iż emocje nie są w stanie obejmować takiej aktywności”⁶⁶¹. Na ogół emocje są nierefleksyjne, nieprzemy-

⁶⁵⁹ Sądzę, że w sytuacji odczuwanego zagrożenia zdradą miłość do partnera może nie spełniać ideologicznego celu emocji jako takich – optymalizacji dobra podmiotu (w tym ochrony jego samooceny i osobowej godności). Jeśli tak jest, wystąpienie zawiści wobec kochanego obiektu jest nie tylko bardziej prawdopodobne, ale także uzasadnione.

⁶⁶⁰ *Ibidem*, s. 82.

⁶⁶¹ *Ibidem*.

ślane i nie obejmują koniecznie swych własnych krytycznych ocen. Niektóre nawet wyraźnie wydają się pozbawione takich krytycznych zdolności (np. „ślepa” wściekłość czy „ślepa” miłość bądź taka zazdrość). Niemniej Solomon podkreśla, że owa „ślepotą” znamionuje niezwykle, prawdopodobnie patologiczny stan emocjonalny, a nie standardowy przypadek. Zdarza się także, że emocje zawierające rozbudowaną krytykę, ocenę i refleksję nie bronią się w szerszej krytycznej analizie (np. uraza, nienawiść czy pragnienie zemsty), mimo oparcia w poważnych przyczynach lub racjonalizacji. Wbrew przeciwnikom racjonalności emocji Solomon utrzymuje, że krytycznej racjonalności nie powinno się widzieć jako opozycji emocji, ale raczej jako nieodłączną część ich funkcjonowania. Życie namiętne nie jest pozbawione krytycznego wglądu.

W osobliwy sposób Solomon podchodzi do argumentu głoszącego związek (jeśli nie tożsamość) racjonalności z autonomią. Emocje jako nieautonomiczne (ponieważ rzekomo jedynie powodowane przez okoliczności⁶⁶²) miałyby być przez to nieracjonalne. Autor zauważa, że rozum, a przez to i rozumowanie, z samej swej natury obejmuje reguły i procedury zewnętrzne (w sensie: nie swoje własne). Natomiast namiętności (emocje, pragnienia i nastroje), nawet gdy są podobne i podzielane przez wielu ludzi, są zawsze przede wszystkim czyimiś własnymi. Jak ma się natomiast rozszerzone o dobrowolność aktu pojęcie autonomii potraktowane jako wymóg racjonalności emocji? Solomon, nie rezygnując ze swojego ujmowania emocji jako dobrowolnych aktów raczej aniżeli pasywnych doznań, nie korzysta w tym tekście z tego argumentu. Sądzi, że wystarczające jest wskazanie, że myśli i przekonania nie są w sensie ścisłym aktami woli (Nietzscheańskie wskazanie na myśl przychodzącą, gdy ona [myśl] chce, a nie podmiot), a mimo to odpowiadamy za nie tak, jakby były czymś, co dobrowolnie robimy.

V.3. Rewizja współczesnego ujmowania racjonalności⁶⁶³

Jako filozof Solomon nie neguje racjonalności jako takiej. Jak inni krytykujący ją filozofowie (Nietzsche, Kierkegaard czy Heidegger), posługuje się bowiem takimi racjonalnymi narzędziami, jak argument, analogia czy kontrprzykład. Co jest zatem celem jego ataku? Sądzę, że bezrefleksyjne nadwartościowanie racjonalności, którą przywykliśmy traktować jako zawsze bezwzględnie najlepsze narzędzie realizacji ludzkich celów i jednocześnie najbardziej właściwy wyraz naszego bycia człowiekiem. Solomon utrzymuje, że jako racjonalne zwierzęta uczyniliśmy racjonalność celem samym w sobie. Trzeba w tym miej-

⁶⁶² Por. paragraf *Emocje nie są pasywne* trzeciego rozdziału tej pracy.

⁶⁶³ Podstawą tego paragrafu jest artykuł Solomona *The Rationality and Its Vicissitudes*.

scu postawić dwa pytania: 1. jaką racjonalność ma na myśli Solomon?, 2. czy jest coś niewłaściwego w nadwartościowaniu racjonalności? Odpowiedź na pierwsze pytanie jest wskazaniem na współczesne formy dewaluacji tego pojęcia. Natomiast drugie pytanie odsyła nas do kwestionowanej przez Solomona ostrej dychotomii rozumu i emocji. Negatywną konsekwencją tego kategorycznego rozróżnienia jest nadwartościowanie rozumu. Natomiast implikacją tego ostatniego jest utrzymywanie, że refleksja i inne formy mentalnej aktywności⁶⁶⁴ są niezbędnymi elementami racjonalności. Rozważeniu założonego nadwartościowania, jak i, traktowanej jako pewnik, konieczności refleksji i powyższych rozumowych aktywności poświęcona jest trzecia część tego paragrafu. W części czwartej natomiast czytelnik zostanie zapoznany z rozumieniem terminu „racjonalność”, które proponuje Solomon, oraz z argumentami, jakie przedstawia na rzecz swojego ujęcia.

Wybrane formy dewaluacji pojęcia „racjonalność”

Solomon występuje przeciwko trzem współczesnym ujęciom racjonalności: a) racjonalności zredukowanej do „rozumowania”, b) racjonalności jako absolutnej beznamiętności, c) racjonalności pojętej jako oświecony egoizm. Wszystkie te ujęcia racjonalności traktuje się tu jako formy jej degeneracji. Szczególne znaczenie, w kontekście założonej racjonalności emocji, ma drugie wyróżnione znaczenie terminu „racjonalność”. Przyjrzyjmy się Solomonowej krytyce tych ujęć.

Ad a)

Pierwszy krytykowany przez Solomona typ racjonalności to racjonalność metodologiczna⁶⁶⁵, która jako paradygmat poznania naukowego często bywa

⁶⁶⁴ Solomon ma tu na myśli m.in. artykułowanie abstrakcyjnych pojęć, wnioskowanie, zgodne z logiczną procedurą oraz krytyczną analizę własnych i cudzych założeń i wniosków. Krótko: wszystkie one są narzędziami, którymi sprawnie posługuje się zachodni filozof i dzięki temu bywa postrzegany jako wzorcowy racjonalny podmiot (por. R. C. Solomon, *The Rationality and Its Vicissitudes*, s. 73).

⁶⁶⁵ Korzystam tu z terminologii, którą stosuje Ryszard Kleszcz. W jego użyciu ten termin obejmuje m.in. klasyczny racjonalizm nowożytny (w wydaniu Kartezjusza, Spinozy i Leibniza), który to sprowadzając racjonalizm nauki do uzasadnialności jej twierdzeń, łączył go z obiektywnością poznania i ideą absolutnego uzasadniania. Ta nazwa odnosi się także do empiryzmu logicznego z właściwym mu ugruntowaniem wiedzy naukowej w doświadczeniu i indukcyjnym uzasadnianiem jej twierdzeń oraz wyraźnym oddzieleniem nauki od metafizyki. Ten typ racjonalizmu metodologicznego wydaje się szczególnie istotny w kontekście krytykowanego tu sensu racjonalności, ponieważ jego przedstawiciele (np. A. J. Ayer) utrzymują, że poznanie naukowe jest wzorcowym modelem ludzkiej racjonalności, a nawet, że jedynie poprzez działalność na niwie nauki racjonalność może być realizowana. To ostatnie tłumaczy się rzekomą autonomią uprawiającego naukę podmiotu od tradycji, uwarunkowań osobistych czy innych czynników psychofizycznych. Przykładem racjonalizmu metodologicznego jest także racjonalizm krytyczny Poppera. Określający ten typ racjonalizmu przymiotnik „metodologiczny” dla naszych celów możemy potraktować

traktowana jako standard dla celowej aktywności poznawczej człowieka⁶⁶⁶. Z powyższego wynika, że tego rodzaju racjonalność funkcjonuje jako kryterium wartościujące wspomnianą aktywność podmiotu. W ten sposób to, co nieracjonalne metodologicznie, jak pojęcie infantylności stosowane do dorosłej osoby, jest deprecjonowane, ponieważ jest traktowane jako pozbawione dostatecznego uzasadnienia. Taka racjonalność, jak podkreśla Solomon, nazbyt często ma tendencję do tego, by stać się „czystą logiką, jedynie «rozumowaniem», pozbawionym lub przynajmniej niezależnym od wrażliwości, ciekawości i doświadczenia”⁶⁶⁷.

Na gruncie filozofii ten model instrumentalnej racjonalności jest, jak zauważa Solomon, często preferowany. Chociaż każda teoria potrzebuje dobrego uzasadnienia zbyt skupienie na formalnej poprawności stawianych tez ma niepokojące konsekwencje. Wydaje się bowiem odwracać priorytety filozoficznego poznania. W tej perspektywie dobre uzasadnienie jest ważniejsze od samej teorii. W ten sposób np. problem wolnej woli rozważany w filozoficznej dyspucie jako kwestia wielu przeciwstawnych tez i argumentów nieuchronnie traci swój egzystencjalny wymiar, stając się po prostu jeszcze jednym abstrakcyjnym problemem, „wypatroszonym” z „ludzkiego tragizmu i niepokoju, które dały początek temu problemowi”⁶⁶⁸. Przejawem tego nadwartościowania metodologicznego jest także zakrawające na cynizm omawianie współczesnych, „naładowanych emocjami” problemów takich jak aborcja czy eutanazja jako kwestii rywalizujących argumentów. Inną negatywną konsekwencją owego akcentującego wagę racjonalnej procedury podejścia jest traktowanie niepoddającego się obaleniu argumentu za jakimś oburzającym stanowiskiem, jako racji przemawiającej za tym stanowiskiem. W ten sposób zredukowana do rozumowania racjonalność, a rozumowanie do logiki i argumentu „pozbawia filozofię nie tylko jej namiętności, ale także jej istoty”⁶⁶⁹.

jako synonim terminu „instrumentalny”. Utożsamienie tych terminów jest zgodne z często przyjmowanym założeniem o jedynie instrumentalnym charakterze tak ujętej racjonalności, z powodu jej zaabsorbowania doborem środków i pewnego „ignorowania” celu ludzkiego poznawania (por. R. Kleszcz, *O racjonalności*, s. 61–71).

⁶⁶⁶ Oprócz nauki mam tu na myśli filozofię, a także nienaukową i niefilozoficzną (w sensie profesjonalnym) aktywność poznawczą zwykłych ludzi, której aspiracją jest, by jej efekty można było określić mianem „dobrze uzasadnione” bądź „mające mocne oparcie w faktach”.

⁶⁶⁷ R. C. Solomon, *The Rationality and Its Vicissitudes*, s. 66. Solomon odwołuje się tu do Allana Gibbarta, który sugeruje, że najbardziej wyrafinowane teorie racjonalnego działania wymagają właściwie jedynie formalnej spójności preferencji, które mogą być wyrażone poprzez zbiór aksjomatów (por. A. Gibbart, *Wise Choices, Apt Feelings*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1990, s. 10; podają za: R. C. Solomon, *The Rationality and Its Vicissitudes*, s. 236, przypis 1).

⁶⁶⁸ *Ibidem*, s. 67.

⁶⁶⁹ *Ibidem*.

Ad b)

Solomon zauważa, że termin „racjonalny” pojmowany jako „bezstronny” nazbyt często jest rozumiany nie tylko jako „niezaangażowany” i „wolny”, ale także jako „obojętny”. Tak pojęty funkcjonuje jako rodzaj tłumika, który nakłada się na współczucie i inne namiętności po to, by zniwelować ich stronniczość. W powyższej tendencji Solomon widzi skutek zbyt radykalnej interpretacji filozofii praktycznej Immanuela Kanta. Właściwe dla tego przesadzonego podejścia do Kantowskiej myśli jest utrzymywanie, że „racjonalność w etyce oznacza absolutną beznamiętność, oczyszczoną zdolność do formułowania i kierowania się abstrakcyjnymi moralnymi zasadami raczej niż, powiedzmy, osobistymi skłonnościami, sumieniem lub «zachętą serca»”⁶⁷⁰. Tak ujętą racjonalność opisuje się czasem jako umiejętność wyobrażania sobie siebie jako „nikogo specjalnego” oraz jako zdolność postrzegania świata/sytuacji „znikąd”. Jest jasne, że nasze postrzeganie świata ani nie jest, ani nie może być widzeniem go z takiego, niewyróżnionego punktu widzenia. Znaczy to, że racjonalność w sensie obiektywności właściwej dla boskiego punktu widzenia jest nieosiągalna dla ludzkiego podmiotu poznającego. Co więcej, Solomon utrzymuje, że owa boska perspektywa nie ma sensu nawet jako aspiracja.

Dobłą ilustracją prymatu zaangażowanego punktu widzenia w konkretnej sytuacji moralnej jest film *Erin Brockovich*. Tytułowa Erin jest niewykształconą, samotną matką trójki małych dzieci. Jako pracownica kancelarii adwokackiej wpada na trop wielkiej afery. Potężna firma zatrzuwa wodę niebezpieczną odmianą chloru w okręgu, w którym znajdują się jej zakłady. Zarząd firmy jest skoncentrowany na osiągnięciu maksymalnego zysku. Zatrucie wód gruntowych, a tym samym mieszkających na tym obszarze ludzi, traktowane jest przez kierownictwo przedsiębiorstwa po prostu jako efekt uboczny produkcji. Z drugiej strony ludzie ci, mając świadomość odpowiedzialności karnej za spowodowanie skażenia (a zatem wiedząc, że to, co robią, jest złe, przynajmniej według obowiązującego kodeksu prawa), starają się nie dopuścić do tego, by „prawda wyszła na jaw”. Bohaterka filmu odkrywa sekret i dociera do poszkodowanych – kilkudziesięciu rodzin, których członkowie cierpią na różne choroby, od nawracających infekcji po tak poważne schorzenia, jak bezpłodność i różne rodzaje raka. Erin nie ma, właściwego dla krytykowanego tu pojęcia racjonalności, dystansu do dramatu cierpiących z powodu skażenia ludzi. Jej emocjonalne zaangażowanie jest tajemnicą jej skuteczności – ludzie chętnie z nią rozmawiają, godzą się zbiorowo wystąpić do sądu przeciwko zatrzymującej wodę korporacji itd. Punkt widzenia Erin na krzywdę tych ludzi jest w widoczny sposób stronniczy. Jest to punkt widzenia matki, która wie, że jedynie dzięki przypadkowi ona sama

⁶⁷⁰ *Ibidem*, s. 77.

i jej dzieci nie korzystają z zatrutej wody. Ta świadomość wzbudza trwogę, a z drugiej strony czyni łatwiejszym utożsamienie się Erin z chorującymi ludźmi, a zwłaszcza z matkami nieuleczalnie chorych (w następstwie zatrucia wody) dzieci. Alter ego Erin jest młoda, niezamężna i bezdzietna prawniczka. Uosabia ona racjonalne (w sensie: chłodne i niezaangażowane) podejście do sprawy skażenia środowiska. Nie bez powodu użyłam słowa „sprawa”. Dla owej pani tragedia tych ludzi jest właśnie „sprawą”, którą warto się zająć, jeżeli szanse na wygraną są poważne, a nie jedynie „dla sprawy”. Instruuje ona cierpiących ludzi, by w swoich opowieściach ograniczyli się do faktów (typu: zachorowałem w grudniu 2003 r., leczyłem się w szpitalu od stycznia do maja itp.), oszczędzając jej emocjonalnych (tj. cikliwych) opowieści o swoim cierpieniu, bo „to sądu nie zainteresuje”. Efektem jej profesjonalnego, racjonalnego podejścia jest wycofanie pozwów przeciwko trującemu wodę koncernowi przez większość poszkodowanych. Ci ludzie nie wierzą bowiem w powodzenie przedsięwzięcia prowadzonego przez osobę, której bezstronność sprawia wrażenie, że „jest jej wszystko jedno”.

Ten przykład pokazuje, że chociaż bezstronność jest pożądaną cechą sędziego, w codziennych sytuacjach mających znaczenie moralne cenniejsza wydaje się stronniczość emocjonalnego zaangażowania. Nie tylko dlatego, że jest obiektywnie skuteczna. Sala sądowa jest odpowiednim miejscem dla przypomnienia ludziom, że są tacy jak inni i stąd podlegający niewyróżniającej, bezstronnej ocenie. Bezstronny osąd jest Kantowskim hołdem dla człowieczeństwa zawartego w konkretnej osobie. Można rzec, że na straży praw owego abstrakcyjnego człowieczeństwa stoi prawo. Natomiast poza salą sądową w codziennym życiu wartością, która domaga się ochrony, jest nie tyle człowieczeństwo, co raczej konkretne, a zatem szczególne jestestwo. W każdej sytuacji moralnej jako mającej związek z ludzkim dobrem, dobro konkretnego człowieka jest podstawowym wyznacznikiem pożądanego działania. To dobro, chociaż analogiczne do innych, jest zawsze szczególne i domagające się równie wyróżnionego, a nawet stronniczego stosunku. Takie były właśnie wymagania moralne osób cierpiących z powodu skażenia wody z przedstawianego powyżej przykładu. Dla nich ich cierpienie nie było po prostu jeszcze jednym przykładem choroby wymagającym standardowego potraktowania. Ich choroba była szczególna, bo była ich szczególnym bólem, osobistą historią, domagającą się szczególnego, zaangażowanego podejścia. W taki właśnie sposób podeszła do tych ludzi Erin. Dla niej nie byli oni „przypadkami”, ale konkretnymi ludźmi, których należało szczególnie potraktować. Sądzę, że generalnie taka właśnie zaangażowana, stronnicza i „gorąca” postawa powinna być traktowana jako wzorcowa dla podmiotu działającego w sytuacji mającej moralne znaczenie. Taka jest także, jak sądzę, sugestia samego Solomona.

W krytykowanym tu bezstronnym podejściu do etyki podmiot w swojej ocenie sytuacji moralnej polega na abstrakcyjnej moralnej zasadzie. Solomon utrzymuje, że moralne postępowanie może się obyć bez abstrakcyjnych zasad, w założeniu regulujących wszystkie konkretne, podpadające pod nie przypadki. Tę tezę objaśnia na przykładzie szczodrości⁶⁷¹. Wskazuje, że można być osobą, która nie posiada ogólnej zasady nakazującej bycie szczodrym, a mimo to być hojnym. Taką osobę Solomon kontrastuje z Kantowskim Człowiekiem Praktycznego Rozumu⁶⁷², który każdy potencjalny akt szczodrości traktuje jako wymagający rozważenia i będący ostatecznie kwestią zasady. CPR, zanim okaże szczodrość, musi odpowiedzieć sobie na wiele pytań dotyczących obiektu jego potencjalnej hojności (np. czy ten człowiek rzeczywiście potrzebuje mojego materialnego wsparcia?, czy nie jest naciągaczem?, itp.), swoich możliwości i zakresu moralnego zobowiązania (np. czy mogę sobie pozwolić na szczodrość?, czy na pewno to ja powinienem pomóc?) oraz możliwych skutków swojej hojności (np. jak obdarowany wyda moje pieniądze?, czy moja pomoc nie utrwali w nim postawy roszczeniowej?, itp.). Chociaż po wnikliwym przeanalizowaniu „okoliczności sprawy” CPR w końcu okazuje szczodrość, cnotliwość tego aktu może być widziana jako znacząco pomniejszona przez wcześniejsze wątpliwości, analizy, pytania i zasady. Można się zastanawiać, zdaniem Solomona, czy one wszystkie, powodując nieuchronną utratę spontaniczności działania, nie doprowadziły do tego, że materialna pomoc, której po namyśle udzielił CPR, nie była w ogóle objawem jego hojności. Spontaniczność działania bywa bowiem często widziana jako konieczny warunek szczodrości⁶⁷³. Nie przesądzając tej kwestii, Solomon wydaje się deprecjonować dobroczynność aktu CPR. Píše bowiem, że dobroć owego czynu „poszła na kompromis, a nie została wzmocniona przez racjonalne rozważanie”⁶⁷⁴.

Ad c)

Przeciwnym do powyższego, idealistycznego pojmowania racjonalności, jest realistyczne (według jej rzeczników), a zdaniem Solomona, po prostu cyniczne definiowanie tego pojęcia. W myśl tego ujęcia racjonalność jest „zdolnością pozyskiwania tego, czego się chce w konkurencyjnej, niekooperacyjnej sytuacji, kontekst, w którym to, co racjonalne (maksymalizacja własnych korzy-

⁶⁷¹ Por. R. C. Solomon, *The Rationality and Its Vicissitudes*, s. 76.

⁶⁷² W dalszej części tego akapitu, pisząc o Człowieku Praktycznego Rozumu (określenie Solomona), używam skrótu „CPR”.

⁶⁷³ Być może dlatego, że mówiąc o szczodrości, mamy na ogół na myśli dobroczynność nieco przesadzoną w swoim zakresie. Można założyć, że staranne rozważenie i zanalizowanie sytuacji potrzebującej wsparcia osoby sprzyja raczej adekwatnemu aniżeli zawyżonemu określeniu wymiaru pomocy, jakiej ta osoba rzeczywiście potrzebuje.

⁶⁷⁴ R. C. Solomon, *The Rationality and Its Vicissitudes*, s. 76.

ści), może zupełnie nie zgadzać się z tym, co jest optymalne lub najlepsze dla wszystkich”⁶⁷⁵. Z drugiej strony rzecznicy powyższego ujęcia utrzymują, że maksymalizowanie własnych osobistych pragnień jest racjonalne, o ile respektuje podobne dążenia innych ludzi, będące dla tych pierwszych rodzajem naturalnego ograniczenia. Atutem tej wersji racjonalności, nazywanej niekiedy „oświeconym egoizmem”, jest jej oparcie na zasadniczo niekontrowersyjnej teorii motywacji. W terminach tej teorii racjonalność można określić jako „oświeconą” (w domyśle: co do metody i zakresu aspiracji) pogoń za osobistą korzyścią. Powyższe, przedstawiane jako powszechne dążenie, jest tu widziane jako wyraz ludzkiego prawa do podejmowania wszelkich aktywności na rzecz własnego szczęścia. To prawo w zasadzie nigdy nie było kwestionowane. Nie kwestionuje go także Solomon. Zwraca jednak uwagę, że właściwy dla krytykowanego tu pojmowania racjonalności akcent na owo prawo, czyni żeń wulgarne, uzurpatorskie żądanie. Świadczy o tym to, jak rzecznicy „oświeconego egoizmu” rozumieją treść tego prawa. Solomon utrzymuje, że to prawo „w języku” rzechnych „oświeconych egoistów” brzmi następująco: „Każdy ma prawo dążyć do tego, czego chce, czegokolwiek chce, i nikt nie ma prawa odmówić mu tego (wyjąwszy przypadki, gdy koliduje to z równie ważnymi dążeniami innych)”⁶⁷⁶.

Przedstawiane tu ujęcie racjonalności ma swój polityczny wyraz w szczególnie napastliwej formie libertarianizmu, chętnie odwołującego się do pojęcia „niezbywalnych praw”. Natomiast w filozofii (a także w ekonomii i ogólnie w naukach społecznych) to ujęcie racjonalności może być widziane, zdaniem Solomona, jako źródło „teorii gier” i „teorii racjonalnego wyboru”⁶⁷⁷.

Jak sygnalizowano, pojmowanie racjonalności jako „bystrego egoizmu” jest diametralnie różne od wcześniejszego, wspólnego Kantowi i utylitarystom, sensu terminu „racjonalność”. W myśl owego starszego znaczenia, racjonalne myślenie w etyce nie mogło być myśleniem w terminach własnego interesu. Podobnie „oświecony egoizm” jest tym sensem racjonalności, który jest sprzeczny z racjonalnością pojętą jako zorientowanie aktywności podmiotu na osiągnięcie najwyższego dobra. Chociaż to dobro jest dobrem wszystkich (tj. wspólnoty czy nawet całej ludzkości), dobro jednostki nie jest przez to wykluczone. Jej dobro bowiem jest jednocześnie skutkiem, jak i miarą tego większego publicznego do-

⁶⁷⁵ *Ibidem*, s. 77.

⁶⁷⁶ *Ibidem*, s. 78.

⁶⁷⁷ Zapewne z taką interpretacją nie zgodziliby się sami twórcy teorii gier. Solomon ma tego świadomość. Pisze bowiem, że w niechęci do ujawnienia swego faktycznego ideowego rodowodu stosują oni różnego rodzaju dementi, np. wskazują na brak specyfikacji określającej, czyje cele bądź preferencje powinny być zaspokojone. Traktując te wyjaśnienia jako jedynie wykręty, Solomon podkreśla, że narzucającą się implikacją teorii gier jest teza o racjonalności pojętej jako egoizm i egoizmie widzianym jako świadectwo racjonalności (por. *ibidem*).

bra. Solomon podkreśla, że z samego faktu, iż racjonalność może mieć tak różne cele – „strategiczne korzyści egoistycznej (...) jednostki, dobro publiczne, i zasada, która mówi «Nie czyn wyjątków lub szczególnego przypadku tam gdzie rzecz dotyczy twojej osoby» – (...) [wynika – MMJ], że natura racjonalności nie jest w żadnym wypadku ustalona, ale pozostaje kwestią znaczącego sporu”⁶⁷⁸.

Problematyczne nadwartościowanie rozumu i refleksji jako koniecznego warunku racjonalności

Jak już sugerowano, najbardziej destrukcyjnym z zaprezentowanych różnych sensów racjonalności jest ten, w którym termin „racjonalny” traktowany jest jako synonim beznamietności. To znaczenie bowiem utrzymuje w mocy starą, traktowaną jako nieprzezwykczalną, dychotomię rozumu i emocji. Solomon wywodzi, że promowany przez powyższy sens racjonalności priorytet rozumu winien być zakwestionowany, a wskazana powyżej dychotomia ponownie rozważona.

Solomon zauważa, że w domenie filozofii „rozum” jest pojęciem obciążonym teologicznym wydzwiciem. Opisywany jako boski często jest traktowany jak najwyższy arbiter przesadzający o wartości ludzkich dążeń, a także jako „ostateczna metoda rozwiązywania wszystkich sporów i rozbieżności w i poza filozofią”⁶⁷⁹. W myśl oświeceniowej „zasady wystarczającego rozumu” dla każdego dylematu miała istnieć słuszna odpowiedź, dla każdego paradoksu rozwiązanie, a dla każdego cudu racjonalne wyjaśnienie. Założona racjonalność wszechświata miała swe uzasadnienie w kreacyjnej roli Boga, który nie stworzyłby cze-gokolwiek, nie mając po temu racji. W racjonalnym wszechświecie ludzkie zachowania i społeczeństwa jako potencjalnie racjonalne (z racji naszego bycia racjonalnymi zwierzętami) mogą być poprawione siłą ludzkich rąk i rozumu. Mimo dwudziestowiecznej kompromitacji oświeceniowych założeń⁶⁸⁰ nadal określenie jakiegoś stanowiska mianem „racjonalne” traktuje się jako informację o jego rzekomej wyższości.

Solomon podkreśla, że chwaląc rozum i racjonalność, czynimy to nawykowo. Osobliwie wcale nie jest oczywiste, czym jest to, co jest wychwalane, ani też czym powinno być. Co rozumie się przez racjonalność, zależy od oczekiwań, jakie się ma wobec wyjaśnienia i oceny. Można zatem mówić o wielości rodzajów wyjaśniania, jak i różnych stylów oceny. Od dobrego wyjaśnienia niektórzy filozofowie wymagają głównie rygorystycznego trzymania się podporządkowa-

⁶⁷⁸ *Ibidem*.

⁶⁷⁹ *Ibidem*, s. 71.

⁶⁸⁰ Filozofowie postmodernistyczni mówią w tym kontekście o „bankructwie nowoczesnego projektu” (por. Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa 1994).

nej logice procedury. Inni natomiast w pierwszej kolejności domagają się, by wyjaśnienie było kreatywne. Racjonalnym kryterium oceny danej tezy czy teorii natomiast może być zarówno ich rozwojowość (w domyśle: generująca nowe, różniące się między sobą rozwiązania), jak i przypisana im statyczna trafność, prawda i ważność. Racjonalność można, jak zakłada Solomon, utożsamiać z Tao bądź z Logosem. To drugie, jako związane ze sztywnym poznawczym proceduralnym rygorem, wydaje się identyfikować ideał racjonalnego życia z życiem uporządkowanym. Natomiast Tao reprezentuje ten rodzaj racjonalnego porządku, w którym wartością wydaje się różnorodność. W inny jeszcze sposób można, jak sądzę, powiedzieć, że racjonalne wyjaśnienie nie musi być zawsze związane z dogłębnym zrozumieniem. Może być ono powierzchownym, wybiórczym rozpoznaniem mechanizmu funkcjonowania, pozbawionym wglądu w jego złożoność⁶⁸¹.

Zależność sensu racjonalności od stawianych jej wymagań prowadzi do pytania o wpływ kontekstu na jej standardy. Solomon pyta także o stopień, w jakim wymagania racjonalności mogą być niezależne (a nawet górować nad) od względów kontekstualnych. Jeśli nauka i właściwa jej racjonalna metoda są w swym zasięgu ograniczone (lub stanowią jeden z wielu zbiorów praktyk społecznych pozbawionych specjalnego roszczenia do prawdy), problematyczne jest utrzymanie jej uprzywilejowanego statusu. Mówiąc to samo: jeśli uosabiająca racjonalność nauka straci swą pozycję zewnętrznego kryterium racjonalności wszelkiej ludzkiej aktywności, zabraknie podstawy, by fascynujący mit określić jako mniej racjonalny od „suchego”, statystycznego badania. Podobnie, jeżeli przyjmujemy popularną, zdaniem Solomona, definicję racjonalności jako awersji do ryzyka i dążności do maksymalizacji bezpieczeństwa i z tej perspektywy będziemy wypowiadali się na temat racjonalności życia pełnego ryzyka i przygody, nasz osąd, jako pozbawiony zewnętrznego kryterium, nie będzie rozstrzygający. To, co właśnie napisano, wskazuje, że emocje nie powinny być oceniane przez rzekomo wszechmocny rozum. On bowiem, nie będąc obiektywnym arbitrem, sam podlega ocenie. W ten sposób nie musimy już bronić emocji, wskazując, że mogą być one przydatne rozumowi⁶⁸². Przeciwnie, możemy zapytać i słusznie domagać się odpowiedzi na pytanie: „Jak racjonalność zaspokaja nasze namiętności, w szczególności naszą namiętność do życia”⁶⁸³.

⁶⁸¹ W ten sposób doszliśmy do powiązanej kwestii – czego powinno się wymagać od racjonalnej, poznawczej aktywności.

⁶⁸² Na przykład poprzez motywowanie (w sensie inicjowania i podtrzymywania) racjonalnej aktywności poznawczej.

⁶⁸³ R. C. Solomon, *The Rationality and Its Vicissitudes*, s. 67.

Logicznym dopełnieniem powyższego kontestowania uprzywilejowanego statusu rozumu jest Solomoniowa próba podważenia nadwartościowania⁶⁸⁴ stosowanej przez zawodowych filozofów procedury dochodzenia do poprawnych wniosków, warunkującej podjęcie słusznej decyzji co do konkretnego działania. Autor ogranicza się właściwie do aktywności mających znaczenie moralne oraz do tych wszystkich działań, które są wyrazem czyjegoś stylu życia. Składające się na powyższą racjonalną procedurę metody są krytykowane, ponieważ jako stosujące się do tzw. standardowego modelu racjonalności⁶⁸⁵, traktowane są jako jedyne stosowne strategie. Solomon dowodzi, że ich wyróżniony status jest nieuprawniony. Stosowanie tych metod nie jest jedynym sposobem na to, by podjęta przez podmiot aktywność mogła być adekwatnie określona jako racjonalna. Innymi słowy: 1. Stosowane przez filozofów narzędzia racjonalnej procedury dochodzenia do prawdziwych wniosków na temat słusznego działania (m.in. artikulacja abstrakcyjnych pojęć, wnioskowanie, krytyczna analiza założeń i wniosków własnych i cudzych) służą uzasadnieniu tego działania. 2. Te rozumowe operacje traktowane są często jako jedyne strategie służące racjonalnemu uzasadnieniu. 3. Tylko w powyższy sposób uzasadnione działanie może być poprawnie nazwane racjonalnym. Solomon podważa punkt drugi i trzeci. Zauważa, że traktowana przez wielu filozofów jako uosobienie racjonalności zdolność do abstrakcyjnego myślenia w swych praktycznych zastosowaniach okazuje się niekiedy problematyczna. Kłopotliwe może być na przykład dopasowanie ogólnej zasady do konkretnego przypadku. Co więcej, sama ta zasada może okazać się zbyt czarna. Jak już wskazywano, nie trzeba posiadać ogólnej zasady nakazującej hojność, by być hojnym. Ta zasada nie musi być zatem elementem wiedzy deklaratywnej („wiedzy, że”).

Z mojego punktu widzenia ten tok rozumowania jest nieco problematyczny. Z jednej strony zasadna wydaje się sugestia autora, w myśl której brak wyartykułowanej (a przez to uświadamianej) ogólnej zasady, z której dedukcyjnie można by wywieść szczegółowy sąd na temat konkretnego, podpadającego pod tę zasadę zachowania, nie musi przesądzać o stosowaniu się do tej zasady. Po-

⁶⁸⁴ To nadwartościowanie trafnie oddaje cytata z pracy Roberta Nozicka *The Nature of Rationality*, który przytacza Solomon – „Słowo filozofia oznacza miłość mądrości, jednak to, co naprawdę kochają filozofowie, to rozumowanie”.

⁶⁸⁵ Korzystam tu z terminologii użytej przez Ryszarda Kleszcza. Takim standardowym, wskazywanym przez niego podejściem do kryteriów racjonalności w kontekście przekonaniowym jest ujęcie K. Szaniawskiego. Ten ostatni wskazuje trzy warunki racjonalności: ścisła artikulacja, respektowanie wymogów logiki i należyte uzasadnienie (por. K. Szaniawski, *Racjonalność jako wartość* [w:] *Idem, O nauce, rozumowaniu i wartościach*, Warszawa 1993, s. 352 i n.; K. Szaniawski, *Plus ratio quam vis* [w:] *Idem, O nauce*, s. 524 i n.; podaję za: K. Kleszcz, *O racjonalności. Studium epistemologiczno-metodologiczne*, s. 106).

dobnie sensowne wydaje się utrzymywanie, że konkretny realizujący ogólną moralną zasadę czyn nie musi być każdorazowo poprzedzony rozumowaniem w sensie rozsądnego oszacowania dostępnych opcji i takiej kalkulacji ewentualnych konsekwencji. Z drugiej strony natomiast równie dobrze można by argumentować, że brak świadomej aktywacji tej zasady w bezpośrednio poprzedzającej działanie chwili nie musi wcale świadczyć o braku samej zasady jako elementu deklaratywnej (choćby niewyartykułowanej i/lub nieuświadomianej) wiedzy podmiotu („wiedzy, że”). Jak już sugerowałam w innym miejscu, celem Arystotelesowskiej etyki cnót wydaje się pewien „automatyzm” cnotliwego zachowania, będący konsekwencją treningu w różnego typu sytuacjach mających moralne znaczenie. Krótko: działanie cnotliwe może stać się odruchowe, wówczas staje się ono elementem wiedzy proceduralnej, dlatego nie wymaga poprzedzającego go namysłu.

Innym kwestionowanym przez Solomona założeniem jest utrzymywanie za takimi filozofami, jak Sokrates czy Arystoteles, że refleksja jest nie tylko konieczną cechą racjonalności, ale także warunkiem życia „wartego przeżycia”⁶⁸⁶. Przeciwno tej tezie twierdzi on, że „racjonalne (i być może szczęśliwe) życie może być łatwo dostępne tym, którzy nie przejawiają jakiegokolwiek pociągu czy talentu do filozofii”⁶⁸⁷ i refleksji”⁶⁸⁸. Nauczono nas, że racjonalność pociąga za sobą refleksję, rozumowanie i drugiego rzędu oceny, których obiektem są nasze pragnienia i przekonania. To wszystko przedstawiane jako wyróżniające nasz gatunek jest normatywnym wskazaniem na to, jaki powinien być człowiek i jakie winien wieść życie, by mogło to być prawdziwie ludzkie życie. Solomon zachęca swych czytelników do tego, by wzięli pod uwagę możliwość, że tak określone życie jest jedynie jedną z możliwości, a nie jedyną wartościową formą ludzkiej realizacji. Nieco prowokacyjnie wzywa on do uznania możliwości, że „racjonalne życie – najlepsze życie – może być życiem rządzone przez instynkt, przez współczucie, przez uczucia, bez refleksji i racjonalizacji”⁶⁸⁹. Osobliwie w tym samym ustępie tekstu, jako domagające się odpowiedzi, traktuje pytanie o to „do jakiego stopnia hiperracjonalność filozoficznego życia, refleksyjnego życia, jest obligatoryjna (jak sugerował Sokrates) i do jakiego stopnia jest ona, jak zauważył Nietzsche, zbędna”⁶⁹⁰. Sądzę, że to ostatnie zdanie, jak i Solomonowe rozumienie racjonalności skoncentrowane bardziej na jej celu aniżeli metodologii jasno wskazuje, że Solomon nie neguje ani racjonalnych

⁶⁸⁶ R. C. Solomon, *The Rationality and Its Vicissitudes*, s. 73.

⁶⁸⁷ W sensie rygorystycznego stosowania powyżej nakreślonej racjonalnej procedury dochodzenia do poprawnych wniosków.

⁶⁸⁸ *Ibidem*, s. 74.

⁶⁸⁹ *Ibidem*, s. 76.

⁶⁹⁰ *Ibidem*.

narzędzi filozoficznego dochodzenia do poprawnych wniosków jako takich, ani też samej refleksyjności. Tej interpretacji nie podważa Solomonowe utrzymywanie, że „to samo zachowanie jest racjonalne lub irracjonalne, nie jego ocena”⁶⁹¹. Podobnie nie przeczy mojemu wnioskowi to, co na temat wagi poprzedzającego działanie rozważania pisze autor. Mam tu na myśli jego podkreślenie, że długość owego namysłu nie powinna być traktowana jako probierz racjonalności działania. Solomon wskazuje, że powinniśmy raczej określić jako racjonalne to działanie, które jest zdeterminowane przez naturę samego działania⁶⁹². Trzeba tu dodać, że Solomon akcentuje to, z czym prawdopodobnie zgodziłoby się wielu ludzi – że w pełni racjonalne życie jest „nieracjonalne [ponieważ] (...) myślenie zakłóca naturalny rytm życia”⁶⁹³. Czasami trzeba po prostu żyć zamiast rozmyślać o tym, czym jest i czym powinno być to życie. Tym bardziej że takie nierefleksyjne życie nie jest tożsame z zamknięciem oczu na to, co jest. Ostatni cytat, jak i to, co pod nim napisałam, wspiera⁶⁹⁴ moją sugestię, że krytyka racjonalnych metod dochodzenia do poprawnych wniosków, jak i ludzkiej refleksyjności dotyczy raczej ich przeakcentowania, aniżeli ich samych⁶⁹⁵.

⁶⁹¹ *Ibidem* s. 74.

⁶⁹² W taki sposób racjonalne jest spontaniczne okazanie hojności, ponieważ spontaniczność (w sensie braku wcześniejszego rozważenia „za i przeciw” temu aktowi) jako warunek szczodrości, odpowiada tym samym naturze szczodrości jako w pewien sposób przesadnego, a nie adekwatnego wspomnienia drugiej osoby.

⁶⁹³ R. C. Solomon, *The Rationality and Its Vicissitudes*, s. 75. Nierzadko myślenie (w sensie refleksji nad tym, czego się właśnie doświadcza) po prostu przeszkadza temu doświadczeniu. Ma to miejsce np. wtedy, gdy będąc szczęśliwie zakochanym, zamiast po prostu cieszyć się tym, rozmyślamy, czy to dobrze, że kochamy tę osobę, w tym czasie, w taki sposób itd. Nie każde doświadczenie wymaga refleksyjnego rozważenia, które mogłoby uprawomocnić to doświadczenie. Niekiedy samo to doświadczenie jest racją dla siebie.

⁶⁹⁴ Owo „wsparcie” wynika z użytych słów, tj. piszę o „w pełni racjonalnym życiu” jako nieracjonalnym, a nie o „racjonalnym życiu” jako takim. Podobnie sugeruję, że niekiedy refleksja przeszkadza doświadczeniu, a nie że zawsze to „czyni”.

⁶⁹⁵ Trzeba pamiętać, że kontekstem całego wywodu autora na temat racjonalności i racjonalnego życia są emocje jako podstawowe struktury ludzkiego doświadczenia, a zatem mające bezpośredni wpływ na poznawczą aktywność człowieka i podjęte przez niego decyzje na temat stosownego działania. Sama koncepcja emocji jako osądów zakłada, że w emocji występuje poznanie, ocena i intencjonalny przedmiot. W drugim paragrafie trzeciego rozdziału tej pracy pisałam, że emocja często przypomina kinestetyczny osąd, tzn. jest cielesnym i nierefleksyjnym osądem (np. kiedy czuje się „automatycznie” awersję do kogoś, kto bardzo brzydko pachnie). Nierefleksyjność tego osądu nie oznacza jednak, że jest on bezmyślny. Emocje jako osądy wydane w pilnej, nagłej okoliczności z konieczności nie są przemyślane. Co więcej, wolno im takimi być, ponieważ w sensie ścisłym rozważenie okoliczności sprawy miało już miejsce (emocja jako nieświadoma aktualizacja wcześniejszego osądu dotyczącego podobnego przypadku). To samo można powiedzieć przez odwołanie się do nieświadomego przetwarzania danych, na co wskazuje Solomon, pisząc, że nawet w wypadku tak skrajnych emocji, jak panika

Solomonowa krytyka nadwartościowania rozumowych aktywności stosuje się także do sfery moralności. Zgodnie z podkreślaną na przykładzie cnoty hojności wagą spontaniczności działania Solomon twierdzi, że „racjonalność w moralnym życiu nie jest, w przeważającej części, rozważnym rozumowaniem, ale samą jego opozycją: spontanicznym, «naturalnym» działaniem”⁶⁹⁶. Solomon wspiera tę konkluzję przez odwołanie do etyki cnót i utilitaryzmu Milla, utrzymując, że obywają się one w zasadzie bez ogólnych etycznych zasad. Te teorie nie wykluczają oczywiście rozumu⁶⁹⁷. Jednak jego aktywność nie musi być koniecznie tożsama z rozważaniem, refleksją czy rozumowaniem. Nawiązując do Arystotelesa, Solomon utrzymuje, że wcale nie jest pewne, czy dla Stagiryty racjonalne zachowanie było z konieczności refleksyjne⁶⁹⁸. Utrzymuje on, że: „Tym, czego racjonalne działanie wyraźnie wymaga, jest poczucie miary albo *phronesis*, które Arystoteles uczynił kluczem do etyki, jednak widzenie sytuacji ze zrozumieniem i współczuciem, oraz «osąd» i sądzenie, nie są tym samym co rozumowanie”⁶⁹⁹.

By zrozumieć powyższy cytat, trzeba wyjaśnić, w jakim znaczeniu, w tym konkretnym zdaniu, Solomon używa słów: „rozważanie” i „rozumowanie”. Konieczne jest także wyjaśnienie, czym jest „widzenie sytuacji ze zrozumieniem”, a także przypomnienie ważnych w tym kontekście cech emocjonalnego osądu. Sądzę, że cały zawarty w tym podparagrafie wywód autora upoważnia do tego, by założyć, że „rozważanie” jest tu pojmowane jako „zdolność do ob-

czy wściekłość, „zawsze mamy wystarczającą refleksyjną zdolność do rozważenia. Choćby nawet w najwyższym stopniu pospieszny sposób «było to czynione»” (por. R. C. Solomon, *On the Passivity of the Passions*, s. 214–215). Z drugiej strony czytelnikowi uwiedzionemu przez zaprezentowaną w tym miejscu krytykę reflesji przypominam, że Solomon (o czym piszę w części 3.2 tej pracy), nawiązując do stoickiego pojmowania emocji jako osądów zatwierdzających bądź dezaprobuujących „pierwsze odruchy” w ten sposób, według mojej oceny, wskazuje, że emocja jako wartościujący osąd (a zatem zawierająca ocenę i oszacowanie) jest produktem rozumnej aktywności danego człowieka. Co więcej, Solomon pisząc o Frankfurtowych „pragnieniach drugiego rzędu” jako mających wielki wpływ na kształtowanie właściwego danej osobie wzorca emocjonalnego reagowania, jak i zakładając, że emocje jako takie mogą być kształcone, daje przez to samo jasno do zrozumienia, że emocje nie wykluczają refleksyjności ani też innych operacji umysłowych.

⁶⁹⁶ R. C. Solomon, *The Rationality and Its Vicissitudes*, s. 76.

⁶⁹⁷ „Utilitarianie muszą dojść do tego, jaki jest najlepszy sposób działania dla wszystkich zainteresowanych, osoba z prawym charakterem działa «z rozumem»” (*ibidem*, s. 77).

⁶⁹⁸ Solomon wskazuje w tym miejscu na współczesną debatę na temat tego, jaką dokładnie rolę pełni rozum w Arystotelesowskiej etyce. Utrzymuje on za G. E. M. Anscombe, że praktyczny syllogizm, o którym w VII księdze *Etyki Nikomachejskiej*, pisze Arystoteles „w żadnym wypadku nie jest w sposób oczywisty modelem lub procedurą rozważania, ani nie jest strukturą intencjonalnego działania” (R. C. Solomon, *ibidem*, przypis 32, s. 239).

⁶⁹⁹ *Ibidem*, s. 77.

liczeń”⁷⁰⁰. Ta podmiotowa własność umożliwia obliczenie spodziewanej użyteczności podejmowanego działania i wybór tego, które jest najbardziej użyteczne⁷⁰¹. Uważny czytelnik powinien zauważyć, że zaproponowany sens terminu „rozważanie” jest problematyczny z uwagi na odwoływanie się przez Solomona do utilitaryzmu. Trudne wydaje się bowiem ustalenie najlepszego dla wszystkich zainteresowanych działania bez tak pojętego rozważania. W odpowiedzi na tę obiekcję chcę zauważyć, że mimo iż takie rozważenie rzeczywiście wydaje się najbardziej skutecznym narzędziem wyboru najlepszej opcji, nie zawsze może być zastosowane. Jak już wskazywano, trywialnym powodem jest brak czasu, ponieważ sytuacje, które stanowią dla nas moralne wyzwanie, nazbyt często wymagają natychmiastowej reakcji. Z drugiej strony Solomon, krytykując „kalkulujący” model racjonalnego życia, utrzymuje, że nie powinno się go traktować jako najbardziej racjonalny, „ponieważ nadmiernie powiększa rolę obliczeń oraz z powodu tego, co pomija”⁷⁰². Innymi słowy: jeżeli życie przypomina giełdę papierów wartościowych⁷⁰³, wówczas poleganie jedynie na kalkulacji musi okazać się zawodne. Świadomy tego człowiek powinien niekiedy zdać się na „intuicję”⁷⁰⁴, zwłaszcza jeśli danych jest tak dużo, że ich rzetelne rozważenie jest praktycznie niemożliwe.

⁷⁰⁰ Odnoszę się tu do sarkastycznego określenia racjonalności, którego użył Bertrand Russell. Na to określenie powołuje się zresztą sam Solomon.

⁷⁰¹ Tak ujęte „rozważanie” wiąże się z pojęciem „idealnej racjonalności”, o której pisze Ryszard Kleszcz. Standardowe ujęcie tego rodzaju racjonalności zakłada, że podmiot cechujący się tą wzorcową racjonalnością spełnia trzy warunki: 1. dysponuje uporządkowanym systemem preferencji, 2. posiada pełną informację, 3. „dysponuje doskonałym wewnętrznym komputerem” (R. Kleszcz, *O racjonalności*, s. 74. Kleszcz odwołuje się tu do ustaleń M. Hollisa, por. M. Hollis, *The Philosophy of Social Science*, Cambridge University Press, 1994, s. 115–141; podaję za: R. Kleszcz, *O racjonalności*, s. 74).

⁷⁰² R. C. Solomon, *The Rationality and Its Vicissitudes*, s. 75.

⁷⁰³ Moim zdaniem takie porównanie jest uprawnione. Jeśli przyjąć za Sartre’em, że „nie ma znaków na Ziemi”, wówczas konsekwentnie trzeba się zgodzić na to, że brak ustalonych procedur postępowania czyni sukces w posługiwaniu się tymi, na które się zdecydowaliśmy w jakiejś mierze kwestią przypadku czy szczęścia. Podobnie na giełdzie. Nie sposób dokładnie przewidzieć, które akcje „pójdą w górę”, a które nie, także dlatego, że nie można ściśle określić, jakie wydarzenia wpłyną na zachowania akcjonariuszy, ani przewidzieć wszystkiego tego, co wydarzając się, istotnie wpłynie na rynek. Te nieprzewidziane okoliczności są tym, co Solomon, w podanym cytacie, określa jako „pominięte” przez kalkulujący podmiot. Krótko: racjonalne, w sensie kalkulujące, życie z powodu bogactwa i nieprzewidywalności życia nie może być najwłaściwszym, a przez to najlepszym życiem.

⁷⁰⁴ Terminu „intuicja” używam tu w znaczeniu zaproponowanym przez Witkacego, dla którego „intuicja życiowa” jest skrótową syntezą danych zawartych w konkretnej sytuacji, na podstawie wcześniej przeżytych i zanalizowanych podobnych przypadków. Innymi słowy: jest ona uogólnieniem wcześniejszych doświadczeń podmiotu, z którego ten (podmiot) nie zdaje sobie sprawy (por. S. I. Witkiewicz, *O intuicji*, „Gazeta Literacka”, 1932; ten tekst był drukowany w odcinkach, w sześciu numerach tej gazety).

Jeżeli zaś chodzi o znaczenie terminu „rozumowanie” w interesującym nas cytacie, sprawa wydaje się prostsza. Moim zdaniem termin ten jest tu użyty zgodnie ze swoją słownikową definicją, tj. na oznaczenie takich dyskursywnych czynności myślowych, jak wnioskowanie, dowodzenie, wyjaśnianie i rozstrzyganie⁷⁰⁵. W oczywisty sposób spontaniczne działanie wyklucza rozumowanie. Z drugiej strony, dzięki psychologicznym badaniom, których przedmiotem są czynności poznawcze, wiemy, że rozumowanie jest procesem, który nie musi przebiegać świadomie (tj. w sposób kontrolowany). Mamy więc dwa „typy” rozumowania: kontrolowane i spontaniczne. W tym drugim podmiot nie jest świadomy swego rozwiązywania jakiegoś zadania, tak jak i tego, że stosuje jakieś reguły. W stworzonej przez Solomona teorii emocjonalny osąd wydaje się (w pewnej mierze!) wynikiem takiego nieuświadomianego rozumowania. Jeśli tak jest, wówczas niekoniecznym warunkiem racjonalnej decyzji prowadzącej do właściwego moralnie działania byłoby jedynie rozumowanie kontrolowane.

Czym jest natomiast „widzenie sytuacji ze zrozumieniem i współczuciem”? Ponieważ Solomon odróżnia je od rozumowania, można domniemywać, że owo zrozumienie zawiera jakąś dodatkową jakość w rozumowaniu nieobecną, przy założeniu, że to zrozumienie nie wyklucza rozumowania nieuświadomianego. Rozważmy powtórnie⁷⁰⁶ przykład dobroczynności. Jeżeli jestem poproszona o datek przez kwestującego na rzecz powodzian, moja hojność, o ile jest „widzeniem sytuacji powodzian ze zrozumieniem i współczuciem”, niewiele ma (bądź nie musi mieć) wspólnego z kontrolowanym rozumowaniem. Nie muszę przeprowadzać wnioskowania ani tym bardziej dowodu na to, że pomoc jest im potrzebna. To jest oczywiste. Na czym polega zatem moje widzenie ich sytuacji ze zrozumieniem i współczuciem? Sądzę, że na odczuciu ich trudnego położenia. Dzięki wyobraźni mogę w nie wejść, a dzięki empatii mogę wczuć się w ich psychologiczną sytuację. Czy rozum mi w tym przeszkadza? Oczywiście nie. Jest jasne, że pozwala mi ukonkretnić rozmiar materialnej straty, jaką ponieśli powodzianie, i ich przyszły, konieczny do odbudowy wysiłek. W ten sposób dostarcza mi dodatkowych, szczegółowych informacji. Innymi słowy: gdybym nie wiedziała, że budowa bądź generalny remont domu są tak kosztowne, że nierzadko pociągają za sobą wieloletnią spłatę kredytu, wówczas nie rozumiałabym, czym naprawdę jest nieszczęście, które dotknęło powodzian⁷⁰⁷. W związku z tym wydaje się nieprawdopodobne, by ta wiedza nie była aktywowana w mo-

⁷⁰⁵ Por. *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, A. Podsiad (red.), Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa 2000, s. 772.

⁷⁰⁶ Dobroczynność była już w tej pracy rozważana w czwartym rozdziale tej pracy (por. IV.2.1).

⁷⁰⁷ Oczywiście przy założeniu, że strata, jaką ponieśli, ogranicza się do straty materialnej, tj. że żaden człowiek nie ucierpiał fizycznie (nie zachorował i nie umarł).

mencie, w którym zostałam poproszona o datek. Ta aktywacja, jako automatyczna (podobnie do aktywacji schematu poznawczego) nie musi być jednak uświadamiana. W ten sposób bez dodatkowych operacji umysłowych, tj. bez rozważenia i rozumowania, po prostu wiem, że ludzi, których doświadczyła powódź, dotknęła tragedia. Skoro już mam tę wiedzę, mam od razu bezrefleksyjne podstawowe rozeznanie w ich sytuacji. By to rozeznanie mogło stać się „widzeniem sytuacji ze zrozumieniem i współczuciem”, konieczne jest moje uczuciowe zaangażowanie się w ich sytuację, tj. zareagowanie emocją współczucia. Ogólnie wydanie emocjonalnego osądu jest zawsze formą i wyrazem podmiotowego zaangażowania. W domenie moralności, bardziej niż w innych, to zaangażowanie jest synonimem troski.

W ten sposób doszliśmy do sądu i osądzenia, które Solomon odróżnia od rozumowania. W rozdziale czwartym tej pracy przedstawiłam Solomonomą charakterystykę emocjonalnego osądu. Pisałam tam, że emocjonalny osąd różni się od osądu przynależnego orzeczeniu sędziemu. Z tego powodu pojmowanie tego pierwszego nie powinno być „ograniczone do refleksyjnej interpretacji i zamierzonego rozważenia alternatyw”. Chociaż wyraz „ograniczenie”, użyty w tym zdaniu może sugerować, że emocjonalny osąd (emocja) zawiera ową refleksyjną interpretację i zamierzone rozważenie alternatyw plus coś jeszcze, sens tego zdania wydaje się odmienny. Sądzę, że wskazuje ono, iż osąd może być różnie pojmowany, tj. nie tylko jako „refleksyjna interpretacja i zamierzone rozważenie alternatyw”. Takie rozumienie powyższego zdania koresponduje z przypisanymi emocjonalnemu osądowi dookreśleniami. W szczególności dotyczy to takich jego cech, jak: spontaniczność (z definicji wykluczająca rozważenie, planowanie, a także rozumowanie), przedrefleksyjność, konstytucyjny charakter oraz dookreślenie emocji jako szczególnego aktu osądu, który to nie ogranicza się do swojej zdaniowej treści. W rozdziale mojej pracy, na który się powołuję, piszę także o tym, że reakcja emocjonalna może być dokonaniem moralnego osądu. Zestawienie tego ostatniego z Solomonomym odróżnieniem emocjonalnego osądu od rozumowania czyni zrozumiałą rację tego oddzielenia. Możemy to pokazać na przykładzie braku zainteresowania lub początkowej niechęci do nawiązania bliższej relacji z nowo poznaną osobą. Psychologowie wskazują, że w sytuacji, gdy ta nowo poznana osoba, próbując zmniejszyć psychologiczny dystans do drugiej osoby, dotyka jej ręki lub innych („neutralnych”⁷⁰⁸) części jej ciała, reakcją oznaczającą niechęć wobec obiektu i/lub zacieśnienia relacji jest cofnięcie dotkniętej części ciała lub całej osoby. Jest jasne, że nie dochodzi tu do rozważenia, refleksji czy rozumowania. Mimo to owo konkretne fizyczne wycofanie jest wartościującym osądem orzekającym, że nowo poznana osoba nie jest atrakcyjna dla drugiej

⁷⁰⁸ W sensie: niekojarzonych seksualnie.

osoby. Emocja jako konstytutywny, spontaniczny, prerefleksyjny i szczególnie osąd jest podobna⁷⁰⁹ do powyższej „automatycznej” reakcji.

Racjonalność jako troszczenie się o właściwe rzeczy

Od początku tego rozdziału było jasne, że traktowanie emocji jako irracjonalnych w dużej mierze jest pochodną dychotomii rozumu i emocji oraz nadwarciościowania tego pierwszego. W tej sytuacji może dziwić, że właściwie cała powyższa argumentacja na rzecz racjonalności emocji respektowała tę krytykowaną opozycję. Nie bez powodu. Argumenty, których użył Solomon, dowodziły (nie zawsze wprost), że to w świetle tej, założonej jako nieprzystawna różnicy, emocje tak łatwo uzyskują status irracjonalnych. Sensem i zadaniem całego powyższego wywodu było wykazanie, że ujmowanie rozumu i emocji jako przeciwstawnych sobie zdolności wynika z niewłaściwego pojmowania „członów równania”. Ten błąd zaowocował z kolei błędnym pojmowaniem samej racjonalności. Mając tak przygotowany grunt, możemy teraz przedstawić Solomonowe rozumienie racjonalności.

Racjonalność, którą szczególnie zainteresowany jest Solomon, to racjonalność właściwa filozofii, ponieważ filozofia od swych początków miała za zadanie wskazać człowiekowi, co jest właściwym, a przez to także szczęściodajnym⁷¹⁰ celem i sensem ludzkiego istnienia. Taka racjonalność, nieograniczona do metod umożliwiających wgląd i zrozumienie, była ściśle przywiązana do Dobra i wartości. Solomon za Arystotelesem podkreśla, że racjonalność to przede wszystkim kwestia celów, a nie środków. Zatem skupiony jest przede wszystkim na racjonalności rzeczowej (celowej), której wagę niebezpiecznie podważyła związana z uprawianiem nauki racjonalność środków (racjonalność techniczna, instrumentalna). W nawiązaniu do Williama Jamesa, który pisał o dwóch cechujących filozofię namiętnościach – „namiętności do rozróżniania” i „namiętności do upraszczania” – Solomon wskazuje, że te przeciwstawne namiętności razem „tworzą «dialekt», który ucieka od modelu racjonalności jako linearnego «rozumowania» i sugeruje, że racjonalność jest czymś bardziej złożonym niż zwykle «rozumowanie»”⁷¹¹. Wykładając to nieco inaczej: racjonalne, właściwe filozofii

⁷⁰⁹ Kwestią otwartą jest dla mnie to, czy brak zainteresowania bądź niechęć do kontaktu jest emocją czy raczej brakiem pragnienia (tu: pragnienia kontaktu).

⁷¹⁰ Dotyczy to zwłaszcza filozofów starożytnych, którzy zachęcając do cnotliwego życia, podkreślali jednocześnie, że cnota jako harmonia duszy jest stanem szczęśliwym.

⁷¹¹ R. C. Solomon, *The Rationality and Its Vicissitudes*, s. 66. W przypisie do tego zdania Solomon podkreśla obecny w niektórych współczesnych dyskusjach na temat etyki błąd polegający na utożsamieniu Kantowskiego praktycznego rozumu z praktycznym rozumowaniem. Jego zdaniem, podczas gdy to drugie może być instrumentalne, pierwsze jest pojęciem bogatszym i bardziej złożonym, tj. dotyczy celów, jak i środków.

rozumowanie nie ogranicza się do krytykowania i argumentacji bądź do „docho-
dzenia do rzeczy» (...) obejmuje wnikliwość i wyobraźnię, aby zobaczyć złożo-
ność jako porządek, znaleźć sens w nieładzie i zamęcie, rozróżniać jak i uprasz-
czać”⁷¹². Kierowaną i konstytuowaną przez te wyróżnione namiętności filozofię
traktuje się tu jako obejmującą serce i umysł. Przy takim podejściu idea filozofii
jako racjonalności wrogiej emocjom okazuje się błędna⁷¹³. Tym samym traci sens
podtrzymywanie dychotomii rozumu i emocji, opartej na fałszywym założeniu,
w myśl którego miały być one dwiema oddzielnymi dziedzinami ludzkiej egzy-
stencji, wynikającymi z dwóch różnych zdolności ludzkiego umysłu.

Jak już wskazywano, z wielu wyróżnionych sensów racjonalności najbardziej
destrukcyjne w kontekście przewyciężenia dychotomii rozumu i emocji jest poj-
mowanie racjonalności jako beznamiętności. Tak ujęta racjonalność z definicji
kategorycznie przeciwstawia się „byciu emocjonalnym”. Solomon, przeciwny
temu podejściu, proponuje, by racjonalność potraktować jako „kwestię doskonałej,
zaangażowanej wrażliwości”. W tym podejściu racjonalność byłaby przede
wszystkim „troszczeniem się o właściwe rzeczy”⁷¹⁴. Ta troska jest tu traktowana
nie tylko jako środek, ale jako zasadniczy, konieczny warunek dobrego życia⁷¹⁵.
Podobnie istotą bycia cnotliwym jest troszczenie się o właściwe rzeczy. Za po-
średnictwem pojęcia „troska” Solomon „wprowadza” emocje do swojej koncepcji
racjonalności. Każdorazowo bowiem troska jest wyrazem podmiotowego zaangażo-
wania, to zaangażowanie zaś wskazuje na udział emocji.

Dlaczego Solomon podkreśla, że troska o właściwe rzeczy jest nie tylko
środkiem prowadzenia dobrego życia, ale koniecznym jego warunkiem? Trak-
towanie troski (tj. emocjonalnego zaangażowania) jako środka służącego do-
bremu życiu wpisuje się w założenie o motywacyjnej sile emocji. Tego ostatnie-
go żaden współczesny filozof właściwie nie kwestionuje. Oznacza to, że nawet
ci spośród nich, którzy utrzymują, że to rozum dostarcza powodów dla racjonal-
nego działania, dopuszczają emocje w ich funkcji dodatkowego motywacyjnego
wsparcia dla podjęcia i/lub podtrzymania właściwego działania. Krótko: trakto-
wanie emocji jako środków dobrego życia odpowiada staremu założeniu o ko-
nieczności ich wychowywania⁷¹⁶, by mogły stanowić rzeczywiste wsparcie dla
wybranej przez rozum aktywności. Solomon, utrzymując, że emocje są koniecz-

⁷¹² *Ibidem*, s. 67.

⁷¹³ „Racjonalność nie jest niezależna od namiętności, ani nie jest jedynie logiczną strukturą,
wokół której emocje mają ich właściwe miejsce” (*ibidem*, s. 66).

⁷¹⁴ *Ibidem*, s. 79.

⁷¹⁵ „Dobre życie” Solomon rozumie tak, jak pojmowali je filozofowie starożytni, tj. jako ży-
cie moralne i jednocześnie (jeśli nie dzięki temu!) życie szczęśliwe.

⁷¹⁶ To „wychowywanie” wydaje się „odmianą” Kantowskiej „dobrej woli”, która pragnie te-
go, co powinna, tj. rozpoznanej przez ludzką rozumną naturę treści prawa moralnego.

nym warunkiem dobrego życia, wskazuje natomiast, że: „Szczęście i dobro są konstytuowane, nie tylko wspomagane przez właściwe emocje, przez troszczenie się o właściwe rzeczy”⁷¹⁷. Jeżeli zgodzimy się z autorem, że racjonalność powinna być widziana jako poszukiwanie dobra, trzeba, zgodnie z logiką jego wyводу, przyjąć, że to dobro „może być rozumiane w terminach naszych najważniejszych namiętności”⁷¹⁸. Implikacją tego ostatniego jest utrzymywanie, że emocje nie tylko dostarczają powodów do działania mającego na celu dobro, ale także twierdzenie, że emocje decydują o przekonaniach, jakie żywi dany podmiot. To ostatnie tłumaczy się tym, że dzięki emocjom aktywnie poszukuje on dowodów na rzecz danego rodzaju przekonania raczej aniżeli na rzecz innego, bądź też jest zmotywowany, by poszukiwać racji uzasadniających akceptację wniosku zamiast dążyć do obalenia go.

