

Joanna Krzemkowska-Saja
Szczecin

*Namiętności duszy a współczesny spór o naturę emocji*¹

Uwagi wstępne

Celem artykułu jest spojrzenie na Kartezjańską koncepcję namiętności duszy w świetle współczesnej dyskusji między fizjologicznymi i poznawczymi teoriami emocji. W teoriach pierwszego typu odwołujących się do Williama Jamesa emocje definiowane są jako stany afektywne o charakterze fizjologicznym. Przedstawiciele koncepcji poznawczych natomiast twierdzą, iż emocje mają charakter intencjonalny, tzn. są nakierowanymi na jakiś przedmiot zewnętrzny stanami o charakterze kognitywnym². Koncepcję Kartezjusza można pod pewnymi względami uznać za kompromis między dwoma wymienionymi stanowiskami.

Filozofia emocji przeżywa obecnie swój złoty wiek. Jeszcze w latach sześćdziesiątych ubiegłego stulecia rozważania nad namiętnościami były rzadkie i rozproszone. Jak twierdzi P. Goldie, taki stan rzeczy powodowała dominacja w filozofii umysłu rozważań nad problemem stosunku umysłu do ciała, w których uwaga skupiona była na tzw. paradygmatycznych wydarzeniach mentalnych (odczuwaniu bólu, posiadaniu przekonań). Emocje są bardziej skomplikowane, ponieważ wydają się zarówno paradygmatycznym przykładem wydarzenia mentalnego, jak i cielesnego. W anglosaskiej filozofii umysłu istniała więc tendencja

¹ Artykuł powstał w ramach projektu „Filozofia analityczna: historia i najnowsze wyzwania”, kierowanego przez prof. US dra hab. T. Szubkę, finansowanego przez Fundację na rzecz Nauki Polskiej (program MISTRZ).

² Na temat toczącej się dyskusji zob. J. Deigh, *Concepts of Emotions in Modern Philosophy and Psychology*, [w:] *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, P. Goldie (ed.), Oxford University Press, New York 2010, s. 17-40.

do traktowania ich jako rodzaju innych, lepiej rozumianych typów stanów mentalnych, takich jak przekonania, czy pragnienia³.

W świetle tych uwag może zaskakiwać fakt, że w opinii ojca dylematu psychofizycznego, rozważania nad emocjami nie nastęrczały większych trudności. Autor traktatu o namiętnościach duszy uznawał badanie emocji za o tyle łatwe, że każdy, kto je odczuwa, nie musi zapożyczać skądinąd jakichś obserwacji, aby odkryć ich naturę⁴. Podejście Kartezjusza do badań nad emocjami jest spójne z teorią spostrzegania wewnętrznego obecną w jego pismach, a określaną współcześnie jako tradycyjna teoria introspekcji. W jej ramach przyjmuje się dwa założenia. Po pierwsze uważa się, że introspekcja umożliwia podmiotowi uprzywilejowany dostęp do własnych stanów mentalnych. Według teorii kartezjańskiej wgląd wewnętrzny dostarcza nam nieinferencyjnej wiedzy bezpośredniej. Jeśli jakiś stan mentalny zachodzi, podmiot od razu ma do niego dostęp. Drugim założeniem jest teza, iż nasze dane introspekcyjne są niepowątpiewalne. Jeżeli odczuwam strach, to nie mogę się mylić, że go odczuwam. Dla aktów introspekcji umysł jest transparentny – nie istnieją stany mentalne niedostępne dla wglądu wewnętrznego. W filozoficznym projekcie Kartezjusza niepowątpiewalne dane introspekcyjne stanowią podstawę dla wiedzy o świecie zewnętrznym, a także są źródłem niepowątpiewalnej wiedzy na temat naszego życia psychicznego, duchowego i emocjonalnego⁵.

Choć Kartezjusz przyjmował introspekcję jako odpowiednią metodę do badania namiętności, był świadom jej ograniczeń. Jak twierdził,

[...] doświadczenie uczy, że ci, którymi najbardziej miotają ich namiętności, najmniej je znają. One to należą do tych spostrzeżeń, które ścisły związek duszy i ciała czyni niewyraźnymi i niejasnymi.⁶

Wydaje się, iż na gruncie teorii Kartezjusza niepełny dostęp introspekcyjny do własnych stanów emocjonalnych można wyjaśnić tym, iż ich przyczyną są bodźce czysto mechaniczne i fizjologiczne – a do nich, jako do stanów cielesnych, umysł nie ma bezpośredniego dostępu. Kartezjusz bowiem zdawał sobie sprawę ze złożoności zjawisk emocjonalnych i nie umieścił ich w swoim modelu poznania jedynie w duszy, czyli siedlisku świadomości, ani też w ciele, które ujmował jako organizm działający czysto mechanicznie. Kartezjańska teza mówiąca, że podłoże emocji stanowią całkowicie mechaniczne procesy, zachodzące w ciele, stanowi niekwestionowaną oryginalność jego teorii.

