

Umiejscowienie zagadnienia emocji w kontekście glottodydaktycznym nie powinno oznaczać zawężania tego tematu wyłącznie do kwestii językoznawczych. Interdyscyplinarny charakter rozważań nad emocjami oraz samej glottodydaktyki należy wiązać z potrzebą włączenia w wywód teoretyczny ustaleń zogniskowanych m.in. wokół pojęć *człowiek*, *społeczeństwo*, *komunikacja* czy *kultura*. Zgodnie z tym założeniem wybrano sześć dyscyplin, których przedstawiciele w znaczący sposób przyczynili się do uznania zagadnienia wyrażania emocji za istotny i płodny poznawczo problem naukowy w ramach dyskursu akademickiego. Należy jednak pamiętać, że myśliciele i badacze postrzegali emocje w sposób zgodny z założeniami metodologicznymi i przedmiotami reprezentowanych przez siebie dyscyplin naukowych. W niniejszym rozdziale przybliżono twierdzenia dotyczące istotnej roli emocji w życiu człowieka. Zaprezentowano również treść odnoszącą się do relacji emocje – kultura – język, która wzbogaci wywód językoznawczy o dodatkowy kontekst interdyscyplinarny. Ta różnorodność przyczyni się do osiągnięcia docelowej komplementarności kulturowo-językowych rozważań nad emocjami.

## 1.1. Wyrażanie emocji w ujęciu filozoficznym

*Wszystkie formy mowy ludzkiej są doskonałe o tyle, o ile udaje im się jasno i w odpowiedni sposób wyrazić uczucia i myśli ludzkie.*

Ernst Cassirer

Współcześni historycy filozofii zgodnie twierdzą, że sfera afektów nigdy nie należała do najbardziej frapujących zagadnień i dociekań filozoficznych. Anthony Kenny podkreśla prymat racjonalności nad emocjonalnością w dyskursie prowadzonym w ramach tej dyscypliny: „Rozważania są skupione raczej wokół refleksyjnych niż czynnych, intelektualnych niż emocjonalnych i spontanicznych aspektów życia ludzkiego. Raczej wiedza niż działanie, przekonanie niż emocje, intelekt niż wola stanowią główne zagadnienia filozoficzne”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> A. Kenny, *Action, Emotion and Will*, London 2003, s. 1, tłum. B.Ł.

Z kolei Antonio R. Damasio twierdzi, że „filozofia, mimo prac Davida Hume’a i opartej na nich tradycji, nie zaufała emocjom i w większości zesłała je do odrzuconych obszarów zwierzęcych i cielesnych”<sup>2</sup>. Peryferyjność tego zagadnienia wywarła wpływ na kształt współczesnej filozofii, przez co filozofia emocji nie stanowi tak rozwiniętej i szeroko opisaney subdyscypliny jak filozofia umysłu, filozofia kultury czy filozofia języka<sup>3</sup>. Nie oznacza to jednak, że jest to temat całkowicie nierozpoznany. Nad sferą afektów, uczuć i namiętności rozmyślali bowiem najwięksi przedstawiciele tej dyscypliny, a starożytną myśl filozoficzną należy uznać za prekursorską dla współczesnych badań nad emocjami<sup>4</sup>. Filozofia to zatem nie tylko „matka nauk”, lecz także „matka nauk afektywnych”.

Charakterystyczne dla rozważań filozoficznych są poszukiwania definicyjne, które zaowocowały różnorodnym rozumieniem emocji<sup>5</sup>. Według Andrzeja Dąbrowskiego w historii filozofii były one najczęściej interpretowane jako:

- sądy (np. przez stoika Chryzypa z Soloi);
- myśli (np. przez Marthę C. Nussbaum);
- odczucia (np. przez Arystotelesa)<sup>6</sup>.

Do klasyfikacji Dąbrowskiego warto dodać również rozumienie emocji jako doznań biorących udział w procesie decyzyjnym. Podobne rozpoznanie można odnaleźć już w definicji afektu sformułowanej przez Arystotelesa: „Afekty są to [tego rodzaju doznania], pod wpływem których podejmujemy inne niż zwykle decyzje; towarzyszy im przy tym przykrość lub przyjemność”<sup>7</sup>. Powyższe interpretacje ilustrują różnorodność postrzegania zjawisk afektywnych w różnych epokach.

