

MARTA SONIEWICKA



EMOCJE A PRAWO

Znaczenie i rola uczuć
w ujęciu filozoficznoprawnym

 Wolters Kluwer

MARTA SONIEWICKA

EMOCJE A PRAWO

Znaczenie i rola uczuć
w ujęciu filozoficznoprawnym



Wolters Kluwer

WARSZAWA 2024

Praca naukowa dofinansowana ze środków Narodowego Centrum Nauki,
przyznanych na podstawie decyzji nr 2017/27/B/HS5/01053

Recenzent

Dr hab. Bartosz Wojciechowski, prof. Uniwersytetu Łódzkiego

Wydawczyni

Monika Pawłowska

Redaktor prowadząca

Kinga Zając

Opracowanie redakcyjne

Trzy kropki Joanna Maź

Reprodukcja na okładce

Maria Jarema, *Wyrazy IX (Expressions IX)*, 1955,

depozyt w zbiorach Muzeum Narodowego w Krakowie,

Archiwum Fotograficzne Muzeum Narodowego w Krakowie

prawolubni[♥]

Ta książka jest wspólnym dziełem twórcy i wydawcy. Prosimy, byś przestrzegał przysługujących
im praw. Książkę możesz udostępnić osobom bliskim lub osobiście znanym, ale nie publikuj
jej w internecie. Jeśli cytujesz fragmenty, nie zmieniaj ich treści i koniecznie zaznacz,
czyje to dzieło. A jeśli musisz skopiować część, rób to jedynie na użytek osobisty.

Szanujemy prawo i własność

Więcej na www.legalnakultura.pl

Polska Izba Książki

© Copyright by Wolters Kluwer Polska Sp. z o.o., 2024

ISBN 978-83-8358-715-8

Wolters Kluwer Polska Sp. z o.o.

Dział Praw Autorskich

01-208 Warszawa, ul. Przyokopowa 33

tel. +48 728 313 462

e-mail: PL-ksiazki@wolterskluwer.com

księgarnia internetowa www.profinfo.pl

«A wszak się trafią rozmaite rzeczy,
«co w tę lub ową stronę sąd nasz kłonią:
«podległy czuciom jest umysł człowieczy

Dante, *Raj* [w:] *Boska komedia*, pieśń XIII,
w. 118–120

Spis treści

Wykaz skrótów	11
Wprowadzenie.....	13
Rozdział I	
Konceptualizacja emocji w wybranych tradycjach filozoficznych	21
1. Emocje: historia pojęcia i kluczowe zmiany światopoglądowe	21
2. Emocje, rozum, moralność	30
2.1. Starożytność: Platon, Arystoteles, stoicy	31
2.2. Średniowiecze: św. Augustyn i św. Tomasz z Akwinu	40
2.3. Nowożytność: Pascal, Kartezjusz, Spinoza, Hobbes	51
2.4. Teoria uczuć moralnych: Shaftesbury, Hutcheson, Hume i Smith.....	63
2.5. Racjonalizm Kanta	71
2.6. Romantyzm i pozytywizm	78
2.7. Fenomenologia uczuć: Stein, Scheler, Sartre	83
2.8. Podsumowanie	97
Rozdział II	
Teorie emocji	101
1. Spór o naturę emocji.....	101
1.1. Emocje jako odczucia (doznania cielesne).....	103
1.2. Emocje jako sądy poznawcze.....	107
1.3. Emocje jako motywacja.....	115
1.4. Teorie mieszane	119
2. Spór o pochodzenie emocji – natura czy kultura?.....	125
2.1. Emocje jako adaptacje ewolucyjne	129
2.2. Emocje jako konstrukty	135

A. Konstruktywizm psychologiczny	136
B. Konstruktywizm społeczny	139
2.3. Natura, kultura i przestrzeń wolności – duchowość oraz refleksyjność.....	154

Rozdział III

Ciało – umysł – świadomość: emocje jako nośniki znaczeń	161
1. Manifestacja emocji.....	165
1.1. Niewerbalna ekspresja emocji: ucieleśnienie	166
1.2. Artykulacja emocji: emocje a język	176
2. Poznanie: znaczenia i wartości.....	184
2.1. Intencjonalność emocji.....	184
2.2. Inteligencja emocji	193
3. Motywacja: zaangażowanie	206
3.1. Pragnienia, uczucia i wola	208
3.2. Charakter: rola uczuć w wychowaniu i doskonaleniu siebie	214

Rozdział IV

Ujęcie emocji w wybranych nurtach filozoficznoprawnych.....	219
1. Prawo naturalne	219
1.1. Klasyczne prawo naturalne.....	219
1.2. Nowożytne prawo naturalne.....	226
1.3. Podsumowanie	230
2. Pozytywizm prawniczy	231
2.1. Ojcowie pozytywizmu prawniczego: Jeremy Bentham i John Austin.....	233
2.2. Jureksprudenca normatywna Hansa Kelsena	237
2.3. Wyrafinowany pozytywizm prawniczy Herberta Harta	242
2.4. Podsumowanie	244
3. Realizm prawny	245
3.1. Realizm prawny amerykański	246
3.2. Skandynawski realizm prawny	254
3.3. Psychologiczna teoria prawa Leona Petrażyckiego.....	258
3.4. Podsumowanie	269
4. Współczesne nurty.....	270
4.1. Hermeneutyka prawnicza.....	270
4.2. Jureksprudenca krytyczna	273
4.3. Prawo i ekonomia (behawioralna)	276

4.4. Prawo i nauki kognitywne	285
4.5. Prawo i emocje	289
5. Wnioski	295
Rozdział V	
Rozumienie emocji a wykładnia prawa: wybrane przykłady	299
1. Emocje a świadomość, wola i charakter (wymiar praktyczny)	304
1.1. Działanie: odpowiedzialność, kara, ważność oświadczeń woli	305
1.2. Emocje jako element motywacji zasługującej na szczególne potępienie.....	321
1.3. Emocje jako prognoza na przyszłość: okazanie skruchy i przyznanie się do winy.....	327
1.4. Podmiot prawny a podmiot moralny: wychowawcza funkcja prawa?	339
2. Emocje: cele, wartości, tożsamość (wymiar eudajmonistyczny)	343
2.1. Emocje jako ważny składnik dóbr osobistych.....	343
2.2. Emocje jako aspekt chronionych wolności: ochrona uczuć religijnych	357
3. Wnioski	368
Uwagi końcowe	371
Bibliografia.....	379

Wykaz skrótów

Akty prawne

BGB	– Bürgerliches Gesetzbuch (niemiecki kodeks cywilny)
k.c.	– ustawa z 23.04.1964 r. – Kodeks cywilny (Dz.U. z 2023 r. poz. 1610 ze zm.)
k.k.	– ustawa z 6.06.1997 r. – Kodeks karny (Dz.U. z 2024 r. poz. 17 ze zm.)
k.k.s.	– ustawa z 10.09.1999 r. – Kodeks karny skarbowy (Dz.U. z 2024 r. poz. 628 ze zm.)
Konstytucja RP	– Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 2.04.1997 r. (Dz.U. Nr 78, poz. 483 ze zm.)
k.p.c.	– ustawa z 17.11.1964 r. – Kodeks postępowania cywilnego (Dz.U. z 2023 r. poz. 1550 ze zm.)
k.p.k.	– ustawa z 6.06.1997 r. – Kodeks postępowania karnego (Dz.U. z 2024 r. poz. 37 ze zm.)
k.z.	– rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z 27.10.1933 r. – Kodeks zobowiązań (Dz.U. Nr 82, poz. 598 ze zm.)
o.p.	– ustawa z 29.08.1997 r. – Ordynacja podatkowa (Dz.U. z 2023 r. poz. 2383 ze zm.)
StGB	– Strafgesetzbuch (niemiecki kodeks karny)

Czasopisma i publikatory

KSAG	– Kwartalnik Sądowy Apelacji Gdańskiej
KZS	– Krakowskie Zeszyty Sądowe
OSA	– Orzecznictwo Sądów Apelacyjnych
OSNC	– Orzecznictwo Sądu Najwyższego. Izba Cywilna
OSNC-ZD	– Orzecznictwo Sądu Najwyższego. Izba Cywilna – zbiór dodatkowy
OSNKG	– Orzecznictwo Sądu Najwyższego. Izba Karna i Wojskowa

- OSP – Orzecznictwo Sądów Polskich
- OTK-A – Orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego – Seria A

Inne

- KKK – Katechizm Kościoła Katolickiego, oprac. internetowe M. Baranowski, Poznań 1994, <http://www.katechizm.opoka.org.pl/rkkkIII-1-1.htm> (dostęp: 6.05.2024 r.)
- SA – sąd apelacyjny
- SN – Sąd Najwyższy
- SO – sąd okręgowy
- SR – sąd rejonowy
- TK – Trybunał Konstytucyjny

Wprowadzenie

Można dziś odnieść wrażenie, że żyjemy w dobie wszechobecnego i postawionego na piedestale afektu. Jest to epoka hedonizmu, pogoni za przyjemnością i nieustającymi intensywnymi doznaniem. Współczesne media, w tym media społecznościowe, reklamy i popkultura operują głównie przekazem emocjonalnym. W wielu sytuacjach i dyskusjach odczucia i pragnienia są przyjmowane jako niezależne kryterium oceny, zmieniając publiczną debatę opartą na racjonalnych argumentach w spór tożsamościowy oparty na emocjach. Dyskusje, które kiedyś opierały się na zdaniach typu: „Sądzę, że A, co potwierdza argument B”, przekształciły się w dyskusje typu: „Ja jako X czuję się urażona tym, że twierdzisz A”¹. Doprowadziło to do afektywnej polaryzacji naszych społeczeństw, która wiąże się z sympatiami i antypatiami wobec grup, z którymi się utożsamiamy lub od których się dystansujemy. Emocjonalne zaangażowanie wyparło bezstronność, a konflikty polityczne nie są już rozstrzygane w oparciu o konsensus, ale zgodnie z zasadą „zwyczajca bierze wszystko”. Jak zauważa Mark Lilla:

„Słynna uwaga Abrahama Lincolna znów jest na czasie: Nastroje społeczne są wszystkim. Z nimi nic nie może się nie udać; wbrew nim nic nie może się udać. Ktokolwiek kształtuje nastroje społeczne sięga głębiej niż ten, kto uchwała ustawy lub wydaje orzeczenia sądowe”².

Aby rozwiązać ten polityczny impas, Lilla odwołuje się do koncepcji obywatelstwa, które definiuje jako status polityczny będący „więzią łączącą wszystkich członków społeczeństwa politycznego w czasie, niezależnie od ich indywidualnych cech, dając im zarówno prawa, jak i obowiązki” i stanowiąc wspólną płaszczyznę

¹ M. Lilla, *The Once and Future Liberal. After Identity Politics*, wersja e-book, New York 2017, s. 98. Autor uważa tzw. etykę tożsamości, która zdominowała współczesną politykę społeczeństw liberalno-demokratycznych, za jedno z głównych źródeł ich kryzysu.

² M. Lilla, *The Once...*, s. 8. Wszystkie cytaty w tym opracowaniu pochodzące z tekstów obcojęzycznych podaję w tłumaczeniu własnym bądź w zredagowanym przeze mnie tłumaczeniu dokonanym z wykorzystaniem translatora Deep.L (<https://www.deepl.com/translator>, dostęp: 5.06.2023 r.).

porozumienia³. Kategoria obywatelstwa również wymaga odniesienia do emocji, ale nie chodzi tu o czysto subiektywne odczucia jednostek, sympatie i antypatie, ale o uczucia takie jak solidarność czy poczucie sprawiedliwości społecznej, które są powiązane z istotnymi dla nas i naszej wspólnoty wartościami:

„Obywateli się tworzy, a nie rodzi. Czasami robią to siły historyczne. W szczególności wojna może wywołać poczucie obywatelskiej przynależności i solidarności, które wcześniej nie istniały. (...) Najlepszą nadzieją jest to, że obywatele w społeczeństwach demokratycznych zostaną ukształtowani poprzez edukację w zakresie zasad samorządności. (...) Aby te zasady motywowały do działania, muszą być zakorzenione w uczuciu, z którym się nie rodzimy. A uczuć nie da się nauczyć; trzeba je wyczarować. To najbliższa cudowi rzecz, jaka istnieje w polityce. Ponieważ podtrzymywanie uczuć obywatelskich jest tak trudne, demokracje podlegają entropii”⁴.

