

Emocje jako przedmiot rozważań socjologicznych

Socjologia emocji jest obecnie dobrze ugruntowaną i okrzepłą również instytucjonalnie subdyscypliną socjologii. Od ponad czterdziestu lat na gruncie różnych perspektyw teoretycznych są prowadzone systematyczne badania emocji, regularnie ukazują się też podręczniki i przeglądy literatury z tego zakresu – jak zauważa Aleksandra Jasińska-Kania (2006) – coraz obszerniejsze. Zarówno amerykańskie, jak i europejskie towarzystwa socjologiczne powołały swoje oddziały socjologii emocji, odpowiednio w 1988 i 2004 roku. Intensywny rozwój tej nowej gałęzi socjologii trwa od lat 70. ubiegłego wieku. Wtedy właśnie ukazały się teksty, które na długie lata wyznaczyły podstawowe kierunki myślenia o emocjach na gruncie socjologii. Wśród najbardziej wpływowych prac tego okresu Jasińska-Kania (2006) wymienia między innymi artykuły autorstwa: Randalla Collinsa, Arlie Hochschild, Theodore’a Kempera, Thomasa Scheffa i Normana Denzina. Choć do tej listy można by dopisać jeszcze kilka nazwisk, to nie ulega wątpliwości, że właśnie wtedy społeczne teorie emocji zaczęły się rozwijać najbardziej dynamicznie.

W tym rozdziale chciałabym podjąć próbę podsumowania dotychczasowego rozwoju refleksji nad emocjami na gruncie nauk społecznych, zarówno w okresie poprzedzającym rozkwit socjologii emocji w latach 70., jak i w epoce tzw. zwrotu afektywnego w naukach społecznych (Clough 2007). Z konieczności będzie to przegląd selektywny, dokonany z punktu widzenia socjologa, który widzi w emocjach zjawisko przede wszystkim społeczne – wynik złożonej relacji między jednostką i społeczeństwem, wpływający zwrótnie na życie tych społeczeństw i tworzących je ludzi. Taki przegląd wybranych koncepcji emocji umożliwi mi rekonstrukcję specyfiki leżącego u podstaw tych teorii socjologicznego postrzegania emocji.

1.1. Wczesna refleksja nad emocjami w ujęciu społecznym: o zawstydzeniu i poczuciu winy

Zarejestrowane w latach 70. ubiegłego wieku, a opisane wyżej wzmoczenie zainteresowania emocjami na gruncie nauk społecznych zostało w połowie lat 90. nazwane „zwrotem afektywnym” w socjologii (Dembek, Halawa, Krajewski 2012; Rosińska 2012). To określenie sugeruje, że dopiero w późnych latach 70. XX wieku socjologia „odkryła” emocje. Jak pisze Jasińska-Kania, „[z]dziwienie budzi zarówno szybki rozwój socjologii emocji od lat siedemdziesiątych XX wieku, jak i brak systematycznych socjologicznych badań tej problematyki w okresie wcześniejszym” (2006:41). Jednak jak zauważa na tej samej stronie, brak systematycznej refleksji naukowej nie oznaczał, że wczesnych badaczy społeczeństwa emocje nie interesowały; w niektórych klasycznych pracach socjologicznych, czy też szerzej – społecznych i filozoficznych, można odszukać wiele ciekawych refleksji, które w późniejszym okresie stały się źródłem inspiracji dla socjologów zajmujących się emocjami.

Jednym z takich wczesnych obszarów refleksji nad człowiekiem i społeczeństwem, w którego polu widzenia znalazły się również emocje i odczucia człowieka, jest psychoanaliza. Jak zauważa Jonathan Turner, „[Zygmunt] Freud, bardziej niż jakikolwiek inny myśliciel początku XX wieku poświęcił się analizowaniu dynamiki emocji [doświadczanych przez jednostki]” (2006:276). Freudowskie ujęcie tematyki emocji jest interesujące z socjologicznego punktu widzenia, ponieważ Freud dostrzegał w doświadczanych przez człowieka emocjach szczególnie wpływ kultury. W ten sposób udało mu się połączyć społeczny – kulturowy czy też cywilizacyjny – wymiar życia jednostek z ukształtowaniem ich funkcji psychicznych.

