

Kilka uwag o zaangażowaniu, czyli o uczuciach i ich badaniu.

Dorota Wolska

Dorota WOLSKA

Kilka uwag o zaangażowaniu,
czyli o uczuciach i ich badaniu

Mówię jednemu [...]

– ząb mnie boli

a on

– a co cię to obchodzi

Miron Białoszewski

Kochaj nas, ile tylko chcesz.

Mela (lat 8), Weronika (lat 11)

Zarówno prowokacyjna zachęta, by obojętnością odseparować się od bólu zęba, jak i dziecięce przyzwolenie na miłość z wpisaniem w nie nieoczywistym przecieź pytaniem: „czy mogę cię kochać? (jak bardzo mogę cię kochać?)” zdają się przyjmować za naturalną możliwość oddzielenia się od swych uczuć a nawet doznań, co więcej, władania ich ukierunkowaniem i intensywnością oraz możliwość czynienia – bądź też nie – siebie ich „przedmiotem”.

Poeci i dzieci mogą sobie widocznie pozwolić na zignorowanie tego, co dla większości stanowi praktyczny problem, ale też i źródło teoretycznych zawężeń refleksji nad emocjami. Są to kwestie zarówno swoistej „lokalizacji” uczuć, jak i ich „przedmiotowego”, intencjonalnego charakteru, zagadnienie zdolności przekraczania granic subiektywności, ale też „wglądu” we własne uczucia.

Zdaniem Hanny Buczyńskiej-Garewicz korzenie kłopotów refleksji filozoficznej nad emocjami tkwią w sposobie, w jaki przeżywamy uczucia. Doświadczenia emocjonalne mają bowiem znacznie silniejszą, jak to ujęła, koncentrację egotyczną niż procesy myślowe, charakteryzuje je także wyraźniejszy moment pasywności, reaktywności i subiektywności. „Wszystko to powoduje – pisała Buczyńska-Garewicz w tekście o transcendencji uczuć – że oddzielenie warstwy doznań od

warstwy przeżyć intencjonalnych jest w dziedzinie emocji sprawą znacznie bardziej skomplikowaną¹. Nie mniej złożona wydaje się kwestia uczuciowej „samowiedzy”, czy raczej roli uczuć w relacjach odniesienia podmiotu do siebie. Swoisty renesans zainteresowania uczuciami, jaki możemy obserwować zarówno w humanistyce, jak i w naukach społecznych, zapewne nie jest bez związku z obserwowanymi w tych dziedzinach tzw. zwrotami – interpretacyjnym, narratywistycznym, etycznym. Pośród wielu złożonych konsekwencji tych przełomów jest i taka, która każe postrzegać zarówno badających, jak i badanych jako podmioty w pewnym sensie zaangażowane. A „zaangażowanie”, obok „wspólnoty”, „więzi”, to w moim przekonaniu dzisiejsza forma artykulacji problematyki aksjologicznej.

W zainicjowanej przez brytyjską filozofię w XVII i XVIII wieku dyskusji nad istnieniem specyficznej władzy umysłu, która stanowić ma podstawę naszej moralnej i estetycznej aktywności – zmysłu moralnego i smaku (których odrębność, jak wiadomo, nie była sprawą bezdyskusyjną przynajmniej w owym czasie) odgrywający kluczową rolę problem uczuć zaistniał głównie jako zagadnienie aksjologiczne. Choć, jak wiadomo, żadna względnie jednolita koncepcja wartości, podobnie jak i zmysłu moralnego na tym gruncie nie została opracowana. Istotnym tematem ówczesnych dyskusji była także polaryzacja uczuć i rozumu, schemat nie tylko w myśleniu potocznym o uczuciach ciągle jakoś obecny, choć to już Shaftesbury (A.A. Cooper) w pewien sposób go kwestionował, wprowadzając zaburzające model dychotomii uczuć i rozumu pojęcie intuicji intelektualnej².

