

Joanna Krzemkowska - Saja

Czy potrzebujemy pojęcia prawdy emocjonalnej?

Słowa kluczowe: filozofia emocji, kognitywistyczne teorie emocji, percepcyjny model emocji, prawdziwość emocji, prawdziwość rodzajowa, R. de Sousa, P. Greenspan, C. Tappolet

Wstęp

Czy potrzebujemy pojęcia prawdy emocjonalnej? Rozważając tę kwestię zastanowię się nad trzema szczegółowymi zagadnieniami. Po pierwsze, jak można rozumieć pojęcie prawdziwości emocjonalnej? Po drugie, do czego filozofowie potrzebują tego pojęcia? I po trzecie, czy trudności związane z konceptualizacją prawdziwości emocjonalnej są, jak twierdzą krytycy tej idei, nieprzezwyciężalne?¹

Jak rozumieć pojęcie prawdziwości emocjonalnej?

W języku polskim istnieje kilka kontekstów użycia terminu „prawdziwa emocja”. Najczęściej mówiąc tak odnosimy się do emocji faktycznie przeżywanej i nieudawanej. Na przykład możemy powiedzieć, że aktor ujawnił na scenie swoje prawdziwe emocje. Inny kontekst dotyczy sytuacji, w których mówiąc o prawdziwych emocjach wskazujemy na ich moc i intensywność. Mogę powiedzieć: „teraz wiem, czym jest prawdziwa radość, to, co odczuwałam wcześniej, było tylko zadowoleniem”. Mówiąc o „prawdziwych emocjach”

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

możemy również mieć na myśli powody ich odczuwania. W języku polskim kontekst ten funkcjonuje raczej w aspekcie negatywnym. Możemy na przykład powiedzieć, że fałszywy wstyd nie pozwala mężczyznom zgłosić się do lekarza na zbadanie prostaty lub że fałszywa duma uniemożliwiła pojednanie małżonków. W języku angielskim również istnieje ów trzeci kontekst i wydaje się, że jest tam bardziej powszechny niż w języku polskim. Na przykład kategorię teologiczną żalu doskonałego określa się w tym języku jako „prawdziwy żal”. W odróżnieniu od żalu niedoskonałego za grzechy, żal doskonały jest przeżywany z miłości do Boga, a nie ze strachu przed piekłem. Jego przedmiotem nie jest zatem uczynione zło jako takie, ale zerwana więź z Bogiem, wynikająca z popełnienia grzechu.

Koncepcja prawdziwości emocjonalnej, którą przedstawię, ma na celu analizę pojęcia emocji prawdziwej, jako adekwatnej, przeżywanej z właściwych powodów i poprawnie ujmującej swój obiekt. Terminu „prawdziwość emocjonalna” będę używać w znaczeniu, w którym prawdziwy stan mentalny trafnie reprezentuje fragment świata zewnętrznego. Takie rozumienie pozwala na zadanie pytania: czy świat jest rzeczywiście taki, jak na to wskazuje moja emocja?

W rozważaniach filozoficznych sposób definiowania emocji wyznacza ich relację względem prawdy i fałszu. Na gruncie teorii nonkognitywistycznych, uznających, iż emocje mają czysto afektywny charakter i są zaburzeniami mającymi swoje źródło w fizjologii, nie sposób orzekać prawdy o emocjach². W jednym z najbardziej rozpowszechnionych zarzutów wobec tego ujęcia emocji zwraca się uwagę, że definiowanie ich jedynie w kategoriach określonych procesów zachodzących w organizmie pociąga za sobą konieczność uznania ich nieintencjonalnego, epifenomenalnego charakteru oraz odmówienia im wartości poznawczej i możliwości oceniania ich w kategoriach racjonalności czy trafności³.

Na gruncie tego rodzaju teorii można zasadnie twierdzić, iż emocje informują podmiot o świecie istniejącym poza nim, mówiąc mu o stanach jego własnego ciała. W wersji rozwijanej przez Antonia Damasia (2002) emocje obejmują propriocepcje wskaźników somatycznych odpowiedzialnych za naszą zdolność do realizacji własnych długoterminowych interesów. Mogą one działać prawidłowo bądź wadliwie i w tym sensie dostarczać nam „prawdziwych lub fałszywych informacji o świecie”. Trudno jednak nie zgodzić się z Adamem Mortonem (2002), który twierdzi, iż tego rodzaju rozumienie pojęcia prawdziwości emocjonalnej sprawia, że jest ona „tania” – to znaczy tak ogólna, nieścista i niejasna, że staje się banalna i bezużyteczna.

² Za ojca afektywnych teorii emocji uznaje się Williama Jamesa (1884).

³ Dyskusję na ten temat można znaleźć w pracy J. Deigh (2010).

