

## A R T Y K U Ł Y I R O Z P R A W Y

KAROLINA WIGURA  
Uniwersytet Warszawski

NAMIĘTNOŚCI, UCZUCIA CZY EMOCJE?  
TRZY TRADYCJE MYŚLENIA O AFEKTACH I TRZY DOKTRYNY  
AFEKTÓW W POLITYCE\*

UWAGI WSTĘPNE

„Politykę robi się głową, a nie inną częścią ciała czy duszy” — napisał Max Weber w eseju *Polityka jako zawód i powołanie* (1998, s. 92). Obecnie jednak coraz częściej słyszy się o afektach w polityce. Częściowo dzieje się tak w wyniku proliferacji praktyk afektywnych za sprawą ugrupowań populistycznych (zob. np. Müller 2016; Cherian 2016; Wysocka 2011). Częściowo zaś ma to związek z uogólnionym zwrotem afektywnym w polityce, od pewnego czasu obserwowanym w sferze nowych mediów, kultury obrazkowej itd. Niektórzy badacze ironicznie pisali o „inżynierii współczucia” w polityce, inni o „zawodach olimpijskich w miłosierdziu” czy podtrzymywaniu przez przywódców „emocjonalnego stanu wyjątkowego” (Weber F. 2007, s. 7; Eberwein 2005). Francuski teoretyk polityki Pierre Hassner (2015) dostrzegł nawet „zemstę namiętności”.

W naukach społecznych liczba studiów na temat zjawisk afektywnych rośnie z dużą intensywnością od lat siedemdziesiątych XX wieku. Dostępne opra-

---

Adres do korespondencji: wigurak@uw.edu.pl

\* Chciałabym podziękować za poświęcony czas i krytyczne uwagi Danucie Garton Ash, Timothy’emu Garton Ashowi, Stefanii Bernini, Paulowi Bettsowi, Zuzannie Bogumił, Błażejowi Brzostkowi, Marcie Bucholc, Marii Davies, Normanowi Daviesowi, Małgorzacie Głowackiej-Grajper, Paulowi Gradvohlowi, Susan James, Kalypso Nicolaidis, Małgorzacie Pakier, Aleksandrowi Smolarowi, Pawłowi Śpiewakowi, Zbigniewowi Stawrowskiemu, Krzysztofowi Świrskowi, Andrzejowi Waśkiewiczowi, Joannie Wawrzyniak, Annie Wolff-Powęskiej, Ewie Woydyłło-Osiatyńskiej, Barbarze Szackiej, Marcinowi Zarembie, Janowi Zielonce, Jolancie Żelaznej.

cowania, zwłaszcza w językach angielskim i niemieckim, można liczyć w setkach<sup>1</sup>. Jednak wciąż otwarte pozostaje pytanie, czym są afekty w polityce, jak powinno się je badać i opisywać. Mamy do czynienia z wieloma pytaniami szczegółowymi: Czy politycy naprawdę muszą okazywać publicznie afekty — całować niemowlęta, ronić łzy, podnosić głos? Czy i w jaki sposób dokonują wyboru? Skąd odbiorcy wiedzą, jakie afekty wyrażają politycy? Czy w polityce są dobre i złe afekty — czy wstręt jest zawsze zły, a miłość zawsze dobra? Jaka jest relacja między afektami a rozumem? Czy afekty mogą być częścią racjonalnie pojmowanej strategii politycznej?

Wszechobecność elementów afektywnych w polityce może dziś wywoływać konfuzję, wrażenie chaosu, a nawet poczucie bezradności. Dlatego celem tych rozważań jest zaproponowanie narzędzi przydatnych do analizy afektów w polityce. Narzędzia te zostaną zaczerpnięte z dwóch dziedzin: historii emocji oraz filozofii polityki. Nie wykluczam również ustaleń innych zajmujących się afektami dziedzin, kwitnących dziś, jak choćby neurobiologia, socjologia emocji, psychologia emocji. Zaproponowane podejście sytuuje się na styku dwóch dziedzin, ich przedstawiciele często tworzyli swoje koncepcje w epokach odległych czasowo, ale bliskich ze względu na ładunek braku pewności czy nawet chaosu, co może okazać się szczególnie pomocne w analizie współczesności.

Współcześnie do określania zjawisk afektywnych — czy to w polityce, czy poza nią — najczęściej używa się pojęcia „emocje”. Mowa jest o emocjach w procesie socjalizacji, emocjach jednostkowych i zbiorowych, wreszcie o emocjach w twórczości tego lub innego myśliciela z przeszłości. Czasem słowo to zastępuje się innymi — mogą to być na przykład „namiętności” lub „uczucia”. Używa się ich wówczas w znaczeniu synonimicznym. Jednak do najważniejszych zadań, jakie sobie tu stawiam, należy pokazanie, że każde z tych pojęć ma odmienne znaczenie. Jest tak z historycznego punktu widzenia: na przykład starożytni Grecy używali słowa „namiętności” (*pathos, pathē*), termin „emocje” nie wszedł do powszechnego użycia w dzisiejszym znaczeniu przed XIX wiekiem. W związku z tym dalej będę pisać o trzech tradycjach rozumienia afektów ludzkich: tradycji namiętności, tradycji uczuć i tradycji emocji.

Zamierzam również wykazać, że to, jakiego używamy pojęcia, nie jest obojętne z punktu widzenia filozofii polityki. Słowami amerykańskiej filozof Amélie Oksenberg Rorty (1982) można powiedzieć, że „wyobrażenia umysłu

---

<sup>1</sup> Proces ten zaznacza się także na polskim gruncie. W czasopismach naukowych i eseistycznych publikowane są teksty poświęcone zróżnicowanym ujęciom zjawisk afektywnych. Ze starszych opracowań warto wymienić Antoniego Kępińskiego *Lęk* (2012 [1977]) i *Melancholię* (2014 [1974]) oraz przedruk fragmentów *Emocjonalnych zarażeń* i *O emocjach* Leona Petrażyckiego w „Studiach Socjologicznych” (2011). Współcześnie pisze się w Polsce o zjawiskach afektywnych w kontekście politycznym (np. Chodak 2012; Wawrzyński 2015), kulturoznawczym (np. Pitrus 2015), językoznawczym (np. Czapięga 2015).

polują w stadach”<sup>2</sup>. Pojęcia, jakimi w historii refleksji ludzkiej opisywano zjawiska afektywne, mogą pełnić rolę papierka lakmusowego, dzięki któremu można uchwycić, jak konkretny myśliciel postrzegał nie tylko umysł ludzki, ale także otaczający go świat. „Gdy zmieniają się koncepcje namiętności, rewizji ulegają także katalogi najważniejszych z nich — pisze Oksenberg Rorty (1982, s. 159–160). — Gdy najważniejszymi przykładami ogarniających nas namiętności są strach i gniew, wtedy można je «przewyciężyć» z pomocą miłości, miłosierdzia lub współczucia. W takim układzie sprawiedliwość jest gwarantowana przez racjonalność. Jednak gdy jako najważniejsze przykłady namiętności służą uczucia powstające w wyniku poruszeń współczucia wobec ludzi podobnych do nas — gdy smucimy się, ponieważ smucą się inni — cnota sprawiedliwości przekształca się w poczucie sprawiedliwości, uwarunkowane raczej dobroczynnymi namiętnościami społecznymi niż racjonalnością”. Ma to istotne znaczenie z punktu widzenia refleksji o polityce. Wyróżnię niżej trzy sposoby myślenia o niej, czerpiące z trzech tradycji. Określę je jako trzy doktryny polityki oparte na zjawiskach afektywnych.

### SPÓR O POJĘCIA

„Czuję! Jestem!” — wykrzykiwał w 1769 roku niemiecki filozof Johann Gottfried Herder (1994, s. 236). Jednak czy wiemy, co to znaczy odczuwać? I jak znaczenie odczuwania zmienia się zależnie od tego, którego pojęcia użyjemy — namiętności, uczucia czy emocje?

Zanim odpowiemy na te pytania, zauważmy, że istotne jest, kto definiuje zjawiska afektywne: czy są to filozofowie, psychologowie, neurobiolodzy itd. (Plamper 2015, s. 9–10). Miejsce dominującej w badaniach nad sferą afektywną dziedziny zajmowały różne nauki. Pierwotnie pytania o nią podejmowały przede wszystkim filozofia i teologia, częściowo dzieląc się tą tematyką z kilkoma innymi dyscyplinami, w tym retoryką, naukami prawnymi, medycyną i literaturą (zob. np. Frevert i in. 2014). W 1879 roku Wilhelm Wundt założył w Lipsku pierwszy instytut psychologii eksperymentalnej, a pięć lat później William James opublikował głośny tekst *What is an Emotion?* [Czym jest emocja?]. Obaj dali tym samym początek nowoczesnej dominacji psychologii w badaniach nad sferą afektywną. W drugiej połowie XX wieku dokonano się kolejne „przejęcie” tej tematyki — tym razem na rzecz neurobiologii, która w praktyce ma dziś wpływ na wszystkie inne dziedziny badań nad afektami, z naukami humanistycznymi włącznie (Illouz 2008). Nie zmienia to faktu, że zjawiskami afektywnymi zajmuje się dziś wiele dziedzin. Mowa jest o „filozofii uczuć” (Fink-Eitel, Lohmann 1993; Wollheim 2001; Aschmann 2005, s. 11), „pojęciowej analizie

---

<sup>2</sup> Zob. też: Oksenberg Rorty 2004. Historycy potwierdzają, że pojęcia używane do określania emocji są istotne, gdyż mogą pełnić jednocześnie rolę luster i katalizatorów zmiany społecznej (zob. Dixon 2008; Williams 1976).

emocji” (Solomon 2003), „socjologii emocji” (Schumann i in. 1987; Gerhards 1988; Turner, Stets 2009)<sup>3</sup>, „psychologii i neuropsychologii emocji” (Heilman, Satz 1983; Lewis, Haviland 1993; Ulich, Mayring 2003), „historii emocji” (Stearns, Stearns 1985; Frevert i in. 2014; Plamper 2015; Dixon 2003) itd. Kanadyjski filozof Ronald de Sousa (1987, s. 249) napisał: „Chciałbym zacząć od powiedzenia, o czym mówię. Lecz pomimo iż zakładam, że każdy z nas rozumie mniej więcej, czym są emocje, nie potrafię zaproponować ich definicji”<sup>4</sup>. „Naukowe wyjaśnienie, czym są emocje, byłoby czymś nadzwyczajnym” — stwierdził z kolei amerykański psycholog i neurobiolog Joseph LeDoux. Termin „emocje”, jak piszą Artur i Emily Reber (2005, s. 201), „okazał się całkowicie oporny wobec prób zdefiniowania go; prawdopodobnie żaden inny termin psychologiczny nie jest tak często używany przy jednoczesnej niemożności jego zdefiniowania”. Nie oznacza to, że wielu badaczy nie próbowało na tym polu swoich sił. Jak stwierdza Jan Plamper (2015), tylko w obszarze angielskojęzycznej psychologii eksperymentalnej między rokiem 1872 a 1980 można doliczyć się aż 92 definicji — i to tylko gdy chodzi o pojęcie „emocji”, bez „uczuć”, „namiętności”, „sentymentów” itd.