Aby uniknąć zagrożenia trybalizmu, czyli rozpadu wspólnoty politycznej na liczne niepowiązane ze sobą grupy, gdzie partykularne interesy wypierają dobro wspólne, nie można uznawać emocji za samodzielne kryterium oceny. Uczucia muszą być wpisane w szersze tło znaczeń, które Charles Taylor nazywa horyzontem moralnym człowieka⁵. Ideał autoekspresji i autokreacji, w którym tak istotną rolę odgrywają emocje, ma sens jedynie wówczas, gdy odniesie się go do tego, co jest znaczące i o czym sami nie decydujemy. Uczucia są ważne zarówno z uwagi na to, do czego się odnoszą, jak i z uwagi na sposób, w jaki się odnoszą. Kwestie te postaram się przybliżyć w tym opracowaniu. Niniejsza książka nie jest pochwałą populizmu ani podręcznikiem instrumentalnego wykorzystywania emocji w celu kontrolowania ludzi. Praca ta powstała z myślą przygotowania filozoficznego gruntu pod dyskusję dotyczącą „wyczarowywania” uczuć obywatelskich. W tym celu potrzebna jest głęboka refleksja filozoficzna nad bogactwem i złożonością ludzkiego świata uczuć.

Mimo tak silnego nasycenia naszej kultury emocjami wciąż pokutuje negatywny i podejrzliwy stosunek do emocji, zwłaszcza w sferze publicznej i prawie⁶. Nieufność w odniesieniu do emocji wynika w dużej mierze z założenia, że rozum i emocje pozostają względem siebie w opozycji⁷. Emocje są bowiem często

³ M. Lilla, *The Once...*, s. 96.

⁴ M. Lilla, *The Once...*, s. 140–141.

⁵ Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, przeł. A. Pawelec, Kraków 1996, s. 34.

⁶ K. Abrams, *Who's afraid of law and the emotions?*, „Minnesota Law Review” 2010/97, s. 1997–2074; R. Grossi, *Understanding Law and Emotions*, „Emotion Review” 2015/7, s. 55–60. Pisałam o tym także w: M. Soniewicka, J. Wesołowska, *The role of emotions in law: the impact of empathy on the interpretation of non-pecuniary harm* [w:] *Law and Interdisciplinarity*, red. P. Hellwege, M. Soniewicka, Tübingen forthcoming 2024, s. 319–352.

⁷ Por. wyrok TK z 6.10.2015 r., SK 54/13, OTK-A 2015/9, poz. 142.

postrzegane jako afekty lub ślepe namiętności prowadzące do błędnych decyzji bądź przesadzonych reakcji. Przypisuje się im cechy, takie jak irracjonalność, subiektywność, niestabilność, chaotyczność, stronniczość. Rozum zaś, w tym ujęciu, ma pozytywne znaczenie i kojarzony jest z cechami, takimi jak racjonalność, obiektywność, stabilność, porządek, bezstronność. Z tych założeń wynika często lekceważenie emocji lub eliminowanie ich w kontekście prawa.

Podejście to zaczęło ulegać zmianie w wyniku tzw. zwrotu afektywnego, zapoczątkowanego w latach 80. i 90. XX w. Tym mianem określa się dość silnie zarysowany trend w nauce polegający na zwiększonym zainteresowaniu badaniem emocji i kwestionowaniu tradycyjnie rozumianej racjonalności. O współczesnym zainteresowaniu sferą emocjonalną człowieka świadczy ogrom poświęconej im literatury, jak również specjalistyczne narzędzia i grupy badawcze tworzone do monitorowania emocji w mediach, dyskursie publicznym czy na sali sądowej⁸. Zwrot afektywny można zaobserwować w wielu dyscyplinach naukowych, w tym naukach prawnych. Owocem tego trendu na gruncie jurysprudencki jest pojawienie się odrębnego ruchu prawo i emocje (*law and emotions*) zajmującego się interdyscyplinarnymi badaniami nad rolą i znaczeniem emocji w prawie, który omawiam w rozdziale czwartym.

Napisana przeze mnie książka włącza się do debaty nad emocjami w prawie, ale przedstawione w niej tezy nie są w pełni zgodne z założeniami, na których opiera się ruch prawo i emocje. W przeciwieństwie do wielu przedstawicieli tego ruchu nie przyjmuję w tej pracy stanowiska antyobiektywistycznego i nie kwestionuję prymatu racjonalności w prawie. Jednakże, podobnie jak przedstawiciele tego ruchu, staram się rozszerzyć znaczenie nadawane racjonalności poprzez zakwestionowanie opozycji między rozumem a emocjami oraz uzupełnić prowadzone na gruncie filozofii i teorii prawa badania głównego nurtu o filozoficzną refleksję nad emocjami. Tak też cel tej książki polegający na przywróceniu refleksjom nad emocjami właściwego im miejsca w prawie z pewnością wpisuje się w ogólne cele ruchu prawo i emocje. Chciałabym potraktować uczucia sprawiedliwie, jednocześnie nie popadając w irracjonalizm i radykalne kwestionowanie obiektywności prawa. Czynię to, przyjmując w tej pracy perspektywę prawnonaturalną, wyrastającą z tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, przełamując panujący we współczesnych dyskusjach trend naturalistyczny, zwłaszcza prezentowany przez przedstawicieli kognitywistyki i neuronauki.

⁸ Patrz np. projekt Sentimenti, <https://sentimenti.pl/blog/najnowsze-informacje-i-emocje/> (dostęp: 6.05.2024 r.); K. Fridkin, S.A. Gershon, *Nothing More than Feelings? How Emotions Affect Attitude Change during the 2016 General Election Debates*, „Political Communication” 2021/38(4), s. 370–387; L. Rheault, K. Beelen, C. Cochrane, G. Hirst, *Measuring Emotion in Parliamentary Debates with Automated Textual Analysis*, „PLoS ONE” 2016/11(12), <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0168843> (dostęp: 6.05.2024 r.); T.A. Maroney, *Empirically Investigating Judicial Emotion*, „Oñati Socio-Legal Series” [online] 2019/9(5), s. 799–830, <https://doi.org/10.35295/osls.iisl/0000-0000-0000-1089> (dostęp: 6.05.2024 r.).

Dominująca obecnie perspektywa badawcza koncentruje się głównie na analizie mechanizmów fizjologicznych i podłoża neuronalnego emocji, jak również bodźców, które je uruchamiają. Innymi słowy, badania te dotyczą warunków powstawania i doświadczania emocji oraz ich funkcji, a nie ich istoty. Przenoszenie badań empirycznych nad emocjami na grunt nauk humanistycznych i społecznych jest w dużej mierze jałowe, gdyż nie są one w stanie dostarczyć odpowiedzi dotyczących znaczenia, jakie przypisujemy emocjom, i sensu, jaki ma dla nas świat ludzkich przeżyć. Tymi pytaniami zajmuje się filozofia. Empiryczne badanie emocji musi być poprzedzone refleksją filozoficzną dotyczącą przedmiotu badań, gdyż: „To, co liczy się jako dobre wyjaśnienie, zależy w dużej mierze od zrozumienia tego, co należy wyjaśnić”, jak trafnie ujął to Thomas Nagel⁹. Aby odpowiedzieć na te pytania, filozofia formułuje założenia antropologiczne, w których stara się jak najlepiej uchwycić to, czym i kim jest człowiek oraz jakie jest jego miejsce w świecie.

Celem tego opracowania jest przedstawienie problemu emocji z jak najszerzej perspektywy filozoficznej, aby ukazać znaczenie refleksji filozoficznej dla proponowanych teorii emocji, jak również rozumienia emocji w prawie. Ma ono na celu wypełnić lukę we współczesnej debacie nad emocjonalnymi aspektami prawa, która została zdominowana przez psychologię i nauki kognitywne. Celem prowadzonych tu rozważań jest wykazanie, iż zarówno wykładnia emocji w prawie, jak i rozumienie ich znaczenia w funkcjonowaniu prawa nie wymagają odniesienia do konkretnej teorii emocji, ale raczej do filozofii prawa, która uwzględni także pewne założenia antropologiczne obejmujące znaczenie i rolę uczuć w życiu człowieka. Argumentuję w tej książce, iż podejście prawnonaturalne odnosi się do ludzkiej sfery uczuciowej w najpełniejszy i najciekawszy sposób. Co więcej, przyjmując tę perspektywę, nie jesteśmy skazani ani na całkowitą subiektywność emocji, ani na konieczność odwołania do wiedzy ekspertów czy biegłych. Tradycja ta przyjmuje koncepcję osoby jako integralnej całości, obejmującej wzajemnie przenikające się sfery zmysłową, intelektualną i wolicjonalną. Jak będę się starała pokazać, podejście to dostarcza nam instrumentów do najbardziej dogłębnej i adekwatnej wykładni emocji w prawie.

Opracowanie rozpoczynam od wyjaśnienia w rozdziale pierwszym sporów terminologicznych i ukazania, jak zmiany światopoglądowe były odzwierciedlane w nazewnictwie przeżyć wewnętrznych. Następnie kreślę panoramę najważniejszych nurtów filozoficznych, śledząc, jak na ich gruncie rozumiano sferę uczuciową, relację między rozumem a emocjami i ukazując filozoficzne źródła sporu o naturę emocji. Celem tych rozważań jest ukazanie genealogii fenomenu określanego dziś mianem emocji i osadzenie współczesnych sporów w kontekście głównych tradycji filozoficznych, z których wyrastają. Dzięki tej refleksji lepiej

⁹ T. Nagel, *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*, wersja e-book, Oxford 2012, s. 192.

można zrozumieć, o co się dzisiaj spieramy i dlaczego, oraz dostrzec bogactwo i złożoność omawianej problematyki.

Spyry dotyczące rozumienia natury i pochodzenia emocji omawiam w rozdziale drugim. Przedstawiam w nim główne teorie emocji, z których każda akcentuje inne aspekty emocji, uznając je za ich istotę. Można wyróżnić trzy główne teorie emocji jako: 1) doznań cielesnych; 2) sądów poznawczych; 3) motywacji. Są też teorie emocji mieszane, które łączą różne aspekty tych teorii. W tym samym rozdziale analizuję także problem dotyczący pochodzenia emocji, będący kolejną odsłoną sporu „natura czy kultura”, w którym emocje traktuje się jako wrodzone mechanizmy adaptacyjne albo konstrukty natury psychicznej bądź społecznej. Wskazuję również, czego w tych teoriach brakuje i jak te konkurencyjne podejścia można ze sobą łączyć.

W rozdziale trzecim rozwijam kwestie dotyczące aspektów emocji związanych z ich znaczeniem i relacją ze świadomością oraz działaniem. Analizuję zagadnienia dotyczące znaczenia ich werbalnej i niewerbalnej ekspresji, jak również roli języka w ich rozumieniu. Rozwijam dalej kwestię intencjonalności oraz inteligencji emocji. Interesuje mnie przede wszystkim ukazanie szczególnego związku uczuć z poznaniem, działaniem, charakterem oraz dobrostanem człowieka. Rozważania zawarte w tym rozdziale dostarczają narzędzi filozoficznych do analizy i wykładni emocji w prawie.

Rozdział czwarty przedstawia syntetyczne ujęcie najważniejszych nurtów filozoficznoprawnych z perspektywy ich podejścia do kwestii emocji. Koncepcje te wyrastają z omówionych w rozdziale pierwszym tradycji filozoficznych i wpisują się w nie. Niektóre z nich prezentują także pewne teorie emocji, nawiązując do omawianych w rozdziale drugim sporów o naturę i pochodzenie emocji. Rozważania te są dopełnieniem przeglądu filozofii i teorii emocji, odnosząc je do fundamentalnych kwestii rozumienia prawa i metod prawniczych. Jednocześnie rozważania zawarte w tym rozdziale przygotowują filozoficzny grunt pod przeprowadzoną w ostatnim rozdziale wykładnię emocji w prawie. Jak będę starała się pokazać, interpretacja emocji w prawie zależy w dużej mierze od przyjętych założeń filozoficznoprawnych, które dostarczają jej zarówno argumentów, jak i metod.

Ostatni, piąty rozdział stanowi ilustrację prowadzonych wcześniej rozważań poprzez odniesienie ich do wykładni emocji w prawie na wybranych przykładach. Analizę emocji w prawie prowadzę w odniesieniu do dwóch głównych wymiarów – praktycznego (dotyczącego działania) oraz eudajmonistycznego (dotyczącego dobrostanu). W pierwszym z nich rozważam kwestie dotyczące rozumienia emocji w kontekście działania, w tym wpływu emocji na wolę, namysł, świadomość. Analizuję także kwestię emocji jako elementu motywacji, co może mieć znaczenie dla zarówno rozumienia czynu, jak i oceny charakteru sprawcy czy prognozy jego zachowania na przyszłość. Zagadnienia te mają znaczenie dla oceny wpływu emocji na odpowiedzialność, kwalifikację czynu czy wymiar kary. Analizę emocji w wymiarze eudajmonistycznym ilustruję przykładami dotyczącymi

wykładni emocji jako składnika dóbr osobistych oraz podstawowych wolności. Posługując się przykładami z orzecznictwa, staram się pokazać, jak prowadzone na gruncie doktryny prawniczej rozważania można osadzić w szerszym kontekście filozofii prawa i filozofii emocji, dzięki czemu zyskają one głębsze uzasadnienie.