W teoriach kognitywistycznych sytuacja przedstawia się inaczej. Mocny kognitywizm w kwestii emocji, który uznaje, że są one rodzajem przekonań, musi zakładać ich podatność na wartościowanie prawdziwościowe. Taki pogląd głosił już jeden z czołowych przedstawicieli starej szkoły stoickiej, Chryzyp. Twierdził on, że namiętności są błędnymi przekonaniami, które należy wykorzenić, by osiągnąć pełną, prawdziwą wiedzę prowadzącą do cnotliwego życia dającego szczęście⁴. Współcześnie do koncepcji stoików odwołują się między innymi Robert Solomon i Martha Nussbaum. Według Solomona (2003) emocja stanowi swoisty zbiór przekonań ewaluacyjnych, które sprawiają, iż określona sytuacja jest przez podmiot postrzegana jako obraźliwa, przerażająca, radosna itp. Nie rozważa on kwestii prawdziwości emocji rozumianej jako logiczna własność charakteryzująca emocjonalne stany mentalne. Emocje oparte na fałszywych przekonaniach określa jako nieodpowiednie, nierozsądne czy nieuzasadnione. Poznawczej teorii emocji w mocniejszym sensie broni Nussbaum (2001), która definiuje je jako sądy ewaluacyjne o kierunku dopasowania umysł-do-świata, a zatem takie, które podobnie jak inne przekonania, mogą być prawdziwe lub fałszywe (Nussbaum 2001: 46).

Słaby kognitywizm uznaje emocje za rodzaj poznania, ale zaprzecza, że są one przekonaniami. Najszerzej rozwijanym pomysłem na gruncie słabego kognitywizmu jest definiowanie emocji jako szczególnego rodzaju percepcji wartości (Prinz 2004). Jednym ze zwolenników percepcyjnego modelu emocji jest Ronald de Sousa (1987), który zaproponował koncepcję prawdziwości emocjonalnej (2011).

Idea możliwości oceny emocji ze względu na ich prawdziwość jest akceptowana przez niektórych zwolenników zarówno słabych, jak i mocnych teorii kognitywistycznych (Helm 2001: 64; Roberts 2003: 147). We współczesnej literaturze przedmiotu funkcjonuje kilka terminów odnoszących się do oceny emocji. Mówi się mianowicie o emocji odpowiedniej (*appropriate*)⁵, dopasowanej (*fitting*)⁶ lub trafnej (*accurate*) (Morton 2002). W większości rozważań uznaje się ten wymiar emocji za analogiczny do prawdziwości przysługującej przekonaniom. De Sousa (1987, 2011) idzie o krok dalej i twierdzi, że emocjom można przynajmniej czasami przypisać racjonalność i obiektywność, a zatem można je również oceniać ze względu na ich prawdziwość. W swo-

⁴ Omówienie stoickiej koncepcji emocji znaleźć można w licznych opracowaniach (np. Reale 2004; Banicki 2006).

⁵ Kategorię odpowiedniości emocji wprowadził Charlie D. Broad (1954). Swoją propozycją zapoczątkował, jak się wydaje, współczesną dyskusję nad wartością poznawczą emocji.

⁶ Kategoria dopasowania pojawiła się w XVIII-wiecznych rozważaniach nad moralnością w kontekście moralnej oceny działań ludzkich (Rutkowski 2001: 14–42). Współcześnie została zastosowana do oceny naszych emocji jako dopasowanych lub niedopasowanych do okoliczności, w których występują (D'Arms, Jacobson 2000).

ich rozważaniach proponuje rozwiązanie kwestii prawdziwości emocjonalnej odwołujące się do samej definicji prawdy, która skonstruowana zostaje w taki sposób, by można było orzekać ją również o stanach mentalnych innych niż przekonaniowe.

Koncepcja prawdy rodzajowej Ronalda de Sousa

Pomysł de Sousa oparty jest na modelu percepcyjnym, w którym emocje definiuje się jako percepcje wartości. Uznaje się tutaj następujące tezy. Po pierwsze, emocje rozumiane są jako stany mentalne nieredukowalne do przekonań i pragnień. Ich istotową cechą jest to, że są rodzajem bezpośredniego ujęcia rzeczywistości aksjologicznej – kontinuum wartości. Tym samym zostaje odrzucony mocny kognitywizm, który zrównuje emocje z sędziami ewaluacyjnymi. Przyjmowane jest natomiast twierdzenie, że „percepcje emocjonalne” są rodzajem poznania. W modelu percepcyjnym emocje takie jak strach posiadają warunki poprawności podobne do warunków poprawności stanów percepcyjnych. Na przykład strach jest odpowiedni na tyle, na ile jego obiekt jest naprawdę niebezpieczny, ponieważ bycie niebezpiecznym jest własnością, która sprawia, że strach jest odpowiedni. Cecha obiektu emocji, która jest normą określaną przez daną emocję dla jej odpowiedniości, nazywana jest przedmiotem formalnym emocji⁷. W koncepcji de Sousa każda emocja posiada specyficzny dla siebie przedmiot formalny: bycie niebezpiecznym jest przedmiotem formalnym strachu, bycie niesprawiedliwym jest przedmiotem formalnym oburzenia, strata jest przedmiotem formalnym smutku.

De Sousa (2011: 56) rozróżnia kategorię fortunności i spełnienia stanów intencjonalnych, dla których podaje odpowiednio warunki fortunności oraz warunki spełniania⁸. W tych kategoriach następująco definiuje fortunność i spełnienie stanów emocjonalnych (de Sousa 2011: 57–58). W przypadku emocji posiadających przedmiot propozycjonalny:⁹

⁷ Pojęcia przedmiotu formalnego w odniesieniu do emocji użył po raz pierwszy Anthony Kenny (1963).

⁸ Kategorie te pojawiają się w koncepcji intencjonalności Johna Searle’a. Autor *Czynności mowy* twierdzi jednak w odróżnieniu od de Sousa, iż termin „warunki spełniania” jest synonimiczny z pojęciem „warunki fortunności” (Searle 1983: 10).