### 1.1.1. Wyrażanie emocji w filozofii starożytnej i średniowiecznej

Jako pierwsi zagadnienie emocji do dyskursu filozoficznego wprowadzili myśliciele greccy. Za prekursora tego nurtu uznaje się Demokryta z Abdery, który podejmował ową tematykę w swoich pismach filozoficznych. Jego poglądy na zjawiska afektywne ściśle wiązały się z wyznawaną przez niego teorią

<sup>2</sup> A.R. Damasio, *Tajemnica świadomości: ciało i emocje współtworzą świadomość*, tłum. M. Karpiński, Poznań 2000, s. 46.

<sup>3</sup> R.C. Solomon, *Filozofia emocji*, tłum. M. Kacmąjor, w: *Psychologia emocji*, red. M. Lewis, J.M. Haviland-Jones, tłum. M. Kacmąjor i in., Gdańsk 2005, s. 21.

<sup>4</sup> K. Oatley, J.M. Jenkins, *Zrozumieć emocje*, tłum. J. Radzicki, J. Suchecki, Warszawa 2003, s. 15.

<sup>5</sup> R.C. Solomon, *Filozofia emocji*, dz. cyt., s. 27.

<sup>6</sup> A. Dąbrowski, *O naturze emocji*, „Filozofuj” 2017, nr 4, s. 9–11; Dąbrowski wymienia również pojmowanie emocji jako skłonności do działania. Należy wziąć pod uwagę, że takie rozumienie owego terminu jest typowe przede wszystkim dla ujęć z zakresu psychologii.

<sup>7</sup> Arystoteles, *Retoryka*, w: Arystoteles. *Retoryka. Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Warszawa 1988, 1378a.

atomizmu, zgodnie z którą dusza ludzka stanowi byt odpowiadający za pracę wielu narządów. Według Demokryta serce jest ośrodkiem odpowiedzialnym za wyzwalanie gniewu, wątroba – pożądaną, z kolei mózg – za wytwarzanie myśli<sup>8</sup>. Inne teoretyczne rozpoznania można znaleźć w teorii humoralnej Hipokratesa, lekarza żyjącego w czasach Demokryta. Wyróżnił on cztery fluidy, wśród których znalazły się wydzielana przez wątrobę żółć żółta oraz krew, której źródło występuje w sercu<sup>9</sup>. Rozróżnienie wprowadzone przez lekarza znalazło swoje odbicie w konceptualizacji emocji w wielu językach świata<sup>10</sup>.

Wracając jednak do Demokryta, należy podkreślić, że najważniejszą zasadą sformułowanej przez niego etyki było podporządkowanie umysłu i woli rozumowi, co jest zbieżne z wykładnią etyczną innego filozofa przełomu V i IV wieku p.n.e., a mianowicie Sokratesa<sup>11</sup>. Ponadto Demokryt miał porównać mądrość do sztuki lekarskiej – ta ostatnia „leczy ciało od choroby, a ta pierwsza uwalnia duszę od namiętności”<sup>12</sup>. Filozof uznał zatem rozdział duszy od ciała, który był jeszcze niejednokrotnie opisywany i analizowany na gruncie filozofii. Demokryt identyfikował namiętności z chorobą, którą należy zwalczyć siłą rozumu, czyli mądrością. Filozof ten zwrócił również uwagę na to, że mowa ludzka pochodzi od pewnych dźwięków – nośników treści o charakterze wyłącznie emocjonalnym. Podobny pogląd wyrażali Epikur i Lukrecjusz. Owa teoria onomatopeiczna była żywo dyskutowana wśród filozofów nowożytnych<sup>13</sup>.

Demokryt podkreślał nadrzędną rolę rozumu, co znalazło wyraz również w filozofii Platona. Obaj uznawali rozum za podstawowe narzędzie poznawcze człowieka. Należy dodać, że obaj wartościowali emocje jako zjawisko negatywne. Platon wyraźnie odgraniczał mądrość czy myślenie od namiętności, pragnień i lęków<sup>14</sup>. Zależność między racjonalną a emocjonalną stroną ludzkiej natury filozof często ukazywał za pomocą alegorii duszy przedstawionej jako rydwan ciągnięty przez dwa konie. Platon zaprezentował ją m.in. w dialogu *Fajdros*<sup>15</sup>. Woźnica rydwanu symbolizuje tu rozum, natomiast konie – pożądanie

<sup>8</sup> B.R. Hergenhahn, *An Introduction to the History of Psychology*, Wadsworth 2008, s. 38.