Co zyskujemy dzięki takiemu ujęciu? Jeśli to od początku emocje decydują o tym, czym jest dobro jako przedmiot podmiotowej troski, droga od rozpoznania dobra do jego realizacji w działaniu byłaby krótsza. Rozum po rozpoznaniu dobra nie musiałby następnie tłumaczyć niesfornym emocjom, by „zechciały” wesprzeć konieczny do działania wysiłek swoją motywacyjną siłą⁷¹⁹. W domenie moralności moglibyśmy w ten sposób uniknąć różnicy pomiędzy zasadami deklarowanymi a faktycznie zobowiązującymi podmiot do określonego jako właściwe działania. Na tym jednak kończą się praktyczne korzyści z takiego rozwiązania. Powiedzieć, że emocje określają, czym jest dobro, nie jest tym samym wskazaniem, że czynią to dobrze. Rzecz w tym, by były one właściwe. W ten sposób powracamy do punktu wyjścia, do kwestii doskonalenia emocji.

W obronie Solomonowego ujęcia możemy powiedzieć, że to podejście do racjonalności przypomina Kantowskie rozwiązanie problemu ludzkiego poznania. W kwestii rozstrzygnięcia jego (poznania) właściwego źródła (aprioryczna myśl czy doświadczenie) możemy się dopatrzyć analogii do dychotomii rozumu i emocji, którą pragnie znieść Solomon. Rozwiązanie Kantowskie, w myśl którego warunkiem doświadczenia świata są pojęcia, jest analogiczne, moim zdaniem, do propozycji Solomona, w której wskazuje się, że rozumowanie całkowicie pozbawione afektu właściwie nie istnieje. Jak Kant, który opisał mechanizm poznawania (pisząc o jego koniecznych warunkach), Solomon wskazuje proce-

⁷¹⁷ R. C. Solomon, *The Rationality and Its Vicissitudes*, s. 79.

⁷¹⁸ *Ibidem*.

⁷¹⁹ To samo można wyrazić inaczej: potraktujmy emocje jako prymitywne nieświadome siły popędowe reprezentujące id, a rozum jako superego, które chcąc skorzystać z tego jedynego źródła siły organizmu, musi przekonać id, że to, czego ono pragnie (przyjemność), można uzyskać w efekcie działania wskazanego przez superego. Oczywiście, nie trzymam się tu ściśle teorii Freuda, w której to ego jako podsystem osobowości rządzone przez zasadę rzeczywistości, czuwa nad rozdziałem energii witalnej organizmu, uzgadniając żądania id z żądaniami superego.

durę konstituowania życiowych celów i wartości (przedmiotów troski). Rozwiązanie Kantowskie nie umożliwia poznania rzeczy samej w sobie. W propozycji Solomona natomiast brak gwarancji, że emocjonalne wybory będą właściwe, w sensie normatywnym⁷²⁰.

Powróćmy do zasadniczej kwestii relacji rozumu do emocji oraz Solomono-
wego pojmowania racjonalności. Według autora emocja jest nie tyle elementem
doświadczenia, co raczej porządkowaniem tego doświadczenia. Dla przykładu:
miłość poprawia podmiotowe priorytety, gniew natomiast je przeporządkowuje.
Emocjonalne doświadczenie jest tu widziane jako racjonalna, porządkująca struk-
tura ludzkiego „bycia-w-świecie”. Solomon utrzymuje, że „pojęcia i sądy, które są
konstytucyjne dla naszych emocji są również konstytucyjne dla kryteriów racjo-
nalności”⁷²¹. Możemy zatem utożsamić racjonalność z emocjonalną rozważą, tj.
z roztropnością w szerokim, cnotliwym sensie (*prudentia*). W ten sposób docho-
dzimy do tezy głoszącej, że racjonalność jest emocjonalnie ugruntowana.

Solomon odrzuca następujące, dominujące współcześnie idee: 1. utrzy-
mywanie, że racjonalne kryteria są założeniami emocji⁷²², 2. twierdzenie,
w myśl którego „racjonalne kryteria leżą tylko w zewnętrznych standardach,
przez które emocje i ich odpowiedniość mogą być osądzone”⁷²³. Pierwszej idei
przeciwstawia tezę o poznaniu jako zasadniczym aspekcie emocji, tzn. określa-
jącym zarówno jej strukturę, jak i jej obiekt. Natomiast drugą zastępuje tezą
głoszącą, że struktura samej racjonalności jest ukonstituowana przez emocje.
Liczba mnoga zastosowana do emocji oznacza, że pojedynczej emocji nie
przysługuje moc konstituowania owej struktury. Taka pojedyncza emocja je-
dynie pasuje bądź nie do tej struktury. Mowa tu o kompleksie emocji – „razem
nasze emocje narzucają kontekst, charakter, kulturę, w której pewne wartości
mają priorytet, służą jako najwyższe (ostateczne) cele, dostarczają kryteriów
dla racjonalności i rozsądnego zachowania”⁷²⁴. Tę tezę Solomon objaśnia na
przykładzie poczucia sprawiedliwości i teorii sprawiedliwości będącej jego
wyrazem. Jedno i drugie „wyrasta” nie z pojedynczej emocji, ale z emocji two-
rzących systematyczną całość, które są adekwatne dla określonej kultury i cha-

⁷²⁰ Widoczne tu abstrahowanie od kwestii normatywnych dotyczy (w sensie ścisłym) obec-
nego poziomu opisu propozycji Solomona.

⁷²¹ R. C. Solomon, *The Rationality and Its Vicissitudes*, s. 85. Możemy to pokazać na przy-
kładzie emocji gniewu. Pojęciem konstytutywnym dla gniewu jest pojęcie „zniewaga”. Takim
sądem natomiast osąd orzekający, że zostało się znieważonym. Zarówno to pojęcie, jak i osąd
odpowiadają racjonalnym kryteriom stosownego gniewu.

⁷²² Zgodnie z tym poglądem strach wiązałby się z przekonaniem (niebędącym częścią tej
emocji), że jest się w niebezpieczeństwie.

⁷²³ R. C. Solomon, *The Rationality and Its Vicissitudes*, s. 85.

⁷²⁴ *Ibidem*.

rakteru⁷²⁵. Te emocje jako system determinują konkretne emocje (np. nadzieję i urazę) oraz odpowiadają za standardy i oczekiwania związane z ich wystąpieniem.

Powyższe ujęcie emocji zakłada „holistyczną koncepcję, w której całe pole czyjegoś doświadczenia (lub czyjejś kultury) jest definiowane i kształtowane przez tej osoby zaangażowania i więzi, w którym prawdziwie «beznamiętny» jest częściej patologiczny niż racjonalny a obojętność częściej sygnalizuje alienację niż obiektywność»⁷²⁶. Śladem Heideggera, który pisał o właściwym ludzkiemu byciu „nastrojeniu” do świata, Solomon wskazuje, że nie tylko nastroje, ale także emocje przenikają nasze doświadczenie. Znaczy to, że nie powinny być widziane jako przerwy, wtrącenia czy „krótkie ataki szaleństwa, które stoją na drodze spokojnej i chłodnej przezroczystości racjonalnej obiektywności”⁷²⁷. Jak już powiedziano, brak nam struktury racjonalności, w ramach której moglibyśmy zmierzyć własne emocje, by w ten sposób określić ich odpowiedniość czy racjonalność. „Konceptualne struktury, do których odwołują się filozofowie, same są wytworem naszych emocji i tym, o co naprawdę się troszczymy. To, co jest racjonalne, jest tym, co najlepiej pasuje do naszego emocjonalnego świata”⁷²⁸.

Jak to, co powyżej powiedziano na temat roli emocji w konstruowaniu struktury racjonalności, pogodzić z tym, co wcześniej napisano⁷²⁹ na temat (nie-rzadkich!) przypadków, kiedy to emocje nie tylko nie poprawiają czyjegoś życia, ale ewidentnie szkodzą mu? Czy także te niefortunne emocje biorą udział w (bądź mają wpływ na) konstruowaniu struktury czyjegoś życia i tego, co uznaje się za strukturę czyjejś racjonalności? Na to pytanie Solomon odpowiada twierdząco. Wskazuje, że dotyczy to nawet tych emocji, które „skatalogowano” jako siedem grzechów głównych. Te „negatywne” emocje odzwierciedlają bowiem „czasami w przesadzonej formie, nasze potrzeby i wartości, nasze największe troski”⁷³⁰.

⁷²⁵ Na temat sprawiedliwości jako pasji opartej na poczuciu sprawiedliwości wywodzącym się z moralnych sentymentów (o których pisali badacze moralnych uczuć – Hume i Smith) oraz z takich „negatywnych” emocji, jak złość, zazdrość, uraza, oburzenie, a nawet zemsta Solomon pisał w swoich dwóch książkach – *A Passion for Justice. Emotions and the Origins of the Social Contract* oraz *In Defense of Sentimentality*. Ponieważ jest to bardzo złożona kwestia, a przez to wymagająca dokładnej i nieuchronnie obszernej analizy, nie przedstawiam jej w swojej pracy, co pierwotnie było moim zamiarem. Ta koncepcja będzie przedmiotem odrębnego artykułu.

⁷²⁶ R. C. Solomon, *The Rationality and Its Vicissitudes*, 86. Solomon powołuje się w tym miejscu na książkę Michaela Stockera *The schizophrenia of Modern Ethical Theories*.

⁷²⁷ *Ibidem*.

⁷²⁸ *Ibidem*.

⁷²⁹ Nie tylko w tym rozdziale, ale także w rozdziale drugim (por. paragraf dotyczący defensywnych emocji).

⁷³⁰ R. C. Solomon, *The Rationality and Its Vicissitudes*, s. 86.

Prowokacyjność powyższej tezy – emocje, które nam szkodzą, zamiast pomagać nam lepiej (tj. bardziej racjonalnie) żyć, mimo to tworzą (współ z innymi lub samodzielnie) struktury jednostkowego życia i takiej racjonalności – domaga się dodatkowego objaśnienia. Spróbujmy. Ta teza będzie prawdopodobnie szokująca dla kogoś, kto uważa, że racjonalność jest czymś jednym, tzn. nie posiada rodzajów ani „odmian”, jest jedyną, wspólną wszystkim rozsądnym ludziom płaszczyzną umożliwiającą zrozumienie świata (w tym innych ludzi i własnej osoby). Wydaje się, że samo skupienie autora na racjonalności celów wskazuje, że dystansuje się on do racjonalności, jako czegoś jednego, co może być powszechnie podzielane. Chociaż ten rodzaj racjonalności może być różnie rozumiany, sądzę, że Solomonowi najbliższe do tego jej ujęcia, które podkreśla możliwość jej relatywizacji. Racjonalność celów byłaby zatem zrelatywizowana do hierarchii wartości (w roli standardów) danego społeczeństwa bądź kultury. Znaczy to, że dany cel uznaje się za racjonalny, „gdy jest on zgodny ze standardami danej grupy kulturowej, hierarchią motywów przyjętą w danej kulturze bądź też zakłada przestrzeganie reguł preferencji w tejże kulturze akceptowanych”⁷³¹.

Solomon pisze o emocjach jako tworzących struktury jednostkowego życia i takiej racjonalności, jednak nie znaczy to, że właściwa danemu podmiotowi racjonalność jest czymś prywatnym. Wprawdzie surreálność jest w ważnym sensie czymś osobistym światem, to jednak jest ona idealnie wspólną surreálnością, co jest prostą konsekwencją tego, że naszym światem są inni ludzie. W ten sposób wartości i standardy innych (zwłaszcza bliskich nam osób) muszą być jakoś uzgodnione (jeśli nie tożsame lub podobne) z naszymi. Standardy środowiska społecznego danego człowieka (zarówno w skali mikro – rodzina i przyjaciele, jak i makroskali – np. społeczność klasowa, zawodowa, lokalna czy narodowa) mają zawsze jakieś odbicie (co nie musi znaczyć „odwzorowanie”) w jednostkowych standardach. Krótko: właściwe innym ludziom kryteria mają wpływ na konstytuowaną przez podmiot strukturę jego życia i racjonalności. Możemy to przedstawić na następującym przykładzie: dana osoba pochodzi z tzw. klasy średniej i żyjąc w zgodnej, harmonijnej rodzinie, nie ma w zasadzie powodów, by buntować się przeciwko stylowi życia swoich rodziców, który zawsze wskazuje na ich wartości i przez to odpowiada ich kryteriom racjonalności. Jest zatem prawdopodobne, że nieracjonalne będzie dla tej osoby życie w hippisowskiej komunie, w której własność osobista jest burżuazyjną fanaberią, zabezpieczenie ekonomiczne „kotwicą u nogi” wolnego człowieka, a praca na etacie zabójcą kreatywności.

Nieuchronną konsekwencją relatywnego charakteru racjonalności celów (a tym samym różnych, w zależności od społeczeństwa czy kultury, hierarchii wartości) jest brak zewnętrznych, międzykulturowych czy ogólnoludzkich kryte-

⁷³¹ R. Kleszcz, *O racjonalności*, s. 75.

riów rozstrzygnięcia sporu. Skoro wszystkie, niekiedy bardzo różne, cele i wartości składające się na strukturę jednostkowego życia i racjonalności z braku zewnętrznego kryterium oceny są sobie równe, muszą być w jakimś stopniu obarczone błędem. Sądzę, że właśnie błąd (w sensie jakiejś niedoskonałości, niedopracowania czy braku) stwarza przestrzeń dla innych rozwiązań (innych celów, wartości i struktur racjonalności). Alternatywnie zamiast błędu możemy mówić o różnicy w perspektywie. Ponieważ emocje konstytuują cele, wartości i samą racjonalność, to one odpowiadają za ów błąd czy przyjęcie danej, skutkującej nieuchronną aspektowością, perspektywy. Jeśli strukturę czyjejs racjonalności porównamy do światopoglądu, wówczas stanie się jasne, że musi być ona, choćby w minimalnym stopniu, wadliwa. Każdy światopogląd ma swe przesady i swe (używając określenia Solomona) końskie okulary. Jak światopogląd, każda struktura racjonalności, by mogła być utrzymana, musi się sprawdzać i jako pryzmat oceniającego postrzegania świata sprawdza się. Możemy to wytłumaczyć zasadą samopotwierdzającej się hipotezy bądź (co wychodzi na jedno) „przezroczystością” owego pryzmatu. Powróćmy do naszego przykładu osoby pochodzącej z klasy średniej. Jej standardy racjonalności sprawdzają się, ponieważ jest wrażliwa na wszelkie przypadki, w których jakiś hippis zamiast być wolną, kreatywną i szczęśliwą jednostką, na skutek uzależnienia od narkotyków „przeniósł się” na cmentarz. Te przypadki potwierdzają jej „obiektywne”, racjonalne prawdy o wolności jako świadomości konieczności, finansowej bazie jako podstawie bezpieczeństwa i być może idei głoszącej, że „pieniądze dają wolność”. Owe „mądrości” mogą być ukonstytuowane głównie na bazie lęku, co ma miejsce wówczas, gdy ta emocja jest dominującym elementem w strukturze jej surrealności. W takiej sytuacji jej życie, mimo że spójne z jej racjonalnymi kryteriami, może być na głębokim poziomie (być może w ogóle nieuświadomianym) nieszczęśliwe, ponieważ jest rezygnacją z realizowania osobistych (zdefiniowanych przez jej lęk jako nieracjonalne) marzeń bądź planów. W ten sposób zilustrowaliśmy Solomonowe twierdzenie głoszące, że ewidentnie szkodliwe dla kogoś emocje mogą mimo to współtworzyć strukturę jego życia i racjonalności.

Czy wobec ewentualnej nieudolności emocji⁷³² w konstytuowaniu ludzkich struktur życia i racjonalności lepsze by było, gdybyśmy nie troszczyli się wcale?

⁷³² Piszę o ewentualności, ponieważ, w sensie ścisłym, jedynie emocje o obronnym charakterze, względnie obronnie stosowane, są faktycznie nieudolne w konstytuowaniu owych struktur. Ich nieudolność rozumiem jako skutkującą nieszczęśliwym życiem. To zastrzeżenie nie podważa moich wniosków wynikających z porównania struktury racjonalności do światopoglądu. Mam tu głównie na myśli założenie o jakiejś, choćby minimalnej, wadzie tej struktury. Ta wada może być bardzo nieznaczna, np. może sprowadzać się do niewielkiej niedokładności. Jeżeli przyjmiemy, że zaproponowane porównanie jest zasadne, trzeba koniecznie uznać, że jakaś „skaza” musi cechować tę strukturę. Przy drobnej niedoskonałości struktury (zarówno życia, jak i racjonalności) życie

Czy rzeczywiście lepsze jest postulowane przez rozmaitych ascetycznych i religijnych myślicieli życie pozbawione uczuć, zaangażowań i więzi? Czy stosowniejsze jest takie, zabezpieczające przed stratą, „racjonalne” podejście do życia? Na wszystkie te pytania Solomon odpowiada przecząco. Utrzymuje, że Nietzscheański atak na ascetyzm nie jest tożsamy z odrzuceniem przez niego wyrzeczenia jako takiego. Jego zdaniem powinniśmy w nim widzieć raczej sprzeciw wobec idei życia pozbawionego namiętności. Zauważa, że troska o właściwe rzeczy nierzadko wymaga wyrzeczenia, w tym wyrzeczenia się emocji. Zgodnie z tym, jeżeli przedmiotem czyjejś troski jest przyjemność, konieczne jest modulowanie własnego gniewu i oburzenia. Jeśli natomiast kreatywność jest tym, o co się troszczymy, trzeba „kontrolować pewne impulsy, aby zrobić miejsce dla innych”⁷³³. W każdym z tych przypadków namiętności nie są usuwane, ale doskonalone i/lub dyscyplinowane. Jak Nietzsche i Arystoteles, Solomon podkreśla podmiotową odpowiedzialność za kształcenie własnych talentów i cnót. „Z natury” troszczymy się o bliskich nam ludzi, a w „następnym kroku” możliwe, że także o swych rodaków i sąsiadów. Podobnie potrafimy doskonalić własne uczucia i w ten sposób możemy „objąć szerszą kulturę, środowisko, i ostatecznie cały świat”⁷³⁴. Dla Solomona nie logika, ale zakres podmiotowych trosk jest tym, co definiuje racjonalność. Poszerzenie owego zakresu umożliwia nam emocje, a nie rozum⁷³⁵. Przedmiot czyjejś troski jest zdefiniowany przez daną surreálność. Z drugiej strony ta osobista koncepcja świata sama jest definiowana przez zakres i obiekty podmiotowej, emocjonalnej troski i zainteresowania. By doskonalić bądź „cywilizować” własne emocje, trzeba zinternalizować „szersze pojęcia historii, ludzkości i religii, koncepcje moralności i etyki, które wychodzą poza osobiste i lokalne korzyści własne”⁷³⁶. Sensu tego ostatniego zdania nie można jednak sprowadzić do zwyczajowego utrzymywania, że emocjonalna natura tych trosk „transformuje” w coś bardziej abstrakcyjnego i beznamiętnego. To same emocje zyskują rozległość.

szczęśliwe jest możliwe. Doprowadzenie do sytuacji, w której ten błąd jest minimalny (poprzez kształcenie własnych emocji), wydaje się tym, do czego wzywa swych czytelników Solomon, kiedy apeluje o to, by uświadomili sobie konstytuujące ich „Ja” i strukturę ich świata emocje, i „przejrzeli przez nie”. Sądzę, że gdybyśmy potrafili nie tylko „przejrzeć”, ale i całkowicie przezwyciężyć wszystkie będące potencjalnym zarzewiem naszego nieszczęśliwego życia emocje, byłibyśmy równi Bogu. Ale nie jesteśmy. Dlatego, przynajmniej z niektórymi rozpoznanymi jako szkodliwe dla nas emocjami po prostu musimy żyć, biorąc zawsze „poprawkę” na ich ewentualne „zakrzywienie obrazu”.

⁷³³ R. C. Solomon, *The Rationality and Its Vicissitudes*, s. 87.

⁷³⁴ *Ibidem*.

⁷³⁵ W widoczny sposób to zdanie jest nawiązaniem do tezy św. Augustyna głoszącej nieograniczoność woli, jako opozycji rozumu.

⁷³⁶ R. C. Solomon, *The Rationality and Its Vicissitudes*, s. 87.

W świetle powyższego racjonalność to produkt zarówno myśli, jak i troski. „Emocje i racjonalność razem czynią nas zdolnymi do uświadomienia sobie większego ludzkiego i globalnego kontekstu, w którym wszystkie nasze losy są wciągnięte i nasze wzajemne interesy zaangażowane”⁷³⁷. Chociaż nie można powiedzieć, by w emocjach (jako takich) było coś szczególnie ludzkiego, istnieją szczególnie ludzkie emocje, które traktuje się często jako dowód racjonalności naszego gatunku. Solomon zalicza do nich: miłość do odległych⁷³⁸, moralne oburzenie, głębokie poczucie sprawiedliwości, religijną namiętność i naukową ciekawość.

⁷³⁷ *Ibidem*.

⁷³⁸ Sądzę, że tymi odległymi bytami są dla Solomona nie tylko ludzie, ale także zwierzęta (mentalnie odległe człowiekowi byty), dlatego nie dookreślałam, o które odległe jestestwa chodzi.

VI. Moralne znaczenie emocji. Emocjonalny dobrostan jako wyraz moralnego i duchowego rozwoju człowieka

VI.1. Specjalny status moralnego osądu jako osądu emocjonalnego. Teoria Solomona a internalizm i eksternalizm w etyce

Osąd emocjonalny jako motywujący do zgodnego z nim działania osąd moralny. Stanowisko Solomona na tle internalizmu i eksternalizmu

W *True to Our Feelings* Solomon pisał, że „etyka jest w dużej mierze kwestią emocji” i że „etyczne sądy są emocjonalnymi sądami”⁷³⁹. Skoro etyczny osąd jest emocjonalnym osądem, przedstawioną poniżej charakterystykę tego ostatniego możemy potraktować jako opisującą ten pierwszy rodzaj sądu⁷⁴⁰. Co więcej, dzięki temu „podstawieniu” poglądy Solomona na temat etycznego osądu okazują się zbliżone do stanowiska internalistycznego.

O zbieżności poglądów Solomona z założeniami internalistów wyraźnie świadczy jego dookreślenie emocjonalnego osądu (a zatem w myśl tezy Solomona – etycznego osądu!) jako szczególnego aktu orzekania, który nie ogranicza

⁷³⁹ R. C. Solomon, *True to Our Feelings*, s. 205.

⁷⁴⁰ Jestem świadoma, że zrównanie osądu emocjonalnego z osądem etycznym jest pewnym (być może nawet dużym) uproszczeniem. Osąd etyczny (bądź moralny, co wydaje się lepszym określeniem, jako że chodzi o osądy dokonywane na co dzień przez zwykłych ludzi, a nie teoretyków moralności), jest pewnym uogólnieniem sformułowanym dla klasy podobnych przypadków, dokonywanym z punktu widzenia trzeciej osoby. Ten trzecioosobowy punkt widzenia ma roszczenie do obiektywnej słuszności, zatem w założeniu jest właściwy także dla pierwszoosobowego punktu widzenia. W przeciwieństwie do moralnego osądu osąd emocjonalny jest osądem dokonany z perspektywy pierwszej osoby. Sądę jednak, że ta różnica nie stanowi nieprzekraczalnej przeszkody dla utożsamienia obu rodzajów osądu. Parafrazując myśl Sartre’a głoszącą, że każdy jednostkowy wybór jest wyborem w imieniu ludzkości, można powiedzieć, że każdy emocjonalny, z definicji osobisty osąd podziela powyższą cechę wyboru. Poza tym wydaje się mało przekonujące, by jakkolwiek osąd moralny mógł rzeczywiście motywować czyjeś zachowanie, nie będąc jako osobisty przeżyty czy traktowany. Można nawet powiedzieć, że to nie z trzecioosobowego, przypisywanego moralności, punktu widzenia czerpią swe uzasadnienie pierwszoosobowe roszczenia do ochrony dobra własnej osoby, ale że to właśnie te ostatnie są podstawą tych pierwszych. Tę konkluzję, w moim odczuciu, oddaje imperatyw kategoryczny Immanuela Kanta.

się do swojej zdaniowej treści⁷⁴¹. Zgodnie z tą charakterystyką sama treściowa zawartość osądu stwierdzająca, że dany czyn urąga godności jakiejś osoby (a zatem nie powinien być dokonany) nie jest wystarczająca do tego, by ten osąd mógł być osądem moralnym. Konieczne jest, by to, co stwierdzono w tym osądzie, miało osobistą wagę dla osądzającego podmiotu. Jedynie własny (w sensie: zaangażowany) etyczny osąd może stanowić moralne zobowiązanie do określonego działania⁷⁴². Świadectwem owego zaangażowanego osądzania jest pobudzenie fizjologiczne⁷⁴³ podmiotu. Tak pojęty zaangażowany moralny osąd ma, założoną w *rzeczowym internalizmie*, własność motywowania podmiotu do zgodnego z tym osądem działania.

W inny sposób ideowe pokrewieństwo teorii emocji jako osądu i internalizmu etycznego można pokazać przez odwołanie się do definicji wybranych rodzajów tego metaetycznego stanowiska. Internalizm etyczny, niezależnie od swego rodzaju, jest poglądem podkreślającym związek racji praktycznej (moralnej) działania z motywacją. Jego ogólna formuła brzmi: „Posiadanie racji, aby dokonać czynu A implikuje posiadanie motywacji do dokonania A”⁷⁴⁴. W tym ogólnym sformułowaniu internalistycznego poglądu nie przesądza się, dzięki czemu sąd etyczny jest wewnętrznie motywujący. Takie rozstrzygnięcia występują dopiero na poziomie definicji konkretnych rodzajów tego poglądu. Wpływ podmiotowych pragnień na wytworzenie się motywacji do moralnego działania jest podkreślany w definicji *internalizmu uznania* oraz w określeniu *internalizmu treści*⁷⁴⁵. *Internalizm uznania* głosi, że „podmiot może uznać rację praktyczną mówiącą, że podmiot ten powinien dokonać czynu A tylko wtedy, gdy już uprzednio istnieją w nim takie pragnienia, że na gruncie tych pragnień (i posiadanych przez podmiot przekonań) powstaje w nim motywacja, aby dokonać A”⁷⁴⁶. Natomiast w myśl *internalizmu treści* „racje praktyczne (w tym moralne) są prawdziwe [bądź obowiązujące – MMJ] tylko jako ugruntowane w zbiorze pragnień posiadanych przez dany podmiot (*somebo-*

⁷⁴¹ Por. IV.2.10.

⁷⁴² To jest być motywem czyjegoś postępowania.

⁷⁴³ O tego rodzaju pobudzeniu świadczą np. zmiany w oporze elektrycznym skóry w trakcie przepływu słabego prądu elektrycznego (odruch skórno-galwaniczny – GSR, zwany także *skin conductance response* – SCR). Ten opór zmniejsza się przy zwiększonej potliwości skóry, co ma związek z aktywacją autonomicznego układu nerwowego. W parze z aktywacją tego układu występuje pobudzenie fizjologiczne, stąd zmiany w oporze elektrycznym skóry traktuje się jako objaw przeżywania emocji bądź spontanicznej reakcji na bodźce. Ten rodzaj zmian mierzy się za pomocą galwanometru.

⁷⁴⁴ W. Janikowski, *Naturalizm etyczny we współczesnej filozofii analitycznej*, Wyd. Naukowe „Semper”, Warszawa 2008, s. 110.

⁷⁴⁵ Korzystam w tym miejscu z klasyfikacji różnych rodzajów internalizmu etycznego zaproponowanej przez Wacława Janikowskiego (por. W. Janikowski, *Naturalizm etyczny*, s. 105–113).

⁷⁴⁶ *Ibidem*, s. 111.

dy's motivational set)"⁷⁴⁷. W definicji internalizmu treści jej autor (Wacław Janikowski) dokonał pewnego dopuszczalnego uproszczenia, które z punktu widzenia naszych celów ma zasadniczą wagę. Mianowicie *motivational set* ograniczył do zbioru pragnień, podczas gdy, jak wywodzi Bernard Williams, zbiór ten zawiera „takie rzeczy jak dyspozycje do oceny, wzory emocjonalnej reakcji, osobiste zobowiązania, i różne plany, takie jak te, które można nazwać ucieleśnionymi zobowiązaniami podmiotu”⁷⁴⁸. Zatem nie tylko pragnienia, ale także emocje mają aktywny udział w motywowaniu moralnego postępowania. Docenienie przez internalistów etycznych wagi pasji (tj. pragnień i emocji) dla motywowania postępowania moralnego zbliża ich stanowisko do koncepcji Solomona.

Dlaczego piszę o zbieżności koncepcji Solomona ze stanowiskiem internalistów, a nie o ich tożsamości? Czym innym jest zauważenie, że pragnienia i emocje mają wpływ na treść etycznego osądu, a przez to także na jego motywującą siłę (internalizm uznania, internalizm treści), a czym innym mocne stwierdzenie, że osąd etyczny jest emocjonalnym osądem i że to właśnie dzięki tożsamości tych osądów, osądy moralne są wewnętrznie motywujące (Solomon). Mówiąc to samo: w wyróżnionych rodzajach internalizmu jedynie akceptuje się twierdzenie, w myśl którego emocja jest powiązana z motywacją⁷⁴⁹. To wydaje się powodem troski o uzgodnienie treści moralnego osądu z uprzednimi pragnieniami i/lub emocjami podmiotu. Natomiast w koncepcji Solomona osąd moralny jest wewnętrznie motywujący, ponieważ jest osądem emocjonalnym. Dzięki swej emocjonalności osąd moralny jest specjalnym rodzajem osądu, tj. motywującym do zgodnego z nim działania.

⁷⁴⁷ *Ibidem*, s. 108.

⁷⁴⁸ B. Williams, *Internal and External Reason* [w:] *Idem, Moral Luck*, Cambridge 1981, s. 105; podaję za: W. Janikowski, *Naturalizm etyczny*, s. 108. Jak wskazywałam, zastosowane przez Wacława Janikowskiego semantyczne uproszczenie terminu *motivational set*, jako dopuszczalne, zdaniem B. Williamsa, nie jest błędem, a jedynie właśnie dopuszczalnym uproszczeniem.

⁷⁴⁹ To powiązanie może być, jak pokazuje Nico Frijda (por. N. H. Frijda, *Punkt widzenia psychologów*, s. 98–99), różnego rodzaju. Motywacja może być postrzegana jako przyczyna emocji (Solomonowy przykład miłości powodowanej seksualną deprywacją). Może być także odwrotnie: emocja może być widziana jako wyzwalająca motywację (strach jako przyczyna pragnienia ucieczki i pożądanie jako asumpt do powstania pragnienia posiadania, na co wskazują Oatley i Johnson-Laird – por. K. Oatley, P. N. Johnson-Laird, *Towards a cognitive theory of emotions*, „Cognition & Emotion”, 1, 1987, s. 29–50); motywacja jest także postrzegana jako skutek emocji przez psychologów ewolucyjnych, wskazują oni, że aktywacja emocji powoduje zmianę celów i priorytetów motywacyjnych, np. w emocji strachu priorytetem staje się bezpieczeństwo, ten nadrzędny cel motywuje podjęcie określonych działań – por. L. Cosmides, J. Tooby, *Psychologia ewolucyjna a emocje* [w:] *Psychologia emocji*, M. Lewis, J. M. Haviland-Jones (red.), tłum. Olena Waśkiwicz, s. 131–132 i s. 146). Motywacja może być także traktowana jako jeden z głównych aspektów emocji (koncepcja emocji Solomona).

Dyskusyjny status rzeczowego internalizmu według Adiny Roskies

Internalistyczna idea, w myśl której moralne przekonanie lub także osąd jest wewnętrznie motywujący, oznacza, że dokonujący moralnego osądu podmiot jest automatycznie zmotywowany do działania⁷⁵⁰ zgodnego z tym osądem. Ten swoisty motywacyjny automatyzm charakteryzuje także *rzeczowy internalizm*, który według Adiny Roskies możemy wyrazić następująco: „Jeżeli podmiot wierzy lub osądza, że powinien on X, będzie motywowany do X”⁷⁵¹. Tak zdefiniowany *rzeczowy internalizm* odpowiada wyróżnionemu przez Wacława Janikowskiego *internalizmowi oceny*⁷⁵².

Badania pacjentów VM⁷⁵³ stały się dla Roskies podstawą jej obiekcji wobec etycznego internalizmu, w szczególności zaś w stosunku do rzeczowego internalizmu. Jej interesującą krytykę tego stanowiska uznałam za istotną w kontekście poglądów Solomona na naturę emocjonalnego, a przez to moralnego osądu. Mając na względzie Solomonowe utożsamienie osądu emocjonalnego z osądem moralnym, który w myśl internalistycznej tezy motywuje zgodne z tym osądem działanie, przeprowadzona przez Roskies krytyka etycznego internalizmu może być widziana także jako krytyka poglądów Solomona. Tłumaczy to przedstawienie jej ustaleń w tym miejscu. Co ciekawe, jak pokażę w końcowej części tego paragrafu, krytyka internalizmu, z którą wystąpiła Roskies, dostarcza interesującego argumentu na rzecz Solomonowego utożsamienia emocji z moralnym osądem.

Powróćmy do krytyki rzeczowego internalizmu. W swojej analizie tego stanowiska Roskies podkreśla, że: 1. Stwierdza się w nim konieczność, ponieważ moralną motywację traktuje się tu tak, jakby była konstytutywna dla moralnego osądu. Innymi słowy: moralny osąd nie może nie być motywujący. 2. To stanowisko jest wiarygodne, ponieważ: a) dotyczy tylko osądów w pierwszej osobie na temat tego co ta (jedynie!) osoba powinna zrobić⁷⁵⁴; b) osąd o powinności

⁷⁵⁰ Oczywiście niekiedy (wówczas, gdy osąd dotyczy tego, czego nie należy robić, np. „upokarzanie innych ludzi jest złe, dlatego nie należy tego robić”) zamiast działania podmiot będzie zmotywowany do poniechania go.

⁷⁵¹ A. Roskies, *A Case Study of Neuroethics: the Nature of Moral Judgment* [w:] *Neuroethics*, J. Illes (red.), Oxford Scholarship Online: Sep-09, s. 22.

⁷⁵² Ten rodzaj internalizmu określa on następująco: „jeśli podmiot S jest przekonany, że powinien dokonać czynu A, to S jest zmotywowany do tego, aby dokonać A” (W. Janikowski, *Naturalizm etyczny*, s. 110).

⁷⁵³ Tak w skrócie Roskies określa osoby z uszkodzeniami w brzuszno-przyśrodkowej korze przedczołowej. Przyjmuje się, że ta część mózgu kontroluje i hamuje zachowania społecznie naganne. Damasio utrzymuje, że ta część kory zaangażowana jest w kontrolę markerów somatycznych skojarzeń pomiędzy emocjonalnymi stanami ciała a zdarzeniami mentalnymi.

⁷⁵⁴ Znaczy to, że o ile osąd na temat własnej powinności moralnej działania jest, przynajmniej w pewnym stopniu, motywujący, o tyle to samo przekonanie odniesione do osoby trzeciej,

pociąga za sobą⁷⁵⁵ motywację do zgodnego z nią działania, ale nie implikuje, że owa motywacja jest wystarczająca, by to działanie wystąpiło⁷⁵⁶. 3. Internalizm jest „metafizycznym twierdzeniem o moralności”⁷⁵⁷, ponieważ zakłada specjalny, na tle innych rodzajów osądu, status moralnego osądu. Jego wyjątkowość polega na tym, że jedynie ten rodzaj osądu jest wewnętrznie motywujący.

Na czym opiera się „wewnętrznie motywujący” charakter moralnego osądu? Roskies wskazuje na przedmiot bądź treść osądu. Wynika z tego, że „z powodu roszczenia konieczności internalizmu, żaden osąd o tej samej treści lub znaczeniu nie może nie być motywujący”⁷⁵⁸. W tym kontekście podważenie internalizmu jest tożsame z zaprzeczeniem specjalnego metafizycznego statusu moralnych osądów. Nacisk na treść osądu, bez wskazania na ewentualne powiązanie motywacji z pasjami (tu: z pragnieniami bądź emocjami) sugeruje, że rzeczowy internalizm⁷⁵⁹, tak jak internalizm sądu, zakłada, że „uznane racje praktyczne (...) mają same z siebie, tj. nie będąc sprzęgnięte z odpowiednimi uprzednimi pragnieniami, siłę motywacyjną”⁷⁶⁰. Dzięki temu ostatniemu, jak wykażę, przeprowadzona przez Roskies krytyka internalizmu wspiera Solomono- we pojmowanie etycznego osądu jako osądu emocjonalnego.

Osąd moralny i jego motywująca siła w świetle badań nad pacjentami VM

Zdaniem Roskies badania osób z uszkodzeniami w brzuszno-przyśrodkowej korze przedczołowej (pacjenci VM) dostarczają poważnych argumentów przeciwko stanowisku internalistycznemu (tj. przeciwko rzeczowemu internalizmowi). Scharakteryzowany przez Damasio i jego zespół⁷⁶¹ profil kliniczny tego rodzaju pacjentów Roskies podsumowała w czterech punktach: 1. Osąd moralny

takiej motywującej implikacji do własnego, zgodnego z tym osądem działania nie posiada. Z drugiej strony wydaje się, że czyjeś osobiste przekonanie w rodzaju: „powinnam wspierać biedniejsze od siebie osoby” często bywa przez tę osobę traktowane jako zobowiązujące do działania (a zatem motywujące to działanie) także innych ludzi. Natomiast osąd na temat powinności innych osób – „Jan powinien wspierać finansowo ubogie dzieci” – rzeczywiście nie pociąga za sobą podobnego osądu odnośnie do wydającej ten osąd Kasi.

⁷⁵⁵ Solomon zapewne powiedziałby, że „obejmuje”.

⁷⁵⁶ Roskies wskazuje, że niepodjęcie tego działania może mieć różne przyczyny. Może być po prostu efektem słabości woli albo tego, że wystąpiła inna, równoważna motywacja, uniemożliwiająca podjęcie właściwego, w rozumieniu początkowego moralnego osądu, działania.

⁷⁵⁷ A. Roskies, *A Case Study of Neuroethics*, s. 23.

⁷⁵⁸ *Ibidem*.

⁷⁵⁹ Tak, jak i internalizm oceny, który Wacław Janikowski określa jako „składnik internalizmu sądu” (W. Janikowski, *Naturalizm etyczny*, s. 110).

⁷⁶⁰ *Ibidem*, s. 109.

⁷⁶¹ Por. J. L. Saver, A. R. Damasio, *Preserved Access and Processing of Social Knowledge in a Patient with Acquired Sociopathy Due to Ventromedial Frontal Damage*, „Neuropsychologia” 29, 1991, s. 1241–1249; podaję za: A. Roskies, *A Case Study*, s. 19.

pacjentów VM wydaje się generalnie nienaruszony. 2. Niemniej ich zdolność do efektywnego działania w „etycznie naładowanych” sytuacjach⁷⁶² jest wyraźnie upośledzona. 3. Te osoby wykazują pewne wady w limbicznym funkcjonowaniu. Inaczej niż zdrowi pacjenci, nie wykazują oni odruchu skórno-galwanicznego (GSR/SCR) w powyższych, etycznych w charakterze sytuacjach. Dzieje się tak mimo nienaruszenia fizjologicznych podstaw do SCR. 4. Ci pacjenci zgłaszają osłabiony afekt bądź jego brak w sytuacjach, które u zdrowych osób niezawodnie generują emocje⁷⁶³.

Punkt pierwszy powyższego podsumowania wymaga dopowiedzenia. Roskies wskazuje, że „pacjenci VM mają deficyty w procesie podejmowania decyzji i zachowania ostrożności w ogóle”⁷⁶⁴. Ten niedobór nie ma jedynie charakteru moralnego, chociaż w wymiarze moralnym jest najbardziej widoczny. Jeszcze stosunkowo niedawno sądzono, że pacjenci VM dysponują taką samą zdolnością do dokonywania osądów moralnych jak ludzie zdrowi, tzn. że proces ich rozumowania, jak i jego wynik (osąd w szczególności!) są identyczne jak w wypadku osób zdrowych. „Dowodziły” tego badania, w których stosowano testy psychologiczne moralnego rozumowania Kohlberga. Te testy w sposób jakościowy oceniały „poziom wyrafinowania poznawczego trybu wnioskowania pacjenta VM o moralnych sytuacjach”⁷⁶⁵. Wykazały one brak jakościowej różnicy pomiędzy osobami zdrowymi i pacjentami VM w sferze abstrakcyjnego rozumowania o moralnych sytuacjach. Pokazano ponadto, że niektórzy pacjenci VM osiągają najwyższy poziom abstrakcyjnego rozumowania moralnego w skali Kohlberga. Nowsze dane⁷⁶⁶ podważają wsparty tymi badaniami wniosek o jakościowej równości osądów moralnych ludzi zdrowych i pacjentów VM. Wskazują one na odchylenie osądów pacjentów VM od osądów ludzi zdrowych, w pewne-

⁷⁶² To znaczy w sytuacjach zawierających moralny element.

⁷⁶³ A. Roskies, *A Case Study*, s. 19–20.

⁷⁶⁴ *Ibidem*, s. 20. Ilustracją owych deficytów może być opis społecznego funkcjonowania jednego z pacjentów VM, o którym pisał Damasio. Do czasu interwencji chirurgicznej polegającej na dwustronnym wycięciu kory oczodołowej i niższej kory środkowej, do której doszło, kiedy pacjent miał 35 lat, był on odnoszącym sukcesy fachowcem, szczęśliwym małżonkiem i ojcem dwójki dzieci. Po zabiegu natomiast w krótkim czasie wziął udział w kilku katastrofalnych przedsięwzięciach biznesowych, z których jedno doprowadziło do jego bankructwa. Dwukrotnie się rozwiódł, a jego drugie małżeństwo (z prostytutką!) trwało zaledwie sześć miesięcy. Po zabiegu nie był w stanie utrzymać żadnej płatnej pracy, a jego plany na temat przyszłej aktywności były niepełne (por. A. R. Damasio, D. Tranel, H. Damasio, *Individuals with Sociopathic Behavior Caused by Frontal Damage Fail to Respond Autonomically to Social Stimuli*, „Behavioral Brain Research” 41, 1990, s. 81–94; podaje za: A. Roskies, *A Case Study*, s. 19).

⁷⁶⁵ A. Roskies, *A Case Study*, s. 20.

⁷⁶⁶ Autorka ma na myśli najnowsze i niepublikowane dane, w czasie, kiedy pisała swój artykuł. Te dane pochodzą z jej osobistej rozmowy przeprowadzonej z R. Adolphs.

go rodzaju sytuacjach⁷⁶⁷. Roskies, zastanawiając się nad przyczyną zaistniałej rozbieżności w wynikach badań, wskazuje na wady metodologii testu Kohlberga. Dla naszych celów najważniejsze są dwa jej zastrzeżenia: 1. W tych badaniach przedstawiano pacjentom hipotetyczne scenariusze. Problematyczne jest, że moralne rozumowanie na ich temat może się istotnie różnić od rozumowania moralnego *in situ*⁷⁶⁸. 2. Brak jest informacji o dokładnej procedurze przeprowadzania tych testów. Nie wiadomo np., czy badanym przedstawiano hipotetyczne scenariusze w pierwszej czy trzeciej osobie, w trybie oznajmującym czy przypuszczającym. Taka informacja jest istotna, ponieważ zarówno przyjęty punkt widzenia (pierwszo- lub trzecioosobowy), jak i narzucony przez scenariusz tryb mogą prowadzić do odmiennych wyników.

Nowsze badania pacjentów VM, mimo że nie przeczą normalności ich rozumowania na temat moralnych sytuacji ani też temu, że na ogół ich osąd sytuacji jest taki jak osąd zdrowych ludzi, wskazują na interesujące wyjątki od tej reguły. Te badania ukazują jedną podklasę sytuacji moralnych, w której osądy pacjentów VM różnią się od analogicznych osądów osób zdrowych. Te sytuacje dotyczą szczególnych moralnych dylematów, które mimo swej hipotetyczności zwykle wywołują silne emocje. Wymagają one także (na ogół), by podmiot wyobraził sobie, że jest bezpośrednio zaangażowany w daną sytuację. Roskies przedstawia tę podklasę sytuacji na przykładzie znanego filozoficznego „problemu tramwaju”. Ów problem dotyczy pary moralnych dylematów podobnych do siebie strukturalnie, ale mimo to istotnie różnych. Pierwszy dylemat ukazuje sytuacyjny scenariusz zwany „zwrotnicą”, a drugi „grubasem”.

W scenariuszu zwanym „zwrotnicą” tramwaj pędzi w dół bez żadnej kontroli prosto w grupę pięciu osób stojących na jego torze. Jediną nadzieją na ocalenie tych osób jest użycie „zwrotnicy” powodującej przekierowanie tramwaju na boczny tor. Problem w tym, że na tym torze stoi jedna osoba. Zatem ocalenie pięciu osób musiałoby się dokonać kosztem życia tej jednej osoby. Czy należy posłużyć się zwrotnicą?

Inaczej wygląda scenariusz o nazwie „grubas”. Początkowa sytuacja jest identyczna, jak w „zwrotnicy” – tramwaj pozbawiony kontroli zmierza w kierunku pięciu osób. Różnica polega na tym, że w okolicy torów, pomiędzy tramwajem a tą piątką osób stoi gruby mężczyzna. Uratowanie tych ludzi jest możliwe tylko wtedy, jeżeli grubas zostanie popchnięty na tory. Dzięki temu jego duża masa ciała zadziała na tramwaj jak hamulec, udaremniający jego dalszy ruch. Czy należy popchnąć grubasa (spowodować jego śmierć), by ocalić pięciu ludzi?

⁷⁶⁷ Chodzi o sytuacje będące „wariantami” dylematu „tramwaj”.

⁷⁶⁸ Tzn. w konkretnie zaistniałej sytuacji.

Statystyczna większość badanych zdrowych ludzi w pierwszym przypadku odpowiada twierdząco, a w drugim negatywnie. Dla filozofa problemem wynikłym z dylematu tramwaju jest wyjaśnienie tej różnicy w odpowiedziach poprzez ustalenie moralnie istotnych faktów w tych dwóch różnych scenariuszach sytuacyjnych, które mogłyby ową rozbieżność uzasadnić. Roskies traktuje tego typu dylematy jako dobrą okazję do poszerzenia naszego rozumienia poznania moralnego. Okoliczność, że pacjenci VM na ogół odpowiadają twierdząco na pytania postawione w obu wariantach dylematu „tramwaj” (scenariusz: „zwrotnica” i „grubas”) wydaje się jej bardzo pouczająca.

Dlaczego odmienny wzór odpowiedzi na powyższe dylematy pacjentów VM jest tak znaczący? Wiemy przecież, że normalność osądów jest wynikiem dokonanego uogólnienia statystycznego. Zatem niewielki odsetek normalnych ludzi rozwiązuje dylemat tramwaju w taki sam sposób jak pacjenci VM. Sądzę, że odpowiedź na to pytanie wymaga rozważenia, na czym polega istotna różnica pomiędzy „zwrotnicą” a „grubasem”. Wydaje się, że w pierwszym scenariuszu użycie zwrotnicy (a tym samym spowodowanie śmierci jednej osoby), by ocalić pięć osób może być widziane i przeżywane jako akt „pośrednio” powodujący śmierć tej osoby i w ten sposób jako czyn mniej moralnie obciążający. Chociaż może się to wydawać nieprawdopodobne, wydaje się, że ludziom łatwiej jest dokonywać moralnie nagannych rzeczy, kiedy odległość od obiektu jest znaczna, ponieważ mogą wówczas traktować swoje działanie jako „pośrednio” przyczyniające się do czyjejś szkody. Rozważmy następujące dwa przypadki: 1) Żołnierz-pilot zrzuca bombę z samolotu na swoich niewidocznych wrogów. 2) Ten sam żołnierz walczy wręcz ze swoim wrogiem. Sądzę, że łatwiejsze jest zrzucenie bomby z samolotu aniżeli zabicie wroga w walce wręcz i nie chodzi mi o to, że to drugie wymaga większego wysiłku fizycznego. Zasadnicze wydaje się to, że dopóki obiekt napaści jest daleko, jego krzywdę można traktować jako pewnego rodzaju abstrakcję, na zasadzie „co z oczu, to z serca”. Natomiast ran zadanych w walce bezpośredniej nie da się w taki sam sposób potraktować. Paradoksalnie zatem wygląda na to, że łatwiejsze może być faktyczne unicestwienie pięćdziesięciu osób, na które z bezpiecznej odległości zrzuciło się bombę, aniżeli poturbowanie jednej w walce na pięści.

Uważny czytelnik zauważy, że używam tu słowa „pośrednio” nie do końca zgodnie z jego znaczeniem. Jest jasne, że zrzucający bombę żołnierz czy osoba korzystająca ze zwrotnicy swoim działaniem bezpośrednio, a nie pośrednio powodują czyjąś śmierć. Dlaczego zatem użyłam słowa „pośrednio”? Zrobiłam to, by podkreślić, że w sytuacji, w której odległość od obiektu (w przestrzeni lub mentalna, tzn. nieprzekładająca się na jakiś rodzaj identyfikacji z obiektem) jest znaczna, działanie może być subiektywnie odczuwane jako „jedynie” przyczyniające się do jakiegoś zła, a nie powodujące to zło, jak w działaniu bezpośrednim.

Nieco przerysowaną krańcową ilustracją takiego pozornie pośredniego działania jest konsumowanie mięsa. Kiedy kupuję w sklepie mięso, wiem dobrze, że kupuję konkretne zwierzę, które musiało wcześniej zostać zabite, żebym mogła zakupić na obiad schab, antrykot czy jakikolwiek inny rodzaj mięsa. Jako konsument, który po prostu kupuje towar znajdujący się w sklepie, nie czuję się winna śmierci tego zwierzęcia, chociaż dobrze wiem, że wraz z innymi amatorami mięsa stwarzam na nie popyt, a zatem pośrednio przyczyniam się do śmierci wielu zwierząt. Osobliwie to „pośrednie” przyczynianie się do ich śmierci jest w sensie ścisłym zasadnicze dla ich zabijania. Bez popytu na mięso nie byłoby jego podaży.

Powróćmy do drugiego scenariusza dylematu „tramwaj”. Jak sugerowałam powyżej, użycie zwrotnicy jest jak zrzućenie bomby. Natomiast popchnięcie grubasa na tory jest wariantem walki wręcz. Chociaż oba scenariusze sytuacyjne dotyczą sytuacji hipotetycznych, w przypadku „grubasa” trudniejsze jest chłodne skalkulowanie mniejszego zła. Osoba pytana o to, czy należy w takiej sytuacji popchnąć grubasa na tory, z dużym prawdopodobieństwem wizualizuje sobie sytuację, w której osobiście tego dokonuje. Widzi, jak ten upada, krwawi itd. Jest to widok bardzo emocjonalnie angażujący, od którego trudno się zdystansować. Samo zaś działanie odczuwane jest jako powodujące śmierć tej osoby, a nie jedynie przyczyniające się do niej, mimo że w obu wypadkach mamy do czynienia z bezpośrednim sprawstwem.

To, co powyżej powiedziano, sugeruje, że o ile w scenariuszu „zwrotnica” możliwe jest chłodne, czysto kalkulacyjne rozważenie opcji, w scenariuszu „grubas” jest ono mocno problematyczne. Pacjenci VM, udzielając takiej samej odpowiedzi w obu wariantach dylematu „tramwaj”, przeczą powyższej „prawidłowości”. Mówiąc językiem Greene’a⁷⁶⁹, do którego odwołuje się Roskies, nie odróżniają oni przypadków „blisko i osobiście” (scenariusz „grubas”) od przypadków obejmujących dystans do obiektu (scenariusz „zwrotnica”). Wydaje się zatem, że ich moralne rozważanie owych dylematów moralnych nie jest emocjonalnie zaangażowane. Dlaczego deficyt emocji miałby być znaczący w kontekście etycznego osądu? Powodem jest sugerowany przez Roskies związek motywacji i emocji. Zgodnie z klinicznym profilem pacjentów VM nie wykazują oni reakcji skórno-galwanicznej (SCR) w etycznie naładowanych sytuacjach oraz nie występuje u nich afekt (bądź jest on znacznie osłabiony) w sytuacjach, które generują emocje u osób zdrowych. Badania Damasio i współpracowników⁷⁷⁰

⁷⁶⁹ Por. J. D. Greene i in., *An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment*, „Science” 293, 2001, s. 2105–2108; podają za: A. Roskies, *A Case Study*, s. 21.

⁷⁷⁰ Por. A.R. Damasio, D. Tranel, H. Damasio, *Individuals with sociopathic behavior caused by frontal damage fail to respond autonomically to social stimuli*, „Behavioral Brain Research”, 41, 1990, s. 81–94; podają za: A. Roskies, *A Case Study*, s. 19.

wykazały, że w tych rzadkich wypadkach, kiedy to pacjenci VM wykazywali SCR, działali oni normalnie⁷⁷¹ w sytuacjach mających znaczenie moralne. Ponieważ także u zdrowych pacjentów SCR współwystępuje z działaniem będącym odpowiedzią na jakąś etycznie naładowaną sytuację, Roskies sugeruje, że „SCR jest znakiem lub fizjologicznym korelatem motywacji”⁷⁷². SCR jest także jednym z fizjologicznych objawów pobudzenia emocjonalnego. Oznacza to, że motywacja do działania zgodnego z osądem moralnym jest powiązana (lub nawet uzależniona!) z emocjonalnym zaangażowaniem.

Sygnalizowałam na początku, że celem Roskies było podważenie internalistycznej tezy o koniecznym związku moralnego osądu i motywacji poprzez znalezienie dla niej kontrprzykładu. Tym ostatnim mógłby być osąd moralny niepociągający za sobą motywacji do zgodnego z tym osądem działania. Zdaniem Roskies tego typu osądów moralnych dokonują pacjenci VM⁷⁷³.

Emocje jako modulujące moralny osąd

Czy osąd moralny może nie być motywujący? Roskies odpowiada na to pytanie twierdząco. Taka odpowiedź jest pokłosiem jej poglądów na temat moralności. Zgadza się z ogólnym kognitywnym pojmowaniem moralności, utrzymuje, że: „moralne osądy są podgatunkami osądów; moralne rozumowanie to rodzaj rozumowania; moralne pojęcia są zwyczajnymi typami pojęć, i nie ma niczego wewnątrznie motywującego w moralnych pojęciach, ani też w moralnych osądach”⁷⁷⁴. Różnica pomiędzy rozumowaniem moralnym zdrowych ludzi i takim rozumowaniem pacjentów VM sprowadza się do emocji. Rozumowanie moralne, chociaż zasadniczo beznamiętne, w wypadku ludzi zdrowych jest modulowane przez emocje. O tym modulującym wpływie emocji świadczą właśnie różne osądy, jakich dokonują zdrowi ludzie w sytuacjach różnego typu dylematów moralnych, np. w przedstawianym powyżej problemie „tramwaj”. Zdaniem Roskies wynika z tego, że osąd moralny sam w sobie nie jest motywujący. Powołując się na ustalenia Nicholisa⁷⁷⁵, kwestionuje ona specjalny status „powinien” właściwy dla moralnego osądu. Często przyjmuje się, że powinność za-

⁷⁷¹ Znaczy to, jak sądzę, że działali zgodnie z własnymi osądami moralnymi w pierwszej osobie, a zatem, że byli zmotywowani do działania zgodnego z tym osądem.

⁷⁷² A. Roskies, *A Case Study*, s. 24.

⁷⁷³ Ewentualny argument obrońców internalizmu głoszący, że owi pacjenci w ogóle nie dokonują osądów moralnych, musiałby być poparty wykazaniem, że treść ich osądów nie jest moralna. Można by tego dowodzić poprzez pokazanie, że nie opanowali oni terminów moralnych bądź że nie dysponują pojęciami moralnymi. Obie możliwości Roskies odrzuca.

⁷⁷⁴ A. Roskies, *A Case Study*, s. 28.

⁷⁷⁵ Por. S. Nichols, *Norms with Feeling: Towards a Psychological Account of Moral Judgment*, „Cognition” 84, 2002, s. 221–236; podaję za: A. Roskies, *A case study*, s. 27.

warta w konwencjonalnym osądzie (np. „Nie powinno się mówić z pełnymi ustami”) nie jest tak wiążąca jak powinność charakteryzująca osąd moralny (np. „Nie powinno się krzywdzić innych ludzi”). W przeciwieństwie do osądu moralnego osąd konwencjonalny nie jest traktowany jako „automatycznie” motywujący. Nichols podważył uprzywilejowany status osądu moralnego, wykazując, że konwencjonalne sądy, które mają składnik emocjonalny (np. zawierają osąd obrzydzenia) mają tę samą motywacyjną siłę, którą przypisuje się osądom moralnym. Co więcej, inni badacze⁷⁷⁶ pokazali, że „osądy, które wyraźnie nie są moralne, mogą przyjmować cechy, które uważane są za charakteryzujące osądy moralne [tj. motywujący charakter – MMJ], jeśli towarzyszy im wysokie pobudzenie”⁷⁷⁷. Zdaniem Roskies powyższe sugeruje, że to nie treść osądu moralnego, ale towarzyszące temu osądowi emocjonalne pobudzenie determinuje motywacyjną własność tego osądu. Ten wniosek dobrze tłumaczy, dlaczego badani pacjenci VM (jako osoby o osłabionym poziomie pobudzenia emocjonalnego) inaczej od badanych zdrowych osób odpowiedzieli na dylemat „tramwaj” w scenariuszu „grubas”. Ich beznamietne, utylitarnie skalkulowane odpowiedzi Roskies traktuje jako świadectwo oddzielenia emocjonalno-motywacyjnego komponentu od rozumowania i osądu moralnego. Zgodnie z tym ostatnim pobudzenie emocjonalne, które często współwystępuje z osądami moralnymi dokonywanymi przez zdrowych ludzi, traktuje ona jako „uwarunkowaną cechę” osądu moralnego, niemającą wpływu na treść czy znaczenie tego osądu. Oznacza to, że „tak jak motywujące cechy osądów o obrzydzeniu nie zmieniają przez to osądów o obrzydzeniu w osądy moralności, tak też osądy moralności nie stają się czymś innym, gdy brakuje im tej motywującej siły”⁷⁷⁸. Ta końcowa konkluzja jest radykalizowaną wersją tego, co na temat „plastyczności” osądu (w zależności od poziomu pobudzenia emocjonalnego) Roskies pisała w tym samym artykule dwie strony wcześniej. Utrzymywała w tamtym miejscu, że owa plastyczność osądu „nie wyklucza możliwości, że osąd nie może być osądem moralnym, o ile nie jest motywujący, wspiera [zaś – MMJ] ideę, że zawartość osądu «powinien» może być oddzielona od jego motywacyjnego charakteru”⁷⁷⁹.

Różnice w rozumowaniu i osądach moralnych pomiędzy pacjentami VM i statystycznym zdrowym badanym są dla Roskies kolejnym dowodem na częste współdziałanie rozumu i emocji w procesie dokonywania moralnego osądu. Nie traktuje ich natomiast jako czegoś, co mogłoby wskazywać, że owi pacjenci nie

⁷⁷⁶ Roskies ma tu na myśli niepublikowane (w czasie, kiedy pisała ten artykuł!) obserwacje takich badaczy, jak: S. Schnall i wsp. (2004); T. Wheatley i J. Haidt (2004).

⁷⁷⁷ A. Roskies, *A Case Study*, s. 27.

⁷⁷⁸ *Ibidem*, s. 29.

⁷⁷⁹ *Ibidem*, s. 27.

dokonują ‘naprawdę’ moralnych osądów. Zatem wyniki te widzi ona jako istotnie podważające internalistyczne założenie o koniecznym związku osądu moralnego z motywacją do zgodnego z nim działania.

Moglibyśmy w tym miejscu poprzestać na stwierdzeniu, że cała powyższa argumentacja przeciwko koniecznemu powiązaniu osądu moralnego z motywacją do podjęcia odpowiadającego mu działania wspiera ogólne założenie Solomona o zaangażowaniu emocjonalnym jako właściwym dla dokonywania moralnych osądów. Wydaje się jednak, że takie podejście przyczyniłoby się do błędnego sprowadzenia poglądów autora na moralność i naturę moralnego osądu do banalnej konstatacji w rodzaju: osądy moralne niekiedy współwystępują z emocjami. Trzeba by się zastanowić, dlaczego obrońcy internalizmu podkreślają konieczny związek osądu moralnego i motywacji do zgodnego z nim działania. Powiązaną kwestią wydaje się także sensowność wyodrębniania tego rodzaju osądów od innych, jedynie opisujących „fakty” orzeczeń.

Specyfika moralnego osądu

Na specyfikę sądu moralnego składa się także to, że jest on „formułowany z przeświadczeniem, iż dana wartość pociąga za sobą konieczność jej realizacji”⁷⁸⁰. Podobnie dookreślenie osądów, reguł, norm, postaw czy instytucji słowem „moralny” odnosi powyższe do funkcji, jaką mają pełnić – kierowanie ludzkim postępowaniem. Te względy wskazują na podkreślaną przez internalistów etycznych motywacyjną własność moralnych osądów. Innymi słowy: założony cel moralności – motywowanie ludzi do właściwych, z punktu widzenia tej moralności, działań pociąga za sobą pojmowanie osądu moralnego jako koniecznie motywującego osądzający podmiot do zgodnego z tym osądem działania. W tym kontekście zatem pacjenci VM niedoświadczający motywacji do działania zgodnego z ich moralnymi osądami nie dokonują w sensie ścisłym moralnych sądów. To, co twierdzą, jest jedynie rodzajem niewiążącej, li tylko opisowej, a nie normatywnej wypowiedzi. Wydaje się zatem, że pacjent VM, odpowiadając na pytanie, co należy zrobić w obu wariantach dylematu „tramwaj”, odpowiada właściwie na pytanie „co należy zrobić, aby uratować pięć osób?” (rodzaj zadania matematycznego), a nie na pytanie o to, „jakie działanie będzie słuszne?” (kwestia moralna). Z drugiej strony taka interpretacja owego dylematu może być wyrazem uprzednio zinternalizowanego ontologicznego rozstrzygnięcia – „grupa ma większą wartość od jednostki” – które przełożone na zasadę moralną – „należy przede wszystkim chronić wielu” – mogłoby motywować działanie tych osób. Problem w tym, że jedynie „mogłoby”, a nie „motywowało”, na co wskazuje, wzmiankowany wcześniej, brak pobudzenia emocjonalnego.

⁷⁸⁰ Por. definicja sądu moralnego – *Mały słownik etyczny*, S. Jedynak (red.), Oficyna Wydawnicza „Branta”, Bydgoszcz 1999, s. 236.

Co wynika z powyższego wyводу? Założenie Roskies o zasadniczo beznamiętnym charakterze moralnego osądu uważam za problematyczne. Wyniki badań, na które się ona powołuje, pokazują, że jedynie emocjonalnie zaangażowane dokonywanie moralnych osądów pociąga za sobą motywację do zgodnego z tymi osądami działania. Zatem jeśli motywowanie do określonego działania traktuje się jako zasadniczą funkcję, a tym samym cel moralnego osądu, wówczas trzeba przyjąć, że tego rodzaju osąd musi być emocjonalny. W ten sposób krytyka rzeczowego internalizmu, którą przeprowadziła Roskies, dostarczyła mocnego argumentu na rzecz Solomonowej tezy o emocjonalności etycznego osądu.