⁹ W koncepcji zaproponowanej przez de Sousa (1987), przedmiotem emocji są zasadniczo (choć nie zawsze) konkretne indywidua (de Sousa nazywa je „targetami”, *targets of emotion*). Przedmiotem strachu przed lwem jest lew, przedmiot tęsknoty za dzieckiem jest moje dziecko itd. Jednak czasem emocje nie mają jasno sprecyzowanego „targetu”, ale posiadają przedmiot propozycjonalny, czyli są oparte na przekonaniach odnoszących się do konkretnych sytuacji, które powodują wystąpienie określonej emocji. Przykładem emocji posiadającej przedmiot propozycjonalny jest wstyd z powodu spóźnienia na ważne spotkanie. Przedmiotem mojego wstydu jest przekonanie, że jestem spóźniona oraz że spotkanie, na które zmierzam, jest ważne i spóź-

$E(p)$ jest spełniona wtedy i tylko wtedy, gdy p jest prawdziwe oraz $E(p)$ jest fortuna, jeśli p jest faktycznie dopasowane do formalnego przedmiotu E .

Podana definicja nie obejmuje całości naszego życia emocjonalnego, bowiem nie każda emocja posiada przedmiot propozycjonalny. De Sousa proponuje, by w przypadku emocji, którym brakuje obiektu propozycjonalnego, prawdziwość definiować następująco:

$E(t)$ jest spełniona wtedy i tylko wtedy, gdy t istnieje oraz $E(t)$ jest fortuna, jeśli t jest faktycznie dopasowane do formalnego przedmiotu E .

Zdaniem de Sousa, prawdziwość emocji wyznaczana jest jedynie przez fortunność. Innymi słowy, prawdziwa emocja to taka, która prawidłowo ewaluje swój przedmiot, czyli przypisuje mu wartość rzeczywiście przez niego posiadaną. Spełnienie stanu mentalnego jest własnością semantyczną: jednostka semantyczna podatna na wartościowanie prawdziwościowe (napis, przekonanie, pragnienie, nadzieja, żal) jest spełniona, jeśli sąd w niej wyrażony jest prawdziwy. Dla stanu emocjonalnego warunki spełniania i fortunności są różne i niezależne od siebie. I tak w przypadku smutku, aby nasza emocja była spełniona, musi zachodzić wydarzenie w świecie, które nasz smutek wywołuje. By natomiast była ona fortuna, stan rzeczy, którego dotyczy, rzeczywiście musi odpowiadać przedmiotowi formalnemu smutku, musi oznaczać stratę dla podmiotu doświadczającego smutku. Inaczej jest w przypadku przekonań – ich warunki spełniania i fortunności są tożsame. Przekonanie, że pada deszcz, jest spełnione wtedy i tylko wtedy, gdy pada deszcz, i jest fortune wtedy i tylko wtedy, gdy pada deszcz. Wydawać się może, że to właśnie semantyczna kategoria spełniania jest właściwą charakterystyką prawdziwości. Ale, jak twierdzi de Sousa, nie jest tak w estetyce i etyce, w przypadku stanów, które pełnią w tych dyskursach funkcję analogiczną do przekonań. Jeśli definiować prawdę w kategoriach fortunności, to emocje fortune można uznać za prawdziwe. Tak więc w przypadku emocji, której elementem jest postawa propozycjonalna – złość, że „sąsiad ukradł mi rower” jest prawdziwa, jeśli kradzież roweru przez sąsiada jest działaniem wobec mnie niesprawiedliwym. Gdy natomiast mówimy o takiej emocji, której do postaw propozycjonalnych zaliczyć nie można – na przykład o nieokreślonej niechęci do sąsiada – jest ona prawdziwa, jeśli cechy sąsiada pasują do mojej niechęci względem niego, czyli mówiąc potocznie, jeśli rzeczywiście jest tak, że nie da się on lubić.

nienie się będzie dużym błędem. To, że emocja odnosi się do moich przekonań, jest widoczne w tym, że zmiana przekonań prowadzi do wygaszenia emocji. Jeżeli okaże się, że mój zegarek się spieszy, to przestanę doświadczać wstydu.

Aby wyjaśnić kategorię prawdziwości emocjonalnej, de Sousa konstruuje pojęcie prawdziwości rodzajowej (*generic truth*). Analizowane jest ono w kategoriach fortunności stanów intencjonalnych. Znaczenie prawdziwości rodzajowej jest ustalane przez dopasowanie obiektu stanu intencjonalnego doświadczanego przez podmiot do jego przedmiotu formalnego. De Sousa odwołuje się do korespondencyjnej teorii prawdy jako *szeroko* pojętej zgodności treści poznawczej stanu mentalnego z określonym stanem świata zewnętrznego¹⁰. Zgodnie z koncepcją prawdziwości rodzajowej, o stanie mentalnym M można orzec, że jest fałszywy lub prawdziwy, wtedy i tylko wtedy, gdy: (1) M podlega normie N ; (2) N jest określona przez sam M ; ale (3) dla swojego spełnienia N potrzebuje jakiejś rzeczywistości istniejącej niezależnie od M (de Sousa 2011: 55). Warunki te, zdaniem de Souasy, spełniają przynajmniej niektóre emocje, bowiem: (1) podlegają one normie zdefiniowanej przez ich przedmioty formalne (to, czego żałuję, musi być „godne pożałowania” itd.); (2) norma, o której mowa, jest określona przez samą emocję, co manifestuje się w fakcie, że charakterystyka przedmiotów formalnych poszczególnych emocji jest w pewnym sensie tautologiczna (to, co kocham, musi być godne miłości, to, czego się boję musi „zasługiwać” na mój strach itd.); (3) jednak obecność tautologii jest myląca, ponieważ fortunność emocji – faktyczne dopasowanie między przedmiotem formalnym emocji a jej obiektem – zależy od rozległej sieci czynników społecznych, biologicznych i innych, które transcendują faktyczną reakcję emocjonalną (de Sousa 2011: 64).