Rozważania przedstawione w tej książce są zaproszeniem do dyskusji i dalszych rozważań nad rozumieniem emocji w filozofii prawa oraz problemem wykładni emocji, konstruowania pojęć prawnych w nawiązaniu do emocji czy analizy wpływu emocji na podmioty prawa i aktorów prawnych. Zaprezentowane w monografii zagadnienia stanowią także przyczynek do dalszych rozważań, które chciałabym kontynuować w kolejnych pracach. W szczególności interesuje mnie refleksja filozoficzna nad pojęciem poczucia sprawiedliwości i poczucia krzywdy oraz towarzyszących im uczuć, które są fundamentalne dla rozumienia i funkcjonowania prawa. Co więcej, niezwykle ciekawe i godne uwagi jest zagadnienie uczuciowego ugruntowania cnót obywatelskich, czym mam nadzieję zająć się w kolejnych opracowaniach.

* * *

Niniejsza książka powstała jako rezultat wieloletnich badań prowadzonych w ramach projektu naukowego pt. „Interakcyjny charakter relacji między prawem a emocjami”, finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki (decyzja nr 2017/27/B/HS5/01053). W realizacji tego projektu współpracowałam z doktorantką Julią Wesołowską, która przygotowała pod moim kierunkiem rozprawę doktorską na temat znaczenia emocji w kontekście szkody niemajątkowej¹⁰. Rozważania zawarte w ostatnim rozdziale książki są częściowo zainspirowane naszą współpracą, w tym wspólnie napisanym tekstem¹¹, jak również polemiką z naszym tekstem przedstawioną przez profesora Phillipa Hellwege¹².

Badania nad związkiem emocji z prawem są od lat prowadzone w Katedrze Filozofii Prawa i Etyki Prawniczej na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego, kierowanej przez prof. Jerzego Stelmacha, w której mam przyjemność pracować. Owocem tych badań są liczne publikacje poświęcone tym zagadnieniom, rozważanym głównie z perspektywy naturalizacji prawa, autorstwa prof. Jerzego Stelmacha, prof. Bartosza Brożka, prof. Wojciecha Załuskiego i dr. Łukasza Kurka. Badania relacji emocji z prawem z perspektywy nauk kognitywnych prowadzone były przez badaczy skupionych wokół Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych, kierowanego przez prof. Brożka. W ramach Centrum popularyzowano kognitywne podejście do prawa i emocji poprzez wykłady, podcasty

¹⁰ J. Wesołowska, *Prawna interpretacja uczuć: znaczenie emocji w sądowym stosowaniu instytucji szkody niemajątkowej* – rozprawa doktorska przygotowywana pod moją opieką na WPiA UJ, termin złożenia pracy: listopad 2023.

¹¹ M. Soniewicka, J. Wesołowska, *The role...*, s. 319–352.

¹² P. Hellwege, *Emotions in German Law* [w:] *Law and Interdisciplinarity*, red. P. Hellwege, M. Soniewicka, Tübingen forthcoming 2024, s. 353–395.

i festiwale naukowo-kulturalne, takie jak festiwal Copernicus pt. „Emocje” w 2017 r. Prace te i wydarzenia były dla mnie źródłem inspiracji, choć proponowana przeze mnie perspektywa filozoficzna jest odmienna. Panu profesorowi Jerzemu Stelmachowi należą się specjalne podziękowania za stworzenie zespołu, w którym tak różne perspektywy badawcze mogą się swobodnie rozwijać, jak również za atmosferę prawdziwej pasji do nauki i sztuki, w której można odkrywać nieprzebrane bogactwo emocji.

Rozdział I

Konceptualizacja emocji w wybranych tradycjach filozoficznych

1. Emocje: historia pojęcia i kluczowe zmiany światopoglądowe

Sfera wewnętrznych przeżyć człowieka była przedmiotem zainteresowania filozofów od czasów starożytnych. W kontekście tych rozważań używano rozmaitych określeń, takich jak: afekty, uczucia, wzruszenia, sentymenty, pragnienia, pożądania, popędy, impulsy, żądze, namietności, pasje, poruszenia duszy czy porywy serca. Pojęcie „emocje” jest stosunkowo nowe – w obecnym znaczeniu weszło do powszechnego użycia w krajach anglojęzycznych dopiero w drugiej połowie XIX w. i stopniowo rozprzestrzeniło się po świecie¹. Aby lepiej zrozumieć dzisiejsze spory wokół emocji, warto się przyjrzeć genealogii tego pojęcia i poczynić odpowiednie wyjaśnienia. W przypadku słów obciążonych bagażem filozoficznym wybór słownictwa jest często wyborem określonej filozofii.

Starożytni filozofowie greccy – Platon, Arystoteles – używali w odniesieniu do sfery emocjonalnej słów *pathos* i *pathêma*², tłumaczonych na język polski najczęściej jako uczucia, doznania. Użyte słowa wyrażają cierpienie, poruszenie, zaburzenie, niestabilność, związek ze zdrowiem i chorobą, sferą zmysłową, odczuwaniem i doznawaniem. W słowie *pathos* jest odniesienie zarówno do ruchu, jak i do cierpienia, wyraża ono coś, co nam się przydarza, zarówno może być to coś smutnego, jak i radosnego, ale o wyraźnie pasywnym charakterze doznania niezależnego od naszej woli. Innego słowa używano na pożądanie – gr. *epithūmiā* (łac. *libido*) – nieracjonalne popędy cielesne, związane z dążeniem do przyjemności

¹ T. Dixon, *From Passions to Emotions. The Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge 2003, s. 17.

² S. Rendal, *Pathos* [w:] *Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon*, red. B. Cassin, Princeton–Oxford 2014, s. 745–749.

(np. głód, pragnienie itp.). Oba terminy występują w greckim tłumaczeniu Biblii, zazwyczaj w odniesieniu do gwałtownych uczuć, jak żądze, prowadzących do grzechu, a nie do Boga³.

Terminy te przejęli także stoicy, tłumacząc gr. *pathē* jako poruszenie (łac. *com-motio* – określenie użyte przez Zenona), niepokoje, wzruszenia bądź zaburzenia (łac. *perturbationes* – użyte przez Cyserona), choroby (łac. *morbus*), słabości, namiętności, uczucia (łac. *passiones*), stan ducha, pobudzenie, zapęły, afekty, żądze (łac. *affectus*), jak przytacza Tomasz⁴. Zwłaszcza interesujące jest w tym kontekście tłumaczenie Cyserona, który celowo odrzucił bardziej dosłowne tłumaczenie *pathē* jako *morbus* czy *passiones*, wskazując, że te określenia zapożyczone z języka medycznego nawiązują do niezdrowego stanu cierpienia, choć nie wszystkie uczucia wiążą się przecież z cierpieniem – są też uczucia przyjemne⁵. Cyseron zamienia język medyczny na język fizyki, zastępując metaforę choroby metaforą kinetyczną; wybierając słowo *perturbationes* akcentuje przede wszystkim ruch – poruszenie zewnętrzne i wewnętrzne wywołane doznany mi uczuciami⁶. Jest to jeden z tych interesujących przypadków, w których tłumaczenie jest zarazem interpretacją, ściśle związaną z prezentowaną przez tłumacza filozofią. Stanem idealnym, do którego dąży mędrzec, jest stan spoczynku, spokoju ducha, bezuczuciowości – *apatii* (gr. *apátheia*).

Św. Augustyn poddaje krytyce zarówno tłumaczenie Cyserona, jak i stoicką postawę indyferencji względem uczuć, wybierając określenia, takie jak: słabości (*passiones*), popędy (*affectiones*), zapęły (*affectus*), wzruszenia, poruszenia (*motus*)⁷. Augustyn decyduje się na określenie *affectus* (wywierać wpływ, przydawać) w odniesieniu do uczuć duchowych z uwagi na jego neutralność, w przeciwieństwie

³ Bible Hub, <https://biblehub.com/greek/3806.htm> (dostęp: 6.05.2024 r.).

⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 10, *Uczucia*, przeł. J. Bardan, Londyn 1967, I-II q. 22 a. 2, s. 18. Sam Cyseron był raczej myślicielem eklektycznym i przede wszystkim wielkim popularyzatorem myśli starożytnych Greków, w szczególności Platona. W wielu względach podzielał myśl stoicką, zwłaszcza w zakresie ideału mędrca jako pozbawionego namiętności, niemniej łagodził etykę stoicką, czerpiąc także z innych źródeł antycznych. Zdaniem Leo Straussa błędem jest zaliczanie Cyserona do stoików, gdyż był on raczej sceptykiem (L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. T. Górski, Warszawa 1969, s. 145).

⁵ Cyseron, *Rozmowy Tuskulańskie* [w:] *Rozmowy Tuskulańskie i inne pisma*, przeł. J. Śmigaj, Z. Cierniakowa, W. Kornatowski, Warszawa 2010, ks. IV, 5–6, s. 136–137. Medyczny charakter tych określeń widoczny jest w języku polskim, gdzie słowo „patologia” (pochodzące od gr. *pathologia*, czyli nauka (od gr. *logos*) o zaburzeniach, słabościach, namiętnościach (od gr. *pathē*)) ma znaczenie ściśle medyczne i dotyczy nauki o zjawiskach chorobowych, anatomicznych i fizjologicznych odchyleniach od stanu normalnego w tkankach zwierząt i roślin pod wpływem chorób (W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*, Warszawa 2007, s. 431). W tym też znaczeniu słowo to weszło do użytku powszechnego, gdzie rozszerzono jego zakres na wszelkie zjawiska, w tym społeczne, negatywnie odbiegające od przyjętej normy.

⁶ S. Rendal, *Pathos...*, s. 746–747.

⁷ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki, Kęty 2002, IX(IV), s. 331.

do określeń zabarwionych pejoratywnie⁸. Jest to o tyle istotny zwrot językowy, że uczucia są w ujęciu chrześcijańskim oznaką człowieczeństwa i odgrywają kluczową rolę w życiu moralnym człowieka⁹. Terminologię tę przejmuje także św. Tomasz z Akwinu, rozróżniając między *passiones* – uczuciami związanymi z naszą pobudliwością i cielesnością, oraz *affectiones* – uczuciami będącymi poruszeniem natury psychicznej. Te pierwsze mają charakter pasywny – są doznawane¹⁰, te drugie mają charakter aktywny – są poruszeniami woli, kierującymi człowieka ku dobru¹¹. W języku polskim termin „afekt” pochodzący od łac. *affectus* (żądza) używany jest na określenie silnego, lecz krótkotrwałego wzruszenia lub uniesienia¹² czy też odczucia przykrości bądź przyjemności, jak proponuje Jacek Jaśtał¹³.

Używany obecnie termin „emocje”, który w czasach nowożytnych zaczął najpierw wchłaniać, a potem stopniowo wypierać wyżej wymienione terminy, pochodzi z języka francuskiego. Termin ten pojawia się w *Próbach* Michela de Montaigne’a (1580), jednak w innym niż dziś znaczeniu¹⁴. W XXIV rozdziale pt. *Różne wyniki z tego samego postanowienia* Montaigne opisuje sytuację naczelnika miasta, który padł pastwą rozwścieczonego tłumu – w tym kontekście używa terminu *l’esmotion* tłumaczonego na angielski jako *commotion* (od łac. *commotio* – poruszenie), który odnosi się do emocji grupowej¹⁵. W podobnym czasie i znaczeniu termin

⁸ Św. Augustyn, *Państwo...*, ks. XIV, rozdz. VI–IX, s. 514–524.

⁹ Na temat wagi uczuć w życiu moralnym człowieka patrz § 1762–1775 Katechizmu Kościoła Katolickiego, oprac. internetowe M. Baranowski, Poznań 1994, <http://www.katechizm.opoka.org/pl/rkkkIII-1-1.htm> (dostęp: 6.05.2024 r.).

¹⁰ Ang. słowo *passions*, które pochodzi od łac. *passiones*, tłumaczy się dziś najczęściej jako namiętności. Jednakże jego łaciński odpowiednik we wspomnianych tu dziełach klasycznych tłumaczony był jako uczucia. Od późnołacińskiego *passiō* (cierpienie, męka z łac. *passus* od *pati* – cierpieć, doznawać) pochodzi słowo „pasja” – namiętne przejęcie się czymś lub zamilowanie do czegoś, przedmiot namiętności. Słowa tego używa się także na określenie silnego gniewu czy furii. Ponadto termin ten odnosi się do wizerunku Jezusa ukrzyżowanego i stąd nazwa nabożeństw wielkopostnych (nabożeństwa pasyjne) lub wielkopostnych utworów muzycznych, których treścią jest męka Pańska (*Misteria Paschalia*, *Pasja św. Mateusza* J.S. Bacha itd.) – pasyjne. Od *pati* (cierpieć) pochodzi zaś słowo łac. *patiens* i polskie „pacjent” (W. Kopaliński, *Słownik...*, s. 417).

