

Kronika

Rozum i emocje w filozofii współczesnej

Konferencja filozoficzna: 4–5 listopada 2005; New York University

New York University już po raz drugi gościł w swoich murach filozofów akademickich i naukowców w celu dyskusowania problemów współcześnie istotnych. Sesja w 2004 roku skoncentrowana była na badaniu problemu tożsamości. W listopadzie 2005 do badania relacji między rozumem i emocjami zaproszono nie tylko wybitnych historyków filozofii, ale także neurologów i psychologów. Nic więc dziwnego, że oprócz nowatorskich odczytów klasyków filozofii (Spinoza, Hume, Kant) efektem dyskusji było postawienie pytań, na które filozofia współczesna winna szukać nowych odpowiedzi. W niniejszym szkicu postaram się prześledzić przebieg konferencji zgodnie z chronologią jej rozwoju.

Spinoza

Pierwsza część konferencji zdominowana była przez dyskusję na temat współczesnego odczytania dzieł Spinozy.

Profesor Michael Della Rocca (Yale)¹ zaprezentował odczyt: „Rationalism Run Amok: Representation and the Reality of Emotions in Spinoza”². Della Rocca deklaruje, że Spinoza pojmuje emocje w *stricte* racjonalistycznym sensie. Z jednej strony emocje mają charakter racjonalny (czyli mogą być zrozumiane), jednocześnie są niżej w hierarchii od rozumu i powinny być mu niejako podległe. Poglądy Spinozy dotyczące emocji (szerzej: psychologii człowieka) ewoluowały; Della Roc-

¹ Dziekan Wydziału Filozofii na Uniwersytecie Yale, autor *The Power of an Idea: Spinoza's Critique of Pure Will, Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza* oraz wielu znanych na całym świecie publikacji z dziedziny historii filozofii (problemy umysłu i metafizyki). W przygotowaniu jest jego najnowsza książka, która porusza wiele wspomnianych tu aspektów: *Spinoza and the Metaphysics of Scepticism*.

² Wszystkie cytaty przytoczone za M. Della Rocca, tłumaczone z: *Spinoza Opera*. Heidelberg, 1925 (ed.) Gebhard, Carl I *The Collected Works of Spinoza*, vol. 1, Princeton University Press, 1985 (edycja i tłum.) Curley, Edwin – w obydwu zbiorach nomenklatura jednolita z oryginalną łacińską.

ca proponuje ujednolicić ich rozumienie przez aksjomatyzację Naczelnego Pryn-cypium Rozumu [PRS (Principium of Sufficient Reason)], które mówi: każda rzecz, która istnieje, ma swoje wytłumaczenie, jest inteligibilna.

Terminu „emocje” próżno oczywiście szukać w dziełach Spinozy. Używa on terminu afekty (*affectus*) (okazjonalnie *commotio*), które oddają ich relacyjny charakter (rzec by można: afekty wywołują efekt). Dla Spinozy z trzech głównych afektów (radości, smutku i pożądania) wywieść można resztę afektów pochodnych, które są ich kombinacjami. Filozof oferuje ogólną definicję afektów jako stanów pasywnych umysłu (Def. 3.3), rozumiejąc afekt jako pobudzenie ciała, przez które jego moc działania może być zwiększona lub pomniejszona, skierowana ku czemuś lub ku powstrzymaniu się od działania. Jednocześnie należy na traktowanie afektów jako aktów umysłu: afekt jest pasją umysłu, która jest ideą niecałkowitą (niepełną), przez którą umysł afirmuje ciało lub którąś z jego części, jak również większą lub mniejszą siłę istnienia (egzystencji), która determinuje umysł do myślenia w ten a nie inny sposób.

Afekty mogą mieć zatem moc reprezentacji. Della Rocca idzie jednak dalej w swoich rozważaniach, forsując śmiałą tezę, że afekty są niczym innym jak tylko reprezentacjami. Dla Spinozy posiadanie afektu jest posiadaniem pewnej reprezentacji, posiadanie reprezentacji oznacza możliwość wytłumaczenia, możliwość znalezienia przyczyny rzeczy (inteligibilność wynikająca ze wskazania przyczyny). Najlepiej widać to w niedokończonym przez Spinozę *Traktacie o poprawie umysłu* (paragraf 62). Co więcej dla Spinozy „istnieć” znaczy być bytem inteligibilnym, możliwym do uchwycenia przez rozum. Istnienie jest zatem inteligibilnością rzeczy. Być pod wpływem afektu znaczy dla Spinozy obcować z pewnym rodzajem reprezentacji i jednocześnie podejmować wysiłek w celu jej objaśnienia. Zatem wszystko, co jest reprezentacją (w tym również afekty), jest niczym innym jak wyjaśnieniem rzeczy (ideami) w ludzkim umyśle; Della Rocca twierdzi, że afekty dla Spinozy są wewnętrznie racjonalne, inteligibilne.

Kiedy zatem Spinoza narzeka na afekty, głównie ma na myśli afekty pasywne, które są niczym innym jak nieadekwatnymi, niemożliwymi do rozdzielenia ideami w naszym umyśle. To one zaciemniają zdolność oceny sytuacji i mają złe konsekwencje. W systemie Spinozy dzieje się tak dlatego, że afekty pasywne „mają w sobie mniej istnienia” – nie są w pełni inteligibilne, dlatego też „nie istnieją w pełni”. Co gorsza, człowiek będąc pod wpływem afektów pasywnych, jest również mniej poznawalny (racjonalny) i przez to „mniej istnieje”. Rzec by można, że dla Spinozy, afekty pasywne mają moc „obdzierania nas z istnienia” do pewnego stopnia. Pogląd ten jest dodatkowo zgodny z innym założeniem Spinozjańskim, że „pasywność” jako taka nie jest realna w pełni, że pasywność pozbawia rzeczy ich istnienia. Zatem w oczach Spinozy, kiedy rzecz dotyczy afektów, jak również pozytywnych i negatywnych sądów metafizycznych, ważne jest Naczelne Pryn-cypium Rozumu. Della Rocca używa wręcz sformułowania, że „co Naczelne Pryn-

cypium Rozumu daje, to Naczelne Pryncypium Rozumu odbiera” – przynajmniej na poziomie wnioskowania z geometrycznego dzieła Spinozy.

Komentarz: Lilli Alanen³ (University of Uppsala, Szwecja)

Profesor Lilli Alanen zwraca uwagę na następujące, niepokojące według niej konstatacje. Della Rocca interpretuje (poprzez trzy stopnie racjonalizmu), że Spinoza jest ekstremalnym racjonalistą, gdyż wynika z jego systemu, że emocje są wewnątrznie racjonalne – pogląd ten według Alanen jest nie do końca w zgodzie z systemem Spinozy, ale także ze zdrowym rozsądkiem czy codzienną obserwacją: „jak coś, co w rzeczywistości nie jest racjonalne, może być »do pewnego stopnia« racjonalne?” – pyta Alanen. Jeśli afekty są tylko reprezentacjami, to czego? Są stanami umysłu czy ciała, a może obydwu? Della Rocca twierdzi że umysłu. Alanen skłania się bardziej w stronę odpowiedzi, że terminu *affectus* Spinoza używa równie często w odniesieniu do umysłu, jak i do ciała.