Koncepcja prawdy rodzajowej jako fortunności oparta jest na twierdzeniu, że podstawowymi nośnikami prawdziwości nie są sądy logiczne, ale stany intencjonalne. Pewne stany intencjonalne mają treści propozycjonalne, inne nie. Niektóre z tych, które mają treści propozycjonalne, są sądami, przekonaniami, twierdzeniami i są prawdziwe bądź fałszywe w sensie wąskim, wszystkie zaś są fortunate bądź unfortunate, a zatem prawdziwe bądź fałszywe w sensie rodzajowym. Zatem prawdziwość przysługująca stanom intencjonalnym zawierającym treści propozycjonalne jest podklasą prawd podpadających pod rodzajowe pojęcie prawdy, która przysługuje wszystkim stanom intencjonalnym.

Teoria prawdziwości emocjonalnej opiera się w dużej mierze na pomysłach Johna L. Austina¹¹. Jest bliska teorii prawdy zaproponowanej przez Austina,

¹⁰ W literaturze dotyczącej klasycznej teorii prawdy rozróżnia się rozumienie korespondencji jako korelacji oraz jako kongruencji. Analizę tej kwestii można znaleźć w pracy Tadeusza Szubki (2000).

¹¹ Przedstawiam tutaj możliwą interpretację koncepcji prawdy zakładanej przez de Souasę. Nie jest moim celem dyskusja nad konkluzywnością poszczególnych koncepcji prawdziwości. Dyskusję na ten temat można znaleźć w książkach Jana Woleńskiego (2003) i Renaty Ziemińskiej (2010).

który wyróżniając wypowiedzi performatywne i konstatywy twierdził, że te pierwsze mogą być fortunne bądź niefortunne, a te drugie – prawdziwe bądź fałszywe. Później głosił, iż zarówno performatywy, jak i wypowiedzi opisowe można oceniać w kategorii fortunności, jak również, że wymóg zgodności z faktami dotyczy zarówno performatywów, jak i wypowiedzi opisowych. Odwołanie do koncepcji Austina ma jeszcze głębszy wymiar związany z rozumieniem prawdy. Według tej koncepcji prawda i fałsz nie są relacjami czy jakościami. Są one ocenami, w których wyrażamy to, czy emocje i inne stany mentalne są zadowolające w stosunku do faktów, zdarzeń, sytuacji, do których się odnoszą. Słowa „prawdziwy” i „fałszywy” oznaczają pewien wymiar krytyki naszych postaw (Austin 1993: 156–178). Podobnie rzecz przedstawia się na gruncie prezentowanej koncepcji – emocje prawdziwe to te, przy pomocy których podmiot dokonuje udanych, niewypaczonych ocen przedmiotu emocjonalnej reakcji.

Tak pojmowanej prawdzie można przypisać przynajmniej następujące cechy. Po pierwsze, jest ona stopniowalna. Wynika to z faktu, że relacja zgodności, jaka może zachodzić między stanem mentalnym a jego przedmiotem, nie jest nigdy relacją odzwierciedlenia czy obrazowania, ale skomplikowaną, wielowymiarową, stopniowalną własnością relacyjną. Po drugie, prawdziwość emocjonalna jest przynajmniej do pewnego stopnia względna¹², zależy bowiem (jak mówi warunek trzeci prawdziwości rodzajowej stanu mentalnego) od szerokiego kontekstu rozmaitych czynników społecznych i biologicznych, nieokreślonych w sposób precyzyjny w koncepcji de Sousa.

Można jednak stwierdzić, że prawda emocji jest względna jedynie do pewnego stopnia, ponieważ sam przedmiot formalny konkretnego typu emocji i wymóg, by do owego przedmiotu dopasowany był obiekt określonej emocji, pozostają niezienne. Na przykład smucić może mnie jedynie to, co wiąże się ze stratą, a to, czego się boję, musi być niebezpieczne, gdyż zagraża mojemu istnieniu. Od warunków środowiska podmiotu emocji zależy natomiast to, czy niebezpieczny jest mamut, jadowity wąż, czy nagła utrata pracy. Jest tak dlatego, że percepcje emocjonalne przedmiotów w kategoriach własności formalnych obejmują znaczenia i własności, jakie są przypisywane poszczególnym zjawiskom. Możemy nie zgadzać się w kwestii tego, co jest niebezpieczne, lecz wszyscy boimy się tego, co nam zagraża. Jest tak dlatego, że emocje reprezentują związki między światem a nami samymi. Różnym rzeczom

¹² Odwołuję się w tym miejscu do podziału na prawdy względne i bezwzględne, przeprowadzonego przez Kazimierza Twardowskiego (1966: 315). „Bezwzględnymi prawdami nazywają się te sądy, które są prawdziwe bezwarunkowo, bez jakichkolwiek zastrzeżeń, bez względu na jakiegokolwiek okoliczności (...). Względny zaś prawdami nazywają się te sądy, które są prawdziwe tylko pod pewnymi warunkami, za pewnym zastrzeżeniem, dzięki pewnym okolicznościom”.

przypisujemy określoną wagę, odnosząc się, w określonym kontekście, do konkretnych własności obiektu, które czynią go przystającym do danego typu emocji. Na przykład obiekt jest niebezpieczny, jeśli jest w stanie wyrządzić mi znaczną szkodę. Wprawdzie „szkodliwość” jest wieloznacznym pojęciem ewaluacyjnym, ale nawet jeśli szkoda może zostać wyrządzona na wiele różnych sposobów, jej wynik jest ten sam: zakłócenie życiowych funkcji biologicznych, psychologicznych lub społecznych podmiotu.