¹¹ Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologii* I, 75–89, przeł. S. Swieżawski, Kęty 2000, ST I q. 82 a. 5, s. 423; Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o cnotach. Summa teologii* I-II, 49–67, przeł. W. Galewicz, Kęty 2006, ST I-II q. 59 a. 2, s. 162.

¹² Dawniej był używany na określenie uczuć, miłości, skłonności czy sympatii. Warto tu dodać, że określenie „afekcja” ma pejoratywne znaczenie i wskazuje na wyrażanie uczuć w wypowiedzi czy zachowaniu w sposób przesadny i sztuczny. Afektowany czy afektywny znaczą zaś uczuciowy, emocjonalny, związany z afektem, jak podaje Kopaliński (W. Kopaliński, *Słownik...*, s. 16).

¹³ J. Jaśtał wprowadza rozróżnienie na uczucia jako emocje szczegółowe, werbalizowane oraz afekty jako reakcje związane z doznaniem przyjemności lub przykrości, wchodzące w skład emocji i uczuć. Terminem „emocje” posługuje się jako kategorią ogólną (J. Jaśtał, *Natura cnoty. Problematyka emocji w neoplatonistowskiej etyce cnot*, Kraków 2009, s. 23).

¹⁴ K. Wigura, *Wynalazek nowoczesnego serca. Filozoficzne źródła współczesnego myślenia o emocjach*, Warszawa 2019, s. 144–145.

¹⁵ M. de Montaigne, *Próby*, przeł. T. Żeleński (Boy), Kraków 2021, s. 136.

ten pojawia się w języku angielskim – w *Henryku VI* (1591) Shakespeare używa słowa *commotion* w odniesieniu do publicznego tumultu¹⁶. Niecałe sto lat później John Milton używa słowa *commotion* w *Raju utraconym* (1667), gdzie pojawia się ono zarówno w znaczeniu chaosu i wstrząśnienia wywołanego walką¹⁷, jak i w odniesieniu do silnego wewnętrznego poruszenia przeżywanego przez jednostkę. Adam, opisując archaniołowi Rafaelowi swoje uczucia spowodowane pojawieniem się Ewy w Raju, nie może znaleźć właściwych słów na wyrażenie intensywności swych wewnętrznych przeżyć i mówi:

„Tu mnie namiętność pierwsza ogarnęła,
Wzruszenie dziwne (*commotion strange*), lepsze niżli wszystko,
Co było miłe, lecz mnie niewzruszonym,
Pozostawiło i opanowanym
Gdy tu przeciwko czarowi i piękności
Moc utraciłem...”¹⁸.

Użyty w tym kontekście termin oznacza silne wewnętrzne pobudzenie wywołane przez obecność drugiej osoby, które sprawia dziwną przyjemność, ale jest zarazem niebezpieczną siłą, przed którą anioł przestrzega Adama. Pojęcia emocji jako silnych wzruszeń używano w filozofii aż po wiek XIX, także w innych językach, jak np. w języku niemieckim¹⁹.

Kluczowe znaczenie dla ewolucji pojęcia „emocje” ma użycie tego terminu przez René Descartesa (Kartezjusza) w *Namiętnościach duszy* (1649). Dla francuskiego filozofa pojęcie „namiętności” (*passiones*) jest głównym punktem odniesienia, o czym będzie mowa dalej, jednakże używa on terminu „emocje” w dwóch znaczeniach: 1) ogólniejszym, gdy mówi o poruszeniach duszy (*des émotions de l'âme*)²⁰, tłumaczonych na język polski jako „wzruszenia duszy” lub „wzburzenie zachodzące w sercu, a wskutek tego także we krwi i w tchnieniach

¹⁶ M. Schoenfeldt, *„Commotion Strange”: Passion in Paradise Lost* [w:] *Reading the Early Modern Passions. Essays in the Cultural History of Emotion*, red. G.K. Paster, K. Rowe, M. Floyd-Wilson, Philadelphia 2004, s. 45.

¹⁷ Chodzi o walkę między upadłymi aniołami a zastępami niebiańskimi o panowanie w Niebie, walkę tak potężną, że zostaje przyrównana do walki między dwoma gwiazdozbiorami – w tym kontekście pada trzykrotnie słowo *commotion*, w polskim tłumaczeniu jako „zmagania” bądź jako czasownik „wstrząsać” (J. Milton, *Raj utracony*, przeł. M. Słomczyński, Kraków 1986, pieśń IV, w. 1256, s. 112, pieśń VI, w. 394, s. 150, w. 875, s. 160).

¹⁸ J. Milton, *Raj...*, pieśń VIII, w. 671–676, s. 202.

¹⁹ Przykładem mogą być dzieła Friedricha Nietzschego, który dużo pisze o namiętnościach, afektach, pędach, ale również w kilku miejscach używa terminu *Emotion* w znaczeniu silnego wzruszenia, często w kontekście greckiej tragedii i w nawiązaniu do greckiego terminu *pathos* (M. Soniewicka, „Every passion possesses its quantum of reason” – Nietzsche’s affirmation of passions, *Kronos Philosophical Journal* 2023/XII, s. 113–115).

²⁰ R. Descartes, *Namiętności duszy*, przeł. L. Chmaj, Kęty 2001, art. 27, s. 40.

życiowych”²¹; 2) węższym, gdy mówi o „wzruszeniach wewnętrznych duszy” (*des émotions intérieures de l'âme*)²², mając na myśli pewien rodzaj uczuć intelektualnych²³. Mogą one się pokrywać lub łączyć z namiętnościami, jednakże w przeciwieństwie do biernych namiętności mają charakter aktywny i różnią się źródłem – użyty przez Kartezjusza termin nawiązuje do określenia Augustyna „poruszenie ducha” (łac. *motus animae*)²⁴.

Termin *emotion* w pierwszym znaczeniu przejęli od Kartezjusza szkoccy empiryści i za ich sprawą rozpowszechnił się on w języku angielskim. Przede wszystkim należy tu wspomnieć *Teorię uczuć moralnych* (1759, wersja poprawiona 1790) Adama Smitha, który choć wciąż posługiwał się kategorią namiętności (*passions*) jako podstawową, używał też dość często terminu *emotion*, a także takich terminów jak *moral sentiments*²⁵, czyli uczucia o charakterze sądów oraz *affections* w znaczeniu uczucia względem działania korzystnego dla nas lub innych²⁶. Smith używa terminu *emotion* w znaczeniu „poruszenie” bądź „podniecenie”, czasem też zamiennie z *passions* lub *feelings*. Przyjmuje się jednak, że to Davidowi Hume’owi zawdzięczmy wprowadzenie terminu *emotion* do języka angielskiego w znaczeniu przypisywanym temu pojęciu współcześnie, czyli jako metapojęcia obejmującego wszystkie przeżycia psychiczne. W *Traktacie o naturze ludzkiej* (1739–1740) Hume, podobnie jak Smith, używał jednocześnie takich kategorii, jak: *passions*, *moral sentiments*, *affections* i *emotion*, ale ten ostatni termin występuje u niego znacznie częściej niż u Smitha i bardziej jednoznacznie jako kategoria ogólna i pojemna²⁷.

Termin „emocje” w tym najbardziej ogólnym znaczeniu, który zaczął powoli wypierać kategorie namiętności, afektów i uczuć, upowszechnił się w języku angielskim w połowie XIX w. Z pewnością przyczyniła się do tego popularność, jaką cieszyły się badania Karola Darwina nad ekspresją emocji – *The Expression of the Emotions in Man and Animals* (1872)²⁸ oraz słynny artykuł Williama Jamesa

²¹ R. Descartes, *Namiętności...*, art. 46, s. 48.

²² R. Descartes, *Namiętności...*, art. 147, s. 89.

²³ T. Dixon, *From...*, s. 13, 108.

²⁴ K. Wigura, *Wynalazek...*, s. 146.

²⁵ Polski odpowiednik angielskiego *sentiment* to „sentymet” – słowo pochodzi z fr. *sentiment* – uczucie, poczucie, mniemanie, i łac. *sententia* – czucie, opinia, osąd, maksyma. W polskim tłumaczeniu Smitha posłużono się bardziej rozpowszechnionym słowem – „uczucie”. Sentymet może mieć bowiem negatywne konotacje z uwagi na skojarzenie z „sentymentalizmem” – w mowie potocznej rozumianym jako kult uczuć, przesadna uczuciowość, cikliwość, czułościowość (W. Kopalński, *Słownik...*, s. 518).

²⁶ Niestety nie wychwycimy różnic między tymi kategoriami w polskim wydaniu tego dzieła, gdyż wszystkie te wyrazy tłumaczone są jako „uczucia” (A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, przeł. D. Petsch, Warszawa 1989).

²⁷ Termin *emotion* jest w polskim wydaniu tłumaczony różnie, raz jako „emocje”, raz „poruszenia duszy”, innym razem jako „uczucia” czy „wzruszenia” (D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. C. Znamierowski, Warszawa 2023, (I.I.1) s. 81, 87; (I.II.1) s. 107; (II.II.8) s. 437).

²⁸ K. Darwin, *Wyraz uczuć u człowieka i zwierząt*, przeł. K. Dobrski, Warszawa 1873.

pt. *What is an Emotion* (1884)²⁹. W wieku XIX pojawił się nowy paradygmat badań nad emocjami – empiryczne badanie umysłu za pomocą metod nauk przyrodniczych i ścisłych w oparciu o obserwację i indukcję – który wyparł podejście humanistyczne, w tym analizę pojęciową czy introspekcję, które uznano za „nie-naukowe”. Paradygmat ten w dużej mierze zdominował psychologię, która w tym czasie wyodrębniała się jako samodzielna dyscyplina naukowa, rozwijając się pod przemożnym wpływem fizyki i teorii ewolucji. Rezultatem rozwoju psychologii w paradygmacie nauk przyrodniczych były takie nurty, jak: psychologia behawioralna, psychologia ewolucyjna, kognitywistyka i neuronauka.

Jak podkreślają badacze, zmiana słownictwa w badaniach nad ludzkim umysłem była rezultatem rewolucji w myśleniu o człowieku i długotrwałego procesu sekularyzacji³⁰. Punktem zwrotnym tych przemian była z pewnością filozofia Kartezjusza, Hobbesa oraz szkockich filozofów z Humem na czele, którzy przyczynili się do redefinicji umysłu oraz zmiany znaczenia emocji. Użycie pojedynczej kategorii „emocji” w miejsce namiętności, afektów, uczuć i popędów nie było różnicą czysto językową, ale istotną i brzemienneą w skutkach różnicą światopoglądową³¹. Rozważania na temat uczuć i namiętności jako aspektów działania duszy zostały wyparte przez badania nad emocjami będącymi aspektem działania neuronów w mózgu; zgłębianie duszy (*psyche*) zastąpiono badaniem psychiki; pojęcie woli stopniowo zredukowano do epifenomenu ciała, a pojęcie ducha zastąpiono pojęciem umysłu, który został zredefiniowany jako strumień popędów. Zmiany te są wyrazem odejścia od chrześcijańskiego światobrazu do nowożytnego zsekularyzowanego światobrazu materialistycznego. Z tych względów Thomas Dixon zarzuca błąd anachronizmu tym wszystkim badaczom, którzy pisząc o filozofii starożytnej czy średniowiecznej używają terminu „emocje” na określenie tego, co określano mianem *pathē*, *passiones*, *affectus* itd., nie czyniąc przy tym stosownych wyjaśnień terminologicznych i uznając te terminy za synonimy³². Stworzenie ogólnego pojęcia emocji jako kategorii fizjologicznej poddającej się badaniom empirycznym było znaczącym momentem przemian światopoglądowych czasów, których jesteśmy spadkobiercami.

Posługiwanie się wspólną kategorią „emocji” dla określenia całego bogactwa naszych przeżyć wewnętrznych prowadzi do niekończących się sporów o definicję emocji – ich naturę i typologię, o czym będzie mowa dalej. Cóż bowiem wspólnego mogą mieć ze sobą tak odmienne przeżycia, jak choćby: lęk przed zaskrońcem i bojaźń Boża, pożądanie erotyczne i miłość bliźniego, odraza do robaków i potępienie złych uczynków, cierpienie z powodu bólu zęba i ból istnienia (*Weltschmerz*)? Dixon

²⁹ W. James, *What is an Emotion?*, „Mind” 1884/9(2), s. 188–205.