Emocje są najbardziej „ucieleśnionymi” stanami mentalnymi. Ta ich cecha sprawia, że niektórzy filozofowie uznają aspekt fizjologiczny za konstytutywny element emocji. Praktyczną motywacją tworzenia koncepcji fizjologicznych wydaje

³ Zob.: P. Goldie, Introduction, [w:] *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, s. 1.

⁴ R. Descartes, *Namiętności duszy*, przeł. L. Chmaj, PWN, Warszawa 1958, s. 29.

⁵ Zob.: S. Judycki, *Introspekcja jako problem filozoficzny*, „Roczniki Filozoficzne”, 50 (2002), z. 1, s. 263-301.

⁶ R. Descartes, *op. cit.*, s. 29.

się marzenie, towarzyszące filozofom od czasów Platona o kontrolowaniu naszych namiętności – dana koncepcja emocji podaje zarazem sposób na ich okiełznanie. Nadzieja na ujarzmienie emocji wiąże się ze znaną metaforą namiętności jako szaleństwa, kłęski prawdziwego Ja wobec czegoś obcego – depresji lub ekstazy, maniakalnej rozkoszy lub wściekłości psychopatycznej. W dobie inżynierskiej naturalne jest założenie, że jeśli uda nam się dotrzeć do mechanizmów leżących u podstaw afektywności, uzyskamy większą kontrolę nad naszym życiem emocjonalnym. Jeśli mechanizmy mają charakter fizykochemiczny, sukces wydaje się być w zasięgu ręki. Tego rodzaju nadzieja przyświeca również do pewnego stopnia rozważaniom Kartezjusza.

Za ojca fizjologicznych teorii emocji uznaje się powszechnie W. Jamesa. Jak się przekonamy, teoria W. Jamesa w niektórych momentach przypomina ujęcie Kartezjusza, co może wydawać się wystarczającą podstawą do głoszenia poglądu, iż Kartezjusz jest dalekim prekursorem tego typu ujęcia naszej emocjonalności⁷. Wydaje się jednak, że bardziej adekwatne jest interpretowanie Kartezjańskiej koncepcji emocji jako wczesnej antycypacji stanowiska próbującego godzić podejścia szeroko rozumiane jako nonkognitywistyczne i kognitywistyczne.

Kartezjański model emocji

Traktat o namiętnościach Kartezjusza stanowi integralną część jego planu filozoficznego i jest również wyrazem jego postawy filozoficznej, w której stworzył swoją metodę filozofowania i według której badał emocje. Jego celem jest odpowiedź na pytanie co to znaczy, że emocje są zjawiskami psychicznymi. Kartezjusz rezygnuje z kontekstu etycznego jako punktu wyjścia, co nie oznacza, że neguje ścisły związek emocji z moralnością. Swoje rozważania nad emocjami prowadzi w perspektywie naukowej i z tego względu unika opisów normatywnych. W jego ujęciu zatem namiętności nie są zaburzeniami, ale zjawiskami naturalnymi, powstającymi jako wynik związku duszy z ciałem. Jako takie zjawiska emocje mają zarówno psychiczny, jak i fizjologiczny charakter. Ich podstawą jest mechanizm biologiczny – ruch tchnień życiowych, ale doznawane są one w duszy, która dla Kartezjusza oznacza świadomość stanowiącą zasadę identyfikacji ciała, gwarantującą jego identyczność numeryczną i ciągłość w czasie mimo zmian, którym podlega.

Emocje nie są zatem oceniane negatywnie. Jako stany o podłożu fizjologicznym są one przeważnie mechanizmami mającymi ułatwić ciału zdobycie rzeczy koniecznych i uniknięcie grożących mu niebezpieczeństw. W jednym z artykułów traktatu o namiętnościach duszy spotykamy wręcz tezę odnoszącą się do funkcji

⁷ W kwestii dyskusji na ten temat, zob.: G. Hatfield, *Did Descartes Have a Jamesian Theory of the Emotions?*, "Philosophical Psychology", 4 (2007), Vol. 20, s. 413-440.

pełnionych w naszym organizmie przez uczucia, głoszoną wspólnie przez A. Damasia⁸.