Z drugiej strony uważny czytelnik mógłby zarzucić powyższemu rozumowaniu postulatyczny charakter. Mógłby wskazywać, że to, czego dowodzono powyżej, jest jedynie tym, czego wymagamy od moralnych osądów, zgodnie z przyjętą (w gruncie rzeczy życzeniową, bądź nawet naiwną!) przez nas ich definicją. Z perspektywy owego krytycznego czytelnika zatem traktowanie przez Roskies sądu moralnego jako zasadniczo beznamiętnego i niekoniecznie motywującego do zgodnego z nim działania mogłoby wyglądać na przekonanie realistyczne, a nie, jak tamto, zasadniczo życzeniowe. Jeśli tak jest, wówczas traci sens odróżnienie osądów moralnych od sądów opisujących „fakty”. Czy taka była intencja Roskies? Nie bez powodu pisałam o mniej radykalnej konkluzji, do jakiej doszła autorka w związku z badaniami pacjentów VM. Nie wykluczała w niej możliwości, że „osąd nie może być moralny, o ile nie jest motywujący”, a jedynie sugerowała, że „zawartość osądu «powinien» może być oddzielona od jego motywującego charakteru”. Jak należy to rozumieć? Sądzę, że właściwe będzie następujące, być może trywialne, wytłumaczenie. Pierwszy fragment przytoczonego cytatu odnosi się do sposobu, w jaki osąd moralny działa w konkretnej sytuacji wymagającej moralnego rozstrzygnięcia. W rzeczywistej sytuacji, zwłaszcza stawiającej nas wobec dylematu moralnego, po to dokonujemy osądu moralnego, by zgodnie z nim działać, mimo że nie zawsze jest to możliwe⁷⁸¹. Natomiast drugi z przytoczonych cytatów traktuje o abstrakcyjnym (w sensie: hipotetycznie zobowiązującym) sensie powinności wyrażonej w ogólnej, będącej składnikiem czyjejś deklarowanej moralności, regule. Te reguły jako ogólne dyrektywy działania trudno pojmować jako rzeczywistość (tj. tu i teraz) motywujące do zgodnego z nimi działania. Wydają się one czymś w rodzaju Jamesowych „prawd nadetatowych”, mających status hipotezy raczej aniżeli

⁷⁸¹ Jak ma to miejsce w sytuacji słabowitego nastolatka, który osądzając, że powinien bronić zaatakowanego przez chuliganów kolegi, nie podejmuje działania ze strachu przed potencjalnymi obrażeniami. Osąd i motywacja do zgodnego z nim działania pozostają nienaruszone, o czym świadczą wyrzuty sumienia z powodu braku wskazanego przez osąd działania.

wiążące rozstrzygnięcia. Tę być może szokującą konstatację można zilustrować następująco: Ogólna zasada moralna, jaką wyznaję, brzmi: „Należy pomagać ludziom w potrzebie”. Jest jasne jednak, że jako osoba przeciętna, tj. raczej nastawiona na dobro własne aniżeli na cudze, nie będę zmotywowana do tego, by aktywnie poszukiwać potencjalnych odbiorców mojej pomocy. Do czasu, kiedy ktoś blisko mnie fizycznie bądź mentalnie nie będzie mnie potrzebował, ta ogólna dyrektywa jest martwa, jest tylko deklaracją ideową. Można by zaprzeczyć takiemu rozumowaniu poprzez wskazanie, że „posiadanie” takiej ogólnej reguły w ramach deklarowanej moralności świadczy o jej potencjalnie motywującym charakterze. Można by nawet utrzymywać, że jej występowanie w owego rodzaju moralności jest warunkiem dokonywania osądu moralnego w konkretnej, wymagającej działania sytuacji. Odpowiadając na ten hipotetyczny zarzut, można wskazać, że nadzwyczaj często zdarza się, iż konkretne osądy moralne bardzo różnią się od ogólnego, w założeniu regulującego wszystkie podpadające pod ten osąd konkretne przypadki. Dobrym przykładem może być ogólna norma moralna potępiająca kradzież. Osobliwie bardzo często nie reguluje ona konkretnych przypadków podejmowania osądu moralnego w sferze materialnych dóbr. Nastolatek nieoddający reszty z zakupów swoim rodzicom, może osądzać ten akt jako niebędący kradzieżą, a jedynie wymuszoną, chociaż należną mu, „opłatą za usługę”. Podobnie (to jest nie jako kradzież) można traktować nieskasowanie biletu w autobusie czy oszukanie fiskusa. Z tych względów możliwe, że pojęcie „osąd moralny” należałoby zarezerwować dla osądów podjętych w konkretnych moralnych sytuacjach. W ten sposób podkreśliłoby się, że osąd moralny jest emocjonalną decyzją określającą zakres i treść czyjegoś moralnego zobowiązania (w tym zobowiązania do określonego działania), a przez to automatycznie motywującego do działania.

VI.2. Moralne znaczenie wybranych rodzajów emocji

VI.2.1. Moralne oburzenie

W swojej ostatniej książce – *True to Our Feelings* – Solomon podkreśla specjalny, na tle innych emocji, status moralnego oburzenia. Ta emocja reprezentuje szczególny rodzaj wartościującego osądu – moralną zasadę. Moralne oburzenie jest zmierzającym do generalizacji, nieosobistym osądem, w którym stwierdza się, że coś jest złe. Powodem tego stwierdzenia nie jest osobista preferencja ani też osobista obraza. Obrazy moralnej nie można sprowadzić, jak chcieliby emotywiści, jedynie do niepochwalanania czegoś. Kiedy określam coś jako niemoralne, mówię „z dużą emfazą, «jest to złe» i to «zło» nie musi mieć

niczego szczególnie ze mną wspólnego, z moimi upodobaniami, czy z moimi osobistymi wartościami”⁷⁸².

Powyższy cytat tłumaczy szczególną etyczną wagę moralnego oburzenia, której większość emocji, zdaniem Solomona, nie posiada. Gniew, mimo że także jest osądem oznajmującym, że coś jest złe, np. skrzywdzenie mnie bądź moich przyjaciół nie ma podobnego moralnemu oburzeniu ponadosobowego znaczenia, chociaż może takie znaczenie „pozyskać”, jeżeli będzie ewoluował ku moralnemu oburzeniu. Gniew jest zasadniczo „tylko osobisty”. W sposób skrajny „osobistość” gniewu pokazuje możliwość urazy bez konieczności odwoływania się do jakiejś moralnej zasady, np. z powodu publicznego ośmieszenia. Co więcej, możliwe jest nawet uznanie zasadności tej zniewagi i wydanie o niej osądu, który nie będzie moralnym osądem. Tę sytuację Solomon ilustruje przykładem niezdarnej osoby, która będąc świadoma swojej niezdarności, zareagowała urazą na publiczne zwrócenie jej na to uwagi. Innym przykładem emocji, które nie muszą być ukonstytuowane przez moralne osądy, jest irytacja i rozdrażnienie. Zdaniem Solomona nie tylko nie wiążą się one z żadną moralną zasadą, ale także nie zawierają żadnego sądu na temat obrazy. Te emocje „jedynie wyrażają niezadowolenie i niewygodę z bieżącej sytuacji, bez obwiniania kogokolwiek, chociaż (...) [mogą one – MMJ] popaść w gniew, jeśli rozglądamy się za kimś do obwinienia za nasze niezadowolenie lub niewygodę”⁷⁸³.

Czy w świetle powyższego specjalnego moralnego znaczenia emocji moralnego oburzenia należy przyjąć, że inne emocje są moralnie nieznaczące? Taki wniosek byłby nieuprawniony. Przede wszystkim emocje mają etyczne implikacje i konsekwencje, jak ma to miejsce choćby w wypadku pogardy, urazy i nienawiści. Poza tym taka konkluzja stałaby w jawnej opozycji do tezy wyjściowej, że „etyczne osądy stanowią emocję”. Sugerowałam, że oznacza to, iż emocje wyrażają jakąś etyczną zasadę. W toku socjalizacji uczymy się, co jest dobre, a co złe, wliczając w to kulturowy przekaz na temat tego, co służy dobru człowieka jako jednostce i jako członkowi jakiejś społeczności. Uczymy się także tolerancji dla odmienności drugiego człowieka i szacunku dla jego godności i jego dążenia do własnego dobra w wybrany przez niego sposób. We współczesnych liberalnych demokracjach to, co zostało wyeksponowane w ostatnim zdaniu, traktowane jest jako wartość, a realizowanie owych wartości (okazywanie tolerancji dla odmienności, poszanowanie ludzkiej godności i przyznanie innym prawa do poszukiwania szczęścia na ich własny sposób) jako rodzaj czynionego dobra. Jeśli weźmiemy to pod uwagę, wówczas przedstawiane przez Solomona publiczne ośmieszenie niezdary z powodu jej faktycznej niezdarności będzie

⁷⁸² R. C. Solomon, *True to Our Feelings*, s. 207.

⁷⁸³ *Ibidem*, s. 208.

przykładem braku szacunku dla jej godności, a nie jedynie brakiem delikatności wobec niej, czy jak sugeruje Solomon, po prostu osobistym, niemającym oparcia w moralnej zasadzie, problemem niezdarnej osoby. Sądzę, że obywatele liberalnych demokracji mają więcej społecznie podzielanych zasad moralnych (nawet jeśli tylko deklarowanych!) aniżeli żyjący w krajach o innym ustroju, chociaż w dobie globalizacji te rozszerzone etyczne wytyczne wydają się stawać standardem.

Uogólniając, można, jak sądę, powiedzieć, że o ile emocja zawiera jakiś stosunek do dobra, o tyle jest zorganizowana przez etyczne sądy. Okoliczność, że jest to na ogół dobro własne, nie powinna być widziana jako przecząca etycznemu charakterowi dokonanego emocjonalnego orzeczenia. Mówiąc rzecz oczywistą: jeżeli złe jest krzywdzenie kogoś czy zagrożenie tego, do czego ktoś ma uprawnienie, to nie ma znaczenia, czy emocja dotyczy własnego (jak może to mieć miejsce w emocji gniewu, urazie, strachu czy zazdrości) czy też cudzego dobra (np. we współczuciu czy litości) bądź dobra jako zasady (w moralnym oburzeniu).

Kwestią wartą komentarza jest także wyróżniony przez Solomona specjalny status moralnego oburzenia. Można by argumentować, że podobnie ponadosobiste jest współczucie do oddalonych w przestrzeni, obcych nam osób, których tragedie prawdopodobnie nigdy nie będą naszymi. Krytycznego czytelnika dzieł Solomona może razić „niezręczność” użytych przez niego sformułowań. Mam tu na myśli jego stwierdzenie, że rozpoznane w obiekcie emocji zło nie musi dotyczyć w szczególności osoby oburzonej oraz że nie musi ono mieć związku z jej upodobaniami czy też z jej osobistymi wartościami. Żeby doszło do emocji, jakaś sytuacja bądź obiekt musi nabrać osobistego znaczenia dla podmiotu emocji. Określenie intencjonalnego przedmiotu emocji jako czegoś, co nie ma związku z upodobaniem podmiotu (tj. jako coś, co nie jest obiektem jego zainteresowania) czy tym bardziej jako czegoś neutralnego w świetle jego wartości uniemożliwia wydanie osądu we własnym imieniu, a takim jest każdorazowo emocjonalny osąd. Innymi słowy: jeśli dbam tylko o dobro własne i bliskich mi osób, to raczej nie będę skłonna oburzać się moralnie z powodu torturowania jeńców w jakimś kraju. Podobnie jeżeli brak cierpienia nie traktuję jako stan sam w sobie wartościowy, nie oburzy mnie to, że jacyś ludzie niepotrzebnie cierpią. To właśnie dlatego, że rozpoznane zło ujmuję jako dotyczące mnie (choć pośrednio, bo przecież to zło nie dotyka wprost mojej osoby) i związane z moimi osobistymi wartościami, reaguję oburzeniem. Brak powyższego skutkuje bowiem brakiem rozpoznania zła, a zatem niewystąpieniem emocji.

To, co powyżej napisałam, jest truizmem. Czy Solomon nie był tego świadomy? Jako życzliwy czytelnik jego dzieł wykluczam taką opcję, dlatego jego sformułowania określiłam jako „niezręczne”, a nie „błędne”. Chcę zwrócić uwa-

gę, że w omawianym tu cytacie kluczowe znaczenie wydają się mieć następujące słowa: „szczególnie” i „osobisty”. Nie ma niczego błędnego w powiedzeniu, że rozpoznane w akcie oburzenia moralnego zło nie musi mieć niczego szczególnie wspólnego z oburzonym podmiotem, jego upodobaniami czy osobistymi wartościami. Rozważmy następujący przykład: mogę być oburzona moralnie z powodu wypowiedzi jakiegoś polityka uważającego zabiegi in vitro za fanabериę, której państwo w żadnym razie nie powinno refundować, mimo mojego umiarkowanego lub żadnego zainteresowania tym rodzajem terapii. Mogę także zareagować oburzeniem, będąc zdeklarowaną przeciwniczką posiadania dzieci, a zatem jako osoba, która rodzicielstwa nie uważa za wartość, a zatem nie rozumie czyjegoś pragnienia posiadania dzieci. Jest to możliwe na przykład wówczas, gdy przyznaję innym ludziom prawo do szczęścia na ich własny sposób, nawet jeżeli ich wartości nie podzielam. W tym ostatnim wypadku powodem mojego oburzenia jest inna zagrożona wypowiedzią polityka wartość – prawo do osobistego szczęścia. Powodem oburzenia brakiem refundacji in vitro przejawianego przez osobę nieceniącą rodzicielstwa może być także po prostu sama forma wypowiedzi owego polityka, sugerująca, że pragnienie posiadania własnego (a nie adoptowanego dziecka!) jest czymś nienormalnym, a zatem czymś, z czym państwo nie musi się liczyć.

VI.2.2. Żal

Zdaniem Solomona żal jest jedną z najbardziej zaniedbanych emocji. Jest to tym bardziej niepokojące, że jest on emocją moralną. Głównym powodem tendencji do marginalizowania tej emocji jest, jego zdaniem, to, że sama jej obecność świadczy o czymś cierpieniu. Analiza żalu przeprowadzona przez Solomona, z której tu korzystam⁷⁸⁴, ma dwa istotne ograniczenia: 1. Jest ona skoncentrowana głównie na specyfice żalu w kulturze amerykańskiej. Jest to znaczące ograniczenie, jeżeli założyć jak Solomon, że: „Logika żalu jest uwikłana w strukturę społeczną żałoby”⁷⁸⁵; 2. Odnosi się ona tylko do jednego paradygmatu żalu, tj. żalu, który jest następstwem mniej lub bardziej nagłej straty ukochanej osoby. Ignoruje się tu takie przypadki żalu, jak na przykład: żal bezdzietnej kobiety oplakującej dzieci, których nigdy nie miała; boleść definitywnie porzuconego kochanka; ubolewanie z powodu śmierci bardzo wiekowej osoby, której odejścia oczekiwano od jakiegoś czasu, czy wywołująca żal przewlekła choroba, która sprawia, że żałoba zaczyna być przeżywana jeszcze za życia tej

⁷⁸⁴ R. C. Solomon, *In Defense of Sentimentality*, Oxford Scholarship Online, 2004, rozdział 4: *On Grief and Gratitude*, s. 75–107.

⁷⁸⁵ *Ibidem*, s. 77.

osoby, stając się faktem rozłożonym na ostatnie miesiące czy lata jej życia. Dla naszego celu – ukazania moralnego znaczenia żalu – te ograniczenia nie mają wielkiej wagi. Pierwsze z powodu znacznego podobieństwa społeczeństwa amerykańskiego do polskiego (efekt globalizacji). Drugie natomiast dlatego, że wymienione w nim pominięte doświadczenia (poza pierwszym, mało typowym, ponieważ obiektem żalu jest w nim to, co się nigdy nie wydarzyło – macierzyństwo) mogą być widziane (przy pewnym uproszczeniu!) jako warianty powyższego, analizowanego tu paradygmatu.

Teza o żalu jako moralnej emocji opiera się na dwóch przesłankach: 1. żal jest rodzajem moralnego zobowiązania; 2. żal może być cnotą. Objasnienie obu tych założeń wymaga przedstawienia najważniejszych ustaleń autora na temat fenomenologii tej emocji, jej obiektu oraz żalu jako projektu, a także procesu żałoby. W kontekście tych treści możliwe będzie pokazanie moralnej wagi żalu. Dla naszego celu odróżnienie żalu od bliskich mu stanów afektywnych (smutku, żalości i depresji) nie ma znaczenia, dlatego tę część przeprowadzonej przez Solomona analizy pomijam⁷⁸⁶.

Fenomenologia żalu

Już w swojej pierwszej książce o emocjach – *The Passions* – Solomon pisał o możliwości postrzegania żalu jako „pewnego rodzaju zdegenerowanej emocji, rozpadu emocji raczej aniżeli samej emocji”⁷⁸⁷. Jako podobne do powyższego ujęcia Solomon widzi twierdzenie Gustafsona, w myśl którego „emocje są typowo «racjonalnie ocenialne» i wytwarzają «motywy, cele i natychmiastowe intencje, a następnie, działania»”⁷⁸⁸. Takie pojmowanie emocji jest problematyczne w wypadku żalu, ponieważ wydaje się on zawierać irracjonalne pragnienie – zmartwychwstanie zmarłej bliskiej osoby. Przez to pragnienie nie może on wytwarzać zrozumiałego celu bądź zamiaru, ani też prowadzić do jakiegokolwiek (skutecznego) działania. Podobnie jako nietypowy (jak na emocję) traktuje się tu smutek, ponieważ nie pociąga on za sobą działania, ale raczej wycofanie i niezdolność do jakiejkolwiek aktywności. „Na etapie” *The Passions* Solomon postrzegał żal jako utratę intymności i destrukcję intensywnej emocjonalnej zależności, a przez to widział w nim nagłe zniszczenie emocjonalnej perspektywy, którą ktoś dzielił z utraconą bliską osobą. Po latach ten punkt widzenia został

⁷⁸⁶ Zainteresowany tym rozróżnieniem czytelnik może o nim przeczytać w przedstawianym tu 4 rozdziale *In Defense of Sentimentality*, na stronach 83–87 bądź na kartach pierwszego rozdziału tej pracy, w paragrafie poświęconym różnicy pomiędzy emocjami i innymi stanami afektywnymi.

⁷⁸⁷ R. C. Solomon, *In Defense of Sentimentality*, s. 79.

⁷⁸⁸ *Ibidem*. Solomon odwołuje się tu do tekstu Gustafsona *Grief* (por. D. Gustafson, *Grief*, „Nous” 23, 1989, s. 463; podaję za: R. C. Solomon, *In Defense of Sentimentality*, s. 79).

przez autora zrewidowany⁷⁸⁹. Solomon doszedł do wniosku, że jego dotychczasowe ujmowanie tej emocji „nie docenia wartości i znaczenia żalu i zapewnia nieodpowiednią i pozbawioną wyobraźni analizę zarówno emocji, jak i procesu żałoby”⁷⁹⁰. Ten cytat dowodzi, moim zdaniem, że nowa analiza tej emocji nie powinna być widziana jako „następczyni” starej, ale jako jej ważne i konieczne dopełnienie.

W swoim nowym podejściu do emocji żalu Solomon wychodzi od oczywistego stwierdzenia, że żal to cierpienie spowodowane rozpoznaniem straty. Jako taki nie ogranicza się on do wskazywanych przez Williama Jamesa odczuć spowodowanych przez neurologiczne bądź fizjologiczne zmiany w ciele czy też do stoickiego „uczucia tonięcia”. Jak każda emocja, jest on zaangażowaniem w świat, teraz zmieniony rozpoznaniem zaistniałej w nim realnej straty. Jako zaangażowanie składa się z perspektyw i idei – myśli, spostrzeżeń i wspomnień. Żal jest przeniknięty ideą nieobecności osoby, którą utracono. Jest dotkliwym spostrzeżeniem i odczuciem braku tej osoby. Przejmujący charakter tej nieobecności tłumaczy, dlaczego fenomenologia żalu jest w dużej mierze fenomenologią przeszłości, pamiętanej jako czasy spędzone z utraconą kochaną osobą. Osobliwie pamięć potęguje ból z powodu swej zawodności i nierzadko przyczynia się do dalszego żalu i poczucia winy. Z tych względów istotną częścią „wyzdrowienia” z żalu jest, zdaniem Solomona, „także aspekt cierpienia żalu”⁷⁹¹.

Co znaczy „cierpieć żal”? To znaczy być w żałobie. Żałoba jako rozciągnięty w czasie żal pokazuje, że jest on (jak inne emocje) bardziej procesem aniżeli krótkotrwałym epizodem emocjonalnym. Solomon wskazuje, że częścią procesu żałoby, jak i jego fenomenologii jest *ubolewanie*. Jest ono żalowa-

⁷⁸⁹ Wpływ na ową „rewizję” miały bez wątpienia prace takich autorów, jak Donald Gustafson (por. D. Gustafson, *Grief*, s. 457–479) i Martha Nussbaum (por. M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001). Najważniejszą jednak inspiracją tej zmiany był artykuł wieloletniej przyjaciółki Solomona – Janet McCracken, na który on sam wskazuje (por. J. McCracken, *Falsely, Sincerely, Shallowly: Reflections on the Special Character of Grief*, 2001, tekst nieopublikowany w czasie, kiedy Solomon pisał czwarty rozdział swojej książki *In Defense of Sentimentality*, traktujący o żalu i wdzięczności. Artykuł McCracken, na który powołuje się Solomon, został opublikowany w „International Journal of Applied Philosophy”, Vol. 19, Issue 1, Spring 2005, s. 139–156). Wpływ na zmianę poglądów Solomona mieli także, zdaniem samego autora, jego seminarzyści, którzy w swoich pracach wzmocnili zaproponowany przez Janet McCracken punkt widzenia na emocję żalu, a przez to „wspólnie przenieśli [go – MMJ] z wciąż zbyt zimnej analizy pojęciowej do bardziej życzliwego zrozumienia *sentymalizmu* żalu” (R. C. Solomon, *In Defense*, s. 79). Solomon wymienia tu takie osoby, jak Beth Snyder, Cheryl Farmer i Tija Carey.

⁷⁹⁰ R. C. Solomon, *In Defence of Sentimentality*, s. 80.

⁷⁹¹ *Ibidem*. Solomon podkreśla, że mimo iż żałoba jest czasem cierpienia, sam żal nie jest jego (cierpienia) powodem, ale strata, którą ktoś poniósł. Zatem chociaż żal jest bolesną i niechcianą emocją, uczucia żalu „nie bolą”, są one raczej opisywane jako „wielka pustka”.

niem, że nie spędziło się wystarczająco dużo czasu z ukochaną osobą, że nie poznało się jej tak dobrze, jak można było etc. W ten sposób ubolewanie wzmacnia i dodatkowo uprawomocnia żal. Totalne skupienie ubolewania na przeszłości ma dodatkową funkcję – uzupełnianie pamięci wyobraźnią. Prowokowane przez wyobraźnię pytania – „Co gdyby...” i/lub „Gdyby tylko...” – pokazują, że „w żalu nie chodzi tylko o stratę (...) [ale także – MMJ] o wyobraźnię i utracone możliwości”⁷⁹². Innymi słowy: pierwszoplanowym przedmiotem czyjegoś żalu jest strata tego, co rzeczywiście zostało utracone – ukochanej osoby takiej, jaką ona rzeczywiście była dla opłakującej ją osoby. Żal jednakże jest też opłakiwaniem wszystkiego tego, co jest wyobrażone jako bezpowrotnie utracone możliwości, i to zarówno w wyimaginowanej przeszłości⁷⁹³, jak i w takiejże przyszłości⁷⁹⁴.

Jest oczywiste, że strata stracie nierówna. Jej wielkość Solomon wiąże z emocjonalnym znaczeniem danej osobistej relacji. Zgodnie z tym założeniem większy żal pociągnie za sobą strata przyjaciela aniżeli kogoś niedawno poznanego⁷⁹⁵. Na tej samej zasadzie bardziej opłakiwany będzie pies, traktowany jako członek rodziny, aniżeli złota rybka. Tej różnicy w „wysokości” emocji odpowiada różnica w poziomie zobowiązania do żalu. Założenie o poziomie żalu jako funkcji emocjonalnego osobistego znaczenia relacji nasuwa sugestię na temat właściwego charakteru przedmiotu żalu. Podstawowymi wymiarami owego przedmiotu są intensywność i intymność. Pierwsze zależy od stopnia drugiego w danym związku. Nie jest przy tym obojętne, co ktoś rozumie przez intensywność i intymność. Solomon sprzeciwia się ograniczaniu pojmowania intensywności do siły *uczucia* emocji. Podkreśla, że intensywność żalu jest zdeterminowana przez rodzaj relacji, jaką się opłakuje, a ściśle przez wymiary zaangażowania w nią, tj. poziom wzajemnej zależności tworzących ją osób, „ilość” zaangażowanego koleżeństwa itd. Co do intymności zaś wskazuje się tu, że „jako wrażliwość staje się ona prawie tautologiczna, ponieważ ostateczna wrażliwość każdego związku jest możliwością straty i żalu”⁷⁹⁶. Z drugiej strony intymność jako

⁷⁹² *Ibidem*, s. 81.

⁷⁹³ „Gdybym nie była taka czepialska, zyskalibyśmy wiele dodatkowych, szczęśliwych chwil”.

⁷⁹⁴ „Gdyby mój mąż żył, nie pozwoliłby mnie tak traktować/nie musiałabym.../byłabym..., itp”.

⁷⁹⁵ Można dyskutować z tym przypuszczeniem. Zakładając, że w żalu powstałym po śmierci niedawno poznanej, ale fascynującej osoby, element wyobraźniowy będzie dominował (co jest bardzo prawdopodobne, ponieważ „wspólna” przeszłość ma krótką historię), można się spodziewać, że ten żal będzie bardzo intensywny, w sensie siły *uczucia* emocji. Z drugiej strony będzie to żal najprawdopodobniej krótkotrwały, chyba że ta utracona osoba była traktowana jako ostatnia szansa na związek i w ten sposób opłakujący ją człowiek może skutecznie odciąć sobie wszystkie inne nowe możliwości satysfakcjonującej relacji.

⁷⁹⁶ R. C. Solomon, *In Defense of Sentimentality*, s. 81.

świadcstwo bliskiej, złożonej wzajemnej relacji sugeruje, że tym, co się traci, jest część *własnego ja*⁷⁹⁷. Znaczy to, że żal jest swego rodzaju utratą osobistej tożsamości. Ten wniosek sugeruje, że brak tak pojętej intymności ze zmarłym odbiera oplakującej go osobie prawo do żałoby⁷⁹⁸. Z drugiej strony Solomon zauważa, że można także ujmować ową intymność nie tyle jako pociągającą za sobą żal, co raczej czyniącą go czymś obowiązkowym. Powróćmy do idei żalu jako oplakiwania własnej utraconej tożsamości. Kiedy umiera mąż/zona, oplakująca go osoba traci swą tożsamość małżonki/malżonka i jednocześnie w jej miejsce narzuca jej się nowa tożsamość, która jest jej także społecznie narzucana⁷⁹⁹. Napisałam, że ta nowa tożsamość (a ściśle ważny, być może nawet w przypadku niektórych osób, dominujący wymiar ich tożsamości) „narzuca się” tej osobie zamiast „zastępuje ją”, ponieważ ta konieczna „zamiana” ważnego wymiaru osobowej tożsamości oplakującego jest czymś, co dokonuje się stopniowo. Wydaje się, że czas żałoby jest okresem służącym także (jeżeli nie głównie) przyswojeniu tej, początkowo niechcianej, tożsamości.

Miłosny związek dwojga dorosłych osób nie jest jedynym, który skutkuje wytworzeniem się ważnego wymiaru tożsamości zaangażowanych weń osób. Równie ważne są relacje między rodzicami i dziećmi. Mówi się, że dopóki żyją rodzice, jest się dzieckiem. Sądzę, że niezależnie od wieku, w jakim zostaje się sierotą, fakt ten nie pozostaje obojętny dla tego, kim się jest. Z chwilą śmierci rodziców człowiek naprawdę musi stać się dorosły. Chociaż to samodzielne utrzymywanie się i stanowienie o sobie oraz prawna zdolność do odpowiadania za swoje czyny wydają się sednem tego, co rozumie się pod pojęciem dorosłości, samo istnienie rodziców może być subiektywnie odczuwane jako świadectwo tego, że w sensie ścisłym pokoleniowa zmiana jeszcze się nie dokonała, że nie jest się jeszcze tym „najstarszym dzieckiem”, które powinno być mądrzejsze

⁷⁹⁷ Ten wniosek jest oparty na założeniu pochodzącym z *The Passions*, w myśl którego „Ja” jest siecią związków, wśród których najważniejsze są relacje miłosne i przyjacielskie (por. drugi rozdział niniejszej pracy).

⁷⁹⁸ Przykładem takiej „nieuprawnionej” żałoby (i w domyśle także żalu) są, zdaniem Solomona, zachowania rozpaczających po śmierci celebrytów (np. Diany czy Presleya) zwykłych ludzi. W świetle przedstawionego wcześniej rozróżnienia żalu od smutku to drugie wydaje się właściwszym określeniem tego, co odczuwają po śmierci znanej osoby ludzie niebędący w faktycznym z nią związku.

⁷⁹⁹ Otoczenie oplakującego człowieka oczekuje od niego, że będzie wdowcem/wdową, tj. że będzie zachowywał się jak on/ona i czuł jak on/ona. Wzorce tego zachowania i czucia są kulturowo określone i wydają się dotyczyć głównie okresu żałoby (w naszym kraju zwyczajowo rok). Wydaje się, że po tym czasie żałobnik, mimo że „formalnie” nadal wdowiec lub wdowa, jest traktowany jako po prostu wolna (w sensie: do wzięcia) osoba. Znaczy to, że jej wdowieństwo jest odbierane tak samo jak zachowane po mężu nazwisko (pamiętka tego, co było przedtem), a nie jako coś, co ma wpływ na to, kim jest ta osoba czy też na jej konkretne zobowiązania.

od młodszego. Krótko: to, że się nagle zostało seniorem, musi wymagać jakiejś rewizji w pojmowaniu swojej osoby.

Charakteryzujące żal tęskne pragnienie tego, czego nie można już mieć, Solomon traktuje jako „bardzo aktywne i obecne doświadczenie, nie tylko percepcję uprzedniej straty”⁸⁰⁰. Aktywność tego doświadczenia wydaje się zadawać kłam podkreślanemu paradoksalnemu charakterowi związanego z żalem niemożliwego pragnienia przywrócenia zmarłej osoby do życia. Bycie motywowanym przez takie pragnienie rzeczywiście wydaje się niemożliwe, a zatem można sądzić, że żal nie łączy się z żadnymi tendencjami do działania⁸⁰¹. Z drugiej strony, mimo że skuteczne działanie nakierowane na realizację powyższego pragnienia jest niemożliwe, żal nie musi być z konieczności sfrustrowaną (w sensie braku satysfakcji) emocją. To ostatnie wiąże się z Solomonomym pojmowaniem go jako swego rodzaju dopełnienia miłości.

Obiekt żalu

Wbrew obecnej w psychologii żałoby tendencji do koncentracji na podmiocie żalu, przy jednoczesnym zaniedbaniu rozważań nad jego obiektem, Solomon w swoim rozumieniu i analizie tej emocji skoncentrowany jest na związku w sensie „zarówno przerwanej i przypuszczalnie wzajemnej relacji oraz trwającej, nieodwzajemnionej relacji reprezentowanej przez pamięć ukochanej osoby (lub ukochanej osoby tak jak jest pamiętana)”⁸⁰². Czy takie ujęcie jest zgodne z pojęciem intencjonalności zastosowanym do analizy emocji? Solomon utrzymuje, że idea głosząca, iż emocja musi być skierowana ku czemuś (tu: ku stracie ukochanej osoby), nierzadko bywa mylona z upraszczającym obiektem (taki jak inna osoba) paradygmatem. W tym wypadku owym paradygmatem jest percepcja. To uproszczenie pociąga za sobą konieczność objaśnienia, jak możliwe jest, by to, co już nie istnieje (tu: zmarły), mogło być obiektem jakiegokolwiek stanu psychicznego. Inny problem wygenerowany przez ten upraszczający paradygmat polega na redukowaniu „obektu” emocji do drugiej osoby (tu: do opłakującego).

Ustalenie obiektu żalu nie jest prostą sprawą. Podobnie do wielu innych emocji jest on emocją złożoną. Jak w wypadku miłości (która zwykle warunkuje żal!) przedmiotem intencjonalnym żalu nie jest jedynie kochanek (tu: utracony) ani też tylko własna osoba, ale także „utracona relacja, która jednak trwa dalej

⁸⁰⁰ R. C. Solomon, *In Defense of Sentimentality*, s. 82.

⁸⁰¹ Jak utrzymuje np. Nico Frijda, na którego powołuje się Solomon (por. N. H. Frijda, *Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986; podaję za: R. C. Solomon, *In Defense of Sentimentality*, s. 82).

⁸⁰² *Ibidem*.

w tęsknocie za utraconym ukochanym”⁸⁰³. Wskazywana złożoność tej emocji nie implikuje, jak sądzę, że przedmiot intencjonalny żalu jest złożony w tym sensie, iż jego „składowymi” są „Ja”, „Ty” i łącząca nas relacja. Nie można także powiedzieć, że właściwym obiektem żalu (i miłości) jest relacja wiążąca dwoje ludzi, mimo że jej brak skutkowałby tym, że „inna osoba nie byłaby nawet kandydatką do żalu”⁸⁰⁴. Co zatem, według Solomona, jest intencjonalnym przedmiotem żalu? Sądzę, że jest nim strata ukochanej osoby jako partnerki w relacji i jako współtworzącej tożsamość opłakującej ją osoby. W ten sposób trzy wymiary straty, jaką ponosi pogrążony w żalu podmiot (ukochana osoba, związek i jego własna tożsamość), są nierozdzielne. Takie określenie przedmiotu intencjonalnego tej emocji czyni zrozumiałym częste opisywanie żalu jako konsekwencji miłości. Idąc za McCracken, Solomon uzupełnia tę charakterystykę, utrzymując, że żal jest kontynuacją miłości. Tłumaczy to, dlaczego obiekty tych emocji są w zasadzie takie same⁸⁰⁵. Ujęcie żalu jako czegoś, co dopełnia miłość, czyni go osobiście obowiązковым⁸⁰⁶.

Skoro w zasadzie niemożliwe jest opłakiwanie utraconej osoby jako takiej, tzn. w separacji od tego, że była ona partnerką w relacji i przez to współtwórczynią tożsamości opłakującego ją człowieka, może się wydawać, że każdy żal (jeśli tylko występuje!) jest taki sam, tj., że generalnie czyni zadość moralnemu zobowiązaniu do jego okazania. Taki wiosek byłby jednak pochopny. Sądzę, że żal żalowi nierówny i że nie każdy żal może być uznany za moralny względnie za moralny w takim samym stopniu. Ta konkluzja ma swe uzasadnienie w zaproponowanym powyżej ujęciu żalu jako kontynuacji miłości. Jeśli kogoś kocham, będę żałowała jego straty. Do tego żalu jestem też, jako osoba, która kocha, zobowiązana. Mówi się, że każdy kocha po swojemu i że wartościowanie miłości jest niestosowne. Z drugiej strony, jeżeli ująć czyjąś miłość w duchu Arystotelesowskim jako aktualizację posiadanej przez tę osobę zdolności (*dynamis*) do kochania, to wówczas taka aktualizacja może mieć lepszą lub gorszą postać⁸⁰⁷. Jest jasne, że nie kochamy bezinteresownie, jednak nie znaczy to, jak wskazuje Solomon, że kochamy samolubnie. To samo możemy powiedzieć o żalu. Niemniej zarówno w doświadczanej miłości, jak i w żalu, można przejawiać trwałą dyspozycję (*hexis*) do „preferowania” gorszych bądź lepszych sposobów przejawiania zdolności do owych emocji. Jak ustalić, co lepsze, a co gorsze? Trzeba rozważyć, jakie kochanie i jakie żałowanie by nas zadowoliło, gdybyśmy byli obiektami czyjejś miłości i odpowiednio żalu.

⁸⁰³ *Ibidem*, s. 89.

⁸⁰⁴ *Ibidem*, s. 88.

⁸⁰⁵ Różnicuje je jedynie strata.

⁸⁰⁶ Przy takim ujęciu „zobowiązania żalu są zobowiązaniami miłości” (*ibidem*, s. 90).

⁸⁰⁷ Taką możliwość dostrzegłam dzięki lekturze książki *Natura cnoty* Jacka Jaśtala.

Chociaż nie ma niczego nagannego w tym, że jesteśmy kochani dlatego, że jesteśmy postrzegani jako pożyteczni dla tych, którzy nas kochają⁸⁰⁸, kochanie nas jedynie z tego powodu może być traktowane w jakimś sensie jako uwłaczające naszej osobowej godności. Wszyscy chcemy być kochani także dla nas samych. Wyrazem tego pragnienia jest oczekiwanie od zakochanego w nas człowieka bezinteresownego podziwu dla tych naszych cech, z których nie ma on żadnego pożytku, a przede wszystkim dbałości o nasze własne dobro. Mówiąc to samo: pragniemy, by była to życzliwa miłość, o której pisze Wojtyła⁸⁰⁹. Chociaż miłość zawsze jest intymnym i wzajemnym związkiem dwojga osób, może być zawsze bardziej skoncentrowana na wskazanym powyżej *upodobaniu* w drugiej osobie jako dobru dla podmiotu bądź też na dobru samej tej osoby. Ta druga możliwość wydaje się rzadsza w wypadku związku miłosnego, a bardziej typowa dla miłości między rodzicami a dziećmi, ponieważ relacje między rodzicami a dziećmi są nierówne. O ile dzieci, jak i w późniejszym czasie starzejący się i potrzebujący z tego powodu większej troski rodzice traktowani są jako ci, którzy wymagają podporządkowania im dobra własnego, o tyle dorosła miłosna relacja (jako stosunek pomiędzy „równymi”) nie jest na ogół widziana jako wymagająca takiej ofiary z własnego ego. Takie nadwartościowanie drugiej osoby byłoby bowiem tym, co oznacza to słowo: wskazaniem na większą wartość (bądź domagającą się specjalnych względów słabość) jednego z partnerów w miłosnej relacji⁸¹⁰. W ten sposób związek miłosny pozbawiony równości przestałby być związkiem miłosnym. Powyższe względy tłumaczą, dlaczego w miłości permanente przedkładanie dobra drugiej osoby nad własne, tak jak i równie stałe preferowanie dobra własnego kosztem drugiej osoby nie spełnia zobowiązań miłości. Zgodnie z tymi ustaleniami miłość godna tego miana (miłość jako cnota) byłaby relacją, w której troska o dobro własne byłaby zrównoważona dbałością o dobro partnera. Jaki natomiast żal można by uznać za cnotliwy? Na pewno nie taki, który jest obsesyjnie skoncentrowany na własnym „osieroceniu”. O takim „żalu”⁸¹¹ Solomon

⁸⁰⁸ Miłość *jako upodobanie*, konieczny, ale niewystarczający dla dojrzałej, pełnej miłości między kobietą a mężczyzną, element w Wojtyły koncepcji *miłości obłubieńczej* (por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1986).

⁸⁰⁹ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*.

⁸¹⁰ Oczywiście okresowo także w miłosnym związku dobro jednej osoby bywa stawiane wyżej od własnego, np. w przypadku choroby ukochanego, nadzwyczajnego obciążenia go obowiązkami, trudniejszego psychologicznie okresu w życiu (żałoba, zwolnienie z pracy, nagłe obniżenie samooceny itp.). Tu jednak mowa o stałej tendencji do preferowania dobra drugiej osoby, którą uważam nie tylko za niemożliwą w miłosnym związku, ale i niewłaściwą.

⁸¹¹ Użyłam cudzysłowu, ponieważ Solomon nie traktuje takiego doświadczania straty jako prawdziwego żalu, ale raczej widzi w nim przejaw narcystycznego cierpiętnictwa.

pisze jako mającym „tendencję do narcyzmu i użalania się nad sobą”⁸¹². Czy znaczy to, że stosowniejszym „ogniskiem” ubolewania w żalu powinna być utracona osoba bądź utracone przez nią dobro (jej życie)? I tak, i nie. Powiedzieliśmy, że żałowanie zmarłej osoby nie może być oddzielone od tego, że osoba ta współtworzyła miłosny związek i tożsamość oplakującej ją osoby. Zatem jej „czyste” postrzeganie i żałowanie jako osoby wyabstrahowanej od tego, kim była w relacji z drugą osobą, i dla tej osoby wydaje się niemożliwe. Z drugiej strony śmierć, przełamując⁸¹³ wiążącą dwoje ludzi relację, czyni możliwą ich konceptualną separację, tzn. stwarza możliwość postrzeżenia zarówno zmarłej, jak i oplakującej ją osoby jako w jakiś sposób niezależnych od siebie. To umożliwia specjalną koncentrację żalu na stracie, jaką „poniosła” sama zmarła osoba – jej całym utraconym życiu⁸¹⁴. Nie twierdzę, że żal rzeczywiście spełniający moralne zobowiązanie do jego okazania musi być zdominowany przez ubolewanie nad utraconym życiem kochanej osoby. Żal oplakujący tę osobę⁸¹⁵ w nieodłącznym związku z oplakiwaniem samego siebie (takiego, jakim się było „z” i „dzięki” związkowi z utraconą osobą) i samego miłosnego związku⁸¹⁶ czyni zadość moralnemu zobowiązaniu do jego okazania. Czy jednak spełnia to wymaganie jako kontynuacja miłości? Można dyskutować. Jako dopełnienie miłości żal jest jej świadectwem, a nawet „certyfikatem jakości” miłości. Sugerowałam, że śmierć partnera ułatwia zobaczenie go jako osobnej jednostki, a przez to czyni łatwiejszym żałowanie osobistej straty, jaką poniosła ta osoba. Wydaje się zatem, że żal, który mógłby osiągnąć poziom cnoty moralnej, musi być ubolewaniem, które w jakimś przedziale czasowym⁸¹⁷ (będącym elementem procesu żalu) będzie zdominowane przez oplakiwanie straty „poniesionej” przez zmarłą ukochaną osobę.

⁸¹² R. C. Solomon, *In Defense of Sentimentality*, s. 88.

⁸¹³ Ale nie rozwiązując, ponieważ wówczas żal prawdopodobnie nie wystąpiłby.

⁸¹⁴ Negatywnym aspektem owej konceptualnej separacji jest to, że stwarza ona także przeszeń dla nadmiernego skupienia się na własnych (w sensie niezależnych od wypracowanych w związku ze zmarłą osobą) planach, aspiracjach i tylko własnym życiu. Taka koncentracja jest czymś w rodzaju pośpiesznego odcinania się od utraconej osoby z praktycznego powodu – ponieważ została utracona. To jak odcinanie sobie korzeni, ponieważ „zgniły” i mogą „zakazić” zdrowy pień. Trudno dopatrzeć się w takiej postawie przejawu żalu, raczej można by tu mówić o strachu przed „zakazaniem” (śmiercią). Wydaje się, że taki stosunek do straty jest formą wyparcia żalu, ponieważ miejsce refleksji nad śmiercią zajmuje tu strach przed nią. W ten sposób zaprzeczając związkowi („Co było, a nie jest, nie pisze się w rejestr”), zaprzecza się żalowi.

⁸¹⁵ Wyrażający się np. tęsknym westchnieniem: „ależ to była piękna kobieta”, „jakie Ona miała poczucie humoru!”, „gdy wchodziła do pokoju, widziałem tylko Ją” itp.

⁸¹⁶ „Piękna z nas była para”, „Przed nikim się tak nie otworzyłem i nie otworzę!”.

⁸¹⁷ Czy będą to minuty, godziny czy dni, wydaje się mieć małą wagę. Chodzi o to, by strata „poniesiona” przez zmarłą osobę była intensywnie oplakana, mimo że rozmiar i znaczenie straty,

„Obiektywność” miłości i żal jako projekt

Korzystając z obserwacji Janet McCracken, Solomon wskazuje dwa centralne elementy w żalu, które są na ogół pomijane w analizach żalu rozumianego jako strata. Te zignorowane elementy są następujące: 1. wbrew typowemu założeniu strata nie jest tylko „subiektywna”; 2. żal jest częściowo projektem, który w przeciwieństwie do podkreślanego wcześniej, paradoksalnego pragnienia (zmartwychwstanie utraconego ukochanego) jest ostatecznym i niebędącym paradoksem pragnieniem w żalu.

Ad 1

„Obiektywizm” żalu jest pokazany w kontekście „obiektywizmu” miłości. Nawiązuje się tu do Arystotelesowskiego rozróżnienia pomiędzy jedynie subiektywnym odczuciem własnego dobrego samopoczucia i niesubiektywnym pojęciem *eudaimonia* (rozkwit). Pierwsze dotyczy chwilowych wrażeń. Przedmiotem zaś drugiego jest konkretne życie wzięte w całości. Z oczywistych powodów ujęcie całego własnego życia, kiedy ono trwa, musi być problematyczne i niekompletne. Powyższe rozróżnienie ma dwie ważne konsekwencje dla analizy żalu: a) Natura szczęścia (*eudaimonia*) nie jest uzależniona tylko od świadomości życia, ale także od zaspokojenia pragnień i życzeń osoby; b) W pewnym sensie życie zmarłego jest obiektem żalu, a nie jedynie utrata wybranych cech (np. jego poczucia humoru czy możliwości udania się razem z nim do kina bądź w podróż).

W punkcie a) akcentuje się, że ważną częścią czyjejsz szczęśliwości jest spełnienie pragnienia. W kontekście żalu rozważanie spełnienia pragnień zmarłej osoby może wydawać się dziwne. Solomon zauważa, że może to być tak widziane jedynie wtedy, gdy wiążemy spełnienie z doświadczeniem owego spełnienia. Jest faktem, że wiele naszych pragnień daleko wykracza poza datę naszej śmierci. Pisarze pragną, by ich książki były czytane, kiedy ich zabraknie, mający dzieci pragną pomyślności dla swych wnuków itp. Jest jasne, że spełnienie owych niewątpliwych życzeń nie może być przez nich doświadczone. Biorąc to pod uwagę, obecna w odczuwającym żal człowieku chęć zaspokojenia pragnień i życzeń zmarłego nie jest irracjonalna ani nieuzasadniona. Co więcej, ową wolę Solomon traktuje jako część samego żalu. „Tak więc pragnienia, które w części stanowią żal, nie są w żaden sposób ograniczone do niemożliwego pragnienia posiadania zmarłego z powrotem, a działania, które są wyrazem żalu, są (częściowo) tymi działaniami, których celem jest zaspokojenie pragnień zmarłego”⁸¹⁸.

jakiej doznała zmarła osoba, mogą być jedynie wyobrażone. Ubolewając nad poniesioną przez kogoś stratą, ubolewamy nad naszą wersją tego, czym ta strata jest dla tej osoby.

⁸¹⁸ R. C. Solomon, *In Defense of Sentimentality*, s. 90–91.

Podkreślane w punkcie (b) skupienie się pogrążonej w żalu osoby na całym życiu opłakiwanego zmarłego stwarza nie tylko podstawę do refleksji na temat zmarłego, ale także na temat znaczenia życia i śmierci, upływu czasu itp. Tej refleksji sprzyja charakterystyczne dla przeżywania takiej emocji społeczne wycofanie się. Refleksyjność żalu Solomon traktuje jako dowód na jego aktywny, a nie zasadniczo pasywny (tzn. niezwiązany z tendencją do działania) charakter. Zatem żal to nie tylko ból, który pociąga za sobą „działania” będące świadectwem jego przeżywania (np. płacz, nadużywanie alkoholu, angażowanie się w ryzykowne poczynania itp.). Zarówno wycofanie, jak i refleksja powinny być traktowane jako działania, mimo że zasadniczo różnią się od energicznych aktywności będących ekspresją emocji⁸¹⁹ w rodzaju efektywnej ucieczki w strachu.

Sądzę, że biorąc pod uwagę założony przez Solomona cel ekspresji emocjonalnej, energiczność działania nie ma znaczenia. Ważne, by była to ekspresja emocji, a więc działanie realizujące ideologię tej emocji i/lub emocji jako takich. W żalu wycofanie i refleksja są odpowiednimi ekspresjami tej emocji, ponieważ wydają się nie tylko „wszystkim, co możemy zrobić”, ale także wszystkim, co może być zrobione sensownie. Pisałam w innej części tej pracy, że strata współmażonka jest sytuacją, która „chwiejąc w posadach” wspólnie wypracowaną przez małżonków surreálnością, jest czasem, w którym nie wiadomo, jak żyć. „Poruszanie się z prądem” jest bezsensowne, ponieważ jest oszukiwaniem, że „nic się nie stało”, a stało się wiele, i to bardzo złego. Racjonalne jest „wycofanie się na pobocze”, by zastanowić się, jak i w jakim kierunku dalej podążać. Refleksja daje odpowiedź na te pytania, ponieważ umożliwiając zrozumienie tego, co się stało, pozwala pogodzić się z tym. Śmierć kogoś bliskiego jest absurdem, który przezwyciężyć można tylko refleksją. Tylko ona może na nowo usensownić absurd⁸²⁰. Jak to, co napisałam, wpisuje się w ideologię żalu, którego ekspresja ma być jej realizacją? Jak wskazywano, w myśl dawnych poglądów Solomona, żal był emocją sfrustrowaną, ponieważ niemożliwa była realizacja ideologii tej emocji – ożywienie zmarłego. Chociaż ten cel nie przestał mieć niemożliwego statusu, nowsze prezentowane tu po-

⁸¹⁹ Trzeba pamiętać, że ekspresja emocji, w sensie jaki nadał temu pojęciu Solomon, to realizacja ideologii emocji, a nie jej oznaka. Przekładając to na emocję żalu, możemy powiedzieć, że płacz, picie alkoholu itp. są oznakami żalu, a nie jego ekspresjami. W odróżnieniu od swojego wcześniejszego poglądu, w tym rozdziale Solomon pisze o możliwości ekspresji żalu. Wycofanie i refleksja, a ściśle ta druga, ponieważ wycofanie jest właściwie jedynie czymś, co stwarza odpowiednie dla niej warunki, są właśnie ekspresjami żalu.

⁸²⁰ To, jak sądzę, sugeruje Solomon, kiedy pisze, że „wycofanie się w żalu nie jest tylko wycofaniem się z bólu, ale wycofaniem się, aby wykonać krytyczne zadanie egzystencjalne” (R. C. Solomon, *In Defense of Sentimentality*, 95–96).

glądy Solomona sugerują możliwość rozwiązania generowanego przez ten niemożliwy cel paradoksu. Można przyjąć, że działania mające na celu zaspokojenie pragnień zmarłego (np. zaangażowanie się w wydanie pozostawionej przez zmarłego pisarza spuścizny – przykład Rity Gombrowicz) mogą symbolicznie przywrócić życie zmarłemu, albo raczej „zachować go przy życiu”. Refleksja odpowiada nie tylko na pytanie: jak dalej żyć, nie będąc już żoną/kochanką/córką/matką, ale także daje „instrukcje”, jak dokończyć przerwana relację. To ostatnie stwierdzenie prowadzi nas wprost do drugiego wyróżnionego przez McCracken głównego elementu w żalu.

Ad 2

Jak sugerowano, założenie, w myśl którego żal zawiera tylko jedno paradosalne pragnienie (tzn., że jego jedynym ideologicznym celem jest ożywienie zmarłego), ignoruje inną ważną cechę żalu – jego pragnienie, by istnienie ukochanej osoby „nie poszło w zapomnienie”. „Żal (...) zawiera silne pragnienie, aby upamiętnić i uhonorować utraconą osobę w celu zaspokojenia, prawdopodobnie, pewnych z jego lub jej najbardziej podstawowych (choć niekoniecznie wypowiedzianych) pragnień i życzeń”⁸²¹. Obecność tego pragnienia McCracken wiąże z „dedykacyjnym” charakterem żalu. To, że żal jest dedykowany, ma wyraz w zdaniach wypowiedzianych na temat zmarłych osób w rodzaju: „podobałoby się jej to”, „osiągnijmy to dla niego” czy „on przewraca się z tego powodu w grobie”, itp. Te zwroty McCracken postrzega jako idealizujące zarówno żal, jak i jego obiekt. Ta idealizacja wydaje się całkowicie zrozumiała, biorąc pod uwagę, że pragnienie uhonorowania zmarłej osoby przez swą doniosłość może zawierać pewną dozę egzaltacji czy patosu.

Idąc za McCracken, Solomon utrzymuje, że jedynie dla osób (prawdopodobnie) niezdolnych do odczuwania żalu, powodowane powyższym pragnieniem działania – dedykowanie książek zmarłym osobom, nazywanie różnych obiektów czy fundacji ich imieniem itp. – mogą wydawać się dziwne, skoro zmarły nie może ich docenić. Jak już wskazywano (korzystając z wyjaśnienia Arystotelesa), spełnienie pragnienia jest różne od uczucia satysfakcji. Dla zmarłej osoby jedynie to drugie jest niemożliwe, zatem aktywność żyjących mająca na celu spełnienie pragnień nieżyjących osób jest sensownym działaniem.

Sam żal po stracie bliskiej osoby może być, zdaniem Solomona, interpretowany jako dedykowany tej osobie⁸²², ponieważ jest nie tylko rodzajem honoru

⁸²¹ *Ibidem*, s. 92.

⁸²² Sądzę, że jest to najbardziej podstawowe „działanie” dedykowane zmarłemu, choćby dlatego, że jest warunkiem wszystkich innych. Bez żalu jako takiego wszystkie inne „honory” składane zmarłym nie byłyby podejmowane.

oddanego zmarłemu, ale także zaspokojeniem jego życzenia, by za nim tęskniło, kiedy go zabraknie. Podkreśla się tu, że żal jest nie tylko doświadczeniem straty, ale także (przynajmniej potencjalnie!) kontynuacją związku.

Zatrzymajmy się nad tą ostatnią ideą. Założenie, że możliwe jest kontynuowanie relacji, kiedy odchodzi jedna z zaangażowanych w nią osób, wydaje się problematyczne. Jak kontynuować związek, z istoty swej dwustronny, w pojedynkę? Jak już wskazywano, ujmowanie żalu jako czegoś, co koniecznie powinno dopełniać miłość, sugeruje, że jego wystąpienie, świadcząc o przeszłej miłości, odkrywa jej rzeczywisty charakter. Każdy bliski związek zmienia zaangażowane weń osoby. Niemniej nie każda relacja angażuje na tyle mocno, by podjęte w jej trakcie zobowiązania domagały się kontynuacji po śmierci jednej z zaangażowanych w nią osób. Oczywiście, pozostałym po miłosnym związku zobowiązaniem jest wychowanie wspólnych dzieci, respektujące wartości i ideały zmarłego rodzica, czy też dokończenie wspólnie rozpoczętego dzieła. Z drugiej strony można powiedzieć, że nawet „płytką” miłość, dlatego że była miłością, domaga się jakiejś formy kontynuacji relacji. Bliski związek, jak powiedzieliśmy, zmienia ludzi, dlatego mimo iż konieczną konsekwencją wyzdrowienia z żalu jest otwartość na nowe, w tym na możliwe zmiany (być może nawet tak radykalne jak zmiana światopoglądu) w dookreślaniu własnej osoby, całkowite odcięcie się od tego, kim się było „z” i „dla” utraconej osoby wydaje się moralnie naganne. Można patetycznie rzec, że sama pamięć o ukochanym zmarłym jest kontynuacją relacji, i myślę, że tak jest. Jest to widoczne zwłaszcza w kultywowaniu tradycji wyniesionych z rodzinnego domu jako specjalnej formy pamięci o zmarłych rodzicach.

Ujmując rzecz od nieco innej strony, trzeba powiedzieć, że kontynuacja nawet krótkotrwałego związku miłosnego jest i możliwa, i w pewnym sensie nieuchronna (jeśli tylko nie zaprzeczy się żalowi np. poprzez wmówienie sobie, że „tego kwiatu pół świata”), ponieważ dzięki związkowi z drugą osobą nie jesteśmy już tacy sami jak wtedy, gdy jej nie znaliśmy. Chociaż życiowo i rozwojowo zabójcze jest uparte trwanie w przełamanym przez śmierć związku (odmowa wyzdrowienia z żalu), wypieranie się tego „powiązania” nie wydaje się lepsze. Pierwsze jest odmową stania się tym, kim można jeszcze się stać (a ściśle: odmową stawania się), drugie natomiast deprecjacją tego, kim się stało, dzięki związkowi z utraconą osobą. Symboliczne kontynuowanie relacji poprzez zachowanie jej, jak i dawnego siebie w pamięci jest formą afirmacji tego, co było – utraconego partnera i związku, a przez to własnej jednostkowej historii. Wszystkie te działania, poprzez które związek jest kontynuowany, są wyrazem dedykacyjnej funkcji żalu, dzięki temu nie tylko oddają cześć temu, co było, ale są koniecznym warunkiem wyzdrowienia z żalu. Odmowa kontynuacji relacji w żalu (a tym samym wyparcie się tej emocji) jest moralną wadą.

Proces opłakiwania (żałoba)

Żal jest zarówno emocją, jak i procesem. Tę charakterystykę dzieli z wieloma innymi emocjami, np. z zazdrością⁸²³, złością⁸²⁴ czy miłością. Ujmowanie emocji jako procesów sprzeciwia się stanowisku psychologów broniących idei „podstawowych” emocji⁸²⁵, którzy utrzymują, że wszystkie emocje są krótkotrwałe ze swej natury, a zatem, że długotrwałe procesy nie są w ogóle emocjami. Wbrew temu pogładowi Solomon twierdzi, że pewne emocje są tylko procesami, co jest konsekwencją tego, że muszą się one rozwijać w czasie. Taką szczególną emocją jest miłość. Tłumaczy się to tym, że charakteryzujące ją „różne okresy uczucia i przywiązania, które można nazwać «epizodami» (lub uczuciami) miłości, liczą się jako epizody lub uczucia miłości tylko w kontekście większego procesu”⁸²⁶. Tak samo jest z żalem, którego fenomenologia (jak i fenomenologia miłości) może zostać opisana w pojedynczym momencie, jednak ma ona sens jako żal (i odpowiednio miłość) jedynie w kategoriach większego procesu. Trywialnym ograniczeniem powyższego jest sytuacja, w której ktoś żałuje zmarłej kochanki (np. przez kilka godzin bądź jeden dzień), po czym „zaprzestaje” tego na wieść, że jednak ona żyje. Zatem „żał może być (szczęśliwie) przerwany dobrą nowiną, ale nie byłby żalem, gdyby nie był kontynuowany przy braku takiej wiadomości. Żal jest zarówno emocją, jak i procesem, ale jest tym pierwszym tylko w kontekście tego drugiego”⁸²⁷.

Określenie żalu jako procesu pociąga za sobą wskazanie, że nie tylko ta jedna emocja jest częścią rozwijającego się procesu. Jak w miłości, która rozwijając się, może angażować zazdrość, tęsknotę, samotność, gniew, zdradę i na końcu żal, żal także, w miarę upływu czasu, wiąże się z sekwencją charakterystycznych dla niego emocji. Kolejność powiązanych z żalem emocji została udokumentowana przez Elizabeth Kübler-Ross⁸²⁸. Solomon, wykorzystując jej ustalenia, wskazuje, że podstawowa sekwencja emocji w procesie żalu (tj. opłakiwania bądź żałoby) wygląda następująco: szok lub zaprzeczenie – wzruszenie (niepokój, poruszenie) – tęsknota – depresja – gniew – poczucie winy – wyzdro-

⁸²³ Ta emocja bywa niekiedy widoczna w krótkotrwałych „bólach” i podejrzeniach. Ma jednak tendencję do wytwarzania „dramatycznych narracyjnych opracowań” rozwijających się w czasie.

⁸²⁴ Złość może być zarówno nagła i krótkotrwała, jak i występować w formie przewlekłego procesu, który przechodzi przez różne etapy i wiąże się z wieloma innymi emocjami, np. z urazą, mściwością czy przyjemnością czerpaną z nieszcześcia bądź niepowodzenia innej osoby (Schadenfreude).

⁸²⁵ Należy do nich m.in. Paul Ekman.

⁸²⁶ R. C. Solomon, *In Defense of Sentimentality*, s. 93.

⁸²⁷ *Ibidem*, s. 93–94.

⁸²⁸ Por. E. Kübler-Ross, *On Death and Dying*, New York, Scribner, 1997; podaję za: R. C. Solomon, *In Defense of Sentimentality*, s. 94.

wienie. Oczywiście, istnieją odchylenia indywidualne, zatem kolejność owych stanów może się do pewnego stopnia różnić u poszczególnych ludzi. Podobnie wyróżnione etapy tego procesu mogą zachodzić na siebie i nawracać w różny sposób. Solomon podkreśla uniwersalny i międzykulturowy charakter przynajmniej niektórych z wyróżnionych w powyższej sekwencji emocji towarzyszących podstawowej emocji żalu. Sugeruje, że to międzykulturowe podobieństwo żalu jako procesu można potraktować jako wzorcowy przykład tzw. „logiki afektu”.

Ta założona „logika” procesu opłakiwania⁸²⁹ wyznaczająca sposób, w jaki jedna emocja wydaje się przygotowywać „scenę” dla kolejnej, jest zrozumiała w sytuacji, gdy długoletni związek został gwałtownie przełamany. W wieloletnim związku obecność drugiej osoby traktuje się często jako coś oczywistego, zatem zrozumiałe jest, że jej nagła nieobecność wywołuje szok. Ta nieobecność powoduje następnie zakłócenie dawnej rutyny i frustrację zwykłych, codziennych oczekiwań. Pojawia się intensywne doświadczenie o charakterze refleksyjnym braku tej osoby. Następnie głęboki smutek i być może pochodząca z niego depresja. W dalszej kolejności smutek zostaje zdominowany przez gniew – najmniej zharmonizowany z innymi elementami w całej sekwencji. Jednak nawet on naturalnie wynika z żalu, w momencie, gdy pytanie „dlaczego?” zaczyna dominować w refleksji. Pojawiające się po nim poczucie winy („trująca refleksja”) mimo swej potencjalnej zdolności do „wpasowania się” w cały emocjonalny kontekst, często zamiast tego przesłania żal, przenosząc uwagę żalobnika ze straty na niego samego. W miarę ustępowania gniewu i poczucia winy żal jest stopniowo zastępowany przez nowe nadzieje i nowe poczucie własnego „Ja”. W tym czasie rozpoczyna się „zdrowienie” z żalu. „Świat otwiera się ponownie, a wraz z tym czyjaś chęć zaangażowania się w niego”⁸³⁰.

Ostatni element sekwencji – „wyzdrowienie” z żalu – Solomon traktuje jako najbardziej istotną część procesu żałoby. Jak do niego dochodzi? Sugestię Marthy Nussbaum, że koniec żalu jest efektem rekonstrukcji własnej tożsamości, jako niezależnej od zmarłej ukochanej osoby, Solomon uznaje za zasadniczo właściwą. Podkreśla jednocześnie rolę upływającego czasu jako umożliwiającego „regenerację” osoby po „ciosie”, jaki stanowi utrata ukochanej osoby. Jak wskazywano, czas żałoby jest czasem refleksji. Jej częścią jest upamiętnienie zmarłego i wyobrażone ożywienie go w celu zrewidowania swoich wspomnień

⁸²⁹ Żal jako proces jest, jak sądzę, opłakiwaniem (tj. rozpisaniem na etapy doświadczaniem osobistej straty). Jeśli tak, można zapytać, po co Solomon dookreśla opłakiwanie poprzez słowo „proces”. Wydaje się, że konieczność takiego dookreślenia wiąże się po prostu z tym, że opłakiwanie może być krótkie i o nieskomplikowanej strukturze, jak i może być rozciągniętym w czasie procesem, jak w tym wypadku.

⁸³⁰ R. C. Solomon, *In Defense of Sentimentality*, s. 94.

w taki sposób, by powiązania z utraconym ukochanym straciły swą moc określania tożsamości oplakującej go osoby.

Zdaniem Solomona żal ma swoje złożone interpersonalne, społeczne i etyczne wymiary. Oznacza to, że nie powinno się w nim widzieć jedynie „wewnętrznego uczucia”, które poprzez swą zewnętrzną „ekspresję” (tj. objaw, np. płacz) jest po prostu „wypychane” na zewnątrz. Częścią żalu jest charakterystyczne dla niego zachowanie – tendencja do wycofania się z kontaktów społecznych czy skłonność do nostalgii i wspomnień. Chociaż z powodu tych zachowań żal może uchodzić za antyspołeczny, błędem byłoby takie jego pojmowanie. Solomon objaśnia to następująco: Niezależnie od rodzaju manifestowanego zachowania (wycofanie/zamęczające słuchaczy wspomnianie zmarłego), to zachowanie jest czymś różnym od jedynie „przykładowego” zachowania polegającego na wyrazie twarzy, geście czy dopełniającej wypowiedzi. Charakterystyczne dla żalu zachowanie jest „trwającym ciągiem zachowań następującym po ciągu emocji, które składają się na szczególny proces oplakiwania, a logika tej kolejności jest w dużym stopniu określona przez reakcje i odpowiedzi tych, którzy otaczają opuszczonego, wspierających lub pomocnych czy też unikających, a także przez to, co oni mówią (jako kondolencje, racjonalizowanie, potępienie, oskarżenia itd.)”⁸³¹. Powyższe uzasadnia błędność dwóch sposobów ujmowania żalu: 1. traktowania go jako emocji raczej aniżeli procesu; 2. myślenia o nim jako o czysto osobistym, a zatem rzekomo odciętym od czyichś interpersonalnych i społecznych relacji. Traktowanie żalu jako moralnie zobowiązującego jest oczywiste przy założeniu jego interpersonalnego kontekstu. Jednakże nie wydaje się takie, kiedy ograniczy się pojmowanie żalu jedynie do emocjonalnego doświadczenia oplakującego.

Moralny status żalu – dopełniające konkluzje

Jak wskazywaliśmy na początku tej części pracy, Solomon założył, że żal jest rodzajem moralnego zobowiązania, a także że żal może być rodzajem cnoty. W powyższej analizie żalu oba te założenia były już objaśniane. Niniejszy ustęp ma charakter uzupełniający. Zawiera on dodatkowe spostrzeżenia i konkluzje Solomona na temat: zasadności moralnego zobligowania do okazania żalu; zrytualizowanych form ekspresji żalu i ich roli w procesie wyzdrowienia z żalu; a także żalu pojmowanego jako projekt, którego podjęcie, oddające sprawiedliwość przełamanej przez śmierć partnera intymnej relacji, w istocie zaspokaja żal, umożliwiając tym samym wyzdrowienie z niego.