³⁰ T. Dixon, *From...*, s. 4 i n.; A.O. Rorty, *From Passions to Emotions and Sentiments*, „Philosophy” 1982/57(220), s. 159–172.

³¹ T. Dixon, *From...*, s. 250.

³² T. Dixon, *From...*, s. 11, 13.

proponuje, w związku z tym problemem, powrót do rozróżnienia między *passions* i *affections*, obecnego w filozofii tomistycznej i augustiańskiej³³. Tym pierwszym terminem Dixon określa emocje o charakterze fizjologicznym, niekognitywnym i odruchowym, a tym drugim emocje o charakterze społecznym, kognitywnym i dobrowolnym³⁴. Niewątpliwie autor ma rację, że przydatność zastosowania tak szerokiego pojęcia do wyjaśniania ludzkiego zachowania czy motywacji wydaje się nikła. Niemniej trudności w podążaniu śladem Dixona są dwojakie: merytoryczne i terminologiczne. Po pierwsze, jasne rozgraniczenie między stanami emocjonalnymi kognitywnymi i niekognitywnymi, dobrowolnymi i odruchowymi, fizjologicznymi i społecznymi jest trudne, a granice przechodzenia z jednego stanu w drugi często są płynne. Trudności te nie powodują jednak, iż wprowadzanie rozróżnień jest wykluczone, przeciwnie, są one niezwykle potrzebne, ale nie musi to oznaczać rezygnacji z ogólnej kategorii „emocji”, która by te rozróżnienia spajała. Być może więc lepszą propozycją byłoby zastosowanie do kategorii emocji rozróżnienia różnych poziomów ich doświadczania, co omówię niżej.

Po drugie, problem z propozycją Dixona polega na tym, iż w polskiej tradycji filozoficznej brak jest jednolitej terminologii w tłumaczeniu dzieł klasyków filozofii. W dziełach Tomasza czy Augustyna, do których odwołuje się Dixon, łac. *passiones* są tłumaczone raz jako uczucia, innym razem jako słabości, łac. *affectus* jako poruszenia duszy, zapaly lub uczucia³⁵. Użyte przez Kartezjusza *passiones* są tłumaczone jako namiętności, a z kolei użyte przez Hume’a *passions* jako uczucia. Innymi słowy, w polskich tłumaczeniach dzieł filozoficznych panuje tak duży zamęt terminologiczny w dziedzinie ludzkich przeżyć wewnętrznych, że można jedynie odwołać się do utrwalonych w języku polskim intuicji. Z pewnością najbardziej rozpowszechnionym słowem w polskiej literaturze filozoficznej do drugiej połowy XX w. było „uczucie”, które pochodzi od czasownika „czuć” (od którego pochodzą także słowa: czuwać, czuły, czułki, rozczulać itp.)³⁶. Termin „emocje” zaczął być stosowany równolegle i wręcz wypierać termin „uczucia” pod wpływem psychologii, która rozprzestrzenia się obecnie ze swą metodologią badań empirycznych

³³ T. Dixon, *From...*, s. 245.

³⁴ Również współcześni kognitywiści, tacy jak Joseph LeDoux czy Antoni Damasio, odróżniają emocje (afekty) od uczuć emocjonalnych (*emotional feelings*). Emocje mają charakter biologiczny, cielesny, automatyczny i w dużej mierze nieświadomy; uczucia zaś są świadome, kognitywne, uwarunkowane społecznie, podatne na refleksję (J. LeDoux, *Mózg emocjonalny. Tajemnicze podstawy życia emocjonalnego*, przeł. A. Jankowski, Poznań 2000, s. 317–318; A. Damasio, *W poszukiwaniu Spinozy. Radość, smutek i czujący mózg*, przeł. J. Szczepański, Poznań 2005, s. 51–52). Zasadnicza różnica między ich podejściem a propozycją Dixona, odzwierciedlona w użytej terminologii, dotyczy różnicy w definiowaniu tych pojęć oraz rozumieniu ich wzajemnej relacji, o czym piszę w kolejnym rozdziale.

³⁵ Św. Augustyn, *Państwo...*, IX(IV), s. 331; XIV(VI-IX), s. 514–524; Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku...*, ST I q. 81 a. 1, s. 371; q. 82 a. 5, s. 421.

³⁶ Pień tego słowa w językach słowiańskich wiąże się ze zmysłami słuchu i węchu, w językach germańskich – ze zmysłem wzroku (A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 1927, s. 81).

także na inne dyscypliny naukowe, zarówno humanistyczne (filozofia, literaturoznawstwo), jak i społeczne (ekonomia, socjologia, prawo). Etymologicznie termin „emocje” wiąże się z trzewiowym uczuciem – zawiera w sobie odniesienie do ciała (fizycznej reakcji), ruchu (zarówno wewnętrznego poruszenia, jak i zewnętrznej reakcji, działania)³⁷. W języku polskim termin ten jest używany na określenie uczucia, wzruszenia, podniecenia, wzburzenia czy przeżyć uczuciowych, takich jak gniew, radość, żal itp. Dziś termin „uczucia” jest częściej używany w literaturze, a termin „emocje” w dyskursie naukowym, co jest niewątpliwie efektem wspomnianej wyżej dominacji paradygmatu scjentystycznego opartego na badaniach empirycznych. Warto jednak pamiętać o innych metodach badań przeżyć psychicznych, które mają długą tradycję i wniosły ogromny wkład w rozwój myśli, w tym analizy pojęciowe, introspekcja, fenomenologia, hermeneutyka, narracja. Metody te będą znacznie bardziej przydatne w tej książce niż badania empiryczne, gdyż kluczowe znaczenie dla zrozumienia roli przeżyć psychicznych w kształtowaniu i funkcjonowaniu prawa ma to, jak rozumiemy siebie i jaki nadajemy sens naszym działaniom i przeżyciom, a nie to, jakie są ich przyczyny biologiczne czy doświadczenia cielesne towarzyszące tym przeżyciom, o czym będzie jeszcze mowa.

W języku prawnym i prawniczym używano dotychczas głównie określeń: „uczucia” (np. obraza uczuć religijnych, art. 196 k.k.), „poczucie” (poczucie zagrożenia, poniżenia lub udręczenia – art. 190a § 1 k.k., społeczne poczucie sprawiedliwości – art. 53 § 2 k.k.), „afekt” (zabójstwo w afekcie – art. 148 § 4 k.k.)³⁸, „wzburzenie” (łagodzące wymiar kary w przypadku przekroczenia obrony koniecznej – art. 25 § 3 k.k.). Termin „emocje” zaczął rozpowszechniać się w doktrynie prawniczej stosunkowo niedawno, głównie w kontekście psychologicznym i pedagogicznym (w prawnych regulacjach programów oświatowych itp.). Prawna ochrona dóbr osobistych wiąże się ze sferą uczuć, rozpatrywaną jako sfera prawnie chronionych wartości o konotacji moralnej, stąd też w przedwojennym prawie polskim posługiwano się pojęciem „krzywda moralna” (art. 157 § 3, art. 165 § 1, art. 166 k.z.)³⁹ w odniesieniu do zadośćuczynienia za cierpienia, które nie mają fizycznego charakteru, ale charakter duchowy i psychiczny. Słowo moralny pochodzi od łac. *mo-res* – co znaczy charakter, obyczaje, zwyczaje. Użycie tego określenia w kontekście krzywdy wiąże się z wyraźnym odniesieniem cierpienia czy poniesionych strat do stanu ducha oraz wartości – wskazuje to na utratę czegoś, co stanowiło istotną dla

³⁷ Kopiański zwraca uwagę na to, że polski termin „emocja” pochodzi od francuskiego *émotion* (wzruszenie), który wywodzi się z *émouvoir* (poruszać, wzruszać) od łac. *e(x)movere* (poruszać, odsyłać).

³⁸ Termin „zabójstwo w afekcie” funkcjonuje w doktrynie prawniczej i orzecznictwie na określenie zabójstwa spełniającego przesłanki przewidziane w art. 148 § 4 k.k. W samym przepisie Kodeksu karnego nie pojawia się termin „afekt”, mowa tam jedynie o „silnym wzburzeniu”.

³⁹ Patrz na ten temat L. Bosek, *Odpowiedzialność cywilna na podstawie art. 446² k.c. – uwagi wstępne na tle orzecznictwa Sądu Najwyższego*, „Przegląd Prawniczy Allerhanda” 2021/4(2), s. 362; J. Wołosowska, *Prawna...*

pokrzywdzonego wartość, mającą wpływ na jego stan wewnętrzny, charakter lub zachowanie. W podobnym znaczeniu używa się określenia „wsparcie moralne” jako podniesienia na duchu, a także „morale” w odniesieniu do grupy, np. morale w wojsku – jako stan ducha żołnierzy. Mimo iż prawo polskie nie posługuje się już terminem „krzywdy moralnej”, wciąż można spotkać w orzecznictwie i doktrynie prawniczej określenie „straty moralne” w kontekście uszczerbku niemajątkowego bądź „satisfakcja moralna” jako zadośćuczynienie.

Mnogość odmian ludzkich uczuć jest ogromna, gdyż w przypadku człowieka, jak pięknie ujął to Augustyn, „łatwiej zliczyć jego włosy na głowie niż jego uczucia i poruszenia jego serca”⁴⁰. Z pewnością bogactwo świata wewnętrznego człowieka nie tylko zasługuje na szczególną uwagę, ale też wymaga większego niuansowania terminologicznego, by pomóc nam w lepszym zrozumieniu siebie, naszego zachowania i wzajemnych relacji. Niemniej trudno odwoływać się do polskiej tradycji filozoficznej w zakresie potrzebnego słownictwa z uwagi na wspomniany wyżej terminologiczny chaos i niekonsekwencję. Z tych względów nie zrezygnuję ze współczesnego terminu „emocje” i będę używać go jako metapojęcia w odniesieniu do wszelkich stanów mentalnych i przeżyć wewnętrznych, które określamy także uczuciami czy afektami. Wobec zarysowanej powyżej genealogii tego pojęcia zaznaczam jednak, iż nie będę się nim posługiwała w znaczeniu nadawanym mu przez dziewiętnastowiecznych fizykalistów i nie będę, jak już wspominałam, koncentrować swych rozważań na kategorii emocji jako przedmiotu badań empirycznych. Sfera przeżyć wewnętrznych człowieka w kontekście prawa interesuje mnie przede wszystkim w sensie filozoficznym – jako sfera znaczeń i sensów, jakie wiążemy z naszymi uczuciami i doznaniem, co szerzej omawiam w rozdziale trzecim, a w odniesieniu do prawa w rozdziale piątym.

Biorąc pod uwagę głębię i charakter emocji, a zwłaszcza szczególny charakter ich związku z naszym „ja” (z naszą świadomością), będę odróżniać **odczucia** czysto zmysłowe (np. ból, przyjemność, przykrość, awersja, przyciąganie – są one doznaniem zarówno fizycznymi, jak i psychicznymi, dlatego można zaliczyć je do szeroko pojętych emocji), **popędy** (głód, pragnienie, pożądanie erotyczne) i **uczucia** (świadome, dające się zazwyczaj zwerbalizować konkretne emocje, takie jak np. gniew, strach, smutek, radość, miłość itd.). Przez **afekty**, zgodnie z obecnym uzusem języka potocznego, będę rozumieć gwałtowne, lecz chwilowe wzruszenia lub uniesienia emocjonalne, silnie odczuwane w ciele, automatyczne, wymykające się kontroli i zazwyczaj powiązane z doznaniem przyjemności bądź przykrości. Silne uczucia o nieco bardziej skomplikowanej strukturze i dłuższym działaniu będę nazywała **namiętnościami**, a długotrwałe stany uczuć **nastrojami**. W książce tej będę głównie zajmować się tą kategorią emocji, którą nazywam tu uczuciami. Niemniej jest to bardzo zróżnicowana wewnętrznie kategoria. Uczucia mogą być mniej lub bardziej złożone, zwerbalizowane lub nie, różnić się od siebie

⁴⁰ Św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Kraków 1994, IV.14, s. 87.

charakterem i głębią, a kluczowe znaczenie ma poziom ich przeżywania, o czym będzie mowa dalej.