Uczucia z wartościami połączyła też myśl fenomenologiczna. Hans Joas, niemiecki filozof i badacz społeczny, promotor amerykańskiego pragmatyzmu na gruncie europejskim, w wydanej w końcu lat 90. książce, w której próbuje dowieść aktualności postawionego jeszcze przez Nietzschego, a zaniechanego przez humanistykę i myśl społeczną pytania o genezę wartości, upomina się o dzieło Schelera, które, jego zdaniem, współcześnie rzadko – poza kręgiem myślicieli katolickich (i z wyjątkiem Schutza) – traktowane jest poważnie³. Największą wartością tej myśli dostrzega Joas w próbie przedstawienia alternatywnego modelu – radykalniejszego niż u Simmla i Durkheima – dla racjonalistycznej i formalnej etyki Kantowskiej, modelu opartego na chrześcijańskiej idei miłości. Natomiast słabością Schelerowskiej propozycji ma być uchylenie się od konfrontacji z modernistycznym doświadczeniem kontyngencji i brak odważnej eksploracji modernistycznych form aksjomatycznego zobowiązania i zaangażowania.

¹ H. Buczyńska-Garewicz *Znak i oczywistość*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1981, s. 131.

² Por. H. Buczyńska-Garewicz *Uczucia i rozum w świecie wartości*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2003, A. Grzesiński *Angielski spór o istotę piękna*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2001.

³ H. Joas *The Genesis of Values*, trans. by G. Moore, The University of Chicago Press, Chicago 2000.

Uczucia w roli jednego z czynników samodeterminacji pojawiają się w propozycji Ernsta Tugendhata, który zajmując się problemem samowiedzy, w swej pracy z końca lat 70. podjął polemikę zarówno z koncepcją podmiotu jako „wewnętrznej” przestrzeni i centrum monologicznej jaźni, jak i z poglądem, że samoświadomość wyczerpuje się w pewnym rodzaju subiektywnej introspekcji⁴. Wskazał jednocześnie obecne w tradycji myślenia o samoświadomości modele odpowiedzialne za takie ujęcia podmiotu i jego samoodniesień. Są to: model substancji i jej stanów (odrzucony przez Davida Hume’a), model podmiot-przedmiot tak stosowany, że w konsekwencji relacja do siebie rozpatrywana jest przede wszystkim jako stosunek do *quasi*-przedmiotu oraz model opierający się na założeniu, że podstawą wiedzy musi być percepcja, co każe wiedzę o sobie rozpatrywać jako rodzaj percepcji wewnętrznej i zakłada obecność jakiegoś spirytualnego oka (metafora żywa od Parmenidasa do Husserla), które jest traktowane jako źródło tej wiedzy, co z kolei pociąga za sobą nieoczywiste, a zdaje się, że dość powszechne przekonanie, iż do swych stanów i doświadczeń, ale i świadomości mamy dostęp natychmiastowy, bezpośredni. Tugendhat twierdził, że te obecne głównie w anglosaskiej i niemieckiej tradycyjnej refleksji nad samoświadomością modele, jakkolwiek byłyby użyteczne w określeniu jej epistemicznego rodzaju, to jednocześnie zredukowały problem samoodniesień do kwestii samowiedzy właśnie. Natomiast obok samoświadomości epistemicznej (dzielonej na bezpośrednią, którą wyrażają, jak to określał Wittgenstein, zdania ekspresywne, a nie – kognitywne oraz zmediatyzowaną, kognitywną) należy wyróżnić relację samodeterminacji. Tugendhat, podobnie jak Pierre Hadot i Michel Foucault w delfickiej inskrypcji *gnothi seauton* dostrzega powinność czegoś więcej niż samowiedza. Foucault, jak wiadomo, proponował w miejsce „poznaj samego siebie” – „troszcz się o siebie”. Tugendhat natomiast mówi o samodeterminacji, która jest rodzajem naszej relacji do własnej egzystencji. Jakkolwiek ma ona komponentę poznawczą, to się w niej zdecydowanie nie wyczerpuje. Afirmacja bądź negacja sposobu, w jaki żyjemy, wiąże się z kwestionowaniem podstaw działania i w tym rozumieniu jest według tego filozofa samoodniesieniem. Samodeterminacja spełnia się poprzez akty kierowane powinnością, wybory, decyzje, niemożliwe do określenia z pominięciem ich uczuciowego wymiaru. Wskazując inspiracje swej pracy, Tugendhat przywołuje Ludwiga Wittgensteina, Georga Herberta Meada i Martina Heideggera. Z tym ostatnim podejmuje polemikę wkraczającą na obszar filozofii moralności, ale to od niego zapożycza kategorie nastroju i temperamentu jako *modi* relacji samoodniesienia. Nie sposób krótko zrelacjonować koncepcji i argumentacji Tugendhata i nie chcę tego czynić, przywołałam jedynie jego koncept samodeterminacji, ze względu na to, że problem uczuć pojawia się tu w kontekście problematyczności charakteru i granic subiektywności, co jest znamienne także dla innych niż filozoficzne współczesnych ujęć.