W ujęciu Freuda kulturę można utożsamiać z cywilizacją i społeczeństwem, ponieważ stanowi ona „całą sumę osiągnięć i struktur organizacyjnych, dzięki którym nasze życie stało się tak różne od życia naszych zwierzęcych przodków” (1992:79). Według niego tylko funkcjonowanie w społeczeństwie może uchronić człowieka przed zagrożeniem ze strony natury i innych ludzi – to właśnie kultura daje społecznościom ludzkim narzędzia umożliwiające pokojową, przynajmniej w pewnej mierze, organizację wzajemnych relacji. By jednak udało się to osiągnąć, kultura musi zmuszać ludzi do wyrzeczenia się własnych popędów – jej nieodzowną cechą staje się represyjność. Jak mówi Freud, „[k]ultura narodziła się wraz z zakazami” (s. 14), przeciwko którym jednostki niejako „z urodzenia” zawsze będą się buntowały. Wizja natury ludzkiej, która stoi za tym przekonaniem, jest w istocie dość ponura – bez stałej presji ze strony kultury człowiek nie wahałby się dać upust swoim najniższym żądom i popędom, doprowadzając w końcu do rozbicia społeczeństwa. Dlatego też nakazy i ograniczenia, jakie kultura nam narzuca, są w ujęciu Freuda funkcjonalne, niezbędne do utrzymania społeczeństwa i zapobieżenia rozpadowi cywilizacji.

Najważniejszym instynktem ludzkim, który kultura musi stłumić, by zapewnić społeczeństwu przetrwanie, jest nasza skłonność do agresji. Freud mówi wprost, że wyjściowym stanem relacji międzyludzkich jest „pierwotna wrogość”, znacznie silniejsza od „zainteresowań racjonalnych”, dlatego też „[k]ultura musi używać wszelkich środków, aby ograniczyć agresywne popędy człowieka i pohamować ich objawy za pomocą psychicznych reakcji reaktywnych” (s. 95). W tym celu posługuje się „szczególną funkcją umysłową” (s. 14) – superego. Pojęcie superego prowadzi do znanego Freudowskiego podziału osobowości na trzy obszary, czy też, jak mówi Turner (2006:277), powiązane ze sobą „procesy mentalne” – id, ego i właśnie superego. Według Turnera (2006) superego określa zinternalizowane przez jednostkę kody kultury, w której dany człowiek żyje, przede wszystkim te o charakterze oceniającym – wartości, przekonania, normy i etykę. Szczególnie istotny dla rozwoju superego jest w wizji Freuda proces internalizacji zewnętrznego autorytetu; superego jest w istocie tym właśnie autorytetem, tyle że „uwewnętrznionym” przez jednostkę. Dopiero wtedy, kiedy w danym człowieku wykształci się superego, możemy – według Freuda – mówić o powstaniu sumienia. W ten sposób kultura przełamuje ludzką skłonność do agresji lub – jak mówi Freud (1992:103) – „osłabia tę żądzę, rozbraja ją i pozwala jej pilnować pewnej instancji wewnętrznej”, którą jest właśnie superego.

Nie oznacza to jednak, że agresywne skłonności człowieka zupełnie zanikają. Na pierwszym etapie rozwoju człowiek wyrzeka się ich realizacji w obawie przed reakcją autorytetu zewnętrznego, na późniejszym etapie funkcje kontrolne przejmuje jego superego. Między naturalnymi instynktami jednostki a społeczną presją kultury istnieje jednak stałe napięcie. To napięcie Freud nazywa poczuciem winy i widzi w nim podstawową „reakcję reaktywną” umożliwiającą trzymanie w ryzach negatywnych, zagrażających społeczeństwu tendencji ludzkich. Ponieważ przyrodzona człowiekowi agresja towarzyszy mu przez całe życie, również poczucie winy staje się stale doświadczaną przez niego emocją. Poczucie winy rozumiane jako rozdźwięk między naturalnymi skłonnościami człowieka i presją kultury czy też społeczeństwa, w którym dany człowiek żyje, jest w ujęciu Freuda prawdziwym nieszczęściem cywilizowanego człowieka, również dlatego, że często „nie rozpoznajemy (...) poczucia winy wywołanego przez kulturę, i po większej części pozostaje ono nieświadome lub też objawia się jako niezadowolenie, którego przyczyn szuka się gdzie indziej” (s. 113).