Jak przypomina Alanen, afekty są (notorycznie) ideami niecałkowitymi, zatem nie zawierają rozumienia swoich przyczyn. Della Rocca uważa jednak, że wystarczającym będzie założenie z *De emendatione* (TdIE, 62), gdzie Spinoza mówi: „o conceptach, np. ideach, czy połączeniach przedmiotu i jego predykatu (określenia)” i w odniesieniu do nich – że jeśli istnieje jakiś concept, umysł powinien widzieć jego przyczynę: jak i dlaczego rzecz istnieje. Tę definicję da się zastosować dla idei adekwatnych, ale według Alanen idee nieadekwatne nadal pozostają bez wystarczającego wytłumaczenia.

Della Rocca przyznaje że postulat całkowitości w kombinacji z Naczelnym Pryncypium Rozumu (inteligibilności) wiedzie do stwierdzenia, że egzystencja jest stopniowalna, lecz to według Lilli Allen może prowadzić do idealistycznej interpretacji Spinozy, czyli – tylko Bóg istnieje całkowicie. Czy rzeczywiście nie da się uniknąć tak drastycznej konkluzji? Wyobraźmy sobie jednak, że podążamy ekstremalnie racjonalistyczną ścieżką i godzimy się na stwierdzenie, że afekty są nierzeczywiste. Czy w takim wypadku indywidualność (odrębność) w ludzkim umyśle, ze swoim zestawem pasywnych afektów i nieadekwatnych idei, nie powinna być redundantna lub wręcz zniknąć całkowicie?

Hume

Profesor Geoffrey Sayre-McCord⁴ (University of North Carolina at Chapel Hill) – zaproponował nowe spojrzenie na rolę moralności i rozumu w pismach Hume’a: *Hume on Practical Morality and Inert Reason*.

³ Profesor filozofii i wykładowca na University of Uppsala. Autorka *Descartes' Concept of Mind* (Harvard, 2003) i wielu artykułów z dziedziny wczesnego rozwoju epistemologii, metafizyki i filozofii umysłu.

⁴ Dziekan Wydziału Filozofii (North Carolina at Chapel Hill). Autor wielu publikacji z dziedziny etyki, współczesnej filozofii i epistemologii. Redaktor prac zbiorowych *Essays on Moral Realism* (Cornell, 1988) i przygotowywanego do publikacji *Contractarian Moral Theory* (Oxford).

Dramatyczna konkluzja Hume'a dotycząca roli rozumu w praktycznym życiu jest powszechnie znana – rozum jest i będzie zawsze niewolnikiem namiętności, służy im i podlega ich prawom. Hume zdaje sobie oczywiście sprawę, że rozum może wpływać na zmianę zachowania lub modyfikację tego, jak postrzegamy świat. Jeśli jednak chodzi o tworzenie przekonań, wyznaczanie celów i ocenianie ich ważności – rozum nie tylko podlega emocjom (*passions*), ale w wielu wypadkach pozostaje w ich cieniu. Według analizy Sayre-McCorda na mocy założeń Hume'a można powiedzieć jednak, że wiele z podejmowanych decyzji może naruszać reguły moralne, szeroko pojętą rozważę czy roztropność, ale nie może stać w opozycji do rozumu (tak jak go rozumie Hume). Co więcej, według Hume'a, żadne preferencje, wybory, działania nie mogą być z rozumem sprzeczne. Oczywiście – rozum sam nie ma na nie żadnego wpływu, za każdym razem potrzebuje „wsparcia” ze strony pasji (*passion*) do działania.

Z drugiej strony – preferencje, wybory czy działania mogą stać w sprzeczności z moralnością jednostki. Moralność jednak, przez opozycję lub aprobatę w stosunku do wyborów bądź działania, może wywierać na nie wpływ. Z tej właśnie zależności Hume wnioskuje, że moralne dystynkcje pomiędzy dobrem a złem, właściwym a niewłaściwym – nie mogą być wyprowadzone z rozumu samego.

Sayre-McCord twierdzi, że teza Huma o pasywności rozumu jest równie popularna, jak niewłaściwie rozumiana przez historyków filozofii. Podobnego nieporozumienia dopatruje się on w założeniu, że moralność dla Huma ma charakter praktyczny. Nieporozumienia biorą się z klasyfikacji etyki Huma jako:

i. internalizmu motywacyjnego (*motivational internalism*), w którym sądy moralne podjęte szczerze koniecznie motywują jednostkę do podjęcia właściwych działań,

ii. nonkognitywizmu tejże.

Sayre-McCord proponuje skupienie większej uwagi na argumentach z reprezentacji, który w skrócie można przedstawić następująco: namiętności (*passions*), podobnie jak akty woli czy działania, nie reprezentują rzeczy ani relacji między rzeczami, ani faktów; nie mogą być rozpatrywane w kategorii prawdy lub fałszu. Oznacza to, że nie można o nich mówić, że stoją w zgodzie lub w sprzeczności z rozumem. Rozum może bowiem zaprzeczać lub aprobować tylko to, co jest wyrażone w kategorii prawdy i fałszu. Namiętności, akty woli i działania nie spełniają tego warunku.

Moralność ma inny charakter – nie tylko może wpływać na nasze działanie i akty woli, ale jednocześnie bierze udział w ich wartościowaniu i tworzeniu przekonań.

Oczywiście – ważną rolę w podejmowaniu decyzji biorą tak zwane predyspozycje moralne jednostki. Czy jednak na ich podstawie można wyjaśnić fakt, że część z nas mimo posiadania zasad moralnych omija je z pełną świadomością?

Działania, podobnie jak zachowania, mają swoją przyczynę, która stoi w zgodzie z motywami jednostki. Motywy te jako dążenie do realizacji celów muszą być zatem inteligibilne ze względu na swój cel, możliwe do poznania, „racjonalne” ze względu na „logikę dążeń jednostki”. Zatem pełne wyrażenie motywów działania musi mieć związek zarówno z przekonaniem jednostki (*beliefs*), jak również z jej przemyśleniami (*concerns*). Pełnym wyrażeniem tej intuicji będzie więc stwierdzenie, że przekonania (*beliefs*) mają wpływ na bezpośrednie działanie jednostki, one same jednak są powiązane z przemyśleniami (*concerns*), które kształtują przekonania moralne w mniejszym lub większym stopniu u poszczególnych jednostek. To stwierdzenie powinno być przyczynkiem do rewizji naszego poglądu na temat relacji między rozumem i moralnością u Hume’a.