<sup>9</sup> Pozostałe płyny wyróżnione przez Hipokratesa to śluz związany z pracą mózgu oraz czarna żółć wydzielana przez śledzionę, zob. A. Bednarczyk, *System filozoficzno-lekarski Galena (130–200): pojęcie ciepła przyrodzonego i pneумы życiowej*, „*Analecta*” 1993, t. 2, z. 1, s. 59–61.

<sup>10</sup> Zob. punkty 2.3.3, 2.3.10.

<sup>11</sup> M. Winiarczyk, *Demokritos*, w: *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1990, s. 158.

<sup>12</sup> R. Elberfeld, *Was ist Philosophie? Programmatische Texte von Platon bis Derrida*, Ditzingen 2006, cyt. za: Z. Drozdowicz, *O racjonalności w filozofii starożytnej i odrodzeniowej. Wykłady*, Poznań 2008, s. 15.

<sup>13</sup> E. Cassirer, *Esej o człowieku: wprowadzenie do filozofii ludzkiej kultury*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 2017, s. 176, zob. też punkt 1.1.2.

<sup>14</sup> J. LeDoux, *Mózg emocjonalny. Tajemnicze podstawy życia emocjonalnego*, tłum. A. Jankowski, Poznań 2000, s. 27.

<sup>15</sup> Platon, *Fajdros*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, 245C–249A.

i popędy, czyli sferę emocjonalną. Rozum, pożądanie i popędy odpowiadają trzem częściom duszy opisanym przez filozofa – części rozumnej z ośrodkiem w głowie, części pożądliwej – mieszczącej się w podbrzuszu, a także części zapalczącej – umiejscowionej w sercu<sup>16</sup>. Woźnica ma za zadanie poskramiać konie i wznosić rydwan ku górze symbolizującej doskonałość, do jakiej człowiek powinien dążyć. Trójpodział duszy pociąga za sobą ciągłą konieczność ujarzmiania koni przez woźnicę. Wiąże się to z nieustanną walką toczącą się w człowieku, którego rozum próbuje wygrać z popędliwą stroną jego natury. Platon opisał to w następujący sposób: „A z innych dusz taka, co najlepiej za bogiem szła i była mu najpodobniejsza, ponad głowę woźnicy w miejsce poza niebem zagląda i drogę okrężną odbywa, ale jej konie przeszkadzają ciągle, tak że ledwie się może bytom rzeczywistym<sup>17</sup> przyjrzeć”<sup>18</sup>.

Wprowadzona przez Platona do filozofii trójdzielność została przez niego wykorzystana nie tylko w kontekście przekonań o naturze człowieka. Filozof przełożył ją na język politologiczny – posłużyła do stworzenia swoistej koncepcji organizmu państwowego. W dziele *Państwo* ukuł analogię między trzema częściami duszy a trzema modelami życia w państwie, którego struktura opierałaby się na trzech podstawowych stanach społecznych. Platon podkreślał w ten sposób związek etyki jednostki z etyką zbiorową<sup>19</sup>. Kontestował jednak popieraną przez Demokryta, Epikura i Lukrecjusza hipotezę dotyczącą dźwiękowej proveniencji języka. Dał temu wyraz w dialogu *Kratylos*<sup>20</sup>.

Znaczący krok ku stworzeniu podwalin współczesnego rozumienia i opisywania zjawisk afektywnych wykonał uczeń Platona – Arystoteles. Twierdził bowiem, że odczucie emocji jest wtórne wobec reakcji organizmu – pogląd ten stał się znany w XIX wieku jako teoria Jamesa-Langego<sup>21</sup>. W *Retoryce* filozof podkreślił istotę afektów w przekonaniu do siebie odbiorców przez oratora wygłaszającego przemówienie polityczne bądź sądowe: „[...] mówca więc musi nie tylko troszczyć się o to, aby jego argumentacja była przekonująca i wiarygodna, lecz aby jednocześnie okazać własne nastawienie i odpowiednio ukierunkować osądzającego sprawę słuchacza”<sup>22</sup>. W tym celu mówca powinien poznać afekty, jakie może wywołać w swoim audytorium. Jako szczególnie istotne dla przemawiających Arystoteles ocenił trwogę, litość, gniew i ich

<sup>16</sup> F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, tłum. W. Galewicz, Warszawa 1999, s. 262–263.

<sup>17</sup> Były rzeczywiste, czyli idee, zgodnie z wykładnią Platona stanowią niezbędny komponent rozwoju intelektualnego i kontemplacji.