Jeśli jesteśmy zupełnie zdrowi, a pogoda jest piękniejsza niż zwykle, wówczas odczuwamy radość, która nie pochodzi z żadnej czynności umysłu, ale jedynie z wrażeń, jakie ruch tchnień życiowych wywołuje w mózgu. Tak samo czujemy się smutni z powodu niedyspozycji ciała, chociaż wcale o tym nie wiemy. [...] Dzięki temu powstaje wrażenie w mózgu, które według zarządzenia natury ma świadczyc o owym dobrym stanie zdrowia i o owej sile i przedstawiać je duszy jako jej własne dobro, jak długo jest ona związana z ciałem, i w ten sposób wywoływać w niej radość.⁹

Kartezjusz definiuje namiętności duszy jako stany mentalne, których przyczyną są stany cielesne¹⁰. Nazywa je pasjami, ponieważ umysł jedynie ich doświadcza – jest wobec nich bierny. W szerokim sensie tego słowa wszystkie stany mentalne, których przyczyną są stany cielesne, są pasjami. Do tej grupy zalicza Kartezjusz także percepcje zewnętrzne i odczucia wewnętrzne, takie jak np. głód. Ostatecznie jednak emocje są według Kartezjusza rodzajem percepcji¹¹: określa je on jako „sposrżenia lub wrażenia, lub wzruszenia, które odnosimy do [duszy] w szczególności, a które są powodowane, podtrzymywane i wzmacniane przez pewien ruch tchnień życiowych”. Różnica między emocjami i percepcjami zmysłowymi obejmuje zarówno ich przedmioty, jak i przyczyny. Percepcje zmysłowe posiadają przedmioty zewnętrzne, namiętności natomiast są związane z duszą. Namiętności różnią się także od głodu, odczucia zimna i innych odczuć wewnętrznych. Różnica polega na tym, że mają one charakter czysto fizjologiczny, podczas gdy komponentem namiętności jest czynnik mentalny¹².

W przeciwieństwie do wcześniejszych ujęć emocji Kartezjusz rezygnuje z podziału duszy jako wyjaśnienia, doświadczenia wewnętrznego konfliktu, w którym emocje mogą być zarówno stroną, jak i wyrazem. Konflikt, którego

⁸ Zob. A. Damasio, *W poszukiwaniu Spinozy*, przeł. J. Szczepański, Rebis, Poznań 2005, s. 10: „[...] uczucia są i cielesnym, i umysłowym wyrazem stanu człowieka, czy to w kwitnym zdrowiu, czy w cierpieniu. Nie są one zwykłą dekoracją dodaną do emocji, czymś, co można zatrzymać albo wyrzucić. Mogą być – i często są – objawieniem stanu życia w całym organizmie [...]”.

⁹ R. Descartes, *op. cit.*, s. 66-67.

¹⁰ Nie istnieje jedna definicja emocji. Nasze intuicje dotyczące tego, jakiego rodzaju stanami są emocje również są bardzo różne i przez długi czas były one często chaotyczne i do pewnego stopnia przypadkowe. Dopiero wraz z powstaniem psychologii zaczęto porządkować terminologię dotyczącą naszej afektywności. Emocje odróżnia się więc od uczuć, pragnień, nastrojów, przekonań i percepcji. W definicjach emocji zwykle pojawiają się następujące aspekty: „[...] uczucia, zmiany w kontroli nad zachowaniem i myśleniem, mimowolne i impulsywne zachowania (obejmujące zachowania „ekspresyjne”), pojawienie się lub trwałość przekonań, zmiany w relacji z otoczeniem i zmiany fizjologiczne niespowodowane warunkami fizycznymi. Wszystkie te zjawiska zwykle pojawiają się w reakcji na wydarzenia zewnętrzne bądź własne działania lub myśli człowieka. Wydarzenia te na ogół mają znaczne konsekwencje dla realizacji celów człowieka lub jego postępowania w życiu” (N. Frijda, *Punkt widzenia psychologów*, [w:] Psychologia emocji, red. M. Lewis, J.M. Haviland-Jones, przeł. P. Kołyszko, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2005, s. 90).