Te trudności definicyjne mają kilka źródeł.

Po pierwsze, zjawiska afektywne podlegały wielokrotnej redefinicji. Mamy tu do czynienia zwłaszcza z historycznym rozwojem znaczenia pojęć, którymi je określano. Pojęcia te były uwarunkowane historycznie i konstruowane kulturowo, a współcześnie dodatkowo są inspirowane oddziaływaniem na przykład masowych mediów elektronicznych. Co więcej, zachodził proces różnicowania, a następnie odróżnicowywania słowników określających sferę afektywną. Na przykład w starożytnej Grecji pisano o namiętności (*pathos*) i namiętnościach (*pathe*) (Brann 2008, s. 28 i nast.). W XIX wieku mówiono już o afektach, emocjach, uczuciach, namiętnościach, apetytach, sentymentach, nastrojach, wzruszeniach, pasjach, interesach itd. (zob. Frevert 2014; Dixon 2013; DeJean 1997; Hirschman 1997). Współcześnie część z tych pojęć wydaje się archaiczna; dominuje pojęcie „emocje”. Trwają poza tym spory o znaczenie terminów oznaczających konkretne zjawiska afektywne. Na przykład na popularnym wśród badaczy tej dziedziny blogu projektu naukowego „History of Emotions” trwa ostatnio ożywiona dyskusja, czy słowo „gniew”, które można odnaleźć w dokumentach sprzed kilkuset lat i wcześniejszych, oznacza to samo, co rozumiemy pod nim współcześnie. Australijski historyk Kirk Essary (2016) zwracał na przykład uwagę, że choć w scenie wypędzenia przez Jezusa handlarzy ze świątyni, którą opisano w Ewangelii św. Jana (J2, 13–25), nie pada słowo „gniew”,

---

<sup>3</sup> W Polsce także warto zwrócić uwagę na prace Piotra Sztompki (2006), Lecha Nijakowskiego (2013), Kamili Miłkowskiej-Samul (2013); tematyka emocji była również zauważana w czasopiśmie naukowych, zob. np. „Kultura i Społeczeństwo” 2011, nr 2–3.

<sup>4</sup> Dwóch innych psychologów w drugiej połowie XX wieku stwierdziło: „wszyscy wiedzą, czym jest emocja dopóty, dopóki nikt nie pyta o jej definicję” (Fehr, Russell 1984, s. 464).

w interpretacjach tego fragmentu przez blisko dwa tysiące lat mówi się o tym właśnie afekcie.

Po drugie, można mówić o ewolucji społecznie akceptowanych sposobów wyrażania afektów, czyli o wyobrażeniach na temat tego, jak „przystoi” okazywać smutek, radość czy miłość, w zależności od zajmowanej pozycji społecznej, wieku, płci itd. (Frevert 2011). Historycznie zmieniał się także wachlarz możliwych zjawisk afektywnych — lub szerzej: zjawisk mentalnych (Brunner 2010, s. 11). Na przykład w starożytnej Grecji nie występowało współcześnie rozpowszechnione pojęcie „poczucie winy” (Williams 1993). W zachodniej Europie do XI wieku nie istniało pojęcie romantycznej miłości (Lewis 1936). Jeszcze stosunkowo niedawno nudę uważano za grzech, tymczasem w XX wieku amerykański psycholog Robert Plutchik uznaje ją za emocję nieodległą od wstrętu (zob. Plutchik 1980, 2002; por. Spacks 1995).

Po trzecie, współcześni badacze zjawisk afektywnych pozostają pod wpływem dominacji pochodzącego z XIX wieku ideału, zgodnie z którym „emocje” miały pełnić rolę uniwersalnego metapojęcia, zdolnego objąć wszystkie mu pokrewne. Prowadzi to do nadmiernej inkluzywności tego pojęcia, do uproszczenia oraz pozbawiania innych dostępnych terminów — jak namiętności, apetyty, sentymenty, uczucia — ich historycznych i znaczeniowych niuansów. Zdarza się również, że badacze w każdym tekście poświęcają dość dużo miejsca na zdefiniowanie emocji na nowo (Solomon 1973). W rezultacie występują kłopoty z używaniem pojęcia w dalszym rozumowaniu, dotyczącym na przykład moralności. „Twierdzenia o tym, że emocje są czymś dobrym lub złym [...] są płynne, niesubtelne i nieprzekonujące” — pisze angielski historyk emocji Thomas Dixon (2003, s. 247).

Pojęcie emocji w sposób charakterystyczny sprowadza naturę opisywanych przez nie zjawisk do obiektywnie obserwowalnych, eksperymentalnie sprawdzalnych mechanizmów (Schützeichel 2010, s. 102). Z tego względu jego dominacja może powodować oderwanie wywodu od warunków społecznych i politycznych, a także nadmierną koncentrację na aspekcie fizjologicznym. W rezultacie, jak ujmuje to Ute Frevert (2014, s. 24), przestano zajmować się l u d ź m i, z ich skomplikowanymi uczuciami, doznaniem i namiętnościami, a zaczęto mówić o o s o b a c h, mózгах, ciałach, świadomości i emocjach.

Z tych powodów odchodzę tu od metapojęcia „emocje” i zastępuję je metapojęciem „afekty”, tudzież „zjawiska afektywne”. W języku polskim termin „afekt” jest wieloznaczny i może oznaczać (1) silne, krótkotrwałe wzburzenie, (2) sympatię lub miłość do kogoś, (3) ekspresję emocji pacjenta obserwowanego przez badacza (w psychologii)<sup>5</sup>. Dlatego wybór a f e k t ó w, z j a w i s k a f e k t y w n y c h jako metapojęcia nie jest oczywisty. Jest jednak zgodny z intencją niektórych badaczy: takie metapojęcie wybrał między innymi Max Weber,

---

<sup>5</sup> Zob. *Wielki słownik języka polskiego* (wsjp.pl).

tworząc swoją *Affektenlehre* (Lembcke, Weber 2015), o możliwym wyborze takiego metapojęcia pisał również Jan Plamper (2015), wreszcie należy wymienić współczesne grupy badawcze, takie jak Research Group in Affect na Uniwersytecie Kopenhaskim<sup>6</sup>. W ramach metapojęcia „afekty” wyróżniam: „namiętności”, „uczucia” i „emocje”.

#### NAJWAŻNIEJSZE ZAŁOŻENIA METODOLOGICZNE

Jak już zaznaczyłam, inspirację czerpię przede wszystkim z dwóch dziedzin: historii emocji i filozofii polityki. Pierwsza łączy elementy historii psychologii, historii idei i socjologii polityki. Historycy emocji omawiają dzieje refleksji na temat zjawisk afektywnych, jak na przykład Jan Plamper (2015), który w niedawno wydanej książce omawia różne koncepcje, od starożytnych Greków po autorów współczesnych, takich jak William Reddy czy Monique Sheer. Inni poszukują związków między historią emocji społecznych a wydarzeniami politycznymi — na przykład Ute Frevert (2000, s. 105) analizowała przemiany emocji w Republice Weimarskiej w poszukiwaniu przyczyn powstania III Rzeszy, a Birgit Aschmann (2005, s. 29) badała między innymi związki uczuć, takich jak upokorzenie, wstyd, gniew, rozczarowanie, z ideą tożsamości narodowej w pierwszej połowie XX wieku w krajach europejskich (zob. też: François, Siegrist, Vogel 1995; Speth 1999).

W filozofii polityki, podobnie jak w innych dziedzinach humanistyki, w ostatnich latach można zaobserwować wzrost zainteresowania afektami. Badaczki takie jak Martha Nussbaum (2013) czy Sharon Krause (2008) zaczęły krytykować wpływowych myślicieli, takich jak John Rawls i Jürgen Habermas, za zbyt dystansowanie się wobec tej sfery i przesadne zawierzenie domenie racjonalności. Zadają pytania w rodzaju: Czy emocje w polityce zawsze muszą uczynić z patriotyzmu ksenofobiczny nacjonalizm? Czy jest możliwa tolerancja religijna oparta na krzewieniu pozytywnych uczuć? Czy rozbudzenie emocji obywateli może prowadzić do ich większego zaangażowania w życie publiczne?

Nie wszystkie podejścia do zjawisk afektywnych dostrzegane w tych dziedzinach okazują się równie przydatne w niniejszych rozważaniach — za niepożądane uznaję: prezentyzm i anachronizm.