<sup>18</sup> Platon, *Fajdros*, dz. cyt., 248A.

<sup>19</sup> D. Gromska, przypis 118, w: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2007, s. 102.

<sup>20</sup> E. Cassirer, *Esej o człowieku...*, dz. cyt., s. 174.

<sup>21</sup> R.J. Gerrig, P.G. Zimbardo, *Psychologia i życie*, tłum. J. Radzicki i in., Warszawa 2006, s. 392.

<sup>22</sup> Arystoteles, *Retoryka*, dz. cyt., 1377b.

przeciwieństwa. Trudno jednak uznać wymienione afekty za załączek późniejszych teorii o emocjach podstawowych, gdyż grecki myśliciel skupił się wyłącznie na stanach kluczowych w zdobyciu poklasku przez mówcę. Na uwagę zasługuje jednak podniesienie roli afektów do rangi czynników współdecydujących o skuteczności przemów starożytnych oratorów.

Arystoteles zaliczał uczucia i afekty do klasy pożądania, którą wraz z klasą myślenia określił jako fenomeny psychiczne<sup>23</sup>. W *Etyce nikomachejskiej*, analogicznie do Platona, zastosował trójpodział duszy. Podzielił ją ze względu na kryterium ulegania bądź nieulegania rozumowi, czyli na część rozumną, nierozumną i częściowo uczestniczącą w rozumie (w takim stopniu, w jakim jest mu posłuszna). Arystoteles – podobnie jak powyżej opisani filozofowie – oddzielał sferę emocjonalną od racjonalnej. Dostrzegał także niebezpieczeństwo w zbyt łatwym uleganiu namiętnościom. Przypisywał je młodzieńcom i ludziom niedojrzałym, którzy z tego powodu nie powinni się angażować w politykę<sup>24</sup>.

Za najistotniejszy wyróżnik poglądów Arystotelesa na problematykę emocji należy uznać ich powiązanie z wykładnią etyczną. Emocje w kontekście Arystotelesowskim można rozpatrywać wyłącznie jako zagadnienie związane z etyką. Gniew czy duma interesowały filozofa jako reakcja na zniewagę i przymus moralny<sup>25</sup>. Zgodnie ze sformułowaną przez Arystotelesa definicją, wedle której każdemu afektowi można przypisać przykrość lub przyjemność, gniew – a więc stan negatywny – łączy się z bólem: „Przyjmijmy, że gniew jest to złączona z bólem żądza jawnej zemsty za okazaną bez powodów wzgardę nam samym lub komuś z naszych bliskich”<sup>26</sup>. Filozof podjął także próbę opisu cech charakterystycznych poszczególnych stanów, co pokazuje zobrazowana przez niego różnica między gniewem a nienawiścią: ból jest jedną z oznak gniewu, nie odczuwa się go natomiast przy stanach nienawiści<sup>27</sup>. Tym samym Arystoteles zapoczątkował późniejsze wielokrotne próby definicyjne oparte na określaniu różnic i podobieństw między poszczególnymi stanami, m.in. w ujęciu psychologicznym<sup>28</sup>. W Arystotelesowskiej definicji afektu został zawarty również załączek jednej z cech emocji wyróżnianej przez psychologię, a mianowicie ich walencji<sup>29</sup>.

Co więcej, Arystoteles nie nazywał wszystkich stanów związanych z życiem duchowym człowieka afektami. *Uczucia i afekty* nie oznaczały dla niego tego samego rodzaju przeżyć, co można zauważyć m.in. w opisie przyjaźni

<sup>23</sup> F. Brentano, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 265–266.

<sup>24</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. H. Podbielski, Warszawa 2007, 1095a, 1102a–1102b.

<sup>25</sup> R.C. Solomon, *Filozofia emocji*, dz. cyt., s. 27.

<sup>26</sup> Arystoteles, *Retoryka*, dz. cyt., 1378a.

<sup>27</sup> Tamże, 1382a.

<sup>28</sup> Zob. punkt 1.2.1.

<sup>29</sup> Zob. punkt 1.2.2.

zawartym w *Retoryce*: „Naszym przyjacielem jest zaś ten, kto nas lubi i kogo my również lubimy. Ci więc, którzy sądzą, że odwzajemniają tego rodzaju uczucia, uważają się za przyjaciół”<sup>30</sup>. Lubienie drugiego człowieka nie jest zatem tożsame z postawą afektywną, lecz z uczuciem. W *Etyce nikomachejskiej* Arystoteles posłużył się także pojęciem *namiętności*, które można uznać za synonim afektu. Do *namiętności* zaliczają się bowiem m.in. gniew i litość, które w *Retoryce* filozof nazwał afektami. Kolejnym podobieństwem jest łączenie przez Arystotelesa *namiętności* z przyjemnością lub przykrością, a więc znakami charakterystycznymi dla każdego z afektów.