W koncepcji Freuda poczucie winy jest wewnętrznym doświadczeniem emocjonalnym jednostki, które powstaje w procesie jej socjalizacji, wtedy, kiedy zaczyna ona funkcjonować w społeczności ludzkiej. W tym sensie jest blisko związane z innym podstawowym emocjonalnym doświadczeniem człowieka o genezie społecznej – odczuciem wstydu. Pogłębionej refleksji na temat wstydu jako istotnej konsekwencji interakcji międzyludzkich i społecznego funkcjonowania człowieka można poszukać w pracach innego, współczesnego Freudowi myśliciela społecznego – Charlesa Cooley’a.

Podstawowym obszarem analiz i rozważań Cooley'a (1922) była relacja między jednostką i społeczeństwem, czyli „[sposób] istnienia jednostki w grupie i grupy w jednostce” (Szacki 2006:557). Przyjmując perspektywę, w której jednostka i społeczeństwo są postrzegane jako dwa komplementarne wymiary rzeczywistości społecznej, Cooley „przesunął (...) [obszar analizy] z płaszczyzny filozoficznej, politycznej i etycznej na płaszczyznę psychologii społecznej” (Szacki 2006:557). W swoich pracach poszukiwał odpowiedzi na pytanie o więź między człowiekiem i społeczeństwem oraz o wpływ społecznego funkcjonowania jednostki na rozwój jej świadomości siebie.

Rozważania Cooley'a spina zaproponowana przez niego koncepcja „jaźni odzwierciedlonej” [*glass-looking self*]. Osią tej koncepcji jest twierdzenie, że każda jednostka funkcjonująca w grupie czy też społeczeństwie postrzega się oczami innych ludzi, ocenia się właśnie z punktu widzenia innych, a następnie włącza te oceny do własnego obrazu siebie. Pojęcie jaźni odzwierciedlonej składa się z trzech podstawowych elementów:

Pierwszym jest nasze wyobrażenie tego, jak przedstawiamy się innym osobom. Drugim jest związane z tym uczucie do siebie samego, takie jak na przykład duma, samozadowolenie czy, przeciwnie, poczucie upokorzenia. Trzecim jest nasz sąd na temat siebie samych (Mucha 1992:46).

W ten sposób Cooley wprowadził zagadnienie emocji – odczuwanych przez jednostkę w wyniku interakcji czy też w rezultacie spotkania z drugim człowiekiem – do centrum swojej myśli społecznej. Thomas Scheff (2000) zwraca uwagę, że jakkolwiek wymienia on dumę i wstyd jako jedne z wielu emocji odnoszonych przez jednostki do siebie samych [*self-sentiments*], to są to podstawowe uczucia społeczne, towarzyszące ludziom praktycznie we wszystkich interakcjach. W ujęciu Cooley'a stanowią odpowiedź jednostki na funkcjonowanie w społeczeństwie (Robinson et al. 2006) i jest to odpowiedź o naturze **afektywnej**.

W koncepcji Cooley'a odczuwane przez jednostkę emocje „społeczne” są uczuciową konsekwencją spoglądania na siebie oczami innych. Natomiast w perspektywie interakcjonizmu symbolicznego ci „inni” nie muszą już być konkretnymi osobami. George Mead (1975), opisując rozwój jaźni ludzkiej, zaproponował koncepcję „przyjmowania ról” [*role-taking*], zbliżoną do idei jaźni odzwierciedlonej Cooley'a, ale mocniej podkreślającą jej interakcyjny komponent. Mead podzielił proces rozwoju jaźni ludzkiej na dwie fazy: zabawy i gry. W pierwszej z tych faz jednostka uczy się przyjmować role konkretnych innych, z którymi wchodzi w interakcje. W fazie drugiej „innymi”, z których perspektywy się postrzega, nie są już konkretne osoby, ale postać wyobrażonej, „uogólnionej” społeczności. Wkroczywszy w fazę gry, człowiek staje się zdolny do oceny swoich zachowań z punktu widzenia szerszej rozumianej moralności, uzyskuje umiejętność identyfikacji z ujednoczoną postawą społeczeństwa,

jego oczekiwaniami i uznanymi wartościami, czyli zdolność oceny własnych działań i zachowań z punktu widzenia „uogólnionego innego” (Fields et al. 2006). W tym momencie źródłem zawstydzenia dla jednostki może być nie tylko niewłaściwe zachowanie w obecności drugiego człowieka, ale również antycypowana przez nią lub wyobrażona reakcja szerszej społeczności.