Prezentyzm polega na traktowaniu myślicieli z przeszłości jako interesujących tylko o tyle, o ile ich prace „przepowiadają” czy „stopniowo doprowadzają do” ukształtowania się z czasem „satysfakcjonującej” i „naukowej” psychologii emocji. Podejście to dobrze wyraża następujący cytat z pracy amerykańskiego badacza George’a Mandlera (1984, s. 15): „Podchodzę do historii emocji jako

---

<sup>6</sup> Zob. Research Group in Affect (<http://inss.ku.dk/english/research/centre-for-gender-studies/research-projects/affect/>). Używając metapojęcia „afekty”, nie przekształcałam języka autorów, którzy *explicitie* piszą, że zajmują się emocjami, albo powszechnie używanych w literaturze przedmiotu terminów, takich jak „historia emocji”.

do stopniowego dochodzenia do ich współczesnego rozumienia [...]. Mając to na uwadze, opisałem kamienie milowe tego procesu w ostatnich stu latach. Zaglądam w przeszłość, aby sprawdzić, w jaki sposób doprowadziła nas ona do współczesnego stanu wiedzy. [...] Rekapitulując historię emocji, będę podkreślał elementy kumulatywne, w przekonaniu, że historia nauki jest opowieścią o kumulowaniu się rozumienia i wiedzy”. Z kolei Robert Solomon (2003), definiując strach jako zjawisko kognitywne, otwarcie eliminuje ze swoich rozważań wszystkie koncepcje, które pozostawałyby w sprzeczności z jego wyobrażeniem, na przykład Kierkegaardowską bojaźń.

Podejście takie ma charakter teleologiczny. W konsekwencji historycy emocji przez dość długi czas zajmowali się jedynie tymi prekursorami myślenia o zjawiskach afektywnych, którzy rozumowali w sposób zbliżony do współcześnie dominującego, a także wykluczali poszukiwanie inspiracji dla swoich rozważań przez sięgnięcie do nieco odleglejszych punktów widzenia. Takie podejście może prowadzić do budowania koncepcji wąskich i eliminujących skomplikowanie oryginalnej myśli filozoficznej.

Anachronizm przy używaniu pojęcia emocji dobrze ujmuje Dixon (2003, s. 12 i 19): „Słowo «emocje» często używane jest w sposób beztroski i anachroniczny, przy okazji odniesień do teorii, które w rzeczywistości dotyczą namiętności, afektów lub sentymentów. Słowo to powinno być raczej zastrzeżone dla tych koncepcji, które *explicite* mówią o emocjach; istnieją istotne różnice między wymienionymi wyżej pojęciami, których nie należy zamazywać. Słowo «emocje» jest obecnie zbyt dowolnie stosowane przez historyków psychologii i jego zakres powinien zostać zawężony”. Na przykład Solomon w książce *The Passions: The Emotions and the Meaning of Life* (1993, s. viii, xvii–xvii) czasem traktuje emocje jako podzbiór namiętności, innym razem stosuje te pojęcia jako synonimy oznaczające rodzaj kształtujących rzeczywistość subiektywnych sądów poznawczych. Z kolei Nussbaum (2013) pisze o emocjach u Arystotelesa, choć używał on słowa *pathe*, które nie ma nic wspólnego ze współczesną, uniwersalistyczno-fizjologiczną koncepcją ludzkich afektów.

Warto zatem zwrócić uwagę na te prace, w których raczej buduje się typologie zjawisk afektywnych, niż zalicza się je wszystkie do jednej kategorii, zbliżonej do współczesnego rozumienia. W tradycji nauki anglosaskiej (zob. Rylance 2000) wyróżnia się cztery dyskursy dotyczące sfery afektywnej: dyskurs duszy, dyskurs filozofii, dyskurs fizjologii i dyskurs medycyny. Podwaliny pod opisanie przemiany rozumienia umysłu ludzkiego położyła Amélie Oksenberg Rorty w tekście *From Passions to Emotions and Sentiments* (1982). Jej argumentację kontynuował i rozwinął Thomas Dixon w książce *From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category* (2003). Z kolei w nauce niemieckojęzycznej wystarczy zwrócić uwagę na pracę *Unmitte(i)lbarkeit. Gestaltungen und Lesbarkeit von Emotionen* pod redakcją Paula Michela (2002), gdzie dowodzi się istnienia dyskursów emocjonalnych, a także *Politische Leidenschaften. Zur Verk-*

*nüpfung von Macht, Emotion und Vernunft in Deutschland* pod redakcją Jose Brunnera (2010), gdzie wielokrotnie zwraca się uwagę na różnice między sposobami myślenia opartymi na pojęciach emocji, namiętności i afektów.

Trudności nastęcza wskazanie analogicznych prac w dziedzinie filozofii polityki. Co prawda, na przykład Pierre Hassner (2015) i Judith Shklar (1997) konsekwentnie używają pojęcia namiętności zamiast pojęcia emocji, jednak nie proponują metodologicznych uzasadnień tego wyboru. Dlatego po raz pierwszy, jak sędzę, podejmę tu próbę wyjaśnienia, jakie skutki dla rozumienia polityki może mieć konsekwentne poruszanie się w ramach jednej z trzech tradycji: namiętności, uczuć, emocji. Dodam w tym miejscu dwa zastrzeżenia. Gdy piszę o tradycjach zjawisk afektywnych, pojęcie tradycji czerpię z rozważań Michaela Oakeshotta. Tłumaczy on, w związku z tradycjami myślenia filozoficznego, że są to wzory, według których przebiegała refleksja na dany temat w dziejach europejskiej historii intelektualnej. Do ich natury „należy [...] tolerowanie i jednoczenie wewnętrznej różnorodności [oraz] uleganie zmianie bez utraty tożsamości” (Oakeshott 2000, s. 220). Mam nadzieję, że nie będę powtarzać błędów prezentyzmu i anachronizmu. Nie chodzi bowiem o interpretację rozważań klasycznych myślicieli za pomocą pojęć współczesnych, ale odwrotnie: o wzbogacenie wachlarza narzędzi współczesnej refleksji politycznej za pomocą kategorii, pojęć, i sposobów rozumienia świata pochodzących z filozofii klasycznej i nowożytnej. Zamierzam pokazać, że każdy z trzech wyróżnionych sposobów rozumienia zjawisk afektywnych może pociągać za sobą intelektualne i praktyczne konsekwencje dotyczące koncepcji racjonalności, sprawiedliwości, dobrego państwa itd.

## TRZY TRADYCJE POJMOWANIA ZJAWISK AFEKTYWNYCH

### Tradycja namiętności

„To nie ludzie mają namiętności, to namiętności mają ludzi” — napisał Peter Sloterdijk (2011, s. 17) o istocie filozofii afektów u starożytnych Greków. Zdanie to trafnie nawiązuje do pierwszej z trzech tradycji pojmowania zjawisk afektywnych. Zgodnie z nią, namiętności są siłami, których człowiek wprawdzie doświadcza, ale których ani nie wytwarza, ani spośród nich nie wybiera. Przekraczają one jednostkę i jej umysł, bardziej przypominając zewnętrzne inwazje niż wytwarzane w naszym umyśle nastroje czy nastawienia. Jak określa to Oksenberg Rorty (1982, s. 159), namiętności są „okrutnymi faktami upadłej kondycji, stanami, z którymi podmiot moralny musi wojować, które musi ukierunkowywać, kontrolować, przekształcać i tłumić”.

Ma to odzwierciedlenie w etymologii. Synonim, jakiego w języku polskim używa się dla namiętności — „pasje” (franc., ang. *passions*), pochodzi od łacińskiej formy czasownika *pati* — *passus*, które znaczy „cierpieć” (tak jak „cierpieć krzywdę”), poddawać się (czemuś, na przykład losowi) (Brann 2008, s. 28).



W średniowiecznej łacinie słowo to upowszechniło się przez odniesienie do Pasji Jezusa Chrystusa. Niektórzy wywodzą z kolei łacińskie słowo *passion* od greckiego *pathos*, pochodzącego od czasownika *paschein* (cierpieć) (Brann 2008, s. 29)<sup>7</sup>. Dlatego, jak pisze węgierski filozof Gabor Boros (2011, s. 183), każdy, kto pragnie analizować którąkolwiek z teorii namiętności, musi dokładnie rozważyć, kto lub co podlega jakiemu rodzajowi działania i kto jest tego działania sprawcą.

Refleksja na temat namiętności była charakterystyczna dla filozofii od antyku aż po późną nowożytność. Poczynawszy od Tukidydesa, Platona, Arystotelesa, nie tylko filozofowie, teoretycy polityki, lecz także retorzy, literaci itd. dużą wagę przykładali do roli, jaką namiętności odgrywają w kształtowaniu świata ludzkiego, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i zbiorowym (zob. Kahn, Saccamano, Coli 2006). Dla Platona i Arystotelesa namiętności były tym, co należy okiełznać z pomocą rozumu i cnoty, ale czego nie można w pełni wytrenować, uzyskać poprzez wychowanie. Woźnica z platońskiej alegorii duszy kieruje rydwanem unoszonym przez dwa skrzydlate konie. Jeden z nich jest biały i symbolizuje namiętności społeczne — wstyd, ambicję, współczucie itd., drugi, czarny — i symbolizuje namiętności ciała: pożądanie, potrzebę jedzenia itd. Woźnica — czyli rozum — może je powstrzymać, okiełznać, ale nie może zmienić ich natury. Choć Arystoteles (2017, 1125b26–1126b) nie używa obrazowych metafor, zaznacza, że cnota polega na dawaniu namiętnościom upustu „wtedy kiedy i tam gdzie trzeba, i dopóty dopóki trzeba [...] nagany godne są: przesada i niedociągnięcie”. Z czasem namiętności cieszyły się coraz gorszą sławą. Stoicy uważali je za choroby duszy, z których uleczyć mogło jedynie oddziaływanie chłodnego rozumu, w ostateczności prowadzące do spokoju ducha, czyli *apathei* (zob. Annas 1992; Sorabji 2000). Częste było budowanie typologii namiętności, zwykle w formie swoistej „nieświętej trójcy” (Hirschman 1997, s. 17). Tukidydes w *Wojnie peloponeskiej* wymieniał strach (lub potrzebę bezpieczeństwa), chciwość (dążenie do zdobycia dóbr materialnych) oraz to, co później — w zależności od przypadku i sądu wartościującego — nazywano honorem, dumą, dążeniem do sławy lub próżnością. Dante w *Boskiej komedii* pisał o trzech iskrach, które wzniecają ogień w sercach ludzkich — *superbia, invidia e avarizia* (duma, zazdrość i chciwość). Podobnie jak trzy największe utrapienia ludzkości — wojnę, głód, zarazę — te trzy podstawowe namiętności uważano za wzajemnie powiązane. Zwyczaj ich łączenia bywał wzmacniany przez skonstrastowanie z wymogami moralnymi, którym należało sprostać, aby zostać zbawionym (Hirschman 1997, s. 20–21).