W konkluzji wykładu McCord podkreśla, że argumenty Hume’a przeciwko racjonalizmowi nie opierają się ani na internalizmie motywacyjnym, ani na non-kognitywistycznych założeniach, lecz raczej na prawdzie analitycznej, że to, co nie może odrzucić lub aprobować działania, nie może być przyczyną działania zmierzającego do aprobaty lub odrzucenia tegoż. Ten rodzaj wynikania nie narusza jednocześnie granicy, którą stawia Hume stosunkom kauzalnym. Takie wnioskowanie dodatkowo wzmacnia i jest w zgodzie z przekonaniem Hume’a, że istnieją jednostki, które pozostają nieporuszone przez własne zasady moralne w trakcie podejmowania działań, mimo akceptowania ich w innych wypadkach i uważania ich za prawdziwe (właściwe). Zatem nie wszyscy ludzie niemoralni są nieracjonalni w sensie założeń przyjętych przez Hume’a.

Kant

Profesor Rachel Zuckert⁵ (Rice University, Texas) przygotowała bogaty w odniesienia do dzieł Kanta odczyt: „What We Make of Ourselves”, którego celem było zaznaczenie wyraźnej rysy w idealnym obrazie Kanta jako stoika – wroga emocji.

W pismach Kanta właściwa rola emocji i rozumu w ludzkim życiu wydaje się być jasna: czysty rozum praktyczny ma wyrażać prawo moralne, życie według praw moralnych jest źródłem ludzkiej godności i prawdziwym powołaniem człowieka. Jednak Kant nie przedstawia teorii emocji jako takiej – poza kilkoma wskazówkami, jaką rolę powinny one odgrywać w życiu. Sugeruje mianowicie, że emocje (rozumiane jako wersja „aktów zmysłowych”) nie powinny odgrywać znaczącej roli. Powszechnie znany jest podziw Kanta dla „apatycznego” stylu życia: gdy czło-

⁵ Profesor filozofii (Rice University, Houston, Texas). Przygotowuje książkę *Kant's Critique of Judgement*, która będzie wydana przez Cambridge University Press. Opublikowała wiele artykułów na temat Kanta i post-Kantowskiej tradycji, koncentrując się głównie na aspektach teorii estetyki i filozofii moralności.

wiek działa nie ze względu na emocje, ale wyłącznie ze względu na właściwe, rozumowe rozpoznanie obowiązku (czyli tego, co *należy* zrobić w danej sytuacji).

Emocje i zmysłowe pożądanie są dla niego siłami pasywnymi – powodują i nasilają naszą zależność od świata, generują kolejne potrzeby, co prowadzi do braku wolności. Rozum natomiast jest źródłem godności człowieka – wyraża bezwarunkowe dobro, dlatego że uwalnia naszą pozytywną wolność i umiejętność kreowania siebie oraz jest demonstracją człowieczeństwa, naszej niezależności od zewnętrznych determinantów.

Zuckert zauważa jednak, że w pismach Kanta pojęcie „najwyższego dobra” jest kombinacją moralności i szczęścia (w proporcji do cnoty). Co więcej, niektóre emocje, na przykład współczucie, można wymienić jako te, które pomagają w wypełnieniu moralnego powołania, powinny zatem być (na gruncie moralnym) kultywowane.

Zuckert proponuje więc modyfikację w *prima facie* impresji na temat filozofii Kanta za pomocą eksploracji pojęcia: „emocje rozumu” (*emotions of reason*). Twierdzi, że „dobre życie” według Kanta nie zawsze spycha emocje na plan dalszy, ale przeciwnie, pozytywne emocje jako radość i szczęście wynikające z przestrzegania wymagań rozumu stanowią nieodłączny element jego systemu.

Gdy Kant stawia sobie pytanie, czy ludzkość rozwija się w dobrym kierunku, pyta też o filozofię historii. Czy powinniśmy rozumieć dzieje człowieka w kontekście ciągłego moralnego rozwoju czy raczej regresu, a może ludzkość ma statyczny wymiar i oscyluje w niekończącym się ruchu pomiędzy dobrem a złem. Z entuzjazmu Kanta w stosunku do Rewolucji Francuskiej można wnioskować, że ma on nadzieje na to, iż rozwój ludzkości odbywać się może w kierunku moralnego rozwoju. Uniwersalne, emocjonalne wsparcie dla szlachetnych ideałów ma być warunkiem rozwoju ludzkości. Sympatyzowanie z rewolucją ma tu rozumowy charakter i świadczy o rozpoznaniu dobra w racjonalnym sensie. W wypracowanej przez Rewolucję Francuską „Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela” Kant widzi wysiłek intelektualny wspólnoty w celu kształtowania polityki opartej na prawach człowieka. Filozof nie wzbrania się zatem przed sugestią, że czysta racjonalna moralność może wywoływać, wpływać i być wyrażona w emocjach.

Kant nie jest zatem do końca zwolennikiem „zimnej, pozbawionej życia siły oceniającej”, zdaje sobie w pełni sprawę z siły emocji i zakresu ich oddziaływania. Sprzeciwia się jednak stanowczo traktowaniu emocji jako normatywnych, epistemologicznych podstaw dla praw moralnych. Prawo moralne jest bezwarunkowe, uniwersalne i rozpoznawalne w pełni tylko przez czysty rozum praktyczny. Emocjonalne odpowiedzi grają więc rolę w *realizacji* założeń moralnych w *działaniu* na rzecz moralności, są raczej (jak to nazywa Zuckert) *aktualnościami* (*actuality*) czystej racjonalności.

Termin emocje w dziełach Kanta pojawia się rzadko. Zuckert używa terminu emocje dla szerokiej klasy stanów – strach, nadzieja, gniew, współczucie – wszyst-

kie one mają afektywny charakter i mogą mieć pozytywną lub negatywną siłę oddziaływania. Przez kontrast do „nastrojów” mają one (w większym lub większym stopniu zarysowany i zdefiniowany) obiekt, do którego stan się odnosi, nie są ogólnym „nastawieniem” w stosunku do doświadczenia – jak to się dzieje z nastrojami.

Emocje-uczucia to te, które są świadome, są stanami mentalnymi z pozytywną lub negatywną siłą oddziaływania, są przyjemne lub nieprzyjemne (lub mieszane) w odczuciu jednostki i stanowią reprezentację obiektu. Emocje-pożądania – również zawierają afektywną reakcję, ale *jednocześnie* są stanem samej jednostki i „poruszają ją” do działania⁶.

Ta dystynkcja jest niezbędna do pełnego zrozumienia, czym są emocje rozumy, tak jak je pojmują Zuckert. Emocje-pożądania są oddzielone od czystego rozumu praktycznego i nie produkują działań o charakterze moralnym. Mają one swoje własne przeznaczenie (np. skrzywdzenie kogoś w akcie odwetu) i są skierowane precyzyjnie w odpowiedzi na afekty jednostki. Emocje-uczucia natomiast nie mają wyznaczonego celu czy obiektu – są modyfikacjami przyjemności i przykrości. „I tego typu uczucie czy emocje mam na myśli, kiedy mowa jest o emocjonalnej odpowiedzi na racjonalną, szczególnie czysto rozumową moralność” – deklaruje Zuckert.