Zarówno w koncepcji Freuda, jak i w perspektywie interakcjonizmu symbolicznego poczucie winy i wstyd stanowią przełożenie wymiaru społecznego – kulturowego – na indywidualne doświadczenie psychologiczne. Społeczny mechanizm powstawania i działania poczucia winy i wstydu jest jednak inny, co dobrze naświetliła Ruth Benedict (2016) w zaproponowanym przez siebie rozróżnieniu na „kultury wstydu” i „kultury winy”. Według tej autorki podstawowa różnica między społecznościami zorganizowanymi wokół poczucia winy i tymi, które cechuje raczej odwoływanie się do odczucia wstydu, dotyczy źródła sankcji, które spotykają jednostkę w wyniku wykroczenia przez nią przeciw nakazom kultury. W kulturach winy kluczowe jest pojęcie „grzechu”. W takich kulturach wykształcają się bezwzględne standardy moralności, które zostają zinternalizowane przez jednostkę i zaczynają funkcjonować jako jej sumienie. Członek takiej kultury traktuje swoje sumienie jako najwyższą instancję, w związku z czym czuje się zobowiązany do czynienia dobra (praktykowania wartości postulowanych przez kulturę) nawet przy braku obecności innych ludzi. W kulturach winy istnieją też sposoby zmycia z siebie grzechu – spowiedź lub terapia, w wyniku których człowiek może się pogodzić sam ze sobą.

Natomiast w kulturach wstydu zachowanie jednostek jest regulowane przez bodźce raczej zewnętrzne niż wewnętrzne. Centralne jest pojęcie „śmieszności” – opisując kulturę Japonii, Benedict stwierdza, że młody Japończyk wyrasta w cieniu ostrzeżenia przed śmiesznością, aktywowanego groźbą „że »świat« będzie się z niego śmiał i nie zaakceptuje go” (2016:225). Ryzyko śmieszności towarzyszy całemu dorastaniu dziecka, w efekcie akceptacja otoczenia staje się podstawową pożądaną przez nie wartością. W kulturze wstydu istnieje silne przekonanie, że inni ludzie patrzą i oceniają. Dlatego też wstyd jest sankcją za zachowanie niezgodne z nakazami kultury, która dotyka jednostkę wtedy, kiedy inni dowiedzą się o jej zachowaniu. Oznacza to, że sam czyn jako taki nie jest ani dobry, ani zły, realizacja danego impulsu emocjonalnego może być co najwyżej nieodpowiednia w danym momencie. Jak pisze Benedict, „[c]i, którzy mają poczucie godności (*jicho*) nie wybierają między »dobrym« i »złym«, ale między postawami człowieka »obliczalnego« i »nieobliczalnego«, a swoje osobiste roszczenia wtapiają w oczekiwania zbiorowości” (s. 230). Fakt, że wstyd jest społeczną sankcją zewnętrzną wobec jednostki nie oznacza, że uczucie to nie może zostać zinternalizowane. Benedict opisuje wstyd jako emocjonalną odpowiedź na krytycyzm innych. Człowiek czuje się zawstydzony zarówno wtedy, kiedy zostanie faktycznie wyśmiany i odtrącony, jak i wówczas, gdy wyobraża sobie reakcję innych w sytuacji, w której jego

zachowanie wyszłoby na jaw, a zatem wtedy, kiedy cała scena rozgrywa się jedynie w jego wyobraźni.