Chcąc opisać, na czym polega oparta na tej wizji koncepcja polityki, należy zacząć od przypomnienia rozwiązania, jakie wskazuje św. Augustyn. Według

---

<sup>7</sup> Notabene niemieckie *Leidenschaft* pochodzi od *Leiden*, oznaczającego zarówno cierpienie, jak i chorobę (Brann 2008).

autora *Wyznań* najważniejsze są trzy namiętności: pożądanie władzy, pieniędzy i żądze cielesne. Aby uniknąć zguby, należy wybrać tę, która potencjalnie powoduje najmniej zła — pożądanie władzy. Stąd wiedzie droga do ustanowienia władzy chrześcijańskiej i wzmocnienia państwa bożego na ziemi.

Jednym z najbardziej wyrazistych przykładów doktryny przeciwstawiania jednej namiętności innym jest *Lewiatan* Tomasza Hobbesa. Najważniejszym zagadnieniem jest tu zapewnienie stabilności ustroju politycznego, a także wyjaśnienie pochodzenia i natury praw. Najsłynniejsze zapewne zdanie *Lewiatana* brzmi, że życie ludzkie jest „samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie”. Dzieło to zawiera jednak pewien program ocalenia gatunku ludzkiego; można powiedzieć — program pozareligijnego zbawienia. Tłumacząc, na czym on polega, Hobbes przedstawia najpierw portret natury człowieka. Jest to, według niego, istota z jednej strony targana namiętnościami i pragnieniami. Trzy najważniejsze namiętności, o których pisze, to dążenie do chwały, pycha i strach. Pragnienia mogą być różne, zależą od tego, w jakiej sytuacji akurat się znajdujemy, jednak zawsze mają na celu uzyskanie władzy nad czymś: „Człowiek jest zbiorem władz: pragnienie jest pragnieniem władzy, dumą jest iluzją na temat władzy, honor jest opinią na temat władzy, życie jest nieustającym ćwiczeniem we władzy, śmierć zaś jest ostateczną utratą władzy” (zob. Oakeshott 2000, s. 203). W stanie natury człowiek znajduje się w błędnym kole pragnień: gdy zaspokoimy jedno, natychmiast pojawia się kolejne. Do tego o wszystkie dobra, nad którymi pragniemy zapanować, musimy walczyć z innymi ludźmi, przy czym wszyscy są nam równi i wszyscy po równo walczą o te same dobra. To nakreśla spiralę okrucieństwa i wojny każdego z każdym.

Człowiek jest jednak, według Hobbesa, także istotą rozumną. Wiedza na temat historii, a także filozoficzny, racjonalny namysł pozwalają zrozumieć, że musi istnieć sposób na przerwanie spirali okrucieństwa. Autor *Lewiatana* dostrzega go w najbardziej racjonalnej namiętności — strachu. Jednak nie każdy strach nadaje się, aby uczynić z niego źródło stabilności ustroju, może przecież dotyczyć utraty uzyskanych w walce z innymi przywilejów albo niewidzialnych duchów. Jeden strach nadaje się, by służyć wyznaczonemu przez Hobbesa celowi, a mianowicie strach przed gwałtowną śmiercią, który podpowiada nam związanie społeczeństwa potężną ręką Lewiatana. Pożar wzniecony przez współoddziaływanie wielu namiętności i przywar ludzkich można okiełznać jedynie dzięki rozumnemu wybraniu go i wzmocnieniu kosztem innych namiętności.

To podejście będę nazywać — za Albertem Hirschmanem (1997) — doktryną przeciwstawiania jednej namiętności innym. Charakterystyczne dla niej jest myślenie minimalistyczne: polityka nie służy maksymalizacji szczęścia ludzi, ale minimalizacji ich cierpienia. Wyjściem z wyniszczającej walki namiętności może być takie przekształcenie jednej z nich, aby przybrała formę „namiętnej rozumności”.

### Tradycja uczuć

Uczuciom daleko jest do wszechogarniającego charakteru namiętności. Raz — że w przeciwieństwie do nich mają charakter łagodny; nie są ani gorące, ani zimne, lecz umiarkowanie ciepłe. Dwa — że w przeciwieństwie do namiętności można je trenować, sterować nimi, co ma zbawienne znaczenie zarówno dla duszy ludzkiej, jak i organizmu politycznego.

O uczuciach pisano zwykle właśnie przeciwstawiając je namiętnościom. Już greccy stoicy wspominali, że oprócz gwałtownych namiętności ludzie mogą również rozkoszować się łagodniejszymi, neutralnymi lub pozytywnymi uczuciami: *eupatheiai* (zob. Annas 1992; Sorabji 2000). Dwaj najwybitniejsi średniowieczni teologowie chrześcijańscy, Augustyn z Hippony i Tomasz z Akwinu, rozważali różnicę między gwałtownymi i prowadzącymi do grzechu namiętnościami a łagodniejszymi uczuciami (Dixon 2012, s. 339). Jednocześnie stoicka *apatheia*, stan spokoju umysłu, według żadnego z nich nie była właściwą odpowiedzią. Dobry chrześcijanin powinien unikać gwałtownych porывów pożądania, pragnienia, namiętności, lecz nie powinny mu być obce bardziej cnotliwe i bliższe Bogu uczucia — miłości i współczucia (Dixon 2012, s. 339).

W okresie Odrodzenia tę tradycję rozwija Erazm z Rotterdamu. Dzieło *O wytworności obyczajów chłopięcych*, opublikowane po raz pierwszy w 1530 roku, szybko stało się bardzo popularne. Do roku 1600 wznowiono je przynajmniej osiemdziesiąt razy. Mógł się do tego przyczynić fakt, że choć przypomina ono poradnik etykiety dla młodych ludzi z dobrych domów, Erazm nie pisał go wyłącznie dla przedstawicieli arystokracji (Pernau 2014). Opisywane są tam dobre maniery, zasady poprawnego zachowania się przy stole, mowa ciała, gestykulacja i spojrzenie. Ostatecznym efektem ćwiczeń ma być jednak nie tylko to, co zewnątrz widoczne, ale poprawa duszy, wykształcenie w młodym człowieku właściwych uczuć i w rezultacie cnoty. Według Erazma, właściwie wykształcony umysł chłopca znajduje wyraz przede wszystkim w mimice jego twarzy; oczy powinny być chłodne i pełne szacunku, nie powinny być ponure, gdyż jest to oznaka kłótności; powieki nie powinny w sposób nieopanowany mrugać, gdyż jest to oznaka zmienności, chłopiec nie powinien ani wytrzeszczać oczu ze zdziwienia, ani ich mrużyć (oznaka złego charakteru) itd. (zob. Pernau 2014, s. 232).

Kolejne stulecia, a zwłaszcza wiek XVIII, przyniosły wzrost liczby pojęć opisujących zjawiska afektywne. Obok siebie występowały pojęcia afektów, apetytów, emocji, sensacji, odczuć, temperamentów, ferworów, nastrojów, wrażliwości i popędów, jednak wszystkie je kwalifikowano do jednej z dwóch kategorii: namiętności lub uczuć (zob. Frevert i in 2014). Różnica między nimi była tematem głównym rozważań (np. Charleton 1701). Podział na „złe skłonności”, czyli pasje, oraz „skłonności cnotliwe”, czyli „społeczne, przyjazne, rodzicielskie, braterskie uczucia” odnajdujemy na początku XIX wieku w pracy fizjolo-

ga i filozofa Thomasa Cogana (1892). Odpowiedniki tego myślenia występują także w filozofii polityki — na różnicę między gwałtownymi „namiętnościami”, łagodniejszymi „uczuciami”, wreszcie chłodnymi „interesami” wskazywał choćby Albert Hirschman (1997).

Jednym z najbardziej interesujących przykładów tego podziału jest Monteskiuszowska filozofia państwa i prawa. W swoim *opus magnum*, czyli *O duchu praw*, Monteskiusz opisuje trzy typy ustrojów — republikę, monarchię i despotycję, jako oparte na trzech zasadach: cnotcie, honorze i strachu. Zasady te przypominają nieco Tukidydesowską trójcę najważniejszych namiętności, z tą różnicą, że zamiast wymienianego przez autora *Wojny peloponeskiej* interesu mamy tutaj cnotę. Dlaczego tak się dzieje? Otóż u Monteskiusza różnice nie wynikają jedynie z odmiennej natury poszczególnych afektów, ale także z tego, czy mamy do czynienia z łagodniejszymi uczuciami, czy też gwałtownymi namiętnościami. Cnota, jak pisze Monteskiusz we wstępie do swojego dzieła, może oznaczać miłość równości (w demokracji) bądź umiarkowania (w arystokracji). Jest to raczej ciepłe uczucie, przenikające wszystkie działania obywateli, łagodzące stosunki między nimi, niż gwałtowna namiętność. Cnota może ulegać degeneracji, gdy ludzie poczynają myśleć o sobie, zamiast o innych. Wtedy miłość równości bądź umiarkowania staje się chciwością, miłością własnego interesu, czyli uczucie, staje się namiętnością — republika ulega degeneracji.