Dla Kanta czysty rozum praktyczny jest rodzajem... pożądania. Rozum praktyczny dostarcza nam tego, co nazywamy pojęciami obiektów, jako celów naszego działania – celów dla moralnego dobra, czego rzeczywistym spełnieniem byłoby osiągnięcie najwyższego dobra⁷. Pełne wyrażenie czystego praktycznego rozumu jest więc formą namiętności (*desire*) i zawsze angażuje emocje. Jak Kant sam przyznaje, „osiągnięcie każdego celu jest powiązane z uczuciem przyjemności”⁸, czyli musi się zgodzić, że jednostka moralna będzie czuła *satysfakcję* z działań o charakterze moralnym. Co więcej, wola (czy pożądanie) zawsze, według Kanta, podąża od reprezentacji możliwego działania ku temuż działaniu poprzez uczucie przyjemności lub przykrości, mając na uwadze osiągnięcie celu lub samo działanie jako takie⁹. Praktyczny rozum potrzebuje „poruszającego impulsu” i dlatego musi być „nierozzerwalnie związany” z uczuciami. Tak jak wspominała Zuckert, emocje (uczucia) nie są konieczne do walidacji czy rozpoznania

⁶ Por. *Krytyka praktycznego rozumu*, w wydaniu amerykańskim *Critique of Practical Reason*, przeł. Werner S. Pluhar (Hackett, 2002) – V; 9 n.

⁷ Por. *Krytyka praktycznego rozumu*, wyd. cyt., rozdział „On the Concept of an Object of Practical Reason”.

⁸ Patrz. *Krytyka władzy sądenia*, w wydaniu amerykańskim *Critique of Judgment*, przeł. Werner S. Pluhar (Hackett, 1987) – V; 187.

⁹ Patrz: *Wstęp do metafizyki moralności*, w wydaniu amerykańskim *Methaphysics of Morals*, przeł. James W. Ellington (Hackett, 1993) – VI; 399.

prawa moralnego, ale są niezbędne jako składnik działania, aktualizacja działań moralnych.

Uczucia estetyczne mają charakter intencjonalny – są one „świadomością” innej od własnej reprezentacji.

Ta właśnie definicja uczucia przez ich intencjonalność pozwala Kantowi na podział przyjemności ze względu na to, co przyjęte za przyjemne, przyjemność estetyczną, przyjemność w dobru... Filozof utrzymuje zatem wyraźną dystynkcję pomiędzy uczuciami a sądami. Uczucie jest bowiem stanem mentalnym, aktualnym, empirycznym w czasie, co więcej – ma pasywny charakter i zależy od jednostki (może być przyjęty lub zaprzeczony).

Z drugiej strony można założyć uczuciową odpowiedź na czyste, racjonalne prawo, idee i sądy *a priori*. Uczucie jest zatem rodzajem świadomości lub „siłą poruszającą” reprezentacji, a nie obiektów samych.

Wszystkie uczucia są dla Kanta aktami samoafektacji (pobudzenia), w tym emocje rozumu w najsilniejszy sposób. Przyjemności rozumne opierają się na „rozumnych” reprezentacjach, „siła poruszająca” jest więc wyprodukowana przez sam rozum.

Kant rozumie zatem uczucia jako swoistą subiektywną wrażliwość: nie reprezentują one faktów ani ewaluatywnych sądów dotyczących obiektów, ale raczej relację reprezentacji obiektu w jednostce, wpływ, jaki jednostka może mieć na nią samą. W przeciwieństwie do doznań zmysłowych – uczucia mogą mieć na uwadze racjonalne reprezentacje.

Emocje rozumu mogą więc być po prostu „stanami poruszenia”, które odzwierciedlają zaangażowanie jednostki w ideały moralności lub szerzej – zdają sprawę z aktualnego samorozpoznania jednostki jako bytu racjonalnego; są zeznaniem jednostki, że rozum w niej działa.

Dla Zuckert sugestie co do nowego odczytania pism Kanta mają znaczenie zarówno dla samego zrozumienia jego intencji, jak dla umieszczenia jego myśli w szerszym historycznym i filozoficznym kontekście.

Kanta podejście do moralności koryguje jakże często wyrażane i podkreślane w jego interpretacjach kategoryczne rozdzielenie pomiędzy emocjami i rozumem. Zwolennicy etyki opiekuńczej (*Ethics of Care*) odrzucają w całości racjonalistyczną koncepcję moralności właśnie z uwagi na brak odniesienia – a właściwie wyeliminowanie faktora emocji jednostki. W rzeczy samej, Kant uważa, że „zawartość” moralności musi być racjonalna (uniwersalne prawo moralne) i że jej znaczenie dla jednostki musi być przyjęte i oceniane przez rozum (samoustanowienie praw przez wolę racjonalną). Tylko wtedy bowiem moralność może mieć charakter uniwersalny. Zuckert twierdzi, że na mocy założeń Kanta można stwierdzić, że nie tylko *możemy*, ale *mamy* emocjonalne reakcje związane z działaniem moralnym.

Jednocześnie Kanta rozpoznanie silnego „afektywnego uczestniczenia w tym, co dobre”, może pomóc wytłumaczyć fatalne złożenie, które ma miejsce w przy-

padku fanatyzmu wszelkiego rodzaju – czy to w obronie demokracji, czy „moralnej czystości”, która ma chwalić Boga – jako tragicznej kombinacji abstrakcyjnych idei dotyczących tego, co „niepodważalnie dobre”, i emocji, które wiedą do realizacji tegoż „dobra”. Zapał, poczucie doniosłości i wielkości sprawy mogą doprowadzić zarówno do dokonania wielkich czynów, jak i spowodowania potwornych tragedii.

Wreszcie Kanta rozwiązanie trudności ontologicznej w poznaniu emocji jako sugestii, że emocje rozumu należy traktować w kategorii samopobudzeń, ma historyczne i filozoficzne znaczenie. Odwraca ona pierwotną tendencję (widoczną również w pismach młodego Kanta) asymilowania doznań zmysłowych i uczuć, w kierunku (bardziej ambitnej) koncepcji transformatywnej siły ludzkiej racjonalności i emocjonalnej wrażliwości jako aktywnej ekspresji ludzkiej subiektywności.

Co do tytułu eseju, który zaczerpnięty został z *Antropologii* Kanta, w której rozdziela on temperament, w który wyposażyla nas natura, od moralnego charakteru, dzięki któremu sami możemy siebie kształtować¹⁰ – oddaje on w pełni intencje Kanta: utrzymuje on że rozum – nasza spontaniczna samo-rządna umiejętność – jest źródłem naszej godności, dzięki której możemy „siebie budować, kształtować” w zgodzie z normami, które sami przyjęliśmy. Wskazuje on jednocześnie, że emocje rozumu mogą mieć wpływ na transformację naszej rozumnej natury.