Ze zjawiskami afektywnymi wiąże się również Arystotelesowskie pojęcie *katharsis*. W ujęciu tradycyjnym interpretuje się je jako oczyszczenie z litości i trwogi, a więc wyzbycie się ich. We współczesnych interpretacjach za kluczowe uznaje się nie pojęcie *oczyszczenia*, a raczej *przemiany*. Przykładem takiego rozumienia *katharsis* jest powiązanie go z aspektem kognitywnym – pomaga zrozumieć człowiekowi jego emocje. Zwolenniczka tej interpretacji, Martha C. Nussbaum, uważa, że *katharsis* przez lata było błędnie rozumiane. Definiuje ona funkcję tragedii jako „osiąganie – poprzez litość i trwogę – wyjaśnienia (bądź oświecenia) dotyczącego doświadczeń żalonych i strasznych”<sup>31</sup>. Paul Ricoeur przedstawia z kolei *katharsis* jako proces przejścia emocji w uczucia<sup>32</sup>. Wspólnym założeniem u obojga myślicieli jest wyjście od stanów „niższych” – żalonych w rozumieniu Nussbaum, prozaicznych w ujęciu Ricoeura – i osiągnięcie stanu „wyższego”. U Nussbaum ów stan „wyższy” wiąże się z wyjaśnieniem negatywnych doświadczeń. Natomiast w Ricoeurowskim rozumieniu *katharsis* umożliwia doświadczenie uczucia<sup>33</sup>.

Założyciel szkoły stoickiej – Zenon z Kiton – jako pierwszy wyróżnił emocje podstawowe – są to: smutek, strach, żądza i przyjemność<sup>34</sup>. Z rozumieniem emocji przez stoików wiążą się dwa pojęcia: *apatheia* oraz *eupatheiai*. *Apatheia* to stan wolny od gwałtownych *namiętności*, przypisywany ludziom mądrym. *Eupatheiai* stanowiła określenie pozytywnie odbieranych uczuć. Zaliczano do nich:

- rozsądną radość (przeciwieństwo przyjemności);
- uzasadnioną obawę (przeciwieństwo strachu);
- racjonalne dążenie (przeciwieństwo żądz)

<sup>30</sup> Arystoteles, *Retoryka*, dz. cyt., 1381a.

<sup>31</sup> M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge 1986, s. 391, tłum. B.Ł.

<sup>32</sup> P. Ricoeur, *Proces metaforyczny jako poznanie, wyobrażenie i odczuwanie*, tłum. G. Cendrowska, „Pamiętnik Literacki” 1984, z. 2, s. 269–286.

<sup>33</sup> Zob. punkt 1.1.2.

<sup>34</sup> A. Kasia, *Stoicka idea wolności jako zrozumianej konieczności*, w: *Antynomie wolności. Z dziejów filozofii wolności*, red. M. Drużkowski, K. Sokół, Warszawa 1966, s. 55.

<sup>35</sup> P. Miech, *Namiętności a dobre uczucia. Próba obrony stoickiej koncepcji apatii*, „Etyka” 2009, nr 42, s. 143.

Stoicy w precyzyjny sposób określili nazwy zjawisk afektywnych pozytywnie przez siebie wartościowanych. Podając ich przeciwieństwa, wskazali zarazem na stany, jakim nie powinni ulegać ludzie kierujący się rozumem. Mimo że podejście stoików – również rzymskich – do kwestii emocji często ocenia się jako jednoznacznie negatywne<sup>36</sup>, taki punkt widzenia nie odzwierciedla w pełni ich poglądów, czego dowodem są wymienione powyżej przykłady *eupatheiai*. Definicja *apathei* świadczy z kolei o głoszeniu przez stoików potrzeby niepoddawania się i nieulegania nagłym emocjom, nie zaś o potrzebie wyzbycia się ich.