Domeną czystej namiętności — strachu — jest u Monteskiusza despotycja. W przeciwieństwie do Hobbesa Monteskiusz nie widzi w tym afekcie żadnych cech pozytywnych. Strach, przywiązujący poddanych do tyrana, czyni ich okrutnikami i pozbawia praw. Demokracja jest miłością równości i przyznaniem najważniejszej roli obywatelom, tutaj równość polega na tym, że są oni niczym (Monteskiusz 1957, s. 125). Podczas gdy u Hobbesa strach przypominał stworzoną dzięki ludzkiemu rozumowi siłę, opierającą się na prawach natury i mogącą ujarzmić przywary ludzkie, inaczej będące nie do opanowania, u Monteskiusza jest on ciągłą obawą przed kaprysem władcy, którego zmienna wola jest jedynym prawem. Nie znaczy to jednak, że tyran dysponuje olbrzymią władzą, przeciwnie — jest niewolnikiem, tak jak wszyscy jego poddani.

Podęście to nazywać będą doktryną przeciwstawiania uczuć namiętnościom. Charakterystyczne jest dla niej myślenie w kategoriach dualistycznych, zgodnie z którym istnieją gwałtowne i egoistyczne „namiętności”, mające niszczący wpływ na wolności, prawa i stosunki międzyludzkie, a polityka i prawa mają temu przeciwdziałać, wzmacniając łagodne uczucia i eliminując gwałtowne namiętności. Jest to realistyczno-optimistyczna wizja polityki, dostrzega się bowiem możliwość budowania ustrojów lepszych, bardziej przewidywalnych dla obywateli, pod warunkiem postawienia na właściwe afekty. Podkreśla się możliwość jednoczesnej maksymalizacji tego, co dobre, i minimalizacji tego, co złe. Jednocześnie zwraca się uwagę na wielość czynników, konieczność długotrwałego budowania i kruchość nawet najlepszych ustrojów.

## Tradycja emocji

„Wiedza potoczna każe myśleć, że [...] gdy napotykamy niedźwiedzia, jesteśmy przerażeni i uciekamy”, jednak w rzeczywistości „odczuwamy przykrość, ponieważ płacemy; gniew, ponieważ atakujemy; strach, ponieważ nasze ciało drży, zaś nie płacemy, nie uderzamy, nie drżymy, gdyż jest nam przykro, jesteśmy pełni gniewu bądź strachu”. Ten fragment z opublikowanego pod koniec XIX wieku głośnego tekstu Williama Jamesa *What is an Emotion?* (1884, s. 190–191) może wywoływać zdziwienie ze względu na odwrócenie rozpowszechnionego rozumienia mechanizmu powstawania emocji. Dlatego autor ten ma do dziś tylu entuzjastów, ilu krytyków. Cytat ten jednak dobrze obrazuje najważniejsze cechy tradycji emocji.

Mimo wielości definicji emocji próby ich opisu najczęściej zwracają uwagę na trzy cechy. Po pierwsze, każda emocja ma łączyć się z reakcjami fizjologicznymi, jak drżenie ciała, wydzielanie adrenaliny itd. Po drugie, emocje mają mieć charakter poznawczy, czyli być ściśle związane z naszą wiedzą o świecie. Po trzecie, emocje bywają uznawane za bliskie sądom o wartościach. Nie ma mowy o gniewie, wstręcie czy miłości bez zinternalizowanych przekonań o dobru i złu.

Pojęcie emocji zaczęło być używane w nowożytności, początkowo w relatywnie wąskim kontekście społeczno-politycznym. Do jego denotacji należały wówczas reakcja fizyczna i ruch ciała. Używano go do określenia afektów wspólnych dla grupy ludzi (jak w sformułowaniu „emocja publiczna”) lub fizycznego poruszenia (które mogło dotyczyć wszystkiego, od pogody przez drzewa aż po ciało ludzkie) (zob. Dixon 2012; DeJean 1997; Diller 2010; James 1997). Pierwszy pojęcia emocji (*emotion*) jako synonimu dla namiętności (*passion*) użył Kartezjusz w traktacie o namiętnościach duszy (1958 [1649]). Choć jego propozycja terminologiczna nie znalazła początkowo wielu naśladowców, już około stu lat później sięgnęli po nią dwaj najważniejsi filozofowie szkockiego Oświecenia: David Hume (2005 [1739–1740]) i Adam Smith (1759 [1989]).

W XVIII stuleciu coraz częściej odnoszono się do fizycznych aspektów emocji. Z kolei w wieku XIX poczęto uzupełniać znaczenie pojęcia o elementy mentalne. Istotną rolę odegrały pisma Thomasa Browna (2010 [1820]), u którego pojęcie emocji przybrało formę kategorii teoretycznej, w nauce o umyśle zastępując „aktywne moce” umysłu, „namiętności” i „afekty”. Podejście Browna utrwalili Karol Darwin i William James. Darwin systematycznie opisał związek reakcji fizjologicznych z emocjami. Interesowało go pochodzenie tego związku; tłumaczył, że reakcje fizjologiczne towarzyszące różnym emocjom istnieją na niższych stadiach naszego rozwoju, choć nie kojarzymy ich wtedy z tym, co w stadiach wyższych nazywamy cierpieniem, lękiem, miłością itd. Na przykład pochodzenie płaczu Darwin tłumaczył w ten sposób: niemowlęta, komunikując krzykiem głód, zaciskają mocno powieki, przez co zaczynają łzawić im oczy. Następnie, w drodze rozwoju jednostkowego w społeczeństwie i kształtowania

się nawyków, uczymy się od innych, jakie reakcje fizjologiczne odpowiadają danemu uczuciu, korzystamy z tego, że nasze ciała już te reakcje znają i potrafią odtworzyć. Utożsamiamy więc smutek ze łzami, drżenie ciała ze strachem itd.

Z kolei William James (1884) podkreśla, iż emocje są epifenomenami. Nie tylko przypominają procesy poznawcze, ale są z nimi zasadniczo tożsame. Emocjonalne reakcje ciała są „bezpośrednimi skutkami postrzegania danego poruszającego faktu, a nasze odczucie tychże reakcji, wówczas gdy zachodzą, jest emocją”. Uczony dokonuje tu odwrócenia potocznie rozumianego mechanizmu powstania emocji, jednak poza tym wszystkie cechy tej tradycji — poznawczy charakter zjawisk afektywnych, powiązanie go z wyznawanymi przez daną jednostkę wartościami, powiązanie z fizjologią — już u niego występują.

Zgodnie z tą tradycją myślenia emocje są zrazu automatyczne, a w dłuższej perspektywie wyuczalne. Skoro tak, to tradycja emocji w teorii polityki przekłada się na założenie, iż emocje obywateli można kształtować w toku wychowania, tak aby wzmacniać te bardziej pożądane (np. sympatia wobec innych), a osłabiać te szkodliwe (np. nieuzasadniony strach przed obcymi, wstręt wobec nich itd.). Martha Nussbaum (2016) opiera na tych założeniach swoją koncepcję przewycięzania w liberalnej demokracji strachu przed różnorodnością społeczną i innością niektórych grup religijnych. Korzysta przy tym z nowszych badań dotyczących psychologii wczesnodziecięcej. Jak tłumaczy, rodzimy się w świecie, który inni ludzie urządzili przed nami i którego nie potrafimy kontrolować. Nasze najwcześniejsze doświadczenia oscylują między, nieco przypominającym stan w brzuchu matki, uczuciem spełnienia i kompletności a doznaniem wszechogarniającej frustracji, gdy to, czego oczekujemy, nie przychodzi w odpowiednim momencie.

Już na tym wczesnym etapie życia do świadomości dziecka zaczynają być wbudowywane pierwsze obrazy świata (Nussbaum 2016; por. Gilman 1985). Wraz z upływem tygodni i miesięcy uczymy się przede wszystkim dostrzegać różnice — między sobą a resztą świata, między sobą a człowiekiem, który najczęściej sprawuje nad nami opiekę; między różnymi osobami w naszym otoczeniu i ich reakcjach na sygnalizowanie im naszych potrzeb. Dziecko powodowane jest przede wszystkim pragnieniem kontroli, a pojęcie różnicy, najważniejsza wczesna dyspozycja poznawcza, pozwala dzielić świat na „dobry” (bo spełniający potrzeby) i zły (bo potrzeby ignorujący) (Gilman 1985, s. 16). Trening czystości wzmacnia pojęcie różnicy i wzbogaca je o kategorie brudu i czystości. Kilkuletnie dzieci posługują się nimi nie tylko określając dany przedmiot czy czynność. Zaczynają również dzielić ludzi na czystych i brudnych, ładnych i brzydkich itd., naśladując sposób, w jaki wyrażają się o nich istotni dla nich dorośli.

Nussbaum przyznaje, że pojęcie różnicy nie tylko jest naturalne dla ludzkiego postrzegania świata, ale i potrzebne, abyśmy poradzili sobie w otaczającym nas skomplikowanym świecie. Te wstępne etapy rozwoju dziecka, według niej, mają znaczenie, gdy chodzi o to, jakie modele społeczeństwa i polityki

budujemy: „Często zdarza się, że nie zatrzymujemy się na odchodach, karaluchach i oślizgłych stworzeniach. Potrzebujemy grupy ludzi, by przeciwstawić jej swoją tożsamość, by stała się odpowiednikiem tego, co symbolizuje różnicę między prawdziwym człowieczeństwem a czymś gruntownie zwierzęcym. Jeśli te niby-zwierzęta stoją pomiędzy nami a naszą własną zwierzęcością, to my sami jesteśmy o krok dalej od naszych zwierzęcych i śmiertelnych ciał. Dlatego przez całą historię cechy uznawane za obrzydliwe — oślizgłość, brzydki zapach, lepkość, zgnilizna, głupota — były wciąż od nowa, bez końca, kojarzone z, a właściwie projektowane na grupy, za pomocą których uprzywilejowani definiowali swój lepszy status: Żydów, kobiety, homoseksualistów, ludzi nietykalnych z niższych klas — a wszyscy oni byli wyobrażani jako istoty naznaczone cielesnym brudem” (Nussbaum 2004, s. 107–108)<sup>8</sup>.