W odpowiednich warunkach strach przed katastrofą lotniczą, bronią biologiczną, ale także zwolnieniem z pracy czy depresją może być prawdziwy w sensie rodzajowym. Zjawiska te są bowiem uznane za szkodliwe we współczesnej Europie. Można więc stwierdzić, że poszczególne rodzaje wartości są w sposób konieczny reprezentowane przez określone stany emocjonalne, choć mogą być rozmaicie manifestowane. Można powiedzieć, przywołując platońską metaforę jaskini, że idee czy wartości ujmowane dzięki naszym emocjom nie zmieniają się – natomiast w zależności od jaskini (okoliczności w których żyjemy) i rodzaju ognia, który oświetla jej ściany (systemu deskryptywno-ewaluacyjnego używanego do ich interpretacji) idee te rzucają różne cienie.

Różne wydarzenia wzbudzają w nas emocje. Nie zawsze jest tak, że inni będą je również odczuwać. Nasze dyspozycje emocjonalne są bowiem związane z indywidualnymi historiami i doświadczeniami. Powody do odczuwania rozmaitych emocji muszą być jednak intersubiektywnie zrozumiałe i wiarygodne dla każdego członka społeczności, który przyjmuje naszą perspektywę patrzenia na świat. Można zaryzykować twierdzenie, iż powody odczuwania danych emocji są także międzykulturowo intersubiektywne. Jeśli dowiemy się, że przedstawiciel innej kultury boi się czegoś i strach ten jest prawdziwy, możemy uznać, że obiekt jego strachu zagraża jego istnieniu. Członkowie plemion wiodących życie koczownicze nie będą odczuwać strachu mieszkańca Europy przed utratą pracy, ale prawdopodobnie mogą zrozumieć, że utrata pracy jest czymś groźnym dla Europejczyka, skoro ten się jej boi.

Względność prawdziwości emocji związana jest także z jej silną relatywnością do podmiotu: każdy z nas posiada swój własny repertuar prawdziwych emocji. Na przykład przeciętnemu człowiekowi dziwny może się wydawać lęk przed bardzo naostrzonymi ołówkami, ale możemy sobie wyobrazić świat możliwy, w którym emocja ta nabiera sensu. Jeśli ktoś w przeszłości był torturowany przy pomocy naostrzonych ołówków, może czuć lęk na ich widok, ponieważ symbolizują one przemoc, jaka go w życiu spotkała. Mój strach przed dentystą może być prawdziwy, jeżeli wizyta u niego grozi mi śmiercią, ponieważ choruję na hemofilię i najmniejsza rana może spowodować, że się wykrwawię. Natomiast strach mojego zdrowego męża przed borowaniem może okazać się nieprawdziwy.

Podsumowując, prezentowana prawdziwość emocjonalna ma charakter niekompletny, tzn. może być rozmaicie dopełniana. Perspektywa patrzenia na świat, okoliczności oraz doświadczenie indywidualne determinują prawdziwość naszych emocji. Niemniej jednak oparta jest ona na zgodności z faktami, a nie jedynie na mojej projekcji jakiejś wizji świata (wizyta u dentysty rzeczywiście może zagrażać życiu chorującego na hemofilię). Uwzględniając złożone relacje między naszymi emocjami a światem i podmiotem, który wzrasta w określonej kulturze, można mówić o prawdzie obiektywnej mimo jej względności.

Do czego potrzebne jest pojęcie prawdziwości emocjonalnej?

Pytanie, czy emocje są podatne na wartościowanie prawdziwościowe, przez długi czas nie należało do często rozważanych zagadnień filozoficznych. Niemniej zadaje się je w filozofii przynajmniej od czasów Platona¹³. W XX wieku kwestia wartości poznawczej dyskursów nieprzekonaniowych i związany z nią problem możliwości przypisywania wartości logicznych pragnieniom, emocjom i postawom moralnym nabrały niebagatelnego znaczenia¹⁴. Pytania te nurtowały szczególnie przedstawiciele drugiej fali nonkognitywizmu przy okazji dyskusji nad możliwością jego uzasadnienia. Do stanowisk nonkognitywistycznych należy, między innymi, ekspresywizm Simona Blackburna i Allana Gibbarda. Pogląd ten zakłada, że zobowiązania moralne nie służą do opisywania czy reprezentowania rzeczywistości, lecz są ekspresją postaw i emocji. O tak rozumianych postawach na gruncie quasi-realizmu mówi się, iż są to ogólnoludzkie projekcje emocji moralnych na świat zewnętrzny. Tego rodzaju twierdzenie narażone jest na zarzut wyrażony w pytaniu, dlaczego nasz bagaż emocjonalny, którego ekspresją są sądy moralne, ma stanowić dla nas autorytet. Kategoria prawdziwości emocjonalnej pozwoliłaby na nieporzucanie sentymentalizmu w etyce, a jednocześnie dostarczyłaby narzędzia do oceny naszych moralnych postaw emocjonalnych, zakotwicząc normatywność sądów etycznych w prawdziwych emocjach. Takie ujęcie zobowiązań moralnych zakładałoby specyficzne rozumienie emocji jako obiektywnych, racjonalnych i prawdziwych.