¹¹ Por.: R. de Sousa, *The Rationality of Emotions*, MIT Press, Cambridge 1987.

¹² Zob.: R. Descartes, *op. cit.*, s. 41: „Dodałem, że odnoszą się one szczególnie do duszy, aby odróżnić je od innych wrażeń, z których jedne odnosimy do przedmiotów zewnętrznych takich, jak zapachy, dźwięki, barwy, drugie do naszego ciała – głód, pragnienie, ból”.

często doświadczamy, zachodzi według Kartezjusza między duszą a ciałem¹³. Kartezjańskie wyjaśnienie namiętności jako percepcji ugruntowanych w fizjologii ma charakter funkcjonalny – odnosi się do celów, którym one służą. Funkcja emocji polega według Kartezjusza na tym, że skupiają one naszą uwagę na tym, co dobre, złe lub ważne¹⁴. Można je zatem określić jako percepcje o charakterze kognitywnym, reprezentujące dane okoliczności jako dobre, złe, lub ważne.

Kartezjusz zakłada w swojej koncepcji, że choć emocje jako naturalne stany mentalne nie są złe, to mogą jednak prowadzić nas na manowce i dlatego trzeba je kontrolować. W tym celu należy poznać mechanizm cielesny, stojący za emocjami i nauczyć się posługiwać nim, w taki sposób, by wypracować nawyk kierowania się stałymi i niezachwianymi zasadami. Kartezjusz kładł szczególny nacisk na funkcjonalność emocji dla praktycznego i teoretycznego rozumowania i sugerował, że zdyscyplinowanie może nam pomóc zmaksymalizować wartość epistemiczną emocji¹⁵.

Kartezjańska koncepcja namiętności jest o tyle ciekawa, że w nieco innym świetle ukazuje uznany w literaturze przedmiotu za nieprzekraczalny dualizm tego, co cielesne i umysłowe. Biorąc go pod uwagę, moglibyśmy oczekiwać, że autor *Namiętności duszy* przypisze emocje w jakiś sposób ciału albo duszy. Kartezjusz jednak koncentruje się na niejednoznacznej pozycji emocji w odniesieniu do relacji między ciałem i umysłem. Są one charakterystyczne dla duszy, która jest z definicji siedzibą świadomości, ale doznawane są o tyle, o ile jest ona złączona z ciałem i dzięki ciału. Można je więc w pewnym sensie traktować jako funkcje osoby jako całości, analizowanej w kategoriach relacji między umysłem i ciałem¹⁶. Znaczenie namiętności polega na tym, że wprowadzają one zgodność pomiędzy wolą duszy a potrzebami ciała i służą równowadze biologicznej, która jest warunkiem życia i spełniania normalnych funkcji organizmu¹⁷.

¹³ Zob.: *ibidem*, s. 49: „Wszelkie walki, które zwykle wyobrażamy sobie pomiędzy niższą częścią duszy, zwaną zmysłową, a wyższą, rozumną, [...] polegają jedynie na przeciwieństwie, jakie zachodzi pomiędzy ruchami, które w gruczołach usiłują wywołać równocześnie ciało przy pomocy swych tchnień życiowych i dusza przy pomocy swej woli. W nas bowiem istnieje tylko jedna dusza, a dusza ta nie posiada w sobie żadnych różnych części [...]. Błąd jaki się popełnia, każąc jej grać dwie różne osoby, przeciwne zwykle sobie, pochodzi stąd jedynie, że nie odróżnia się należycie jej funkcji od funkcji ciała [...]”.

¹⁴ Zob.: *ibidem*, s. 52: „[...] przedmioty zmysłowe nie wywołują w nas różnych namiętności stosownie do różnorodności swych cech, ale jedynie stosownie do sposobu, w jaki mogą one nam szkodzić lub przynieść korzyść lub w ogóle mieć dla nas znaczenie [...]”.

¹⁵ Zob.: *ibidem*, s. 83: „[...] chociaż ów pożytek namiętności jest jak najbardziej naturalny i chociaż wszelkie zwierzęta pozbawione rozumu prowadzą swoje życie jedynie dzięki ruchom cielesnym podobnym do tych, które u nas idą zwykle w parze z namiętnościami, [...] jednakże nie są one zawsze dobre, ponieważ istnieje wiele rzeczy szkodliwych dla ciała, które z początku nie powodują żadnego smutku lub które nawet sprawiają radość, oraz takich, które są dla niego pożyteczne, mimo że początkowo są nieprzyjemne. [...] Dlatego powinniśmy się posługiwać doświadczeniem i rozumem, by odróżnić dobro od zła i poznać ich właściwą wartość, aby nie brać jednego za drugie, a w naszym zachowaniu unikać wszelkiej przesady”.