Nietzsche

Podstawą do dyskusji na temat Nietzschego (w której udział brali zarówno John Richardson¹¹, jak Mathias Risse¹²) był przygotowany przez Christophera Janaway¹³ esej: „Nietzsche on Reason and Emotion”.

Nie ma wątpliwości co do faktu, że pisma Nietzschego obliczone są na wywołanie silnej reakcji emocjonalnej u czytelników. Jednocześnie o pomyśle wyeliminowania emocji z wiedzy Nietzsche wyraża się bardzo dosadnie jako o „kastracji intelektu”.

Nietzsche zwykł używać w stosunku do afektów swoistej terminologii – częściej używa określeń *pro* i *contra* (inklinacja i awersja; za i przeciw). Jedną z naj-

¹⁰ Kant, *Antropology* VII; 285.

¹¹ John Richardson, autor m.in: *Existential Epistemology: A Heideggerian Critique of the Cartesian Project* (Oxford, 1986), *Nietzsche's System* (Oxford, 1996), *Nietzsche's New Darwinism* (Oxford, 2004), wykładowca i współorganizator konferencji na NYU.

¹² Profesor filozofii i nauk społecznych. Wykładowca Kennedy School of Government (Harvard). Autor wielu opracowań z dziedziny współczesnej filozofii polityki i teorii decyzji. Autor: *Origins of Ressentiment and Sources of Normativity* (Nietzsche Studien 32, 2003).

¹³ Profesor filozofii na Uniwersytecie Southampton (Wielka Brytania), autor m.in: *Self and World in Shopenhauer's Philosophy* (Oxford, 1989); *Willing and Nothingness: Shopenhauer as Nietzsche's Educator* (Oxford, 1998).

znamienitszych jego konstatacji jest stwierdzenie, że właśnie z popędów i stanów afektywnych bierze początek moralność. Resentyment jest afektywnym, psychologicznym stanem, uczuciem reaktywnym, które daje początek (zasila) podstawy moralności judeochrześcijańskiej.

W *Jutrzence*¹⁴ Nietzsche mówi też wyraźnie, że historia uczuć moralnych jest zasadniczo różna od historii moralnych konceptów. Uczucia moralne są zwykle bardzo silne przed podjęciem działań, koncepcje moralne nadchodzą i precyzowane są w późniejszym okresie dla „wtórnej legitymizacji” i utrzymania *status quo*. Tylko uczucia (a nie myśli) są dziedziczone („nur Gefühle, aber keine Gedanken erben sich fort” – *Jutrzenka*), dodatkowo „wciąż dźwigasz ocenę rzeczy, które oryginalnie były pasją i miłością minionych stuleci”¹⁵. Nietzsche namawia, aby ufać uczuciom, z założeniem, że nie są one wszak niczym ostatecznym ani szczególnie oryginalnym (są ocenami, które „odziedziczyliśmy” po przodkach)¹⁶. Co więcej, w projekcie „przewartościowania” mamy nauczyć się myśleć inaczej, aby w efekcie czuć inaczej¹⁷.

Stosunek Nietzschego do samego badania emocji jest zaskakująco współczesny. Zakłada on, że „studiowanie” emocji jest nie tylko możliwe, ale również, dzięki podejściu genealogicznemu, można się dzięki temu wiele dowiedzieć na temat kulturowych i psychologicznych korzeni człowieka. Według niego ludzie będą w stanie poznać przyczynowość historyczną i moralną ewolucję tylko przez historię afektów i uczuć, które kierowały przodkami. Historia dziejów bardziej bowiem przypomina dominację pewnych uczuć/emocji w ludziach (i grupach) niż ciąg rozumnych konsekwencji i działań. Oczywiście – uczucia grają też rolę w życiu jednostki. Według Nietzschego, im bardziej pozwalamy sobie na „odczuwanie uczuć”, tym lepiej będziemy w stanie zrozumieć własne motywy i uwarunkowania.

Christopher Janaway, podobnie jak John Richardson, podaje nowe, bardziej wnikliwe od postmodernistycznego, spojrzenie na perspektywizm Nietzschego. W *Genealogii moralności*¹⁸ Nietzsche daje ciekawą interpretację tego, co nazywa „obiektywnością” – otóż jest to umiejętność empatycznego poznania (wczucia się?) w moc „za” i „przeciw” – dopiero z tego miejsca rysując perspektywę. Perspektywizm nie oznacza tu relatywizmu ani rezygnacji z dążenia do prawdy.

¹⁴ W wydaniu angielskim: *Daybreak*, przeł. R.J. Hollindale (Cambridge University Press, 1982), s. 34.

¹⁵ *Wiedza radosna*, w wydaniu brytyjskim *The Gay Science*, przeł. J. Neuckhoff (Cambridge University Press, 2001), s. 57.

¹⁶ Patrz: *Jutrzenka* w wydaniu angielskim: *Daybreak*, przeł. R.J. Hollindale (Cambridge University Press, 1982), s. 35, 99.

¹⁷ Patrz: tamże, s. 103.

¹⁸ Patrz: *Z genealogii moralności*, rozdz. III, za wydaniem angielskim *On the Genealogy of Morality*, przeł. Maudemarie Clark i Alan J. Swensen (Indianapolis: Hackett, 1998) rozdz. III.

Jest raczej metodą badawczą, jest też założoną świadomością limitacji poznania rozumowego. Nie da się bowiem wyrugować z systemu Nietzschego hierarchii (co dotyczy również świadomości „lepszyc” i „gorszych” perspektyw czy konstatacji). Poza tym dla Nietzschego wiedza zawsze skądś pochodzi – świadomość jej limitacji i selektywności jest w efekcie poszerzaniem wiedzy.

Perspektywizm Nietzschego, jeśli chodzi o wiedzę, można zatem ująć następująco: wiedza jest możliwa tylko, jeśli czerpie z uczuć – i im więcej różnych uczuć dopuścimy do informowania nas, tym jest lepsza (bardziej precyzyjna). Dla Nietzschego nie ma wewnętrznego sternika (rozumu czy emocji), który kontrolowałby nasze akcje, raczej jesteśmy skomplikowaniem afektów, woli...

Nietzsche nie stawia afektów w opozycji do rozumu. Jednocześnie jest przeciwny wartościom, które miałyby pochodzić z samego rozumu, jest przeciwny koncepcji uniwersalnego, racjonalnego „ja” wspólnego wszystkim ludziom, jest przeciwny sokratejskiej „tyranii rozumu” i tego, co z niej wynika.

Indywidualna racjonalność, wynikająca z harmonii popędów, może być wielką siłą, jeśli tylko (jak filozofowie po Platonie) nie ogranicza człowieka jedynie do racjonalnego „ja”. Umysł i emocje są w człowieku zintegrowane i są przepustką do indywidualnej samoekspresji i dobrobytu.