Solomon podkreśla, że do oplakiwania (a zatem i do żalu jako jego warunku) jest się zobligowanym. Chociaż zobowiązanie do doświadczania emocji wy-

⁸³¹ *Ibidem*, s. 97.

daje się czymś dziwnym, nie jest ono wcale rzadkie. Jesteśmy zobowiązani do moralnego oburzenia w obliczu okrutnego czy szczególnie niesprawiedliwego zachowania. Podobnie oczekuje się od nas kochania⁸³² określonych osób. Paradigmatycznym wypadkiem jest tu „obowiązek” kochania swoich dzieci. Mamy także obowiązek uczynić obiektem swego oburzenia moralnego tych, którzy nie są moralnie oburzeni wówczas, gdy jest to właściwe. Zatem zobowiązanie moralne stosuje się także do oburzenia moralnego drugiego rzędu. Na tej samej zasadzie obowiązkowy jest wstyd wówczas, gdy jest on odpowiedni, np. wtedy, gdy zrobi się coś złego. Tak samo wymagane są odpowiednie „dozy” litości i współczucia wobec czyjegoś cierpienia. I tak jak człowieka pozbawionego wstydu traktuje się niekiedy jako pozbawionego honoru, tak tych, którzy nie współczują czy nie okazują litości, potępia się jako nieczułych i niemoralnych. Żal należy do tej „rodziny” moralnych emocji. „Nieodczuwanie żalu, kiedy straciło się kogoś ukochanego, jest byciem nie tylko nieczułym, ale również nie-ludzkim, zachęcającym do moralnej krytyki”⁸³³.

Czy żal jest naturalny bądź korzystny w jakikolwiek sposób czy też nie⁸³⁴, bezsporne jest to, że zachowywanie się tak, jakby odczuwało się żal⁸³⁵, jest na-

⁸³² Jest jasne, że nie można nikogo zmusić ani zobowiązać do tego, by odczuwał miłość. Z drugiej strony, co sugeruje Solomon, istnieje społeczna presja, by rodzice kochali swoje dzieci i na ogół także by dzieci kochały (a przynajmniej szanowały) swoich rodziców. Niekochanie własnych dzieci traktowane jest jako moralny defekt. W wypadku dzieci natomiast ich moralną ułomnością jest brak szacunku dla rodziców.

⁸³³ R. C. Solomon, *In Defense of Sentimentality*, s. 97.

⁸³⁴ Jest to aluzja do funkcjonalnego wyjaśniania emocji. Rzecznicy tego podejścia twierdzą, że emocje są „rozważne”, tj. że są nakierowane na zachowanie własnej grupy bądź gatunku. Utrzymuje się tu, że altruistyczne emocje można rozumieć jako prowadzące do spójności i przetrwania grupy. W taki sposób James Averill (por. J. R. Averill, *Grief: Its Nature and Significance*, „Psychological Bulletin” 70, 1968, s. 721–748; podaje za: R. C. Solomon, *In Defense of Sentimentality*, s. 97) zinterpretował żal. Mimo braku oczywistej korzyści z odczuwania żalu (z punktu widzenia jego podmiotu) żal jest korzystny dla danej społecznej grupy, ponieważ wzmacnia w niej solidarność i zapewnia jej spójność. Z powyższych względów oplakiwanie, jak i społeczna presja wymuszająca je traktowane są w tym podejściu jako „naturalne”. Z tych samych względów emocje określane jako moralne (wstyd, poczucie winy, duma, oburzenie, moralna odraza itp.) tłumaczono w ramach perspektywy ewolucyjnej. Ten punkt widzenia Solomon traktuje jako w pewnej mierze mało wiarygodny. Niemniej pozwala on, jego zdaniem, zrozumieć zarówno funkcjonalność żalu (i innych „moralnych” emocji), jak i powód, dla którego powinien on być obowiązkowy, w przeciwieństwie do emocji jedynie oczekiwanych (np. zazdrość po odkryciu poważnego rywala) czy przewidywanych (np. strach jako reakcja na niebezpieczną sytuację).

⁸³⁵ Solomon pisze o społecznie narzuconym żalu po stracie bliskiej osoby, a nie o obowiązku zachowywania się w taki sposób, jakby odczuwało się tę emocję. Nie sądzę, by był to „skrót myślowy”. Jest dla mnie oczywiste, że społecznie użyteczne (i być może dlatego narzucane) jest, by ludzie rzeczywiście doświadczali (a nie jedynie pokazywali, że doświadczają) żalu po stracie bliskich im osób. Doświadczanie tej emocji można bowiem widzieć jako świadectwo człowieczeń-

rzucane – istnieje społeczna presja na opłakiwanie bliskich zmarłych. Tej presji odpowiada społeczne potępienie tych, którzy nie opłakują odpowiednio. Świadomość tych wymagań (pod nieobecność odczuwanego żalu) prawdopodobnie skutkuje poczuciem winy. Ta ostatnia emocja może z kolei doprowadzić do żalu. Tą okrężną drogą do żalu (poprzez wyrzuty sumienia z powodu jego braku) Solomon tłumaczy tym, że „negatywne” emocje mają tendencję do wzmacniania im podobnych i wzajemnego generowania, podobnie jak czynią to emocje „pozytywne”. Najważniejsze wszakże jest to, że obecność poczucia winy z powodu nieodczuwania żalu legalizuje społeczne oczekiwania związane z tą emocją.

Na ogół żal i związana z nim ekspresja wiążą się z ogólnym wzorem zachowania, które nazywamy opłakiwaniem. Jest ono swego rodzaju rytuałem. Jednakże to, czy ten rytuał jest ekspresją żalu czy też nie, uzależnione jest od emocji opłakujących. Innymi słowy: można przejść przez cały żałobny rytuał bez odczuwania żalu, jak i odczuwać żal bez przechodzenia owego rytuału. Tym, co ważne w rytuale opłakiwania jest jego publiczny charakter. Żal jako opłakiwanie jest procesem interpersonalnym, dlatego trudno w nim widzieć emocję „podstawową” (tu rozumianą jako „prostą i nieuczoną”). Nie może być on (żał) prosty i podstawowy, bo w sensie ścisłym jest interakcją, tj. tym, co jest wypracowywane w „dialogu” z innymi uczestnikami dramatu. Kiedy umiera mąż, zostawiając młodą żonę i malutkie dzieci, jego rodzice i rodzeństwo mogą zachęcać młodą wdowę do tego, żeby przestała rozpaczać i zajęła się dziećmi, „bo to one Ciebie teraz najbardziej potrzebują, a nie On”. Natomiast jej rodzina może, optując zasadniczo za tym samym, dodatkowo przekonywać ją, żeby jak najszybciej zapomniała o zmarłym i „ułożyła sobie życie”, póki jest młoda. Sąsiedzi i znajomi męża mogą oczekiwać, że jedynym interesującym ją tematem rozmowy będzie jej zmarły mąż, dlatego rozmowy z nią mogą zaczynać od: „A pamiętasz, jak Jasiak...”.

Z drugiej strony „emocja i proces są również wypracowywane przez społeczny rytuał i choć może być prawdą, że «czas leczy [niektóre] rany» nie ma nic lepszego niż współodczuwanie interpersonalnej dynamiki, żeby pomóc czasowi”⁸³⁶. Podkreślona w tym zdaniu rytualizacja żalu jako procesu opłakiwania służy dwóm celom: wskazaniu na to, że sposób okazywania żalu jest określony przez społecznie wypracowany rytuał; zwróceniu uwagi na to, że długość tego

stwa żałującej kogoś osoby. Żyjąc w społeczeństwie, jesteśmy uzależnieni od współobywateli, dlatego ich ludzkość jest (a przynajmniej powinna być) przedmiotem naszej wspólnej troski. Z drugiej strony równie oczywiste jest, iż możemy jedynie „rozliczać” innych z okazywania żalu, a nie z jego doświadczania. Niemniej, w sensie ścisłym, to nie zachowywanie się tak, jakby odczuwało się żal, jest społecznie narzucone (bądź oczekiwane), ale faktyczne odczuwanie żalu. To „żądanie” wydaje się tego samego rodzaju, co „obowiązek” kochania dzieci przez ich rodziców.

⁸³⁶ R. C. Solomon, *In Defense of Sentimentality*, s. 99.

procesu, jak i jego przebieg zależy od tego, na ile i w jaki sposób czyjś żal jest współodczuwany. Dogodną ilustracją obu tych założeń są egzotyczne zwyczaje pogrzebowe, o których pisze Solomon. Dla plemion Nowej Gwiney charakterystyczne jest wspólne opłakiwanie wyrażone w rozwiniętej muzycznej formie, którą Solomon traktuje jako ekspresję i jednocześnie wypracowane działanie motywowane przeżywaną emocją. W tak zaaranżowanym opłakiwaniu zaprasza się innych ludzi do podzielenia się swymi uczuciami i do ich wyrażenia. W ten sposób żal staje się „całkowicie interaktywną emocją (...) konfrontującą się z «naturalną» tendencją żalu do wyrażania się w wycofaniu i izolacji”⁸³⁷.

Sądzę, że sama ceremonia pogrzebowa może być widziana jako zaproszenie innych (nie tylko najbliższych zmarłemu ludzi) do współodczuwania żalu z bolejącymi z powodu straty osobami. Konsekwentnie można założyć, że samo wzięcie udziału w tej uroczystości jest przynajmniej próbą postawienia się sąsiada czy znajomego zmarłej osoby na miejscu tych, którzy ją faktycznie opłakują. To wszystko wolno zakładać, mimo że zwykle uczestnictwo w pogrzebie jedynie „znanej z widzenia” osoby jest po prostu zwyczajowym okazaniem szacunku zmarłemu i konwencjonalnym wyrażeniem współczucia jego bliskim. Współodczuwanie żalu bliskich jest prawdopodobne ze względu na charakter samej ceremonii, która zmuszając do refleksji nad własną śmiertelnością, pośrednio uwrażliwia (nawet jeśli tylko na czas samego pogrzebu) na cierpienie tych osób. W naszych polskich warunkach, mimo że organizatorem pogrzebu jest dana firma pogrzebowa, osobami, które muszą zająć się pogrzebem i pochówkiem (choćby tylko poprzez wybór owej firmy, ustalenie godziny i oprawy mszy pogrzebowej i ustalenie menu na ewentualną stypę), są osoby najbliższe zmarłemu. Wydaje się, że dobrze, iż tak jest. Podejmowanie związanych z pogrzebem działań uniemożliwia wycofanie i izolację. W naszym kraju uchylanie się od tego typu aktywności, jak i nieuczestniczenie w pogrzebie bliskiej osoby, usprawiedliwia jedynie własna ciężka choroba, najlepiej wiążąca się z koniecznością hospitalizacji. Ponownie sądzę, że dobrze, iż tak jest. Chociaż prawdopodobnie ludzie cierpiący z powodu straty nie słyszą bądź nie „rejestrują” ani treści składanych im kondolencji, ani też nierzadko tego, kto im je składa, sam fakt, że są kondolencje (jak i to, że wielu ludzi przyszło na pogrzeb), może być dla nich krzepiący. Z drugiej strony, organizacja i uczestnictwo w pogrzebie jako moralny obowiązek bliskich jest rodzajem zadania, z którego mogą się oni lepiej lub gorzej wywiązać, a nawet uchylić od niego. Sądzę, że dla długości i jakości żałoby (a przez to także dla „wyzdrowienia” z żalu) ma znaczenie to, jak opłakująca stratę osoba wywiązała się z tego zadania. Lepsze jego wykonanie, będąc ważnym elementem okazania żalu (jako forma szacunku i miłości do zmarłego),

⁸³⁷ *Ibidem.*

może być faktycznym pierwszym krokiem do wyzdrowienia z niego. Dzieje się tak, ponieważ dobre bądź wzorcowe wywiązanie się z tego obowiązkowego zadania jest działaniem realizującym domniemane pragnienie zmarłego, by go „ładnie i godnie pożegnać”.

Solomon sugeruje, że wspólne i publiczne oplakiwanie straty („ostatnie pożegnanie” – pogrzeb i stypa) przyspiesza proces wyzdrowienia z żalu. Ponieważ każdy musi być pochowany, a pochówek ma zwykle charakter publiczny, można by kąśliwie zauważyć, że w takim razie zdrowienie z żalu jest zawsze przyspieszone, co jest dziwaczną konkluzją. Nie o to chodziło Solomonowi. Jego zdaniem współcześnie w jego kraju (Stany Zjednoczone) brakuje ustalonych rytuałów pogrzebowych⁸³⁸. Pogrzeb jest zwykle krótki i czysto formalny. Można rzec, że ma na celu pochowanie, a nie pożegnanie zmarłego. Jako stosowny traktowany jest „powrót do swoich zajęć” kilka godzin bądź dni po ceremonii, a „wyzdrowienia z żalu” oczekuje się maksymalnie po dwóch miesiącach od śmierci „ukochanego”. Opozycją takiej „żałoby” jest ubolewanie rozciągnięte na lata, a nawet traktowanie całkowitego „wyzdrowienia” z żalu jako obelgi dla zmarłego i/lub całej społeczności, której honorem jest tkliwa pamięć o przodkach.

Pisząc o społecznych oczekiwaniach wobec kogoś, kto stracił bliską osobę, często używałam cudzysłowu. Nie bez powodu. Nie sądzę, by udział w pogrzebie niemal w przerwie na lunch, czy tak szybki powrót do zwykłych aktywności, a tym bardziej ekspresowe ozdrowienie w ogóle można było odnosić do żalu. Mówiąc brutalnie: nie można leczyć się z czegoś, na co się nie choruje. Nie znaczy to wszakże, że mieszkańcy Stanów Zjednoczonych są generalnie niezdolni do przeżywania żalu, ale raczej to, że w ich kraju żal nie wydaje się⁸³⁹ preferowaną postawą wobec straty bliskiej osoby. Strata jest nieodwracalna, zatem lepszym sposobem na poradzenie sobie z nią może być zignorowanie jej, bo chociaż „umarł król”, „królestwo pozostało, a do pustego tronu ustawiła się już kolejka”, „życie wszak nie znosi próżni”.

To, co właśnie napisałam, jest mocno przerysowane, dlatego w żadnym razie nie powinno być brane dosłownie. Ta mała „karykatura” wyobrażonej amerykańskiej rzeczywistości społecznej ma zasadniczo jeden cel – podkreślenie wagi czasu dla żalu jako procesu. Na oplakiwanie trzeba sobie „zarezerwować” czas. Zbyt krótki jest nie tylko policzkiem dla pamięci utraconej osoby, ale także świadectwem powierzchowności związku lub jego czysto formalnego charakteru (np. w wypadku małżeństwa zawartego jedynie z ekonomicznych pobudek). Po-

⁸³⁸ Por. *ibidem*, s. 101.

⁸³⁹ Przynajmniej według tego, co pisze na temat oplakiwania zmarłych w swoim kraju Solomon.

za tym krótkie opłakiwanie trudno zasadnie nazywać tym słowem po prostu dlatego, że jego wyróżnione, ujęte w sekwencję elementy, wyznaczając dynamikę całego procesu, z konieczności wymagają określonego czasu. Chociaż różni się pod względem radzenia sobie z różnego typu traumami, trudno sobie wyobrazić, by możliwe było ekspresowe przepracowanie żałoby. Solomon podkreśla, że mimo iż wymagające czasu przejście przez wszystkie etapy żalu (nie bez racji!) postrzegane jest jako kolidujące z podejmowanymi przez żyjących projektami i generalnie z życiem, które „musi toczyć się dalej”, proces żalu nie powinien być traktowany jako nieefektywny. Jego niewątpliwą wartością jest to, że dzięki właściwej mu refleksji odkrywamy, co powinniśmy zrobić, by upamiętnić utracone przez nas osoby i w ten sposób wyzdrowieć z żalu. Co więcej, nawet jeśli cierpiana strata jest ogromna i niewyrównywalna, ignorowanie (bądź zaprzeczanie) wagi procesu opłakiwania nie osłabia, a wzmacnia to cierpienie. „Zaprzeczenie żalowi, jak klarownie widzieli to stoicy, najpierw wymaga zaprzeczenia miłości, a to jest cena, której większość z nas nie ma ochoty płacić”⁸⁴⁰.

Jak już wskazywano, skazany na frustrację niemożliwy charakter pragnienia przywrócenia życia ukochanemu zmarłemu może zostać „zneutralizowany” poprzez działania nakierowane na realizację zawartego w żalu „wypracowanego ciągu kulturowanych pragnień mających na celu dobrobyt i zmarłego, i żyjącego”⁸⁴¹, tj. przez potraktowanie żalu jako projektu przeznaczonego do realizacji. Wyzdrowienie z żalu dokonuje się przede wszystkim dzięki zaangażowaniu się w realizację tego projektu. Innym sposobem „przewyciężenia” związanego z żalem niemożliwego pragnienia jest jego zmiana w jedynie życzenie⁸⁴².

Jako swoisty wariant uhonorowania zmarłego można potraktować ochronę jego dobrego imienia, zwłaszcza wtedy, gdy chroniona w ten sposób zmarła osoba nie cieszyła się za życia dobrą opinią. Formą tej ochrony jest, wskazywany przez Solomona, zakaz mówienia źle o zmarłym. Choć niekiedy respektowanie owego zakazu może być widziane jako nieudolna próba (i tak wszyscy wiedzą, jaki był ze zmarłego gagatek) „wybielenia” zmarłego, Solomon podkreśla sensowność tego zakazu. Zauważa, że uzasadnieniem dla niego może być po prostu niespójność obwiniania zmarłego z żalem spowodowanym jego stratą. Ważniejszy jednak sens tego zakazu wskazał, jego zdaniem, Jean Paul Sartre, w swojej sztuce *Przy drzwiach zamkniętych*, której bohaterami są zmarli obser-

⁸⁴⁰ R. C. Solomon, *In Defense of Sentimentality*, s. 101.

⁸⁴¹ *Ibidem*, s. 100.

⁸⁴² Solomon, korzystając z sugestii swojej studentki – Beth Snyder – tłumaczy „mniej wymagający” charakter życzenia (w porównaniu do pragnienia) następująco: „kiedy pragnienie jest «mocne», życzenie jest jedynie «anemiczne» i chociaż ktoś może równie dobrze spędzić resztę życia z pewną ilością smutku, regeneracja własnego ja kończy opłakiwanie” (*ibidem*, s. 100).

wujący plotkujących na ich temat żyjących. Zgodnie z przesłaniem tego utworu powinniśmy zachować daleko idącą ostrożność we wszystkim, co mówimy na temat zmarłych, ponieważ treść tego, co na ich temat mówimy, „zamienia ich w kamień” (sztywno ich dookreśla). Wydaje się, że w sposób szczególny moc redukującą zmarłego człowieka do wyobrażonej⁸⁴³, przez wypowiadających się na jego temat ludzi, esencji mają negatywne komentarze na jego temat. Nawet zgodne z faktami nazywanie zmarłego oszustem, pijakiem czy nade wszystko „złym człowiekiem” wydaje się mieć siłę wykluczającą inne, sprzeczne z nimi cechy jego charakteru, które, biorąc pod uwagę złożoność człowieka jako takiego, powinien on także posiadać. Dlatego tak ważne jest mówienie dobrych rzeczy na temat zmarłych osób, nawet jeśli to, co mówimy, jest mocno podretuszowaną prawdą o nich. Ratując w ten sposób ich reputację, przyczyniamy się do tego, co jak przypuszczamy, „jest ich najbardziej żarliwym pragnieniem: aby dobrze o nich myślano”⁸⁴⁴. Taki „retusz” tych, których kochaliśmy, wydaje się tym, co jesteśmy im z moralnego punktu widzenia winni. Podobne, ale nie tożsame z owym „retuszem” wydaje się wielkoduszne (i „dokonane” na osobisty użytek) przejście „ponad” faktycznymi przywarami i niechlubnymi zachowaniami czy postawami zmarłej bliskiej osoby. Jeśli ta wielkoduszność pochodzi z wypracowanej na przestrzeni lat świadomości pewnej zasadniczej nieprzejrzystości co do kierującej ludźmi (nawet najbliższymi nam) motywacji, wówczas wydaje się, że możemy traktować ją jako świadectwo ich cnoty.

VI.2.3. Wdzięczność⁸⁴⁵

Podobnie jak żal marginalizowana jest emocja wdzięczności. Jest ona także, zdaniem Solomona, jedną z najbardziej niedocenianych cnót. Chrześcijańskie traktaty na temat cnót, których autorzy docenili jej wagę, Solomon traktuje jako w pewnym sensie zubożające ujęcie tego, czym jest ta emocja. W tych pismach

⁸⁴³ Chociaż wydaje się, że ostateczne dookreślenie człowieka jest możliwe dopiero po jego śmierci, bo dopiero wówczas wiadomo, kim on się stał, to jednak nie wydaje się, by to inni ludzie byli tymi, którzy są uprawnieni do wydania osądu na ten temat. Solomon pisze, że nasza wiedza o życiu bliskich nam osób jest drastycznie ograniczona tym, że każdorazowo to życie jest „edytowane”. W świetle tego ostatniego można, jak sądzę, utrzymywać, że nie mamy prawa do jednoznacznej oceny tego, kim była zmarła osoba, ponieważ nasza ocena będzie zawsze w jakiś sposób zafiksowana na wybranych aspektach jego zachowania, określonych faktach z jego życiorysu, jego wyobrażonych przez nas motywach i rzekomych możliwościach.

⁸⁴⁴ R. C. Solomon, *In Defense of Sentimentality*, s. 101.

⁸⁴⁵ To, co piszę w tym podparagrafie, jest oparte na części IV rozdziału książki Solomona *In Defense of Sentimentality*, którą autor poświęcił analizie emocji wdzięczności. W poprzednim podparagrafie tego rozdziału, traktującym o żalu, korzystałam z tego samego rozdziału, tyle że z innych jego części.

bowiem wdzięczność w randze cnoty jest skierowana właściwie tylko do jednego wyjątkowego obiektu – Wszechmogącego Boga. Ograniczenie wdzięczności do jednego, a zwłaszcza specjalnego obiektu, może być widziane nie tylko jako niewłaściwe, ale także jako niebezpieczne dla moralnej praktyki danego społeczeństwa. Bycie wdzięcznym Bogu jest łatwe, ponieważ nie jest poniżające, jako że to On nas stworzył. Zatem ograniczenie wdzięczności do tego jednego obiektu może być pośrednim wskazaniem na to, że nie musimy być wdzięczni nikomu innemu.

Solomon zauważa, że przywiązywanie niewielkiej wagi do wdzięczności zarówno przez teoretyków, jak i zwykłych ludzi sugeruje, że niewielu lubi myśleć o sobie jako o zobowiązanych do wdzięczności wobec innych. Dlaczego postrzeganie siebie jako zobowiązanego często bywa problematyczne? Autor wiąże tę okoliczność z tym, że wdzięczność, jak pokrewna jej emocja zaufania⁸⁴⁶, podkreśla naszą wrażliwość i zależność. Innym wskazywanym przez Solomona powodem owego założonego zaniedbania może być to, że wdzięczność jest, jak określał ją Hume, „spokojnym uczuciem”. Chociaż zdarza się żywiłowo okazywana wdzięczność, normą jest pewna powściągliwość w jej okazywaniu – np. ciche podziękowanie dobrodziejowi czy następujące po pewnym czasie dyskretne wręczenie stosownego prezentu albo będące rewanżem wyświadczenie mu przysługi. Osobliwie wielkie okazanie wdzięczności jest często traktowane jako podejrzane (w domyśle: sygnalizujące, że oczekuje się od dobroczyńcy dalszych dobrodziejstw). Zaprzeczanie wdzięczności powinno niepokoić, ponieważ, jak utrzymuje Solomon, jest ona jedną z podwalin etyki i ludzkiego społeczeństwa. Jako prawdopodobną traktuje się tu możliwość, że wdzięczność „jest bardziej podstawowa niż obowiązek i zobowiązanie”, choćby dlatego, że „często jest [ona – MMJ] ich podstawą”⁸⁴⁷.

Jak rozumieć tę ostatnią sugestię autora? Jest jasne, że obowiązek bądź zobowiązanie do określonego działania mogą wynikać po prostu z przyjętego zwyczaju bądź stanowionego prawa. Jesteśmy uczeni, że przysługi należy odwzajemniać, a niektóre formy rewanżu są prawnie zabezpieczone, np. w formie obowiązku alimentacyjnego na rzecz ubogiego rodzica, który nakłada się na jego dorosłe dziecko. Wydaje się jednak, że milcząco zakłada się tu, że to, co jest obowiązkowe bądź będące przedmiotem zobowiązania, jest takie na mocy doświadczonej przez wrażliwy moralnie podmiot wdzięczności. Chociaż czysto praktyczne, dobrze skalkulowane korzyści (w rodzaju: „Nie czyni drugiemu, co tobie niemiłe”, bo „Nosił wilk razy kilka, ponieśli i wilka”) wiążące się z respektowaniem obowiązków i zobowiązań zarówno zwyczajowych, jak i prawnych,

⁸⁴⁶ Martha Nussbaum wskazuje tu na współczucie.

⁸⁴⁷ R. C. Solomon, *In Defense of Sentimentality*, s. 102.

dobrze tłumaczą zaistnienie oraz potrzebę zwyczajowego, jak i stanowionego prawa, można do ich genezy podejść alternatywnie. Robi to, moim zdaniem, Solomon, który wskazuje, że wdzięczność może być podstawą obowiązku i zobowiązania. Można utrzymywać, że jeżeli to, co narzuca zwyczaj bądź prawo (w kwestiach będących wariantami podanych przeze mnie przykładów!) nie wzbudzałoby w przeciętnie wrażliwej osobie emocji wdzięczności, wówczas prawdopodobnie nie byłyby ustanowione jako obowiązujące⁸⁴⁸.

Status wdzięczności jako emocji jest niekiedy podważany⁸⁴⁹. Nie można jej zaliczyć do emocji podstawowych, ponieważ: jej doświadczania nie można rozpoznać w wyrazie twarzy podmiotu; nie skutkuje ona także jakimikolwiek stałymi odpowiedziami behawioralnymi; nie można jej wiarygodnie zidentyfikować ani tym bardziej zredukować do określonego procesu neurologicznego. Nie jest ona także krótkotrwałym przelotnym uczuciem, ale raczej trwającym procesem, co zaprzecza jej statusowi emocji według badaczy takich, jak Carrol Izard, widzących w emocji krótkotrwałą reakcję. Mimo to Solomon utrzymuje, że wdzięczność jest emocją. Jego zdaniem wdzięczność może być właściwa bądź niewłaściwa. Musi być ona także szczerą⁸⁵⁰. Jednak rzadko, zdaniem Solomona, ta emocja bywa „dobrze odczuwana” (tj. nie powodując pewnego dyskomfortu podmiotu), tak by można było ją określić jako „płynącą prosto z serca”. Jako zdecydowanie częstsze traktuje się tu doświadczanie wdzięczności połączone

⁸⁴⁸ Oczywiście, nie mam tu na myśli całości tego, co stanowi prawo czy zwyczaj, nie każde zobowiązanie czy obowiązek można przecież wywieść z wdzięczności. Inną kwestią jest to, że prawo stanowione czy zwyczaj przez to, że obowiązują w danym kraju, mogą powodować (i często powodują) postrzeganie danych nakazanych czynności jako rodzaju dóbr, za które powinniśmy być wdzięczni. Tak może być widziany obowiązek alimentacyjny na rzecz ubogiego rodzica, który przez to, że jest nakazany przez prawo, wskazuje, że wychowanie, jakie odebrało dziecko, jest czymś, za co powinno być ono wdzięczne.

⁸⁴⁹ Np. przez Paula Griffithsa.

⁸⁵⁰ Określenie wdzięczności jako z konieczności „szczerzej” wydaje się trywialne i przez to niepotrzebne. Można powiedzieć, że wszystkie emocje, jeśli są emocjami, są szczerze. Po co zatem Solomon podkreśla szczerą jako cechę tej emocji? Sądzę, że po to, by skonstruować wdzięczność z obowiązkiem i zobowiązaniem. Można być obowiązkowym i zobowiązanym nieszczerze, tzn. subiektywnie nie uznawać tego zobowiązania czy obowiązku. W ten sposób wielu ludzi przestrzega prawa (w tym dotyczącego podatków). Stosują się do jego przepisów, z wygody bądź ze strachu przed karą, nie uważając jednocześnie ich za własne pryncypia. Inaczej jest w wypadku odczuwanej wdzięczności. Nie można być wdzięcznym i jednocześnie nie uznawać wyrządzonego sobie dobrodziejstwa za dobrodziejstwo, chociaż można (jak w wypadku każdej emocji) oszukiwać, że się jest wdzięcznym. Można także, szczerze odczuwając wdzięczność, buntować się przeciwko doświadczaniu tej emocji z powodów podanych przez Solomona (uczucie wdzięczności jako przypominające o własnej zależności i wrażliwości) lub z niechęci do rewanżu. Wówczas tej niechęci do doświadczanej emocji mogą towarzyszyć próby zdeprecjonowania dobrodziejstwa, co w konsekwencji może spowodować „przerwanie” tej emocji.

z uczuciem lekkiego dyskomfortu albo zupełnie pozbawione „uczucia”. Oznacza to, że mimo iż mówimy niekiedy o tym, że „czujemy się wdzięczni”, za tym „czuciem” nie stoi jakiegokolwiek specyficzne dlań uczucie⁸⁵¹. Co w takim razie relacjonujemy innym, kiedy mówimy, że „czujemy się wdzięczni”? Solomon utrzymuje, że na opisywaną w owym stwierdzeniu treść składają się prawdopodobnie „różne pod względem punktów widzenia”⁸⁵² i obarczone wartościami opisy sytuacji i obiektów naszej emocji”⁸⁵³. Dzięki takiemu dookreśleniu wdzięczności filozofowie tacy, jak Paul Griffiths, mogliby, jak sądzi Solomon, zaliczyć tę emocję do „wyższych kognitywnych emocji”, gdyby oczywiście uważali ją za emocję. Problem w tym, że „emocja” to bardzo zróżnicowana i pojemna kategoria, która jak wskazuje Solomon, zawiera wszystkie rodzaje uczuć⁸⁵⁴. Co uzyskalibyśmy? Opis tego, co się odczuwa, kiedy doświadcza się wdzięczności, jest problematyczny. Jak powiedzieliśmy, nie występują tu reakcje fizjologiczne ani neurologiczne, jednak stwierdzenie, że ta emocja nie jest w ogóle odczuwana, jest nieprawdziwe i zbyt kosztowne. Nieprawdziwe, ponieważ wdzięczności nie można sprowadzić jedynie do przekonania o doznanym dobru i istnieniu w związku z tym jakiegoś zobowiązania wobec dobroczyńcy. Takie ograniczenie zaprzeczaloby bowiem temu, że wdzięczność jest doświadczana. Zaprzeczenie emocjonalnemu statusowi wdzięczności jest także nazbyt kosztowne, ponieważ jest wyraźną sugestią, że „wdzięczność jest *tylko* zachowaniem społecznym, jak bezmyślne powiedzenie «dziękuję», kiedy kelner przynosi dodatkowe masło”⁸⁵⁵.

Podobnie do wielu cnót status wdzięczności jako cnoty bywa traktowany jako wątpliwy. Taka jej ocena jest pokłosiem niektórych z jej cech. Nie jest ona tak aktywna jak większość z cnót, np. odwaga czy szczodrość. Nie można w niej widzieć także trwającej dyspozycji do działania, które mogłoby uchodzić za społecznie odpowiedzialne (jak ma to miejsce w przypadku cnoty wstrzemięźliwości) czy komfortowe dla innych osób (np. prawdomówność). Co gorsza, na ogół nie myśli się o wdzięczności jako o czymś, co jest kultywowane jako zwyczaj⁸⁵⁶.

⁸⁵¹ Brak szczególnego, towarzyszącego emocji uczucia Solomon, jak już wskazywaliśmy, traktuje jako coś typowego dla wielu emocji.

⁸⁵² W tym zdaniu Solomon używa słowa *perspectival*, które można tłumaczyć także jako „perspektywiczny”, co moim zdaniem nie odpowiada sensowi całego zdania, dlatego ja tłumaczę sformułowanie *various perspectival* jako „różne pod względem punktów widzenia”. Całe zdanie, którego fragment przytoczyłam, brzmi następująco: „Our phenomenological reports more likely consist of various perspectival and value-laden descriptions of the situation and objects of our emotion”.

⁸⁵³ R. C. Solomon, *In Defense of Sentimentality*, s. 103.

⁸⁵⁴ Por., co na ten temat piszę w pierwszym paragrafie trzeciego rozdziału tej pracy.

⁸⁵⁵ R. C. Solomon, *In Defense of Sentimentality*, s. 103.

⁸⁵⁶ Poza oczywiście mówieniem „dziękuję”, które jako podobnie konwencjonalne do mówienia „dzień dobry”, można potraktować po prostu jako przejaw dobrych manier, a nie wdzięczności.

Powyższe, Arystotelesowskie warunki bycia cnotą, których wdzięczność nie spełnia, nie są jedynymi powodami jej wykluczenia z katalogu cnót. Solomon przypomina, że w *Etyce nikomachejskiej* Arystoteles przeciwstawił cnoty (jako „stany charakteru”) namiętnościom (uważanym za jedynie epizodyczne), a przez to wskazał, że emocja⁸⁵⁷ nie może być cnotą. Z drugiej strony, jak zauważa Solomon, rozróżnienie pomiędzy dyspozycyjnym stanem charakteru a powtarzającą się namiętnością nie jest prostą sprawą. To zadanie utrudnia podkreślana przez Arystotelesa konieczność kultywowania właściwych namiętności, równoległe do „wprawiania się” we właściwych zwyczajach i stanach charakteru. I jedno, i drugie są bowiem dla cnoty istotne, a zdaniem Solomona często nawet identyczne ze sobą, jak ma to miejsce np. w wypadku cnoty odwagi czy hojności. Kultywowanie pierwszej polega na kultywowaniu właściwej ilości strachu i właściwego doń podejścia. Natomiast kultywowanie drugiej jest „kultywowaniem właściwej ilości pragnienia dawania i właściwej ilości współczucia czy sympatii”⁸⁵⁸. Uogólniając: założenie o możliwości kultywowania namiętności jest argumentem na rzecz tego, że mogą one być cnotami⁸⁵⁹.

Trzeba także powiedzieć, że na gruncie teorii emocji Solomona reagowanie emocjonalne danego człowieka jest widziane raczej jako wyraz jego osobowych, wykształconych dyspozycji, aniżeli jako reaktywne, przelotne, sztywno podporządkowane aktualnemu sytuacyjnemu kontekstowi działanie. Krótko: wystąpienie emocji często świadczy o wyrobionej dyspozycji do reagowania nią⁸⁶⁰, dlatego tak trudne, a być może nawet i bezsensowne (biorąc pod uwagę założony przez Arystotelesa „trening emocji”) jest rozróżnienie dyspozycyjnego stanu charakteru (który może świadczyć o wyrobieniu cnoty lub wady) od powtarzającej się namiętności.

Osobliwością, na którą wskazuje Solomon, jest to, że nierzadko określając osobę bądź naród mianem „wdzięczny” odnosimy się raczej do szczególnego

⁸⁵⁷ Termin „emocja” pokrywa się z Arystotelesowym użyciem słowa „namiętność” – „pożądanie, gniew, strach, odwaga, zawiść, radość, miłość, nienawiść, tęsknota, litość – w ogóle to, czemu towarzyszy przyjemność lub przykrość” (por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, przeł. D. Gromska, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1996, 1105 b, s. 110).

⁸⁵⁸ R. C. Solomon, *In Defense of Sentimentality*, s. 103.

⁸⁵⁹ Tego samego zdania jest Jacek Jaśtał, który w swojej wnikliwej analizie emocji w filozofii Arystotelesa wskazuje, że neutralne zdolności (*dynamis*) do przejawiania jakiejś emocji (*pathe*) mogą, dzięki utrwalonej w czasie tendencji do preferowania określonego rodzaju reagowania daną emocją (przesadnego/niedostatecznego/adekwatnego), wytworzyć stałą *skłonność* lub *dyspozycję* (*hexis*). Ta ostatnia stanowi cnotę lub wadę moralną (por. J. Jaśtał, *Etyka cnót. Problematyka emocji w neoarystotelesowskiej etyce cnót*, „Księgarnia Akademicka”, Kraków 2009, rozdział III, s. 115–194).

⁸⁶⁰ Ta wypracowana dyspozycja do reagowania daną emocją nie jest efektem Arystotelesowskiego zamierzonego treningu mającego na celu wykształcenie cnoty, ale w jakimś sensie własnością osobniczego stylu emocjonalnego.

epizodu aniżeli do ich wyrobionej dyspozycji charakteru. Nie przeczy to jednak możliwości kultywowania wdzięczności, ani też nie wskazuje na to, by nie miała ona niczego wspólnego z charakterem osoby. Przeciwnie, Solomon utrzymuje, że pojedyncze uczucie wdzięczności (np. do rodziców czy do kogoś, kto poważnie wpłynął na czyjeś życie) może określić znaczną część czyjegoś charakteru, a nawet jego sensu własnego życia. To ostatnie zdanie ma bogatą treść. Wydaje się oczywiste, że doświadczana wdzięczność w pojedynczej, ale znaczącej kwestii (jak wychowanie czy ukierunkowanie całego życia) powinna się w jakiś sposób przekładać na inne doświadczane przez wdzięczną osobę emocje, a przez to na całe jej emocjonalne reagowanie pojęte jako logiczna, wzajemnie powiązana ze sobą całość⁸⁶¹. Inną kwestią, na którą się w tym zdaniu wskazuje, jest, jak sądzę, to, że okazywana wdzięczność podobnie jak żal świadczy o charakterze osoby i jej związków z innymi ludźmi. Z tego ostatniego powodu możemy być (i często jesteśmy) zobowiązani i rozliczani nie tylko z okazania wdzięczności, ale także z jej „jakości”, tzn. z powodowanych nią działań, które podlegają moralnej ocenie jako dostateczne i/lub stosowne bądź nie.

Jak już sugerowano, bycie „niewdzięcznym” jest postrzegane jako moralnie naganne, czy dotyczy pojedynczego wypadku, czy też długoterminowego defektu charakteru. W każdym społeczeństwie w toku socjalizacji uczymy się, komu, za co i w jaki sposób powinniśmy okazywać swoją wdzięczność. Samo istnienie społecznych „wytycznych” dotyczących tej emocji jest świadectwem jej wagi. Zrozumiałe jest zatem to, że niewdzięczność jest potępiana. Dlaczego zatem tak wielu ludzi ma poważny problem z okazaniem wdzięczności? Solomon w oparciu o pracę Shuli Sommers⁸⁶², która badała postawy wobec wdzięczności w społeczeństwie amerykańskim i izraelskim, utrzymuje, że powodem tego jest to, iż wiele osób uważa wdzięczność za *poniżającą* emocję. Jest oczywiste, że żaden człowiek nie jest w pełni samowystarczalny i że przynajmniej okazjonalnie potrzebuje pomocy innych ludzi. Niewdzięczność widziana jako zaprzeczanie tej prawdy jest nie tylko świadectwem czyjegoś filozoficznego błędzenia, ale także „bycia osobą o kiepskim charakterze bez względu na inne cnoty tej osoby”⁸⁶³.

Nie powinno się jednak uważać, że wdzięczność jest dobra „sama w sobie”. Za Arystotelesem Solomon utrzymuje, że (jak w wypadku wszystkich namiętności) to stosowność jest ważna, a zatem wdzięczność powinna być okazana we

⁸⁶¹ Będę na ten temat jeszcze pisała w ostatnim paragrafie tego rozdziału. Tutaj jedynie sygnalizuję taką częstą konsekwencję owej pojedynczej wdzięczności.

⁸⁶² Por. S. Sommers, *Adults Evaluating Their Emotions* [w:] *Emotions in Adult Development*, C. Z. Malatesta i C. E. Izard (red.), Beverly Hills, Calif.: Sage, 1984; podaję za: R. C. Solomon, *In Defense of Sentimentality*, s. 104.

⁸⁶³ R. C. Solomon, *In Defense of Sentimentality*, s. 104.

właściwych okolicznościach, we właściwym celu⁸⁶⁴ i takim stopniu. Takie stosowne okazanie wdzięczności, jak i wyrobioną dyspozycję do niego Solomon nazywa cnotą.

VI.3. Duchowość jako rozszerzająca ego perspektywa doświadczania świata

VI.3.1. Szczęście, integracja emocjonalna i duchowość

Przystępując do badań nad emocjami, Solomon od początku zakładał, że emocje mają decydujące znaczenie dla moralnego działania, jak i generalnie dla ludzkiego funkcjonowania w świecie. Podkreślał, że jego zainteresowanie dla emocji nie jest motywowane bezinteresowną ciekawością badacza, ale jest głównie zogniskowane na ustaleniu, w jaki sposób znajomość i kultywowanie własnych emocji może uczynić nas lepszymi i jednocześnie szczęśliwszymi ludźmi. Zadaniem tej części pracy jest przedstawienie Solomonowych koncepcji szczęścia, integracji emocjonalnej i duchowości jako będących wyrazem obu tych aspiracji.

Do pewnego stopnia powyżej wyróżnione pojęcia można traktować jako synonimy. Zintegrowany emocjonalnie człowiek to według Solomona człowiek szczęśliwy, podobnie jak jednostka uduchowiona. Z drugiej strony Solomonowe rozumienie duchowości jako prawdopodobnie „największego szczęścia i idealnego wyrazu emocjonalnej integralności”⁸⁶⁵ implikuje, że możliwe jest bycie szczęśliwym czy emocjonalnie zintegrowanym bez jednoczesnego bycia uduchowionym w sensie, jaki nadał temu terminowi Solomon. Niemniej autor wyraźnie sugeruje, że zintegrowany emocjonalnie człowiek jest szczęśliwszy od osoby niezintegrowanej, a zaktualizowanie duchowości jest moralnie wskazanym i godnym dążenia wymiarem-etapem rozwoju człowieczeństwa. Pociągające wydaje się zatem ujęcie szczęścia, integracji emocjonalnej i duchowości jako hierarchicznie ułożonych stopni owego założonego jako możliwość progresu. Spróbuję pokazać, że oba te podejścia są podobnie uprawnione.

Zreflektowane szczęście

Wbrew klasycznemu ujęciu szczęścia jako spokoju ducha (*ataraxia*) czy życia charakteryzującego się brakiem namiętnych wzburzeń (*apatheia*) Solomon

⁸⁶⁴ Właściwym celem jest podziękowanie, które świadczy o tym, że docenia się zarówno dar i/lub przysługę, jak i osobę dobrodzieja. Zdarza się jednak, że motywacją stojącą za okazaniem wdzięczności jest po prostu pragnienie „dalszych darów”.

⁸⁶⁵ R. C. Solomon, *True to Our Feelings*, s. 270.

podkreśla, że szczęśliwe życie to życie namiętne⁸⁶⁶. Istotę takiego życia dobrze oddają dynamiczne, kojarzone z postawą dionizyjską, pojęcia – „energii”, „entuzjazmu”, „charyzmy” czy nawet manii. W tak pojętym namiętym życiu gwałtowne emocje nie mają statusu „nieproszonych gości”, podobnie jak cierpienie, niepohamowane ambicje czy beznadziejne (bo skazane na niedokończenie, jak w Sartre’owskim „byciu-w-sobie-dla-siebie”!) projekty. Podobnie w namiętym życiu jest miejsce na „zasadniczo niezaspokojone cele i niemożliwe emocje”⁸⁶⁷.

Swoją koncepcję szczęśliwego życia pojmowanego jako namiętne Solomon odróżnia od Arystotelesowskiego posiadania największej dostępnej miary dóbr, Sokratesowskiego bycia cnotliwym czy Epikurejskiego delektowania się wyrafinowanymi przyjemnościami. Podobnie dystansuje się on do potocznych pojęć szczęścia – pomyślnego losu bądź chwilowego uczucia szczęścia, niezależnego od czyichś obiektywnych życiowych osiągnięć, cnót, społecznego statusu czy widoków na dobre życie. Owo dystansowanie nie oznacza jednak negowania tych koncepcji. Arystotelesowskie bycie zdrowym, zamożnym, szanowanym przez równych sobie i odnoszącym sukcesy na polu swojej aktywności publicznej, tak jak Sokratejskie praktykowanie cnoty czy hedonistyczne zaspokojenie, trudno byłoby traktować jako uniemożliwiające szczęście. Co jest zatem powodem Solomonowej obiekcji? Jego zdaniem wszystkie te ujęcia⁸⁶⁸ nie doceniają zasadniczej wagi emocji dla ludzkiego życia, a zatem i dla ludzkiej szczęśliwości. W swojej koncepcji widzi on raczej rozszerzenie aniżeli negację tych wcześniejszych ujęć.

Tym, czego brakuje powyższym koncepcjom szczęścia, jest także, zdaniem Solomona, brak podkreślenia roli refleksji⁸⁶⁹, którą uważa on za zasadniczą dla ludzkiej szczęśliwości. Aby być szczęśliwym, konieczne trzeba refleksyjnie rozpoznać, że się takim jest. Czy będzie to zdanie sobie sprawy, że się jest odpowiednio zaangażowanym (w sensie robienia właściwych rzeczy w odpowiedni sposób), czy jedynie uświadomienie sobie, że się czuje szczęście (jak ma to

⁸⁶⁶ Odwołuje się on w tym miejscu do pojęcia „namiętne życie” wprowadzonego przez Sama Keena.

⁸⁶⁷ R. C. Solomon, *True to Our Feelings*, s. 264.

⁸⁶⁸ Nie wyłączając potocznych pojęć szczęścia, tj. szczęścia jako pomyślnego trafu czy szczęścia polegającego na chwilowym doznawaniu głębokich uczuć. W tym ostatnim pojęciu szczęścia emocje traktowane są jako przejściowe doznaniowe akcydensy, a nie jako długotrwałe procesy.

⁸⁶⁹ Refleksję tego rodzaju Solomon nazywa „drugim poziomem szczęścia”, co podkreśla jej wtórny charakter, tj. że jej przedmiotem jest szczęście „pierwszego poziomu” – rozmaicie pojęte szczęście, np. powodzenie podejmowanych przedsięwzięć, przejściowe czucie się szczęśliwym czy posiadanie subiektywnego dobra. „Można mieć kwitające, ale bezmyślne życie i mieć poczucie subiektywnego dobra, ale dorosłe ludzkie szczęście wymaga czegoś więcej, wiedzy, że się jest istotnie szczęśliwym” (R. C. Solomon, *True to Our Feelings*, s. 265).

miejsce np. w odczuwaniu emocji miłości, w której refleksja stanowi konieczne uzupełnienie odczuwanej emocji^{870, 871}.

Solomon nie poprzestaje na podkreśleniu zasadniczej pozycji refleksji w szczęściu dorosłego człowieka. Utrzymuje, że „szczęście jest rodzajem «meta-emocji», trwającym sumarycznym wartościującym osądem o naszym byciu w świecie. Jest rodzajem wszechogarniającej emocji, która [dotyczy – MMJ] (...) naszego życia jako całości (...) [jest – MMJ] emocją, która jest o wszystkich naszych innych emocjach, [a także – MMJ] sposobem, w jaki one [emocje – MMJ] sumują się w naszym życiu, i życiem, do którego się przyczyniają”⁸⁷². Tak pojęte szczęście jest więc holistyczną oceną własnego życia według kryterium jednostkowych aspiracji i wartości oraz pożądanych przez dany podmiot działań i osiągnięć⁸⁷³. W świetle powyższego szczęśliwy może być każdy, jeśli „tylko” wie, jak żyć, jakie chce wieść, będąc świadomym i pogodzone z tym, że frustracja jest zasadniczym i prawdopodobnie nieuleczalnym aspektem życia. W taki sposób szczęśliwy może być nawet Syzyf, „o ile entuzjastycznie akceptuje i podejmuje swe daremne zadanie”⁸⁷⁴.

Emocjonalna integralność

Pojęcie emocjonalnej integralności wiąże się z jednością emocjonalnego życia danego podmiotu. To tłumaczy kojarzenie emocjonalnej integralności jedynie z emocjonalną konsekwencją i spójnością. Zarówno pierwsze, jak i drugie neguje Solomon. Błędności pierwszego „wniosku” dowodzi przez odwołanie do przykładu osób owładniętych obsesją i fanatyków. Takim ludziom jako bezkrytycznie zafiksowanym na jednej emocji⁸⁷⁵ trudno odmówić emocjonalnej konsekwencji, a przez nią jakiegoś rodzaju emocjonalnej jedności, jednak taka jedność radykalnie różni się od jedności właściwej dla emocjonalnej integralności. Ta ostatnia wymaga więcej aniżeli prostej emocjonalnej konsekwencji jako skutku posiadania przez podmiot pojedynczego zbioru przeko-

⁸⁷⁰ W sensie ścisłym refleksja uzupełnia każdą emocję.

⁸⁷¹ Wskazanie na wagę osobistej refleksji dla czyjejs szczęśliwości nie wydaje się żadnym novum. Czwarte z wyróżnionych przez Władysława Tatarkiewicza pojęć szczęścia – „zadowolenie z życia wziętego w całości” (filozoficzne, podmiotowe pojęcie szczęścia, szczęście idealne) – czy też szczęście ujęte bardziej realistycznie – „dodatni bilans życia” (w sensie przewagi przeżyć pozytywnych nad negatywnymi) – wydaje się zawierać refleksję. Jest wątpliwe, by można było być zadowolonym z całego życia czy tym bardziej dokonać bilansu jego zysków i strat nierefleksyjnie (por. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, wyd. 8, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1985).

⁸⁷² R. C. Solomon, *True to Our Feelings*, s. 265–266.

⁸⁷³ W swoim podejściu do szczęścia Solomon widzi podobieństwo do stoickiej „afirmacji” jako akceptacji nie tylko konkretnych emocji, ale także czyjegoś całego emocjonalnego życia.

⁸⁷⁴ R. C. Solomon, *True to Our Feelings*, s. 266.

⁸⁷⁵ Na przykład na nienawiści do inaczej myślących bądź na zawiści czy zazdrości.

nań i emocji. Integralność emocjonalną Solomon kojarzy z bogactwem i głębią, dlatego „czarno-biało” widzącego i odczuwającego świat fanatyka uważa za osobę, która jest jej pozbawiona.

Jak sygnalizowano, podobnie niewłaściwe jest sprowadzanie integralności emocjonalnej do takiejże spójności, mimo że spójność emocjonalna słusznie może być widziana jako jedno ze świadectw integralności emocjonalnej podmiotu. Sugeruje się tu, że spójność nie powinna być traktowana jako wartość sama w sobie, bądź też, mówiąc to samo: że nie każda emocjonalna koherencja może być uważana za przejaw emocjonalnej integralności, w sensie jaki nadał temu pojęciu Solomon. Jaka emocjonalna spójność nie spełnia wymogów emocjonalnej integralności? Solomon wskazuje tu na koherencję prostego, wolnego od konfliktów życia (*ataraxia*). Takiemu życiu daleko, jego zdaniem, do pełni czy też do szczęśliwości⁸⁷⁶ zintegrowanego życia. Dlaczego Solomon deprecjonuje takie życie? Głównym powodem jest jego (życia) bezrefleksyjność⁸⁷⁷. Skąd pomyśl, że proste, bezkonfliktowe życie jest nierefleksyjne, zwłaszcza w świetle pociągającego i przez wielu pożądanego ideału harmonijnej, pogodzonej ze sobą i światem egzystencji? Solomon sugeruje, że szczęśliwe, wolne od konfliktów życie nie może być udziałem kogoś, kto swoje życiowe doświadczenia czyni przedmiotem swego namysłu. Czy można w sposób „niezakłócony” cieszyć się swym bogactwem, jeżeli się wie o głodujących dzieciach we własnym kraju? Czy możliwe jest życie pozbawione dylematów moralnych? Czy można czuć się niezmiennie właściwą osobą na konkretnym stanowisku w sytuacji ewidentnego fiaska swoich wysiłków? Na te wszystkie pytania, mimo ich wyraźnie retorycznego charakteru, Solomon odpowiedziałby, jak sędzę, twierdząco. Jednak nie

⁸⁷⁶ Takie stanowisko może drażnić. Można argumentować za Tatarkiewiczem, że to centralne dla człowieka potrzeby decydują o charakterze jego szczęścia. Chociaż człowiek może zmienić nawet swój, ukształtowany w jakiejś mierze zgodnie z tymi potrzebami, charakter, nie jestem przekonana, czy rzeczywiście powinien się zmieniać. Rozważmy osobę, dla której najważniejsze jest zaspokojenie potrzeby bezpieczeństwa. Czy na pewno lepiej by było dla niej, gdyby uwierzyła, że lepsze jest zdobywanie świata i przez to narażanie się na wiele niebezpieczeństw, niepewność i być może samotność? Z drugiej strony trzeba pamiętać, że Solomoniczne ujęcia szczęścia, integralności emocjonalnej i duchowości powstały w konkretnym, zorientowanym na podmiotową ekspresję społeczeństwie, w którym spokój często kojarzony jest z nudą, a niezabieganie o dobra tego świata (w tym o twórcze uczestniczenie w kulturze) bywa utożsamiane z psychologicznym defektem, który powinno się „przepracować” w gabinecie psychoterapeuty. Jesteśmy uczeni, że żyje się po to, by zdobywać świat, a nie dostosowywać się do niego. Nie może zatem dziwić, że spójność emocjonalna jako charakteryzująca zintegrowaną emocjonalnie osobę powinna być czymś na kształt wprowadzenia nowej harmonii po wcześniejszej rewolucji (jak w Kazimierza Dąbrowskiego wtórnej integracji osobowości) aniżeli po prostu „naturalnym”, zgodnym z dominującymi w psychice potrzebami, przedrefleksyjnym zaangażowaniem w życie.

⁸⁷⁷ Sędzę, że należałoby tu raczej mówić o ograniczonej refleksyjności aniżeli o jej nieobecności. Taki pogląd będzie przeze mnie utrzymany w dalszej części wywodu.

określiłby powyższych przypadków „spokojnego” życia jako właściwej ilustracji emocjonalnie zintegrowanej egzystencji. Dlaczego odmówiłby im takiego „zaszeregowania”? Odpowiedź tkwi w jego dookreśleniu emocjonalnej integralności jako wersji egzystencjalnego pojęcia autentyczności.

Autentyczność jako opozycja naturalnej przedrefleksyjnej postawy złej wiary jest wyższym etapem rozwoju danej jednostki. W sensie ścisłym dopiero po przezwycięzeniu złej wiary człowiek awansuje do poziomu egzystencji – ludzkiego poziomu bycia w świecie. Poprzez nazwanie emocjonalnej integralności rodzajem egzystencjalnej autentyczności Solomon wydaje się podkreślać wtórny charakter owej integralności. Mówiąc rzecz oczywistą: zintegrować można jedynie to, co zostało uprzednio zdeintegrowane. Do dezintegracji może dojść w dramatycznych okolicznościach kryzysu egzystencjalnego stawiającego pod znakiem zapytania cały dotychczasowy sposób funkcjonowania w świecie. Równie dobrze owo naruszenie przedrefleksyjnej jedności może być skutkiem zetknięcia się podmiotu z nowymi ideami (nauka) czy inaczej żyjącymi i myślącymi ludźmi. Dezintegrację można przyrównać do otworzenia puszką Pandory. Po jej otwarciu nie można dalej utrzymywać, że „wszystko jest w porządku”. Doświadczane uczucia, emocje i refleksje okazują się nie tylko różnorodne, ale i kolidujące, pojawiają się realne etyczne dylematy.

Uważny czytelnik zauważy, że to, co właśnie napisano, przypomina proces zmiany dotychczasowego światopoglądu. Ta słuszna obserwacja nie powinna być jednak widziana jako podważająca to, co jest tu dowodzone – że emocjonalna integralność jako wytwór wtórnego procesu⁸⁷⁸ jest koniecznie poprzedzona przez dezintegrację pierwotnej, w domyśle, nieproblematycznej przedrefleksyjnej emocjonalności. Podobieństwo emocjonalnej integralności do dobrze zintegrowanego światopoglądu tłumaczy się bowiem zasadniczą rolą emocji w tworzeniu „Ja” i świata jego doświadczenia (surrealności).

Powróćmy do powyższych przykładów niezakłóconego konfliktem bądź niezadowolaniem jednostkowego bycia w świecie. Powiedzieliśmy, że tego typu sytuacje Solomon uznałby za możliwe, ale jednocześnie za sprzeczne z jego ujęciem emocjonalnej integralności. Zadowolony z życia biznesmen może w spokoju cieszyć się swym bogactwem i nawet być refleksyjnie świadomy swego szczęścia. Jest to możliwe dzięki zaprzeczaniu bądź racjonalizowaniu sytuacji gorzej uposażonych. Może on na przykład uważać (dzięki odebranemu wychowaniu), że bieda jest po prostu wynikiem lenistwa i dzięki temu traktować każdy przypadek tego typu jako zawiniony przez znajdującą się w gorszym położeniu osobę. Podobnie prawdopodobne jest niezakłócone przez moralne dylematy istnienie, jeśli tylko poprzestanie się na jakimś moralnym (z konieczności ogół-

⁸⁷⁸ I jednocześnie dokonujący się stale proces scalania emocjonalnego doświadczenia.

nym) kodeksie regulującym w zamierzeniu wszystkie podpadające pod dane ogólne zasady moralne przypadki, pozostawiając to, co nietypowe osądowi autorytetu. Użyteczną strategią unikania konfliktu moralnego może być także ignorowanie go. Podobnie można czuć się niezmiennie kompetentnym i zadowolonym z wykonywania swojego zawodu lekarzem pod nieobecność spektakularnych sukcesów na polu walki z chorobą czy nawet niezależnie od stale powtarzających się porażek. Te ostatnie łatwo można sobie wytłumaczyć indywidualną reakcją pacjenta na zastosowaną terapię, względnie jego niesubordynacją, a zawsze wolą Boga, którego wyroków nie znamy. Co łączy powyższe przypadki „prostodusznie” spójnego, wolnego od konfliktów życia? Mocno ograniczona refleksyjność podmiotu, którą Sartre nazwałby złą wiarą, a Solomon, jak sądzę, dogmatyzmem. Ów właściwy dla „spokojnie” żyjących ludzi dogmatyzm skutecznie broni ich przed dezintegracją ich świata. W ten sposób, nie podejmując wysiłku osobowego rozwoju, sprzeniewierzają się oni jedynej, zdaniem Sartre’a, obowiązującej ludzi powinności – stania się czymś więcej niż się jest.

To, co właśnie napisano, tłumaczy, dlaczego wolne od konfliktów życie, mimo swej emocjonalnej spójności nie może być emocjonalnie zintegrowane. Zintegrować, jak wskazywaliśmy, oznacza dokonać syntezy tego, co zostało uprzednio dramatycznie rozcłonkowane. Z drugiej strony użycie terminu „synteza” (jak i „integracja”) jest w tym kontekście mylące, ponieważ sugeruje, że emocjonalna integralność jest czymś na kształt nowej harmonii doskonale godzącej ze sobą rozpoznane jako sprzeczne (na etapie dezintegracji) myśli, uczucia i emocje. Wbrew takiemu skojarzeniu w integralności emocjonalnej, o której pisze Solomon, antagonizm nie zostaje zniesiony, ale „jedynie” zreflektowany, w efekcie czego emocjonalnie zintegrowana jednostka „mądrze radzi sobie z emocjonalnymi konfliktami w połączeniu ze swoimi najbardziej szczerymi wartościami”⁸⁷⁹. Niekiedy wszystkim, co mogą zrobić ludzie, zwłaszcza zaś ci, którzy funkcjonują na co dzień pod presją „wysoce odpowiedzialnego stanowiska”⁸⁸⁰, jest wykształcenie w sobie zdolności do oddzielenia sfery prywatnej od zawodowej. O takich żyjących, najbardziej spełniającym się życiem ludziach Solomon pisze, że ich „emocjonalna integralność (...) jest z samej swej natury w dramatyczny sposób rozcłonkowana i podzielona”. Co więcej, „ich integralność zależy od – a nie istnieje pomimo [! – MMJ] – tej radykalnej separacji”⁸⁸¹. Biorąc pod uwagę nieuchronnie generujący konflikty i moralne dylematy charakter autentycznej egzystencji, każdy emocjonalnie

⁸⁷⁹ R. C. Solomon, *True to Our Feelings*, s. 268.

⁸⁸⁰ Obok lekarzy Solomon ma tu na myśli wybitnych polityków, a także oddanych swej pracy przedstawicieli władzy wykonawczej.

⁸⁸¹ R. C. Solomon, *True to Our Feelings*, s. 267–268.

zintegrowany podmiot wydaje się posiadać zdolność (i korzystać z tej umiejętności) do owej radykalnej separacji.

Integralność emocjonalna jako rodzaj egzystencjalnej autentyczności ma głównie społeczny, a nie (jak ta druga!) indywidualny (w sensie: separezujący od innych ludzi) charakter. Jako zasadnicza dla dobrego życia emocjonalna integralność⁸⁸² „obejmuje nasze bycie z innymi, jak również naszą potrzebę życia zgodnie z naszymi (i ich) wartościami”⁸⁸³. Solomon podkreśla, że emocjonalnej integralności nie należy pojmować jako narcystycznej czy wewnętrznie skierowanej, dlatego przekraczający charakter tego procesu w kierunku „stania się osobą, jaką najbardziej chce się być” należałoby rozumieć jako wyraz jednostkowych aspiracji uczynienia siebie wartościowszym „bytem-dla-Innych”.

Duchowość

Niełatwo pisać o duchowości bez patosu. Ale warto. Solomon sugeruje bowiem, że dopiero na poziomie duchowości jednostkowe życie staje się kultywowaną pasją. W sensie ścisłym może takim się stać, ponieważ duchowość ma wiele stopni⁸⁸⁴. Duchowość nie jest ekskluzywną charakterystyką specjalnego rodzaju osób, ale czymś potencjalnie egalitarnym. Jako taka jest dostępna każdemu, kto się o nią stara. Jest zatem przedmiotem wyboru. Solomon pisze o niej jako o samoaktualizującej się. Znaczy to, że jest ona czymś w rodzaju samosprawdzającej się przepowiedni, ponieważ stanie się jednostką uduchowioną uzależnione jest od wiary w to, że się nią jest. Ta wiara jest warunkiem koniecznym, ale nie wystarczającym. Samopotwierdzający się status duchowości tłumaczy, dlaczego Solomon utrzymuje, że duchowość nie jest osiągnięciem czy sukcesem w rodzaju wygranego wyścigu. Jak już wskazywałam, duchowość jest uzależniona od decyzji. Przypomina pod tym względem egzystencjalną autentyczność. Ta ostatnia jako przezwycięzenie złej wiary jest decyzją-manifestem autokreacji, zgodnie z własną wolą i wyobraźnią. Duchowość jest natomiast decyzją o nadaniu światu nowego wymiaru, nowej ramy, która sprawia, że świat czyjegoś doświadczenia (surrealność) „rodzi się na nowo”. Można zatem powiedzieć, że na poziomie duchowym dokonuje się „renegocjacja” ukonstytuowanego na drodze prerefleksyjnych wyborów (emocji) świata jednostkowego doświadczenia. Na taką interpretację wydaje się wskazywać to, że Solomon określa duchowość jako perspektywę postrzegania świata, która umożliwia przewy-

⁸⁸² Jako trwający proces integrowania emocjonalnego doświadczenia.

⁸⁸³ R. C. Solomon, *True to Our Feelings*, s. 268.

⁸⁸⁴ „Duchowość może być prosta, skrópowana i solowa, jak również na wiele głosów, nieskrępowana i złożona” (R. C. Solomon, *Spirituality for the Skeptic. The Thoughtful Love of Life*, Oxford University Press, Oxford 2002, s. 24).

ciężenie własnej, egocentrycznej perspektywy wyznaczonej przez emocje dominujące w czyjejś emocjonalności. Przyjęcie postawy duchowej jest, jak emocjonalna konstytucja świata, jego magiczną transformacją. Wydaje się, że celem emocjonalnej, przekształcającej świat konstytucji jest głównie dostosowanie rzeczywistości do potrzeb ego. Natomiast transformująca świat duchowość wydaje się odwrotnie zorientowana. Chodzi o to, by ego dostosowało się (mimo że na własnych warunkach!) do rzeczywistości.