Jako remedium Nussbaum proponuje dwa zabiegi. Po pierwsze, przyznanie emocjom zasadniczego miejsca w polityce. Krytykuje jednocześnie te prace z zakresu filozofii polityki, w których — jak pisze — prawdziwe emocje, w tym miłość ojczyzny, zastępowano motywacją rozwodnioną. Czynili tak bardziej ostrożni filozofowie, na przykład Jürgen Habermas w koncepcji „patriotyzmu konstytucyjnego” czy John Rawls pisząc o wzajemności (Nussbaum 2013, s. 220 i nast.). Po drugie, postuluje włączenie emocji jako istotnego elementu do liberalnego projektu edukacyjnego. Zdaniem Nussbaum, nauczanie historii powinno być otwarte na trudne pytania i wątpliwości, część programów szkolnych i akademickich należy poświęcić myśleniu krytycznemu oraz wnioskowaniu moralnemu na podstawie dzieł literackich i analizy historii. Autorka *Nie dla zysku* nazywa to pedagogiką sokratejską. Choć brzmi to raczej akademicko, przekonuje ona, iż projekt ten może być rozwijany również w kulturze popularnej: „Wszystkie narody doświadczają tragedii, które nawołują do ducha szeroko pojętej empatii. Wszystkie narody walczą z uczuciem wstrętu, który stygmatyzuje i wyklucza. Obserwując to, w jaki sposób oddziałują tragiczne i komiczne festiwale, możemy dostrzec bardzo wiele różnorodnych eksperymentów, [...] dzięki którym współczesne społeczeństwa wypracowują spójną jedność z niesłychanej różnorodności” (Nussbaum 2013, s. 220 i nast.).

Dzisiejszym odpowiednikiem antycznych przedstawień, na przykład greckich, komicznych i tragicznych, mogą być choćby książki dla dzieci, literatura dla dorosłych, filmy, teatr, programy szkół podstawowych itd. (Nussbaum 2013, s. 270 i nast.). We wszystkich tych formach istotne jest, według autorki, aby przekazywać tragiczne wydarzenia z historii czy to danego społeczeństwa, czy jednostek z niego się wywodzących. Analizowanie emocji innych ludzi ma służyć uszlachetnieniu siebie na drodze, która ma prowadzić do przezwyciężenia egoizmu i wstrętu wobec słabszych grup społecznych. Wzmocniona ma być

---

<sup>8</sup> O konstruowaniu stereotypów antysemickich za pomocą negatywnych emocji zob. Geller 1992. Inne ujęcie polityki opartej na namiętnościach tożsamościowych można znaleźć u Arjuna Appaduraja (2009); por. Elias, Scotson 1993.

umiejętność współczucia. Refleksyjna jaźń współczesnej jednostki ma uczestniczyć w edukacji w sposób niemal psychoterapeutyczny, przywodzący na myśl ustawienia hellingerowskie. Tragedie, które przytrafiały się innym społeczeństwom w ich historii, wynikały najczęściej — przekonuje Nussbaum — z trudnego do rozwikłania splotu egoizmów, złych intencji, kontemplacji wyłącznie samych siebie. Należy zatem starać się wyeliminować, a przynajmniej złagodzić te czynniki we współczesnych społeczeństwach. Wiedza na temat emocji oraz codzienna praca nad nimi w ramach pewnego kulturalnego kanonu mają prowadzić do uchronienia społeczeństwa w przyszłości przed konfliktem i okrucieństwem.

Podejście to nazywam doktryną wychowywania emocji. Charakterystyczne jest dla niej myślenie w kategoriach uniwersalistycznych, zgodnie z którym wszystkie zjawiska afektywne mają zasadniczo ten sam, kognitywny i fizjologiczny charakter. Skoro tak, polityka powinna nieść ze sobą koncepcje wychowywania emocji obywateli: czy to przez popularyzację katalogów praw człowieka, czy przez organizowanie dyskusji filozoficznych, promocję sztuki krytycznej, warsztatów równościowych itd. Jest to wizja racjonalistyczna i optymistyczna, oparta na założeniu, że możliwe jest przygotowanie obywateli do współtworzenia lepszej, bo bardziej różnorodnej, krytycznej i opartej na współczuciu wspólnoty.

#### PODSUMOWANIE

Zastosowanie przedstawionej tu typologii trzech tradycji myślenia do analizy zjawisk afektywnych oraz ich roli w polityce ma trzy zasadnicze konsekwencje.

Po pierwsze, znajomość tradycji zjawisk afektywnych może przyczynić się do sprecyzowania używanych terminów. Myśliciele przed Kartezjuszem nie używali pojęcia emocji jako uniwersalnego określenia wszystkich zjawisk afektywnych, ale pisali raczej bądź o (gwałtownych, trudnych do okiełznania) namiętnościach, bądź o (łagodniejszych, poddających się treningowi) uczuciach. Nie powinno się więc twierdzić, że Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej* bądź traktacie *O duszy* pisał o emocjach, ponieważ daleko mu było do uwzględniającego aspekt fizjologiczny i kognitywny współczesnego rozumienia zjawisk afektywnych. Więcej przynosi umieszczenie Arystotelesa w tradycji namiętności i na przykład śledzenie jego niebezpośredniej polemiki z Platonem.

Po drugie, skoro wyobrażenia na temat zjawisk afektywnych „polują w stadach”, to dzięki rekonstrukcji poglądów danego myśliciela na temat strachu czy miłości można powiedzieć wiele o szerszym jego światopoglądzie. Dixon (2003, s. 6–7) pisze o imaginariach, jakie są związane z pojęciami namiętności i emocji. Wczesna psychologia i idee religijne pierwotnie były mocno powiązane. Świadczą o tym często występujące sformułowania o „namiętnościach i afektach duszy”, które sprawiły, iż pasje zostały wpisane w sieć ty-



powo chrześcijańskich idei i pojęć. Wiązały się z nimi takie terminy, jak „dusza”, „sumienie”, „upadek”, „grzech”, „wina”, „przebaczenie”, „łaska”, „duch”, „szatan”, „wola”, „niskie pobudki”, „miłość własna” itd. Kategoria emocji przeciwnie — nie powstawała w związku z tradycją myśli chrześcijańskiej i mieści się w nowszym, zsekularyzowanym imaginariu słów i idei. Do tej rodziny znaczeniowej należą „psychologia”, „prawo”, „obserwacja”, „ewolucja”, „organizm”, „mózg”, „socjalizacja”, „nerwy”, „uzewnętrznienie”, „zachowanie”, „zdolności poznawcze”, a także — „wnętrznosci”.

Innymi słowy, namiętności widziano jako rozpięte między człowiekiem a szeroko pojętym światem duchowym. Myślano o nich niegdyś jako o jednym z czynników, które mogą pomóc lub zaszkodzić w zbawieniu. Celem człowieka miało być opanowanie ich w takim stopniu, aby dostał się do zbawienia. Emocje natomiast istnieją w kontekście sekularnym, choć nie poza czasem. Jeśli coś łączy jako most, to jednostkę ze społeczeństwem, a nie ze światem duchowym. Ich analiza mówi nam, jak przebiega socjalizacja jednostki, jakiemu treningowi należy poddawać dzieci i dorosłych, aby uczynić ich uczucia podporządkowanymi społecznej kontroli i akceptowalnymi dla otoczenia. A także w jaki sposób społeczeństwa kształtowały normy dotyczące emocji; jak — mówiąc językiem Norberta Eliasa (2011; por. Frevert 2011, s. 191–194) — proces cywilizacji kształtował pożądaną społecznie zawartość pojęć, takich jak „gniew”, „wstyd”, „strach”, a także społecznie pożądane sposoby ich wyrażania.

Po trzecie, poruszanie się w ramach trzech tradycji postrzegania zjawisk afektywnych ma istotne znaczenie dla współczesnego myślenia o polityce. Możliwe jest na przykład wzbogacenie o elementy tradycji namiętności społecznej refleksji o polityce, opartej wyłącznie na tradycji emocji.

Aby zrozumieć, jaką może to mieć wartość, wróćmy jeszcze raz do doktryny kształtowania emocji. Można ją opisać — w sposób krytyczny — sięgając do eseju Michaela Oakeshotta *Rationalism in Politics* (1977, s. 5), który zawiera jedną z najciekawszych krytyk współczesnego liberalizmu. Według Oakeshotta, w polityce istnieje pewna charakterystyczna postawa, którą reprezentuje Racjonalista. Uważa on, że istnieje wspólny dla całego rodzaju ludzkiego rozum, kierujący się jednolitymi zasadami, i że jedni ludzie mogą przekonać drugich za pomocą racjonalnych argumentów. Rozum jest utożsamiony z zasadami poprawnego wnioskowania i pewnym ideałem moralnym. Ma być źródłem niezależności umysłu, wrogości wobec despotycznej władzy i przesądów, niezależnie od tego, czy mają one źródło w tradycji, zwyczajach społecznych, czy w zwykłych nawykach.

Argumentację Nussabaum, iż obywateli można „oduczyć” złych emocji, wykształcić w nich postawy wrażliwości i krytycyzmu, można uznać za odpowiadającą Oakeshottowskiemu opisowi sposobu myślenia Racjonalisty. Oakeshott krytykowałby ją, twierdząc, że ta wizja polityki jest wewnętrznie niespójna. Z jednej strony, ma polegać na doraźnym radzeniu sobie z napotykanymi kryzysami. Jeśli mamy kłopot ze społeczną niechęcią wobec muzułmanów, wystarczy

przeznaczyć środki dla organizacji trzeciego sektora, które zorganizują warsztaty tolerancji. Jeśli kłopot polega na niewystarczającej obecności kobiet w debacie publicznej, tworzymy encyklopedie wybitnych kobiet i ekspertek. Może to sprawiać wrażenie płytkiego myślenia, niezrozumienia, iż zjawiska społeczne, z którymi się stykamy, mają o wiele głębsze podłoże, którego nie da się zmienić doraźnymi środkami. Z drugiej strony, można tu rozpoznać pewną romantyczną utopię. W wyniku doraźnej edukacji i rozpowszechnianiu uniwersalistycznych katalogów praw człowieka, odgrywających rolę „społecznego mózgu”, ma powstać świat wolny od krwawych konfliktów, słownej przemocy, transparentny, ekumeniczny, tolerancyjny, nieskomplikowany i otwarty. Ponieważ Racjonalista utożsamia rozum zarówno z zasadami logiki, jak i postawą moralną, zasadniczo nie przyjmuje do wiadomości, że mogą istnieć inne, także racjonalne, sposoby postrzegania świata i że to, iż ludzie je wyznają, nie musi oznaczać, że brakuje im edukacji. Romantyzm Racjonalisty jest zatem jednocześnie pateralistyczny i niekonsekwentny. Choć premiuje różnorodność, w istocie uważa, że istnieje tylko jeden ideał dobrego współistnienia.