Metoda, którą proponuje Nietzsche, przedstawia się – jak interpretuje to Janaway, następująco: najpierw wymagane jest samo-zrozumienie, jak popędy i afekty raczej niż rozum i jego argumenty grają dominującą rolę w wy tłumaczeniu przywiązania do pewnych wartości. Dalej należy przeorientować własne na ich temat zdanie, odchodząc od oddzielania się (sztucznego) od emocji z tym związanych. Co warto podkreślić: w pracy nad „własnymi wartościami” emocjonalne oddzielenie i porzucenie emocji jest niemożliwe. Samo-myślenie i samo-czucie doprowadzić ma do „myślenia inaczej”, do afirmacji i aktywnej promocji własnych wartości, aby zintegrować własną totalność – walczyć przeciwko separacji rozumu, doznań zmysłowych, uczuć i woli.

Antonio Damasio¹⁹ dostarczył empirycznego dowodu na nierozzerwalną jedność emocji i rozumu. Najbardziej znane jego odkrycie poparte jest wieloletnimi studiami nad osobami, u których ośrodek emocji w mózgu uległ uszkodzeniu. I tak osoby z uszkodzonym ventromedialnym prefrontalnym corteksem (VMPFC)

¹⁹ Profesor psychologii, nauk neurologicznych i neurologii Uniwersytetu Południowej Kalifornii, dyrektor Instytutu Studiów Neurologicznych, Emocji, Procesów Decyzyjnych i Kreatywności. Książki Damasio (*Descartes' Error: Emotions, Reason, and the Human Brain* [Putnam 1994]; *The Feeling of What Happens: Body and Emotions in the Making Consciousness* [Harcourt, 1999]; *Looking for Spinoza; Joy, Sorrow, and the Feeling Brain* [Harcourt, 2003] – są światowymi bestsellerami docenionymi zarówno przez środowisko naukowców neurologów, jak i filozofów oraz humanistów skoncentrowanych na badaniu problemów świadomości, moralności i wpływu uczuć na podejmowanie procesów decyzyjnych. Antonio Damasio przez wielu wymieniany jest jako kandydat do Nagrody Nobla.

mogą nadal posługiwać się wysoko skomplikowanym językiem i świetnie dawać sobie radę z testami na inteligencję, wykazując jednocześnie olbrzymie defekty w zakresie planowania, oceny sytuacji czy zachowań społecznych. Damasio udowodnił, że dysfunkcje te powodowane są niemożnością udzielenia emocjonalnej odpowiedzi na zawartość ich własnych myśli.

Osoba z dysfunkcją VMPFC czytając horror lub oglądając obrazki zawierające treści brutalne lub seksualne, nie jest zdolna do wzbudzenia w sobie emocji, choć w sytuacji zagrożenia może nadal odczuwać strach (o charakterze atawistycznym). Pacjenci z upośledzonym ośrodkiem emocji nie wykazują objawów demencji, przeciwnie, są świadomi braku pewnych elementów w swoim zachowaniu. Brak odpowiedzi emocjonalnej stanowi bardzo poważne upośledzenie w ich codziennym życiu: nie są w stanie utrzymać żadnej pracy, nie umieją podołać z gruntu prostym czynnościom (jak dokonanie wyboru dania z karty w restauracji). Badania wykazały, że największe trudności sprawia im „czytanie” emocji z ludzkiej twarzy – tak naturalne i niezbędne dla codziennego funkcjonowania. Kiedy do uszkodzenia VMPFC doszło w wieku dziecięcym, młodzi pacjenci wykazują się kreatywnością na bardzo wysokim abstrakcyjnym poziomie (wymyślają skomplikowane historie na usprawiedliwienie swoich nieadekwatnych zachowań); niestety, kiedy dorastają, wykazują silne cechy osobowości psychopatycznej i zwykle wymagają specjalistycznej opieki.

Tak jak empirycznie dowodzi Damasio – emocje i uczucia wespół z całą machiną fizjologiczną, która leży u ich podstawy, pomagają w stawianiu celów, przewidywaniu niepewnych wydarzeń w przyszłości i planowaniu naszych działań. Popychają nas one we właściwym kierunku, przygotowują grunt do podjęcia najważniejszych decyzji, tworząc platformę dla użycia racjonalnych narzędzi logiki, zgodnie z ich przeznaczeniem. Nie ulega oczywiście wątpliwości, że emocje i uczucia mogą wywołać katastrofę w procesie myślenia, jednak jednym z najważniejszych odkryć, jakich dokonał Damasio, jest fakt, że nieobecność emocji i uczuć jest nie mniej tragiczna.

Uczucia są sensorami wyczulonymi na dopasowanie (lub jego brak) pomiędzy naturą i okolicznościami (przez naturę Damasio rozumie tu genetycznie ukształtowane adaptacje, pozwalające nam na osiąganie własnego rozwoju przez interakcje ze środowiskiem społecznym). Uczucia wraz z emocjami nie są „lusersem”, ale integralnymi przewodnikami, pomagającymi w komunikacji z innymi. Damasio twierdzi ponadto, że uczucia są tak kognitywne, jak inne percepty. Ich istota nie musi mieć charakteru mglistej, mentalnej właściwości „przyczepionej” do obiektów, należy je raczej traktować jako bezpośrednie i ukierunkowane percepcje szczególnego krajobrazu – krajobrazu naszego ciała.

Ciało jako reprezentowane w mózgu może konstituować niepodważalną ramę referencji dla procesów neuronowych, których doświadczamy jako umysłu. Dlatego właśnie to raczej nasz organizm, a nie jakaś absolutna, zewnętrzna rzeczy-

wistość, jest używany jako podstawa referencji dla konstrukcji świata zewnętrznego. Nasze najbardziej wyrafinowane myśli i najlepsze działania, nasza największa radość i najgłębszy smutek używają ciała jako wyznacznika. I choć zaskakująco może to brzmieć – umysł istnieje „w” i „dla” organizmu.

1. Ludzki mózg i reszta ciała konstituują jednolity organizm, zintegrowany przez wzajemnie interaktywne biochemiczne i neurologiczne sfery (włączając: endokrynologiczną, immunologiczną i automatyczne neutralne komponenty).

2. Organizm wchodzi w interakcje z otoczeniem jako złożenie: interakcja ta nigdy nie odbywa się tylko za pomocą ciała albo tylko za pomocą rozumu.

3. Operacje o charakterze fizjologicznym, które zwykliśmy nazywać umysłem, wywodzą się ze strukturalnego i funkcjonalnego *ansambl* raczej niż z mózgu samego; fenomena mentalne mogą być zatem w pełni rozumiane tylko w kontekście interakcji organizmu z otoczeniem.