⁴ E. Tugendhat *Self-Consciousness and Self-Determination*, trans. by P. Stern, MIT Press, Cambridge 1986.

Przykładem jednego z nich mogą być poglądy Clifforda Geertza, niedawno zmarłego amerykańskiego antropologa kulturowego. Twierdził on, że za sprawą swego projektu antropologii interpretatywnej został obarczony odpowiedzialnością czy wręcz oskarżony o legitymizację przyzwolenia na rozwijanie antropologii odczuwania. Kwestię uczuć uznał za dobry przykład dla zobrazowania kłopotliwego zagadnienia traktującego o połączeniu, które „spina świat w głowie ze światem na zewnątrz niej”⁵. Zdecydowanie Geertz przeciwstawiał się tym krytykom antropologicznych badań emocji, którzy zarzucają antropologom lekceważenie „wewnętrznego” (w sensie psychicznego *sui generis*) charakteru uczuć, bowiem jak twierdził, to z samej psychologii (rozwojowej, porównawczej, psycholingwistyki, neuropsychologii) płyną argumenty wspierające zasadność badania uczuć jako zlokalizowanych nie tylko w osobowej subiektywności.

Autor *Interpretacji kultur* twierdził, że odkąd Wittgenstein podważył pomysł prywatnego języka, problem relacji tego, co wewnętrzne i tego, co zewnętrzne wymaga rozstrzygnięć kwestionujących rozwiązania zdroworozsądkowe, prostodusznie rysujące choćby granicę między umysłem a kulturą.

Geertz, pisząc o tym „najbardziej nieuchwytnym i niejednorodnym aspekcie naszego życia, jakim jest *uczucie – emocja, namiętność, afekt, postawa, nastrój, pragnienie, humor, sentyment*”, wyraża przekonanie, że przywołane przy tej okazji słowa odsyłają raczej do pewnej przestrzeni niż jakiegokolwiek istności⁶. Podobne spostrzeżenie mimochodem wyraził William James, twórca jednej z klasycznych teorii emocji, irytując się na dziewiętnastowieczne niemieckie podręczniki psychologii⁷. Zarzucał im, że rozdziały poświęcone emocjom przypominają słowniki wyrazów bliskoznacznych, które w nieskończoność cieniują odmiany uczuć i wyznaczają im coraz obszerniejsze przestrzenie. *Notabene*, zdaniem Jamesa, nic z tego interesującego w sensie poznawczym nie wynika. Przy okazji dodawał, że literatura opisowa poświęcona emocjom, poczynając od Kartezjusza, jest „jedną z najnudniejszych w psychologii”, a co więcej, „czuje się, że przedstawiane w niej podziały są w znacznej mierze bądź fikcyjne, bądź nic nie znaczące i że jej pretensje do ścisłości są udawane”. Sam James emocje dzielił na „grubsze”, takie jak, strach, gniew, nienawiść, miłość, wstyd, duma oraz „subtelniejsze”, których przykładem miały być uczucia moralne, intelektualne i estetyczne. Podstawę tego dyskusyjnego podziału stanowił stopień cielesnego uwikłania uczuć, tym mniejszy, zdaniem Jamesa, im uczucia subtelniejsze. (Jakkolwiek pamięta się dziś o jego teorii emocji, zwłaszcza w obrębie psychologii, to ma ona raczej historyczny charakter. Znacznie częściej przywoływane i dyskutowane są poglądy dotyczące uczuć, które James