¹³ W dialogu *Eutyfron* (10a) pada pytanie: „...Czy bogowie lubią to, co zbożne, dlatego że ono jest zbożne, czy też ono jest dlatego zbożne, że je bogowie lubią?” (Witwicki 1984: 194). Bardziej ogólnie można ten problem wyrazić następująco – czy przeżywane przez nas emocje dostarczają nam wiedzy na temat świata, czy są jedynie projekcjami rzeczywistości? (de Sousa 1987: 9).

¹⁴ Dyskusję nad stanowiskami nonkognitywistycznymi można znaleźć np. u Krzysztofa Saji (2008) lub Alexandra Millera (2003: 26–110).

Dodatkowy bodziec stymulujący rozważania nad prawdziwością emocjonalną stanowią badania aksjologiczne, a w szczególności dyskusja wokół natury i sposobu istnienia wartości toczona między zwolennikami mocnego realizmu, teorii trafnych postaw oraz dyspozycjonalizmu¹⁵.

Kategoria prawdziwości emocjonalnej wydaje się również kluczowa dla pojęcia emocjonalnej wiedzy, która omawiana jest coraz szerzej zarówno w literaturze psychologicznej (w kontekście inteligencji emocjonalnej), jak też w literaturze filozoficznej w kontekście wartości poznawczej emocji. Fakt, że coś jest przedmiotem wiedzy emocjonalnej, można rozumieć dwójako. Możemy mówić o wiedzy emocjonalnej w tym sensie, że emocje stanowią podstawę naszej wiedzy, przykuwają naszą uwagę do takich, a nie innych przekonań czy zjawisk i, mówiąc najogólniej, stanowią niezbędny element racjonalności naszego myślenia. Z drugiej strony, w analogii do wiedzy rozumianej jako zbiór prawdziwych i uzasadnionych przekonań, wiedzę emocjonalną można rozumieć jako zbiór prawdziwych i uzasadnionych emocji¹⁶. Przedmiotem wiedzy emocjonalnej byłyby wtedy właściwe relacje między nami a światem. Na przykład gdy jesteś nagi na sawannie, powinieneś bać się głodnego lwa, natomiast gdy idziesz do zoo, nie musisz się go bać. Niezbędnym elementem wiedzy emocjonalnej są oczywiście przekonania, które żyjemy na temat świata. Jednak relacje między nami a światem rozpoznajemy dzięki zdolności do emocjonalnego odbierania rzeczywistości. Na przykład uczymy się o danych sytuacjach w dzieciństwie, patrząc na emocje rodziców. Gdy matka wpada w panikę na widok myszy, dziecko zaczyna postrzegać zwierzątko jako niebezpieczne, gdy w samolocie doświadczymy po raz pierwszy turbulencji, obserwujemy reakcję stewardessy. Wiedza emocjonalna jest zatem przekazywana. Część wiedzy tego rodzaju jest wrodzona – na przykład wstręt do zepsutego jedzenia, chorego ciała, odchodów czy nieufność wobec obcych. Wydaje się również, iż tego rodzaju wiedzy wymagamy od innych. Pewne sytuacje powinny wzbudzać w nas określone emocje: jeśli ktoś nie odczuwa smutku z powodu śmierci ojca, to możemy uznać, że coś z nim jest nie tak, chyba że podane przez niego wyjaśnienie tej nieczułości będzie racjonalne, zrozumiałe i wiarygodne.

Kategoria prawdziwości emocjonalnej może okazać się kluczowa także dla naturalistów etycznych, uznających pogląd, że moralność, religia i sztuka są zakorzenione biologicznie i ukształtowane ewolucyjnie, a ich pierwotnym źródłem stanowią emocje, które również definiuje się wyłącznie w terminach biologicznych. Teza, że emocjom może przysługiwać prawda, pozwala na uniknięcie nihilistycznej rozpaczy (Pinker 2005: 270–280), której obawiają się

¹⁵ Analizę tych stanowisk można znaleźć w pracy K. Saji (2012).

¹⁶ Idea ta pojawia się w koncepcji Mikko Salmeli (2006).

przeciwnicy tak pojętego naturalizmu etycznego. Twierdzą oni bowiem, iż ów pogląd zakłada konieczność rezygnacji z takich wartości, jak godność ludzka czy wyższy cel i sens życia. Zarzut ów zostałby przynajmniej do pewnego stopnia zneutralizowany, jeśli udałoby się wykazać, że niezależnie od tego, czy emocje są biologicznie zakorzenione, to przynajmniej o niektórych z nich i w określonych sytuacjach możemy powiedzieć, że są obiektywne, prawdziwe i racjonalne.