Przedstawione powyżej koncepcje są zogniskowane wokół zagadnień związanych ze wstydem i poczuciem winy, emocjami, które zwracały uwagę badaczy społecznych jako ściśle związane z funkcjonowaniem jednostki w szerszym kontekście społecznym i kulturowym. Nie oznacza to, że były to jedyne „klasyczne” ujęcia emocji. Wśród klasyków socjologii, którzy na jakimś etapie swojej drogi intelektualnej zajmowali się również emocjami, Jasińska-Kania (2006) wymienia między innymi: Augusta Comte’a, Emile’a Durkheima, Maksa Webera i Georga Simmla. Według niej w tekstach Comte’a i Durkheima można odnaleźć refleksję nad procesem „wytwarzania emocji przez społeczeństwo”, w którym szczególnie istotną rolę odgrywają analizowane przez Durkheima rytuały, natomiast u Webera i Simmla analizę „wpływ[u] interakcji społecznych na charakter emocji (...) i [ich] społeczne konsekwencje” (s. 42). Simmel i Cooley zajmowali się ponadto sposobem, w jaki społeczne funkcjonowanie człowieka przekształca odczuwane przez niego emocje pierwotne, czy też – jak mówi Cooley – instynktowne, w całą gamę bardziej zróżnicowanych doświadczeń emocjonalnych (Jasińska-Kania 2006; Cooley 1922).

Do tego typu klasycznych tekstów poruszających tematykę emocji można by dodać również prace Gustava Le Bona i Gabriela de Tarde’a z zakresu psychologii tłumów (Le Bon 1994; Tarde 1904). Koncepcje dotyczące emocji zbiorowych rzadko jednak są ujmowane we współczesnych opracowaniach socjologii emocji, a nawet jeżeli się w takich przeglądach pojawiają – są traktowane jako koncepcje z innego poziomu, czyli takie, które umożliwiają analizę pewnego konkretnego – w tym przypadku emocjonalnego – aspektu zachowań zbiorowych. Dotyczą zatem przede wszystkim tego, co dzieje się podczas zgromadzeń – jak dochodzi do intensyfikacji emocji w tłumie, jak jednostki „zarażają się” nawzajem swoimi uczuciami – rzadko natomiast tłumaczą, jaką rolę odgrywają emocje w procesie uspołecznienia codziennych jednostkowych zachowań. Dlatego też, nie odmawiając psychologii tłumów wkładu w rozwój myśli społecznej, nie będąc tych ujęć szczegółowo tutaj omawiała.

1.2. Współczesne kierunki badań nad emocjami

Analiz emocji można by szukać w pracach jeszcze wielu innych klasyków, zarówno socjologii, jak i psychologii społecznej. Przedstawione wyżej perspektywy są jednak znamienne, ponieważ wyznaczają trzy obszary refleksji nad emocjami, których kontynuację można odnaleźć w późniejszych pracach z zakresu socjologii emocji, ważnych dla rozwoju tej subdyscypliny socjologii. Pierwszy z tych obszarów jest związany właśnie z podejściem psychoanalitycznym. Badacze pracujący w tym nurcie wprowadzili do myśli społecznej tematykę poczucia winy i wstydu oraz analizę sposobów, w jakie jednostki

bronią się przed tymi odczuciami. Drugi obszar czerpie z perspektywy interakcjonizmu symbolicznego, w którym traktuje się jednostkę i społeczeństwo jako dwa aspekty tej samej rzeczywistości. Przy tym podejściu przedmiotem analizy stają się „zarówno ograniczenia narzucane [jednostkom] przez kulturę, jak i sposób, w jaki ludzie aktywnie radzą sobie z tymi ograniczeniami” (Fields et al. 2006:156). Trzecim obszarem jest podejście kulturowe, przy którym przedmiotem analizy są treści i specyfika określonej kultury. Postawienie w centrum zainteresowania treści kultury umożliwi pokazanie, jakie jest ich znaczenie dla identyfikacji i doświadczania emocji, a także wyszczególnienie i analizę właściwych danym społecznościom skryptów kulturowych, regulujących okazywanie i wyrażanie emocji (Peterson 2006), oraz kulturowych przekonań [*beliefs*] na temat emocji (Thoits 1989). Tym, co różni te trzy rodzaje koncepcji, jest odmienność problemów badawczych podejmowanych przez reprezentantów poszczególnych perspektyw.