W średniowiecznej myśli scholastycznej refleksjom dotyczącym zjawisk afektywnych najwięcej uwagi poświęcił Tomasz z Akwinu<sup>37</sup>. Cały dziesiąty tom *Sumy teologicznej* jego autorstwa dotyczy tematyki uczuć. W swoich rozważaniach szukał odpowiedzi na pytania związane z naturą poszczególnych stanów, a także ich skutkami, np. „Czy pożądlivość jest przyczyną bólu?”. Wyróżnił cztery główne uczucia, od których pochodzą wszystkie inne. Są to: radość, smutek, nadzieja i lęk<sup>38</sup>. Wybrane zjawiska afektywne podzielił na dwie grupy: związane z popędem zasadniczym (pożądawczym) i popędem zdobywczym (gniewliwym). Do popędu zasadniczego zaliczył trzy pary przeciwstawnych uczuć: miłość i nienawiść, pożądanie i odrazę, a także zadowolenie i smutek<sup>39</sup>. Uczucia charakterystyczne dla popędu zdobywczego to nadzieja i zniechęcenie (zobojętnienie), odwaga (śmiałość) i lęk (bojaźń) oraz gniew – jedyny stan, któremu filozof nie przypisał przeciwnego<sup>40</sup>. Uczucia zaliczane do popędu zasadniczego przyczyniają się do powstania uczuć należących do popędu zdobywczego<sup>41</sup>.

Na szczególną uwagę zasługuje opis gniewu i reakcji, jakie wywołuje on w człowieku – może albo uniemożliwić człowiekowi mowę, albo wprost przeciwnie – spowodować reakcję werbalną:

Gniew, jak stwierdziliśmy poprzednio, łączy się z rozumem i stanowi dla niego przeszkodę, i dlatego z obu tych względów może wywołać uciszenie. Ze względu na rozum, gdy jego sąd na tyle jest jeszcze mocny, że chociaż nie potrafi powstrzymać uczucia od nieuporządkowanego pożądania pomsty, powstrzymuje jednak język od nieuporządkowanego mówienia [...]. Niekiedy zaburzenie, wywołane przez gniew może być tak gwałtowne, że człowiek uniemożliwi mowę, i wówczas następuje

<sup>36</sup> R.C. Solomon, *Filozofia emocji*, dz. cyt., s. 22.

<sup>37</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Uczucia*, t. 10, tłum. J. Bardan, Londyn 1967.

<sup>38</sup> Tamże, ST X, z. 26; przypisy do *Sumy teologicznej* należy odczytywać następująco: skrót tytułu „ST” wraz z numerem tomu, litera „z”, po której podany jest numer zagadnienia, oraz numer artykułu (w przypadku powołania się na wstęp poprzedzający pierwszy z artykułów podaje się tylko skrót tytułu, numer tomu i numer zagadnienia).

<sup>39</sup> Tamże, ST X, z. 26.

<sup>40</sup> Tamże, ST X, z. 25, 3.

<sup>41</sup> Tamże, ST X, z. 46, 3.

uciszenie. [...] Wzrost gniewu sprawia niekiedy, że rozum nie jest w stanie powstrzymać języka; czasem jednak uniemożliwia zupełnie posługiwanie się językiem, czy innymi zewnętrznymi członkami ciała...<sup>42</sup>

Dualizmowi uczuć i rozumu oraz walce toczącej się między sferą racjonalną a emocjonalną człowieka filozof nadał wymiar językowy. Uczucie gniewu może odznaczać się tak wielką siłą, że człowiek nie będzie mógł zwerbalizować swojego stanu lub też wprost przeciwnie – gniew, przeważając nad siłą rozumu, może powodować słowną nadaktywność. Tomasz z Akwinu z jednej strony wskazał na możliwość wyrażenia emocji poprzez język, z drugiej zaś kategoryzował ekspresję werbalną jako porażkę rozumu niemogącego okiełznać siły gniewu.

### 1.1.2. Wyrażanie emocji w filozofii nowożytnej

O ile Tomasz z Akwinu poświęcił uczuciom jedną część swojego wielotomowego dzieła, o tyle Kartezjusz przeanalizował zjawiska afektywne w wydawnym oddzielnie w 1649 roku traktacie *Namiętności duszy*<sup>43</sup>. Rozpoczyna się on słowami dyskredytującymi tradycję refleksji filozoficznej dotyczącej sfery emocjonalnej: „Nic nie pokazuje lepiej, jak błędne są nauki otrzymane od starożytnych, niż ich pisma o namiętnościach”<sup>44</sup>. Mimo jednoznacznie krytycznej postawy wobec dziedzictwa poprzedników nie wszystkie tezy zawarte w Kartezjuszowskim traktacie odchodzą od tych sformułowanych w starożytności, co można zauważyć już w części pierwszej dzieła<sup>45</sup>. Filozof przedstawił w niej swoją autorską teorię dotyczącą źródeł i sposobów powstawania namiętności. Postrzegał przy tym ludzkie ciało jako urządzenie działające według określonych reguł, porównując je do maszyny<sup>46</sup>. Przypomina to opisy funkcji poszczególnych organów występujące u Demokryta<sup>47</sup>.