⁵ C. Geertz *Kultura, Umysł, Mózg/Mózg, Umysł, Kultura*, przeł. M. Kamińska, A. Orzechowski, w: *Clifford Geertz – lokalna lektura*, red. M. Brocki, D. Wolska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2003, s. 76.

⁶ Tamże, s. 73.

⁷ W. James *Psychologia. Kurs skrócony*, przeł. M. Zagrodzki, red. i przedm. I. Kurcz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 343.

wyłożył przy okazji analizy doświadczeń religijnych, która chociaż uznawana jest za psychologiczną, zdecydowanie, w moim przekonaniu, przekracza perspektywę dociekań *stricte* psychologicznych).

Problem cielesnego wymiaru uczuć, mający swój wyraz zarówno w „dotykalnym” rumieńcu wstydu, siwiejących ze zgrozy włosach czy podskokach radości, jak i w tropach potocznego języka z emblematycznym „złamanym” sercem, które jak wiadomo przetrwać potrafi niejedno, to osobne, nieproste zagadnienie, które odsyła nie tylko do oferującej wyniki nader niepewne fizjologii uczuć czy cieszącej się ciągle zaskakująco wielkim zainteresowaniem psychologii ewolucyjnej (inspirowanej przez socjobiologię), ale też do tzw. nowej fenomenologii Hermanna Schmitza z jego tyleż kontrowersyjną, co intrygującą koncepcją ciałosfery, gdzie o uczuciach mówi się w kategoriach ogarniających nas przestrzeni, przypisując im niejako „odwróconą” intencjonalność⁸.

W oglądzie uczuć i ciała najczęściej szuka się „cielesnych” argumentów dla prób wyjaśniania uczuć. Może jednak wobec ciągłych niepowodzeń konceptualizacji cielesności warto byłoby podążać drogą odwrotną i „uczuciami” pomyśleć ciało. Cierpienie, rozkosz, wstyd, strach to przecież także imiona stanów naszej cielesności.

Geertz przestrzeń (albo przestrzenie) uczuć, jeśli go dobrze zrozumiałam, sytuuje w polu wyznaczonym tytułem jednego ze swych esejów: *Kultura, Umysł, Mózg/ Mózg, Umysł, Kultura*: „Nasze mózgi znajdują się nie w kadziach, a w naszych ciałach. Nasze umysły są nie w naszych ciałach, a w świecie. A co do świata, to nie jest on w naszych mózgach bądź w naszych umysłach: to one znajdują się w nim razem z bogami, czasownikami, skalami i politykami”⁹. Autor zastrzega jednocześnie, iż takie ujęcie spraw nie pociąga za sobą ani przekonania o hierarchicznym uporządkowaniu i uzależnieniu poziomów rzeczywistości – tego, co fizyczne, biologiczne, psychiczne, społeczne, kulturowe – ani też uznania wyróżnionych obszarów za suwerenne i zamknięte, bowiem „kształtując się i tworząc nawzajem, muszą być rozpatrywane jako takie – jako dopełnienia, a nie poziomy; aspekty, a nie byty; krajobrazy, a nie królestwa”¹⁰. Rodzącym się podejrzeniom, że kontestując alternatywę naturalizmu i antynaturalizmu naiwnie marzy o teorii syntezującej wszystko, Geertz oponuje:

Przeciwnie, jesteśmy świadkami coraz szybszego rozprzestrzeniania się, nawet wybuchu, tego, co Thomas Kuhn nazwał matrycami dyscyplinarnymi – płynnych zestawów technik, słowników, założeń, instrumentów i wzorcowych osiągnięć, które pomimo ich swoistego charakteru i niepowtarzalności, czy też całkowitej niewspółmierności z coraz większą

⁸ Por. H. Schmitz *Ciałosfera, przestrzeń i uczucia*, przeł. B. Andrzejewski, Garmond, Poznań 2001, M. Moryń *Wyczulenie i subiektywność. O nowej fenomenologii Hermanna Schmitza*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2004.