W pracach Freuda i innych badaczy z nurtu psychoanalitycznego emocje są analizowane przede wszystkim w kontekście wewnętrznego doświadczenia danego człowieka. To dynamika tego doświadczenia i psychiczne procesy je kształtujące i z niego się wywodzące konstytuują obszar zainteresowania psychoanalizy. Szczególne miejsce w tym nurcie zajmuje koncepcja Scheffa, który połączył takie ujęcie emocji z ich społecznym pochodzeniem. W wielu pracach analizował, w zgodzie z przesłankami psychoanalizy, sposoby, w jakie jednostki radzą sobie z doświadczanym przez siebie uczuciem wstydu (Jasińska-Kania 2006; Turner 2006b). Jądem jego koncepcji pozostaje jednak zaproponowane przez niego ujmowanie wstydu jako podstawowej emocji społecznej w kontekście systemu kontroli społecznej.

W koncepcjach nawiązujących do interakcjonizmu symbolicznego emocje są postrzegane jako efekt interakcji między ludźmi, a co za tym idzie – rozpatrywane jako pochodna konkretnej sytuacji społecznej. Ten sytuacyjny aspekt emocji najlepiej widać w teorii kontrolowania afektów Davida Heisego i Lynn Smith-Lovin (Smith-Lovin 1990), ale można go znaleźć już w myśli Cooley’a. W tym ujęciu podstawowym obszarem analizy staje się właśnie interakcja i jej komponenty, w tym proces, poprzez który człowiek współtworzy własne doświadczenie emocjonalne, zachodzący pod wpływem definicji sytuacji, znaczeń przypisywanych przez niego określonym jej elementom i norm społecznym (Shott 1979; Hochschild 1990).

Z kolei w pracach należących do nurtu kulturowego to właśnie normy i społeczny kontekst funkcjonowania człowieka stają się podstawowym obiektem analizy. Z tego powodu badanie kultury emocjonalnej jest zaliczane na ogół do podejść makrosocjalnych, w przeciwieństwie do ujęć interakcjoni-
stycznych, traktowanych jako perspektywa z poziomu mikro¹ (Kemper 1990).

¹ Takie proste rozróżnienie może być jednak mylące, gdyż – jak zauważają Jessica Fields, Martha Copp i Sherryl Kleinman (2006), analizując zarówno sprawczość jednostki, jak

Badaniom prowadzonym w podejściu kulturowo-strukturalnym towarzyszy przekonanie, że emocje powinno się analizować w odniesieniu do innych czynników makrospołecznych, w tym – szerszych przemian społecznych (Gordon 1990; Cancian, Gordon 1988).

Przyjrzyjmy się zatem współczesnym rozwinięciom tych nurtów.

1.2.1. Inspiracje psychoanalityczne: wstyd jako podstawowa emocja społeczna

Według Turnera (2006) rozważania dotyczące przyczyn i natury poczucia winy, odczuwanego przez jednostkę, oraz sposobów radzenia sobie z nim, stanowią jedną z najważniejszych osi koncepcji Freuda. Jest to zarazem wątek, który został podjęty w późniejszych czasach przez innych badaczy emocji o orientacji psychoanalitycznej. Przedmiotem zainteresowania jest w nim zarówno poczucie winy, jak i odczucie wstydu. Te doświadczenia emocjonalne są bowiem sobie bliskie – obydwa powstają w momencie, w którym jednostka złamie obowiązujące w danej grupie kody moralne, ale zarazem bardzo różne (Turner, Stets 2006b). Jak zauważa Turner (2006), socjologowie inspirowani psychoanalizą mogli się zająć badaniem nie tylko poczucia winy, ale również wstydu, dzięki pracom Helen Block Lewis. W swoich analizach nagrań z sesji terapeutycznych wykazała ona, że to wstyd, a nie poczucie winy, jest uczuciem najczęściej objawianym podczas tych sesji; te różne emocje były według niej też bardzo często mylone przez analizujących określone przypadki terapeutów. W jej rozróżnieniu wstyd – w przeciwieństwie do poczucia winy – odnosi się do całej osoby danej jednostki, czemu towarzyszy bolesne odczucie własnej nikłości i bezradności; poczucie winy natomiast dotyczy konkretnych zachowań. Dlatego też w ujęciu Lewis to wstyd, a nie poczucie winy, częściej aktywuje mechanizmy obronne Ja (Turner 2006).