Powyżej nakreślona próba interpretacji pojęcia „duchowość”, zaproponowanego przez Solomona wymaga obszernego objaśnienia. Wyłożona na kartach *Spirituality for the Skeptic* koncepcja duchowości wydaje się dopełnieniem niektórych ważnych idei pochodzących z *The Passions*. W szczególny sposób dotyczy to emocjonalnej konstytucji świata jednostkowego doświadczenia (surrealności) oraz defensywności emocji. W *The Passions* Solomon utrzymywał, że większość emocji ma charakter defensywny, co ma związek z tym, iż są one poglądami na świat w kategoriach zagrożeń i obaw, niepewności i podatności na zranienie. Obronne emocje jako filary surrealności konstytuują świat, w którym zagrożenie i konkurencja utrudniają harmonijną współpracę i poczucie międzyludzkiego braterstwa. Poszczególne, obronnie ukonstytuowane surrealności mogą być dlatego widziane jako prywatne, osobne światy pośród innych. Chociaż nie są to Leibnizowe monady bez okien, można w nich widzieć swego rodzaju „izolatki”, ponieważ zostały skonstruowane w celu zapewnienia iluzji bezpieczeństwa i kontroli w wykreowanym jako zagrażający światu. Solomon, podkreślając dysfunkcyjność obronnie ukształtowanych osobowości i takich surrealności, wskazywał, że lekarstwem na emocjonalną defensywność jest refleksja. Dzięki niej miało być możliwe uświadomienie irracjonalności⁸⁸⁵ stosowanych przez dany podmiot strategii emocjonalnych i porzucenie ich. O ile jednak refleksja rzeczywiście może być środkiem demistyfikacji podmiotowego osądu o byciu gorszym⁸⁸⁶, o tyle nie wynika z tego, że ma moc przewyciężenia tej głęboko zakorzenionej emocji. Na tym polega moim zdaniem słabość „terapii refleksją”. W moim odczuciu późniejsza koncepcja duchowości rozwiązuje tę trudność.

Żeby zmienić głęboko zakorzeniony emocjonalny osąd, nie wystarczy zdać sobie z niego sprawę. Trzeba zmienić perspektywę, w jakiej się funkcjonuje. Jest to możliwe dzięki przyjęciu postawy duchowej, która „wrywa nas” z zachowawczych prywatnych światów w nieznaną rzeczywistość (innych ludzi i natu-

⁸⁸⁵ Irracjonalność tych strategii polegała na tym, że defensywne emocje zamiast wzmacniać poczucie wartości podmiotu osłabiały je, ponieważ utrwały w nim przekonanie o jego braku wartości.

⁸⁸⁶ Który to osąd jest podłożem ukonstytuowania się defensywnej surrealności, a przez to dominujących w czyjejś emocjonalnej reaktywności obronnych emocji urazy, zawiści i poczucia winy.

ry), traktowaną jako obiekt miłości, szacunku i zaufania w miejsce urazy, zawiści, obawy i poczucia winy. Chociaż esencją duchowości jako „większego sensu życia” jest wartość życia, w tym sposobie bycia nie chodzi o zachowanie go⁸⁸⁷, ale o to, by uczynić je dobrym. Dobre życie to życie bogate. Bogate życie natomiast to życie przekraczające ograniczenia ego, w tym źródło wszystkich lęków – lęk przed śmiercią i obsesję bezpieczeństwa. Wykładając to w inny sposób: w perspektywie duchowej świat jest ekscytującym zaczarowanym ogrodem, a zajmujący duchową postawę człowiek miłośnikiem życia otwartym na niepewność i nieznanie. Dlatego jego istnienie jest pełnym pasji celebrowaniem i tworzeniem z własnego życia dzieła sztuki. Tworzenie nie jest przypadkową przypadłością. Jest możliwe dzięki inspiracji tym, co inne, dlatego cechuje człowieka nieskrępowanego obawą o własne bezpieczeństwo. Taki człowiek docenia innych ludzi zamiast obawiać się ich czy sprytnie wykorzystywać do własnych celów. Natura nie jest dla niego jedynie zasobem materialnych bogactw, przeszkodą dla ludzkich ambicji czy obiektem naukowego badania. Własne istnienie, „z całym dobrodziejstwem jego inwentarza” jest docenione i, co istotne, jest widziane jako część większego świata naturalnego. W „przemienionym” przez przyjęcie duchowej postawy świecie sztuka i wszelkie przejawy ludzkiej kreatywności traktowane są jako wcielenie ludzkiej ekspresji i duchowości. W ten sposób łatwiejsze staje się „myślenie o własnym życiu jak o trwającym dziele sztuki i kochanie go odpowiednio”⁸⁸⁸.

VI.3.2. Duchowość jako pasja

Chociaż wszyscy kierujemy się emocjami, niewielu z nas, jak sugeruje Solomon, wykorzystuje te najlepsze z dostępnych nam narzędzi dla własnego (a przez to i innych ludzi) dobra. Nader często emocje zamiast przyczyniać się do wzrostu naszego psychologicznego dobrostanu, bronią nas przed tym, z czym powinny nas pogodzić. W myśl przyjętego przeze mnie założenia tę negatywną tendencję, spowodowaną defensywnie ukształtowaną osobowością i taką surrealitynością, przezwyciężyć może przyjęcie postawy duchowej. W *True to Our Feelings* Solomon nazywa duchowość metaemocją, która wiąże się z bardziej radykalną formą transcendencji aniżeli integracja emocjonalna. Jako taka duchowość „przekracza to, co jedynie osobiste, biorąc pod uwagę nasze szersze (i skromniejsze) miejsce we wszechświecie (...) zawierając wiele z tych emocji, które konstytuują szczęście, jednak w ważnym znaczeniu przekracza ona jaźń lub dokładniej rozszerza jaźń do nadludzkich, jeśli nie kosmicznych propor-

⁸⁸⁷ „Kto chce zachować swe życie, straci je”, głosi Pismo Święte.

⁸⁸⁸ R. C. Solomon, *Spirituality for the Skeptic*, s. 25.

cji”⁸⁸⁹. Aby pokazać, w jaki sposób przyjęcie postawy duchowej uzdalnia jednostkę do tego typu transcendencji, trzeba przedstawić jej (duchowości) konieczne składniki. To jest zadaniem tego podparagrafu.

Dla Solomona życie duchowe jest życiem namiętym. Traktowana jako esencjonalna dla duchowości (i filozofii) pasja nie czyni życia duchowego irracjonalnym⁸⁹⁰. Określenie życia duchowego rzeczownikiem „pasja” ma na celu podkreślenie, że jest to życie uczuciowe. Takie życie jest życiem „zdefiniowanym przez emocje, przez namiętne zobowiązania i poszukiwania, przez obejmujące uczucia”⁸⁹¹. Koniecznymi elementami duchowości jako pasji są: 1. erotyczna miłość, 2. szacunek i 3. zaufanie. Wszystkie te tworzące duchowość emocje są wyrazem „uczuciowej świadomości egzystencjalnej niepewności czyjejś własnej trajektorii w życiu”⁸⁹². Wyróżnione emocje są raczej konstytutywnymi filarami duchowości jako pasji, która ma moc przemiany czyjegoś życia (a zatem w domyśle czyjejś obronnie ukształtowanej emocjonalności), aniżeli czymś w rodzaju koniecznych i wystarczających warunków emocjonalnych. Znaczy to, że poza nimi także inne emocje tworzą konkretną duchowość. Ze zbioru emocji potencjalnie składających się na osobniczy „koloryt” danej duchowości bezwzględnemu wykluczeniu podlegają zawiść i uraza. Te emocje traktowane są tu jako największe przeszkody dla duchowości⁸⁹³.

Z innych powodów proponowana przez Solomona duchowość nie zawiera nadziei i wiary. W jego charakterystyce naturalizowanej duchowości⁸⁹⁴ nadzieja

⁸⁸⁹ R. C. Solomon, *True to Our Feelings*, s. 268.

⁸⁹⁰ Solomon utrzymuje, że pewne pasje nawet *określają* racjonalność (por. R. C. Solomon, *Spirituality for the Skeptic*, s. 28).

⁸⁹¹ *Ibidem*, s. 29.

⁸⁹² *Ibidem*, s. 30.

⁸⁹³ Obok tych dwóch, sprzeciwiających się duchowości, emocji Solomon wymienia jeszcze trzecią „truczną emocjonalną” – paranoję (ekstremalną nieufność). Duchowości jako triadzie miłości, czci i zaufania, czyli jako formie nieuprzedzonej akceptacji sprzeciwiają się także (ale jej nie uniemożliwiają) takie emocje, jak wrogość, mściwość, złość, nienawiść, pogarda oraz buddyjskie „niepokoje” (*klesas*). Tej postawie wobec świata (duchowości) mogą „przeszkadzać” także zakłopotanie, wstyd i poczucie winy (por. *ibidem*, s. 53).

⁸⁹⁴ W swojej naturalizowanej duchowości Solomon, jak Hegel i Nietzsche, odrzuca pogląd o koniecznym związku duchowości z tym, co nadprzyrodzone. W jego ujęciu tym, co ma najwyższą wartość, jest przeżywane życie, jako przedmiot osobistego, etycznego zaangażowania. Odrzuca się tu zewnętrzne czy „transcendentnie” nałożone wartości, zasady i znaczenia. Ten pogląd jest różny zarówno od filozoficznego materializmu, nalegającego na istnienie jedynie materii i energii, jak i od jego potocznej, zwulgaryzowanej wersji akcentującej wagę dóbr materialnych w życiu człowieka. „Naturalizowana duchowość nie jest przeciwna, ale ogarnia świat materialny, apetyty, sex i zmysłowość, ciało, a nawet szybkie samochody, pieniądze i luksus, wszystko w ich właściwym miejscu. Nie trzeba żyć w worze, aby być uduchowionym” (*ibidem*, s. 20). Solomon pokreśla, że interesuje go duchowość w życiu doczesnym. Rozważanie na temat pośmiertnej kontynu-

i wiara są po prostu zbędne. Ma to związek z ich szczególnym powiązaniem z religiami, których kosmologia oparta jest na metafizycznym założeniu o początku i końcu czasu. Ci, którym idea końca świata, apokalipsy czy przyszłego tryumfu dobra nad złem jest obca, będą odbierać (według przypuszczenia Solomona) nadzieję jako emocję zdegenerowaną, z powodu jej rzekomego zachęcania do zaniedbywania bądź nawet zaprzeczenia znaczeniu tego, co dzieje się tu i teraz, na rzecz czegoś ledwie możliwego. Sugeruje się tu, że powinniśmy żyć (jak pisał Camus) „bez apelacji”. Takie pozbawione nadziei życie nie jest (zdaniem Solomona) bezsensowne, rozpaczliwe czy niezawierające optymistycznego poczucia przyszłości. Podobnie odrzuca się tu wiarę, ponieważ jest ona założeniem istnienia jakiegoś ostatecznego podmiotu, od którego można czegoś oczekiwać. Celem naturalizowanej duchowości jest wyjście poza takie oczekiwania, dlatego wiara nie jest jej elementem.

Powracając do konstytuujących duchową perspektywę emocji, trzeba podkreślić, że wspólnym wyróżnikiem erotycznej miłości, szacunku i zaufania jest to, że są one formami *akceptacji*. Z tego, jak sądzę, wypływa siła duchowej postawy jako zdolności do przewyciężenia defensywnego nastawienia podmiotu wobec świata. Zawarta poniżej bliższa charakterystyka tych emocji pokaże ich rolę w owym przewyciężeniu.

Ad 1

Miłość słusznie uważa się za istotę dobrego życia, ponieważ jest ona jedną z tych pasji, które czynią ludzkie życie wartym przeżycia. Miłość jest pasją, w której najlepiej wyraża się uczuciowy entuzjizm skierowanej ku światu jednostki. W miłości bardziej niż w innych pasjach ujawnia się to, co jest właściwe im wszystkim – dialektyka pomiędzy dobrowolnym i pozornie niespontanicznym. Chociaż charakterystyczna dla duchowości uczuciowa miłość (miłość oddana) jest różna od miłości obsesyjnej (zniewalającej, a nawet ubezwłasnowalniającej zadowolony podmiot), najsilniejsza, a zatem osiagająca poziom pasji miłość jest oddana, ale także w jakimś stopniu posiadająca kochającą osobę. Jest to nieunikniona konsekwencja tego, że miłość jest nie tylko dobrowolnym zaangażowaniem, ale także poważną emocjonalną inwestycją. Wycofanie ich obu nie tylko nie jest łatwe, ale często pociąga za sobą wielki ból. Ta dialektyka dobrowolności i zniewolenia powoduje, że trudne jest oddzielenie miłości od obsesji. Jako obsesję często klasyfikujemy silne oddanie, które jest konieczne w obliczu zmienności kolei życia ra-

acji życia, a przez to pojmowanie duchowości jako czegoś, co ma przygotować człowieka do owego przyszłego życia, traktuje się tu jako „pogmatwane i egzotyczne”. Dlatego koncepcja naturalizowanej duchowości jest ich pozbawiona. „Byłbym zainteresowany reinkarnowaną lub niebiańską duszą, tylko jeśli posiadałaby te same podstawowe atrybuty jak osoba z krwi i kości, która nadal cieszy się jego lub jej oryginalnym, ziemskim bytem” (*ibidem*, s. 18).

zem. Po części miłość określa się jako pasję z powodu niepewności towarzyszącej niczym cień miłosnemu oddaniu. Solomon sugeruje, że tym, co tworzy cnotę miłości i jednocześnie jądro duchowości, jest właśnie oddanie i entuzjazm w obliczu niepewności, które charakteryzują pasję miłości. Cnotliwość takiej miłości wpływa bowiem z tego, że jest ona oddaniem pozbawionym „gwarancji lojalności”, a mimo to nieuchylającym się od odpowiedzialności za własną pasję.

W swoim ujęciu miłości jako pasji Solomon nawiązuje do Platońskiego *erosa* – uczucia nakierowanego na piękno, spowodowanego rozpoznaniem bytowego braku. Dla Platona *eros* był zatem względnie wolnym od seksualnej pasji dla innej osoby, erotycznym pragnieniem dobra, prawdy i piękna. Solomon, wskazując, że najbardziej oczywistą manifestacją miłości erotycznej jest pożądanie seksualne, a nawet żądza, dąży do rozszerzenia pojęcia erotyki w taki sposób, by zawierało emocjonalne pożądanie. To ostatnie rozumie on jako coś wykraczającego poza fizyczność. „*Eros* przekracza pasję seksualną nawet w prostoliniowym sensie, że czasami chcemy uczuciowo objąć drogiego przyjaciela lub towarzysza, który zupełnie nie interesuje nas *seksualnie*”⁸⁹⁵.

Miłość erotyczna jest poruszona pragnieniem wzbogacenia (lub uzupełnienia) swojego bytu, „przepelniającym” zaangażowaniem w świat. Erotyczna postawa w swej afirmacji i zachwycie światem przypomina postawę estetyczną. Nie jest jednak, jak ta druga, bezinteresowna ani bierna. Erotyczny zachwyt jest angażujący, niezależnie od tego, czy jego przedmiotem jest piękno i doskonałość natury czy inni ludzie. Przeżywana w ten sposób natura wydaje się odczuwana jako dopełniająca, zawierająca człowieka większa całość. Na poziomie interpersonalnym zaś zaangażowanie objawia się w uczuciu bliskości. Tego uczucia nie powinniśmy pojmować jako „zwykłej wzajemnej wrażliwości i szczerości”. Dla Solomona doświadczenie bliskości polega na „rozszerzeniu ja” „nie tylko w sensie przesuwania się na zewnątrz, lecz jako stapianie się, łączenie z innymi w świecie, który nie jest już jedynie «społeczny»”⁸⁹⁶.

Erotyka nie jest koniecznie seksualna, dlatego można mieć erotyczną więź z dowolną liczbą osób. Jej istotą jest entuzjazm, intymność i duchowość. Dzięki owemu zaangażowanemu entuzjazmowi możliwe jest właściwe dla postawy duchowej postrzeganie świata jako obiektu miłości i fascynacji, zamiast jedynie źródła przyjemności, problemów czy frustracji. W duchowości jako magicznej transformacji świata „wybiera się postrzeganie świata jako pięknego lub podniosłego, zamiast widzenia go jako zasobu przemysłowego lub wyzwania naukowego lub po prostu warunkowego zestawu faktów”⁸⁹⁷.

⁸⁹⁵ *Ibidem*, s. 33.

⁸⁹⁶ *Ibidem*, s. 34.

⁸⁹⁷ *Ibidem*, s. 36.

Wyróżniona pozycja erotycznej miłości jako konstytuującego duchowość elementu wiąże się z tym, że jest ona ekscytująca. Ekscytacja to nie tylko podniecenie fizyczne, które jest koniecznie związane z ludzką seksualnością. Solomon podkreśla, że miłosne podniecenie jedynie minimalnie jest podnieceniem seksualnym, a o wiele bardziej oczekiwaniem na nieznaną. To ostatnie akcentuje otwartość miłosnej postawy będącej erotycznym zaangażowaniem w samo istnienie, a przez to pasją życia.

Jak już sugerowano, miłość jako pasja jest poważną inwestycją określającą „Ja”, w sposób, w jaki większość emocji nie jest. W miłości (częściowo) definiuje się siebie w i poprzez kochaną osobę. Znaczy to, że miłość jest ekspansją „Ja” „obejmującą inną osobę nie tylko fizycznie, ale (...) metafizycznie w kategoriach ponownie zdefiniowanego własnego ja jako *my*, ostatecznie obejmując samo życie. Odmowa zrobienia tego, odmowa zainwestowania w życie (...) jest cynizmem [który – MMJ] jest diametralnym przeciwieństwem duchowości, jak i miłości erotycznej”⁸⁹⁸.

Powyżej nakreślona miłość erotyczna nie jest wyłączna, jak ma to miejsce w wypadku miłości romantycznej. Jako filar duchowości jest ona uogólnioną miłością do innych ludzi, których głębia i tajemnica jest w ten sposób doceniona i afirmowana⁸⁹⁹. Chociaż istotnym składnikiem miłości jest pożądanie, w tym pożądanie bliskości, duchowa bliskość nie powinna być łączona z bliskością seksualną ani też z wyłączością. Podkreśla się tu, że pożądanie „bycia z” nie jest ograniczone do bliskości seksualnej. Co więcej, staje się ono wzbogacone, a nie zagrożone, kiedy obejmuje coraz więcej ludzi. Wymowę tego zaskakującego wniosku można złagodzić, jeżeli weźmiemy pod uwagę ogólne zorientowanie bądź sens duchowej postawy. W tej postawie dąży się do przewyciężenia właściwej człowiekowi tendencji do wyróżniania się jako jednostka. To przewyciężenie możliwe jest na drodze docenienia innych ludzi (i natury), które ma miejsce wówczas, gdy są oni obiektem erotycznej miłości. Wydaje się, że ograniczenie duchowej miłości do jednej osoby może być (i często jest) niewystarczające, by ego zostało przekroczone. Dzieje się tak dlatego, że kochankowie, traktując siebie nawzajem jako przedłużenie własnej osoby, mogą nadal celebrować swoją „indywidualność” w konkurencji i opo-

⁸⁹⁸ *Ibidem*, s. 38.

⁸⁹⁹ Krytyczny czytelnik zapewne zastanawia się, co odróżnia tak określoną erotyczną miłość od chrześcijańskiej cnoty *agapé*. Wydaje się, że jeżeli „odrzemy” tę drugą z jej religijnych konotacji, wówczas te dwa pojęcia będzie można traktować jako bliskoznaczne (jeżeli nie identyczne). Taki wniosek wydaje się korespondować z sugestią Solomona, w myśl której: „*agapé* (miłość ludzkości, niekiedy przeniesiona tylko na Boga) może równie dobrze zostać ponownie przemyślana w kategoriach naturalizowanego *erosa*, nie jako boska, ale otwarcie interpersonalna lub wspólnotowa i nie mniej duchowo istotna” (*Ibidem*, s. 34).

zycji do wszystkich innych. Chociaż ideałem byłoby, by wszyscy bez różnicy byli faktycznymi obiektami owej miłości, jest jasne, że nie jest to możliwe. Solomon podkreśla, że chodzi raczej o to, by nikt nie był wykluczony. Rozumiem to jako apel, by właściwa duchowej miłości otwartość nie była z góry ograniczona do starannie wyselekcjonowanej grupy osób, ale by zamiast tego potencjalnie obejmowała wszystkich, z którymi dana osoba ma kontakt. Zasadniczy problem związany z praktykowaniem szerokiej otwartości na innych ludzi polega na tym, że będąca jej skutkiem duchowa bliskość osiągnięta z jednymi ludźmi nader często przychodzi kosztem bliskości z innymi. Dlatego nie powinniśmy „próbować być blisko z każdym (...) [z drugiej strony – MMJ] im bardziej możemy rozszerzyć nasz erotyczny świat, tym bardziej fascynujące i ekscytujące staje się nasze życie”⁹⁰⁰.

Ad 2

Sama miłość erotyczna nie stanowi jeszcze duchowości. Solomon podaje wiele racji uzasadniających tę tezę. Wskazuje, że owa miłość może być zbyt wyłączna bądź zbyt fizyczna. Może być pragnieniem pozbawionym szacunku do swego obiektu (w domyśle: jedynie żądzą) lub pragnieniem narcystycznym. Może także stanowić przykrywkę dla mentalności „wyzwania-i-podboju”, którą często myli się z zakochaniem. Krótko: erotyczna miłość może być zawłaszczająca, zamiast afirmująca. Te wszystkie względy podnoszą wagę innego konstytuującego duchowość elementu – szacunku. Szacunek to pasja, która uzupełnia miłość. Solomon określa szacunek jako „namiętne poczucie własnych granic i ograniczeń (...) często łączone z pokorą, ponieważ jest także uznaniem, że nie jest się panem czy ustawodawcą świata (...), ale kimś polegającym siłom znacznie większym i bardziej znaczącym niż my sami i nasze pragnienia”⁹⁰¹. Tak ujęty szacunek jest przekonaniem o konieczności posłuszeństwa prawom Bożym, prawom ziemi bądź prawom natury. Nie wynika on jednak z bycia związanym przez te prawa, gdyby bowiem tak było – szacunek nie byłby potrzebny.

Dopełniona przez szacunek erotyczna miłość traci swą tendencję do wyrażania się w zaborczość. Dzięki szacunkowi zatem namiętne życie nie staje się brutalne i samolubne, a pasja życia nie degeneruje się w rozpaczliwym chwytaniu pożądanых obiektów. Znaczy to, że uzupełniona przez szacunek erotyczna perspektywa traci swój egocentryczny rys, czyniąc człowieka otwartym na nadosobowy świat duchowości.

Okazywanie szacunku nie wymaga pokornego umniejszenia własnej osoby, jak ma to miejsce wówczas, gdy religijny człowiek swe ograniczenia postrzega

⁹⁰⁰ R. C. Solomon, *Spirituality for the Skeptic*, s. 39.

⁹⁰¹ *Ibidem*, s. 39.

poprzez pryzmat upokarzającego go porównania z Wszechmocnym⁹⁰². Niebezpieczeństwo takiego umniejszenia Solomon widzi w ewentualności, że Bóg postrzegany przez pryzmat swojej, nieporównywalnej z ludzką, wielkości może stać się wyłącznym obiektem szacunku. Solomon podkreśla natomiast, że szacunek jako element duchowości jest odpowiedzialnym (a nie jedynie pokornym) „uznaniem własnych granic nawet w odniesieniu do najsłabszych ludzi i najbardziej wątłych stworzeń na świecie”⁹⁰³. Taki duchowy szacunek jest respektem wobec świata natury, innych ludzi, a także wobec prawa i wszelkich instytucji społecznych, które nań zasługują.

W świetle powyższej charakterystyki jest jasne, że szacunek charakteryzujący duchowość jest czymś różnym od strachu. Przede wszystkim jako aktywny i odpowiedzialny pociąga za sobą zaangażowanie. Tam, gdzie dotyczy ludzi, szacunek jest zajęciem stanowiska, a nie jedynie biernym odczuciem respektu wobec obiektu.

Samo rozważanie ewentualnego podobieństwa szacunku do bojaźni może razić jako relikw dawnych czasów, kiedy szacunek dla Boga i/lub rodziców opierał się na bojaźni wobec nich. Wydaje się jednak, że poza tym archaicznym dziś kontekstem można znaleźć argument na rzecz rozważania szacunku w kontekście strachu. W myśl oficjalnej wykładni każdy człowiek (także małoletni) zasługuje na szacunek. Z drugiej strony uważa się, że na szacunek trzeba sobie zapracować. Trzeba go także utrzymać. Osobliwie zachowanie szacunku postrzegane jest jako prywatna troska tego, kto chce go utrzymać. Wykładając rzecz nieco inaczej: rzadko szacunek ludzi jest rodzajem waluty, którą można by traktować jako gwarancję wsparcia w sytuacji, gdy żywotne dobro cieszącej się szacunkiem osoby zostaje zagrożone. W czasach permanentnej konkurencji osobowości szanowanie kolegi z pracy za jego kompetencję i oddanie pracy na rzecz całego zespołu niewiele jest warte. Jest jedynie biernym uznaniem dla niego. Nadto, kiedy ten kolega jest niesprawiedliwie osądzony przez przełożonego i zagraża mu utrata pracy, a być może i utrata dobrego imienia (w następstwie zwolnienia dyscyplinarnego), szacunek, jakim darzyli go wcześniej koledzy, nie tylko nie gwarantuje mu ich obrony (w sensie odważnego „dania świadectwa prawdzie”), ale „ulatnia” się niczym kamfora. Ofiara niesprawiedliwości, o ile sama nie poradzi sobie z niesprawiedliwością, która ją spotkała, nie jest traktowana jako godna szacunku. Jej bezbron-

⁹⁰² Tak ujęty religijny szacunek wydaje się raczej możliwością aniżeli charakterystyką religijnej czci. Równie dobrze religijny szacunek zamiast oparcia w rozpoznaniu własnej znikomości wobec Boga może wypływać z wdzięczności za to, że się zostało stworzonym na „obraz i podobieństwo Boga”.

⁹⁰³ R. C. Solomon, *Spirituality for the Skeptic*, s. 40.

ność wobec krzywdy widziana jest jako jawne świadectwo jej niezdolności do utrzymania szacunku. Jak sugerowałam, utrzymanie szacunku traktowane jest jako prywatna sprawa osoby zainteresowanej jego zachowaniem. W konsekwencji jej niezdolność do tego traktowana jest jako jej wina. To osobliwe zjawisko nagłej utraty szacunku jest nie tylko banalną konsekwencją tego, że obawa o narażenie się kierownictwu jest częstym powodem wypierania zwykłej ludzkiej przyzwoitości. W mojej ocenie jest także jaskrawym potwierdzeniem, że szanowanie innych ludzi rzadko jest dziś traktowane jako coś, co zobowiązuje do potwierdzającej je aktywności⁹⁰⁴.

Szacunek cechujący duchowość jest odpowiedzialny. Tak rozumiane jest na przykład Konfucjańskie *xiao* (szacunek dla rodziców), które polega na aktywnej trosce o uczynienie ich życia lepszym. Podobnie aktywny charakter ma polski „szacunek dla korzeni”, polegający nie tylko na dbałości o groby bliskich zmarłych, ale przede wszystkim na kultywowaniu rodzinnych tradycji, choćby tylko kulinarnych.

Jako wyraz uświadomienia sobie własnych ograniczeń moralnych szacunek jest uznaniem, że istnieją sprawy wykraczające poza jednostkowe interesy. Solomon nie precyzuje, o jaki rodzaj spraw chodzi. Można domniemywać, że chodzi mu o ogólnie pojęte dobro świata, ponieważ określając szacunek jako ostatecznie rodzaj zaufania, „nie tylko do naszych ograniczonych uprawnień, ale do naszej zdolności do korzystania z nich mądrze (...) [nakłada na nas obowiązek – MMJ] zaangażowania w dobro świata”⁹⁰⁵. Uznanie tego dobra za coś większego i potężniejszego od własnej osoby jest tym samym zobowiązaniem do doskonalenia w sobie zdolności do aktywnego okazywania czci światu. Dzięki temu kultywowaniu bowiem dobro świata może stać się wieloaspektowe i pluralistyczne. W charakteryzującej duchowość postawie odpowiedzialnego szacunku wobec świata możemy zobaczyć refleks postulowanej przez Sartre’a moralnej odpowiedzialności jednostki za wszystko, co się dzieje w świecie. Jest to jeszcze jeden dowód na faktyczny, a nie jedynie deklarowany egzystencjalizm Solomona.

Ad 3

Razem z miłością i szacunkiem zaufanie stanowi podstawę duchowości i podmiotowego dobrostanu. W przeciwieństwie do miłości jest ono stosunkowo bez-

⁹⁰⁴ Celem mojej uwagi nie było rozważenie czy zanalizowanie psychologicznych mechanizmów stojących za wypieraniem szacunku bądź jego biernością. W mojej ocenie taką analizą jest rozważenie przez Marthę C. Nussbaum powodów, dla których ofiary życiowych tragedii nie są postrzegane jako obiekty współczucia (por. M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, rozdział 8: *Compassion and Public Life*). Chciałam jedynie wskazać, że obecnie typowe wydaje się bierne, a nie aktywne przeżywanie szacunku.

⁹⁰⁵ R. C. Solomon, *Spirituality for the Skeptic*, s. 42.

namiętne. Jest rodzajem postawy wobec świata, która w opozycji do szacunku oznacza zależność i wrażliwość. W ten sposób zaufanie pociąga za sobą ryzyko i pewien brak kontroli nad światem i własnym losem. Mimo to zaufanie wiąże się z odpowiedzialnością za własne zobowiązania wobec świata. Mający zaufanie człowiek jest przygotowany do przyjęcia różnych możliwości życiowych bądź Nietzscheańskiej *amor fati* (miłość losu). Solomon podkreśla, że nie chodzi o gotowość akceptowania wszystkiego. Mądrość postawy zaufania polega na oddzieleniu tego, co powinno się akceptować, od tego, czemu ta akceptacja się nie należy. Podobnie ważne jest oddzielenie tego, czemu powinniśmy ufać, od tego, czemu nie powinniśmy.

Typowy dla wielu ludzi egocentryzm sprawia, że uważają oni, iż świat jest im coś winien. O ile tacy ludzie ufają, ich ufność opiera się na poczuciu prawa, a ściśle na poczuciu uprawnienia. O takim zaufaniu do świata, które oparte jest na prawie, Solomon pisze, że jest całkowitym przeciwieństwem zaufania, które jest filarem duchowości.

Zaufanie właściwe duchowości nie jest uczuciem ani pasją. Nie jest także zbiorem przekonań czy przewidywań, mimo że przekonania są do niego niezbędne. Określając zaufanie jako *sposób bycia w świecie*, Solomon wskazuje, że nie jest ono „postawą, ani uczuciem, ani też zbiorem wierzeń, ale przede wszystkim stanowiskiem, zajęciem pozycji, postanowieniem postrzegania świata lub jakiegoś jego aspektu jako godnego zaufania”⁹⁰⁶. Wagę zaufania podnosi jego opozycja – nieufność i w jej efekcie poczucie wyobcowania w świecie. Nieufność, zwłaszcza krańcowa (paranoja), zamyka człowieka na świat. Na tym polega istota jej opozycji wobec zaufania. Osobliwie paranoja wcale nie musi być fałszowaniem rzeczywistości czy też nieprawdopodobnym systemem interpretacyjnym. Tragedia paranoika nie musi zatem polegać na jego wyjątkowej zdolności do nierealistycznej oceny faktów. Tym, co istotne, jest to, że jego ocena tego, jak rzeczy się mają, jest autodestrukcyjna. W ten sposób zamyka on siebie w swojej własnej wizji, która, nawet jeśli jest prawdziwa, jest złą prawdą o świecie. Jej zło polega na tym, że czyni dobre i harmonijne relacje międzyludzkie niemożliwymi. „Kiedy każda twarz jest złośliwa i groźna, a każda sytuacja, nieważne jak zwykła, wydaje się zagrażająca i zwiastuje rychłe zło, duchowość jest niewyobrażalna. Dla paranoika zaufanie niezbędne do otwarcia się na świat wydaje się kompletną głupotą i śmiertelną wrażliwością. Jeśli całkowite zaufanie zakłada świat idealny, całkowity brak zaufania zakłada świat straszny, świat, w którym nigdy, przenigdy nie można przestać się pilnować i w którym możliwość jakiegś większej, duchowej wizji jest nade wszystko wykluczona”⁹⁰⁷.

⁹⁰⁶ *Ibidem*, s. 45.

⁹⁰⁷ *Ibidem*, s. 47.

Charakterystykę zaufania jako ważnego elementu duchowości Solomon rozpoczyna od dookreślenia podstawowego zaufania, na którym stanowiące duchowość autentyczne zaufanie może⁹⁰⁸ być zbudowane. Ten pierwszy („wstępny”) rodzaj zaufania dotyczy nie tylko fizycznego bezpieczeństwa i zaspokojenia podstawowych ludzkich potrzeb, ale także „ontologicznego bezpieczeństwa”, które jest „bezpieczeństwem we własnym istnieniu i zaufaniem do swojego miejsca w świecie”⁹⁰⁹. Do ustanowienia bądź zniszczenia podstawowego zaufania dochodzi na wczesnym, dziecięcym etapie osobniczego rozwoju. To zaufanie (w przeciwieństwie do autentycznego zaufania) jest czymś, co jest dane. Możemy myśleć o nim jako o rodzaju błogosławieństwa, które stało się czymś udziałem dzięki dobrym rodzicom, nieobecności traum i ogólnie stworzeniu bezpiecznego świata dzieciństwa. Wraz ze wzrostem kompetencji językowych i społecznych, decydujących o umiejętności poruszania się w świecie, to poczucie zaufania staje się filozoficzne. Wyższym poziomem, względnie wariantem tego podstawowego zaufania, jest poczucie *kosmicznego zaufania*. Solomon rozumie je jako czyjeś „nadrzędne emocjonalne poczucie bycia bezpiecznym w świecie”⁹¹⁰.

Właściwe dla postawy duchowej zaufanie Solomon nazywa autentycznym zaufaniem. Nie jest ono dane, ale zdobyte i wypracowane. Musi być kulturowane. Dzięki temu kultuwowaniu jest istotną częścią stającej się duchowości. Nie żyjemy, jak utrzymywał Leibniz, w najlepszym z możliwych światów, dlatego stałe podtrzymywanie zaufania do świata jest konieczne, by własna duchowość „nie wygięła się od nieszczęścia”⁹¹¹.

W ujęciu Solomona duchowość jest „syntezą niepewności i zaufania, poczucia bezsilności połączonego ze stanowczością i odpowiedzialnością”⁹¹². Znaczy to, że każda połowa tych dwu wyróżnionych antytez wzięta osobno czyni duchowość niemożliwą. Takie ujęcie duchowości tłumaczy, dlaczego zaufania, które jest składnikiem duchowości, nie powinno się postrzegać jako rodzaju

⁹⁰⁸ Piszę o „możliwości” zamiast o „prawidłowości” ze względu na przypadki skrajnie defensywnie ukształtowanej osobowości. Można domniemywać, że osoby tak ukształtowane „nie nabyły” owego podstawowego zaufania. Jeśli to przypuszczenie jest słuszne, wówczas nie mogłyby one wykształcić w sobie autentycznego zaufania, które jest jednym z filarów duchowości, a tym samym nie mogłyby osiągnąć perspektywy duchowej, gdyby podstawowe zaufanie było konieczną podstawą autentycznego zaufania. To ostatnie zaś przeczy przyjętemu przeze mnie założeniu, że przyjęcie postawy duchowej może przezwyciężyć obronność czyjegóż nastawienia wobec świata.

⁹⁰⁹ R. C. Solomon, *Spirituality for the Skeptic*, s. 45. Termin „ontologiczne bezpieczeństwo” wprowadził R. D. Laing.

⁹¹⁰ *Ibidem*, s. 45.

⁹¹¹ W sensie ścisłym owemu „wygięciu” zapobiec ma inny filar duchowości – szacunek. Niemniej wydaje się, że kulturowane zaufanie do świata czyni degenerację duchowości mniej prawdopodobną.

⁹¹² R. C. Solomon, *Spirituality for the Skeptic*, s. 47.

wiedzy. Zaufanie polega na ufności, ta ostatnia zaś jest bezsensowna, kiedy się wie bądź kiedy kontroluje się sytuację. Waga autentycznego zaufania polega właśnie na tym, że jest ono ufnością w obliczu niepewności i braku kontroli, a także akceptowaniem wszystkiego, co się dzieje.

Jak już wskazywano, autentyczne zaufanie różni się od podstawowego zaufania. To ostatnie może być jedynie psychologicznym fundamentem tego pierwszego. Podobnie autentyczne zaufanie jest czymś różnym od *prostego zaufania* (zaufania naiwnego, które nie zostało dotąd zakwestionowane), jak i od *ślepego zaufania* (zaufania upartego i zawziętego, i być może samooszukującego się). Autentyczne zaufanie powstaje w drodze doświadczenia, w tym bolesnego doświadczenia zdrady pokładanej w czymś bądź w kimś ufności. Dlatego Solomon mówi o autentycznym zaufaniu jako przedmiocie dycyzji i wyboru. Decydujący się na autentyczne zaufanie człowiek trzyma stale mającą w tle nieufność w równowadze, rozumie, że nie wszystko może pójść po „jego myśli”, ufa „z szeroko otwartymi oczami”, a nie ślepo, jak dziecko czy fanatyk. Znaczy to, że chociaż wie, iż niekoniecznie „wszystko będzie dobrze” (a być może nawet, że prawdopodobnie wcale tak nie będzie), decyduje się zaufać światu i własnej w nim roli mimo wszystko.

Chociaż autentyczne zaufanie do świata wiąże się z uznaniem, że nie wszystko (a być może nawet większość spraw) znajduje się całkowicie w naszych rękach, nie upoważnia ono do wyparcia się czy zaprzeczenia odpowiedzialności za własną rolę i działanie w świecie. Takie zaufanie (jak i ufanie w duchowość) jest czymś, co *robimy*, dlatego musimy wziąć za nie odpowiedzialność⁹¹³. Przyjmując odpowiedzialność za własne zaufanie, bierzemy na własne barki wszystkie obowiązki i przez to związaną z nimi odpowiedzialność, które są owocem poczucia wspólnej czy rozszerzonej tożsamości. Ta ostatnia bowiem ma zasadnicze znaczenie dla zaufania, a także dla miłości. Znaczy to, że „duchowość jest nie tylko akceptacją. Jest to zamierzona postawa wobec wszechświata, w której bierzemy odpowiedzialność za własne czyny, myśli i uczucia i do pewnego stopnia za działania, myśli i uczucia innych”⁹¹⁴.

Duchowość jako autentyczne zaufanie obejmuje także zaufanie do świata jako całości. Nie jest ona ani prosta, ani naiwna. Jest uznaniem i akceptacją wpi-

⁹¹³ Nierzadko zaufanie, jakim darzy się bliską osobę, jest nie tyle wyrazem afirmującej ją wiary, co raczej obarczeniem jej tym zaufaniem. Ktoś, kto w taki sposób ufa, traktuje swoją ufność jako coś, co psychologicznie zobowiązuje drugą osobę, by nie zawiodła pokładanych w niej nadziei („zaufałam Ci”). Tak ufać można Bogu i drugiemu człowiekowi. Niezależnie od swego obiektu taka ufność wydaje się rodzajem psychologicznego szantażu. Najgorsze jest jednak to, że do niczego nie zobowiązuje ufającej osoby. W ten sposób ciężar utrzymania relacji, jak i dbałość o jej jakość może zostać całkowicie scedowany na obiekt ufności. Nie może dziwić zatem, że pokładane w taki sposób zaufanie często bywa zawiedzione.

⁹¹⁴ R. C. Solomon, *Spirituality for the Skeptic*, s. 49.

sanych w życie niebezpieczeństw i rozczarowań i potwierdzeniem osobistej odpowiedzialności za nie, a zatem przyjęciem zobowiązania do radzenia sobie z nimi. W ten sposób duchowość jako autentyczne zaufanie jest uważną afirmacją świata i tego, co możemy zrobić, niezależnie od tego, co szykuje nam życie.

Dlaczego decydujemy się zaufać? Solomon, podkreślając błędność interpretowania zaufania (jak i miłości) jako postawy w kierunku innej osoby, wskazuje, że zaufanie nie jest „zwykłym stanem umysłu wobec innych osób”, ale „funkcją relacji, wymiarem splotu sfery interpersonalnej i społecznej”⁹¹⁵. Znaczy to, że kiedy obiektem zaufania są inne osoby, wówczas to zaufanie nie tylko zmienia osobę, która ufa, ale także tę, której się ufa. Podobnie w kosmicznym zaufaniu. Takie zaufanie zmienia zarówno „zaufany” świat, jak i osobę, która mu ufa. W ten sposób świat „staje się” magicznie przemieniony. W świetle powyższego wywodu decydujemy się zaufać ze względu na skutki tego zaufania dla relacji, jaką dzięki zaufaniu nawiązujemy z innymi ludźmi i ze światem. Zaufanie rodziców do dorastającego dziecka zmienia nie tylko ich wszystkich (rodziców czyniąc np. mniej opiekuńczymi, a bardziej dumnymi z dziecka, dziecko zaś bardziej kompetentnym i dojrzałym), ale także samą ich relację z pierwotnie nierównej do bardziej partnerskiej. Innymi słowy: powodem zaufania (zarówno ludziom, jak i światu) jest to, że w ostatecznym, długoterminowym rozrachunku dobrze jest ufać. Dzięki zaufaniu nasze więzi z innymi są sympatyczniejsze, a my sami stajemy się otwarci na możliwości, które nieufność i brak zaufania od razu (i „dla zasady”) wykluczają. Paradoksalnie, chociaż autentyczne zaufanie nie jest ufnością motywowaną dążeniem do własnych korzyści, „nie ma lepszego sposobu, aby zabezpieczyć własne korzyści niż przez zaufanie”. Wyrażając ten paradoks w nieparadoksalny sposób, Solomon pisze, że: „autentyczne zaufanie dotyczy przede wszystkim integralności związków (w tym naszej relacji ze światem), a nie osobistych korzyści, zarówno w perspektywie krótko – lub nawet długoterminowej”⁹¹⁶. To ostatnie ma wielką wagę, ponieważ dla ogólnego ludzkiego psychologicznego dobrostanu integralność zawiązanych relacji (w szczególności zaś osobistego stosunku do świata jako całości) ma największe znaczenie.

VI.3.3. Wdzięczność jako zasadniczy wymiar duchowego ustosunkowania się do życia

Osobliwością typową dla wielu ludzi jest, według Solomona, uważanie „błogosławieństw życia” nie tylko za pewnik, ale nierzadko także za coś, na co się zasługuje. Częścią tego nastawienia jest „obrażanie się na złe rzeczy tak

⁹¹⁵ *Ibidem*, s. 48.

⁹¹⁶ *Ibidem*, s. 52.

jakbyśmy nie mogli na nie zasługiwać”⁹¹⁷. Jakie są powody takiego nastawienia? Wydaje się, że dobro, jeśli jest, jest jak trwające zdrowie – niewidoczne i oczywiste. Nie pytamy: „dlaczego ja?”, kiedy mamy dobrych rodziców, partnera, zdrowie czy pracę. Dobro jest niekontrowersyjne i przez to niewymagające uzasadnienia. Niestety z tego powodu jest niedoceniane i traktowane jako standardowe, zamiast nadzwyczajne. Dobre rzeczy jak zdrowie i sprawiedliwość nabierają wagi, gdy ich brakuje. Wtedy dopiero pytamy: „dlaczego ja?”. Tragedie i ogólnie zły los są natomiast czymś, co wymaga „mocnego uzasadnienia”. Dlaczego tak jest? Odpowiedź jest banalna. Normą wydaje się egocentryczne skupienie na własnej osobie, skutkujące zaabsorbowaniem tym, czego brak. Kto miał opiekuńczych, wspierających rodziców, nierzadko narzeka, że nie nauczono go samodzielności, uzależniono od udzielanej pomocy, „chowano pod kloszem” itd. Kto nie ma konfliktów w pracy, może narzekać na śmiertelną nudę i brak inspiracji na „ciepłej posadce”. Każde dobro, jeżeli tylko będzie rozpatrywane jako należne nam „standardowe wyposażenie”, będzie jednocześnie widziane jako wybrakowane, jak niedoskonała jest piękna torebka bez odpowiednich do niej dodatków – sukienki i butów. Jest jasne, że traktowanie błogosławieństw życia (zdrowia, talentów i ogólnie udanego życia osobistego i zawodowego) jako czegoś zwykłego (pewnik) bądź jako czegoś, co się nam należy, może skutkować upośledzeniem (bądź nawet brakiem) zdolności do odczuwania wdzięczności. Żeby być wdzięcznym, trzeba umieć zobaczyć w tym, co się ma, coś, co zostało dane. Dzięki tej umiejętności można rozpoznać w tym, czym się dysponuje, dar za który powinno się być wdzięcznym.

Odnoszący sukces sportowiec, który po wygranych zawodach rytualnie dziękuje Bogu za swój talent, nie pozostawia kibicom wątpliwości co do tego, że to jego własny morderczy i wieloletni wysiłek „stoi” za sukcesem, a zatem, że jest on przede wszystkim (jeśli nie jedynie) jego własną zasługą. Chociaż w ten sposób nadmiernie akcentuje się to, nad czym można mieć kontrolę (trening), a tym samym niesłuchanie umniejsza to, co takiej kontroli nie podlega (talent, zdrowie, możliwości rozwoju), takie podejście do własnych osiągnięć jest rozumiane i podzielane przez bardzo wielu ludzi. Jeśli rzeczywiście tak jest, pewną odpowiedzialność za to ponoszą, w moim przekonaniu, filozofowie egzystencjalni, zwłaszcza J. P. Sartre. Egzystencjalizm nie tylko nauczył nas, że możemy być, kim chcemy, zgodnie z własną wolą i wyobraźnią. Przekonał nas także, że możemy rozwinąć się wbrew swoim warunkom⁹¹⁸. W ten sposób

⁹¹⁷ *Ibidem*, s. 105.

⁹¹⁸ Wielką tężyznę fizyczną Sylwestra Stallone możemy traktować w dużej mierze jako wynik jego, graniczącej z upośledzeniem, fizycznej słabości wieku niemowlęcego, ponieważ ta sła-

filozofia egzystencjalna ze swą naczelną ideą jednostkowej autokreacji wzmocniła uprzedzenie do bycia wdzięcznym za to, jakim się jest. Solomon jako egzystencjalista nie neguje samej idei autokreacji. Co więcej, jest jej orędownikiem⁹¹⁹. Niemniej mocno podkreśla, że powodzenie życiowe powinno być postrzegane nie tylko jako wynik własnej aktywności, ale także (w mniejszym lub większym stopniu) jako kwestia szczęścia i losu. W ten sposób wskazuje, że to powodzenie należy traktować jako coś, za co winno się być wdzięcznym. „Postrzeganie swojego powodzenia w kategoriach szczęścia (...) jest lub powinno być, doceniające (...) Postrzeganie swojego powodzenia w kategoriach losu jest jednak zobaczeniem całego własnego życia w znacznie szerszym kontekście”⁹²⁰.

Ten szerszy kontekst, o którym mówi powyższy cytat, to Natura jako synonim samego życia oraz wszechświat jako całość. Mamy tendencję do postrzegania tego, co nam dano (zdolności, osobniczych cech, osiągnięć i własnego życia) jako swoich, a zatem jako czegoś, czym możemy rozporządzać wedle własnego uznania, łącznie ze zmarnowaniem tego. Mówiąc językiem Wojtyły, to, co mamy i czym jesteśmy i możemy się stać, rzadko bywa traktowane jako także „zadane”. W ten sposób możemy czuć się zwolnieni z obowiązku pomnożenia talentów. W Solomonomowej koncepcji duchowości, jako przekraczającej ego perspektywy, świat i społeczeństwo są widziane jako wspólne przedsięwzięcie, „w którym talenty jednego są (...) talentami wszystkich”⁹²¹, nagrody są dzielone (w domyśle: nie są widziane jako wynik jedynie własnych zasług), a uznanie przyjmowane lekko, tzn. bez popadania w pychę. W tak dookreślonej perspektywie postrzegania własnej osoby i swojego życia wdzięczność wobec świata jest najlepszym podejściem do życia.

Gdyby to, co nam dano, było jedynie dobre, jak dobre są talenty, zdrowie i pomyślność, taka wdzięczność mogłaby być łatwa. Ale nie jest. Życie jest nam dane „z dobrodziejstwem inwentarza”, a więc z konieczną porcją bólu, cierpienia i ostatecznie jego nieuchronnym kresem. To wszystko składa się na nasz własny los i także powinno być przedmiotem wdzięczności właściwej uduchowionej osobie. Dlatego mamy akceptować, a tym bardziej być wdzięczni za te wszystkie niedobre rzeczy, które koniecznie składają się na każdy jednostkowy

bość była powodem nadzwyczajnego fizycznego treningu, jaki „zaaplikowała mu” jego matka (instruktorka fitnessu).

⁹¹⁹ Dowodzi tego koncepcja duchowości ujętej jako potencjalnie dostępny każdemu, przekraczający egoistyczną i egocentrycznie zorientowaną perspektywę ego, wyższy poziom rozwoju człowieczeństwa. Założeniem tej koncepcji jest idea samowychowania, które jest możliwe dzięki otwartości na zewnętrzne, społeczne wpływy.

⁹²⁰ R. C. Solomon, *Spirituality for the Skeptic*, s. 104.

⁹²¹ *Ibidem*, s. 103.

ludzki los? Solomon pisze, że dlatego, iż wszystkie one są częścią życia. Zatem jeżeli życie uważamy za sensowne, sensowne musi być także cierpienie.

Wydaje się, że ważnym sensem akceptacji losu jako elementu wdzięczności wobec świata („kosmicznej wdzięczności”) jest akceptacja zmieniającego się, wraz z upływem czasu, własnego miejsca w hierarchicznie zorganizowanej społeczności. W naszej nadwartościującej młodość kulturze jest to bardzo trudne. Młodość widziana jest bowiem jako ładna, sprawna i sprawcza, a przez to niekiedy jedynie wyłącznie wartościowa. Młodość „ma przed sobą przyszłość”, dlatego niewielu chce dojrzałości (która za chwilę będzie stara), a tym bardziej starości, która za chwilę będzie martwa. Wiemy, że nie można zatrzymać młodości, ale uczy się nas, że możemy zatrzymać jej atrybuty – młody wygląd, siłę fizyczną i zdrowie. W ten sposób rośnie rzesza „starych dziewczynek”, które nie chcą być babkami, i „dobrze zachowanych”, mocno „dojrzałych” playboyów, którym młoda partnerka ma przywrócić siły vitalne. Ta niechęć do zmiany miejsca w zorganizowanym układzie społecznej istotności wydaje się logiczną konsekwencją tego, że do młodości nie ma się zaufania⁹²², a do starości szacunku⁹²³. Niewątpliwą zaletą (a być może nawet cnotą) młodości jest entuzjazm⁹²⁴, a starości (możliwe, że jedynie „mądrej starości”) dystans⁹²⁵ do spraw tego świata. Jedno i drugie cechuje duchowość. Pierwsze z powodu jej namiętnego charakteru, drugie zaś na mocy jej refleksyjności. Biorąc to pod uwagę, możemy zobaczyć w międzypokoleniowym konkurowaniu o znaczenie dogodne podłoże oddzielenia tych dwóch zasadniczych dla duchowości zdolności. Jeżeli społeczeństwo traktuje się jako komplementarną, niemal organiczną całość wzajem-

⁹²² „Podrasowani” młodo wyglądający starzy ludzie uważają swą „młodość” za wartościowszą od „oryginału”. Do pożądanych, przynależnych młodości atrybutów dodają bowiem doświadczenie i „mądrość”, która wie, jak je najlepiej wykorzystać. Tłumaczy to ich „uzasadniony” brak zaufania do młodych, którzy mając wiele, są jak małpy, które nie wiedzą, co robić z laptopem.

⁹²³ Starość, dawniej traktowana jako synonim mądrości, dzisiaj wydaje się utożsamiana z zacofaniem. Człowiek zacofany nie rozumie nowych czasów. Jest jak dziecko, któremu trzeba wszystko tłumaczyć, i to uparte dziecko, które „swoje wie” i nie chce się uczyć („za moich czasów to się tak robiło”). Skoro świat zmienił się, a stary człowiek nie ma „instrukcji jego obsługi”, nie może być mentorem dla młodych.

⁹²⁴ Nieważne, że w dużej mierze (a być może w całości) entuzjazm właściwy młodości wynika z naiwności. Naiwność może być widziana jako siła dająca impet do zmiany tego, co uchodzi za niereformowalne. Wspominam z nostalgią czas, kiedy jako dziecko, mimo nadwagi, skakałam z sukcesem do wysokości szyi moich koleżanek, grając w popularną w czasach mojego dzieciństwa „grę w gumę”. Potrafiłam to robić dlatego, że nie wiedziałam, że to „niewykonalne”. „Podretuszowana starość” udająca młodość nie jest naiwna. Być może jest nawet wyrachowana. To wydaje się istotą jej karykaturalności, a przez to, jak bardzo jest nieprawdziwa i przerażająca.

⁹²⁵ Wydaje się, że ów dystans to nie tyle naturalna cecha starości, co raczej jej pożądany atrybut. Nader często starość jest przede wszystkim zgorzkniała. O zgorzknieniu zaś możemy powiedzieć, że jest zdegenerowanym dystansem.

nie i różnorako powiązanych członów⁹²⁶, wówczas taka separacja jest niczym dynamit, który tę całość może rozsadzić. Wykładając to inaczej: następujące po sobie generacje, rozwijając się w pewnym sensie w izolacji od siebie nawzajem, zaprzeczają i odmawiają pojmowania siebie jako jeszcze jednego pokolenia w toczącej się szerszej historii ludzkości. Jeśli tak jest, wdzięczność jako docenienie większej całości, w której dzięki swym narodzinom mamy szansę zagrać rolę (nieważne, jak małą), jest wykluczona.

Powyżej nakreślona niechęć do zmiany „swojego miejsca w szeregu”, jako wyraz niezgody na „naturalną kolej rzeczy”, jest objawem (jak sugerowałam) zawężonej perspektywy postrzegania własnej osoby, a tym samym świata własnego doświadczenia. Ta perspektywa to właściwa każdemu człowiekowi emocjonalna soczewka, poprzez którą świat jest doświadczany, rozumiany, interpretowany i obdarzany znaczeniem. Cała koncepcja emocji Solomona pokazuje, że emocjonalna perspektywa, w której jednostkowe życie jest zawsze przeżywane, jest czymś, co jest koniecznie przynależne naszemu byciu w świecie. Problematyczną własnością tego horyzontu postrzegania i funkcjonowania jest jednak jego egocentryzm. On odpowiada za to, że własne istnienie i przynależne mu atrybuty są przede wszystkim traktowane jako dobra domagające się ochrony, a nie jako bogactwo, które „darmo dane” musi być dobrze wykorzystane, ponieważ w jakimś większym celu zostało podarowane. Za Kantem i Fryderykiem Nietzsche Solomon podkreśla, że „urodzenie się z talentami i posiadanie możliwości nakłada na nas ciężki obowiązek, do wykorzystania tych talentów i zrobienia dobrego użytku z tych możliwości”⁹²⁷. W perspektywie duchowej uczynienie dobrego użytku z przynależnych jednostce talentów i możliwości ma wielką, ponadosobistą wagę. Pozwala nadać własnemu życiu większy (duchowy) sens. Przyjęcie postawy duchowej uzdalnia człowieka do tego, by egotyczne nastawienie wyrażone w pytaniu: „Dlaczego ja?” zastąpić filozoficznym pytaniem: „Dlaczego w ogóle istnieję?”. Pierwsze pytanie jest wyrazem roszczenia skierowanego do świata, drugie zaś objawem wątpliwości co do zasadności uprawnienia. Przy pewnym uproszczeniu można, jak sądzę, powiedzieć, że w perspektywie jedynie emocjonalnej życie jest tym, co się nam należy, a zatem czymś, za co nie musimy być wdzięczni. Co więcej, na mocy tego, że życie i jego błogosławieństwa są traktowane jako należne, zasadne i uprawnione jest składanie wobec losu, Boga czy Natury „reklamacji”, kiedy otrzymane „dary” są niedostateczne, wybrakowane czy „nietrafione”⁹²⁸. W perspektywie duchowej

⁹²⁶ Co odpowiada duchowości jako perspektywie postrzegania świata i własnego w nim miejsca.

⁹²⁷ R. C. Solomon, *Spirituality for the Skeptic*, s. 105.

⁹²⁸ Jak już wskazywano na początku tego podparagrafu, jeżeli jesteśmy skupieni na własnej osobie, to, co otrzymujemy, zawsze będzie niewystarczające i niedoskonałe. Niemniej jedynie

natomiast człowiek zyskuje zdolność uznania faktu, że „nie jest w rzeczywistości autorem swego własnego przeznaczenia, że zawdzięcza powodzenie innym i być może szczęściu”⁹²⁹. To szczęście zaś (tak samo jak i jego brak, a nawet jego opozycja – nieszczęście) jako element czyjegoś losu traktowane jest jako wskazanie, że „służy się jakiejś większej konieczności, czy Bóg istnieje czy nie”⁹³⁰. Powyżej wskazane uznanie swojej skromniejszej pozycji w świecie, jak i akceptacja tego, że racją (częściową bądź ostateczną) własnego istnienia jest to, że może się być innym (a także światu) potrzebnym, łącznie tworzą podstawę duchowej wdzięczności światu za życie i przypisany sobie los.

Mogłoby się wydawać, że oparta na prerefleksyjnych wyborach (emocjach) perspektywa podmiotowego doświadczania świata jest sprzeczna z tą, która jest właściwa duchowemu nastawieniu. Taki wniosek wydaje się jednak nieuprawniony. Perspektywa duchowa nie neguje emocjonalnej, tak samo jak nie występuje przeciwko „Ja” ukonstytuowanemu przez prerefleksyjne wybory. Duchowość „powiększa” „Ja” czyniąc je bardziej społecznym. W ten sposób duchowość jest raczej możliwym i pożądanym dopełnieniem emocjonalnej perspektywy. Na duchowym poziomie prerefleksyjnie ukształtowane doświadczanie świata zyskuje szerszy zakres i nowy jakościowo wymiar. Skupione na zabezpieczeniu własnego dobra ego przestaje być miarą oceny wartości innych rzeczy. Nowym ustawodawcą świata staje się „Ja” rozszerzone, tj. „Ja” pojmujące siebie jako element w większej całości, a przez to zorientowane na tę całość. W pewnym sensie ta całość, w miejsce zindywidualizowanego „Ja”, staje się nowym centrum doświadczanego przez dany podmiot świata (powtórnie magicznie przemienionej rzeczywistości).

W powyższym akapicie próbowałam pokazać, jak duchowość przekracza egocentryczne zorientowanie prerefleksyjnie ukonstytuowanego „Ja”. Nie podałam jednak racji na rzecz „wyższości” duchowego nastawienia nad zreflektowanym szczęściem i integralnością emocjonalną. Te różne od duchowości formy doskonalenia „Ja” i jego społecznego życia są, jak duchowość, oparte przede wszystkim na refleksji. W czym tkwi uzasadniająca nadwartościowanie duchowości różnica? To, że szczęście jest zreflektowane, nie zabezpiecza tej meta-emocji przed byciem „sumarycznym wartościującym osądem” o wiedzionym przez siebie życiu zredukowanym do zaspokojenia własnych, egoistycznych potrzeb. Taka konkluzja wydaje się zasadna, jeśli weźmiemy pod uwagę, że kryte-

pewne „rzeczy” są określane jako „nietrafiony” dar. Jest oczywiste, że takie dookreślenie odnosi się przede wszystkim do cierpienia, w jego rozmaitych formach.

⁹²⁹ R. C. Solomon, *Spirituality for the Skeptic*, s. 105–106. W zacytowanym tu zdaniu angielskim występuje liczba mnoga, ja zaś w tłumaczeniu tego zdania pozwoliłam sobie ją zmienić na pojedynczą.

⁹³⁰ *Ibidem*, s. 106.

rium holistycznej oceny własnego życia są jednostkowe (w domyśle: potencjalnie jedynie własne) aspiracje, wartości i pożądane działania czy osiągnięcia. Podobnie, mimo przekraczającego charakteru integralności emocjonalnej jako procesu zorientowanego na uczynienie siebie bardziej wartościowym „bytem-dla-Innych”, ta chwalebna aspiracja może być znacząco ograniczona. To ograniczenie może dotyczyć jej zasięgu, jak ma to miejsce, gdy „docelowa grupa” osób korzystających z udoskonalonego „bytu-dla-Innych” jest zawężona do niewielkiego grona bliskich osób⁹³¹. Jego (ograniczenia) wyrazem może być także to, że kierunek i treść⁹³² tego, zamierzonego jako dar dla innych ludzi, udoskonalenia własnej osoby (nawet jeśli w jakiś sposób uzgodnione z oczekiwaniami czy „zapotrzebowaniem społecznym”) mogą być przede wszystkim motywowane pragnieniem afirmacji „ego”. Krótko: zreflektowane szczęście, jak i integralność emocjonalna nie muszą konieczniej pociągać za sobą faktycznego przezwyciężenia ego skupionego głównie na zachowaniu i/lub pomnożeniu swojego własnego dobra. To ostatnie jest natomiast koniecznym wymogiem i skutkiem duchowości. Tłumaczy to, dlaczego duchowość można widzieć jako szczytowy poziom-etap ludzkiego bycia w świecie.

Powróćmy do ustaleń Solomona na temat emocji wdzięczności. Wskazuje on, że wdzięczność jest, przynajmniej częściowo, określona przez swój obiekt. Co jest tym obiektem? Otrzymany dar. Jednak ten ostatni jest niekompletny, ponieważ nie obejmuje darczyńcy. Jest się wdzięcznym nie tylko za coś, ale także komuś. Życie jest darem szczególnym i podstawowym, na który nikt, według Solomona, nie zasługuje, jak nie można zasłużyć na żadną z charakteryzujących nas cech (czy będą to własności fizjonomii, czy posiadane talenty). To podnosi wagę wdzięczności za własne życie. Naturalizowana duchowość obywa się bez wiary w Boga, co w oczywisty sposób komplikuje ustalenie podmiotu, któremu można by być wdzięcznym za otrzymany dar. Pewnym rozwiązaniem mogłaby być wdzięczność odczuwana wobec wszechświata/przypadku/szczęścia. Jednak każda z tych możliwych opcji musiałaby się wiązać z jakąś formą personifikacji. W ten sposób byłoby to „byciem wdzięcznym Bogu bez przyznania tego”⁹³³. Czy okazanie wdzięczności za własne życie musi pozostać sfrustrowane? Zdaniem Solomona samo pytanie o to, „komu powinniśmy być wdzięczni?”, jest w tym wypadku źle postawione. Kosmiczna wdzięczność powinna być odróżniona od wdzięczności jako międzyludzkiej społecznej emocji. Ta ostatnia jedynie wymaga, by być wdzięcznym komuś za coś. W wypadku tej pierwszej nato-

⁹³¹ Społeczne aspiracje zintegrowanej emocjonalnie osoby mogą być zredukowane do pragnienia bycia dobrym mężem, ojcem, synem i przyjacielem.

⁹³² Podobnie sama podjęta doskonałość własne „Ja” aktywność może wynikać z pragnienia afirmacji własnej osoby.

⁹³³ R. C. Solomon, *True to Our Feelings*, s. 270.

miast, jako pozbawionej interpersonalnego kontekstu, pytanie o to, „komu powinienem być wdzięczny?”, trzeba zastąpić pytaniem: „co mogę zrobić, by móc się odwdziżyć za otrzymany dar?”. Żeby okazanie wdzięczności mogło być faktycznym podziękowaniem za to, co się otrzymało, niekonieczne jest, by beneficjentem był darczyńca⁹³⁴. Najważniejsze jest, by wdzięczność została okazana. Jak możemy i powinniśmy okazać wdzięczność za dar życia? W dwojaki sposób. Po pierwsze, możemy na ten dar zapracować, a więc w najlepszy dla całości, której stanowimy część, sposób wykorzystać swoje życie i jego błogosławieństwa. Po drugie, skromność świadcząca o zdawaniu sobie sprawy z własnego, niewyróżnionego (w sensie: lepszego od innych) statusu w większym społecznym i/lub naturalnym układzie także jest stosownym wyrazem owej wdzięczności. Taka skromność w żadnym razie nie deprecjonuje wagi podejmowanych działań. W rozszerzonej przez wdzięczność perspektywie doświadczenia świata własne projekty i namietności są częścią docenionego piękna całości. To właśnie stanowi duchowość („myślącą miłość życia”), którą Solomon pojmuje jako prawdopodobnie największe szczęście i idealny wyraz emocjonalnej integralności.