¹⁶ Por.: L. Chmaj, *Wstęp*, [w:] R. Descartes, *op. cit.*, s. 7-8.

¹⁷ Zob.: R. Descartes, *op. cit.*, s. 83: „[...] należy zaznaczyć, iż według urządzenia natury odnoszą się wszystkie [namiętności] do ciała, a dusza doznaje ich o tyle tylko, o ile z nim połączona; toteż ich naturalnym

Takie spojrzenie na Kartezjańską koncepcję namiętności do pewnego stopnia broni ją przed krytyką A. Damasia, który twierdzi, że błąd Kartezjusza polega na całkowitym oddzieleniu umysłu od ciała. Szkic ten pokazuje, że emocje są aktywnościami umożliwiającymi i wynikającymi z jedności konkretnego ciała i duszy. Mają podłoże fizjologiczne, ale uświadomienie ich sobie (doświadczanie w duszy) i odpowiednie kontrolowanie pozwala na niezaburzone funkcjonowanie całości.

Kognitywistyczne i nonkognitywistyczne modele emocji

W filozofii emocji zasadniczy spór toczy się wokół teorii kognitywistycznych i nonkognitywistycznych. Jednym z przedstawicieli tego ostatniego podejścia jest W. James – twórca fizjologicznej teorii emocji. Zgodnie z jego ujęciem, emocje stanowią świadomość fizjologicznych i neurologicznych zmian, które zazwyczaj są rezultatem percepcji jakiegoś ekscytującego faktu. James próbuje uznać, że mentalnym elementem emocji jest świadomość procesu fizjologicznego konstytuującego emocję. Według tego poglądu być radosnym oznacza być świadomym własnego śmiechu, który jest w jakiś sposób bezpośrednio spowodowany przez określoną percepcję czy myśl. Teoria Jamesa odwraca intuicyjny porządek zdarzeń w epizodzie emocjonalnym, według którego percepcja jakiegoś faktu wzbudza mentalne uczucie nazywane emocją, a ta z kolei powoduje zmiany cielesne, które ją wyrażają. By odwołać się do przykładu autora *Zasad psychologii*, człowiek widzi niedźwiedzia, czuje strach, blednie i ucieka. Teza Jamesa jest przeciwna i mówi, że zmiany cielesne stanowią bezpośrednie następstwo percepcji ekscytującego faktu, a nasze poczucie tych zmian tak jak one występują jest emocją¹⁸. Według jego schematu zatem człowiek widzi niedźwiedzia, blednie, ucieka i odczuwa strach. Konstytutywnym elementem emocji jest więc stan cielesny, do którego James faktycznie redukuje emocje. Bez stanu cielesnego następującego po percepcji, ta ostatnia byłaby formą czysto kognitywną, pozbawioną emocjonalnego ciepła. Moglibyśmy więc wtedy zobaczyć niedźwiedzia i osądzić, że najlepiej jest uciec, ale nie moglibyśmy faktycznie czuć strachu czy wściekłości. Jak argumentuje James, jeśli wyobrazimy sobie jakąś silną emocję, a następnie spróbujemy wyabstrahować z naszej świadomości tej emocji wszystkie uczucia charakterystycznych dla niej objawów cielesnych, to nie zostanie żaden element umysłowy, który mógłby tworzyć emocje, a jedynie zimny i neutralny stan percepcji intelektualnej.

W ujęciu Jamesa mamy do czynienia z fizjologiczną postacią emocji, która ma charakter adaptacyjny. Jak twierdzi James: „Mechanizm neurologiczny jest jedynie łącznikiem między określonymi układami przedmiotów na zewnątrz ciała

przeznaczeniem jest pobudzać duszę do dopuszczenia i wspierania tych czynności, które przyczynić się mogą do zachowania lub udoskonalenia w pewien sposób ciała”.