⁹ C. Geertz *Kultura, Umysł...*, s. 71.

¹⁰ Tamże, s. 72.

mocą i narastającą precyzją wzajemnie wpływają na siebie. [...] Właśnie w obrębie takiego pola, rozproszonego, wewnętrznie zróżnicowanego i stale się zmieniającego, każdy z osobna musi się uczyć realizowania nie pewnego projektu – Sigmund Freud i Noam Chomsky, Marshall Sahlins i E.O. Wilson, Gerald Edelman i Patricia Churchland, Charles Taylor i Daniel Dennett nigdy nie będą sobie dość bliscy, by mogło to mieć miejsce – lecz częściowo uporządkowanej, policentrycznej kolekcji takich wzajemnie zależnych od siebie projektów.¹¹

Na czym polegać by miała ta wzajemna zależność projektów, niestety nie zostało bliżej wyjaśnione. Dość powszechna dziś zgoda badaczy na poznawczą otwartość, która zyskuje rozmaite miana i wyraża się w różnych strategiach – interdyscyplinarności (nie mogą się oprzeć wrażeniu, że ten projekt jest najbardziej prześląknięty pozytywistycznym jeszcze konceptem kumulacji wiedzy), transdyscyplinarności, multidyscyplinarności czy metodologicznego eklektyzmu – zdaje się być wyrazem kształtującego się ideału poznania, który nie ma ciągle swej wystarczająco wyraźnej artykulacji i to z tego powodu, jak myślę, Geertz doradza zagubionym, by się zdobyli na cierpliwość i przeczekali czasy zamętu. Nie dla wszystkich jest to rada do przyjęcia, czego dowodzi tekst opublikowany w „Wall Street Journal” w niespełna tydzień po śmierci Geertza¹². Choć zamieszczony jako nekrolog, swą treścią zdaje się nie respektować reguł gatunku, bowiem nawet majestat śmierci nie powstrzymuje autora, profesora antropologii i zwolennika socjologii Lionella Tigera przed wykorzystaniem tej okazji do bezwzględного ataku na Geertza. W mniemaniu Tigera Geertz jest głównym winowajcą wielkiego zamętu, w jakim znalazły się nauki społeczne, gdyż zanadto je zbliżył do humanistyki, rozmywając ich tożsamość i pogłębiając przepaść dzielącą je od nauk przyrodniczych. Tekst kończy się wyrażoną nadzieją, że oto ta smutna okoliczność da początek demitologizacji tak ponurej postaci i czasów, które ją zrodziły. Wspominam ten incydent, bowiem oprócz tego, że pokazuje akademicki krajobraz jako możliwą przestrzeń wyraźnych i trudnych do okiełznania emocji, to jednocześnie zdaje się dowodzić, że jest to pejzaż niemonotonny, w którym obok wspomnianych strategii otwartości znaleźć można stanowiska ortodoksyjne, broniące czystości dziedzin i dyscyplin badawczych. Schemat wyróżnionych przez Wolfa Lepeniesa „trzech kultur” (propozycji nawiązującej do schematu „dwóch kultur” Petera Snowa) – przyrodznawstwa, nauk społecznych i humanistyki, zdaje się zachowywać swą aktualność, podobnie jak tworzące go napięcia. Zapewne Geertz potraktowałby pełną emocji i ideologicznego wydzwieku wypowiedź Tigera wielkodusznie, jako jeszcze jeden argument potwierdzający słuszność projektu etnografii myśli współczesnej wyłożony w jednym z rozdziałów *Wiedzy lokalnej*¹³. Pojawia się tu między innymi myśl, iż poszczególne naukowe dyscypliny należałoby

11 Tamże.

12 „Wall Street Journal”, 7 november 2006.