Kartezjusz twierdził, że powstanie emocji ma ścisły związek z procesami biologicznymi, takimi jak krążenie krwi i praca układu nerwowego. Na tym polu zauważalne są pewne związki między poglądami Kartezjusza a teorią humoralną Hipokratesa i wieloma temperamentami wyróżnionymi przez Galena – dominacja jednego z płynów wydzielanego przez dany organ czy narząd sprawia, że człowiekowi przypisuje się konkretny typ temperamentu<sup>48</sup>. Wszyscy trzech łączyli zatem istnienie emocji czy temperamentów z pracą organizmu.

<sup>42</sup> Tamże, ST X, z. 48, 4.

<sup>43</sup> R. Descartes, *Namiętności duszy*, tłum. L. Chmaj, Kęty 2001.

<sup>44</sup> Tamże, s. 29.

<sup>45</sup> Tamże, s. 29–51.

<sup>46</sup> Tamże, s. 36.

<sup>47</sup> Zob. punkt 1.1.1.

<sup>48</sup> A. Bednarczyk, *System filozoficzno-lekarski Galena*, dz. cyt., s. 53–111.



Zdaniem Kartezjusza sam mózg zawiera „pewien rodzaj powietrza”, czyli tzw. tchnienia życiowe, które wraz z sercem powodują wszelkie ruchy i wrażenia zmysłowe<sup>49</sup>. Powstawanie emocji Kartezjusz uznał zatem za proces cielesny, a nie duchowy – duszy przypisał wyłącznie umiejętność operowania myślą. Ten pogląd nie pokrywa się z opisywanym przez Platona i Arystotelesa trójpodziałem duszy. Ludwik Chmaj podkreślał, że Kartezjusza nie można uznać za twórcę teorii tchnień życiowych. Teorię tę znano już w starożytności, a w XVI wieku jedynie ponownie się nią zainteresowano<sup>50</sup>.

Siedzibą wszelkich namiętności – nazywanych przez Kartezjusza również *spoprzeżeniami* czy *czuciami* – nie jest serce, a „mały gruczoł”, stanowiący również ośrodek duszy. Jego istotną funkcją jest komunikacja „duchowego umysłu” z mózgiem. Współcześnie wiadomo, że filozof miał na myśli szyzynkę, choć przedstawiona przez niego charakterystyka tego gruczołu jest daleka od rzeczywistości<sup>51</sup>. Warto dodać, że przypisywana duszy zdolność wpływania na pracę szyzynki oraz inne założenia dualizmu kartezjańskiego zostały podważone w publikacji Damasia *Błąd Kartezjusza*<sup>52</sup>.

Za namiętności pierwotne Kartezjusz uważał: podziw, miłość, nienawiść, pożądanie, radość i smutek. Jego zdaniem radość, smutek, miłość i nienawiść stanowią część życia ludzkiego już od samego początku<sup>53</sup>. Myśliciel opisał dokładne symptomy odczuwania danej namiętności, takie jak rumienienie się czy osłabienie. Podał również definicje bardziej złożonych stanów, np. niesmaku czy uciechy. Była to nowatorska – jak na tamte czasy – próba opisu reakcji człowieka w momencie odczuwania danego stanu. Kartezjusz wartościował pozytywnie namiętności uznawane niejednokrotnie za negatywne, np. wstyd, który miał pobudzać człowieka do cnoty<sup>54</sup>. W końcowym artykule podkreślił rolę mądrości w panowaniu nad namiętnościami, ale nie uznał ich za zagrożenie. W tej kwestii widać różnicę między poglądami Kartezjusza<sup>55</sup> a starożytnych filozofów: „[...] ludzie, których one [namiętności – B.Ł.] najbardziej mogą wzruszyć, są zdolni do największego zakosztowania słodyczy w tym życiu”. Zdaniem filozofa namiętności sprawiają, że życie ludzkie ma szczególny wymiar. Mogą stanowić przyczynek do szlachetnych zachowań, a także wywołać przeżycia duchowe przynoszące radość w życiu ziemskim.