¹⁸ Zob.: W. James, What is an emotion?, “Mind”, 34 (1884), Vol. 9, s. 189-190.

i określonymi bodźcami do zahamowania lub wyładowania wewnątrz ciała.”¹⁹ W ujęciu autora *Zasad psychologii* emocja nie powoduje żadnego zachowania, które by ją wyrażało, ani motywowało. Raczej takie zachowanie jest bezpośrednim skutkiem percepcji jakiegoś faktu, a poczucie zmian cielesnych, z których składa się zachowanie jest emocją. Emocje zatem mają charakter epifenomenalny. Odwracając relację między emocjami a ich behawioralną ekspresją, James implicytnie odmówił emocjom mocy motywacyjnej i ta konsekwencja stanowi największy problem jego koncepcji – trudno bowiem zrezygnować z przytaczania emocji w celu wyjaśnienia działań²⁰.

Kognitywistyczne teorie emocji unikają zarzutu epifenomenalizmu²¹. Współcześnie takiego poglądu broni, m.in. R. Salmon. Jego koncepcja jest z jednej strony kontynuacją ujęcia stoików, a z drugiej strony rozwinięciem propozycji J. Sartre’a²². Według Solomona emocje są najbardziej zbliżone do działań, za które ponosimy odpowiedzialność. W swoich pracach Solomon argumentuje przeciwko teoriom traktującym emocje jako jedynie afekty, twierdząc, że chociaż emocjom zwykle towarzyszą uczucia, nie należą one do istoty emocji. Ich istotą są natomiast przekonania o normatywnym charakterze i często moralnej natury²³. Jako swoisty rodzaj przekonań emocje poddają się rozumowaniu, a także mogą być krytycznie oceniane ze względu na ich prawdziwość. Mimo swojej atrakcyjności, kognitywistyczne teorie emocji również nie są wolne od zarzutów. Jeden z podstawowych problemów polega na tym, że konsekwentne przeprowadzenie rozumowania na ich gruncie wymaga uznania kontrintuicyjnego wniosku, iż zwierzęta i niemowlęta nie posiadają zdolności do odczuwania emocji²⁴.

Filozofowie na kilka sposobów starają się uniknąć trudności zarówno teorii kognitywistycznych i nonkognitywistycznych. Jedną z prób jest tworzenie koncepcji łączącej oba podejścia. Twierdzi się w nich, że emocja polega na uczuciu zmian cielesnych, ale to uczucie nie jest epifenomenem, ale ma intencjonalny charakter. Jednym z najbardziej wpływowych przedstawicieli tego nurtu jest A. Damasio. Określając swoje poglądy na temat natury emocji, Damasio wyraźnie odwołuje się do ujęcia Jamesa. Odczucia zmian ciała, na których zdaniem Jamesa polegają emocje, według autora *Błędu Kartezjusza* są środkami, za pomocą których możemy monitorować, co dzieje się w naszych ciałach podczas epizodu emocjonalnego. Sygnalizują one nam potrzebę wprowadzenia korekt oraz podjęcia działań. Zgodnie

¹⁹ *Ibidem*, s. 190 [przeł. J.K.-S.].

²⁰ Epifenomenalny charakter emocji stanowi najpoważniejszą trudność koncepcji Jamesa, ale jego teoria została poddana krytyce również z innych stron. W kwestii dyskusji stanowiska Jamesa zob.: J. Deigh, *op. cit.*; R. de Sousa, *op. cit.*

²¹ Teoria kognitywistyczna jest tutaj naszkicowana bardzo ogólnie; temat ten szczegółowo omawia: J. Deigh, *Cognitivism in the Theory of Emotions*, “Ethics”, 4 (1994), Vol. 104, s. 824-854.

²² Zob.: J.-P. Sartre, *Szkic o teorii emocji*, przeł. R. Abramciów, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.

²³ Zob.: R. Solomon, *Not Passion's Slave: Emotions and Choice*, Oxford University Press, New York 2003.

²⁴ W kwestii krytyki teorii kognitywistycznych zob.: J. Deigh, *Concepts of Emotions*.

z tym Damasio charakteryzuje je jako postrzeganie ciała i w ten sposób ujmuje je jako fenomeny intencjonalne. Damasio nie rozwija koncepcji Jamesa, przedstawia natomiast teorię, według której emocje są odrębne od uczuć, które z nich powstają. Identyfikując emocje z procesem cielesnym, traktuje uczucia odpowiadających im zmian cielesnych jako wewnętrzne percepcje tego cielesnego procesu²⁵.