Damasio mówi o istnieniu „retinopic maps” – które w pewien sposób zachowują, przechowują w sobie na przykład dane geometryczne. Bardziej ogólnie rzecz ujmując: ciało posiada swoje schematy i systemy reagowania na stymulacje, które stanowią „mapę” dla reakcji – posiadanie takich „skrótów” redukuje czas reakcji na bodziec i jest kształtowane i ulepszone bez przerwy. Kiedy ciało potrzebuje „wizji” dla adekwatnego zachowania lub podjęcia decyzji, mózg dostarcza gotowej „kalki” wtedy, kiedy istnieje taka potrzeba. Damasio utrzymuje, że myśl jest zakorzeniona właśnie w tych cielesno-reprezentacyjnych obrazach, i dyskutuje z możliwością istnienia jakiegokolwiek myśli bezobrazowej, „czystej myśli”. Kartezjusz utrzymywał, że myśli racjonalne, oddzielone od ciała, mają swoją własną dynamikę, że podejmując decyzję, po prostu „sięgamy” do umysłu, wydobywając z niego potrzebne konstatacje. Według Damasio nawet myśli najwyższych lotów podejmowane są „w akcji”, w ruchu – i każda z nich rodzi się w ścisłej interakcji z ciałem.

Znaczy to również, że ludzkie rozumowanie nigdy nie jest kwestią opartego na sztywnych zasadach wnioskowania z czystych faktów (logiczny model rozumowania), ale zawsze jest powiązane z wyobraźnią – nawet wtedy, gdy wnioskowanie odbywa się z logicznych formuł, wyobraźnia gra w nim ważną rolę. Tę ideę głosił już Philip Johnson Lairs i inni jemu podobni w walce z logistycznym modelem myślenia, Damasio dostarczył im jednak nowego źródła wsparcia – twarde fakty neurologii.

Uczucia i emocje są integralną częścią maszynerii rozumu. Rozum nie jest i nie może być „czysty”. Nie da się również utrzymać postulatu dualizmu, paralelizmu Spinozjańskiego, w takim sensie, że emocje są regulatorem systemu nie tylko mentalnego, ale również biologicznego. Mechanizmy kontroli biologicznej reagują na emocje w sposób bezpośredni. Szczególnie wrażliwy na nie jest system immunologiczny. Osoby przebywające w stanie permanentnego smutku są bardziej podatne na infekcje. Warto też zauważyć, że osoby cierpiące na depresję nie są

w stanie tworzyć; to, co obserwujemy jako twórczość osób poddanych silnym stanom emocjonalnym (artystów, pisarzy, muzyków), jest raczej „mechanizmem kompensacyjnym”, obroną przed destrukcyjną siłą ekstremalnych emocji.

Damasio sugeruje, że tak samo jak relacje sensualne: wzrok, słuch, dotyk, smak, zapach, funkcjonują przez pobudzenia nerwowe aktywujące schematy korespondencyjne ze świata zewnętrznego, tak emocje aktywują schematy korespondencyjne ze świata wewnętrznego. Emocje są zatem kognitywnymi reprezentacjami stanów ciała, które są częścią homeostatycznego mechanizmu, przez który wewnętrzne środowisko organizmu jest monitorowane i kontrolowane i przez które kontrolowane jest zachowanie organizmu. W przeciwieństwie zatem do pokutującej od dawna opinii emocje nie są tym, czego należy się pozbyć w racjonalnym myśleniu, ale są elementem niezbędnym, esencją racjonalności w ogóle.

Damasio wspomina też o „body-loop-mechanizm” – połączenie ciała, emocji i uczuć jest niezwykle silne. Ciało jest w stanie „odciąć” uczucie bólu, jeśli mózg zdecyduje, że źródło bólu zagraża zachowaniu organizmu i konieczna jest ucieczka. Umysł produkuje również sieć schematów reagowania, tak aby organizm działał szybciej, gdy po raz kolejny będzie zmuszony zareagować na analogiczną sytuację. Dowiedzione przez naukowców zostało istnienie „lustrzanych neuronów”, które przechowują informacje o sytuacji – biorą one udział w tworzeniu konstrukcji As-If-Body-Loop, systemu „przygotowania” organizmu na możliwe zachowania w danej sytuacji. Zadaniem tych neuronów jest kumulacja informacji wytworzonych i gromadzonych „na zapas” po to, aby skrócić czas reakcji organizmu w przyszłości.

Damasio, niejako na marginesie swojego wystąpienia, formułuje istotną uwagę terminologiczną. To, co nazywane jest przez nauki neurologiczne „emocjami” – jest częścią procesu ewolucyjnych przystosowań. Emocje mają również niektóre zwierzęta. Uczucia są charakterystyczne tylko dla gatunku ludzkiego.

Emocje dzielone są jednocześnie na wiele podkategorii; warto tu wymienić chociażby: emocje tła (entuzjazm, zniechęcenie), emocje pierwotne (w Darwinowskim sensie, czyli: strach, złość, szczęście, smutek, obrzydzenie), emocje społeczne (współzawodnictwo, wstyd, zadowolenie, duma). Wszystkie one mają pobudzić do działania, motywować, regulować system kar i nagród; są nieodłącznym składnikiem procesów metabolicznych.

Mechanizm markerów somatycznych – to jedna z najbardziej nowatorskich koncepcji Damasio. Markery somatyczne formują ludzką świadomość i są „drogą komunikacji” pomiędzy kognitywną reprezentacją świata zewnętrznego i kognitywną reprezentacją świata wewnętrznego – gdzie percepcje wchodzą w interakcje z emocjami.

Tym, co odróżnia człowieka od wszystkich gatunków zwierząt, jest fakt, że jesteśmy nie tylko świadomi swojego ciała odrębnego od świata zewnętrznego, ale również jesteśmy też świadomi własnego „ja” – i to właśnie przekonanie tworzy zręby i fundament naszej świadomości. Damasio twierdzi, że świadomość jest

„nadbudowana” nad somatycznym poczuciem otoczenia, w jakim się znajdujemy, że jest ewolucją stanów wewnętrznych, która rozpoczęła się w momencie, w którym emocje nie były w stanie „oznaczyć” czy ewaluować właściwie zewnętrznych informacji. Ta właśnie interakcja kognitywnych reprezentacji ma miejsce w procesie pamięci w działaniu (prawdopodobnie ulokowanym w ośrodku dorso-lateralnym prefrontalnego korteksu).

Koncepcja inteligencji społecznej jest trudna do pominięcia w rozważaniach na temat świadomości. Nie ma bowiem wątpliwości, że jej sukces reprodukcyjny polega na tym, że kształtowała się w starciu z innymi osobami. Oznacza to, że ludzka świadomość, jak również język ewoluowały jako systemy adaptacyjne do osiągnięcia celów społecznych. Świadomość została „zaprojektowana” przez mechanizm selekcji naturalnej, aby ułatwić radzenie sobie z innymi ludźmi. Damasio mówi wyraźnie, że mechanizm markerów somatycznych ewoluował w kierunku „strategicznej społecznej inteligencji”. Takie ujęcie może jednak być mylone z obecną wśród wielu gatunków zwierząt „taktyczną” inteligencją społeczną (która nie wymaga aż tak wielkich umiejętności kognitywnych). Strategiczna rola u człowieka miałaby zatem oznaczać kognitywne modelowanie stosunków społecznych po to, aby je dogłębnie zrozumieć, przewidzieć – i manipulować zachowaniami innych członków grupy.