<sup>49</sup> R. Descartes, *Namiętności duszy*, dz. cyt., s. 32.

<sup>50</sup> L. Chmaj, przypis 18, w: R. Descartes, *Namiętności duszy*, dz. cyt., s. 32.

<sup>51</sup> M. Urchs, M. Świtalska, *Wcielony robot. Człowiek widziany przez pryzmat sztucznej inteligencji*, w: *Filozofia i logika. W stronę Jana Woleńskiego*, red. J. Hartman, Kraków 2000, s. 227–228.

<sup>52</sup> A.R. Damasio, *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*, tłum. A. Karpiński, Poznań 2011.

<sup>53</sup> R. Descartes, *Namiętności duszy*, dz. cyt., s. 57, 85.

<sup>54</sup> Tamże, s. 110.

<sup>55</sup> Tamże, s. 113.

Baruch Spinoza to kolejny po Kartezjuszu siedemnastowieczny myśliciel, który część swojej refleksji filozoficznej poświęcił naturze zjawisk afektywnych. W przeciwieństwie do Kartezjusza Spinoza nie uznawał rozdziału umysłu od ciała, uważając je za jedną substancję. Ową substancję z kolei utożsamiał z Bogiem. Wykładnię tego poglądu – zwanego panteizmem Spinozy – filozof zawarł w części pierwszej *Etyki*<sup>56</sup>. Krytykował on zarówno pogląd Kartezjusza głoszącego władzę duszy nad afektami, jak i wszystkich osób, które „wołą afekty i czyny ludzkie przeklinać lub wyśmiewać, aniżeli rozumieć”<sup>57</sup>. Nie deprecjonował zatem zjawisk afektywnych. Uważał, że pobudzają one ciało, przez co jego moc się zmniejsza bądź zwiększa. Należy przy tym pamiętać o terminologii wprowadzonej przez Spinozę w *Etyce* – *affectio* to pobudzenie decydujące o sile afektu (łac. *affectus*).

Zdaniem Spinozy afekty są również podstawą wszelkich ocen i preferencji: „[...] nazywamy dobrym to, czego pożądamy, a zatem nazywamy złym to, do czego żywimy odrazę. Dlatego każdy na podstawie swych afektów sądzi, czyli ocenia, co dobre, a co złe, co lepsze, a co gorsze, co wreszcie najlepsze i co najgorsze”<sup>58</sup>. Powiązanie zagadnienia emocji i ocen było kontynuowane m.in. w dociekaniach psychologicznych<sup>59</sup>. Afekty według Spinozy można podzielić na afekty czynne i przeciwstawne im afekty bierne, ze względu na czynność bądź bierność duszy w momencie ich odczuwania. Afekty czynne są związane z radością duszy: „[...] o tyle też raduje się [dusza – B.Ł.], o ile pojmuje idee adekwatne, tj. [...] o ile jest czynna”<sup>60</sup>. Za afekty pierwotne Spinoza uznał radość, smutek i pożądanie, które stanowią podstawę wszelkich innych afektów<sup>61</sup>.

Postrzeganie przez Spinozę smutku i radości jako fundamentów ludzkiego życia współcześnie popiera Damasio. Wykładnię jego stosunku do poglądów filozofa stanowi praca *W poszukiwaniu Spinozy*<sup>62</sup>. Damasio wskazuje, że Spinoza – w przeciwieństwie do stoików i Kartezjusza – nie uważał, aby osiągnięcie absolutnej kontroli nad emocjami było wykonalne. Nie pozostawił jednak bez odpowiedzi pytania dotyczącego sposobów kontroli nad emocjami – zaproponował wprowadzenie w życie ćwiczeń umysłowych jako reakcji na negatywne bodźce emocjonalne. Jest to, według niego, sposób nie tylko na wypracowanie w sobie tolerancji na emocje negatywne, lecz także

<sup>56</sup> B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myślicki, Warszawa 2008, s. 3–62.

<sup>57</sup> Tamże, s. 140.

<sup>58</sup> Tamże, s. 187.

<sup>59</sup> Zob. punkty 1.2.2, 1.2.3.

<sup>60</sup> B. Spinoza, *Etyka...*, dz. cyt., s. 212.

<sup>61</sup> Tamże, s. 210.

<sup>62</sup> A.R. Damasio, *W poszukiwaniu Spinozy. Radość, smutek i czujący mózg*, tłum. J. Szczepański, Poznań 2005.