⁹³⁴ Jest to prawdziwe także dla wdzięczności jako międzyludzkiej społecznej emocji. Mówi się na przykład, nie bez racji, że dzieci naprawdę dziękują swoim rodzicom za ich oddanie i miłość nie tyle poprzez faktyczne odpłacenie im za nie, co raczej poprzez bycie dobrymi rodzicami dla swoich dzieci.

VII. Krytyka przedstawionej teorii emocji

Solomonowa teoria emocji najczęściej była krytykowana za: ujęcie emocji jako sądu; traktowanie tego sądu jako racjonalnego; wskazywanie, że ten osąd może być przedmiotem wyboru, a zatem, że podmiot może być za ten sąd odpowiedzialny; niedoceniając wagi uczuć w dookreślaniu emocji. Te „ogniska” obiekcji wobec Solomonowej teorii są do pewnego stopnia odpowiedzialne za konstrukcję mojej pracy i sposób, w jaki próbowałam zanalizować poglądy Solomona w tych „drażliwych” kwestiach. Krótko: starałam się pokazać, jak argumentacja Solomona na rzecz powyżej wskazanych, kluczowych tez jego teorii ewoluowała w reakcji na ich krytykę na przestrzeni ponad trzydziestu lat jego filozoficznej twórczości skupionej na badaniu fenomenu emocji.

Jest jasne, że krytyka koncepcji emocji Solomona, z jaką występowali jego oponenty⁹³⁵, na różnych etapach rozwoju jego argumentacji za owymi czterema najważniejszymi tezami jego teorii, musi mieć różną merytoryczną wagę. Formułowane na podstawie lektury *Emotions and Choice* i *The Passions* krytyczne uwagi wobec zawartych tam tez, uzasadnione, w świetle ich niedostatecznego objaśnienia bądź ich niedoskonałej obrony przez Solomona, tracą (w pewnej mierze) swą merytoryczną zasadność, jeśli się je zastosuje do późniejszych tekstów Solomona. Jako nieadekwatną, w kontekście późniejszych Solomonowych dookreśleń, traktuję krytykę teorii Solomona, z jaką wystąpił Michael Stocker⁹³⁶. Według tego filozofa słabością Solomonowego stanowiska jest wyłączenie uczucia ze zjawiska emocjonalnego⁹³⁷. Jego zdaniem to afekt, a nie sąd jest tym, co jest konieczne do tego, by wystąpiła emocja. To, co napisałam w paragrafie pierwszym trzeciego rozdziału mojej pracy, pokazuje, jak sądzę, że Solomon nie lekceważył ani nie wykluczał afektu ze zjawiska emocjonalnego. Z drugiej strony do końca nie zgadzał się na to, by afekt, a nie osąd uważać za konieczny element, decydujący o wystąpieniu emocji.

⁹³⁵ Mam tu na myśli np. Michaela Stockera, Jesse’ego Prinza, Jenefer Robinson i Paula Griffithsa.

⁹³⁶ Por. M. Stocker, E. Hegeman, *Valuing Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge, New York 1996, 1.4.

⁹³⁷ Celem ataku Stockera, jak i innego obrońcy afektu – Petera Goldie’go (por. P. Goldie, *The Emotions: A Philosophical Exploration*, Clarendon, Oxford 2000) jest nie tylko teoria Solomona, ale także kognitywne teorie emocji, które widziane są jako patologicznie dysocjujące, o ile zaprzeczają lub pomniejszają rolę uczucia w emocjach.

Podobnie, jako nieuzasadnioną w założonym kontekście późniejszych tekstów Solomona, można widzieć obiekcję Jenefer Robinson wobec tezy Solomona o możliwości zmiany emocji w wyniku zmiany osądu. „Niestosowność” jej sposobu argumentacji najłatwiej można pokazać przez zacytowanie jej słów. Píše ona: „Mój gniew może nie dać się rozproszyć, nawet gdy znam prawdę o sytuacji. Moja fizjologiczna reakcja nie przestaje trwać i moja afektywna ocena może wciąż nalegać «Zrobił mi coś złego», nawet gdy mój rozum wie, iż nie skrzywdził mnie”⁹³⁸. Cytat dowodzi, że jego autorka nie wzięła pod uwagę późniejszego⁹³⁹ tekstu Solomona na temat emocji – *On Emotions as Judgements* (1988). Zawarta tam charakterystyka emocjonalnego osądu jako systematycznego⁹⁴⁰ dobrze tłumaczy, dlaczego zmiana w emocji (jej przerwanie lub zastąpienie jej inną emocją) nie polega na „prostej zmianie” w pojedynczym osądzie⁹⁴¹ składającym się wraz z innymi osądami na daną emocję.

To, co właśnie napisałam, nie powinno być widziane jako sugestia, że krytycy teorii Solomona zaznajomieni ze wszystkimi jego pracami na temat emocji przestaliby nimi być. W dużej mierze ich krytyka jego poglądów ma źródło w odmienności teorii, w ramach której formułują oni swe argumenty. Dlatego trudno się spodziewać, by odstąpili od krytykowania Solomonowej teorii tam, gdzie jest ona niezgodna z przyjętymi przez nich założeniami. Trudno zatem wymagać od neojamesistów⁹⁴², by zgodzili się z tezą Solomona, że emocje są (przynajmniej potencjalnie) racjonalne. Dla nich bowiem emocje jako ucieleśnione (Prinz) bądź afektywne, automatyczne i nierefleksyjne reakcje nie mogą być same w sobie racjonalne bądź nieracjonalne. Z drugiej strony, jak wskazuje sympatyzująca z tym stanowiskiem Robinson⁹⁴³, emocje mogą być oceniane pod kątem ich racjonalności i nieracjonalności po fakcie (np. „głupio się zachowałeś”).

Nie sądzę także, by Jenefer Robinson (jak i neojamesista Jesse Prinz), pojmująca emocję jako przede wszystkim afektywną i fizjologiczną reakcję na bo-

⁹³⁸ J. Robinson, *Deeper Than Reason. Emotion and its Role in Literature, Music, and Art*, Oxford University Press, Oxford 2005, s. 55.

⁹³⁹ W sensie wydanego po *Emotions and Choice* i *The Passions*.

⁹⁴⁰ Por. IV.2.5.

⁹⁴¹ W przytoczonym przeze mnie cytacie Robinson odwoływała się do przykładu podanego przez Solomona w *Emotions and Choice*, tj. do sytuacji, w której czyjaś złość spowodowana jest tym, że John ukradł tej osobie samochód. Zatem pojedynczym osądem, którego zmiana miałaby skutkować zmianą emocji, jest osąd „John nie ukradł mi samochodu”.

⁹⁴² „Neojamesiści” to moje spolszczenie „the Neo-Jamesians”. Tego określenia użyła w swym artykule – *Bob Solomon and William James* – Jenefer Robinson na oznaczenie współczesnych zwolenników i jednocześnie ideowych następców W. Jamesa. Do tego grona zalicza ona m.in. Jesse’ego Prinza.

⁹⁴³ J. Robinson, *Bob Solomon and William James: A Rapprochement*, „Emotion Review”, Vol. 2, No. 1 (Jan 2010), s. 53–60.

dziec unieważniła swoje wcześniejsze argumenty⁹⁴⁴ z powodu lektury ostatnich prac Solomona na temat emocji⁹⁴⁵. Podobnie wątpliwe jest, by dogłębna znajomość wszystkich dzieł Solomona⁹⁴⁶ mogła spowodować, że Amélie Rorty wycofałaby swe zastrzeżenie wobec Solomonowej idei emocji jako wyborów bądź dobrowolnych osądów⁹⁴⁷. Można za to spodziewać się, że krytyka byłaby bardziej wyważona. W moim odczuciu artykuły zawarte w poświęconym Solomo-

⁹⁴⁴ Mam na myśli jej dalsze argumenty pochodzące z *Deeper Than Reason*, a także te, które zostały wyłożone w artykule *Emotion, Biological Fact or Social Construction?* W pierwszej pracy utrzymuje ona, że Solomonowy opis emocji jako sądu (szybkość jego podejmowania, zogniskowanie na szczególnie ważnych kwestiach, powiązanie z gotowością do działania) odpowiada pojęciu niekognitywnej afektywnej oceny (por. J. Robinson, *Deeper*, s. 54). W tym samym tekście za P. Greenspan, A. Rorty i Kraut wskazuje, że jeśli przyjmemy, iż emocje zasadniczo obejmują jakiś rodzaj oceny, nie jest jasne, czym ta ocena jest. Nie wiadomo, czy musi wyrażać się w przekonaniu, czy też jest jedynie myślą bądź rodzajem percepcji. Podobnie nie jest jasne, czy emocja może być nieświadoma lub czy może być czymś w rodzaju odruchowej reakcji (por. J. Robinson, *Deeper*, s. 25). W drugim wyróżnionym tu tekście Robinson argumentuje za afektywnym charakterem emocjonalnej oceny. Odwołuje się do eksperymentów z niemowlętami, które wykazały, że uniwersalnym bodźcem dla wściekłości jest ograniczenie maluchowi jego zdolności do ruchu. Z kolei tego rodzaju bodźcem wywołującym strach jest nagła utrata oparcia. Te badania dowodzą istnienia emocji bez poznania, ponieważ niemowlęta nie posiadają kognitywnych zasobów koniecznych do dokonania kognitywnych ocen typu „To była obraza”. Afektywności bądź przedkognitywności ocen dowodzą także podprogowe eksperymenty Zajonca. Opisane przedkognitywne, automatyczne oceny wytwarzają fizjologiczne zmiany w organizmie. Z ewolucyjnego punktu widzenia te oceny mają charakter adaptacyjny, właśnie dlatego, że są szybsze od procesów kognitywnych, a przez to natychmiast wprowadzają organizm w stan gotowości do działania. Emocjonalne oceny traktuje się tu jako dotyczące kwestii ważnych dla ludzkiego przetrwania, co tłumaczy ich automatyczny, reaktywny mechanizm działania w obliczu zagrożenia potrzeb i interesów organizmu. W konkluzji wywodu Robinson stwierdza, że centralną dla emocji oceną (wbrew kognitywistom – do których wydaje się zaliczać Solomona) jest ocena afektywna (por. J. Robinson, *Emotion. Biological Fact or Social Construction?* [w:] *Thinking about Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions*, R. C. Solomon (red.), Oxford University Press, Oxford 2004, s. 28–43).

⁹⁴⁵ To przypuszczenie potwierdza lektura jej artykułu na temat teorii Solomona – *Bob Solomon and William James: A Rapprochement*, w którym jej, zbliżone do neojamesistów, stanowisko zostało nie tylko potwierdzone, ale potraktowane jako teoretyczny pryzmat oceny teorii Solomona.

⁹⁴⁶ To, co piszę o hipotetycznej znajomości wszystkich dzieł Solomona na temat emocji przez jego oponentów, nie powinno być widziane jako sugerowanie, że „nie odrobili oni swojego zadania”. Chodziło mi jedynie o podkreślenie, że wymowa bądź nawet sens jego głównych tez (a przez to ich możliwych interpretacji) w świetle rozwijanej na przestrzeni wielu lat argumentacji na ich rzecz jest jakościowo odmienna od tej, którą możemy wywieść z pierwszych jego tekstów na temat emocji.

⁹⁴⁷ A. O. Rorty utrzymuje, że w obliczu trudności, jakie przejawiają ludzie w zmianie własnych emocji, „które osądzają jako niewłaściwe i irracjonalne (...) twierdzenie, że emocje są wyborami bądź dobrowolnymi sądami wygląda nieprzekonywająco” (A. O. Rorty, *Explaining Emotions*, s. 121).

nowi numerze „Emotion Review” z 2010 roku są właśnie takimi wyważonymi analizami, nie tylko krytycznymi. Część z nich może być widziana jako wartościowe uzupełnienie i/lub komentarz do Solomonowej teorii. Do tej ostatniej grupy należą, moim zdaniem, artykuły następujących filozofów: Ronalda de Sousa, Paula Griffithsa i Keitha Oatleya. Mimo swojego zasadniczo polemicznego charakteru także artykuł Jesse’ego Prinza oraz praca Jenefer Robinson mogą być widziane jako wartościowe komentarze do Solomonowej teorii. Tej możliwości nie przekreśla, moim zdaniem, to, że teza, jaką stara się w swojej pracy udowodnić Robinson – podobieństwo dookreślonego w ostatnich tekstach Solomona pojęcia emocji do ujęcia Williama Jamesa – wydaje się błędna.

Wyważony sposób argumentowania w artykułach zawartych we wskazanym numerze „Emotion Review” stanowi rację uzasadniającą ich rzetelne przedstawienie w tej części mojej pracy. Na potrzeby tego rozdziału wybrałam dwa artykuły z tego zbioru – Ronalda de Sousa i Jenefer Robinson. Oba mają charakter krytyczny wobec Solomonowej koncepcji emocji jako sądu. Dodatkowym walorem artykułu tego pierwszego autora jest jego skupienie na egzystencjalizmie Solomona. Zaowocowało to interesującą próbą pokazania zgodności stanowiska egzystencjalnego z biologiczną wizją ludzkiej natury. Dlatego zdecydowałam się przedstawić ustalenia Sousa także w tej materii.

VII.1. Krytyka emocji jako sądu

Począwszy od 1973 r., kiedy to ukazał się artykuł Solomona zatytułowany *Emotions and Choice*, w którym przedstawił tezę głoszącą, że emocje są osądami, za które jesteśmy odpowiedzialni, twierdzenie to było wielokrotnie krytykowane. Jak już wskazywano, w reakcji na tę krytykę Solomon udoskonalał i modyfikował swoją ideę przez następne lata. Z punktu widzenia tej dopracowanej na przestrzeni lat koncepcji wczesne krytyczne wobec niej wypowiedzi straciły na znaczeniu. Jak wskazywałam, nie można tego powiedzieć o krytycznych analizach propozycji Solomona pochodzących z wydanego w 2010 r. specjalnego numeru „Emotion Review”, poświęconego filozoficznej twórczości Roberta Solomona. Prawdopodobnym tego powodem jest to, że założonym⁹⁴⁸ przedmiotem interpretacji była ostatecznie dopracowana przez jej autora koncepcja.

⁹⁴⁸ Poświęcony filozofii emocji Solomona numer „Emotion Review” został wydany trzy lata po śmierci Solomona. Zatem zawarte w nim artykuły są (a przynajmniej powinny takimi być) w jakimś sensie próbą „oddania mu sprawiedliwości”. Jeśli rzeczywiście tak jest, wówczas rzetelna znajomość najważniejszych, a zwłaszcza ostatnich (jeśli nie wszystkich) tekstów Solomona wydaje się koniecznym warunkiem spełnienia tego zadania.

VII.1.1. Ronald de Sousa o paradoksalnym charakterze koncepcji emocji jako osądu

Tezy na temat emocji, które wysunął w *Emotions and Choice* Solomon – człowiek jest odpowiedzialny za swoje emocje, emocje są osądami, emocje są wybierane – Sousa traktuje jako prowadzące do paradoksów. Na takie ich ujęcie niewątpliwy wpływ ma to, że dwie ostatnie z nich zdają się przeczyć potocznym intuicjom. Te tezy Sousa ujmuje w trzy paradoksalne twierdzenia: „(1) pewne osądy są wybierane; (2) emocje są wybierane; (3) emocje są osądami”⁹⁴⁹. Następnie przeprowadza ich analizę.

Ad 1

Zgodnie z potoczną intuicją osądy widziane są jako niedobrowolne, zatem jako takie nie mogą być wybierane⁹⁵⁰. Jedynie w bardzo specjalnych okolicznościach pomysł, że to, w co wierzymy, jest przedmiotem wyboru, może być zrozumiałą. Tego typu sytuacje często związane są z jakimś rodzaju idiomem bądź przenośnią. Jako przykład autor podaje następujące dwa zdania: „Decyduję się uwierzyć w to, co mówisz” i „Nie mogę w to uwierzyć”. Pierwsze z nich oznacza na ogół, że nie wierząc w coś, zawiesza się „na chwilę” tę niewiarę, zachowując się tak, jakby się wierzyło, analogicznie do przyjęcia roboczej hipotezy. Natomiast sensem drugiego zdania jest to, że treść informacji będącej przedmiotem wierzenia jest zaskakująca. Zasadniczo jednak wierzenie w coś nie jest przedmiotem wyboru.

Jednakże Sousa jako życzliwy czytelnik dzieł Solomona wskazuje na możliwość obrony jego twierdzenia o wyborze osądów. Nawiązuje tu do Kartezjańskiego poglądu, w myśl którego wola może poprzedzać zrozumienie. Sousa zauważa, że czyjeś racjonalne lub nieracjonalne przekonanie, że p jest prawdą, oznacza, że ta osoba nie może w to p nie wierzyć. Ale ten brak miejsca na niewiarę nie przeczy Kartezjańskiemu założeniu o nieograniczoności woli. W przypadku czyjegoś przekonania, że p jest prawdą, osoba ta ma wolę, by w nie uwierzyć. Zamiast ograniczenia woli przykład ten ilustruje twierdzenie Kartezjusza o jej winie (woli). Chociaż mogę wierzyć we wszystko, co chcę, nie mogę chcieć wszystkiego. Nawet jeśli nie mogę chcieć wszystkiego, robię to, co chcę⁹⁵¹. Wol-

⁹⁴⁹ R. de Sousa, *Existentialism as Biology*, „Emotion Review”, Vol. 2, No. 1 (January 2010), s. 80.

⁹⁵⁰ Wydaje się, że tak ujęte osądy można przyrównać do spostrzeżeń, które są po prostu rejestrowaniem tego, co znajduje się w zasięgu aparatu percepcyjnego. W taki, jedynie postrzeżeniowy, niedobrowolny sposób wydają się niekiedy pojmowane osądy estetyczne, traktowane jako po prostu wyraz gustu, o którym nie tylko się nie dyskutuje, ale na który nie ma się wpływu.

⁹⁵¹ Ograniczony charakter podmiotowego chcenia, uszczuplając zakres czyjegoś działania/wpływając na jakość pragnienia (na co wskazywał św. Augustyn), może stanowić poważny problem. Mam tu na myśli jego twierdzenie o pragnieniu bezinteresownego (z miłości do Boga) czynienia dobra jako łasce.

ność chcenia wskazuje na dobrowolność, a przez to jest dostatecznym warunkiem odpowiedzialności za dokonany czyn (tu: osąd).

Ad 2

Chociaż wybór uwierzenia w coś nie jest opcją, wybór ocenienia czegoś, co do czego jest się mniej niż pewnym, może być wyborem. Zdaniem Sousy Solomon, zainspirowany Sartre'em, pojmował wiele przypadków posiadania emocji jako wynik raczej wyboru oceny czegoś aniżeli wybór uwierzenia w to⁹⁵². W tych wypadkach uleganie uczuciu emocji może być widziane jako dokonanie strategicznego wyboru. Sousa ma tu na myśli sytuacje, w których ktoś powodowany interesem własnym wyraża emocję i przez to przekonuje się, że naprawdę jej doświadcza. Zatem w jakimś sensie ta osoba celowo wprowadziła się w emocję (a zatem ją wybrała).

Mimo że intencją Sousy wydaje się życzliwe wskazanie racji dla tez Solomona, to jednak powyższa próba „oddania sprawiedliwości” Solomonowi wydaje się nieudana. Sousa niefortunnie nawiązał do pomysłu Jamesa, w myśl którego „jesteśmy smutni, bo płaczemy”⁹⁵³. Możliwe jest wprowadzenie interesowne⁹⁵⁴ (choć nieświadome tego faktu) rozgniewanie się dla osiągnięcia jakiegoś celu⁹⁵⁵, ale nie oznacza to (co sugeruje powołanie się na przykład Jamesa), że wystarczy przybrać rozgniewany wyraz twarzy, by doświadczyć gniewu i na tej drodze zdecydować o posiadaniu emocji. W takim wypadku wyrażanie emocji poprzedzałoby jej pojawienie się. To ostatnie jest niezgodne z poglądami Solomona. Pisałam już⁹⁵⁶, że ekspresję emocji Solomon rozumie jako działanie skierowane na realizację ideologii danej emocji i emocji jako takich. Zatem ekspresją gniewu jest ukaranie jego obiektu, a wyrazem żalu po stracie – przywrócenie tego, co się utraciło. Natomiast płacz (np. w smutku), zmarszczenie brwi czy zaciśnięcie pięści (w gniewie), a także częste w wypadku emocji objawy pobudzenia fizjologicznego (przyspieszony puls, potliwość skóry itp.) nie są wyrazami emocji, ale jej symptomami, tj. świadectwem jej doświadczenia. Tezie

⁹⁵² Sartre'owy przykład „kwaśnych winogron”, o którym już pisałam w tej pracy.

⁹⁵³ „Dla różnych bardziej lub mniej makiawellicznych powodów możemy przekonać się do wyrażenia emocji i robiąc tak – tyle wydaje się właściwe w równie paradoksalnej, ale przeciwnej doktrynie Williama Jamesa, że jesteśmy «smutni, bo płaczemy» (W. James, *What is an emotion?*, „Mind” 9, 1884, s. 188–205; podają za: R. de Sousa, *Existentialism as Biology*, op. cit., s. 81) – przekonujemy się, że naprawdę doświadczamy emocji. W pewnym sensie rzeczywiście zrobiliśmy to celowo” (R. de Sousa, *Existentialism as Biology*, s. 81).

⁹⁵⁴ Można nawet powiedzieć, że doświadczanie emocji, jako że są one strategiami, zawsze jest interesowne, ponieważ jest celowe.

⁹⁵⁵ Podany przez Solomona w *Emotions and Choice* przykład męża, który nie chce iść na przyjęcie z żoną i w celu uniknięcia uczestniczenia w nim zaczyna się gniewać na żonę z powodu nieodebrania przez nią koszuli z pralni.

⁹⁵⁶ Por. II.6.

o emocjach jako będących przedmiotem wyboru poświęcona jest znacząca część paragrafu tej pracy traktującego o negowanej przez Solomona idei pasywności emocji⁹⁵⁷. Treści tam zawarte dowodzą, w moim przekonaniu, że powyższa próba obrony tezy Solomona o emocjach jako wyborach, którą przeprowadził Ronald de Sousa, może zafalszowywać jej sens.

Ad 3

Ze wszystkich jedenastu wyróżnionych przez Solomona cech emocji jako osądu za najbardziej godne uwagi Sousa uważa następujące dookreślenia: spontaniczność, konstytutywność, istotne związanie z pożądaniami, beznamietność jedynie w patologicznych wypadkach oraz to, że emocje są specjalnymi aktami osądu, które nie ograniczają się do swojej zdaniowej treści.

Tę ostatnią charakterystykę wyklada on następująco: sama zdaniowa treść jest raczej informacją, która może stać się przedmiotem rozważania, nie będąc jednocześnie „zatwierdzoną”, aniżeli osądem⁹⁵⁸. Można także uznawać coś za prawdziwe, nie dbając o to emocjonalnie w danym momencie, np. z powodu zmęczenia czy zaabsorbowania uwagi czym innym. W odróżnieniu od powyższych emocja jako osąd nie może zostać orzeczona beznamietnie, chyba że w patologicznych okolicznościach. Zdaniem Sousy w szerszym kontekście debaty na temat internalizmu etycznego kwestią drugorzędną jest, czy emocje należy rozumieć jako zawierające osądy (Solomon), czy raczej pewne rodzaje osądów winno się pojmować jako normalnie zawierające emocje (internalizm uznania i internalizm treści⁹⁵⁹). Ważna jest natomiast odpowiedź na pytanie, jakie stawia się w ramach współczesnej dyskusji na temat rzeczowego internalizmu. Mianowicie: „czy jest możliwe, aby osąd moralny został podjęty szczerze i z pełnym zrozumieniem, lecz bez jakiegokolwiek emocjonalnego zaangażowania”⁹⁶⁰. Według Sousy w tej sprawie Solomon opowiedziałby się po stronie internalistów utrzymujących, że samo wyrażenie informacji o niemoralności pewnego działania nie stanowi dojrzałego moralnego osądu, jeżeli w osądzającym akcie pod-

⁹⁵⁷ Por. III.2.

⁹⁵⁸ Sugerowana tu konieczność zatwierdzenia informacji, aby można ją było potraktować jako osąd moralny, otwiera, jak sądzę, inną kwestię – czy „zatwierdzenie” jest warunkiem osądu także innego rodzaju. Czy wyrażone w formie zdań myśli będące postrzeżeniowym raportem, w rodzaju „dzisiaj jest słonecznie”, „jest ciepło” itp., ale będące jedynie przedmiotem rozważania mającego na celu ustalenie, czy dany dzień należy uznać za ładny, bądź zignorowane na skutek zmęczenia czy odwrócenia uwagi (a zatem w powyższym sensie „niezatwierdzone”) powinno się określać jako osądy?

⁹⁵⁹ Ta terminologia pochodzi z zaproponowanej przez Wacława Janikowskiego klasyfikacji internalizmu etycznego (por. W. Janikowski, *Naturalizm etyczny*, s. 107–112). Szerzej na temat internalizmu etycznego i stosunku Solomona do tego stanowiska metaetycznego piszę w rozdziale VI tej pracy.

⁹⁶⁰ R. de Sousa, *Existentialism as Biology*, s. 81.

miot nie jest emocjonalnie zaangażowany. Solomon utrzymuje także, że „nie można *naprawdę* uwierzyć w to *p*, gdzie *p* jest oceniającym osądem, bez pewnego stopnia przekonania do zachowania zgodnego z tym osądem”⁹⁶¹. Krótko: jak internaliści twierdzi on, że osąd moralny jako przedmiot czyjegoś wierzenia pociąga za sobą motywację do zgodnego z nim zachowania. Podobnie zaś do internalistów uznania i internalistów treści podkreśla, że ta motywacja ma związek z pasjami osądzającego podmiotu (tj. jego pragnieniami i emocjami).

Powyższy pogląd został zakwestionowany, z pozycji neuroetyki, przez Adinę Roskies. Sousa, traktując jej krytyczny wobec internalizmu etycznego artykuł jako pośredni atak na poglądy Solomona na temat emocji jako osądu, wskazuje na dyskusyjne, w jego ocenie, ustalenia jej pracy. Nowoczesne badania mózgu⁹⁶², na które powołuje się Roskies, sugerują, jej zdaniem, że osąd bądź przekonanie może występować pod nieobecność behawioralnego zaangażowania. Inaczej mówiąc: osąd nie musi pociągać za sobą motywacji do zgodnego z nim działania.

Tę konkluzję Sousa uważa za nierozstrzygającą. Interesującego, przeciwnego do konkluzji Roskies dowodu dostarczają, jego zdaniem, badania przeprowadzone na psychopatach. Psychopaci mimo swej zdolności do wypowiadania zdań brzmiących identycznie jak moralne osądy, nie są zdolni do doświadczenia jakichkolwiek przejawów emocji, które są właściwe dla normalnych ludzi, łącznie z czysto fizjologicznymi objawami pobudzenia emocjonalnego (np. przyspieszony puls, pocenie się). Sousa kwestionuje stwierdzenie Roskies, w myśl którego ich werbalne osądy są identyczne z osądami normalnych podmiotów. Argumentuje, że normalni ludzie odróżniają czysto konwencjonalne zakazy (np. „nie wolno przechodzić przez ulicę na czerwonym świetle”) od zakazów moralnych wywiedzionych z moralnej odrazy dla nieuzasadnionej szkody. Psychopaci natomiast nie potrafią uchwycić tej różnicy. Korzystając z ustaleń R. J. Blaira, pisze on, że „psychopaci mogą być świadomi, że czegoś nie rozumieją i próbują zrekompensować to, klasyfikując *wszystkie* zakazy na równi z bardziej rygorystyczną, czysto moralną kategorią”⁹⁶³. Oczywiście, ta strategia zamiast zatuszować ich inność, ukazuje głębię ich deficytu.

Sousa konkluduje, że dowody psychologiczne i neurobiologiczne wspierają internalizm etyczny, a przez to potwierdzają Solomonowy pogląd głoszący, że

⁹⁶¹ *Ibidem*, s. 81. Sousa powołuje się tu na ustalenia zawarte w książce Solomona zatytułowanej *A Passion for Justice: Emotions and the Origins of the Social Contract*, Reading MA: Addison-Wesley, 1990.

⁹⁶² Bardziej szczegółowo przedstawiam te badania, jak i cały artykuł Roskies w VI rozdziale tej pracy. W tym miejscu ograniczam się do tego, co na temat ustaleń owego artykułu pisze Sousa.

⁹⁶³ R. de Sousa, *Existentialism as Biology*, s. 82. Sousa przedstawia ustalenia R. J. Blaira, korzystając z książki J. Prinza – *The Emotional Construction of Morals*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

„moralność łączy się z pewnym rodzajem osądu – istotnie emocjonalnym osądem”⁹⁶⁴. Jak można wytłumaczyć jego wniosek? Wygląda na to, że jak hipotetyczni internaliści etyczni⁹⁶⁵ traktuje on osądy dotyczące moralności, których dokonują psychopaci i (w domyśle) badani pacjenci VM, jako osądy moralne jedynie z nazwy. Osądy obu wyróżnionych powyżej rodzajów osób traktuje tak z powodu ich nieemocjonalnego charakteru, natomiast osądy pacjentów VM (dodatkowo!) na skutek braku motywacji do odpowiedniego działania⁹⁶⁶.

VII.1.2. Zrewidowana koncepcja emocji jako osądu (James a koncepcja emocji Solomona)

W większości tekstów poświęconych emocjom Solomon podkreślał odrębność swojego ujęcia emocji jako osądu od klasycznej koncepcji emocji Williama

⁹⁶⁴ R. de Sousa, *Existentialism as Biology*, s. 82.

⁹⁶⁵ Możliwe argumenty hipotetycznych internalistów etycznych (przeciwne własnej konkluzji, głoszącej, że osąd moralny może nie motywować do zgodnego z nim działania) obszernie przedstawia i dyskutuje w swoim artykule Roskies.

⁹⁶⁶ Ograniczenie braku motywacji do pacjentów VM sugeruje, że pacjenci psychopatyczni (inaczej niż ci pierwsi) są zmotywowani do działania moralnego. Biorąc pod uwagę motywacyjny charakter emocji, taka sugestia jest mocno problematyczna, jako że charakteryzuje ich emocjonalny deficyt. Niemniej taki wniosek wydaje się uzasadniony. Pacjenci psychopatyczni mogą (w przeciwieństwie do wielu pacjentów VM) w miarę dobrze społecznie funkcjonować, o ile ich ułomność nie wyjdzie na jaw, zwłaszcza jeżeli zdają sobie sprawę ze swojej odmienności. Mogą wówczas być motywowani do odpowiednich działań po prostu dobrze skalkulowanym interesem własnym, który w tym wypadku nakazuje konformizm wobec ogólnie obowiązujących norm moralnych (co prawda, głównie tych, które sankcjonuje prawo). Zatem to, że nie kierują się oni poszanowaniem dla zabezpieczanych w moralnych osądach wartości, nie musi oznaczać braku motywacji do zgodnego z danym osądem działania. Jako konformistyczni mogą być uważani za przestrzegających zasad obywateli, których jedynym defektem jest brak „elastyczności” – „ale któż nie ma wad”. Nie mam tu na myśli oczywiście psychopatów kryminalistów, ale kogoś podobnego do serialowego Dextera, który w przeciwieństwie do niego (Dextera), nie zajmuje się po pracy zabijaniem ludzi. Nie wnikam w możliwość szczęśliwości takich osób. Mówię jedynie o możliwości ich w miarę sprawnego społecznego funkcjonowania. Z drugiej strony, czy psychopatów powinniśmy traktować jako osoby rzeczywiście dokonujące osądów moralnych? Można utrzymywać, że jest to wątpliwe. Osąd moralny jako pierwszoosobowy wydaje się czymś osobistym, w odróżnieniu od trzecioosobowej zasady moralnej, która dopiero po zinternalizowaniu staje się osobistym zobowiązaniem. Nie jest jasne, czy psychopaci internalizują te ogólne moralne normy czy też pozostają one dla nich czymś zewnętrznym, czymś, z czym po prostu oficjalnie trzeba się liczyć. Sądzę, że deficyt emocjonalny może być poważną przeszkodą dla rzeczywistej internalizacji norm moralnych u tego rodzaju osób.

Opisane w literaturze medycznej (np. przez Damasio) przypadki pacjentów VM pokazują, że społeczne funkcjonowanie tych osób jest mocno zaburzone (np. mają trudności z utrzymaniem pracy, a także poważne problemy w bliskich relacjach). Może to wskazywać, że w odróżnieniu od psychopatów, nie są zdolni do beznamiętnej kalkulacji, która mogłaby motywować ich moralne działania.

Jamesa. Można nawet powiedzieć, że Solomonowa koncepcja wyrosła z krytyki tego wcześniejszego podejścia. W świetle powyższego próbę wykazania podobieństwa obu tych bardzo różnych koncepcji, której podjęła się Jenefer Robinson, uznałam za wartą przedstawienia. Autorka stawia tezę, że ewoluująca teoria emocji Solomona może być widziana jako zbieżna z ustaleniami Williama Jamesa na temat emocji, a zwłaszcza z poglądami współczesnych neojamesistów. W celu dowiedzenia swej tezy najpierw krótko charakteryzuje teorię Solomona, następnie przedstawia stanowisko Jamesa, a na koniec zestawia poglądy Solomona z poglądami współczesnych filozofów zainspirowanych teorią emocji W. Jamesa (neojamesistów). Stanowisko Solomona zostało już w tej pracy przedstawione, dlatego rozpocznę od Robinsonowej charakterystyki poglądów Williama Jamesa. To ostatnie nabiera szczególnej wagi, jeżeli zgodzimy się z sugestią Robinson, że Solomon nadmiernie uprościł teorię emocji Jamesa-Langego, co mogło być powodem jego wrogiego do niej stosunku.

Emocje w świetle koncepcji Williama Jamesa

Jamesowe podejście do emocji za Robinson możemy sprowadzić do trzech zasadniczych punktów: 1. „zmiany fizjologiczne są zasadnicze dla emocji, 2. ludzie i inne zwierzęta reagują na kluczowe bodźce «instytnktownie» lub automatycznie i 3) uczucia odgrywają kluczową rolę w emocji”⁹⁶⁷. Wszystkie te tezy, zdaniem autorki, uzyskały empiryczne wsparcie.

Ad 1

James nie tylko uważał cielesne zmiany za zasadniczy element emocji (być może nawet najważniejszy), ale także utrzymywał, że na ich podstawie możliwe jest odróżnienie jednego rodzaju emocji od innego. To ostatnie założenie nie zostało w pełni potwierdzone. Współczesne badania fizjologiczne pokazały, że w wypadku tzw. emocji podstawowych (strach, gniew, obrzydzenie i smutek) rzeczywiście można mówić o systematycznej różnicy w autonomicznej aktywności. Niemniej nie oznacza to, że znaleziono jakikolwiek wzór takiej aktywności, który identyfikowałby wyłącznie konkretny rodzaj emocji. Znaczy to, że w sensie ścisłym sama trzewna aktywność nie różnicuje rodzaju emocji⁹⁶⁸. Bar-

⁹⁶⁷ J. M. Robinson, *Bob Solomon and William James: A Rapprochement*, s. 55.

⁹⁶⁸ Chociaż sama autonomiczna aktywność nie może być podstawą jednoznacznego różnicowania jednej emocji dyskretnej (nieciągłej) od drugiej, bardziej obiecujące wyniki osiągnięto, przeciwstawiając (podstawowe) negatywne emocje emocjom pozytywnym. Generalnie przeprowadzone metaanalizy sugerują, że emocje negatywne wiążą się z silniejszymi reakcjami autonomicznego układu nerwowego niż emocje pozytywne. To jest powodem, dla którego dowody na rzecz „różnicowania emocji na podstawie objawów trzewnych (podobnie jak w wypadku wstępnych prób różnicowania na podstawie mimiki) są bardziej jednoznaczne wówczas, gdy przeciwstawia się emocje pozytywne i negatywne, niż wtedy, gdy przeciwstawia się emocje dyskretne”

dziej niezawodnym cielesnym wskaźnikiem pozwalającym na odróżnienie jednej emocji od drugiej wydaje się, badana przez Ekmana, ekspresja mimiczna. Istnieje obecnie w psychologii względny konsensus co do tego, że rzeczony podstawowe emocje (oprócz wyżej wymienionych także szczęście, zdziwienie i pogarda) mają różne twarzowe ekspresje. Innym cielesnym wskaźnikiem odróżnienia jednego rodzaju podstawowej emocji od drugiej są różnice w ekspresji wokalnej⁹⁶⁹.

Ważną implikacją tezy o zasadniczej roli cielesnej zmiany w emocji jest założenie, że sama zmiana cielesnego stanu powinna skutkować zmianą odpowiedniego emocjonalnego stanu, jak może to mieć miejsce wówczas, gdy ktoś po prostu uśmiechając się do siebie w lustrze, jest w stanie rzeczywiście „rozchmurzyć się”. Ta teza zyskała pewne potwierdzenie w badaniach Ekmana, w których badani proszeni byli o kurczenie konkretnych mięśni twarzy. W efekcie ich twarze przypominały prototypowe wyrazy twarzy wyrażające emocje. Badani nie byli informowani, jaka emocja ma być w ten konkretny sposób modelowana⁹⁷⁰. Robinson pisze, że te badania wykazały, iż samo przybranie przez badanych kojarzonej z daną emocją miny generowało wystąpienie autonomicznych objawów danej emocji, tj. emocji, do której mimicznej ekspresji badani byli zachęceni⁹⁷¹. Co więcej, osoby te deklarowały odczuwanie emocji zgodnej z eksponowaną przez nich ekspresją mimiczną.

Powyższy akapit domaga się pewnego dopełniającego komentarza. W swoim badaniu z 1983 roku Ekman wraz z współpracownikami rejestrował następu-

(J. T. Cacioppo, G. G. Berntson, J. T. Larsen, K. M. Poehlmann, T. A. Ito, *Psychofizjologia emocji* [w:] *Psychologia emocji*, przeł. A. Tuz, s. 245).

⁹⁶⁹ Por. Scherer, Banse, Wallbott, *Emotion inferences from vocal expression correlate across languages and cultures*. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 32, 76–92 (2001); podaje za: J. Robinson, *Bob Solomon and Willim James*, s. 56.

⁹⁷⁰ Robinson odwołuje się tu do badań „ukierunkowanego ruchu twarzy” (por. P. Ekman, R. W. Levenson, W. V. Friesen, *Autonomic nervous system activity distinguishes among emotions*, „*Science*”, 221, 1983, s. 1208–1210 oraz R. W. Levenson, P. Ekman, W. V. Friesen, *Voluntary facial action generates emotion-specific autonomic nervous system activity*, „*Psychophysiology*”, 27, 1990, s. 363–384; podaje za: D. Keltner, P. Ekman, *Wyrażanie emocji twarzą* [w:] *Psychologia emocji*, przeł. E. Wojtych, s. 310). Inne badania z tego zakresu, na które powołuje się autorka, ogłoszono drukiem w 1988 r. – por. F. Strack, L. L. Martin, S. Stepper, *Inhibiting and facilitating conditions of the human smile: unobtrusive test of the facial feedback hypothesis*, „*Journal of Personality and Social Psychology*”, 54, 1988, s. 768–777; podaje za: J. M. Robinson, *Bob Solomon and William James*, s. 56, przypis 9.

⁹⁷¹ Jak już wskazywałam, mimo że nie ustalono unikatowego dla konkretnego rodzaju emocji autonomicznego wzoru reakcji, dowiedziono, że twarzowe ekspresje negatywnych emocji prowadzą do różnej aktywności autonomicznej. Ustalono, że „złość, strach i smutek bardziej przyspieszają tętno niż wstręt, a temperatura palca jest wyższa w wypadku złości niż strachu, co wskazuje na większe rozszerzenie naczyń i zwiększony napływ krwi do mięśni” (D. Keltner, P. Ekman, *Wyrażanie emocji twarzą*, s. 310).

jące autonomiczne objawy: częstotliwość skurczów serca, ciepłotę palca lewej i prawej ręki, oporność elektryczną skóry i napięcie mięśni zginaczy w obrębie przedramienia. Te wszystkie parametry mierzono podczas manipulacji takimi stanami emocjonalnymi, jak: złość, strach, smutek, radość, zaskoczenie i wstręt. Na uwagę zasługuje fakt, że powyżej wskazana metoda manipulowania tymi emocjami poprzez kurczenie określonych mięśni twarzy nie była jedynym zastosowanym w tym badaniu sposobem wzbudzania emocji. Emocje były wzbudzane także na drodze obrazowania – badani byli proszeni o odtworzenie swych przeszłych doświadczeń emocjonalnych w czasie 30 sekund. Ich fizjologiczne reakcje podczas tego trzydziestosekundowego odtwarzania emocji porównywano ze spoczynkowym poziomem wyjściowym. Zastosowane metody wzbudzania emocji miały wpływ na uzyskane wyniki. Przy użyciu metody obrazowania zaobserwowano „większe obniżenie poziomu oporności skóry podczas przeżywania smutku niż strachu, złości lub wstrętu, lecz wyniki tych porównań okazywały się nieistotne w sytuacji, gdy manipulowano emocjami poprzez aktywność mimiczną, o którą proszono uczestników badań”⁹⁷². Na uwagę zasługuje także fakt, że w badaniu Ekmana z 1983 r., jak i w świetle późniejszych metaanaliz „wstręt nie różnił się pod względem jakiejkolwiek reakcji autonomicznej od warunków kontrolnych”⁹⁷³.

Wspomniana różnica w uzyskanych wynikach badań w zależności od przyjętej metody wzbudzania emocji wydaje się mieć wielką wagę. Spróbuję to pokazać poprzez krótkie rozważenie dyskusyjnego, w mojej ocenie, założenia o możliwości wzbudzenia danej emocji jedynie dzięki przybraniu charakterystycznej dlań mimiki. Rozważmy następujący przykład. Budzę się rano bez żadnego specjalnego emocjonalnego nastawienia. Stojąc przed lustrem w łazience uśmiecham się do swego odbicia w lustrze. Zgodnie z założeniem Jamesa w ślad za tym uśmiechem powinna pojawić się autonomiczna reakcja – np. nieznaczne przyspieszenie akcji serca – będącą fizjologicznym korelatem odczuwanego przeze mnie szczęścia. Sądzę, że jest mało prawdopodobne by owemu uśmiechnięciu się do własnego odbicia nie towarzyszyła jakaś przyjemna myśl. Mogłaby to być myśl w rodzaju „jak ładnie dziś wyglądam”, bądź też przypomnienie sobie jakiejś radosnej chwili z przeszłości lub też myśl wyrażająca wiarę w to, że

⁹⁷² J. T. Cacioppo, G. G. Berntson, J. T. Larsen, K. M. Poehlmann, T. A. Ito, *Psychofizjologia emocji* [w:] *Psychologia emocji*, s. 243.

⁹⁷³ *Ibidem*. Nie znaczy to jednak, że wykonane podczas wzbudzonego doświadczenia wstrętu pomiary autonomicznych parametrów były identyczne z pomiarami kontrolnymi, ale że różnica między tymi pomiarami nie była istotna statystycznie. To przypuszczenie opieram na tym, że w świetle dokonanych przez autorów cytowanego tu rozdziału (*Psychofizjologia emocji*) metaanaliz „wzrost poziomu przewodnictwa skóry przybierał mniejsze wartości w wypadku szczęścia niż wstrętu” (*ibidem*).

każdy (a więc i dzisiejszy) dzień może dostarczyć powodu do radości. Jest wątpliwe, by sama mimiczna ekspresja szczęścia (lub radości) mogła wygenerować tę emocję. Emocja zawsze ma jakiś intencjonalny przedmiot. Może być on antycypowany (np. wyobrażone przyszłe ekscytujące zdarzenie), aktualny (np. mój atrakcyjny wygląd) bądź przeszły (np. przypomniane radosne przeżycie). Ten wniosek koresponduje z sygnalizowaną powyżej różnicą w otrzymanych przez zespół Ekmana wynikach w zależności od zastosowanej metody wzbudzania emocji. Trudno sobie wyobrazić, by wspomnienie doświadczanej w przeszłości emocji (obrazowanie) nie było jednocześnie intencjonalnym skupieniem na jej obiekcie. Nic dziwnego zatem, że przy zastosowaniu obrazowania wzbudzana emocja miała szerszą autonomiczną charakterystykę aniżeli w wypadku zastosowania metody polegającej na kurczeniu określonych mięśni twarzy. Jak wyjaśnić, dlaczego spowodowana kurczeniem mięśni zmiana mimiki wygenerowała mierzalne autonomiczne reakcje, zinterpretowane przez badanych jako znamionujące odczuwaną przez nich emocję zgodną z jej prototypową twarzą ekspresją? Trzeba rozstrzygnąć, czy rzeczywiście jedynie sama mimiczna ekspresja emocji spowodowała, że badani odczuwali odpowiadającą jej emocję. Wydaje się, że socjalizacja polega także na tym, że uczymy się rozpoznawania emocji innych ludzi na podstawie ich zachowania (w tym ich ekspresji mimicznej). Tę wiedzę odnosimy także do samych siebie. Skoro u innych ludzi zmarszczenie brwi i zaciśnięcie szczęk interpretujemy jako gniew, w ten sam sposób odbierzemy te ekspresje, jeżeli to my sami będziemy je prezentowali. Wykonane na prośbę eksperymentatora zmarszczenie brwi i zaciśnięcie szczęk są „czynnościami” świadomymi i fizycznie odczuwanymi. Niepotrzebne jest lustro, by badani wiedzieli, że ze zmarszczonym czołem i zaciśniętymi zębami wyglądają groźnie i że w ten sposób ich twarzowa ekspresja wyraża gniew. Wydaje się mało prawdopodobne, żeby tej wiedzy nie towarzyszyła żadna myśl. Możliwe zatem, że ta myśl (sama lub w połączeniu ze zmianą mimiczną), a nie sama mimiczna ekspresja wygenerowała emocję. Dlaczego wzbudzona w ten sposób emocja miała skromniejsze autonomiczne odwzorowanie (brak reakcji skórnej)? Wydaje się, że powodem tego mogła być różnica w pojawiających się myślach. Kiedy aktywnie przypominam sobie przeszłą emocję (obrazowanie), moje myśli są zapewne bogatsze (a przez to bardziej pobudzające/angażujące) aniżeli wówczas, gdy po prostu konstatuje: „moja mina wyraża gniew”.

W podanym przeze mnie przykładzie nieprzypadkowo napisałam, że zanim uśmiechnęłam się do swego odbicia w lustrze, nie znajdowałam się w żadnym specjalnym emocjonalnym stanie, tj. nie odczuwałam żadnej emocji, a zatem (mówiąc językiem Jamesa) nie wykazywałam żadnego pobudzenia fizjologicznego. O ile bowiem możliwe wydaje się wygenerowanie emocji poprzez wyobrażony intencjonalny obiekt wtedy, gdy żadna emocja nie jest doświadczana,

o tyle trudne (jeśli w ogóle możliwe) wydaje się wzbudzenie jej, kiedy inna emocja (zwłaszcza przeciwna co do znaku) jest właśnie doświadczana. Osoba doświadczająca emocji smutku przez uśmiechnięcie się do siebie w lustrze nie stanie się radosna, tak jak ktoś w euforii marszcząc brwi, nie stanie się przez to zasmucony. Osobliwie w opisie badań wykonanych przez zespół Ekmana brakuje informacji na temat stanu emocjonalnego badanych w momencie ich przystąpienia do eksperymentu.

Ad 2

W *Zasadach psychologii* James pisał o instynktownych reakcjach i emocjonalnych wyrazach jako „stopniowo przechodzących niepostrzeżenie w siebie nawzajem” oraz o obiektach pobudzających instynkt jako ewokujących także emocje. Zgodnie z powyższym pojmował on reakcje emocjonalne jako „instynktowne” bądź „przedprogramowe”. Robinson zauważa, że James jest często postrzegany jako ten, który utrzymywał, iż emocja jest jedynie świadomością cielesnych zmian⁹⁷⁴, mimo że wydaje się oczywiste, że uważał on emocjonalne reakcje za „instynktowne» reakcje na znaczące zdarzenia”⁹⁷⁵, takie jak np. uraza (powód gniewu) czy utrata majątku (generująca smutek).

Robinson wskazuje, że Jamesowa teza o „instynktownej” reakcji podmiotu na wszystko, na czym mu bardzo zależy, zyskała empiryczne potwierdzenie w badaniach Zajonca⁹⁷⁶. Ten ostatni twierdzi, że „«afekt» może poprzedzać «poznanie» i stąd kognitywne oceny nie mogą być konieczne dla emocji”⁹⁷⁷. Swoje twierdzenie opierał m.in. na eksperymentach polegających na podprogowej ekspozycji bodźca. Te badania wykazały, że ze zbioru nieznaczących kształtów, które podprogowo prezentowano badanym, te, które były najczęściej ekspozowane, były w następstwie tego lubiane bądź preferowane przez badanych, kiedy dochodziło do późniejszego świadomego z nimi zetknięcia. Mimo że ich podprogowa ekspozycja trwała zbyt krótko, by możliwe było ich świadome rozpoznanie, była ona wystarczającą do wytworzenia efektu swojskości, który odpowiadał za ich późniejsze lubienie bądź preferowanie. Zajonc powoływał się także na eksperyment Lazarusa i McCleary’ego z lat 50. ubiegłego wieku. W tym eksperymencie badanych warunkowano poprzez wstrząs na 5 z 10 przedstawio-

⁹⁷⁴ Czytając krytyczne wobec Jamesa fragmenty tekstów Solomona, można odnieść wrażenie, że należy on do tak interpretujących teorię Jamesa badaczy.

⁹⁷⁵ J. M. Robinson, *Bob Solomon and William James*, przypis 10, ze strony 56, opisany na stronie 59.

⁹⁷⁶ Por. R. Zajonc, *Feeling and thinking: Preferences need no inferences*, „American Psychologist”, 35, 1980, s. 151–175 oraz R. Zajonc, *On the primacy of affect*, „American Psychologist”, 39, 1984, s. 117–129 a także *idem Evidence for nonconscious emotion* [w:] *The nature of emotion*, P. Ekman, R. J. Davidson (red.), Oxford University Press, New York, 1994, s. 293–297; podają za: J. Robinson, *Bob Solomon*, s. 56.

⁹⁷⁷ *Ibidem*, s. 56.

nych im bezsensownych słów. Następnie te dziesięć słów eksponowano im z taką prędkością, że ich świadome zauważenie było niemożliwe. Proszono ich także o to, by powiedzieli, jakie wyrazy im ukazano. Nie wiedzieli oni tego. Tę wiedzę miała za to ich skóra, o czym świadczyło to, że podczas ekspozycji słów, na które byli wcześniej uwarunkowani, wzrastała przewodowość ich skóry. Mimo że ludzie ci nie wiedzieli, którego słowa powinni unikać (skoro ich „zaznajomieniu” z nim towarzyszył szok), *ich skóra wiedziała*.

Innym wysuniętym przez Zajonca argumentem na rzecz wystąpienia afektu przed poznaniem jest to, że afekt i poznanie korzystają z odrębnych neuroanatomicznych struktur. Ten pogląd potwierdził w pewnym stopniu, zdaniem Robinson, Joseph LeDoux⁹⁷⁸, który odkrył tor strachu w mózgu idący bezpośrednio od wzgórza do ciała migdałowatego, z pominięciem kory. To odkrycie można uznać za wyjaśniające działanie i rezultaty podprogowej ekspozycji bodźca. Właściwy dla strachu „tor niskiej drogi” (od wzgórza do ciała migdałowatego) działa znacznie szybciej od „wysokiej drogi” (poprzez korę), który potrzebuje kilku milisekund więcej i potwierdza lub przerywa stosowność wygenerowanej przez tryb „niskiej drogi” początkowej reakcji. W stwierdzonej w podprogowych eksperymentach cielesnej reakcji na awersyjny bodziec Robinson dopatruje się *ucieleśnionego* rodzaju „przybliżonej i gotowej oceny, którą tutaj jest, iż coś jest przerażającego lub nieprzyjemnego *przed* interwencją wyższych kognitywnych ośrodków w nowej korze”⁹⁷⁹.

Jak już sugerowano, James uważał, że emocjonalne reakcje oparte na wcześniejszej nauce lub akulturacji funkcjonują tak samo jak prostsze, wstępnie zaprogramowane emocjonalne reakcje. W reakcji na jakiekolwiek zagrożenie (czy będzie to atak niedźwiedzia, czy utrata oszczędności emerytalnych) zareagujemy takimi samymi cielesnymi zmianami, tj. przyspieszonym tętnem, poceniem się, blednięciem czy drżeniem. Ta hipoteza doczekała się, zdaniem Robinson, potwierdzenia w tzw. eksperymentach ryzyka przeprowadzonych przez Antonio Damassia. Jego badanymi byli pacjenci z uszkodzeniem przedczołowych płatów kory. Ten rodzaj niepełnosprawności skutkował niezdolnością tych ludzi do emocjonalnego reagowania na pewne kategorie sytuacji i bodźców. Innymi słowy, ci pacjenci nie mogli „charakteryzować” tych sytuacji i bodźców *somatycznie*. Tego typu osoby mimo zdolności do słownej oceny obrazu krwawiących zwłok jako przykrego bądź przynębiającego widoku nie są jednocześnie w stanie być nim zasmucone. Nie reagują cielesnie na to, co świadomie oceniają jako awersyjne, o czym świadczy choćby to, że nie wykazują zmian w przewodności skóry.

⁹⁷⁸ Por. J. E. LeDoux, *The emotional brain: The mysterious underpinnings of emotional life*, Simon & Schuster, New York, 1996; podaję za: J. Robinson, *Bob Solomon*, s. 56.

⁹⁷⁹ *Ibidem*.

Powracając do wzmiankowanych eksperymentów hazardowych, badanymi były osoby zdrowe i powyżej opisani pacjenci. Eksperyment we wstępnej fazie polegał na „kognitywnej” nauce, że pewne talie kart „są niebezpieczne”. Następnie rozpoczęto grę. Zdrowi badani na ogół nie wyciągali kart z powyższej talii, a jeżeli niekiedy to robili, ich skóra reagowała podwyższoną przewodowością bezpośrednio przed wyciągnięciem karty z talii. Odmienne zachowywali się badani chorzy. Bez zahamowań wyciągali karty z „niebezpiecznej” talii i ani przed, ani w trakcie tej czynności nie reagowali cielesnie w opisany powyżej sposób. Na podstawie uzyskanych wyników Damassio doszedł do wniosku, że zdrowi ludzie (w przeciwieństwie do chorych z uszkodzonymi przedczołowymi płatanami) poinformowani o niebezpieczeństwie nie tylko wiedzą, że są w niebezpieczeństwie, ale także czują, że tak jest, tj. odwzorowują tę wiedzę w swoich cielesnych reakcjach („charakteryzują” niebezpieczeństwo somatycznie).

Ad 3

Rozwinięciem powyższej konkluzji Damassia jest jego utrzymywanie, że to uczucia cielesnej zmiany ostrzegają zdrowych graczy przed wyciągnięciem karty ze „złej talii” (niebezpieczeństwem). Robinson traktuje to ostatnie twierdzenie jako powtórzenie poglądu Jamesa, w myśl którego to nie cielesna zmiana jako taka „dodaje emocjonalność do emocji”. Istotne jest raczej uczucie tych cielesnych zmian. Ten Jamesowy pogląd potwierdza, jej zdaniem, James Laird⁹⁸⁰, który przedstawił, w odczuciu Robinson, przekonujące dane pokazujące, że emocjonalne uczucia sprowadzają się do uczuć cielesnych zmian i że samo wywoływanie cielesnych zmian generuje odpowiednie emocjonalne uczucia. Podobnie poparcia dla tej idei dostarcza odkrycie przez Damasia⁹⁸¹ mózgowego odwzorowania (w określonych, skorelowanych z emocjami obszarach mózgu) cielesnych zmian (uczuć emocji) charakterystycznych dla wystąpienia danej emocji.

Robinson wskazuje, że przy założeniu, iż Jamesowy obraz epizodu emocjonalnego jest właściwy, należałoby przyjąć, że emocjonalny epizod jest *procesem* inicjowanym przez instynktowną ocenę cielesnych zmian jako znamion tego, że coś w zewnętrznym bądź wewnętrznym środowisku ma znaczenie dla przetrwania i/lub dobra podmiotu. Takie rozpoznane cielesne zmiany są wówczas *odczuwane* jako emocjonalne uczucia. Co więcej, sądzi ona, „że nawet kognitywnie złożone bodźce, które zostały wyuczone przez doświadczenie (utrata oszczędności na poczet emerytury), mogą wywołać podobne «instynktowne» reakcje”⁹⁸².

⁹⁸⁰ Por. J. D. Laird, *Feelings: The Perception of self*. Oxford University Press, New York 2007; podaję za: J. Robinson, *Bob Solomon and William James*, s. 57.

⁹⁸¹ Por. A. Damasio, *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. Orlando, Harcourt 2003; podaję za: J. Robinson, *Bob Solomon and William James*, s. 57. [Wyd. polskie: A. Damasio, *W poszukiwaniu Spinozy: Radość, smutek i czujący mózg*, Rebis, Poznań 2005].

⁹⁸² J. M. Robinson, *Bob Solomon and William James*, s. 57.

Znaczy to, że być może znacząca kognitywna praca (np. zdanie sobie sprawy z tego, że zostało się obrażonym bądź że właśnie doszło do utraty oszczędności) jest konieczna do wykonania, zanim nastąpi emocjonalna odpowiedź, tj. zanim emocjonalne znaczenie sytuacji zostanie zarejestrowane (ja powiedziałabym, że raczej „odwzorowane”) w ciele. Uogólniając model strachu LeDoux, Robinson wskazuje, że możliwe wydaje się występowanie (po szybkiej „instynktownej” reakcji) wolniejszego kognitywnego monitoringu modyfikującego tę reakcję lub przerywającego ją. Co otrzymaliśmy? Według Robinson „emocje są procesami inicjowanymi przez szybką «instynktowną» lub «afektywną» ocenę, która rejestruje w ciele wszystko to, co jest najbardziej znaczące w środowisku dla osoby lub innego zwierzęcia. Te cielesne reakcje są odczuwane jako emocjonalne uczucia i ulegają kognitywnemu monitoringowi sytuacji”⁹⁸³.

Powyższe dookreślenie emocji wymaga objaśnienia, w jaki sposób „instynktowna reakcja” rejestruje w ciele ważne dla osoby informacje, w tym informacje kognitywnie złożone. W tym miejscu autorka odwołuje się do rozwiązania zaproponowanego przez neo jamesistę – Jesse’ego Prinza. Jego zdaniem emocje jako rodzaj percepcji są *instynktownymi reakcjami*, które „używają naszych ciał aby powiedzieć nam, jak się nam wiedzie w świecie”⁹⁸⁴. W tym ujęciu emocje reprezentują Lazarusowe podstawowe tematy relacyjne, takie jak zagrożenia i utraty (szkody). „Czynią” to za pomocą rejestrowania konkretnych wzorów zmian cielesnych. W przeciwieństwie do podejścia Lazarusa, w którym podstawowe tematy relacyjne były zawartością emocjonalnych sądów, w ujęciu Prinza są one traktowane jako zewnętrzne warunki wywołujące emocje. Prinz korzysta także z przyczynowej teorii umysłowych reprezentacji Dretske’ego. Pozwala mu to argumentować, że „emocje są percepcjami poprzez mózgowie wzory cielesnej zmiany, które reprezentują zagrożenia lub utraty, lub cokolwiek, z racji faktu, że są one niezawodnie powodowane przez zagrożenia i utraty”⁹⁸⁵. Emocje jako „nerwowe reakcje na mające wzory cielesne zmiany”⁹⁸⁶ mają funkcję wykrywania cielesnych zmian niezawodnie powodowanych przez podstawowe tematy relacyjne. Powyższe uzasadnia określenie emocji jako „ucieleśnionych ocen”.

⁹⁸³ *Ibidem*. W ten sposób Robinson określała emocje także w swoich wcześniejszych pracach, m.in. w tekście zawartym w zbiorze artykułów na temat emocji, pod redakcją R. C. Solomona (por. J. M. Robinson, *Emotion: Biological Fact or Social Construction?* [w:] *Thinking About Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions*, R. C. Solomon (red.), Oxford University Press, New York 2004, s. 28–43).

⁹⁸⁴ J. J. Prinz, *Gut Reactions: A Perceptual Theory of Emotion*, Oxford University Press, New York 2004, s. 69; podają za: J.M. Robinson, *Bob Solomon and William James*, s. 57.

⁹⁸⁵ J. M. Robinson, *Bob Solomon and William James*, s. 57.

⁹⁸⁶ J. J. Prinz, *Gut Reactions*, s. 158; podają za: J. M. Robinson, *Bob Solomon and William James*, s. 57.

Wskazane odwołanie do rozwiązania Prinza pozwala wyjaśnić, dlaczego ta sama ocena (np. „Zostałem obrażony” czy „Cierpię stratę”) w jednym wypadku powoduje emocje, a w innym nie⁹⁸⁷. Robinson utrzymuje, że emocja występuje jedynie wtedy, gdy ta ocena jest afektywna lub ucieleśniona. Innymi słowy, jedynie ocena reprezentowana przez cielesną zmianę (która ma swe odzworowanie w odpowiednich obszarach mózgu) powoduje emocję. Afektywna ocena może bazować na jakiejś złożonej kognitywnej ocenie (lub „intelektualnej percepcji” jak by powiedział James), w rodzaju oceny, że zostało się obrażonym. W takiej sytuacji ta ocena jest częścią przyczynowego łańcucha wytwarzającego emocję. Podkreśla się tu jednak, że taka możliwość (wystąpienie kognitywnej oceny) nie dotyczy wszystkich ucieleśnionych ocen. „«Instynktowna reakcja» lub «cielesne uczucie», że sprawy mają się źle lub że zostało się oszukanym, jest wszystkim, co jest konieczne. I kognitywna ocena nigdy nie jest wystarczająca do wywołania emocji; afektywna lub ucieleśniona ocena jest również zawsze wymagana”⁹⁸⁸.

Powyżej wyłożone stanowisko, jednocześnie będące próbą rozwiązania „standardowego zarzutu”⁹⁸⁹ i krytyką Solomonowego ujęcia emocji jako sądu, jest w pewien sposób problematyczne. Solomon wskazywał, że emocje są szczególnymi aktami osądu, które nie ograniczają się do swojej zdaniowej treści⁹⁹⁰. Dlatego sama treść osądu nie konstytuuje emocji. Do tego, by ten osąd mógł stanowić emocję, musi być osądem zaangażowanym, tzn. stwierdzona w nim treść („Zostałem obrażony”) musi być potraktowana osobiście (musi być „wzięta sobie do serca”). Jako zaangażowane, konstytuujące daną emocję osądy są afektywnie „naładowane” (choćby afektywność nie musi charakteryzować wszystkich składających się na daną emocję osądów), a nie czysto poznawcze. W ten sposób Solomonowe ujęcie emocji jako zaangażowanego sądu może być widziane jako inne wyrażenie stanowiska Robinson głoszącego, że emocja występuje wówczas, gdy konieczna dla niej ocena (osąd) jest afektywna. Z drugiej strony, oba rozwiązania różnią się znacząco co do szczegółów. Solomon nie zgodziłby się z tezą, że emocja występuje tylko wtedy, gdy poprzedzająca ją ocena (osąd) jest ucieleśniona, tzn. gdy jest reprezentowana przez cielesną zmianę. Przede wszystkim ocena (osąd) nie poprzedza, ale stanowi emocję. Po drugie, chociaż Solomon pisał o zasadniczej roli ciała w doświadczeniu emocjo-

⁹⁸⁷ To wyjaśnienie (jeśli zostałyby uznane!) mogłoby tym samym stanowić odpowiedź na „standardowy zarzut”, jaki jest wysuwany przeciwko koncepcji emocji jako osądu R. C. Solomona.

⁹⁸⁸ J. M. Robinson, *Bob Solomon and William James*, s. 57.

⁹⁸⁹ W myśl tego zarzutu emocja nie może być osądem, ponieważ możliwe jest dokonanie osądu właściwego dla danej emocji (np. osądu o tym, że zostało się obrażonym w emocji gniewu) w nieemocjonalny sposób, tzn. bez zareagowania emocją.