Trudności

Przedstawione pojęcie prawdziwości emocjonalnej narażone jest na krytykę. Jeden z pierwszych zarzutów natury ogólnej został wysunięty przez Patricię Greenspan (1980). Wystąpiła ona przeciwko utożsamianiu emocji z przekonaniami i możliwości orzekania o nich prawdy. Zarzut jej zakłada, że możliwe jest posiadanie jednocześnie dwóch wyraźnie sprzecznych ale dopasowanych emocji wobec jednego obiektu. Nie możemy jednak jednocześnie uznawać przekonania „*p*” i „nieprawda, że *p*”. Jeśli możemy autentycznie odczuwać przeciwstawne sobie, a mimo to dopasowane emocje, to oznacza, że nie posiadają one treści asertorycznych i nie można orzekać o nich prawdy.

Odczuwanie sprzecznych emocji jest zjawiskiem dość powszechnym: można na przykład odczuwać zarówno strach, jak i zachwyt wobec tej samej sytuacji, albo nienawidzić i kochać tę samą osobę, mimo iż emocje te są często uznawane za wzajemnie się wykluczające. Choć zarzut ten wydaje się poważny, można go, jak pokazuje Christine Tappolet (2005), łatwo zneutralizować. Przy dokładniejszym zbadaniu przypadki doświadczenia sprzecznych emocji w tym samym czasie okazują się bowiem bardziej skomplikowane, niż sugerowały to powyższe opisy. Choć często mówi się, że można bać się i zachwycać tym samym obiektem lub sytuacją, jest to jednak nieco myląca konstatacja, ponieważ ukrywa fakt, że owe emocje mogą dotyczyć różnych aspektów jednego obiektu lub sytuacji. Mogą na przykład być jednocześnie podekscytowana i przerażona, stojąc na szczycie najwyższego budynku świata. Jestem zachwycona widokiem i poczuciem wolności, jakie daje takie doświadczenie, ale boję się upadku z dużej wysokości, który z pewnością spowoduje śmierć. Pierwsza emocja dotyczy faktycznej jakości fenomenalnej znajdowania się na dużej wysokości, druga natomiast skupia się na jego być może katastrofalnych skutkach. Emocje te, choć odczuwane w jednej sytuacji, dotyczą różnych obiektów. Fakt odczuwania wielu emocji naraz reprezentuje po prostu złożoność rzeczywistości, w której jesteśmy zanurzeni, i nie podważa możliwości przypisywania emocjom prawdziwości.

Kolejnym problemem jest ogólnikowość koncepcji de Sousa. Pomysł, że standardem dopasowania emocji może być równowaga między biologicznymi

faktami, normami społecznymi i indywidualnym doświadczeniem, jest jedynie szkicem. De Sousa nie podaje przykładu takiej równowagi.

Mało wiarygodny wydaje się również pomysł, że prawdziwość stanów emocjonalnych determinowana jest jedynie przez ich warunki fortunności. Wątpliwości może budzić sam sposób rozróżnienia i opisanie warunków spełniania i warunków fortunności stanów intencjonalnych, na których oparta jest koncepcja de Sousy. Twierdzi on, iż uznanie kategorii spełnienia za wyznacznik prawdziwości jest pomyłką, wynikającą z tego, że w przypadku przekonań (paradygmatycznych jednostek podatnych na wartościowanie prawdziwościowe) kategorie spełnienia i fortunności stanu intencjonalnego są ze sobą tożsame. Możemy jednak twierdzić, że to warunki spełniania determinują prawdziwość stanów intencjonalnych oraz że warunki spełniania i warunki fortunności przekonań nie są wcale ze sobą tożsame. Można uznać tezę, że fortunność przekonania determinowana jest jego sensownością, a nie prawdziwością. Oznaczałoby to, że przekonanie spełnia warunek fortunności, jeśli jego odniesienie jest wyrażalne w języku i możliwe do pomyślenia. Na przykład przekonanie, że „pada deszcz”, jeśli deszcz nie pada, będzie przekonaniem fałszywym, ale fortunnym – jego odniesienie jest możliwe do pomyślenia. Natomiast przekonanie, że „rura parura” lub, że „kwadratowe koło wściekle się uśmiecha”, jest nie tyle fałszywe lub prawdziwe, co po prostu niefortunne. Jeśli warunki fortunności przekonań nie są zbieżne z ich warunkami spełniania, to nie ma powodu, by wiązać prawdziwość przekonań i innych stanów mentalnych z ich fortunnością.

Podsumowanie

Powyższe zarzuty można wyrazić w pytaniu, czy de Sousa w swojej koncepcji nie nadużywa pojęcia prawdy. Z pojęciem emocji jako mniej lub bardziej dokładnych reprezentacji wartości równie dobrze współgra pojęcie odpowiedniości czy trafności. Wystarczy powiedzieć, że emocja, która prawidłowo reprezentuje charakterystyczne dla siebie wartości, jest trafna. I tak, strach przed motylem jest nie tyle fałszywy, ile nietrafny. Takie postawienie sprawy unika zarzutów związanych z nadmiernym rozszerzeniem pojęcia prawdy, a jednocześnie pozwala na utrzymanie cennego rozróżnienia warunków fortunności i warunków spełniania.

Co więcej, prawdziwość rodzajowa nie jest wolna od innych zarzutów wysuwanych w dyskusji nad nieklasycznymi koncepcjami prawdziwości. Można zadać pytanie, czy wikłanie się w spór o teorię prawdy jest warte ewentualnych korzyści. Wydaje się bowiem, że warunki prawdziwości stanów intencjonalnych podane przez de Sousę równie dobrze spełnione zostają przez kategorie trafności, fortunności, dopasowania czy zgodności. Gdy zrezygnu-

jemy z pojęcia prawdziwości, nie stracimy nic z tego, co chciał uzyskać de Sousa, unikniemy natomiast zarzutów dotyczących teorii prawdy jako względnej, stopniowalnej czy opartej jedynie na korelacji.