Pisząc o dziedzictwie Freuda w odniesieniu do analizy emocji, Scheff uważa, że istotnym brakiem koncepcji Freuda było zignorowanie społecznego kontekstu funkcjonowania człowieka: „[o]pis wstydu w większości pism psychoanalitycznych jest problematyczny, ponieważ nie porusza się tam kwestii społecznego osadzenia jednostki [*social matrix*]” (2000:85). Scheff zarzuca Freudowi analizowanie dynamiki emocji w wyizolowanych jednostkach i ignorowanie faktu, że żyją one w społeczeństwie. Odpowiedzią na ten problem jest według niego bardziej socjologiczne podejście do problematyki

i kulturowo-społeczny kontekst jej działania – interakcjonizm symboliczny wykracza poza tradycyjny podział na teorie zajmujące się procesami mikrospołecznymi i tymi, w centrum zainteresowania których znajdują się zjawiska o charakterze makrospołecznym. Rzeczywiście, wydaje się, że lokowanie perspektywy interakcjonistycznej na granicy między poziomem mikro i makro bardziej odpowiada źródłom tej orientacji teoretycznej, według których jednostki nie można rozpatrywać w oderwaniu od społeczeństwa, obserwacji obecnej m.in. w pracach Cooley'a (Mucha 1992).

wstydu, w którym spotkają się elementy psychoanalityczne z inspiracjami pochodzącymi z obszaru interakcjonizmu. Zestawiając teksty Freuda i jego kontynuatorów z pracami Cooley'a i Ervinga Goffmana, Scheff dochodzi do swojej własnej koncepcji wstydu (i jego pochodnych – zażenowania lub upokorzenia) jako podstawowej emocji społecznej. W jego ujęciu wstyd jest tak istotną emocją społeczną z co najmniej dwóch powodów. Po pierwsze, cechą definicyjną wstydu jest według niego fakt, że sygnalizuje zagrożenie więzi społecznej, tak jak „[s]trach jest sygnałem zagrożenia ciała, a gniew sygnałem frustracji” (Scheff 2000:97). Po drugie, stanowi najważniejszy mechanizm działania systemu kontroli społecznej (Scheff 1988).

Koncepcja Scheffa dużo zawdzięcza myśli Goffmana. W ujęciu Goffmana zażenowanie „wiąże się z zachowaniem osoby, która zakłada, że innych interesuje to, co robi”, a „[j]ej głównym zmartwieniem (...) jest wywieranie na nich wrażenia” (2006:99). Reakcja emocjonalna, którą jest doświadczane zażenowanie, pojawia się w konsekwencji wypadnięcia z roli, co czyni ją bardzo ważną dla podtrzymania porządku społecznego w każdym spotkaniu, w każdej interakcji. Tę obserwację Scheff zestawił w swojej koncepcji z refleksjami Cooley'a o samoobserwacji prowadzonej przez jednostki [*self-monitoring*]. Samoobserwacja ma zawsze, według Scheffa, komponent oceniający, dlatego też w jej wyniku pojawia się wstyd albo duma, których antycypacja towarzyszy dorosłemu człowiekowi praktycznie przez cały czas.

Takie stwierdzenie pozwoliło mu na zaproponowanie koncepcji „subtelnego i rozpowszechnionego” systemu sankcji społecznych, działającego właśnie za pomocą uczuć wstydu i dumy (Scheff 1988). W tym systemie kontroli przyjemne uczucie dumy lub zadowolenia z siebie jest nagrodą za zachowanie zgodne z oczekiwaniami społecznymi, natomiast zażenowanie, wstyd lub upokorzenie są karą doświadczaną przez jednostkę za wykroczenie przeciwko normom społecznym. Szczególną cechą takiego systemu kontroli jest fakt, że „[w] odróżnieniu od systemu sankcji formalnych, (...) działa natychmiastowo i niewidzialnie” (s. 396). Koncepcja emocjonalnego – „bio-społecznego” – systemu kontroli, „bezglósnego, stałego i właściwie niezauważalnego” (s. 405) umożliwia, według Scheffa, połączenie społecznego wymiaru życia człowieka z dynamiką jego przeżyć psychicznych. Dlatego też widzi w swojej pracy odpowiedź zarówno na niedostatki teorii psychoanalitycznych – ich zbytnią koncentrację na procesach wewnętrznych, rozpatrywanych w izolacji od kontekstu społecznego – jak i na właściwe (na przykład) pracom Goffmana skrzywienie analizy w drugą stronę – badanie wyłącznie społecznego wymiaru emocji, które przecież bez wątpienia mają również komponent wewnętrzny.