⁹⁹⁰ Szerzej na ten temat piszę w rozdziale czwartym mojej pracy (por. IV.2.10).

nalnym i wskazywał występujące w emocji cielesne doświadczenia⁹⁹¹, utrzymywał jednocześnie, że możliwe jest bycie w emocjonalnym stanie bez odpowiadającego mu uczucia (w sensie doznania fizjologicznego), np. w długotrwałym gniewie, „spokojnych uczuciach”, o których pisał Hume, czy „estetycznych pasjach” wskazywanych przez Jamesa. Poza tym inaczej niż Robinson rozumiał afekt (uczucie). Robinson utożsamia to pojęcie z odczuwanym cielesnie doznaniem, Solomon natomiast rozumie ten termin szerzej. W jego ujęciu uczucie to nie tylko fizjologiczne doznanie (np. doznanie napływu krwi do twarzy w gniewie), ale także wyrafinowana i subtelnie skonstruowana percepcja świata, zawierająca różne oceny i oszacowania. Rodzajem owej subtelnej percepcji są: uczucia zogniskowane na intencjonalnym przedmiocie emocji (np. odczuwanie siebie jako żenującego we wstydzie); uczucia odzwierciedlające generalny stosunek do samego siebie (np. lubienie/nielubienie) oraz doznania aktualnego stanu fizycznego i psychicznego (np. poczucie siły/niemocy).

Robinson utrzymuje, że Jamesowa teoria emocji jest zasadniczo zgodna z trzema zasadniczymi tezami Solomona na temat emocji: 1. Emocje są intencjonalne, 2. Poszczególne rodzaje emocji różnią się od siebie nawzajem rodzajem konstytuujących je osądów, 3. Zmiana w istotnym sądzie konstytuującym daną emocję prowadzi do zmiany/wygaszenia emocji. Poważne różnice w kwestiach szczegółowych pomiędzy koncepcją emocji Solomona a teorią emocji Jamesa sprawiają, że nie mogą się zgodzić z konkluzją Robinson.

Autorka uważa, że pierwsza z powyższych tez Solomona może uzyskać wsparcie w teorii Jamesa, ponieważ według tego ostatniego afektywna ocena (emocja) jest intencjonalna, tzn. „*reprezentuje* podstawowy relacyjny temat z racji bycia niezawodnie powodowaną przez niego”⁹⁹². W bardzo ogólnym sensie można się z takim ujęciem zgodzić. Jednak emocje ani nie są percepcjami cielesnych zmian, które reprezentują zagrożenia lub utraty (szkody), ani nie są nerwowymi reakcjami na cielesne zmiany powodowane przez podstawowe tematy relacyjne. Ujęcie emocji jako percepcji bądź reakcji na cielesną zmianę sugeruje ich pasywny charakter. Natomiast jednym z ważniejszych rysów Solomonowego ujęcia emocji jest ich aktywny charakter. Znaczy to, że emocje są interpretacjami, a zatem, że konstytuują daną sytuację jako zagrażającą, szkodliwą, radosną, itp., zamiast być reakcją na obiektywne zagrożenie czy szkodę. W ten sposób nie mogą reprezentować podstawowego, właściwego dla swego rodzaju, tematu re-

⁹⁹¹ Zaliczał do nich reakcje autonomicznego układu nerwowego (np. przyspieszony puls, galwaniczna reakcja skóry, pocenie się, itp.), „cielesne przygotowania” (np. zaciskanie pięści i napężanie mięśni w gniewie) oraz „postawy” (cielesne manifestacje w bezpośredniej ekspresji emocjonalnej, np. mimika). Szerzej na temat roli ciała w emocjach pisałam w pierwszym paragrafie trzeciego rozdziału niniejszej pracy.

⁹⁹² J. M. Robinson, *Bob Solomon and William James*, s. 57.

lacyjnego. Wykładając to inaczej: intencjonalny przedmiot emocji jest przekształcony, a nie dany. Zatem żadna sytuacja nie może sama w sobie generować określonej emocji.

Druga teza natomiast jest przedstawiana jako swego rodzaju wariant Jamesowego założenia głoszącego, że poszczególne rodzaje emocji różnią się swymi afektywnymi ocenami. Problem w tym, że różnica w afektywnej ocenie (różniująca rodzaj doświadczanej emocji) jest sprowadzona do różnicy w cielesnym doświadczaniu danej emocji, a nie do różnicy w treści osądu stanowiącego emocję (koncepcja Solomona).

Trzecia teza Solomona – zmiana oceny (osądu) stanowiącej emocję skutkuje zmianą emocji – traktowana jako zgodna z teorią Jamesa jest (podobnie jak wcześniejsze dwie tezy) jedynie „literalnie” z nią niesprzeczna. Cielesne odczucie jest oceną w teorii Jamesa, zatem to jego zmiana ma skutkować zmianą emocji. Z tym ostatnim oczywiście nie zgodziłby się Solomon.

Zrewidowana Solomonowa teoria sądu w świetle poglądów neojamesistów

W myśl przyjętego przez Robinson założenia zrewidowana (przez samego Solomona) teoria emocji jako osądu⁹⁹³ może w dużej mierze być ujmowana jako zgodna z poglądami współczesnych neojamesistów na temat tego, czym są emocje. Robinson słusznie zauważa, że Solomon, zaliczany najczęściej do kognitywnych teoretyków osądu, jest (jak na kognitywistę) nietypowy. Swojego ujęcia emocjonalnego sądu nie traktował on bowiem jako odpowiednika „kognitywnej oceny”, o której piszą współcześni kognitywni psychologowie zainteresowani badaniem emocji. Zgodnie z przyjętym przez siebie założeniem Robinson wywodzi, że zawarte praktycznie we wszystkich tekstach Solomona dookreślenia emocjonalnego osądu przypominają Jamesowe „ucieleśnione oceny”. Jej zdaniem występujące w pierwszych tekstach Solomona na temat emocji⁹⁹⁴ opisy emocjonalnego osądu jako „pospiesznego”, „naglącego”, „intensywnego”, „nieprzemyślanego”, „niewysłowionego” i „nierefleksyjnego” wydają się odpowiadać błyskawicznie podjętym, afektywnym i ucieleśnionym ocenom opisanym przez Zajonca czy Damassio. Podobnie większość z zawartych w późniejszych

⁹⁹³ Robinson odwołuje się do tekstu Solomona – *On Emotions as Judgements* (1988) – w którym autor szczegółowo wyłożył swój pogląd o emocjach jako osądach. Ten tekst powstał głównie z powodu krytyki jego stanowiska. Celem zawartych tam szczegółowych charakterystyk emocjonalnego osądu nie było tylko dopowiedzenie tego, co we wcześniejszych pracach zostało nazbyt ogólnie przedstawione (i w domyśle: dlatego tak bardzo krytkowane przez innych filozofów), ale także, będąca reakcją na krytykę, pewna „korekta” wcześniejszego stanowiska, mimo że w żadnym razie nieposiadająca znamion „rewolucji”.

⁹⁹⁴ Robinson ma na myśli *Emotions and Choice* oraz *The Passions*.

tekstach Solomona (począwszy od *On Emotions as Judgement*) określić emocjonalnego osądu traktuje ona jako swego rodzaju „charakterystyki” Jamesowych „afektywnych” bądź „ucieleśnionych” ocen. Taki, wpisujący się w Jamesowe rozumienie emocji, charakter mają jej zdaniem Solomonowe określenia emocjonalnego osądu jako „wartościującego”, „normatywnego” i „egocentrycznego”. Te określenia bowiem akcentują osobiste znaczenie „sytuacji bodźcowej” dla podmiotu, a zatem wpisują się w Jamesowy pogląd o emocjach jako reakcjach na cielesne zmiany, znamionujące, że coś ważnego (z punktu widzenia potrzeb organizmu) zdarzyło się w jego środowisku (np. coś, co może mu zagrażać lub narazić na stratę).

Taki sam charakter, zdaniem Robinson, zasadniczo zgodny z ujęciem Jamesowym, mają Solomonowe określenia emocjonalnego osądu jako „spontanicznego”, czy też porównywanie go do sądu kinestetycznego czy perceptualnego. Fakt, że Solomon przyrównywał emocjonalny osąd do sądu kinestetycznego, ma dla autorki wielką wagę. Korzystając z podanych przez Solomona przykładów takich sądów – „Moja ręka jest jak z ołowiu”, „To krzesło wydaje się niestabilne” – Robinson zauważa, że tego typu osądy są konstytuowane przez uczucie cielesnej zmiany. W pierwszym wypadku jest to *uczucie* stanu czyichś mięśni. W drugim natomiast jest to odbierane przez ciało *uczucie* niestabilności krzesła. „Solomon wyraźnie wskazuje, że takie kinestetyczne sądy mogą wystąpić zanim jakikolwiek wyartykułowy sąd będzie dokonany; podobnie, ktoś jest urażony przed zdaniem sobie sprawy z tego, że jest urażony”⁹⁹⁵.

Najważniejszym jednak argumentem na rzecz podobieństwa ujęcia Jamesowego i Solomonowego jest dla autorki to, iż Solomon odróżniał emocjonalne osądy od chłodnych stanów opisywanych przez Lyonsa, Gordona, Ortony’ego i innych. Utrzymywał bowiem, że emocjonalny sąd jest „beznamiętny” tylko w patologicznych wypadkach i nie ograniczał tego osądu do jego zdaniowej zawartości, podkreślając, że „emocja jest raczej *aktem sądzenia*, niż tym, co jest osądzone”⁹⁹⁶. Co więcej, wskazywał, że pewne emocjonalne sądy nie posiadają zdaniowej zawartości⁹⁹⁷.

⁹⁹⁵ J. M. Robinson, *Bob Solomon and William James*, s. 58.

⁹⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁹⁷ *Ibidem*. Robinson traktuje jako przykład takiego osądu miłość do Mary oraz pogardę dla Freda (por. *ibidem*). Przypuszczam, że odnosi się w ten sposób do tekstu Solomona – *Emotions, Thoughts and Feelings* (2004), w którym Solomon podaje przykład kochającego Mary Freda, który nienawidzi szpinaku. W tej pracy Solomon, pisząc o błędnym utożsamianiu przekonania z emocją (emocjonalnym osądem), utrzymuje, że podczas gdy przekonania są postawami propozycyjnymi (nastawieniami poznawczymi, których obiektem są sądy logiczne), wiele emocji nie jest. W tym kontekście przedmiotem miłości Freda jest Mary, a jego nienawiści szpinak, natomiast przedmiotem jego przekonań byłyby zdania wyrażające treść tych emocji. Jeśli dobrze rozumiem, to, co napisała Robinson o twierdzeniu Solomona: „wiele emocjonalnych sądów (...) nie posiada zdaniowej zawartości” – wydaje się nadinterpretacją. Świadczy o tym krytyczny stosunek Solo-

Nawet Solomonowe określenie emocjonalnego sądu jako związanego ze swą ekspresją w nieprzyczynowy sposób Robinson uważa za świadczące o podobieństwie w myśleniu o emocjach pomiędzy Solomonem i neojamesistami. Jej tok rozumowania jest następujący: 1. Sądy stanowiące emocję to, według Solomona, „zaangażowania” w konkretny scenariusz, 2. Ważnym aspektem tych osądów jest gotowość do działania, 3. Emocjonalne osądy są na ogół wyrażone w działaniu (np. gniew jest wyrażony w pragnieniu zemsty), 4. Przedstawione powyżej stanowisko wiele zawdzięcza Nico Frijdzie, „który podkreślał, że emocje nie są jedynie ocenami otoczenia, ale stanami gotowości do działania, które przygotowują nas do radzenia sobie z otoczeniem zgodnie z dokonaną oceną”⁹⁹⁸, 5. To podejście do emocji „jest odpowiednie dla jamesistów, którzy zauważają, że cielesne zmiany, które reprezentują podstawowy relacyjny temat, są same, częściowo, stanami gotowości do działania: podwyższona adrenalina i bicie serca zmuszają do ucieczki w przypadku strachu, obniżony poziom energii umożliwia komuś radzenie sobie z żalem, itd.”⁹⁹⁹.

Nie bez powodu powyższy akapit zawiera tyle cytatów. Dzięki dokładnemu przytoczeniu tego, co pisze Robinson, można pokazać, że zaproponowane przez nią ujęcie jest nazbyt upraszczające. W Solomonowym podejściu emocje są strategiami radzenia sobie ze światem, są przez to nakierowane na działania zgodne z ideologią danej emocji i emocji jako takich. W sytuacji, w której bezpośrednie działanie realizujące ideologię danej emocji nie jest możliwe, w jego miejsce podejmowane jest niekiedy działanie magiczne (np. złorzeczenie „na stronie” osobie, która jest powodem gniewu, w nadziei, że osiągnie ją siła tych przekleństw). Znaczy to, że wskazane w ostatnim cytacie fizjologiczne stany gotowości do działania, mimo że występują w emocji gniewu, nie są wykorzystane w realizującym ideologię emocji działaniu. Mogłyby tak zostać użyte, gdyby działanie realizujące wprost ideologię gniewu zostało ocenione jako wykonalne. Poza tym cielesne stany gotowości do działania, na które wskazują neojamesiści, w ujęciu Solomona nie są ekspresjami emocji (tym jest jedynie działanie realizujące ideologię emocji), ale jej oznakami. Jako takie cielesne stany gotowości do działania są przez Solomona określane jako przyczynowo powiązane z emocją. Co otrzymaliśmy? W schemacie Jamesa motywowane emocją działanie jest automatyczne i mimowolne. W ujęciu zaś Solomona jest ono wybierane. Znaczy

mona do eksperymentalnego generowania emocji poprzez „drażnienie” części mózgu odpowiedzialnych za emocje. Solomon podkreślał, że reakcja organizmu w ten sposób spowodowana nie jest emocją, ponieważ emocja (jako osąd) musi mieć intencjonalny przedmiot, czyli treść. Krótko: emocje zawsze posiadają treść, chociaż często nie jest ona poznawczo dostępna dla podmiotu (emocje nierefleksyjne i niewartykułowane).

⁹⁹⁸ *Ibidem.*

⁹⁹⁹ *Ibidem.*

to, że podwyższony poziom adrenaliny i przyspieszony puls nie zmuszają wystraszonego człowieka do ucieczki, ale stwarzają dogodne cielesne warunki do podjęcia biegu, jeśli zostanie on oceniony jako właściwa ekspresja (tj. realizacja ideologii strachu bądź emocji jako takich) odczuwanego strachu.

Podobnie upraszczające wydaje się stanowisko autorki wobec Solomono-
wego uznania „zasadniczej roli ciała w emocjonalnym doświadczeniu”. Z jego określenia uczuć „krytycznych dla emocji” jako „sądów ciała”, a przez to wskazania, że emocjonalne sądy mogą być cielesne i czute, wyciąga ona dwa wnioski: 1. Emocjonalny sąd jest szczególnym rodzajem czucia (ucieleśnionym osądem), 2. Cielesne zmiany nie są dodanym do emocji składnikiem, „sam sąd o osobistym znaczeniu jest dokonany przez cielesne zmiany”¹⁰⁰⁰. O ile z tym pierwszym wnioskiem można by ostatecznie się zgodzić po prostu dlatego, że cielesność jest sposobem bycia człowieka w świecie, a przez to właściwe emocji zaangażowanie w świat (o czym już była mowa) ma także cielesny aspekt¹⁰⁰¹, o tyle nie można tego powiedzieć o drugim wniosku.

Konsekwentnie do przyjętego przez siebie założenia Robinson utrzymuje, że Solomon i James, wychodząc z odmiennych punktów, doszli do podobnych ustaleń. Jej zdaniem rozbieżność między obu stanowiskami jest mniejsza niż zgodność między nimi, chociaż owa zbieżność nie jest całkowita. Autorka podkreśla, że Solomon uchwycił to, co jamesiści mieli skłonność ignorować – że emocje nie są czymś, co się nam przytrafia, ale że są przez nas „wybierane”, tj., że są działaniami, za które jesteśmy odpowiedzialni, jak odpowiadamy za kulturowanie odpowiednich przyzwyczajęń. Podobnie niewątpliwym ważnym wyróżnikiem Solomono-
wego ujęcia jest to, że uważał on emocjonalne osądy za: konstytutywne i systematyczne; podtrzymujące i strukturalne raczej niż inicjujące i zakłócające. Poza tym Solomon był zainteresowany przede wszystkim „dłuższymi emocjonalnymi narracjami” (np. namiętnością dla sprawiedliwości trwającą całe życie, wieloletnim miłosnym oddaniem małżonków, itp.) aniżeli krótkotrwałymi emocjonalnymi epizodami.

W świetle powyższego jest jasne, że w ramach Jamesowej tradycji badań nad emocjami, skupionej na pojedynczym emocjonalnym epizodzie (trwającym sekundy bądź minuty) i traktującej emocjonalne reakcje jako automatyczne, a same emocje jako odporne na kognitywny wpływ i trudne do kontrolowania, problematyczne jest wyjaśnienie tego, co dobrze objaśnia teoria emocji Solomona. Mianowicie: w jaki sposób emocje obdarzają ludzkie życie znaczeniem?, w jaki sposób emocje mogą trwać dłużej od afektywnej oceny? (w stanach dłu-

¹⁰⁰⁰ J. M. Robinson, *Bob Solomon and William James*, s. 59.

¹⁰⁰¹ Cały czas jednak pamiętając, że „uczucie” (w sensie: fizjologiczne doznanie) nie jest koniecznym elementem w emocji, jak ma to miejsce np. w długotrwałym gniewie.

gotrwałej miłości lub dumy), w jaki sposób zachodzi interakcja pomiędzy systemami wartości i sądów?

Na powyższe pytania stara się odpowiedzieć Robinson i to w sposób, jaki, jej zdaniem, wydawał się częściowo popierać (w późnym okresie swojej twórczości) Solomon. Solomonowe przekonanie o konieczności wzięcia odpowiedzialności za własne emocje zestawia ona z przykładami mimowolnej, szybkiej i automatycznej, cielesnej oceny na widok niedźwiedzia/usłyszanej obrazy i zdania sobie sprawy z utraty zgromadzonego majątku. Wskazuje ona, że Solomon zaaprobował argument George'a Downinga głoszący, że częścią racji tłumaczącej to, że emocje są doświadczane jako przytrafiające się nam, oraz tego, że nie potrafimy dokonywać wyboru, kiedy emocjonalny proces trwa, jest brak „koniecznych cielesnych umiejętności i przyzwyczajajeń”¹⁰⁰². W ujęciu Robinson stanowisko Solomona (biorąc pod uwagę jego aprobatę dla rozwiązania Downinga) można zinterpretować następująco: 1. Emocje to sądy, które stały się zakorzenionymi w ciele przyzwyczajeniami. 2. Jako takie mają wyraz w skłonnościach do działania i w zachowaniu. 3. Zakorzenie emocji w cielesnych i kinestetycznych przyzwyczajeniach jest racją tłumaczącą „podtrzymujący”, strukturalny i przenikający osobowość, społeczne związki oraz etyczne decyzje charakter emocjonalnych osądów. 4. Dlatego emocjonalne osądy nie muszą być stale odnawiane, w sensie stałego przemyślenia własnych zaangażowań. 5. Emocjonalne zaangażowania podmiotu są zatem zakorzenione w przyzwyczajeniach ciała. Robinson wywodzi, że centralne dla emocji sądy muszą być cielesne w tym sensie, że mają swój wyraz w cielesnych przyzwyczajeniach, a nie tylko w sensie, jaki nadał im Prinz. Ta teza może się jej zdaniem obronić nie tylko w wypadku prymitywnych, podobnych do zaskoczenia emocjonalnych reakcji, ale także w odniesieniu do długoterminowej miłości, strachu i urazy. „Częścią tego, co znaczy dla mnie kochanie mojego męża jest dla mnie reagowanie – nie zawsze, ale regularnie – odczuciem zadowolenia i komfortu w jego obecności, cielesna reakcja strachu, gdy jest on w niebezpieczeństwie, czucie cielesnej reakcji żalu, gdy jest on chory lub przygnębiony. Te przyzwyczajenia nie są tylko zwyczajami myśli, ale behawioralnymi lub cielesnymi przyzwyczajeniami”¹⁰⁰³. Argumentuje się tu, że ludzie muszą reagować na pewien typ ludzi lub sytuacji odpowiednimi emocjonalnymi cielesnymi reakcjami. Dlatego stosowne sądy stały się ucieleśnione w charakterystycznych skłonnościach do działania oraz w cielesnych reakcjach.

Zaprezentowane rozwiązanie jest bardzo pociągające, tym bardziej że powyżej opisana długotrwała miłość, jako mająca swe cielesne manifestacje, wy-

¹⁰⁰² R. C. Solomon, *Not Passion's Slave*, Oxford University Press, New York 2003, s. 231.

¹⁰⁰³ J. M. Robinson, *Bob Solomon and William James*, s. 59.

daje się powszechnym doświadczeniem kochających ludzi. Niemniej nie powiedziałbym jak Robinson, że Jamesowy pogląd, w myśl którego emocje są sądami ciała, „może być gładko włączony” w teorię Solomona. Z drugiej strony, zgadzam się z autorką co do tego, że „Długotrwałe emocje są sądami (...), które stały się częścią naszych cielesnych postaw wobec świata”¹⁰⁰⁴.

VII.2. Solomon jako egzystencjalista. Egzystencjalizm jako humanizm w ujęciu Ronalda de Sousy

Robert Solomon w wielu swoich tekstach podkreślał, że jest egzystencjalistą. Nie znaczy to jednak, że zgadzał się w całości z proponowaną przez filozofów egzystencjalnych¹⁰⁰⁵ wizją człowieka, a zwłaszcza jego wolności wyboru. Jako egzystencjalista popierał centralną dla tego stanowiska tezę o istnieniu poprzedzającym istotę, a przez to o egzystencji jako istnieniu zmierzającym ku swej esencji. W konsekwencji milcząco przyjmował, że człowiek jest nigdy niedokończonym projektem w trakcie realizacji, którego nieziszczalnym celem jest stanie się „bytem-w-sobie-dla-siebie”. Bez wątplenia utrzymywał także, że człowiek powinien obrać swój projekt naczelny i zakładać, że jest on wolny¹⁰⁰⁶. Jednak, w odróżnieniu od takiego egzystencjalisty jak Sartre, pojmował on zarówno wybór, jak i wolność (a przez to i odpowiedzialność) mniej radykalnie. Jednym ze świadectw powyższego jest artykuł Solomona *On the Passivity of the Passions*, w którym dystansuje się od „ciężkiego egzystencjalnego pojęcia wyboru (...) [generującego – MMJ] problematyczne pojęcie wolności i odpowiedzialności”¹⁰⁰⁷. Założoną „ciężkość” egzystencjalnego wyboru Solomon wywodzi z jego (wyboru) ideowego pokrewieństwa z ideą Immanuela Kanta głoszącą, że „wolny wybór pociąga za sobą formę metafizycznego «podmiotu» jako «Woli»”¹⁰⁰⁸. Trzymając się tej analogii, w Sartre’owskim wolnym podmiocie trzeba by widzieć niezależnego od popędów zmysłowości i stanów poprzedzających *homo noumenona*, względnie „Ja” stanowiące świat, ale niebędące obiektem w świecie („transcendentalne ego”). W konsekwencji tę charakterystykę podziela Sartre’owski wolny wybór, który, jak wskazuje Solomon, „musi być w pewnym

¹⁰⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁰⁵ Przede wszystkim chodzi tu o Sartre’a i Camusa.

¹⁰⁰⁶ Wszystko, co w tym akapicie napisano, ma swe mocne uzasadnienie w treści książki Solomona – *The Passions*. Paragraf trzeci w drugim rozdziale mojej pracy – *Konstruowanie „Ja”* – jako skrótowa wykładnia egzystencjalnych poglądów Solomona dowodzi tego, co tu napisałam.

¹⁰⁰⁷ R. C. Solomon, *On the Passivity of the Passions*, s. 204.

¹⁰⁰⁸ *Ibidem*.

sensie «powodem samym w sobie» (i niecałkowicie powodowanym przez wcześniejsze warunki etc.)¹⁰⁰⁹.

Solomon podkreśla, że jeżeli owa, zakładana przez Kanta, Wola pojmowana jest jako „pewna charakterystyczna «zdolność» umysłu, istnieje wiele powodów, by ją odrzucić, i o tyle, o ile Wola (...) jest ograniczona do tych charakterystycznych doświadczeń, rozumiemy ją w terminach «siły woli», pojęcia zbyt mocno związanego z refleksją i rozmyślnym wysiłkiem, by miało sens w tym kontekście”¹⁰¹⁰. W konsekwencji opowiada się za inną, niepociągającą za sobą owej kłopotliwej podmiotowości, koncepcją wolności i odpowiedzialności. Wywodzi ją od Hegla i Nietzschego i przypisuje Hume’owi oraz Harry’emu Frankfurtowi. Ta koncepcja zasadza się na odpowiedniości¹⁰¹¹ czynu (lub emocji) do charakteru osoby, danych okoliczności, a także kultury, łącznie z refleksjami tej osoby na ich temat. To pojęcie wolności i odpowiedzialności jest sensowne w terminach narracji czyjegoś życia. W myśl tej koncepcji: „Czyn (lub emocja), który pasuje i ma sens w czyjejś historii życia może być nazwany wolnym (i dana osoba jest w ten sposób odpowiedzialna), nawet jeśli czyn (lub emocja), o który chodzi, jest nieuważny, quasi-intencjonalny, nawykowy, spontaniczny, czy nawet «automatyczny»”¹⁰¹².

Solomon, inaczej niż Sartre, podkreślał, że w wyborze naczelnego projektu życiowego główną rolę odgrywają pasje, a nie rozum¹⁰¹³. W taki sposób jego „wersję egzystencjalizmu” postrzega Ronald de Sousa, który wskazuje, że według Solomona: „Cały dramat dywersji i zarządzania biologicznym przeznaczeniem na poziomie indywidualnego wyboru rozgrywa się głównie na scenie naszego życia emocjonalnego”¹⁰¹⁴. W tym kontekście staje się zrozumiałe nadzwyczajne, wieloletnie zainteresowanie Solomona emocjami. Mimo inspiracji Sar-

¹⁰⁰⁹ *Ibidem*.

¹⁰¹⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹¹ Jako „odpowiedniość” przetłumaczyłam *fit*, ponieważ uznałam, że „odpowiedniość” w tym zdaniu jest stosowniejszym słowem aniżeli „pasuje”.

¹⁰¹² R. C. Solomon, *On the Passivity of the Passions*, s. 205. Można by zarzucić tej koncepcji, że wolne działanie jest tu po prostu utożsamione z własną aktywnością. W ten sposób wybór działania (kluczowy w koncepcji wolności Sartre’a) schodzi na drugi plan. Nie jest to przypadek. Solomon wydaje się sugerować, że zamiast mocno obstawać przy tezie, że jedynie zdolność do wolnego wyboru nadaje człowiekowi podmiotowość (założenie Sartre’a), możemy przyjąć, że sam fakt, iż nasze działania (i emocje) pasują do i mają sens w czyjejś historii życia dowodzi tej podmiotowości, a zatem i jednostkowej wolności. Ostatecznie, nawet jeśli nieświadomie, działamy tak, jak chcemy.

¹⁰¹³ To stwierdzenie jest niezręczne, biorąc pod uwagę negatywny stosunek Solomona do dyktomii rozumu i emocji. Z drugiej strony, jest ono poprawne, jeśli przyjąć, że Sartre, podkreślając rolę wolnej myśli i wyobraźni w wyborze owego projektu, rozumiał je przede wszystkim (jeśli nie wyłącznie) jako beznamiętne zdolności.

¹⁰¹⁴ R. de Sousa, *Existentialism as Biology*, s. 80.

tre'owską ideą emocji jako magicznych transformacji świata, Solomonowe ujęcie emocji jako strategii osiągania ważnych dla jednostki celów znacząco odbiega od propozycji Sartre'a. Sartre'owskie magiczne transformacje świata mogą być widziane jako pełniące tę samą funkcję, co „zła wiara” (względnie jako jej świadectwo), tj. jako przeszkadzające człowiekowi przejrzeć, kim jest (nicością, pozbawionym esencji istnieniem) i kim może być według obranego przez siebie indywidualnego projektu. Innymi słowy: emocje, jak „zła wiara”, oszukują człowieka, dlatego trzeba je przezwyciężyć, a nie jedynie zdemaskować stojące za nimi strategie, by móc przejrzeć przez nie. W odróżnieniu od Sartre'a Solomon nalegał na przezwycięzenie jedynie tych emocji, które były obronnie stosowane, pozostałe zaś traktował jako potencjalnie służące dobremu życiu. To ostatnie wydaje się najważniejszym motywem jego naukowego zainteresowania emocjami.

Interesującym wkładem (i jednocześnie komentarzem) do rozwijanej w perspektywie egzystencjalnej teorii emocji Roberta Solomona jest tekst Ronald de Sousa – *Existentialism as Biology* – który jest próbą wykazania, że egzystencjalizm jest stanowiskiem, jakie może być widziane jako wyrastające z biologicznej wizji ludzkiej natury. Właściwe człowiekowi przekraczanie biologii (egzystencjalne założenie) traktuje się tu jako biologiczny fakt. Ujęcie centralnej dla egzystencjalizmu tezy jako wpisującej się, a nawet będącej konsekwencją przyjęcia biologicznej perspektywy, w której to „życie ludzkie jest rządzone grą szansy i konieczności”¹⁰¹⁵, ma swe uzasadnienie w przeprowadzonej przez Sousę analizie *konkretnej indywidualnej możliwości*. Ta możliwość jest związana z konkretną osobą, ściśle określonym czasem, miejscem i sytuacją.

Sousa zauważa, że kiedy filozofie mówią o wolności woli, zakładają na ogół, że w dowolnym momencie podmiot ma do dyspozycji jakąś pulę możliwych działań. Rzadziej natomiast rozważają, co składa się na te możliwości bądź jakie biologiczne fakty mogą za nimi stać. Tę kwestię podejmuje Sousa. Proponuje on odwrócenie, oczywistego dla wielu logików modalnych, założenia o rzeczywistym świecie jako jednym z nieskończonej liczby możliwych światów. Argumentuje, iż traktowanie *rzeczywistego jako zawartego w możliwym* może przesłaniać fakt, że *możliwe jest zawarte w rzeczywistym*. Jak możliwe zawiera się w rzeczywistym? Możliwe/niemożliwe wpływa na to, co realne, tj. na nasze aspiracje, a przez to na wszystko, co trzeba mieć na względzie w planowanej aktywności. „Bez możliwego cały zakres emocji, czyli strach, nadzieja, wątpliwość, zaufanie nie miałyby obiektu. Ponadto, kiedy kontemplujemy inne możliwe światy, meblujemy je jednostkami zbudowanymi z naszych własnych suro-

¹⁰¹⁵ *Ibidem*, s. 77.

wych materiałów”¹⁰¹⁶. W odróżnieniu od standardowej koncepcji możliwości to, co możliwe, jest tu rozumiane jako zmieniające się odpowiednio do okoliczności w rzeczywistym świecie. Oznacza to, że wraz ze zmianą pewnych rzeczy to, co wcześniej było niemożliwe, *staje się* możliwe. Te będące funkcją zachodzących zmian możliwości Sousa nazywa „konkretnymi” lub „indywidualnymi” możliwościami.

Chociaż możliwość i jej brak nie mają stopni w sensie, jaki przypisujemy prawdopodobieństwu, można mówić o poziomach czy stopniach niemożliwości. Te stopnie są tu pojmowane jako filtry o wzrastających wymogach. Na pierwszym poziomie wykluczeniu z domeny możliwości podlega jedynie to, co jest sprzeczne z prawami logiki. Na drugim jako niemożliwe traktuje się to, co jest fizycznie niemożliwe. Na kolejnych poziomach z zakresu tego, co możliwe, wyklucza się kolejno¹⁰¹⁷ to, co niemożliwe chemicznie, biologicznie, psychologicznie, ekonomicznie lub estetycznie.

Zmiany w tym, co jest konkretnie możliwe, niemożliwe czy konieczne w sposób typowy, są wynikiem upływającego czasu. Znaczy to, że to, co było możliwe kiedyś, może nie być (i często nie jest) możliwe obecnie i w przyszłości. Analogicznie to, co kiedyś niemożliwe, może stać się możliwe w zaistniałej teraźniejszości czy mającej nadejść przyszłości. „Świat możliwości jest ukształtowany jak odwrócona ła: na początku życia wszystkie możliwości są czysto

¹⁰¹⁶ *Ibidem*, s. 78.

¹⁰¹⁷ Są to, jak sądzę, hipotetyczne filtry możliwości, zatem ich kolejność (z wyjątkiem oczywistego poziomu pierwszego – poziom możliwości logicznej), jak i ich charakter (fizyczny, chemiczny, psychologiczny etc.) mogą być do pewnego stopnia dowolne. Wyróżnione poziomy zaliczenia czegoś do sfery możliwego nie muszą być, jak sądzę, zawsze takie same. Rozważmy możliwość wykształcenia konkretnego Janka w taki sposób, by stał się poliglotą (biegle władanie czterema językami obcymi) w okresie od połowy szkoły podstawowej do końca szkoły średniej. Ta opcja jest możliwa logicznie. Może być także możliwa fizycznie (Janek nie jest przeciążony nauką w szkole i dodatkowymi zajęciami z języków obcych). Brak także chemicznych podstaw do tego, by jego aspiracja do bycia poliglotą w wieku dziewiętnastu lat była z góry skazana na niepowodzenie (poziom regulujących nastrój neuroprzekaźników jest prawidłowy). Jednak ta możliwość może zostać wykluczona na poziomie biologicznym (Janek wkroczył właśnie w wiek dojrzewania, który jest dla niego czasem fizycznego i mentalnego zamętu) i/lub psychologicznym (Janek dochodzi do wniosku, że ucząc się języków obcych, realizował aspiracje swoich rodziców, które nie są jego własnymi; jego obecnym własnym pragnieniem jest zorientowanie się w swoich preferencjach, do czego konieczna jest eksploracja innych niż języki obce dziedzin aktywności). Decydującym o zaprzepaszczeniu możliwości stania się dziewiętnastoletnim poliglotą może być także filtr ekonomiczny, np. kiedy jedno z rodziców traci pracę, prywatne lekcje języków obcych mogą być wykluczone, a Jankowi brak motywacji do samodzielnej nauki i/lub możliwości pozyskania koniecznych na te lekcje środków własną pracą. Ten przykład pokazuje nie tylko, że konkretne możliwości nie muszą mieć identycznych filtrów dopuszczalności (tu brak filtra estetycznego), ale także, że te potencjalnie ograniczające możliwość stopnie zachodzą na siebie (tu: poziom biologiczny, psychologiczny oraz chemiczny).

abstrakcyjne. Gdy dziecko rośnie, konkretne możliwości szybko formują szeroki brzuch łzy, kiedy rozwijają się umiejętności i nabywane są zdolności. Na koniec życia pewne z tych możliwości stały się rzeczywiste, podczas gdy inne się skurczyły. W końcu śmierć reprezentuje zniknięcie wszystkich konkretnych możliwości w tym punkcie”¹⁰¹⁸.

Powyżej wskazany rozrost w domenie możliwości poza indywidualnym jednostkowym życiem ma miejsce także w trakcie ewolucji. Proces tworzenia nowych (a tym samym zanikania starych) możliwości na przestrzeni rozwoju ewolucyjnego gatunków wykazali John Maynard Smith i Eörs Szathmáry¹⁰¹⁹. Opisali oni „główne zmiany w ewolucji”, począwszy od początku metabolizmu, poprzez „samoreprodukcję, kod genetyczny, komórki, płeć, różniące się organizmy wielokomórkowe, eusocjalność (rodzaj sztywnego podziału pracy, łącznie z reprodukcją, typowy dla mrówek i pszczoł) i język”¹⁰²⁰.

Wyróżnione zmiany mają dwa sprzeczne aspekty: 1. wniesienie nowych istotnych ograniczeń, 2. eksplozja nowych możliwości. Przykładem pierwszego jest to, że wykształcenie się płci doprowadziło do utraty przez komórki somatyczne możliwości wiecznego życia dawanej im przez podział komórek. Co do drugiego zaś, wielokomórkowość zapoczątkowała wszystkie możliwe formy zwierząt.

Ostatnia zmiana w schemacie zaproponowanym przez Maynarda Smitha i Eörsa Szathmáry’ego wprowadza ludzką odmianę eusocjalności, tj. „formę ultrasocjalnej organizacji opartej na rozpoznaniu oddzielnych jednostek i języka”¹⁰²¹. Ta zmiana przyniosła nowe rodzaje zależności, ale także radykalnie nowe zakresy możliwości, z których najważniejszą, w kontekście egzystencjalnego wyboru, jest możliwość ujęcia w pojęcia przyszłości i wyrażenia alternatywnych wyborów. Dzięki temu możliwe stało się oparcie się, a nawet przekroczenie szczątkowej teleologii natury¹⁰²².

Dywersyfikacja form życia (na poziomie genotypu i fenotypu) jest narzędziem osiągnięcia przez naturę jej celu – replikacji. Nowszymi środkami służącymi temu samemu celowi są język i ultrasocjalność¹⁰²³. Jednakże te ostatnie mogą

¹⁰¹⁸ R. de Sousa, *Existentialism as Biology*, s. 78.

¹⁰¹⁹ Por. J. Maynard Smith, E. Szathmáry, *The Major Transitions of Evolution*, Oxford: W. H. Freeman, 1995 oraz *Iidem: The Origins of Life: From the Birth of Life to the Origins of Language*, Oxford: Oxford University Press, 1999; podaję za: R. de Sousa, *Existentialism as*, s. 78.

¹⁰²⁰ R. de Sousa, *Existentialism as*, s. 78.

¹⁰²¹ *Ibidem*.

¹⁰²² Teleologię natury Sousa określa jako „szczątkową”, ponieważ, jego zdaniem, owa teleologia nie jest związana z „żadnymi prawdziwymi celami”, tzn. natura samorzutnie działa tak, jakby jej jedynym celem była replikacja.

¹⁰²³ „Ultrasocjalność” jest terminem, który Sousa (jak sam wyjaśnia) „pożyczył” od Richersona i Boyda (por. P. J. Richerson, R. Boyd, *The evolution of ultrasociality* [w:] *Indoctrinability*,

sprzeniewierzyć się samemu „celowi” natury, „nawet jeśli wśród możliwości, jakie stwarzają, jest dokładnie możliwość formowania *prawdziwych* celów¹⁰²⁴, takich jak: społeczne jednostki zdolne do przemyśleń, debaty i krytycznego opracowania intencji”¹⁰²⁵. Dzięki językowi i ultrasocjalności możliwe jest opisywanie, argumentowanie i rozważanie ludzkich jednostkowych celów, a przez to możliwe jest odkrycie, że owe cele są czymś różnym od celów natury¹⁰²⁶. „Jesteśmy zwierzętami, ale mówimy – stąd nasza względna wolność od nagich, surowych celów życia. Ta wolność leży u sedna naszej specyficznej biologii. W ten sposób stajemy się, w tyglu plotki, samoświadomej myśli, podawania uzasadnień i debaty, pierwszymi istotami, dla których istnienie poprzedza esencję”¹⁰²⁷.

Sousa zgadza się ze stwierdzeniem Heinricha Wölfflina głoszącym, że nawet najbardziej utalentowany człowiek jest ograniczony przez datę swych narodzin, która wyznacza zakres jego możliwości¹⁰²⁸. Tak więc każdy człowiek stara się zrozumieć, jakiego rodzaju emocje, osiągnięcia, porażki, a także podboje i zdrady należą do zakresu jego możliwości. Inaczej niż możliwości związane z modalnością jakiegoś sądu logicznego, ten ich (potencji) rodzaj wywodzi się z rzeczywistych dyspozycji bądź możliwości konkretnej osoby w konkretnej sytuacji. Ma to swe dobre i i złe strony. Dyspozycja jest obietnicą, ale i zagrożeniem. Sousa sugeruje, że najważniejszym elementem sytuacyjnego układu determinującego realizację jakiejś możliwości jest sam człowiek. To jego bowiem ukryte intencje, żale, urazy i pożądanania jako stany „z własnej natury przeniknięte niezrealizowaną możliwością”¹⁰²⁹ są (bardziej od rzeczy!) źródłem zarówno

ideology, and warfare: Evolutionary perspectives, Berghahn Books, Oxford, 1998, s. 71–95; podaje za: R. de Sousa, *Existentialism as Biology*, s. 83) „by objąć zarówno eusocjalne gatunki, jak i ludzkie społeczeństwa, które dopiero niedawno wyprzedziły te pierwsze w złożoności i w liczbie zaangażowanych jednostek. Ludzka ultrasocjalność, w odróżnieniu od eusocjalności, wplątuje [swych – MMJ] indywidualnych członków w wielką liczbę konkretnych i zbiorowych relacji” (R. de Sousa, *Existentialism as Biology*, przypis 4, s. 83).

¹⁰²⁴ W tym kontekście „prawdziwe cele” należy rozumieć, jak sądzę, jako założone przedmioty dążenia. Przy takim podejściu natura jest czymś celowo i kierunkowo, a nie po prostu samorzutnie rozwijającym się. Zatem jej szczątkowa teleologia zostaje „uzupełniona”.

¹⁰²⁵ R. de Sousa, *Existentialism as*, s. 79.

¹⁰²⁶ Liczba mnoga może sugerować, że chodzi tu nie tylko o replikację („nieprawdziwy”, bo niezałożony jako cel dążenia, przedmiot „aspiracji”), ale także o „prawdziwe cele” natury – wytworzenie coraz doskonalej zorganizowanych organizmów (od jednokomórkowców do społecznych, zdolnych do rozumowania jednostek).

¹⁰²⁷ R. de Sousa, *Existentialism as*, s. 79.

¹⁰²⁸ Dotyczy to nie tylko możliwości właściwych dla czasów, w jakich przyszło komuś żyć, ale konkretnych możliwości związanych z wiekiem tej osoby. Trudno zakładać na przykład, by rzeczywiście (a nie jedynie w sensie logicznej możliwości) było możliwe stworzenie przez kogoś wybitnie uzdolnionego, ale nastoletniego, epokowego dzieła o sensie życia ludzkiego.

¹⁰²⁹ R. de Sousa, *Existentialism as*, s. 79.

obietnic, jak i zagrożeń. Chociaż możliwe fakty mogą nie powodować w świecie żadnych skutków, fakty będące czystą możliwością¹⁰³⁰ przetworzone przez jednostkową ludzką świadomość determinują konkretne ludzkie istnienie, czy też raczej jego stającą się istotę. Świadomość jest tu widziana jako zaabsorbowana (w każdym momencie) myślami o tym, co możliwe. Nieprzypadkowo! Pomyłka dotycząca tego, co było możliwe, może być tak kosztowna, jak pomylenie się w tym, co jest prawdziwe. Z tego powodu dobrą rzeczą jest przeżycie swoich marzeń, pod warunkiem, że się jest realistą.

Alegorycznie sposób, w jaki nowe możliwości powstają z narzucenia radykalnie nowych ograniczeń, przedstawia biblijna historia o grzechu pierworodnym i jego konsekwencjach. Grzech, radykalnie zmieniając sytuację pierwszych ludzi, sprowadził na nich istotne ograniczenia: konieczność pracy (w trudzie i znoju), choroby utrudniające lub nawet uniemożliwiające normalne funkcjonowanie (w tym bolesny i niekoniecznie zakończony sukcesem poród) i śmierć (ostateczne ograniczenie). Przez zjedzenie zakazanego owocu człowiek stał się zdolny do doświadczania cierpienia i nieprzyjemnych emocji: wstydu, poczucia winy. Z drugiej strony zyskał zdolność do wyboru prawdziwie własnych celów. Przyjmując, że Eden to metafora natury, Sousa wskazuje, że wygnanie ludzi z Raju winno być postrzegane raczej jako sukces aniżeli porażka człowieka. Jeżeli konsekwentnie trzymać się zaproponowanego przez Sousę podstawienia – Eden jako natura – to grzesząc, człowiek zdobył indywidualność. Natura nie dba bowiem o egzemplarz, ale o gatunek. Zatem chociaż takie terminy, jak „przetrwanie najsilniejszych” czy „reprodukcja płciowa” mogą sugerować dbałość natury o konkretną jednostkę, „żaden indywidualny organizm nie przeżywa i żadna «płciowo reprodukująca się» jednostka nie jest kiedykolwiek w rzeczywistości reprodukowana”¹⁰³¹. W ten sposób wygnanie z Raju jest metaforą rozpadu wcześniejszej jedności teleologii reprodukcji i teleologii indywidualnej¹⁰³². Nabyta jako konsekwencja grzechu pierworodnego¹⁰³³ zdolność tworzenia i formułowania indywidualnych celów zagraża odtąd teleologii indywidualnej jako podporządkowanej (jak to miało miejsce w czasach Edenu) teleologii reprodukcji. Nawet po ucieczce¹⁰³⁴ z Raju ludzkie emocje i pożądanía pozostają ukorzenione we wrodzonych potrzebach i wachlarzu reakcji przekazanym nam na drodze se-

¹⁰³⁰ To jest, jak sądzę, to, co jedynie logicznie możliwe.

¹⁰³¹ R. de Sousa, *Existentialism as*, s. 79.

¹⁰³² Teleologii „indywidualnej”, jak można sądzić, z braku innej nazwy, ponieważ w sensie ścisłym w stanie natury indywidualności nie istnieją, są one tylko egzemplarzami gatunkami.

¹⁰³³ W sensie ścisłym dzięki ostatnim ze wskazywanych wcześniej „głównych zmian ewolucji” – wynalezieniu języka i ludzkiej ultrasocjalności.

¹⁰³⁴ Traktując wygnanie z Raju jako sukces człowieka, Sousa woli mówić o „ucieczce” z niego aniżeli o „wygnaniu” zeń.

lekcji naturalnej. Jednak dzięki zarówno indywidualnej, jak i społecznej konstrukcji celów, które nie zostały sformułowane po to, by być narzędziem replikacji odziedziczonych wzorów, przekroczenie teleologii natury stało się możliwe. To ostatnie usensownia, zdaniem Sousa, stanowisko egzystencjalisty.

Sousa, dzieląc rezerwę Solomona wobec Sartre'owskiego ujęcia wyboru, wskazuje na kojarzenie egzystencjalizmu ze stoicką bądź Kantowską koncepcją Woli heroicznie opierającej się żądaniom i inklinacjom ciała i będącą z nimi w konflikcie. Wbrew temu ostatniemu Sousa utrzymuje, że ciało i Wola niekoniecznie muszą być pojmowane jako skazane na konflikt. Mogą one lub powinny sprzymierzyć się ze sobą przeciwko tyranii genów. Temu celowi służy zdolność do tworzenia projektów niezależnych lub otwarcie sprzecznych z replikacją genów. Tę zdolność Sousa uważa za pierwszy *egzystencjalny* moment.

Tworzenie owych niezależnych od teleologii natury projektów uzależnione jest jedynie od ludzkiej zdolności, która została wniesiona przez język – zdolności do wyobrażania sobie przyszłości. Jest ona różna od zdolności pożądania czegoś, mimo że do zaspokojenia dochodzi zawsze w jakiejś przyszłości. Tę różnicę tłumaczy się tym, że dzięki zdolności do wyobrażania sobie przyszłości powstaje swego rodzaju conceptualna mapa przyszłości. Umożliwia ona wyobrażenie sobie sekwencji zdarzeń zachodzących w różnych odległościach od chwili bieżącej. Bez owej mapy pożądania muszą skupiać się na teraźniejszości bądź natychmiastowej przyszłości. Można domniemywać, że w takiej sytuacji kontrola pożądań, choćby w formie opóźnionej gratyfikacji¹⁰³⁵, nie jest możliwa. Rozważenie myśli i emocji może doprowadzić do wyrażenia hierarchii celów, których realizację, dzięki conceptualnej mapie przyszłości, można „ulożować” w różnych odległościach od teraźniejszości. Jedną z ważniejszych konsekwencji zdolności do wyobrażania sobie przyszłości jest zniesienie ograniczenia ludzkich pożądań do „szczątkowej funkcjonalnej roli, jaką odgrywają w rozporządzaniu ciałem, aby służyło replikacji genów”¹⁰³⁶. Dzięki temu ludzkie pożądania mogą służyć celom indywidualnym. Sousa podkreśla intersubiektywny, mówiąc językiem Solomona, charakter indywidualnych celów. Oznacza to, że są one wynikiem wypracowanych w dyskusji i konfrontacji wartości¹⁰³⁷, a nie efektem jedynie indywidualnego, odosobnionego wysiłku. „Osądy są wypracowywane w tyglu dyskusji i debaty; do stopnia, w którym emocje stają się zależne od przekonań, one również, bez względu na to, jak bardzo są zakorzenione w biolo-

¹⁰³⁵ Zdolność do powstrzymania się od natychmiastowej gratyfikacji ma, wykazane w badaniach psychologicznych, wielkie znaczenie dla odnoszenia sukcesów zawodowych. Można więc założyć, że ma znaczenie dla realizacji projektu życiowego.

¹⁰³⁶ R. de Sousa, *Existentialism as*, s. 80.

¹⁰³⁷ To tłumaczy istotność języka i jego pojawienie się w ultrasocjalności.

gii, są produktami i kultury, i indywidualnych historii, w których został wykuty repertuar każdej osoby”¹⁰³⁸.

Jak wskazywano, w ujęciu Solomona areną, na której rozgrywa się „dramat dywersji i zarządzania biologicznym przeznaczeniem na poziomie indywidualnego wyboru”, jest życie emocjonalne¹⁰³⁹. W konsekwencji emocje były przez niego pojmowane jako strategie służące zabezpieczeniu indywidualnych celów, które przynajmniej do takiego stopnia, do jakiego możliwe jest sprawowanie kontroli nad własnymi myślami, są czymś, co może stanowić przedmiot naszego wyboru¹⁰⁴⁰.

Poważny problem dla koncepcji emocji Solomona, ujętej jako próba ustalenia warunków dla realizacji fundamentalnego projektu egzystencjalnej wolności, stanowią, zdaniem Sousa, neurobiologiczne badania woli¹⁰⁴¹. Z tych badań wynika, że doświadczanie świadomej intencji nie stanowi przyczynowego wyznacznika naszych działań. Niemniej Sousa utrzymuje, że wyniki owych badań nie zagrażają temu rodzajowi autonomii, jaka jest wymagana przez egzystencjalistę (a zatem i przez Solomona). Te badania pokazują jedynie, że zarówno ludzkie wybory, jak i także reakcje emocjonalne są determinowane także czynnikami, które „ostatecznie powstają w świadomości, nie przez stany świadomości jako takiej”¹⁰⁴². Wobec wąskiego zakresu świadomości w jakimś określonym momencie fakt ten powinien być widziany jako pozytywny. Zainspirowany ustaleniami Dijksterhuisena i Nordgrena¹⁰⁴³ utrzymuje on, że „Gdy-

¹⁰³⁸ R. de Sousa, *Existentialism as*, s. 80.

¹⁰³⁹ Mimo słuszności spostrzeżenia Ronalda de Sousa trzeba zauważyć, że Solomon prawdopodobnie nie zgodziłby się na użycie sformułowania „życie emocjonalne”. Tak jak nie ma tylko życia rozumnego, tak też nie ma i wyłącznie emocjonalnego. Życie jest jedno, i jest ono zarówno emocjonalne, jak i rozumne.

¹⁰⁴⁰ Solomon, wyciągając wniosek z obserwacji Petera Goldiego – „myśli często są w zasięgu naszej kontroli, [ponieważ – MMJ] możemy wybrać myśleć (lub nie myśleć) o jakimś przykrym temacie” – utrzymuje, że „jednym kluczowym elementem w dorosłej ludzkiej emocji (...) jest rzeczywiście coś, co możemy wybrać, aby coś z tym zrobić” (R. C. Solomon, *On the Passivity of the Passions*, s. 208).

¹⁰⁴¹ Sousa odwołuje się tu do badania Benjamina Libeta, które wykazało, że „początek działalności motorycznej zawartej w prostym działaniu poprzedza moment świadomej «decyzji»” (R. de Sousa, *Existentialism as Biology*, s. 82; por. B. Libet, E. Jr. Wright, B. Feinstein i D. Pearl, *Subjective referral of the timing for a conscious experience: A functional role for the somatosensory specific projection system in man*, „Brain”, 102, 1979, s. 193–224), a także do demonstracji Daniela Wegnera (por. D. Wegner, *The illusion of conscious will*, MIT Press, Cambridge, MA, 2002), która pokazała, że „uczucie podmiotowości może być odłączone od faktu przyczynowego wpływu podmiotu” (R. de Sousa, *Existentialism as Biology*, s. 82).

¹⁰⁴² R. de Sousa, *Existentialism as*, s. 82.

¹⁰⁴³ Por. A. Dijksterhuis, L.F. Nordgren, *A Theory of Unconscious Thought*. „Perspectives on Psychological Science”, 1, 2006, s. 95–109; podaję za: R. de Sousa, *Existentialism as*, s. 82.

by było odwrotnie, *zawsze*, a nie tylko okazjonalnie, działalibyśmy na podstawie okaleczająco zubożonego podzbioru naszych dostępnych powodów i motywacji do działania”¹⁰⁴⁴.

Istotnym, wskazywanym przez Souśę, ograniczeniem konkretnych indywidualnych możliwości realizacji obranego projektu jest charakter danego człowieka. Charakter, jak dawno zauważył Heraklit, bywa przeznaczeniem człowieka. Zdarza się, że ma to smutne konsekwencje, np. wtedy, gdy jakaś cecha charakteru rujnuje czyjeś życie, ponieważ wydatnie ogranicza wizję dostępnych dla tej osoby wyborów. Przed taką właśnie sytuacją przestrzega nas Solomon, pisząc o negatywnym wpływie obrońnie stosowanych emocji¹⁰⁴⁵. Z drugiej strony, wpływ charakteru na dokonywane przez człowieka wybory podważają, zdaniem Doris, eksperymenty z zakresu psychologii społecznej, np. seria eksperymentów Milligrama¹⁰⁴⁶ badających wpływ autorytetu na zachowanie czy eksperyment „dobrego Samarytanina” Darleya i Batsona¹⁰⁴⁷ zorientowany na zbadanie skłonności do pomocy obcej osobie. Doris, powołując się na uzyskane w tych badaniach wyniki, twierdzi, że to okoliczności, a nie charakter determinują reakcje. Sousa, odnosząc się do tego twierdzenia, zauważa, że tym, co faktycznie pokazują te eksperymenty, jest statystyczna wartość przewidywanej przez eksperymentatorów reakcji badanych, a nie rozbieżność pomiędzy charakterem badanych a ich zachowaniem. Poza tym w obu eksperymentach pewna część badanych (w pierwszym z serii eksperymentów Milligrama – 30%, a w eksperymencie „dobrego Samarytanina” – przynajmniej 10%) zachowała się niezgodnie z przewidywaniem – w pierwszym z nich nie wymierzyła maksymalnej kary

¹⁰⁴⁴ R. de Sousa, *Existentialism as*, s. 82.

¹⁰⁴⁵ Szerzej na ten temat piszę w rozdziale drugim tej pracy.

¹⁰⁴⁶ W tych, rozpoczętych w 1974 roku, eksperymentach badani mieli za zadanie nauczyć znajdującego się za szybą „ucznia” kilkunastu par wyrazów, np. skrzynka niebieska. Za każdym razem, kiedy uczeń odpowiadał źle, tj. na przykład na hasło nauczyciela – „skrzynka”, nie odpowiadał – „niebieska”, miał być karany porażeniem prądem, poczynawszy od 50 woltów do maksymalnie 450, przy czym kolejna pomyłka miała być karana porażeniem prądem o większej mocy niż poprzednie. Badani („nauczyciele”) byli poinformowani, że celem eksperymentu jest zbadanie wpływu kary na szybkość uczenia się (tzw. instrukcja maskująca). Eksperyment wykazał, że dwie trzecie badanych wymierzyło swoim uczniom maksymalną karę – porażenie prądem o mocy 450 woltów. Oczywiście, w rzeczywistości nikt nie był rażony prądem („uczniowie” byli udającymi ból pomocnikami eksperymentatorów), ale badani nie wiedzieli tego.

¹⁰⁴⁷ Por. J. M. Darley, C. Batson. *From Jerusalem to Jericho: A Study of Situational and Dispositional Variables in Helping Behavior*, „Journal of Personality and Social Psychology”, 27, 1973, 100–108; podają za: R. de Sousa, *Existentialism as*. W tym eksperymencie badanymi byli spieszący się na egzamin studenci seminarium duchownego. Przy budynku, do którego wchodził, leżał „nieprzytomny” człowiek. Około 90% badanych nie udzieliło żadnej pomocy owemu mężczyźnie. Badacze wysnuli stąd wniosek, że pośpiech bądź roztargnienie mogą być ważniejszym determinantem pomocowego (samarytańskiego) zachowania aniżeli moralność badanych.

„niepojętnemu uczniowi”, a w drugim udzieliła pomocy nieprzytomnemu mężczyźnie. Powyższe upoważnia, zdaniem Sousy, do następującej konkluzji: te badania nie dowodzą, że nie ma czegoś takiego jak charakter, ale raczej pokazują, że charakter jest *rzadki*.

Wbrew współczesnym „miękkim deterministom” Sousa nie postrzega wykazanych w powyższych badaniach wyjątków od założonej reguły jako czegoś, co dowodząc swobody wyboru, podważa determinizm. Jak Hume te wyłamujące się spod determinującego wpływu okoliczności zachowania traktuje raczej jako wypadkową przypadkowości i szansy, aniżeli świadectwo wolnej woli. Niemniej „jedynie statystyczny” charakter psychologicznych przewidywań ciągle stwarza „przestrzeń” dla egzystencjalnego projektu. Tę konkluzję Sousy uzasadnia tym, że „to *przewidywalność* a nie *determinizm* jest istotna dla paradoksu Sartre’a, według którego jesteśmy «zmuszeni do bycia wolnym»”¹⁰⁴⁸. Innymi słowy: brak stuprocentowej przewidywalności sprawia, że jesteśmy zmuszeni decydować, a jedyną podstawą dla dokonania tego jest rozważenie. To ostatnie w dużej mierze polega na *myśleniu przez konsekwencje*, a zatem składa się z wyobrażania sobie różnych scenariuszy i rozumowania o ich wynikach. Tak ujęte rozważanie w normalnych okolicznościach ma intersubiektywny charakter, tzn. odbywa się na drodze dyskusowania, argumentowania i konfrontowania własnych indywidualnych reakcji z reakcjami innych uczestniczących w „debacie” ludzi. Dzięki temu właśnie nasza ucieczka z Edenu (ogrodu natury), jak i stanie się ludźmi stały się możliwe. Jednakże „nie wszyscy uciekliśmy i nikt z nas nie uciekł całkowicie”¹⁰⁴⁹. To tłumaczy, dlaczego nie każdy może być w pełni zrealizowanym egzystencjalistą. Roberta Solomona Sousa uważa za jednego z tych, którzy „mieli szczęście” być bardziej „pełnymi” pod tym względem od większości ludzi. Podobnie – jako mających szczęście – widzi on tych, „którzy mieli szansę go poznać i mieli właściwy temperament, aby skorzystać z jego nauczania i przykładu”¹⁰⁵⁰.

Ostatnie dwa zdania to nie tylko otwarte komplementy wobec egzystencjalnej postawy Solomona i rozwijanej przez niego teorii emocji, ale także elegancki powrót do własnych ustaleń na temat warunków konkretnej indywidualnej możliwości. Pisząc o szczęściu Solomona i tych, którzy go znali, dyskretnie zaakcentował, że konkretną indywidualną możliwość determinuje także fart, jako że czyni możliwym to, co wcześniej było poza zasięgiem czyjejś konkretnej możliwości. W ten sam sposób podkreślany tu „odpowiedni temperament” stwarza przestrzeń dla realizacji danej możliwości.

¹⁰⁴⁸ R. de Sousa, *Existentialism as*, s. 82.

¹⁰⁴⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁵⁰ *Ibidem*.

Zakończenie

Solomon jako egzystencjalista uważa, podobnie jak Sartre, że istotą ludzkiego życia jest wybór i odpowiedzialność, ponieważ stajemy się wyborami, jakich dokonujemy. Podkreśla, że specyfiką naszego bycia w świecie jest zaangażowanie. W świetle rozwiniętej przez niego teorii emocji to zaangażowanie przekłada się na wielką wagę pasji, a zwłaszcza emocji we wszystkich dokonywanych przez człowieka wyborach. Problem w tym, że są one subiektywnie doświadczane jako przytrafiające się nam. Jak pogodzić doświadczaną pasywność emocji z Solomonową tezą o emocjach jako przedmiocie wyboru i odpowiedzialności? W większości swoich prac na temat emocji Solomon stara się odpowiedzieć na to pytanie. Ponieważ ta kwestia została przeze mnie szczegółowo wyłożona w drugim paragrafie trzeciego rozdziału mojej pracy, w tym miejscu przypomnę tylko, że Solomon podkreśla, że chociaż nie możemy wybierać, jaką emocją zareagujemy w określonej sytuacji, nie znaczy to, że jesteśmy sytuacyjnie zniewoleni. Argumentuje, że każda emocja ma swoją genezę w przeszłych doświadczeniach danej osoby, których była ona nie tylko aktywnym uczestnikiem, ale także, w pewnej mierze, twórcą. Odpowiadamy za doświadczane emocje na mocy odpowiedzialności za ich kultywowanie, krytykowanie i poprawianie, analogicznie do odpowiedzialności rasisty za jego uprzedzenie, którego nie stara się przezwyciężyć, a zatem odpowiada za jego utrzymywanie się.

W świetle założonego wpływu emocji na dokonywane przez człowieka wybory naleganie na podmiotową odpowiedzialność za doświadczane emocje nabiera szczególnej wagi. Jeśli możemy odpowiadać za własne emocje, to znaczy, że możemy siebie wychowywać zgodnie z obranym kierunkiem rozwoju osobowości, a także kreować siebie w myśl obranego projektu. Nawet jeżeli nie możemy być dokładnie (bądź nawet w przybliżeniu) tacy, jakimi pragniemy być, sama wiara, że jest to możliwe, stanowi konieczny warunek tego, żebyśmy w ogóle próbowali. Co więcej, nie jest to wiara płonna. Ma ona w sobie coś ze samosprawdzającej się przepowiedni. W pewnej mierze bowiem stajemy się tymi, którymi sądzimy, że możemy być.

Solomonowy pogląd o podmiotowej odpowiedzialności za doświadczane emocje podziela współczesny badacz emocji z kręgu psychologii – Keith Oatley. W swoim interesującym eseju na temat Solomonowej idei odpowiedzialności za

emocje¹⁰⁵¹ próbuje znaleźć dodatkowe argumenty na jej rzecz poprzez odwołanie do psychologicznych badań zogniskowanych na fenomenie emocji. Racje na rzecz odpowiedzialności za własne emocje, jakie przedstawia Oatley, traktuję jako wartościowe uzupełnienie i jednocześnie obronę stanowiska Solomona. To tłumaczy ich przedstawienie w końcowej części mojej pracy.

Oatley rozpoczyna od wskazania, że Solomon zaadaptował stoickie ujęcie emocji jako następującego po „pierwszym odruchu” osądu na temat jego „odpowiedniości”; osądu, który aprobeuje ten ruch lub deprecjonuje go. W Solomonomym ujęciu emocja jest wartościującym osądem o osądzie, ponieważ „pierwszy odruch” jest sądem odzwierciedlającym sposób, w jaki ktoś postrzega świat, np. jako zagrażający w strachu, zasmucający w smutku itp. Nawiązując do stoickiego filozofa – Chryzypa – utrzymującego, że emocje zwykle wiążą się z dwoma ruchami (pierwszym mimowolnym i drugim, pojawiającym się wtedy, gdy trwająca emocja staje się przedmiotem rozważania), z których dopiero drugi stanowi emocję, Oatley zauważa, że o ewentualnym wyborze można mówić właśnie w odniesieniu do tego drugiego ruchu.

Traktując stoickie założenie o dwóch ruchach w emocji jako hipotezę wyjściową, Oatley poszukuje dla niej wsparcia w psychologicznych badaniach emocji. W świetle behawioralnych i fizjologicznych analiz emocje mają niezamierzony charakter, są automatycznie wzbudzane i trwają sekundy. Tej charakterystyce przeczy badanie przeprowadzone przez Frijdę i jego współpracowników¹⁰⁵², które pokazało, że 69% emocji opisywanych przez badanych trwało godzinę lub dłużej, a kolejne 22% opisywano jako trwające dłużej niż jeden dzień. Podobnie w badaniu przeprowadzonym przez Oatleya i Duncana¹⁰⁵³ ustalono, że doświadczane przez badanych emocje (w większości!), były przez nich opisywane jako rozciągające się w czasie. Zarówno czas, jak i opis doświadczania poszczególnych emocji przez badanych¹⁰⁵⁴ stanowi dla Oatleya argument na

¹⁰⁵¹ K. Oatley, *Two Movements in Emotions: Communication and Reflection*, „Emotion Review”, Vol. 2, No. 1 (January 2010), s. 29–35.

¹⁰⁵² Por. N. H. Frijda, B. Mesquita, J. Sonnemans, S. van Goozen, *The duration of affective phenomena or emotions, sentiments and passions* [w:] *International review of emotion*, K. T. Strongman (red.), Vol. 1, Wiley, Chichester, UK, 1991, s. 187–225; podają za: K. Oatley, *Two Movements*, s. 30.