Inaczej próbuje uniknąć zarzutów uderzających w teorię kognitywistyczne i nonkognitywistyczne przedstawiciel percepcyjnej teorii emocji – R. de Sousa. Filozof ten buduje percepcyjno-epistemiczny model emocji²⁶. Jego zdaniem najbliższa analogia nie zachodzi między emocjami a przekonaniem czy pragnieniem, ale między emocjami a percepcjami. De Sousa postuluje, by nie redukować emocji do stanów mentalnych innego rodzaju (przekonań czy pragnień). Twierdzi on, że emocje stanowią swoistego rodzaju percepcje ujmujące rzeczywistość aksjologiczną. Swoje stanowisko de Sousa nazywa „holizmem aksjologicznym”²⁷ – twierdzi, że tym, co emocje reprezentują jest kontinuum szeroko rozumianych wartości. Wartości ujmowane w emocjach nie są jedynie cieniami, ale czymś leżącym w charakterze sytuacji jako całości w kontekście nie tylko mojej własnej reakcji, ale uczuć i zainteresowań innych. Domena wartości jest niezależna od faktów dotyczących świadomych bytów – nie jest ani w sposób prosty projektowana, ani nigdy wyczerpana przez aktualny repertuar ludzkich emocji, podobnie jak repertuar aktualnych ludzkich myśli przeszłych, teraźniejszych i przyszłych nie wyczerpuje wszystkich możliwych myśli. De Sousa próbuje stworzyć teorię, która byłaby koncepcją naturalistyczną, ale unikałaby zarzutu prostego redukcjonizmu. Dlatego w swoich rozważaniach odwołuje się on do czynników biologicznych konstytuujących nasze emocje i przypisujących im odpowiednie funkcje, a także do czynników społecznych określających ich relację do bieżących norm.

W teorii de Sousy obecne są hipotezy sugerowane przez Kartezjusza. Największe znaczenie ma teza, że biologicznie ukonstytuowane emocje mogą być rozważane jako percepcyjne i poznawcze. Nie są to jednak proste percepcje, takie jak widzenie czy słyszenie. Należałoby raczej myśleć o nich jako o percepcjach „drugiego rzędu”. Zostały one wykształcone w ewolucji po to, by ujmować dany fragment rzeczywistości jako dobry, zły lub ważny, czy pożyteczny lub szkodliwy dla podmiotu. Emocje nie dostarczają szczegółowych informacji na temat ujmowanej rzeczywistości, ale zapewniają ramy, w których podmiot może rozumować i działać. Jako stany mentalne „drugiego rzędu” przykuwają uwagę podmiotu do znaczących faktów i umożliwiają jego racjonalne działanie. Mogą być jednak fortunne lub niefortunne, podobnie jak w teorii Kartezjańskiej, mogą sprowadzać podmiot na manowce. Jednak bez nich poprawne funkcjonowanie organizmu w świecie byłoby niemożliwe.

²⁵ Zob.: A. Damasio, *Bląd Kartezjusza*, przeł. M. Karpiński, Rebis, Poznań 1999.

²⁶ Zob.: R. de Sousa, *op. cit.*

²⁷ Zob.: R. de Sousa, A. Morton, *Emotional Truth*, [w:] Aristotelian Society Supplementary Volume, 2002, Vol. 76, Issue 1, s. 247-263.

Mimo iż Kartezjańska teoria namiętności nie doczekała się, jak dotychczas, równie szczegółowej analizy jak inne elementy jego systemu filozoficznego, to, jak starałam się pokazać, jest bardzo inspirująca filozoficznie i doczekała się swojej kontynuacji w postaci percepcyjno-epistemicznego modelu emocji.

Joanna Krzemkowska-Saja

**Descartes's *Passions of the Soul* and the Contemporary Dispute
about the Nature of Emotion**

Abstract

In my article I discuss the connection between the Cartesian theory of passions of the soul and the contemporary dispute between the cognitive and non-cognitive theories of emotions. Defenders of the cognitive theory of emotions identify emotions with judgments. On the other hand, non-cognitivists claim that emotions are feelings caused by changes in physiological conditions relating to the autonomic and motor functions. Both cognitivists' and non-cognitivists' approaches meet serious problems. In the paper, I want to show that the Cartesian theory of passions can be considered an anticipation of contemporary views and a compromise between the cognitive and non-cognitive theories of emotions.

K e y w o r d s : Descartes, nature of emotion, soul, cognitive and non-cognitive theories of emotions.