Narzędzia, jakie przynoszą doktryna przeciwstawiania jednej namiętności innym oraz uczuć namiętnościom, mogą wzbogacić myślenie Racjonalisty. W swoim racjonalistycznym optymizmie zwolennicy doktryny wychowywania emocji porzucają rozważania w perspektywie kondycji ludzkiej. Pozostaje jedynie wizja racjonalistycznego ulepszania wspólnoty. Może to powodować bezradność, gdy w społeczeństwach następuje rewolucyjny albo nawet reakcyjny zwrot, skierowany przeciwko racjonalistycznie pojętej idei tolerancji i pluralizmu. Tradycja namiętności pozwala zrozumieć, że nie wszystkie emocje obywateli muszą poddać się doraźnym środkom wychowawczym. Nie musi to oznaczać wyłącznie sceptycyzmu, może zaś prowadzić do poszukiwania innych, bardziej wyczulonych na namiętności ludzi strategii politycznych.

Tradycja namiętności może sprzyjać uświadomieniu sobie, że racjonalistyczna wizja polityki, niezależnie od tego, jak bardzo się od tego odżegnuje, sama może być oparta na namiętnościach. Pozwala to odejść od uproszczonego podziału na to, co w polityce „jasne”, rozumowe, i na to, co „ciemne”, oparte na emocjach. We współczesnej filozofii polityki takiego zabiegu dokonuje Michael Walzer w eseju *Polityka i namiętność* (2006). Zastąpić wrzątek światłem byłoby dobrą rzeczą, gdyby tylko można było to zrobić — argumentuje amerykański filozof. Chcąc wyjść z tej pułapki, należy spojrzeć na politykę taką, jaką jest ona naprawdę. Stanie się wówczas oczywiste, że znane z polityki moralne monstra, jak Hitler czy Stalin, a także ludzie z nimi współpracujący, w swoich działaniach kierowali się nie tylko namiętnościami, ale również podniosłymi ideami i logicznym rozumowaniem. Nie prowadzili chłodnej filozoficznej refleksji, jednak ich retoryka nawiązywała do wielkich myślicieli, jak Rousseau, Marks, Nietzsche. Przynajmniej po części odpowiednikiem ich stosunku do rzeczywistości był entuzjazm walki, który cechował najbardziej bohaterskich i skutecznych oponentów. Zarówno rozum, jak i namiętności odgrywają ambiwalentną rolę,

wpływając i na najokropniejsze, i na najwspanialsze przedsięwzięcia ludzkie. Dlatego nie da się ich w prosty sposób rozdzielić. W polityce rozum i namiętności przeplatają się, pozostając w niestabilnej, podlegającej częstym przemianom symbiozie.

„Zadaniem historii idei nie jest rozwiązywanie problemów, ale podnoszenie poziomu dyskusji” — tymi słowami kończy się książka *Namiętności i interesy* Alberta Hirschmana (1997). Koncepcje filozoficzne zjawisk afektywnych w polityce często powstawały w czasach nasilonego społecznego i politycznego kryzysu. Należy mieć nadzieję, że powyższe rozważania okażą się przydatne, ponieważ nawiązania do emocji, z jakimi mamy do czynienia we współczesnej polityce, mogą być znamionami podobnej sytuacji. Gdyby okazało się, że w czasach „zemsty namiętności” nowość stanowią przede wszystkim technologiczne narzędzia komunikacji, zawartość afektów w polityce natomiast jest podobna jak w przeszłości, omawiane koncepcje mogą okazać się przydatne i inspirujące. W końcu w nawiązaniu do przywołanego na początku eseju Maksa Webera (1998) można powiedzieć, że „politykę uprawia się przy użyciu głowy, ale z pewnością nie tylko głowy”.

#### BIBLIOGRAFIA

- Annas Julia E., 1992, *Hellenistic Philosophy of Mind*, University of California Press, Berkeley.
- Appadurai Arjun, 2009, *Strach przed mniejszościami. Esej o geografii gniewu*, tłum. Marta Bucholc, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Arystoteles, 2017, *Etyka nikomachejska*, tłum. Daniela Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Aschmann Birgit, 2005, *Vom Nutzen und Nachteil der Emotionen in der Geschichte*, w: Birgit Aschmann (red.), *Gefühl und Kalkül. Der Einfluss von Emotionen auf die Politik des 19. und 20. Jahrhunderts*, Franz Steiner Verlag, München.
- Boros Gabor, 2011, *The Passions*, w: *The Oxford Handbook of Philosophy in Early Modern Europe*, Desmond M. Clarke, Catherine Wilson (red.), Oxford University Press, Oxford.
- Brann Eva, 2008, *Feeling our Feelings: What Philosophers Think and People Know*, Paul Dry Books, Philadelphia.
- Brown Thomas, 2010 [1820], *Selected Philosophical Writings*, oprac. Thomas Dixon, Imprint Academic, Exeter, UK.
- Brunner José (red.), 2010, *Editorial*, w: *Politische Leidenschaften. Zur Verknüpfung von Macht, Emotion und Vernunft in Deutschland* („Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte”, t. 38), Wallstein Verlag, Göttingen.
- Charleton Walter, 1701, *A Natural History of the Passions*, 2 wyd., R. Wellington, London.
- Cherian George, 2016, *Hate Spin: The Manufacture of Religious Offence and Its Threat to Democracy*, MIT Press, Cambridge, Mass.–London.
- Chodak Jarosław, 2012, *Dlaczego rewolucjoniści (nie) są pozbawieni emocji? Rola emocji w teoriach rewolucji*, „Societas/Communitas”, nr 2.
- Cogan Thomas, 2016 [1800], *A Philosophical Treatise on the Passions*, Wentworth Press, New York.
- Czapiga Zofia, 2015, *O ekspresywności wypowiedzi emotywnych (na przykładzie języka polskiego i rosyjskiego)*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Linguistica Rossica”, nr 11, s. 19–27.
- Dante Alighieri, 2015, *Boska komedia*, tłum. Edward Porębowicz, Wydawnictwo Pasaże, Nowy Sącz.

- Darwin Karol, 1988 [1872], *O wyrazie uczuć u człowieka i zwierząt*, tłum. Zofia Majlert, Krystyna Zaćwilichowska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- DeJean Joan, 1997, *Ancients against Moderns: Culture Wars and the Making of a Fin de Siècle*, University of Chicago Press, Chicago.
- Diller Hans-Jürgen, 2010, "Emotion" vs. "passion": *The History of Word-Use and the Emergence of an A-Moral Category*, „Archiv für Begriffsgeschichte”, t. 52, s. 127–151.
- Dixon Thomas, 2003, *From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Dixon Thomas, 2008, *The Invention of Altruism: Making Moral Meanings in Victorian Britain*, Oxford University Press, Oxford, UK.
- Dixon Thomas, 2012, "Emotion": *The History of a Keyword in Crisis*, „Emotion Review”, t. 4, nr 4, s. 338–344.
- Eberwein Wolf-Dieter, 2005, *Olympiade der Barmherzigkeit*, „Internationale Politik”, t. 60, nr 5, s. 108–113.
- Elias Norbert, 2011, *O procesie cywilizacji*, tłum. Tadeusz Zabłudowski, Kamil Markiewicz, Wydawnictwo W.A.B, Warszawa.
- Elias Norbert, Scotson John J., 1993, *Etablierte und Aussenseiter*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Essary Kirk, 2016, *Translating "Anger" in the Sixteenth Century: A Response to Thomas Dixon*, „History of Emotions”. Blog, 12 grudnia (<https://emotionsblog.history.qmul.ac.uk/2016/12/translating-anger-in-the-sixteenth-century-a-response-to-thomas-dixon-kind-of>).
- Fehr Beverly, Russell James A., 1984, *Concept of Emotion viewed from a Prototype Perspective*, „Journal of Experimental Psychology: General”, t. 113, nr 3, s. 464–486.
- Fink-Eitel Hinrich, Lohmann Georg (red.), 1993, *Zur Philosophie der Gefühle*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- François Etienne, Siegrist Hannes, Vogel Jakob (red.), 1995, *Nation und Emotion. Deutschland und Frankreich im Vergleich. 19. und 20. Jahrhundert* („Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft”, t. 110), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Frevert Ute, 2000, *Angst vor Gefühlen? Die Geschichtsmächtigkeit von Emotion im 20. Jahrhundert*, w: Paul Nolte i in. (red.), *Perspektiven der Gesellschaftsgeschichte*, C. H. Beck, München.
- Frevert Ute, 2011, *Emotions in History — Lost and Found*, CEU Press, Budapest–New York.
- Frevert Ute, 2014, *Defining Emotions: Concepts and Debates over Three Centuries*, w: Ute Frevert i in. (red.), *Emotional Lexicons: Continuity and Change in the Vocabulary of Feeling 1700–2000*, Oxford University Press, Oxford–New York.
- Frevert Ute i in. (red.), 2014, *Emotional Lexicons: Continuity and Change in the Vocabulary of Feeling 1700–2000*, Oxford University Press, Oxford–New York.
- Geller Jay, 1992, *(G)nos(e)ology: The Cultural Construction of the Other*, w: Howard Eilberg-Schwartz (red.), *People of the Body: Jews and Judaism from an Embodied Perspective*, SUNY Press, New York.
- Gerhards Jürgen, 1988, *Soziologie der Emotionen. Fragestellungen, Systematik und Perspektiven*, Juventa, München.
- Gilman Sander L., 1985, *Difference and Pathology: Stereotypes of Sexuality, Race, and Madness*, Cornell University Press, Ithaca–London.
- Hassner Pierre, 2015, *La Revanche des passions: métamorphoses de la violence et crises du politique*, Fayard, Paris.
- Heilman Kenneth M., Satz Paul, (red.), 1983, *Neuropsychology of Human Emotion*, Guilford Press, New York.
- Herder Johann Gottfried, 1994, *Zum Sinn des Gefühls*, w: Jürgen Brummack, Martin Bollacher (red.), *Schriften zu Philosophie, Literatur und Kunst im Altertum*, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main.