¹⁰⁵³ Por. K. Oatley, E. Duncan, *Incidents of emotion in daily life* [w:] *International review of studies on emotion*, K. T. Strongman (red.), Vol. 2, Wiley, Chichester, UK, 1992, s. 250–293; podają za: K. Oatley, *Two Movements*, s. 30.

¹⁰⁵⁴ W badaniu Oatleya i Duncana z 1992 roku badani studenci byli proszeni o prowadzenie dziennika emocji, w którym mieli notować doświadczane przez siebie emocje. Szczególnie interesujący jest przypadek studentki, której pamiętnik emocji został uzupełniony o na wpół - ustrukturyzowany wywiad. Odnotowany przez nią gniew podczas kłótni z chłopakiem (rozpoczętej od różnicy zdań na temat preferowanej muzyki) trwał w początkowej fazie 2,5 godziny.

rzecz trafności stoickiego przekonania o dwóch ruchach w emocji. Innym argumentem na rzecz „dwuetapowości” emocjonalnego doświadczenia jest, zdaniem Oatleya, to, że zwieramy się ze swoich emocji. To ostatnie wskazuje bowiem, że aktywnie rozważamy własne emocje i próbujemy zrozumieć ich inklinacje dla siebie i dla innych osób.

Badanie Oatleya i Duncana, na które się powoływałam, pokazało także, że wiele relacjonowanych przez badanych emocji było przez nich opisywanych jako zawierające doznania cielesne. Z ogólnej liczby 246 emocjonalnych przypadków 88 charakteryzowano jako związane z odczuwanym napięciem, 82 towarzyszyły „uczucia w żołądku”, 38 opisywano jako powiązane z drżeniem. To, że emocje obejmowały doznania cielesne, zinterpretowano jako świadectwo „pierwszych ruchów” w emocji. Natomiast jako dowód „drugich ruchów” postrzegano to, że 30% opisywanych przez badanych emocji było przez nich postrzegane jako zmieniające się w miarę ich postępu.

Jak inny stoicki filozof – Epiktet, który właściwe „pierwszym ruchom” cielesne poruszenia traktował jako coś, czego nie możemy kontrolować, Oatley podkreśla, że zamiast postrzegania emocji przede wszystkim poprzez pryzmat ciała (co wydaje się właściwe dla fizjologicznej perspektywy badań nad emocjami), powinniśmy raczej skupić się na ich powiązaniu z naszymi celami i planami. W stoickim ujęciu „pierwsze ruchy” w emocji to mimowolne reakcje ciała. „Drugie ruchy” natomiast, mimo podobnej do pierwszych siły, są ocenami, czyli gatunkami myśli, które mogą być rozważone. Jako takie nie są one bezwolne, a przez to stwarzają przestrzeń dla odpowiedzialności za doświadczaną emocję.

W nawiązaniu do Ronalda de Sousa Oatley pisze o „drugich ruchach” jako racjonalnych. Ich racjonalność jest lokalna, zogniskowana na szczególnym celu, w stosunku do którego emocja jest wywołana. Badanie Nundy’ego i Oatleya¹⁰⁵⁵

W następnych trzech dniach następowały nawroty tej emocji, w trakcie których stawiała się ona sarkastyczna, uszczypliwa w formułowanych pod adresem jej chłopaka uwagach, wycofująca się, nadąsana, a następnie wykonująca gesty będące próbą naprawienia „zaognionej” sytuacji. W okresie tych trzech dni zastanawiała się ona nad tym, czy jej związek się skończy. Wraz z trwaniem emocji narastało w niej poczucie winy z powodu zachowania wobec chłopaka. Jej złość była przez nią odczuwana jako niezgodna z postrzeganiem siebie jako osoby, która nie irytuje się z powodu czyjegós odmiennego od jej własnego poglądu. Swoją gniewną reakcję odbierała zatem jako „ziarno, czegoś, co obniża jej samoocenę na pewnego rodzaju wewnętrznej skali” (K. Oatley, E. Duncan, *Incidents of emotion in daily life*, „International review of studies on emotion”, K. T. Strongman (red.), Vol. 2., s. 276; podaję za: K. Oatley, *Two Movements in Emotions*, s. 30).

¹⁰⁵⁵ Por. K. Oatley, *Emotions and the story worlds of fiction* [w:] *Narrative impact: Social and cognitive foundations*, M. C. Green, J. J. Strange, T. C. Brock (red.), Erlbaum, Mahwah, NJ, 2002, s. 39–69; podaję za: K. Oatley, *Two Movements*, s. 31.

jest dogodną ilustracją owej założonej lokalnej racjonalności „drugich ruchów” w emocjach. W przeprowadzonym eksperymencie badani byli proszeni o przeczytanie opowiadania traktującego o romansie bardzo przystojnego mężczyzny z kobietą, którą on uważa za pospolitą. Bohater opowiadania w okrutny sposób kończy ten romans. W efekcie lektury opowiadania jedna grupa badanych zareagowała złością, a druga smutkiem. Mimo jasności co do zakończenia romansu opowiedziana historia kończyła się dwuznacznie. Ta ostatnia okoliczność usensawiała zadanie badanym trzech interpretacyjnych pytań. Uzyskane odpowiedzi sklasyfikowano pod kątem ich przynależności do dwóch poznawczych kategorii: 1. wnioskowania uprzedzającego – rozumowania progresywnego, tzn. od założenia do konkluzji, 2. wnioskowania wstecznego – rozumowania o kierunku regresywnym, od konkluzji do podania jej powodów. Ustalono, że badani, którzy zareagowali złością, w swoich odpowiedziach stosowali (na ogół) wnioskowanie uprzedzające, natomiast zasmuceni badani stosowali wnioskowanie wsteczne. W zaobserwowanej prawidłowości Oatley widzi dowód na „kierunkowe efekty emocji”. „Złość napędza do myślenia do przodu, od obecnego wydarzenia (od wyrządzonego zła) w kierunku tego, co z tym zrobić. Smutek powoduje myślenie do tyłu (od straty) do analizy tego, jak to się stało. Oczywiście emocja nie powiedziała badanym, co myśleć: to zależało od nich”¹⁰⁵⁶.

Z powyżej zaobserwowanej prawidłowości nie powinno się wyciągać wniosku, że sposób, w jaki myślimy, jest automatyczny. Należałoby raczej powiedzieć, że odzwierciedla on to, kim jesteśmy. Potwierdza to różnica w reakcji badanych na ten sam bodziec (opowiadanie). Złość i smutek mają różne cele, stąd różne ukierunkowanie właściwych dla „drugiego ruchu” rozważań w doświadczeniu tych emocji. W ujęciu Oatleya i Johnsona-Lairda¹⁰⁵⁷ funkcją pierwszego ruchu w emocji jest zakomunikowanie sobie i innym, że zdarzyło się coś ważnego z punktu widzenia celów jednostki oraz ustawienie systemu w stanie gotowości do działania (Frijda, Kuipers i ter Schure¹⁰⁵⁸). Natomiast funkcją „drugich ruchów” jest nakłonienie doświadczającej emocji osoby do myśli i działań w sposób skierowany i lokalny dla celów tej emocji (przede wszystkim!), a w dalszej kolejności, być może, do refleksji na temat tego, co możemy zrobić z doświadczanym emocjonalnym poruszeniem w szerszym kontekście. Taką ewentualność możemy uznać za bardzo prawdopodobną, o ile w „fazie”

¹⁰⁵⁶ K. Oatley, *Two Movements in Emotions*, s. 31.

¹⁰⁵⁷ Por. K. Oatley, P. N. Johnson-Laird, *Towards a cognitive theory of emotions*, „Cognition & Emotion”, 1, 1987, s. 29–50; podaję za: K. Oatley, *Two Movements*, s. 31.

¹⁰⁵⁸ Por. N. H. Frijda, P. Kuipers, E. ter Schure, *Relations among emotion, appraisal, and emotional action readiness*, „Journal of Personality and Social Psychology” 57, 1989, s. 212–228; podaję za: K. Oatley, *Two Movements*, s. 31.

drugiego ruchu pojawia się w podmiocie emocji wątpliwości co do zgodności pomiędzy doświadczaną emocją a jego postrzeganiem własnej osoby. Z całego wyводу wynika, że emocje nie tylko mogą, ale faktycznie nami kierują. Na tym w dużej mierze polega ich funkcja, którą Oatley wyraża słowami Frijdy¹⁰⁵⁹ jako nadanie pierwszeństwa pewnym rodzajom działań aniżeli innym. Ponieważ zaś „emocje wynikają z naszych celów, są zwykle blisko tego, kim jesteśmy, jak w egzystencjalnej idei autentyczności”¹⁰⁶⁰. Jeśli zgodzimy się, że tak jest, wówczas wielkiej wagi nabiera odpowiedź na pytanie o to, czy możliwe jest kulturowanie emocji w taki sposób, by właściwe dla drugiego ruchu rozważania były mniej lokalne? Mniejsza lokalność owych rozważań widziana jest tu jako potencjalnie skutkująca tym, że bylibyśmy emocjonalnie nakłonieni do działań, z którymi moglibyśmy się identyfikować. Emocjonalna skłonność do takich działań byłaby z kolei argumentem na rzecz odpowiedzialności podmiotu za jego emocje. Przestrzeń dla takiej odpowiedzialności Oatley widzi w „przejściu” pomiędzy pierwszym ruchem (którego funkcją jest krótka, automatyczna uwaga) a ruchem drugim (którego sens można sprowadzić do gotowości rozważenia zasadności skupienia pierwszego ruchu).

Stoicy rozumieli, że przerwanie trwającej emocji (zwłaszcza tak gwałtownej jak złość) może być niemożliwe. Z tego powodu uznali, że kluczowa jest praca na wcześniejszym etapie emocjonalnej reaktywności. Jeśli doświadczanie złości uważa się za niepożądane (bo niepasujące do obrazu własnej osoby), konieczna jest praca z celami, w kategoriach których zdarzenia są oceniane jako wywołujące tę emocję. Cele decydujące o określonego rodzaju emocjonalnym reagowaniu stoicy nazwali pragnieniami, a pracę nad nimi sprowadzili do zaprzeczającej im refleksji nakierowanej na pozbycie się ich. Oatley podziela stoickie przeświadczenie o konieczności „pracy z pragnieniami”. Odrzuca jednak ich postulat wyrzeczenia się wszelkich pragnień (a tym samym większości emocji, z wyjątkiem spokojnej emocji przyjaźni), poza pożądaniem cnoty. Trzymając się stoickiego rozumienia pierwszych i drugich ruchów w emocjach oraz stoickiej koncentracji na pragnieniach, Oatley proponuje rozważenie pięciu zagadnień, w świetle których teza Solomona o podmiotowej odpowiedzialności za emocje zostanie ponownie rozważona.

¹⁰⁵⁹ Por. N. H. Frijda, *Not passion's slave*, „Emotion Review”, 2 (1), 2010, s. 68–75.

¹⁰⁶⁰ K. Oatley, *Two Movement in Emotions*, s. 31. Ten cytat pokazuje zasadniczą różnicę pomiędzy stanowiskiem Oatleya a fizjologicznym bądź behawioralnym podejściem do emocji. Wydaje się, że dla tych ostatnich ujęć typowe jest traktowanie emocji jako mechanizmów zabezpieczających podstawowe cele organizmu (tj. ważne dla jego przetrwania). W podejściu Oatleya natomiast akcentowane są potrzeby człowieka jako stojącej się egzystencji zorientowanej na osiągnięcie wybranych przez siebie celów.

Zagadnienie 1: Wolna wola

Oatley poważnie traktuje możliwość, że nie mamy wyboru w naszych celach i działaniach. Bierze pod uwagę, że rację mogą mieć ci, którzy utrzymują, że to, co robimy, jest pośrednio zdeterminowane przez nasze geny i środowisko, w którym żyjemy, bezpośrednio zaś przez mechanizmy nerwowe. Jako równie prawdopodobną traktuje także możliwość, że nasze przekonanie o zdolności dokonywania wyborów może być rodzajem psychologicznej iluzji. Powyżej nakreślona możliwość ma oparcie w badaniach neuropsychologicznych. W jednym z nich wykazano, że procesy nerwowe biorące udział w ruchu (np. ruchu palca) rozpoczynają się przed świadomą decyzją o jego podjęciu¹⁰⁶¹.

Zgodnie z powyższym rozumowaniem nie tylko świadomy wybór, ale każdy inny aspekt świadomości może nie mieć żadnego przyczynowego znaczenia dla mechanizmów „produkujących” działania. Oatley występuje przeciwko temu stanowisku. Jego sposób argumentacji jest następujący: 1. W dużej mierze paradoksalny charakter pytania o to, czy podmiot może faktycznie dokonywać wyboru, „wywodzi się z analizy mechanizmów w ramach indywidualnego umysłu”. 2. W ramach swoich ograniczeń kwestię wolnej woli sprowadza się do pytania: „Czy jednostka może zachowywać się poza mechanizmami przyczynowości?”. 3. Dziwność tego pytania pokazuje, że jest ono źle postawione. 4. „W jakimkolwiek realistycznym poczuciu wolnej woli nie chodzi o działania poza przyczynowością. Chodzi o działanie dla własnych celów, w stosunku do sytuacji, w których się znajdujemy”¹⁰⁶². 5. Ludzie chcą działać z powodów, które mogą wyrazić. 6. Gdybyśmy nie byli zdolni do działania z powodów, które moglibyśmy wyjaśnić sobie i innym, życie społeczne nie istniałoby. Nie byłibyśmy bowiem zdolni do współdziałania ze sobą.

W dopełniającą powyższy wywód konkluzji Oatley podkreśla, że konsekwencją społecznego charakteru ludzkiego życia jest ludzka potencja do wybierania własnych działań, a także (w pewnym stopniu) do bycia odpowiedzialnym za swoje emocje. Społeczny kontekst ludzkiego życia wymaga działania z powodów, które nie wywodzą się wyłącznie z indywidualnych interesów. Ilustracją tak ujętej wolności wyboru działań i pewnej odpowiedzialności za swoje emocje może być bohaterkie działanie kobiet z plemienia Hutu, które ryzykując własne życie, ukrywały dzieci z plemienia Tutsi. Działanie tych kobiet pokazuje, że możliwe jest oparcie się emocjonalnemu przymusowi strachu i sekciarskiej nienawiści.

Kontynuując powyższy sposób argumentacji, Oatley pisze o systemie społecznej koordynacji jako opierającym się na interpersonalnych emocjach. Za

¹⁰⁶¹ Por. B. Libet, *Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action*, „Behavioral and Brain Sciences”, 8, 1985, s. 529–566; podają za: K. Oatley, *Two Movements*, s. 32.

¹⁰⁶² K. Oatley, *Two Movements in Emotions*, s. 32.

Aubé'em¹⁰⁶³ wskazuje, że społeczna emocja jako fizjologiczne zaburzenie (pierwszy ruch) i myśl (drugi ruch) jest także zobowiązaniem. Ujęcie społecznej emocji jako zobowiązania oznacza, że musi ona być spełniona, ponieważ w przeciwnym razie życie społeczne nie występowałoby. „Ten sens zobowiązania społecznego jest podstawowym sposobem, w jaki jesteśmy odpowiedzialni”¹⁰⁶⁴. Wyznanie Jana skierowane do Beaty: „Kocham Cię i chcę się z Tobą ożenić” jest wzięciem przez niego odpowiedzialności za jego miłość i jego przeszłe działania w stosunku do Beaty. Jest tak na mocy tego, że jego pragnienia i uczucia mają cechy słownego aktu obiecywania¹⁰⁶⁵. To, że się coś obiecało, wskazuje, że możliwe było wybranie inaczej. Podobnie interpretowana jest złość matki na syna, który zabrał zabawkę koledze. Za Averillem¹⁰⁶⁶ Oatley pisze o tej złości jako o posiadającej cechy słownego aktu obietnicy. Jako taki akt złości owej matki jest czymś w rodzaju przyjętego przez nią zobowiązania do „doprowadzenia sprawy do końca”, np. poprzez uświadomienie synowi, że jego działanie jest niewłaściwe. Ewentualność, że złość tej matki była po prostu wytworem jej genów i wychowania, nie przeczy temu, że może być ona odpowiedzialna za tę złość i za doprowadzenie jej do końca.

Chociaż niektóre doświadczane pragnienia są nieodparte¹⁰⁶⁷, to fakt, że możemy myśleć, umożliwia pewne zdystansowanie się do nich. Dzięki myśleniu możemy w jakiejś mierze przerwać „łańcuch” łączący geny z działaniem. Na tej drodze zamiast jedynie brać udział w świecie określonym przez geny, z ich jedynym celem (reprodukcją), stwarzamy świat ludzkich celów. Chociaż o wielu emocjach można powiedzieć, że pochodzą z genów, nie znaczy to, że są od nas niezależne. „Emocje, które wywodzą się od naszych genów mogą być pilne, ale naszym zadaniem jest rozróżnienie ważnego od jedynie pilnego, danie aprobaty tym drugim ruchom, które są ważne również w szerszym kontekście. Wykorzystanie energii emocji w ten sposób jest jednym z atrybutów inteligencji emocjonalnej”¹⁰⁶⁸.

¹⁰⁶³ Por. M. Aubé, *Unfolding commitments management: A systemic view of emotions* [w:] *Handbook of research on synthetic emotions and sociable robotics: New applications in affective computing and artificial intelligence*, J. Valverdú, D. Casacuberta (red.), IGI Global, Hershey, PA, 2009, s. 198–227; podaję za: K. Oatley, *Two Movements*, s. 32.

¹⁰⁶⁴ K. Oatley, *Two Movements in Emotions*, s. 32.

¹⁰⁶⁵ Oatley nawiązuje w tym miejscu do ustaleń Searle'ego (por. J. R. Searle, *Speech acts: An essay in the philosophy of language*, Cambridge University Press, Cambridge 1969).

¹⁰⁶⁶ Por. J. R. Averill, *Anger and aggression: An essay on emotion*, Springer, New York, 1982; podaję za: K. Oatley, *Two Movements*, s. 32.

¹⁰⁶⁷ Oatley ma tu na myśli emocje, które wydają się ściśle zaprogramowane przez geny (w domyśle: strach jako narzędzie instynktu samozachowawczego, sensualna miłość nakierowana na reprodukcję, złość jako reakcja na ograniczenie fizycznej przestrzeni, itp.).

¹⁰⁶⁸ K. Oatley, *Two Movements in Emotions*, s. 33.

Zagadnienie 2: Odpowiedzialność i prawo

Oatley proponuje, abyśmy potraktowali prawo jako zbiór intuicji o odpowiedzialności za działanie, w tym na temat odpowiedzialności za działania podjęte pod naciskiem emocji. Z jego perspektywy szczególne znaczenie ma orzekanie o karze w sprawach o zabójstwo. Zauważa on, że rodzaj doświadczanej przez sprawcę emocji przekłada się na stopień przypisywanej mu odpowiedzialności za dokonany czyn. Sprawcę, który zabija podczas doświadczanego ataku wścieklej zazdrości, uważa się za mniej odpowiedzialnego od osoby, która zabija powodowana zemstą. Przekładając powyższe na stoicki kontekst pierwszych i drugich ruchów w emocji, Oatley pokazuje, że mniejsza odpowiedzialność oszałałego z gniewu sprawcy zabójstwa może mieć uzasadnienie w tym, że ta emocja znajdowała się w fazie pierwszego odruchu. Natomiast zemsta, jako typowo związana z planem skutecznego działania (premedytacja), świadczy o aprobacie sprawcy dla drugiego ruchu w emocji. Działającemu z zemsty sprawcy zabójstwa przypisuje się większą odpowiedzialność za dokonany czyn właśnie dlatego, że uważa się go za kogoś, kto miał wybór w kwestii podjęcia działania.

Oatley w działaniu aparatu sprawiedliwości widzi odbicie zdroworozsądkowych intuicji na temat tego, za co rozsądny obywatel powinien być pociągnięty do odpowiedzialności. Jako – częściowo – produkt społeczeństwa, w jakim żyjemy, rozumiemy społeczny koszt działań przynoszących szkodę współobywatelom, a przez to konieczność obarczenia ich sprawców osobistą za nie odpowiedzialnością. W efekcie socjalizacji przypisujemy taką odpowiedzialność działającym na szkodę innych osób jednostkom. Wiemy także, że wówczas, gdy my sami nie będziemy czuli się odpowiedzialni za szkody, których dokonaliśmy, sędziowie przyznają nam tę odpowiedzialność. Czego to dowodzi? Sądzę, że nie tylko tego, iż społeczeństwa jako całości po prostu nie stać na luksus traktowania obywateli jako ubezwłasnowolnionych przez doświadczane przez nich emocje i stąd nieodpowiadających za swe naganne czyny. Wydaje się, że sama świadomość prawnej odpowiedzialności za własne czyny może być (z powodu siły socjalizacji) widziana jako świadcząca o takiej odpowiedzialności. W toku socjalizacji uczymy się tego, za co odpowiadamy, a za co nie. To, co nam wpojono, staje się przedmiotem naszej wiary. Odpowiadamy za nasze naganne działania, ponieważ wierzymy, że mamy wybór w kwestii ich podjęcia.

Zagadnienie 3: Wybieranie pomiędzy pragnieniami i emocjami

W porównaniu do starożytności realia dzisiejszych czasów są łagodne. Pragnienia zdrowia, bezpieczeństwa czy edukacji nie są źródłem takiego niepokoju jak dla starożytnych stoików, którzy chcieli się od niego uwolnić. Z tych względów dla większości współczesnych ludzi ascetyczna rezygnacja z pragnień nie

jest odpowiednim sposobem życia. Podobnie jak pragnienia, za wartościowe uważane są dziś niektóre emocje. Należą do nich erotyczna miłość i miłość pomiędzy rodzicami i dziećmi, które traktuje się jako wartościowe biologiczne dziedzictwo oraz jako najwyższe ludzkie dobro. W dzisiejszych czasach pozytywnie waloryzuje się także złość. Postrzega się ją jako uzasadnioną i pożądaną zwłaszcza wtedy, gdy wynika ze współczucia dla ofiar niesprawiedliwości lub z oburzenia na jakieś zło. W tej perspektywie postrzegania stoicki postulat wyzbycia się wszelkich pragnień (z wyjątkiem pragnienia osiągnięcia cnoty) widziany jest jako niewłaściwy, nawet jeżeli jego osiągnięcie byłoby wykonalne. Z dzisiejszego punktu widzenia możliwe jest zaakceptowanie pewnych pragnień i takich emocji. W ten sposób Oatley prowadzi nas do kolejnej kwestii – zarządzania emocjami i ich terapii.

Zagadnienie 4: Zarządzanie emocjami

Sama idea, że emocje mogą być czymś, czym można zarządzać, wydaje się logiczną konsekwencją dzisiejszej niechęci do ich wypierania na rzecz ich postulowanego wyboru. Możliwość i konsekwencje zarządzania emocjami badał Gross ze swoimi współpracownikami¹⁰⁶⁹. W jednym z przeprowadzonych eksperymentów badano, jak na interpersonalne relacje wpływa tłumienie emocji, a jak ich ponowna ocena. Badanymi były nieznane sobie kobiety, które pogrupowano w pary. Zaprezentowano im film opowiadający o następstwach zrzucenia bomb nuklearnych na Hiroszimę i Nagasaki. Film został wybrany z powodu swej własności generowania silnych negatywnych emocji i reakcji politycznych. Po projekcji kobiety poproszono o rozmowy w parach na temat owego filmu. W jednej grupie badanych jedna z kobiet stanowiących parę była poproszona o stłumienie swoich emocji w taki sposób, by osoba z jej pary nie wiedziała, że odczuwa ona jakiegokolwiek emocje. W drugiej grupie natomiast jedna z tworzących parę kobiet była proszona o ponowne ocenienie swojego doświadczenia (obejrzanego filmu i w domyśle: swoich emocji po jego obejrzeniu) poprzez spokojne przemyślenie swojej obecnej sytuacji. W ostatniej, kontrolnej grupie badanych kobietom nie podano żadnych instrukcji. W trakcie przeprowadzonych rozmów mierzono ciśnienie krwi badanych. Ustalono, że w pierwszej grupie ciśnienie kobiet tłumiących emocje i ich rozmówczyń było znacząco wyższe od ciśnienia krwi kobiet z dwóch pozostałych grup. Poza tym osoby tłumiące swoje uczucia „otrzymały” mniej zrozumienia od swoich rozmówczyń aniżeli osoby w pozostałych grupach. Mniejszemu zrozumieniu dla kobiet tłumiących swoje emocje odpowiada-

¹⁰⁶⁹ Por. E. A. Butler, B. Egloff, F. H. Wilhelm, N. C. Smith, E. A. Erickson, J. J. Gross, *The Social Consequences of Expressive Suppression*, „Emotion”, 3, s. 48–67; podają za: K. Oatley, *Two Movements in Emotions*, s. 33.

ła mniejsza (w porównaniu do kobiet z pozostałych grup) skłonność ich partnerek w parze do zawarcia przyjaźni z tymi osobami.

To badanie pokazuje, że tłumienie emocji daje kiepskie efekty. Wydaje się oczywiste, że rozumienie reakcji emocjonalnych innych ludzi jest ważną podstawą międzyludzkich relacji. Nie przyjaźnimy się z tymi, których reakcji nie rozumiemy, choćby dlatego, że istotnym aspektem bliskich relacji jest potrzeba bezpieczeństwa. Człowiek niezrozumiały jest nieprzewidywalny, a przez to potencjalnie niebezpieczny. Komentując wyniki tego badania w założonym stoickim kontekście, Oatley wskazuje, że niedocenioną przez nich metodą pracowania nad celami była ponowna ocena doświadczenia poprzez skupienie się na sytuacji. Nie dostrzegali oni zatem, że to, czego oczekiwali od tłumienia (uwolnienie się od tyranii mimowolnych odruchów), można osiągnąć mniejszym kosztem.

Zgodnie z przyjętym założeniem Oatley objaśnia, czym jest zarządzanie emocjami poprzez połączenie konkluzji powyższego badania ze stoicką ideą pierwszych i drugich ruchów. W świetle współczesnej kognitywnej analizy emocje informują o ważnych dla doświadczającego ich podmiotu wydarzeniach. W ten sposób doświadczane szczęście informuje go, że czyni dobrze. Strach ostrzega przed niebezpieczeństwem itd. Wyrazicielami tego podejścia do emocji są Clore i Huntsinger¹⁰⁷⁰, którzy widzą w emocjach informacje, a także sam Oatley¹⁰⁷¹, który pojmuje emocje jako rodzaj komunikatu dla doświadczającego ich „Ja” oraz dla innych osób. Jeżeli te ujęcia emocji są właściwe, „nie ma sensu mówić o zarządzaniu sygnałem, który informuje nas o czymś istotnym. Równie dobrze możemy mówić o wyłączeniu światła, kiedy próbujemy czytać”¹⁰⁷².

Z drugiej strony sama idea zarządzania emocjami wydaje się, zdaniem Oatleya, ważna. Przedstawione powyżej badanie sugeruje, że próba zarządzania samą emocją jest szkodliwa. Ten wniosek widziany jest jako poświadczający stoicką sugestię, by pracować nad emocjami na poziomie ich celów. Badani, którym wskazano cele służące ich obecnej sytuacji (rekrutujący się z par drugiej grupy), dawali pierwszeństwo komunikowaniu się z partnerami interakcji. Przekładając to, co powyżej napisano, na język teorii Solomona, zasadnie – jak sądzę – można powiedzieć, że najbardziej owocnym przejawem pracy nad emocjami jest kultywowanie konstytuujących duchowość pasji – erotycznej miłości, szacunku i zaufania. Na niższym poziomie o tej samej pracy możemy mówić w zreflektowanym szczęściu i integralności emocjonalnej.

¹⁰⁷⁰ Por. G. L. Clore, J. R. Huntsinger, *How emotions inform judgements and regulate thought*, „Trends in Cognitive Sciences”, 11, 2007, s. 393–399; podaję za: K. Oatley, *Two Movements*, s.

¹⁰⁷¹ Por. K. Oatley, P. N. Johnson-Laird, *Towards a cognitive theory of emotions*, „Cognition & Emotion”, 1, 1987, s. 29–50.

¹⁰⁷² K. Oatley, *Two Movements in Emotions*, s. 34.

Zagadnienie 5: Terapia pragnień

Zgodnie z zaproponowanym przez Oatleya ujęciem pierwszy ruch w emocji ma charakter informacyjny. Emocjonalny system wymusza uwagę i „ustawia” podmiotową gotowość do działania. Pierwszy ruch w roli sygnału pojmuję się tu jako rodzaj alarmu uruchamianego w domu, ponieważ nie zawsze informuje on, co się stało bądź też jak należy go rozumieć. Drugi ruch (ponowna ocena) może zawierać próbę zrozumienia implikacji emocji. To ostatnie wystąpiło, zdaniem Oatleya, u osób ponownie oceniających (badani z drugiej grupy) i badanych z grupy trzeciej (kontrolnej) w eksperymencie Butlera, Grossa i innych, o którym wcześniej pisałam. Taka próba zrozumienia implikacji doświadczanej emocji wystąpiła także w emocji gniewu dziewczyny (opisywanej na początku tej części pracy), która pokłóciła się ze swoim chłopakiem.

Ponowna ocena jest narzędziem wykorzystywanym w terapii psychologicznej. Dla przykładu jest podstawą kognitywnej terapii behawioralnej (Beck i współpracownicy¹⁰⁷³). W tej metodzie pacjentów prosi się między innymi o to, aby prowadzili dziennik, w którym mają zapisywać każdą zdarzającą się emocję i myśl, która jej towarzyszy. Następnie prosi się pacjentów o zapisywanie myśli alternatywnej, niekoniecznie możliwej do przyjęcia dla tej osoby. Równolegle do wysiłku tworzenia myślowych alternatyw dla tych, które wydają się nieodparte, terapeuta może zasugerować alternatywne działanie, jakie może wybrać jego pacjent. Ten rodzaj terapii zastosowano z sukcesem na grupie 33 mężatek ze zdiagnozowaną agorafobią. Zalecony przez Oatleya i Hodgsona¹⁰⁷⁴ program terapeutyczny obejmował zachęcanie pacjentek do wyboru samotnego wyjścia z domu, w sklasyfikowanym zbiorze sytuacji, których one się obawiały. Przed terapią te kobiety spędzały przeciętnie 13 minut dziennie poza własnym domem. Rok po rozpoczęciu terapii ten czas wydłużył się do 53 minut. Siedem objętych terapią kobiet podjęło z czasem płatną pracę. Krótko: w efekcie terapii kobiety zyskały zdolność zaangażowania w bardziej swobodne życie. Dzięki temu wybierały działania, których podjęcie było wcześniej niemożliwe z powodu ich niepokojów.

Oatley także w terapii psychoanalitycznej dopatruje się stoickich inspiracji. Utrzymuje, że psychoanalizę zbliża do stoicyzmu jej troska o uwolnienie człowieka spod tyranii emocjonalnych przymusów wywodzących się z sytuacji różnych od obecnej (w domyśle: sytuacji traumatycznych). Poza tym psychoanaliza zaadaptowała stoicką ideę pracy nad celami (pragnieniami) i stoickie skupienie

¹⁰⁷³ Por. A. T. Beck, A. J. Rush, B. F. Shaw, G. Emery, *Cognitive therapy of depression*, Guilford, New York, 1979; podają za: K. Oatley, *Two Movements*, s. 34.

¹⁰⁷⁴ Por. K. Oatley, D. Hodgson, *The influence of husbands on the outcome of their agoraphobic wives' therapy*, „British Journal of Psychiatry”, 150, 1987, s. 380–386; podają za: K. Oatley, *Two Movements*, s. 34.

na ponownej ocenie. Dzięki metaanalizom wiadomo, że terapia psychoanalityczna jest skuteczna w zaburzeniach nastroju (np. w depresji dorosłych osób¹⁰⁷⁵), a kognitywna terapia behawioralna w zaburzeniach niepokoju¹⁰⁷⁶. „Te terapie mają na celu umożliwienie ludziom wejścia w obszary wyboru pomiędzy ich pragnieniami i emocjami, gdzie wcześniej był tylko przymus”¹⁰⁷⁷.

Wybór i odpowiedzialność w kontekście interpersonalnym

Oatley podkreśla, że cel, jaki wyznaczył sobie Solomon – pokazanie, że zrozumienie emocji pozwala zyskać wiedzę o tym, jak żyć – jest najważniejszym zadaniem dla filozofów i psychologów zainteresowanych badaniem emocji. Pozostaje problemem, w jaki sposób możliwe jest dokonywanie wyborów w doświadczanych jako zdarzające się emocjach. Podobnie odpowiedzi domaga się pytanie o to, w jaki sposób możemy być odpowiedzialni „nawet za te aspekty naszego życia emocjonalnego, które nie są bezpośrednio sprawą świadomego wyboru”¹⁰⁷⁸.

Oatley sugeruje, że być może w ważnej części trudność związana z odpowiedzią na powyższe pytania jest efektem tego, że emocje najczęściej są analizowane w aspekcie indywidualnym. W taki sposób rozważali je, jego zdaniem, stoicy, dla których wzorcowym analizowanym przypadkiem była jednostka kontemplująca emocje w kontekście zachowania cnoty. W perspektywie interpersonalnej, zasadniczej dla emocjonalnego życia, ich rozwiązanie jest ograniczone, a nawet solipsystyczne. „Emocje w umyśle są ocenami tego, co się stało, ale emocje nadające strukturę relacjom, które rozwijają się pomiędzy umysłami (...) są zobowiązaniami (...) wobec innych, które mają przyszłość”¹⁰⁷⁹.

Powołując się na Armstrong¹⁰⁸⁰ Oatley pisze o wielkiej, zakładanej przez nią, zmianie społecznej rozpoczętej ok. 2600 lat temu dzięki mędrcom nauczającym ludzi, aby działając, brali pod uwagę innych. Być może ma ona rację, przypisując Konfucjuszowi sformułowanie, po raz pierwszy w dziejach ludzkiego gatunku, zasady nakazującej nieczynienie drugiemu tego, czego nie chciałoby się dla samego siebie. O tej zasadzie Oatley pisze, że jest „zasadą współczucia, odczuwania w imieniu innych, społecznym i etycznym ekwiwalentem, być może, epistemolo-

¹⁰⁷⁵ Por. P. Cuijpers, A. van Stratton, G. Andersson, P. van Oppen, *Psychotherapy for depression in adults: A meta-analytic review of comparative outcome studies*, „Journal of Consulting and Clinical Psychology”, 76, 2008, s. 909–922; podają za: K. Oatley, *Two Movements*, s. 34.

¹⁰⁷⁶ Por. R. Colvin, A. J. Ouimet, P. M. Seeds, D. J. A. Dozois, *A meta-analysis of CBT for pathological worry among clients with GAD*, „Journal of Anxiety Disorders”, 22, 2008, s. 108–116; podają za: K. Oatley, *Two Movements*, s. 34.

¹⁰⁷⁷ K. Oatley, *Two Movements in Emotions*, s. 34.

¹⁰⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁸⁰ Por. K. Armstrong, *The great transformation: The beginnings of our religious traditions*, Knopf, New York, 2006.

gicznej idei, że dzieci w wieku około czterech lat nabywają teorię umysłu (...), dzięki której mogą zrozumieć, co inni myślą i czują”¹⁰⁸¹. Współczucie i uznanie ludzkiej współzależności Dalajlama traktuje jako najważniejsze zasady kierowania naszymi emocjami. Oatley podkreśla, że istotą ludzkiego życia jest jego relacyjność. Wiedziemy życie w koniecznej relacji do innych ludzi, w świecie, w którym wydarzenia zdarzają się. Samych siebie doświadczamy jako wybierających i odczuwających w relacji do innych ludzi i wydarzeń. Jak sugerowano na początku, wybór nie jest tu pojmowany jako niezależny od mechanizmu przyczynowości czy też jako sprowadzający się do „kierowalności emocji”. Podobnie odpowiedzialność nie ogranicza się do świadomego wyboru, co tłumaczy się charakterem życia emocjonalnego w relacji z innymi ludźmi. Za prawdopodobne Oatley uznaje to, że możemy w przypadku każdej emocji w jakimś stopniu wpływać na jej „zachęty”. Zasadniczą kwestią jest w tym kontekście pytanie o sposób kultywowania własnych celów i emocji w zgodzie z ciążącą na nas odpowiedzialnością wobec innych. Tę konkluzję, w ocenie Oatleya, zaaprobowałby Robert Solomon. Rozwiązania przez tego ostatniego koncepcja duchowości stanowi, w mojej ocenie, udane rozwiązanie postawionego w tym pytaniu problemu. W części pracy poświęconej duchowości¹⁰⁸² sugerowałam, że przyjęcie postawy duchowej umożliwia zmianę mentalnej perspektywy, w jakiej się funkcjonuje, z subiektywnej na intersubiektywną. Duchowość, przekraczając egocentryczne zorientowanie prerefleksyjnie ukonstytuowanego „Ja”, otwiera jaźń na dobro innych ludzi. Rozszerzone duchowe „Ja” pojmujące siebie jako element w większej całości (społeczeństwa i natury) postrzega świat i społeczeństwo jako wspólne przedsięwzięcie, za które wspólnie z innymi ponosimy odpowiedzialność. Dzięki temu jego zorientowana na większą całość aktywność wydaje się powodowana troską (jak i być jej objawem) o uzgodnienie własnych celów i emocji z odpowiedzialnością wobec innych.

¹⁰⁸¹ *Ibidem.*

¹⁰⁸² Por. VI.4.

Bibliografia

Teksty Roberta C. Solomona

- A Passion for Justice: Emotions and the Origins of the Social Contract*, Reading MA: Addison-Wesley, 1990.
- Dark Feelings, Grim Thoughts. Experience and Reflection in Camus and Sartre*, Oxford University Press, Oxford, New York 2006.
- Emotions and Choice* [w:] *Explaining Emotions*, A. O. Rorty (red.), University of California Press, Los Angeles 1980.
- Emotions in Phenomenology and Existentialism* [w:] *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, H. L. Dreyfus, M. A. Wrathall (red.), Blackwell Publishing, Malden, Oxford 2006, s. 291–309.
- Emotions, Thoughts, and Feelings. Emotions as Engagements with the World* [w:] *Thinking about Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions*, R. C. Solomon (red.), Oxford University Press 2004.
- Emotions, Thoughts and Feelings: What is a 'Cognitive Theory' of Emotions and Does it Neglect Affectivity?* [w:] *Philosophy and the Emotions.*, A. Hatzimoyssis (red.), Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 1–18.
- Filozofia emocji*, przeł. M. Kacmąjor [w:] *Psychologia emocji*, M. Lewis, J. Haviland-Jones (red.), Gdańskie Wyd. Psychologiczne, Sopot 2005, s. 19–34.
- Foreword* [w:] *The Psychology of Gratitude*, R. A. Emmons, M. E. McCullough (red.), Oxford University Press, Oxford; New York 2004, s. v–xi.
- Getting Angry: The Jamesian Theory of Emotion in Anthropology* [w:] *Not Passion's Slave. Emotions and Choice*, R. C. Solomon (red.), Oxford University Press, Oxford; New York 2003, s. 66–78.
- In Defense of Sentimentality*, Oxford Scholarship Online, 2004.
- Introduction* [w:] *What is an emotion?: classic readings in philosophical psychology*, C. Calhoun, R. C. Solomon (red.), Oxford University Press, New York 1984, s. 3–39.
- On Emotions as Judgements* (1988) [w:] R. C. Solomon, *Not Passion's Slave*, Oxford University Press, 2003, s. 92–114.
- On the Passivity of the Passions* [w:] R. C. Solomon, *Not Passion's Slave*, Oxford University Press, Oxford; New York 2003.
- Spirituality for the Skeptic. The Thoughtful Love of Life*, Oxford University Press, Oxford; New York 2002.
- The Joy of Philosophy. Thinking Thin versus the Passionate Life*, Oxford University Press, New York 1999.
- The Passions. The Myth and Nature of Human Emotion*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1983.

The Rationality and Its Vicissitudes [w:] R. C. Solomon, *The Joy of Philosophy. Thinking Thin versus the Passionate Life*, Oxford University Press, New York, 1999.
The Rationality of the Emotions (1977) [w:] R. C. Solomon, *Not Passion's Slave: Emotions and Choice*, Oxford 2003.
True to Our Feelings. What Our Emotions Are Really Telling Us, Oxford University Press, Oxford, New York 2007.

Literatura uzupełniająca

I. Słowniki

Mały słownik etyczny, S. Jedynek (red.), Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz 1999.
Słownik psychologiczny, W. Szewczuk (red.), wyd. 2, Wiedza Powszechna, Warszawa 1985.
Słownik psychologii, A. S. Rebera, pod redakcją I. Kurcz i K. Skarżyńskiej, Wyd. Naukowe „Scholar”, Warszawa 2002.
Słownik terminów i pojęć filozoficznych, A. Podsiad (red.), Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa 2000.

II. Teksty źródłowe i opracowania

Arystoteles, *Etyka nikomachejska* [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, przeł. D. Gromska, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1996.
Arystoteles, *Etyka Wielka*, przeł. W. Wróblewski [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1996.
Averill J. R., *Doniosłość emocji*, przeł. B. Wojciszke [w:] *Natura emocji. Podstawowe zagadnienia*, P. Ekman, R. J. Davidson (red.), Gdańskie Wyd. Psychologiczne, Gdańsk 1999, s. 90–94.
Baier A., *Feelings That Matter* [w:] *Thinking about Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions*, R. C. Solomon (red.), Oxford University Press, New York 2004, s. 200–213.
Bauman Z., *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa 1994.
Bedford E., *Emotions* [w:] *What is an emotion?: classic readings in philosophical psychology*, C. Calhoun, R. C. Solomon (red.), Oxford University Press, New York 1984, s. 264–78.
Ben-Ze'ev A., *Emotions as a Subtle Mental Mode* [w:] *Thinking about Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions*, R. C. Solomon (red.), Oxford University Press, New York 2004, s. 250–68.
Ben-Ze'ev A., *The Subtlety of Emotions*, MIT Press, Cambridge 2000.
Bilimoria P., *Perturbations Of Desire: Emotions Disarming Morality* [w:] *Thinking about Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions*, R. C. Solomon (red.), Oxford University Press, New York 2004, s. 214–230.

- Blum L., *Compassion* [w:] *Explaining Emotions*, A. O. Rorty (red.), University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1980, s. 507–518.
- Buczyńska-Garewicz H., *Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości*, Wyd. PAN, Wrocław 1975.
- Calhoun C., *Subjectivity and Emotions* [w:] *Thinking about Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions*, R. C. Solomon (red.), Oxford University Press, New York 2004, s. 151–62.
- Clore G. L., *Dlaczego emocje wymagają procesów poznawczych*, przeł. B. Wojciszke [w:] *Natura emocji. Podstawowe zagadnienia*, P. Ekman i R. J. Davidson (red.), Gdańskie Wyd. Psychologiczne, Gdańsk 1999, s. 159–169.
- Clore G. C., *Dlaczego przeżywamy emocje*, przeł. B. Wojciszke [w:] *Natura emocji. Podstawowe zagadnienia*, P. Ekman, R. J. Davidson (red.), Gdańskie Wyd. Psychologiczne, Gdańsk 1999, s. 94–102.
- Cosmides L., Tooby J., *Psychologia ewolucyjna a emocje*, przeł. O. Waśkiwicz [w:] *Psychologia emocji*, M. Lewis, J. M. Haviland-Jones (red.), s. 128–159.
- Czarnocka M., *Uczucia a rozum w poznaniu* [w:] *Wiedza a uczucia*, A. Motycka (red.), Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2003, s. 165–77.
- Czub T., *Wstyd i strategie obrony przed wstydem* [w:] *Magma uczuć*, P. Orlik (red.), Wyd. Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2005, s. 377–89.
- Damasio A. R., *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*, przeł. M. Karpiński, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1999.
- D'Arms J., Jacobson D., *The Significance of recalcitrant emotion* [w:] *Philosophy and the Emotions*, A. Hatzimoysis (red.), Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 127–45.
- Davidson R. J., *Anterior Cerebral Asymmetry and the Nature of Emotion*, „Brain and Cognition”, 6, 1992.
- Davidson R. J., *O emocji, nastroju i innych pojęciach afektywnych*, przeł. B. Wojciszke [w:] *Natura emocji*, P. Ekman, R. J. Davidson (red.), Gdańskie Wyd. Psychologiczne, Gdańsk 1999, s. 50–54.
- Eisenberg N., *Empatia i współczucie*, przeł. P. Kołyszko [w:] *Psychologia emocji*, M. Lewis, J. M. Haviland-Jones (red.), Gdańskie Wyd. Psychologiczne, Gdańsk 2005 s. 849–867.
- Ekman P., *Nastroje, emocje i cechy*, przeł. B. Wojciszke [w:] *Natura emocji*, P. Ekman, R. J. Davidson (red.), Gdańskie Wyd. Psychologiczne, Gdańsk 1999, s. 54–56.
- Ellis A., Tafrate R. Ch., *Jak opanować złość zanim ona opanuje ciebie*, przeł. A. Janowski, Wyd. Media Rodzina, Poznań 1999.
- Elster J., *Emotion and Action* [w:] *Thinking about Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions*, R. C. Solomon (red.), Oxford University Press, New York 2004, s. 151–162.
- Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, J. Hołówka (wybór i wstęp), przeł. J. Nowotniak, W. J. Popowski, Wyd. „Spacja – Fundacja Aletheia”, Warszawa 1997.
- Frankfurt H. G., *Wolność woli i pojęcie osoby* [w:] *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, J. Hołówka (wybór i wstęp), przeł. J. Nowotniak, Wyd. „Spacja” – Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 21–39.

- Frijda N. H., *Punkt widzenia psychologów*, przeł. P. Kołyszko [w:] *Psychologia emocji*, M. Levis, J. M. Haviland-Jones (red.), Gdańskie Wyd. Psychologiczne, Gdańsk 2005, s. 88–107.
- Frijda N. H., *Różnorodność afektu: emocje i zdarzenia, nastroje i sentymenty*, przeł. B. Wojciszke [w:] *Natura emocji. Podstawowe zagadnienia*, P. Ekman i R. J. Davidson (red.), Gdańskie Wyd. Psychologiczne, Gdańsk 1999, s. 56–63.
- Fromm E., *O sztuce miłości*, przeł. A. Bogdański, „Muza”, Warszawa 1997.
- Fromm E., *Ucieczka od wolności*, przeł. O. i. A. Ziemilscy, Czytelnik, Warszawa 2001.
- Głąb A., *Emocje w filozofii i życiu społecznym*, „Znak” 2006, nr 614–615, s. 135–43.
- Goldie P., *Emotion, Feeling, and Knowledge of the World* [w:] *Thinking about Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions*, R. C. Solomon (red.), Oxford University Press, New York 2004, s. 91–106.
- Gołębiewska M., *Aksjologia a emocje. O emocjonalnych źródłach wartościowania* [w:] *Wiedza a uczucia*, A. Motyka (red.), Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2003, s. 85–116.
- Griffin J., *Sąd wartościujący. Jak doskonalić przekonania etyczne*, przeł. M. Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
- Griffiths P. E., *Czym naprawdę są emocje?* [w:] *Formy aktywności umysłu. Ujęcia kognitywistyczne, t. 1: Emocje, Percepcja, Świadomość*, A. Klawiter (red.), Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 16–36.
- Griffiths P. E., *Emotion on Dover Beach: Feeling and Value in the Philosophy of Robert Solomon*, „Emotion Review”, Vol. 2, No. 1 (Jan 2010), s. 22–28.
- Griffiths P. E., *Is Emotion a Natural Kind?* [w:] *Thinking about Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions*, R. C. Solomon (red.), Oxford University Press, Oxford, 2004, s. 233–249.
- Griffiths P. E., *What Emotions Really Are: The Problem of Psychological Categories*, University of Chicago Press, Chicago 1997.
- Greenspan P., *Emotions, Rationality, and Mind-Body* [w:] *Thinking about Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions*, R. C. Solomon (red.), Oxford University Press, New York 2004, s. 125–134.
- Hall C. S., Lindzey G., *Teorie osobowości*, przeł. J. Radzicki, PWN, Warszawa 1990.
- Harris P. L., *Zrozumieć emocje*, przeł. O. Waśkiewicz [w:] *Psychologia emocji*, M. Levis, J. M. Haviland-Jones (red.), Gdańskie Wyd. Psychologiczne, Gdańsk 2005, s. 361–375.
- Hatzimoysis A., *Emotional Feelings and Intentionalism* [w:] *Philosophy and the Emotions*, A. Hatzimoysis (red.), Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 105–111.
- Hume D., *Badania dotyczące zasad moralności*, przeł. M. Filipczuk, T. Tesznar, Wyd. „Zielona Sowa”, Kraków 2005.
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, t. II: *O uczuciach*, przeł. C. Znamierowski, wyd. 2 przejrzone, PWN, Warszawa 1963.
- Izard E. C., Ackerman B. P., *Motywacyjne, organizacyjne i regulujące funkcje odrębnych emocji*, przeł. M. Kacmajor [w:] *Psychologia emocji*, M. Levis, J. M. Haviland-Jones (red.), Gdańskie Wyd. Psychologiczne, Gdańsk 2005, s. 327–360.

- Janikowski W., *Naturalizm etyczny we współczesnej filozofii analitycznej*, Wyd. Naukowe „Semper”, Warszawa 2008
- Jaracz J., *Emocje – perspektywa neuropsychiatryczna* [w:] *Magma uczuć*, P. Orlik (red.), Wyd. Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2005, s. 223–34.
- Jaśtał J., *Etyka cnót, etyka charakteru* [w:] *Etyka i charakter*, J. Jaśtał (red.), Aureus, Kraków 2004, s. 7–42.
- Jaśtał J., *Natura cnoty. Problematyka emocji w neoarystotelesowskiej etyce cnót*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2009.
- Jaśtał J., *Poczucie satysfakcji moralnej*, „Etyka” 2007, nr 40, s. 7–20.
- Jedynak S., *Z teorii i historii etyki*, Książka i Wiedza, Warszawa 1983.
- Kaczmarek L., Krawulska-Ptaszyńska A., *Funkcje pozytywnych emocji w perspektywie indywidualnej i społecznej* [w:] *Magma uczuć*, P. Orlik (red.), Wyd. Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2005, s. 125–49.
- Kagan J., *Różnice pomiędzy emocjami, nastrojami i cechami temperamentalnymi*, przeł. B. Wojciszke [w:] *Natura emocji. Podstawowe zagadnienia*, P. Ekman, R. J. Davidson (red.), Gdańskie Wyd. Psychologiczne, Gdańsk 1999, s. 70–74.
- Keltner D., Ekman P., *Wyrażanie emocji twarzą*, przeł. E. Wojtych [w:] *Psychologia emocji*, M. Levis, J. M. Haviland-Jones (red.), Gdańskie Wyd. Psychologiczne, Gdańsk 2005, s. 307–323.
- Kemper T. D., *Modele społeczne w wyjaśnianiu emocji*, przeł. P. Kołyszko [w:] *Psychologia emocji*, M. Levis, J. M. Haviland-Jones (red.), Gdańskie Wyd. Psychologiczne, Gdańsk 2005 s. 72–87.
- Kleszcz R., *O racjonalności. Studium epistemologiczno-metodologiczne*, Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1998.
- Kofta M., Doliński D., *Poznawcze podejście do osobowości* [w:] *Psychologia. Podręcznik akademicki*, J. Strelau (red.), t. 2: *Psychologia ogólna*, Gdańskie Towarzystwo Psychologiczne, Gdańsk 2000.
- Lazarus R., *Ocena poznawcza* [w:] *Natura emocji. Podstawowe zagadnienia*, P. Ekman i R. J. Davidson (red.), przeł. B. Wojciszke, Gdańskie Wyd. Psychologiczne, Gdańsk 1999, s. 183–190.
- Lazarus R., *Uniwersalne zdarzenia poprzedzające emocje* [w:] *Natura emocji. Podstawowe zagadnienia*, P. Ekman i R. J. Davidson (red.), przeł. B. Wojciszke, Gdańskie Wyd. Psychologiczne, Gdańsk 1999, s. 146–154.
- Leder A., *Jaka filozofia pozwala myśleć o emocjach? Szkic do filozofii emocjonalności* [w:] *Wiedza a czucia*, A. Motycka (red.), Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2003, s. 149–64.
- LeDoux J. E., *Mózg emocjonalny. Tajemnicze podstawy życia emocjonalnego*, przeł. A. Jankowski, Media Rodzina, Poznań 2000.
- LeDoux J. E., *Mózgowe interakcje poznawczo-emocjonalne*, przeł. B. Wojciszke [w:] *Natura emocji. Podstawowe zagadnienia*, P. Ekman (red.), R. J. Davidson, Gdańskie Wyd. Psychologiczne, Gdańsk 1999, s. 190–197.
- Lemerise E.A., Dodge K. A., *Rozwój złości i wrogich interakcji*, przeł. M. Kacmajor [w:] *Psychologia emocji*, M. Levis, J. M. Haviland-Jones (red.), Gdańskie Wyd. Psychologiczne, Gdańsk 2005 s. 745–760.

- Lewis M., *Emocje samoświadomościowe: zażenowanie, duma, wstyd, poczucie winy*, przeł. E. Wojtych [w:] *Psychologia emocji*, M. Levis, J. M. Haviland-Jones (red.), Gdańskie Wyd. Psychologiczne, Gdańsk 2005 s. 780–797.
- Louden R. B., *Etyka i charakter*, przeł. J. Jaśtał [w:] *Etyka i charakter*, J. Jaśtał (red.), Aureus, Kraków 2004, s. 43–64.
- Mandeville B., *Bajka o pszczołach*, przeł. A. Gliniczanka, PWN, Warszawa 1957.
- Marcel G., *Być i mieć*, przeł. D. Eska, „Pax”, Warszawa 1998.
- May R., *Odwaga tworzenia*, przeł. E. i T. Hornowscy, Poznań 1994.
- Mizińska J., *Filozofia a wrażliwość* [w:] *Wiedza a uczucia*, A. Motycka (red.), Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2003, s. 65–84.
- Motycka A., *Emocje a procesy twórcze w nauce* [w:] *Wiedza a uczucia*, A. Motycka (red.), Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2003, s. 253–66.
- Motycka A., *Słowo wstępne. Status uczuć we współczesnej humanistyce* [w:] *Wiedza a uczucia*, A. Motycka (red.), Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2003, s. 7–10.
- Neu J., *Emotions And Freedom* [w:] *Thinking about Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions*, R. C. Solomon (red.), Oxford University Press, New York 2004, s. 162–80.
- Nichols S., *Sentimental Rules. On the Natural Foundations of Moral Judgment*, Oxford University Press, Oxford 2004.
- Niemczyk F., *Wdzięczność jako źródło obowiązków moralnych*, „Etyka” 2007, nr 40, s. 7–20.
- Nietzsche F., *Z genealogii moralności*, przeł. L. Staff, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2006.
- Niżnik J., *Uczucie jako wiedza* [w:] *Wiedza a uczucia*, A. Motycka (red.), Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2003, s. 117–24.
- Nussbaum M. C., *Emotions as Judgments of Value and Importance* [w:] *Thinking about Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions*, R. C. Solomon (red.), Oxford University Press, New York 2004, s. 183–99.
- Nussbaum M. C., *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*, Cambridge, Princeton University Press, 2004.
- Nussbaum M. C., *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Nussbaum M. C., *W trosce o człowieczeństwo. Klasyczna obrona reformy kształcenia ogólnego*, przeł. A. Męczkowska, Wyd. Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008.
- Oatley K., *Two Movements in Emotions: Communication and Reflection*, „Emotion Review”, Vol. 2, No. 1 (Jan 2010), s. 29–35.
- Oatley K., Jenkins J. M., *Zrozumieć emocje*, przeł. J. Suchecki, PWN, Warszawa 2003.
- Öhman A., *Strach i lęk z perspektywy ewolucyjnej, poznawczej i klinicznej*, przeł. M. Kacmąjor [w:] *Psychologia emocji*, M. Levis, J. M. Haviland-Jones (red.), Gdańskie Wyd. Psychologiczne, Gdańsk 2005 s. 719–744.
- Ossowska M., *Motywy postępowania. Z zagadnień psychologii moralności*, Książka i Wiedza, Warszawa 2002.

- Ossowska M., *Myśl moralna Oświecenia angielskiego*, PWN, Warszawa 1966.
- Palczewski R., *Reprezentacja logiczna wiedzy i przekonania. Podstawowe problemy logiki epistemicznej*, www.kognitywistyka.net/artykuly/rp-rlwipppe.pdf.
- Panksepp J., *Emocje jako twory naturalne w mózgu ssaków*, przeł. M. Ślósarska [w:] *Psychologia emocji*, M. Lewis, J. M. Haviland-Jones (red.), Gdańskie Wyd. Psychologiczne, Gdańsk 2005, s. 185–209.
- Panksepp J., *Emocje podstawowe i wielość pojęć których nie można jednoznacznie rozróżnić*, przeł. B. Wojciszke [w:] *Natura emocji. Podstawowe zagadnienia*, P. Ekman, R. J. Davidson (red.), Gdańskie Wyd. Psychologiczne, Gdańsk 1999, s. 80–83.
- Prinz J., *Embodied Emotions* [w:] *Thinking about Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions*, R. C. Solomon (red.), Oxford University Press, New York 2004, s. 44–58.
- Prinz J., *Emocje jako ucieleśnione oceny* [w:] *Formy aktywności umysłu. Ujęcia kognitywistyczne*, t. 1: *Emocje, Percepcja, Świadomość*, A. Klawiter (red.), Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 37–72.
- Prinz J., *For Valence*, „Emotion Review”, Vol. 2, No. 1 (Jan 2010), s. 5–13.
- Pyka M., *O uczuciach, wartościach i sympatii. David Hume, Max Scheler*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 1999.
- Robinson J., *Bob Solomon and William James: A Rapprochement*, „Emotion Review”, Vol. 2, No. 1 (Jan 2010), s. 53–60.
- Robinson J., *Deeper Than Reason. Emotion and its Role in Literature, Music, and Art*, Oxford University Press, Oxford 2005.
- Robinson J., *Emotion. Biological Fact or Social Construction?* [w:] *Thinking about Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions*, R. C. Solomon (red.), Oxford University Press, 2004.
- Robinson J., *Emotion, Judgement, and Desire*, „The Journal of Philosophy”, 80 (November) 1983, s. 731–740.
- Rorty A. O., *Enough Already with „Theories of the Emotions”* [w:] *Thinking about Feelings: Contemporary Philosophers on Emotions*, R. C. Solomon (red.), Oxford University Press, Oxford, 2004, s. 269–278.
- Rorty A. O., *Explaining Emotions* [w:] *Explaining Emotions*, A. O. Rorty (red.), University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1980, s. 103–127.
- Rorty A. O., *Introduction* [w:] *Explaining Emotions*, A. O. Rorty (red.), University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1980, s. 1–8.
- Roskies A., *A Case Study of Neuroethics: the Nature of Moral Judgment* [w:] *Neuroethics*, J. Illes (red.), Oxford Scholarship Online: Sep-09.
- Rozin P., Haidt J., McCauley C. R., *Wstręt*, przeł. P. Kołyszko [w:] *Psychologia emocji*, M. Lewis, J. M. Haviland-Jones (red.), Gdańskie Wyd. Psychologiczne, Gdańsk 2005, s. 798–819.
- Russell J. A., Lemay G., *Pojęcia dotyczące emocji*, przeł. P. Kołyszko [w:] *Psychologia emocji*, M. Lewis, J. M. Haviland-Jones (red.), Gdańskie Wyd. Psychologiczne, Gdańsk 2005.
- Ryle G., *Czym jest umysł*, przeł. W. Marciszewski, PWN, Warszawa 1970.

- Saarni C., *Spółeczny kontekst rozwoju emocjonalnego*, przeł. O. Waśkiewicz [w:] *Psychologia emocji*, M. Lewis, J. M. Haviland-Jones (red.), Gdańskie Wyd. Psychologiczne, Gdańsk 2005, s. 392–412.
- Sartre J. P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, „Muza”, Kraków 1998.
- Sartre J. P., *Szkic o teorii emocji*, przeł. R. Abramciów, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.
- Schachter S., Singer J. E., *Cognitive, Social, and Physiological Determinants of Emotional State* [w:] *What is an emotion?: classic readings in philosophical psychology*, C. Calhoun, R. C. Solomon (red.), Oxford University Press, New York 1984, s. 172–83.
- Scherer K. R., *Appraisal Theory* [w:] *Handbook of Cognition and Emotion*, T. Dalgleish i M. Power (red.), Chichester, England: Wiley, 1999.
- Scherer K. R., *Wystąpienie emocji zależy od istotności zdarzeń dla hierarchii celów/potrzeb organizmu* [w:] *Natura emocji. Podstawowe zagadnienia*, P. Ekman i R. J. Davidson (red.), przeł. B. Wojciszke, Gdańskie Wyd. Psychologiczne, Gdańsk 1999, s. 199–202.
- Schopenhauer A., *O podstawie moralności*, przeł. Z. Bassakówna, Wyd. „bis”, Warszawa 1994.
- Searle J., *Intentionality: An essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.
- Smith A., *Teoria uczuć moralnych*, przeł. D. Petach, PWN, Warszawa 1989.
- Sousa R. de, *Existentialism as Biology* „Emotion Review”, Vol. 2, No. 1 (January 2010), s. 76–83.
- Sousa R. de, *The Rationality of Emotion*, The MIT Press Cambridge, Massachusetts, London, England 1990.
- Sousa R. de, *The Rationality of Emotions* [w:] *Explaining Emotions*, A. O. Rorty (red.), University of California Press, Berkeley, Los Angeles 1980, s. 127–152.
- Stocker M., Hegeman E., *Valuing Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge, New York 1996.
- Szczepańska-Pabiszczak B., *Rola emocjonalności w procesie życiowym i doświadczeniu estetycznym. Rozważania inspirowane pragmatyzmem J. Deweya i R. Shustermana* [w:] *Magma uczuć*, P. Orlik (red.), Wyd. Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2005, s. 185–200.
- Tatarkiewicz W., *O szczęściu*, PWN, Warszawa 1985.
- Thalberg I., *Emotions and Thought* [w:] *What is an emotion?: classic readings in philosophical psychology*, C. Calhoun, R. C. Solomon (red.), Oxford University Press, New York 1984, s. 279–290.
- Ulanowski K., *Czuję, więc jestem (istnieję!). Uczucia w siłach poznania czy poznanie w niewoli uczuć* [w:] *Wiedza a uczucia*, A. Motycka (red.), Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2003, s. 125–47.
- Williams B., *Działania dobrowolne i odpowiedzialne podmioty*, przeł. T. Baszniak [w:] B. Williams, *Ile wolności powinna mieć wola? i inne eseje z filozofii moralnej*, „Aletheia”, Warszawa 1999, s. 197–213.

- Williams B., *Ile wolności powinna mieć wola?*, przeł. T. Baszniak [w:] B. Williams, *Ile wolności powinna mieć wola? i inne eseje z filozofii moralnej*, „Aletheia”, Warszawa 1999, s. 171–196.
- Williams B., *Konflikt wartości*, przeł. T. Duliński [w:] B. Williams, *Ile wolności powinna mieć wola? i inne eseje z filozofii moralnej*, „Aletheia”, Warszawa 1999, s. 115–128.
- Williams B., *Moralność i emocje*, przeł. T. Duliński [w:] B. Williams, *Ile wolności powinna mieć wola? i inne eseje z filozofii moralnej*, „Aletheia”, Warszawa 1999, s. 263–287.
- Williams B., *Osoby, charakter i moralność*, przeł. T. Baszniak [w:] B. Williams, *Ile wolności powinna mieć wola? i inne eseje z filozofii moralnej*, „Aletheia”, Warszawa 1999, s. 239–262.
- Williams B., *Spójność etyczna*, przeł. M. Szczubiałka [w:] B. Williams, *Ile wolności powinna mieć wola? i inne eseje z filozofii moralnej*, „Aletheia”, Warszawa 1999, s. 89–114.
- Williams B., *Traf moralny*, przeł. M. Szczubiałka [w:] B. Williams, *Ile wolności powinna mieć wola? i inne eseje z filozofii moralnej*, „Aletheia”, Warszawa 1999, s. 215–238.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Wyd. Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1986.
- Wróbel S., *Czy do wyjaśnienia emocji potrzebna jest kategoria emocji?* [w:] *Wiedza a uczucia*, A. Motycka (red.), Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2003, s. 25–39.
- Zborowski Z., *Równowaga życiowa. Rola świadomości i emocji* [w:] *Wiedza a uczucia*, A. Motycka (red.), Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2003, s. 11–24.
- Zielińska R., *Eksternalizm we współczesnej epistemologii*, Wyd. Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2002.

ISBN 978-83-7338-909-0



9 788373 389090