2. Emocje, rozum, moralność

Wielu współczesnych filozofów emocji, zwłaszcza z kręgu anglo-amerykańskiego, wskazuje na silnie zakorzenioną w naszym myśleniu opozycję między rozumem a emocjami. Robert Solomon nazywa to „mitem namiętności” (*the myth of the passions*)⁴¹, a Antonio Damasio „błędem Kartezjusza”⁴². Jak wskazuje Dixon w swojej fascynującej historii narodzin współczesnej kategorii „emocji”, wiele obecnych sporów dotyczących dychotomii między rozumem a emocjami jest wynikiem odejścia w czasach nowożytnych od filozofii chrześcijańskiej, a nie pokłosiem filozofii antyčno-chrześcijańskiej, jak wielu filozofów niesłusznie twierdzi⁴³. Zdaniem Dixona wraz z porzuceniem obecnych w filozofii przednowożytnej rozróżnień między uczuciami natury pobudliwej i zmysłowej, związanymi z naszym ciałem, a uczuciami psychicznymi, związanymi z wolą, oraz zastąpieniem ich jedną wspólną kategorią „emocji” zredukowano stopniowo emocje do cielesnych i niekognitywnych doznań. W odpowiedzi na ten XIX-wieczny redukcjonizm filozofowie i kognitywiści dokonali ponownego odkrycia zapomnianych kategorii emocji, uwzględniających ich poznawczy charakter, domagając się rehabilitacji emocji w wieku XX. Warto więc przyjrzeć się, jak filozofowie postrzegali relację rozumu i emocji, by zrozumieć, skąd wziął się współczesny mit irracjonalnych emocji.

Często w dyskusjach nad relacjami między rozumem a emocjami odwoływano się do różnych koncepcji ontologicznych dotyczących relacji między duszą (później umysłem) a ciałem, wskazując na trzy główne: dualizm (Platon, Augustyn, Kartezjusz), holizm (Arystoteles, Tomasz z Akwinu), monizm (Spinoza, Hobbes, de La Mettrie, Nietzsche)⁴⁴. Z pewnością istnieje silny związek między koncepcją człowieka a rozumieniem emocji, jednakże żadna z tych koncepcji nie przekłada się wprost na konkretne ujęcie relacji między rozumem a emocjami. Zakładając dualizm duszy i ciała, nie trzeba zakładać jednocześnie opozycji między rozumem

⁴¹ R.C. Solomon, *The Passions. Emotions and the Meaning of Life*, Indianapolis–Cambridge 1983, s. 9.

⁴² A. Damasio, *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*, przeł. M. Karpiński, Poznań 2003, s. 272–277.

⁴³ T. Dixon, *From...*, s. 2–4.

⁴⁴ Najczęściej w kontekście tzw. problemu psychofizycznego (*mind-body problem*) przyjmuje się podział na teorie monistyczne (materializm, idealizm) i dualistyczne (interakcjonizm, paralelizm, hylemorfizm). Koncepcja Arystotelesa (hylemorfizm) jest wówczas jedną z odmian dualizmu (R.E. Brennan, *Thomistic psychology. A philosophic analysis of the nature of man*, New York 1952, s. 64–84). Z kolei J. Jaśtał wyróżnia teorie dualistyczne i holistyczne. Proponowane tu podejście jest syntezą tych propozycji.

i emocjami, o ile emocje nie zostaną przypisane do ciała ani uznane za samodzielne i konkurencyjne źródło motywacji. Przyjęcie zaś, że dualizm duszy i ciała pokrywa się z dualizmem rozumu i emocji, nie przesądza o tym, czy uprzywilejowaną funkcję w życiu moralnym człowieka pełni rozum (racjonalizm etyczny) czy emocje (sentymentalizm etyczny).

2.1. Starożytność: Platon, Arystoteles, stoicy

W filozofii starożytnej należy zwrócić uwagę na dwie kluczowe tradycje filozoficzne: Platonską i Arystotelesowską. Platon jasno zarysował dualizm duszy i ciała, polegający nie tylko na ich jakościowej różnicy, ale zarazem opozycji między nadmysłową duszą a zmysłowym ciałem. Ciało jest źródłem niedających się zaspokoić żądz, co Sokrates przedstawił za pomocą metafory dziurawej beczki, którą nierozumni próbują napęlić dziurawym sitem⁴⁵. Namiętności są niczym gwałtowne siły, opadające na człowieka z zewnątrz i miotające nim bezwiednie, jeśli nie podda ich kontroli rozumu. Ciało jest w tym ujęciu przyczyną zła, bo odwołuje duszę od prawdy; dopiero „wyzwoleni z nierozumu ciała” poznamy prawdę⁴⁶. Namiętności i popędy utrudniają nam poznanie prawdy:

„Dusza każdego człowieka, jeśli się czymś gwałtownie cieszy albo martwi, musi równocześnie uważać, że to, co ją najgwałtowniej wzrusza to równocześnie jest najbardziej oczywiste i prawdziwe, mimo że ono wcale takie nie jest. (...) w tym stanie ciało największe kajdany nakłada na duszę (...) Bo każda rozkosz i każdy ból niby gwoździem duszę do ciała przybija i niby szpilkami ją do niego przyczepia, i cielesne cechy jej nadaje”⁴⁷.

Metafora ciała jako więzienia duszy jest wyrazem antyhedonizmu Platona, dla którego życie kierowane jedynie pożądaniem nie jest w pełni życiem, tak jak życie narkomana czy alkoholika. Bycie „martwym” za życia to inaczej bycie „pogrzebanym w namiętnościach i szaleństwach ciała”, któremu przeciwstawia się filozof, głosząc w zamian ideał wolności wewnętrznej, czyli „autonomicznego porządku duszy poza namiętnościami ciała”⁴⁸.

W kolejnych swych dialogach Platon łagodzi koncepcję ciała jako grobu duszy i namiętności jako gwoździ do jej trumny. W *Państwie* Platon przedstawia koncepcję trzech części duszy: pożądlivej, gniewliwej (temperamentnej – *thymos*) i rozumnej,

⁴⁵ Platon, *Gorgiasz* [w:] *Gorgiasz. Menon*, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999, 493B, s. 78.

⁴⁶ Platon, *Fedon* [w:] *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1984, 67A–67B, s. 385–387.

⁴⁷ Platon, *Fedon*..., 83C–83D, s. 421.

⁴⁸ E. Voegelin, *Platon*, przeł. A. Legutko-Dybowska, Warszawa 2009, s. 77.

z których pożądliva jest najniższa, a rozumna najwyższa⁴⁹. Część temperamentna to część, w której przebywa męstwo, honor, potrzeba uznania i rywalizacji – jest uduchowiona, w przeciwieństwie do części pożądlivej, w której mieszkają popędy i która jest zmysłowa. *Thymos*, jak zauważa Paul Tillich, jest „nierefleksyjnym dążeniem do tego, co szlachetne” i stanowi niezbędny „pomost między rozumem a pożądaniem”⁵⁰. Część racjonalną Platon identyfikuje z głową, część uduchowioną sytuuje w piersiach, a część pożądliwą w podbrzuszu (trzewiach), co w naszym języku, gestach i symbolach wciąż funkcjonuje w formie metafor⁵¹. W tym ujęciu człowiek nie jest czystą inteligencją, ale żyje w ciele i z tego względu przyjemności odpowiadające niższym częściom duszy też powinny być realizowane, jeśli tylko nie podporządkują sobie rozumu, ale poddane są jego kontroli.

W *Fajdosie* Platon kontynuuje tę myśl, przedstawiając duszę za pomocą metafory rydwanu, kierowanego przez woźnicę (rozum) i zaprzęgniętego w dwa konie – białego, szlachetnego (temperament), który ciągnie rydwan do góry, i czarnego, narowistego (pożądania), który ciągnie go do dołu⁵². Temperament jest potrzebny rozumowi, by okiełznać żądze, gdyż sam rozum byłby wobec nich bezsilny. Jak pisze Leo Strauss:

„Człowiek jest tak zbudowany, że doskonałość swego człowieczeństwa może osiągnąć tylko poprzez opanowanie swych niższych popędów. Nie można kierować swoim własnym ciałem przy pomocy perswazji”⁵³.

Władza rozumu wsparta temperamentem może więc wymagać niekiedy despotyzmu. Metafora rydwanu wyraźnie wskazuje, iż z jednej strony nasze namiętności i popędy potrzebują powściągnięcia i ukierunkowania za pomocą rozumu, z drugiej jednak są koniecznym aspektem duszy, w tym, mówiąc językiem współczesnym, jedne emocje są potrzebne rozumowi, by kierować innymi. Bez koni rydwan (metafora ciała) nie ruszy z miejsca. Ten zwrot w filozofii Platona jest istotny, ponieważ emocje przestają być postrzegane w duchu Homeryckim jako zewnętrzne siły, ale stają się częścią duszy, czyli wewnętrznymi stanami człowieka⁵⁴.

Rozważania Platona na temat części duszy są wyrazem jego zainteresowania wewnętrznym konfliktem, jaki istnieje w człowieku pomiędzy różnymi motorami

⁴⁹ Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2003, IV, 441A, s. 142.

⁵⁰ Jak podkreśla autor, ta istotna pośrednicząca część duszy została usunięta w filozofii nowożytnej, co miało konsekwencje etyczne i ontologiczne (P. Tillich, *Męstwo bycia*, przeł. H. Bednarek, Poznań 1994, s. 9).

⁵¹ Platon, *Timajos* [w:] *Timajos. Kritas*, przeł. P. Siwek, Warszawa 1986, 69a–71a, s. 94–96. Przykładowo używane dziś określenie, że aktor gra „z samych trzewi”, znaczy, że gra w sposób bardzo emocjonalny, sięgając w swej ekspresji do zwierzęcych pokładów własnego „ja”.

⁵² Platon, *Fajdos*, przeł. L. Regner, Warszawa 1993, 246A–246E, 253D–254B, s. 30, 38.

⁵³ L. Strauss, *Prawo...*, s. 125.

⁵⁴ J. Jaśtal, *Natura...*, s. 86.

działania. Rozważania te są ważne z perspektywy etyki Platona, niemniej nie stworzył on systematycznie opracowanej doktryny psychologicznej i poza odwołaniem do kierownictwa rozumu nie rozwinął wyczerpująco kwestii rozwiązywania wewnętrznych konfliktów, jakie targają człowiekiem. Miotające ludźmi żądze były postrzegane w czasach Homeryckich jako szaleństwo zsyłane przez bogów. Wraz z szałem uniesień bogowie zsyłali także natchnienie i siły twórcze, stąd też Platon wkłada w usta Sokratesa pochwałę szaleństwa, które porywa wrażliwą duszę, będąc namiętnością podobną *Erosowi*⁵⁵. Rola, jaką Platon przypisuje *Erosowi* – sile miłości, unoszącej człowieka ku poznaniu od rzeczy zmysłowych do duchowych – uwiadacznia wagę namiętności w życiu moralnym człowieka. Eros jest siłą uosabiającą pragnienie piękna, dobra i prawdy, a także pragnienie szczęścia, nieśmiertelności i wieczną tęsknotą za Absolutem⁵⁶. Jest więc tym, co wzbija nas ku górze, jednocześnie nie pozwalając nam nigdy osiągnąć szczytu. Pojawia się więc tu istotny aspekt namiętności jako motoru działania, który stanowić będzie ośnowę dalszych rozważań na gruncie filozofii emocji. Co więcej, namiętność odgrywa tu też ważną rolę poznawczą – skłaniając człowieka ku wartościom zmysłowym i ponadzmysłowym, co również będzie dalej rozwijane w zachodniej tradycji filozoficznej.

Platon dostrzega w ludzkich uczuciach i namiętnościach płaszczyznę komunikacji opartą na wspólnym doświadczeniu⁵⁷. Kiedy w dyskusji Sokratesa z Kalliklemem zawodzą argumenty i egzystencjalna różnica między nimi – dotycząca zarówno etyki, jak i polityki – wydaje się przepaścią nie do przekroczenia, komunikacja staje się możliwa dzięki odwołaniu do głębszego poziomu wspólnych wszystkim ludziom doznań, który Platon określa mianem *pathos*. Jak zauważa Eric Voegelin:

„*Pathos* jest czymś wspólnym dla wszystkich ludzi, niezależnie od tego, jak zmienny może on być w swoich aspektach i intensywności. *Pathos* określa bierne doświadczenie, nie działanie; jest tym, co przydarza się człowiekowi, czego człowiek doświadcza, co mu się zdarza w sposób nieodwracalny i co dotyka jego egzystencjalnej istoty (...). W doznawaniu *pathos* wszyscy ludzie są równi, chociaż sposoby, w jaki mierzą się z nim i to jak wbudowują to doświadczenie w swoje życie mogą się bardzo różnić”⁵⁸.

⁵⁵ Platon, *Fajdros*..., 244A–245C, s. 27–29.

⁵⁶ Platon, *Fajdros*..., 252B–257B, s. 36–41; Platon, *Uczta* [w:] *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1984, 202e–203e, 210a–212a, s. 101–102, 113–114. Simone Weil określa Platońskiego erosa **czymś pomiędzy** tym, co śmiertelne, a tym, co nieśmiertelne, uznając go za sposób komunikowania się z tym, co absolutne. Używa w tym kontekście metafory ściany, która dzieli dwóch więźniów, będąc zarazem jedynym sposobem ich porozumiewania się, które polega na stukaniu w mur (S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, przeł. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1996, s. 451).