13 C. Geertz *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, przeł. D. Wolska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.

traktować w kategoriach kulturowych, w tym sensie, że w ich obrębie kształtują się jakieś „konkretne formy angażowania się w życie”, co pozwala spojrzeć na fizyków, literaturoznawców, antropologów niczym na odrębne plemiona z własnymi rytuałami, wzorami kariery i dojrzałości nadającymi tonację „przenikającą całość struktury nadziei, lęku i rozczarowania...”¹⁴.

Jakkolwiek Geertz jest świadom i wprost o tym mówi, że żadna nauka (a jak wiadomo, do końca nie zrezygnował z etykiety naukowości wobec tego, co sam robił) nie może się rozwijać bez pewnej dozy ortodoksji i strzeżenia swych granic, to jednak zdecydowanie opowiadał się za modelem otwartości, co w jego ujęciu, jak rozumiem, nie oznaczało zgody na jakąkolwiek formę redukcyjnych eksplikacji. Twierdził jedynie, że są okresy predestynujące do większej konceptualnej jedności i zgody. Był na przykład przekonany, że współcześnie „roszczenia do naukowości wiedzy opartej na studium przypadku wzmacnia wszystko: od ponownych rozważań filozoficznych nad istotą prawa przyrodniczego po rozpowszechnienie wyjaśnień z perspektywy zależnej od obserwatora”¹⁵.

Relacjonując stan badań nad emocjami w obrębie kulturowej antropologii, Geertz stwierdził, że znaczna ich część sprowadza się do swoistej semiotyki emocji, sporządzania map pojęciowych przestrzeni, jakie te znaczenia pokrywają. Istotnym skutkiem tych analiz bywa demaskowanie etnocentrycznych czy wręcz niedbałych tłumaczeń słowników emocji, co powstrzymuje przed potwierdzaniem afektywnych stereotypów, do jakich mamy skłonność w związku z łatwiej zakładaną uniwersalnością uczuć niż innych „władz umysłu”. W jego przekonaniu „obrona tezy o kulturowej konstytucji emocji przeprowadzona została w sposób wcale nie najgorszy”¹⁶. Mimo że Geertz potrafił z wielką subtelnością pisać o złożonych emocjach badanych przez siebie społeczności, to jednocześnie deprecjonował wartość jakiegokolwiek formy angażującej empatii i przestrzegał przed upatrywaniem w tym, co egzotyczne, „źródła uzdrawiającej mądrości” czy „aparatu korekcyjnego dla skrzywionego życia duchowego”. W moim przekonaniu nie włączył się w dyskusję o epistemicznym sensie różnych form świadomego i mimowolnego zaangażowania, jakie w swych poczynaniach skonstatowała współczesna humanistyka.

¹⁴ C. Geertz *Kultura, Umysł...*, s. 165.

¹⁵ Tamże, s. 8.

¹⁶ Tamże, s. 76.

Abstract

Dorota WOLSKA,
University of Wrocław

Some remarks on involvement, or, feelings and how they are studied

The Author discusses our contemporary revival of interest in the title issue, in association with transformations within humanities, which perceive a dimension of involvement in both the activity of those being studied and the research actions taken. While discussing involvement, its emotional and axiomatic contexts should not be neglected. The European philosophical tradition, especially, the British thought of 17th and 18th centuries, has tended to combine the issue of feelings with axiology. In the field of phenomenology, Max Scheler directly combined feelings with axiological issues in his non-formalist ethics and phenomenology of feelings project. As for cultural anthropology, Clifford Geertz's project called 'interpretative anthropology' has been treated as legitimised anthropology of experiencing things. Opposing an intra-psychical 'localisation' of feelings, this scholar was opinion that the thesis claiming their cultural constitution had been relatively well proved in the context of cultural anthropology, albeit feelings are one of the most indefinable and heterogeneous aspects of our life.