Damasio wielokrotnie zastrzega, że nie dokonuje żadnej „redukcji” ludzkiego rozumu, ludzkiej władzy sądenia, sztuki czy geniuszu produkowania sądów moralnych – ograniczając je tylko do gry hormonów i neuromodulatorów. W modelu przez siebie przedstawionym wskazuje mechanizmy, które odpowiednio zbadane mogą dać odpowiedzi na pytania, jak możliwe są ludzkie „cuda” takie jak docenianie, poczucie winy, autokrytycyzm czy rozmyślanie. W perspektywie powyżej przytoczonych hipotez miłość i nienawiść, cierpienie psychiczne, wartości takie jak grzeczność czy okrucieństwo, poszukiwanie rozwiązania problemu naukowego, kreacja dzieła sztuki – wszystkie one mają swe źródło w mózgu, mówią o tym, że mózg i ciało weszły ze sobą w interakcję.

Wizja Damasio, choć nie do końca nowa, bo jej główne elementy znaleźć można już u Arystotelesa, Nietzschego i ostatnio u Nicholasa Humphreya (*A History of the Mind*) czy Daniela C. Denetta (*Freedom Evolves*) – jest bogata w neuroanatomiczne przykłady, co stanowi jej wyjątkową wartość. Nie ma jednak wątpliwości, że dzieło Damasio może się okazać pierwszym (solidnym) mostem przerzuconym pomiędzy psychologią a neuroanatomią (obydwie dziedziny zdają się mówić o tym samym, choć używając innej terminologii).

Jak przyznaje Damasio, próba skonstruowania wiarygodnego i „działającego” modelu ludzkiej jednostki to droga z wieloma pułapkami i praca wymagająca wysiłku pokoleń naukowców. Do filozofów akademickich w auli NYU zwrócił się tymi słowami: „czasem warto zrezygnować z nadmiernej »higieny pojęciowej« w ustalaniu prawdy; wszak o nią tu chodzi, a nie o precyzję pojęcia. Stworzenie

modelu, jak działa człowiek, jest zadaniem interdyscyplinarnym i tylko wspólny wysiłek naukowców (humanistów i specjalistów nauk ścisłych) pozwoli mieć nadzieję, że wiedza o człowieku będzie się pogłębiać ku pożytkowi nas wszystkich”.

Podsumowanie

Profesor Allan Gibbard (Uniwersytet Michigan, Ann Arbor) – jeden z reprezentantów tradycji filozofii analitycznej – przyjął na siebie trud podsumowania wniosków nasuwających się w toku wykładów.

Ludzki mózg ma duże zasoby filogenetycznie nowych tkanek i zamiast mówić o sobie *homo sapiens* warto uświadomić sobie, że znaczna część z nich jest przystosowana do „pracy z emocjami”, a nie do rozwoju naszych umiejętności poprawnego wnioskowania. Wiele naszych reakcji emocjonalnych ma charakter społeczny – i tak jak samo otoczenie ma szczególnie skomplikowany charakter.

Style reakcji emocjonalnych różnią się w zależności od kultury – nie sprawia to, że emocje nie mają charakteru niebiologicznego, to raczej kultura jest... biologiczna w sensie penetrowania życia. Zatem biologiczny sposób myślenia o niej może nam pomóc zrozumieć jej naturę i cel – nie jest to jednak łatwe. Kultura jest złożonym kompleksem, choć można się domyslać, że podkreślając, wydobywając i oceniając pewne zachowania, schematy, bierze czynny udział w produkowaniu syndromów emocjonalnych. Od dzieciństwa do każdego działania dołączana jest etykieta – czy jest to zgodne z normą społeczną czy nie: przez to dzieci uczą się zachowań i „właściwych” odpowiedzi emocjonalnych. Co więcej (w zgodzie z Hume’em), jesteśmy predestynowani do „odczuwania”, czucia emocji innych ludzi (często z pominięciem wnioskowania rozumowego lub nawet z preferowanym pominięciem tegoż).

Co zatem powinno być naszym przewodnikiem w życiu? Rozum czy emocje? Wszystko oczywiście zależy od tego, jak pojmujemy rozum. Jeśli w *normatywnym sensie*, to raczej należałoby nazwać go „rozumnością” – czyli świadomym i rozważnym podejmowaniem decyzji. Jonathan Haidt i jego współpracownicy za pomocą eksperymentów udowodnili jednak, że rozumność gra dużo mniejszą rolę w podejmowaniu decyzji (moralnych), niż byśmy to sobie wyobrażali. Jeśli moralny osąd połączony jest z żywą emocjonalną reakcją, to rozsądek nie gra w nim większej roli. Haidt nazywa to *moral dumbfounding*. Niektóre z emocji są bardziej responsywne na rozsądne wnioskowanie, niektóre mniej. Co więcej, emocje potrafią nim doskonale manipulować, co w efekcie każe się zastanowić, czy to, co uważamy za „rozumne podłoże” decyzji, nie służy tylko „pozornemu usprawiedliwieniu” responsu emocjonalnego. Samo „rozumowanie” może być dodatkowo dobre lub złe (w zależności od adekwatności i sprawności).

Terminu *rozum* można jednak użyć w nieco innym sensie – jako *źródło sensu* właśnie. Używać rozumu (w tym sensie) znaczy działać tak, aby można było po-

legać na jego wnioskach. W takim ujęciu nie wykluczamy pojęcia „intuicja” czy angażowania uczuć w proces decyzyjny.

Konferencję dodatkowo podsumować można serią pytań, które postawione zostały wprost lub pośrednio podczas trwania dyskusji.

Co uczucia mają nam do powiedzenia (kognitywizm/sentymentalizm)?

Co można wynieść z analizy uczuć, czego nas mogą nauczyć? Jaka jest natura tego, czego emocje nas uczą? Czy można je rozumieć w kategorii prawdy i fałszu (adekwatności bądź jej braku)? Co stanowi kontent emocji? Jaką informację niosą ze sobą? Czy można mówić o uczuciach nieusprawiedliwionych?

Co począć z emocjami, których natura jest ewidentnie społeczna – admiraacja, wstyd: do jakiego stopnia możemy mówić o wyodrębnionym syndromie ze specyficznym, emocjonalnym charakterem, „smakiem” tegoż? Czy syndromy te są przekazywane przez pokolenia i przez nie kształtowane? Jakie inne adaptacje genetyczne biorą udział w kształtowaniu „przetrwania” w społeczeństwie? Jaka jest rola kultury w kształtowaniu właściwych odpowiedzi emocjonalnych?

Należy się spodziewać, że na te pytania, podobnie jak nad redefinicją pojęcia *rozum człowieka* będą starali się odpowiedzieć filozofowie współcześni i ci, którzy nadejdą po nich. Zdaje się, że – tak jak zaproponowane zostało w formule konferencji na NYU – warto przy tych rozważaniach czerpać ze studni dotychczasowej wiedzy, czyli historii filozofii, jednocześnie baczynym okiem zerkając w stronę najnowszych osiągnięć nauki.

Milena Zientarska