- Hirschman Albert O., 1997, *Namiętności i interesy*, tłum. Irena Topińska, Znak–Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków–Warszawa.
- Hume David, 2005 [1739–1740], *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Czesław Znamierowski, Aletheia, Warszawa.
- Hutcheson Francis, 2017 [1728], *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, Anodos Books, Liberty Found, Indianapolis.
- Illouz Eva, 2008, *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*, University of California Press, Berkeley.
- James Susan, 1997, *Passion and Action: The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, UK.
- James William, 1884, *What Is an Emotion?*, „Mind”, t. 9, nr 34, s. 188–205.
- Kahn Victoria, Saccamano Neil, Coli Daniela, 2006, *Politics and the Passions: 1500–1850*, Princeton University Press, Princeton.
- Kartezjusz, 1958 [1649], *Namiętności duszy*, tłum. Ludwik Chmaj, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Kępiński Antoni, 2012, *Lęk*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Kępiński Antoni, 2014, *Melancholia*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Krause Sharon, 2008, *Civil Passions: Moral Sentiment and Democratic Deliberation*, Princeton University Press, Princeton.
- Lembcke Oliver W., Weber Florian, 2015, *Leidenschaft, Affekt und Gefühl bei Max Weber. Eine politiktheoretische Skizze*, w: Karl-Rudolf Korte (red.), *Emotionen und Politik. Begründungen, Konzeptionen und Praxisfelder einer politikwissenschaftlichen Emotionsforschung*, Nomos, Baden-Baden.
- Lewis Clive S., 1936, *The Allegory of Love*, Oxford University Press, London.
- Lewis Michael, Haviland Janette M. (red), 1993, *Handbook of Emotions*, The Guilford Press, New York–London.
- Monteskiusz, 1957 [1748], *O duchu praw*, tłum. Tadeusz Boy-Żeleński, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Mandler George, 1984, *Mind and Body: Psychology of Emotion and Stress*, Norton, New York.
- Miłkowska-Samul Kamila, 2013, *Emocje a skandal polityczny. O sposobach wykorzystania emocji w dyskursie politycznym*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 9, nr 2, s. 164–183.
- Michel Paul (red.), 2005, *Unmitteilbarkeit. Gestaltungen und Lesbarkeit von Emotionen* („Schriften zur Symbolforschung”, t. 15), Pano Verlag, Zürich.
- Müller Jan-Werner, 2016, *What is Populism?*, Suhrkamp, Berlin–Philadelphia.
- Nijakowski Lech M., 2013, *Rozkosz zemsty. Socjologia historyczna mobilizacji ludobójczej*, Scholar, Warszawa.
- Nussbaum Martha C., 2004, *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*, Princeton University Press, Princeton.
- Nussbaum Martha C., 2013, *Political Emotions*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Nussbaum Martha C., 2016, *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów*, tłum. Łukasz Pawłowski, Fundacja Kultura Liberalna, Warszawa.
- Oakeshott Michael, 1977, *Rationalism in Politics*, w: Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Methuen, London.
- Oakeshott Michael, 2000, *Hobbes on Civil Association*, Liberty Fund, Indianapolis (<http://oll.libertyfund.org/titles/668>).
- Oksenberg Rorty Amélie, 1982, *From Passions to Emotions and Sentiments*, „Philosophy”, t. 57, s. 159–172.
- Oksenberg Rorty Amélie, 2004, *Enough Already with “Theories of the Emotions”*, w: Rick Rylance, *Victorian Psychology and British Culture 1850–1880*, Oxford University Press, Oxford 2000.

- Pernau Margrit, 2014, *Civility and Barbarism: Emotions as Criteria of Difference*, w: Ute Revert i in. (red.), *Emotional Lexicons: Continuity and Change in the Vocabulary of Feeling 1700–2000*, Oxford University Press, Oxford.
- Petrażycki Leon, 2011, *Emocjonalne zarażenia*, „Studia Socjologiczne”, nr 2.
- Petrażycki Leon, 2011, *O emocjach*, „Studia Socjologiczne”, nr 2.
- Pitrus Andrzej, 2015, *Gry wideo i emocje*, „Czas Kultury”, t. 31.
- Plamper Jan, 2015, *The History of Emotions*, Oxford University Press, Oxford.
- Plutchik Robert, 1980, *Emotion: A Psychoevolutionary Synthesis*, Harper & Row, New York.
- Plutchik Robert, 2002, *Emotions and Life: Perspectives from Psychology, Biology, and Evolution*, American Psychological Association, Washington, DC.
- Reber Arthur S., Reber Emily, 2005, *Słownik psychologii*, tłum. zbiorowe, Scholar, Warszawa.
- Schumann Roswitha i in. (red.), 1987, *Soziologie der Gefühle. Zur Rationalität und Emotionalität sozialen Handels*, Sozialforschungsinst., München.
- Schützeichel Rainer, 2010, *Der Wert der politischen Leidenschaft. Über Max Webers „Affektlehre”*, w: José Brunner (red.), *Politische Leidenschaft: zur Verknüpfung von Macht, Emotion und Vernunft in Deutschland* („Tel Aviver Jahrbuch für Deutsche Geschichte”, t. 38), Wallstein Verlag, Göttingen.
- Shlar Judith N., 1997, *Zwyczajne przywary*, tłum. Marcin Król, Znak–Fundacja Stefana Batorego, Kraków–Warszawa.
- Sloterdijk Peter, 2011, *Gniew i czas*, tłum. Arkadiusz Żychliński, Scholar, Warszawa.
- Smith Adam, 1989 [1759], *Teoria uczuć moralnych*, tłum. Danuta Petsch, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Solomon Robert C., 1973, *Emotions and Choice*, „The Review of Metaphysics”, t. 27, nr 1, s. 20–41.
- Solomon Robert C., 1993, *The Passions: Emotions and the Meaning of Life*, Hackett, Indianapolis.
- Solomon Robert C., 2003, *What is an Emotion?*, Oxford University Press, Oxford.
- Solomon Robert C. (red.), 2004, *Thinking about Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions*, Oxford University Press, Oxford, UK.
- Sorabji Richard, 2000, *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford University Press, Oxford, UK.
- de Sousa Ronald, 1987, *The Rationality of Emotion*, MIT Press, Cambridge, Mass.–London.
- Spacks Patricia M., 1995, *Boredom*, University of Chicago Press, Chicago.
- Speth Rudolf, 1999, *Nation und Emotion. Von der vorgestellten zur emotional erfahrenen Gemeinschaft*, w: Ansgar Klein, Frank Nussmeier (red.), *Masse — Macht — Emotionen. Zu einer politischen Soziologie der Emotionen*, Westdeutscher Verlag, Opladen–Wiesbaden.
- Stearns Peter N., Stearns Carol Z., 1985, *Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards*, „American Historical Review”, t. 90, nr 4, s. 813–836.
- Sztompka Piotr, 2006, *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Znak, Kraków.
- Tukidydes, 2003, *Wojna peloponeska*, tłum. Kazimierz Kumaniecki, Czytelnik, Warszawa.
- Turner Jonathan, Stets Jan, 2009, *Socjologia emocji*, tłum. Marta Bucholc, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Ulich Dieter, Mayring Philipp, 2003, *Psychologie der Emotionen*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart.
- Walzer Michael, 2006, *Polityka i namiętność. O bardziej egalitarny liberalizm*, tłum. Hanna Jankowska, Muza, Warszawa.
- Wawrzyński Patryk, 2015, *Emocje i zaangażowanie a skuteczność narracji polityki historycznej. Wyniki badań eksperymentalnych*, „Pamięć i Sprawiedliwość”, nr 2(26).
- Weber Florian, 2007, *Emotionalisierung, Zivilität und Rationalität. Schritte zu einer politischen Theorie der Emotionen*, „Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft”, t. 36, nr 1, s. 7–22.
- Weber Max, 1998, *Polityka jako zawód i powołanie*, w: Max Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, tłum. Paweł Dybel, Andrzej Kopacki, Znak–Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków–Warszawa.

- Williams Bernard, 1993, *Shame and Necessity*, University of California Press, Berkeley.  
Williams Raymond, 1976, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Croom Helm, London.  
Wollheim Richard, 2001, *Emotionen. Eine Philosophie der Gefühle*, C. H. Beck, München.  
Wysocka Olga, 2011, *Populizm — rządy emocji*, „Znak”, nr 679.

PASSION, FEELING, OR EMOTION? THREE TRADITIONS OF THINKING  
ABOUT AFFECTS AND THREE DOCTRINES OF AFFECTS IN POLITICS

Karolina Wigura  
(University of Warsaw)

Summary

The author proposes tools for the analysis of affects in politics. First she distinguishes three historical ways of thinking about affective phenomena: the tradition of passion, deriving from ancient Greece; the tradition of feelings, begun by the Greek and Roman stoics; and finally the tradition of emotions, which was fully shaped in the nineteenth century and which most closely corresponds to the contemporary understanding of affective phenomena. The author concentrates on the meeting of two fields—the history of emotions and the philosophy of politics. Each of the three traditions of thinking has its own specific doctrine for dealing with affects, that is, it indicates ways of managing the unusually difficult challenges presented by our emotions. The author describes and critiques these approaches. She believes that although they are often burdened with presentism and anachronism, taking them into account in analyses of the social world—especially in the sphere of contemporary politics—could help understand the nuances of political thought and actions.

Key words / słowa kluczowe

passions / namiętności, feelings / uczucia, emotions / emocje, affects / afekty, history of emotions / historia emocji, politics and emotions / emocje w polityce