Koncepcja prawdziwości emocjonalnej wydaje się nie do utrzymania, jest jednak jedną z ciekawszych pomyłek filozoficznych. Odsłania bowiem złożoność relacji między przyjmowanymi przez nas postawami czy emocjami a rzeczywistością. Jest także wyrazem drzemiącej w nas potrzeby uzasadnienia i uporządkowania naszego życia emocjonalnego – dostarczenia jasnych kryteriów jego oceny. Pojęcie prawdy wydaje się idealnym narzędziem do tego celu. Przypisanie prawdziwości naszym postawom i emocjom może nadać im autorytet oraz spełniać funkcję perswazyjną¹⁷. Ważnym rezultatem koncepcji prawdy emocjonalnej jest pokazanie, że nasze emocje mogą być prawomocne i godne zaufania.

Bibliografia

- Austin J.L. (1993), *Mówienie i poznawanie*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: PWN.
- Banicki K. (2006), *Stoicka teoria wartości a psychopatologia. Czy ideał apatii ma charakter neurotyczny?*, „Diametros” 10, s. 1–21.
- Broad C.D. (1954), *Emotion and Sentiment*, „Journal of Aesthetics and Art Criticism” 2, s. 203–214.
- Damasio A. (2002), *Błąd Kartezjusza: emocje, rozum i ludzki mózg*, przeł. M. Karpiński, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- D’Arms J., Jacobson D. (2000), *The Moralistic Fallacy: On the ‘Appropriateness’ of Emotions*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1, s. 65–90.
- Deigh J. (2010), *Concepts of Emotions in Modern Philosophy and Psychology*, w: *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, red. P. Goldie, New York: Oxford University Press.
- Greenspan P. (1980), *A Case of Mixed Feelings: Ambivalence and the Logic of Emotion*, w: *Explaining Emotions*, red. A.O. Rorty, Berkeley: University of California Press.
- Hartman J. (2000), *Pojęcie pewności i jego korelaty: prawdziwość i oczywistość (zarys koncepcji)*, w: *Filozofia i logika: w stronę Jana Woleńskiego*, red. J. Hartman, Kraków: Aureus.
- Helm B. (2001), *Emotional Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.
- James W. (1884), *What Is an Emotion?*, „Mind” 34, s. 188–205.

¹⁷ W kwestii perswazyjnej funkcji prawdy zob. tekst Jana Hartmana (2000).

- Miller A. (2003), *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Cambridge: Polity Press.
- Morton A. (2002), *Emotional Truth: Emotional Accuracy*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 76, <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1467-8349.00098/pdf> [dostęp: 25.01.2011].
- Nussbaum M. (2001), *Upheavals of Thought: the Intelligence of Emotions*, New York: Cambridge University Press.
- Pinker S. (2005), *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką*, przeł. A. Nowak, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Prinz J. (2004), *The Gut Reactions. A Perceptual Theory of Emotions*, New York: Oxford University Press.
- Reale G. (2004), *Historia filozofii starożytnej*, t. III, przeł. E.I. Zieliński, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Roberts R. (2003), *Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rutkowski M. (2001), *Rola rozumu w decyzjach moralnych. Etyka Davida Hume'a*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Saja K. (2008), *Typologia stanowisk metaetycznych a nonkognitywizm współczesny*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1, s. 27–48.
- Saja K. (2012), *Dobro w tradycji filozofii analitycznej*, w: *Zadania współczesnej metafizyki: spór o dobro*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Salmela M. (2006), *True Emotions*, „The Philosophical Quarterly” 224, s. 382–405.
- Searle J. (1983), *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, New York: Cambridge University Press.
- Solomon R. (2003), *Not Passion's Slave: Emotions and Choice*, New York: Oxford University Press.
- de Sousa R. (2011), *Emotional Truth*, New York: Oxford University Press.
- de Sousa R. (1987), *The Rationality of Emotion*, Cambridge: The MIT Press.
- Szubka T. (2000), *Minimalistyczne a korespondencyjne teorie prawdy*, w: *Filozofia i logika: w stronę Jana Woleńskiego*, red. J. Hartman, Kraków: Aureus.
- Tappolet C. (2005), *Ambivalent Emotions and the Perceptual Account of Emotions*, „Analysis” 287, s. 229–233.
- Twardowski K. (1966), *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa: PWN.
- Witwicki W. (1984), *Platon: Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, przeł. W. Witwicki, Warszawa: PWN.
- Woleński J. (2003), *Epistemologia*, t. III: *Prawda i realizm*, Kraków: Aureus.
- Ziemińska R. (2010), *Współczesne koncepcje prawdy*, w: *Prawda*, red. D. Leszczyński, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Streszczenie

W artykule omawiam koncepcję prawdziwości emocjonalnej jako prawdziwości rodzajowej, autorstwa Ronalda de Sousa. Wydaje się, że pojęcie prawdy emocjonalnej może być potrzebne w kontekście współczesnych rozważań metaetycznych, aksjologicznych, a także sporu między naturalistami etycznymi i ich oponentami. Jak wskazuję w artykule, pojęcie prawdziwości emocjonalnej jest jednak trudne do konceptualizacji, choć stanowi ciekawą ideę filozoficzną.