⁵⁷ Platon, *Gorgiasz*..., 481C–481D, s. 64.

⁵⁸ E. Voegelin, *Platon*..., s. 57.

Myśl Platońska, w której powstaje wyrafinowana koncepcja duszy człowieka oraz ideał panowania nad sobą, daje początek etyce rozumu i refleksji, która zastąpiła Homerowską etykę czynu i chwały, jak zauważa Taylor⁵⁹. W języku Homera *psyche* oznaczała siłę życiową człowieka, która uchodzi z niego wraz ze śmiercią. Od Sokratesa i Platona *psyche* zaczyna oznaczać źródło myślenia i odczuwania. Bohaterowie Homeryccy byli marionetkami bogów, zarówno ich wielkie czyny, jak i wielkie błędy wynikały z ingerencji zewnętrznej, nie byli ich autorami w dzisiejszym tego słowa znaczeniu. Etyka wojownika opierała się przede wszystkim na zewnętrznym powodzeniu, a etyka mędrca opiera się na wewnętrznym ładzie – harmonii duszy. Ta pierwsza wymagała zdobywania materialnych dóbr zewnętrznych i uznania w oczach innych. Ta druga wymaga wewnętrznego doskonalenia siebie i dążenia do niematerialnego Dobra, które ma charakter duchowy i jest niezależne od opinii innych. Jest to fundamentalna i brzemenna w skutki zmiana w myśleniu o człowieku, która ukształtowała kulturę zachodnią. Filozofia Platona była twórczo kontynuowana m.in. przez stoików, jak również Augustyna, prowadząc ich do całkiem odmiennych wniosków.

Filozofia Arystotelesa, zakładająca psychofizyczną jedność człowieka (duszy i ciała), w znaczący sposób dowartościowała uczucia, uwypuklając ich kluczową rolę w rozwoju moralnym człowieka i uznając obie sfery życia człowieka, rozumną i emocjonalną, za wzajemnie się uzupełniające⁶⁰. Podkreśla się, że Arystoteles traktował uczucia jako złożone stany psychiczne, zawierające element zmysłowy i fizjologiczny (odczucia, doznania), wolicjonalny (motywacyjny – przykrość i przyjemność doświadczana wraz z namiętnościami jest czynnikiem motywującym) i rozumny (poznawczo-oceniający). Zajmował się kwestią uczuć w wielu aspektach, m.in. w kontekście etyki, polityki, retoryki, sztuki (rozważając rolę *pathosu* w tragedii)⁶¹, fizjologii (rozważając w *Fizjognomice* wpływ emocji na zmiany fizjologiczne, ekspresję oraz wpływ ciała na stan ducha)⁶².

Etyka Arystotelesa jest eudajmonistyczna (teleologiczna) – celem człowieka jest dążenie do szczęścia. Szczęściem jest działanie, które jest zgodne z właściwościami duszy, czyli działanie zgodne z cnotą. Jest to etyka naturalna, ufundowana na powszechnych cechach ludzkiej natury. Arystoteles, podobnie jak Platon, dzieli duszę na części, ale robi to na podstawie analizy biologicznej bytów ożywionych, a nie psychologicznej analizy zachowania człowieka. Wyróżnia w ten sposób trzy części duszy ze względu na istotne funkcje życiowe: a) wegetatywną (odżywianie, rodzenie, wzrost itp.); b) zmysłową (doznawanie wrażeń zmysłowych za pomocą

⁵⁹ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński i in., Warszawa 2012, s. 224.

⁶⁰ J. Jaśtał, *Natura...*, s. 390–391.

⁶¹ Arystoteles, *Poetyka* [w:] *Retoryka. Poetyka*, przeł. H. Podbielski, Warszawa 1988, 14, s. 336–338.

⁶² A. Dąbrowski, *Źródła, natura i funkcje emocji. Studium teorii impulsji Leona Petrażyckiego w kontekście współczesnych badań*, Warszawa 2019, s. 20–21.

wzroku, dotyku itd., pożądanie jako konsekwencja postrzegania zmysłowego, ruch jako efekt pożądania); c) intelektualną lub rozumną (poznanie, namysł, wybór)⁶³. Wyróżnia trzy rodzaje dóbr, odpowiadające częściom duszy: dobra zewnętrzne, cielesne i duchowe. Te ostatnie są dobrami najwyższymi i w przeciwieństwie do pozostałych charakterystycznymi jedynie dla człowieka. Tylko dobra najwyższe mogą dać prawdziwe szczęście. Dobra niższe, choć prawdziwego szczęścia nie dają, też są człowiekowi potrzebne. Dążenie do dóbr zmysłowych (przyjemności) jest raczej celem niewolników niż ludzi wolnych, a dążenie do dóbr zewnętrznych (bogactwo, cześć) nie daje niczego prawdziwie trwałego. Część zmysłowa duszy jest nierozumna, ale ma w niej też udział rozum, co wiąże się z cnotami etycznymi, które polegają na opanowaniu dążeń i pragnień, które same z siebie nie posiadają miary. Cnotą części rozumnej duszy jest cnota dianoetyczna, czyli cnota rozumu. Cnoty etyczne nabywa się przez przyzwyczajanie (*habitus*). Cnoty to utrwalone skłonności do działania i **odczuwania** w określony sposób, które umożliwia osiągnięcie *telos* (celu) człowieka – celem jest dobre życie, w tym dobre realizowanie powierzonych funkcji⁶⁴.

Śród cnot dianoetycznych wyróżnia mądrość (*sophía*) i roztropność (*phronêsis*). Ta pierwsza jest cnotą rozumu teoretycznego, czyli dotyczy poznania (*theoría* – kontemplowanie prawd niezmiennych). Druga zaś jest cnotą rozumu praktycznego, czyli dotyczy działania (*prâxis*). Mądrość praktyczna dotyczy sztuki dobrego życia, umiejętności słusznego postępowania, zdolności odpowiedniego widzenia. Jest czym innym niż wiedza teoretyczna i czym innym niż umiejętność dotycząca wytwarzania rzeczy (*poiêsis*), czyli *technê*. Roztropność (rozsądek) dotyczy umiejętności rozpoznania i doboru właściwych środków do realizacji celów, ale cele te dobieramy poprawnie dzięki cnotom etycznym. Szczęście nie jest bowiem kwestią namysłu, ale jest harmonią duszy niczym zdrowie, które jest harmonią ciała. Mimo że Arystoteles daje pierwszeństwo rozumnej części duszy w naszym życiu moralnym, to jednak odrzuca intelektualizm etyczny Sokratesa i nie utożsamia cnot z wiedzą – czym innym jest bowiem wiedzieć, czym jest sprawiedliwość, a czym innym być sprawiedliwym⁶⁵.

W stosunku do uczuć, namietności i działań Arystoteles proponuje „doktrynę środka” czy słusznej miary. Nie ma żadnej metody arytmetycznej, według której można obliczyć, co jest odpowiednim środkiem, gdyż zależy to od danego uczucia, sytuacji i człowieka – środek jest względny. Doktryna środka sprowadza się do szkolenia się w cnotie, czyli umiejętności doznawania namietności „we właściwy sposób, we właściwym stopniu, czasie, celu i sposobie”⁶⁶. Tak też osoba odważna

⁶³ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa 2007, I.13, 1102a–1103a, s. 99–103.

⁶⁴ Arystoteles, *Etyka...*, II, s. 103–122.

⁶⁵ Arystoteles, *Etyka...*, II.2, 1103b, s. 105.

⁶⁶ Arystoteles, *Etyka...*, II.9, 1109a, s. 120.

czuje strach, ale potrafi odpowiednio się do tego strachu usposobić i właściwie do sytuacji zareagować, gdyż męstwo jest:

„[W]łaściwym środkiem w odniesieniu do rzeczy budzących odwagę lub strach (...); decyduje się ono na pewne rzeczy i naraża się na nie dlatego, że takie postępowanie jest moralnie piękne lub że zaniechanie takiego postępowania jest haniebne”⁶⁷.

Innymi słowy, przeżywanie emocji adekwatnych do sytuacji i w odpowiedni sposób jest podstawą etyki Arystotelesa. Jak podkreśla Jaśtał, koncepcja charakteru etycznego Arystotelesa wymaga zaangażowania całej sfery wewnętrznych przeżyć człowieka – uczuć, pragnień, postanowień – a nie tylko myślenia⁶⁸.

Warto tu dodać, że patrząc z dzisiejszej perspektywy, cnoty mogą być mylone z emocjami, gdy używa się na ich określenie tych samych słów, np. życzliwość, wdzięczność, odwaga, nadzieja, miłość mogą być postrzegane zarówno jako uczucia, jak i cnoty. Różnica między emocjami a cnotami polega na tym, że te pierwsze są zazwyczaj krótkotrwałe, zmienne i bierne (są doznaniem), a te drugie są trwałymi dyspozycjami charakteru do odczuwania i działania w określony sposób, utrwalconymi w praktyce, co wiąże się z naszym współuczestnictwem w ich kształtowaniu. Innymi słowy, nie można narzucić sobie uczuć – zazwyczaj, gdy chcemy zmusić się do pewnych uczuć lub się ich pozbyć, efekt jest odwrotny od zamierzonego. Możemy zaś doskonalić się w cnotach, czyli ćwiczyć w odwadze, uczyć wdzięczności itd. Uczucia są nie tylko zmysłowymi doznaniem, ale także zawierają element wolicjonalny i rozumowy oraz mają wpływ na nasze ciało, zachowanie, decyzje oraz stan ducha. Nie są jednak w pełni zależne od naszej woli. To cnoty kształtują nasz charakter i mają wpływ na całą naszą osobę – nasz sposób myślenia, działania, postrzegania, odczuwania. Uczucia są zaś istotnym aspektem cnót, ale nie są z nimi tożsame⁶⁹.

Arystoteles odróżnia namiętności, do których zalicza pożądanie, gniew, strach, odwagę, zawiść, radość, miłość, nienawiść, tęsknotę, zazdrość, litość, od zdolności do odczuwania przyjemności bądź przykrości towarzyszącej namiętnościom oraz od trwałych dyspozycji do odnoszenia się do namiętności w sposób właściwy (cnoty) lub niewłaściwy (wady). Ocenie moralnej nie podlega to, co czujemy (namiętności są bowiem niezależne od postanowienia), ale to, jak się do nich odnosimy:

⁶⁷ Arystoteles, *Etyka...*, III.7, 1116a, s. 137.

⁶⁸ J. Jaśtał, *Natura...*, s. 33.

⁶⁹ O różnicy między cnotami i emocjami na przykładzie wdzięczności J. Bankard, *Cultivating a Grateful Disposition: Increasing Moral Behavior and Personal Well-being [w:] Habits in Mind. Integrating Theology, Philosophy, and the Cognitive Science of Virtue, Emotion, and Character Formation*, red. G.R. Peterson, J.A. van Slyke, M.L. Specio, K.S. Reimer, Leiden–Boston 2017, s. 248–280.

„[Z]e względu na namietności nie otrzymujemy ani pochwał, ani nagany (nie chwali się bowiem kogoś dlatego, że się boi, ani dlatego, że się gniewa, lecz tylko za to, że czyni to w pewien sposób), otrzymujemy natomiast pochwały i nagany ze względu na cnoty i wady”⁷⁰.

Co ważne, Arystoteles uznaje działania pod wpływem gwałtownych uczuć, porywu gniewu, pożądania itp., za dobrowolne, gdyż mają swój początek w człowieku, więc od niego zależą, o czym będzie mowa w rozdziale trzecim. Czym innym są natomiast działania dokonane z wyboru – wymagają one udziału cnót, a zatem nie dotyczą zwierząt czy dzieci, zakładają refleksję i rozumowanie, czyli namysł. Człowiek nie jest odpowiedzialny za swoje uczucia, ale jest odpowiedzialny za to, jak się do nich usposabia, gdyż jest odpowiedzialny nie tylko za to, co robi, ale także za to, kim jest i kim się staje. Innymi słowy, jest odpowiedzialny za swój charakter.

W *Retoryce* Arystoteles wyróżnia rodzaje środków przekonywania, które sprowadza do triady: a) *ethos* (wiarygodność mówcy); b) *pathos* (odziaływanie na uczucia i nastawienie słuchaczy); c) *logos* (wewnętrzna wartość i poprawność argumentacji)⁷¹. W kwestii *pathosu* pisze:

„Wiarygodność uzależniona od nastawienia słuchaczy osiąga się wówczas, gdy mowa powoduje ich wzruszenie. Inne przecież wydajemy orzeczenia, gdy jesteśmy zasmuceni niż kiedy się cieszymy, inne – nastawieni przyjaźnie niż usposobieni wrogo”⁷².