Podsumowując, sposób, w jaki Scheff analizuje wstyd i dumę, zawdzięcza tyle samo inspiracjom psychoanalitycznym, które wyznaczyły obszar jego zainteresowania, jak i interakcjonistycznym, które wyculiły go na społeczny aspekt emocjonalnych doświadczeń ludzi. Teoria Scheffa stanowi zatem dobry

punkt wyjścia do refleksji nad sposobem, w jaki ta druga perspektywa była wykorzystywana na gruncie socjologii emocji.

1.2.2. Perspektywa interakcjonizmu symbolicznego: emocje jako rezultat interakcji

We wstępie do swojego przeglądu socjologicznych teorii emocji Turner pisze, że „teorie, wyjaśniające jak emocje kształtują przebieg procesów interakcji, stanowią samo sedno interakcjonizmu” (2006b:495). Rzeczywiście, koncepcje emocji inspirowane refleksjami wczesnych interakcjonistów stanowią istotny, dający się wyróżnić obszar socjologii emocji. Wśród źródeł teoretycznych tych koncepcji wymienia się przede wszystkim prace Meada, Herberta Blumera, Goffmana (Fields et al. 2006) i Cooley’a (Turner, Stets 2006; Robnison et al. 2006).

Podstawowym pojęciem zaczerpniętym z prac Meada, do którego odnoszą się teksty socjologów emocji, jest omówiona wcześniej koncepcja uogólnionego innego, w tym nacisk na szczególną zdolność ludzi do postrzegania swoich działań oraz nadawania im znaczeń i wartości zgodnych z perspektywą szerszej społeczności. Blumerowi z kolei socjologiczne teorie emocji zawdzięczają określone rozumienie społeczeństwa jako „wzoru interakcji, tworzonoego przez jednostki sygnalizujące i interpretujące zachowania swoje i innych” (Fields et al. 2006:157). W wyniku uczestnictwa jednostek w interakcjach równolegle rozwijają się one i same te jednostki i samo społeczeństwo (tamże). Miejsce dla emocji w tak rozumianym społeczeństwie zaproponował Goffman. W jego koncepcji ludzie w sposób aktywny uczestniczą w podtrzymywaniu porządku społecznego. Emocje stają się sygnałem, który umożliwia im odnalezienie się w interakcjach i informuje, czy ich udział w nich jest odpowiedni; emocje „pomagają w ten sposób w ustanowieniu i podtrzymaniu układów społecznych [*social arrangements*]” (Fields et al. 2006:157). Innymi słowy, płynące z naszego ciała doznania, nazywane przez nas emocjami, są w ujęciu Goffmana podstawową informacją o przekroczeniu granic oczekiwań społecznych. Zainteresowanie emocjami Goffman zawdzięcza natomiast pismom Cooley’a, który swoją koncepcją jaźni odzwierciedlonej jako pierwszy wprowadził emocje – wstyd i dumę – w obszar refleksji interakcjonizmu symbolicznego (Robnison et al. 2006).

Sposób, w jaki emocje ujmuje się w perspektywie interakcjonizmu symbolicznego, dobrze uwidacznia się w pracy Susan Shott (1979) poświęconej emocjom związanym z przyjmowaniem ról [*role-taking emotions*]. Nawiązując do dwuczynnikowej teorii emocji Stanley’a Schachtera, traktuje ona emocje jako fenomen leżący na granicy zjawisk o charakterze biologicznym (czy też fizjologicznym) i społecznym. Pierwszy składnik – biologiczny – jest odczuwany przez daną jednostkę jako stan fizjologicznego pobudzenia. Drugi komponent – społeczny – odnosi się do procesu nadawania znaczenia temu