Arystoteles przedstawia w *Retoryce* niezwykle interesującą i pogłębioną analizę fenomenologiczną ludzkich uczuć i namietności słuchaczy – wskazuje na zależności między ich osądem a stanem ducha. Analiza psychologiczna Arystotelesa rozciąga się na omówienie różnych cech psychicznych w zależności od wieku, etapu życia, stanu posiadania, klasy społecznej itd. Wśród omawianych form wypowiedzi szczególną uwagę poświęca mowom sądowym (obronie i oskarżeniu) oraz argumentacji prawniczej. Niewątpliwie retoryczna triada Stagiryty jest wciąż żywo dyskutowana i wykorzystywana we współczesnych szkoleniach w zakresie skutecznej perswazji i przemówień publicznych, w retoryce, teorii decyzji, teorii argumentacji⁷³.

⁷⁰ Arystoteles, *Etyka...*, II.5, 1106a, s. 110.

⁷¹ Arystoteles, *Retoryka* [w:] *Retoryka. Poetyka*, przeł. H. Podbielski, Warszawa 1988, I.2, 1356a, s. 67.

⁷² Arystoteles, *Retoryka...*, I.2, 1356a, s. 68.

⁷³ S. Fuselli, *Logoi enuloi. Aristotle's Contribution to the Contemporary Debate on Emotions and Decision-Making* [w:] *Aristotle on Emotions in Law and Politics*, red. L. Huppes-Cluysenaer, N.M.M.S. Coelho, Cham 2018, s. 91–112; F. Pinho, *On Logos, Pathos and Ethos in Judicial Argumentation* [w:] *Aristotle on Emotions in Law and Politics*, red. L. Huppes-Cluysenaer, N.M.M.S. Coelho, Cham 2018, s. 133–154.

Filozofia Arystotelesa zarówno w zakresie jego etyki charakteru oraz ujęcia emocji cieszy się dużym zainteresowaniem wśród współczesnych filozofów, zwłaszcza w kontekście etyki cnót⁷⁴. Wielu współczesnych myślicieli postrzega Arystotelesa jako prekursora kognitywnych teorii emocji⁷⁵.

Filozofia stoicka poszła w kierunku kategorycznego odrzucenia namiętności, czyniąc stan bezuczuciowy (*apatheia*) stanem idealnym, do którego powinien dążyć mędrzec. Idea apatii jest zakorzeniona w ideałach szkół filozoficznych epoki hellenistycznej: autarkii – wystarczaniu sobie samemu, oraz ataraksji – definiowaniu szczęścia jako spokoju ducha⁷⁶. Osiągnięcie spokoju ducha Zenon uznawał za możliwe dzięki wyzbyciu się namiętności i osiągnięciu stanu obojętności, czyli apatii. Uwolnienie się od namiętności wiąże się z ideą niezależności od świata zewnętrznego (autarkii), co stoicy przejęli od cyników. „Podobny bądź do skały, o którą się ciągle fale rozbijają. A ona stoi, a koło niej usypiają bałwany wody” – radzi Marek Aureliusz, który w swej pochwalie duszy wolnej od namiętności nazywa ją „niezdobytą warownią”⁷⁷.

Namiętności, ich przyczyny i skutki, były uznawane przez stoików za źródło wszelkiego nieszczęścia. Z tych też względów stoicy przedstawili bogatą analizę namiętności i uczuć, wraz z ich empirycznymi przejawami. Sokrates uważał słabość woli (*akrazja*) polegającą na poddaniu się namiętnościom za przejaw ignorancji. Stoicy przyjęli w tym względzie intelektualizm Sokratesa, wiążąc namiętności z błędami poznawczymi i dając pełen priorytet rozumowi. Odrzucali jednak założenie, iż namiętności są zewnętrznymi siłami, czymś przeciwnym rozumowi i zwierzęcym. W ujęciu stoików, które można określić mianem racjonalistycznego monizmu, namiętności są sprzężone z rozumem i dzięki temu właśnie mogą być opanowane przez rozum. Z uwagi na ten związek namiętności z rozumem nie można ich przypisać zwierzętom. Jak pisze Seneka: „Dzikie zwierzęta mają popędy, zawziętość, dzikość, agresywność. Ale nie znają gniewu, jak i rozpusty, choć nawet w niektórych rozkoszach mniej się hamują od ludzi”⁷⁸.

Stoicy rozróżniali cztery główne rodzaje namiętności: pożądanie, obawę, cierpienie, przyjemność i wiele innych podporządkowanych tym czterem⁷⁹. Pożądanie (w tym gniew, oburzenie, uraza itp.) rozumiane było jako fałszywe mniemanie

⁷⁴ J. Jaśtał, *Natura...*, s. 10 i n. Patrz także literatura tam podana.

⁷⁵ J. Jaśtał, *Natura...*, s. 191. Współcześni autorzy odwołują się do Arystotelesa zwłaszcza w kontekście jego analizy wpływu emocji na przekonania oraz podkreślają kognitywny aspekt emocji w jego ujęciu (patrz m.in. K. Oatley, *Emotions. A Brief History*, Oxford 2004, s. 42–43; *Emotions and Beliefs. How Feelings Influence Thoughts*, red. N.H. Frijda, A.S.R. Manstead, S. Bem, Cambridge 2000; N.H. Frijda, *The Laws of Emotion*, New York 2006, s. 98 i n.).

⁷⁶ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. III, *Systemy epoki hellenistycznej*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 1999, s. 33–34.

⁷⁷ Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, przeł. M. Reiter, Kęty 2003, IV.49, s. 38, VIII.48, s. 73.

⁷⁸ Seneka, *O gniewie (De ira)* [w:] *Myśli*, przeł. S. Stabryla, Kraków 1987, s. 69.

⁷⁹ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. III..., s. 431.

czy sąd dotyczący przyszłego dobra. Obawa (w tym bojaźń, lęk itp.) to sąd dotyczący domniemanego przyszłego zła. Cierpienie (w tym zazdrość, zawiść, współczucie, udręka itp.) to sąd dotyczący domniemanego zła obecnego. Przyjemność to sąd dotyczący domniemanego dobra obecnego. Uznając namiętności za błędy rozumu, uważali, w przeciwieństwie do Platona czy Arystotelesa, iż należy się ich całkowicie pozbyć, osiągając stan beznamiętności – apatii. Niemniej niektórzy ze stoików przyjmowali istnienie uczuć intelektualnych, które uznawali za cenne dla mędrca. Przykładowo Seneka podkreśla wagę czynnej życzliwości wobec ludzi, do której zobowiązuje nas natura. Chwali łagodność (*clementia*) w wymierzaniu kary, ale krytykuje litość jako oznakę słabości⁸⁰.

Można wyróżnić dwa stanowiska stoickie względem poznawczej natury emocji⁸¹. Pierwsze stanowisko, przypisywane Zenonowi, uznaje namiętności za skutek błędnych sądów. Przykładowo żądza bogactwa jest następstwem fałszywego sądu przypisującemu bogactwu wartość, co powoduje nierozumne poruszenie duszy będące wspomnianą namiętnością. Drugie stanowisko, związane z Chryzypem, polega na utożsamieniu namiętności z błędnymi sądami. Konsekwencją przyjęcia stanowiska wiążącego namiętności z sądami jest uznanie, iż ponosimy odpowiedzialność zarówno za nasze namiętności, jak i uleganie nim.

Utożsamianie namiętności z sądami spotkało się z krytyką jeszcze w czasach starożytnych. Plutarch uważał, iż uznanie namiętności za sądy jest sprzeczne z naszym doświadczeniem wewnętrznego konfliktu pomiędzy powinnością a namiętnościami, który odczuwamy i który sprawia nam cierpienie. Gdyby namiętności były sądami, to zdaniem Plutarcha nie byłoby tego konfliktu i doświadczałibyśmy procesu wewnętrznego przekonywania. Uważał, iż absurdem jest przyjmować, iż to, co przekonywa, jest tym samym, co jest lub nie jest posłuszne. Jak pisał:

„[N]iektórzy twierdzą, że namiętność nie jest niczym różnym od rozumu i że między tym dwojgiem nie ma sporu i waśni, tylko że jeden i ten sam rozum zwraca się w dwie strony, czego nie zauważamy wskutek nagłości i szybkości zmiany (...). Że i pożądanie, i gniew, i lęk, i wszystkie podobne uczucia to są przewrotne mniemania i sądy. (...) Jednakże takie twierdzenia są sprzeczne z oczywistością naszych spostrzeżeń. Nikt przecież nie zauważa w sobie zmiany pożądania w osąd, ani osądu z powrotem w pożądanie; nikt nie przestaje kochać, kiedy myśli, że trzeba poskromić miłość i walczyć z nią, a następnie nie porzuca myślenia i sądzenia, kiedy ustępuje, osłabiony

⁸⁰ Seneka, *O gniewie...*, s. 69–128; Seneka, *O łagodności (De clementia)* [w:] *Myśli*, przeł. S. Stabryla, Kraków 1987, s. 337–366.

⁸¹ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. III..., s. 429. Martha Nussbaum rozróżnia dwa podejścia stoickie: kognitywne, które przypisuje Chryzypowi (uznając Senekę i Epikteta za kontynuatorów tej myśli) oraz nonkognitywne, które przypisuje Posejdoniosowi (M.C. Nussbaum, *Poetry and the passions: two stoic views* [w:] *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind. Proceedings of the Fifth Symposium Hellenisticum*, red. J. Brunschwig, M.C. Nussbaum, Cambridge 1993, s. 97–149).

przez pożądanie; tylko stawiając rozumowi opór namiętności, wciąż jeszcze w tej namiętności tkwi, a znowuż poddając się namiętności, widzi w świetle rozumu swój błąd”⁸².

Plutarch krytykował zarówno stoicki ideał beznamiętności, jak i stoickie założenie, iż należy obarczyć nasze uczucia winą. Twierdził, że uczucia są ważne, bo: „Gdyby zaś uczucia całkowicie usunąć, o ile to w ogóle byłoby możliwe, u wielu ludzi rozum okazałby się zbyt opieszale i gnuśny, jak sternik, kiedy wiatr w żaglach ustaje”⁸³. Uważał, iż prawodawcy są świadomi tej motywacyjnej roli uczuć, która „dodaje podniety rozumowi” i z tego względu wprowadzają do ustrojów państw czynniki o charakterze afektywnym, jak ambicja, współzawodnictwo, oddanie itp. W bitwach na przykład namiętności odgrywają jeszcze większą rolę niż w sztuce, angażując uczestników i wyzwalaając w nich zarówno najwyższe cnoty, jak i ich przeciwieństwa. Twierdził też, w ślad za Arystotelesem, że uczucia nie są ani dobre, ani złe, ale potrzebują wychowania, by nabrały umiaru.

Myśl stoicka cieszyła się na przestrzeni wieków dużym zainteresowaniem. Jej znaczenie nasilało się w czasach niepewności, wojen, dyktatur, kiedy ideał mędrca, który odwraca się od okoliczności zewnętrznych i kieruje ku własnemu wnętrzu, w którym może osiągnąć spokój ducha, wydawał się szczególnie atrakcyjny. Wśród myślicieli nawiązujących do myśli stoickiej warto wspomnieć Montaigne’a oraz Spinozę. W czasach współczesnych myśl stoicka w kontekście badań nad emocjami jest prezentowana w teorii emocji określanej mianem „judgmentalizmu”, w której utożsamia się emocje z sądami, o czym będzie mowa dalej. Martha Nussbaum jest jednym z najbardziej znanych przedstawicieli nurtu, który przejmując od stoików rozumienie emocji jako sądów, jednakże Nussbaum łączy je z Arystotelesowską koncepcją szczęścia, odrzucając stoicki ideał apatii⁸⁴. Stoickie analizy emocji są też przedmiotem zainteresowania i badań współczesnych psychologów, kognitywistów, którzy uznają poznawczy komponent emocji, jednakże nie sprowadzają emocji do myśli⁸⁵.

2.2. Średniowiecze: św. Augustyn i św. Tomasz z Akwinu

Św. Augustyn pozostawał pod dużym wpływem filozofii Platona, a św. Tomasz poszedł tropem filozofii Arystotelesa, dokonując jej wyrafinowanej syntezy. Przenosząc filozofię grecką na grunt chrześcijański, obaj filozofowie odrzucali negatywne

⁸² Plutarch, *O cnocie moralnej* [w:] *Moralia* (wybór), t. 1, przeł. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1977, s. 27–28.

⁸³ Plutarch, *O cnocie...*, s. 39.

⁸⁴ M.C. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge 2003, s. 4 i n.

⁸⁵ K. Branicki, *Stoicka teoria wartości a psychopatologia. Czy ideał apatii ma charakter neurotyczny?*, „Diametros” 2006/10, s. 1–21.