

Justyna Tabaszewska

Instytut Badań Literackich  
Polska Akademia Nauk

## MIĘDZY AFEKTAMI I EMOCJAMI

Between affects and emotions

**Abstract:** This article critically analyses the relationship between such notions as affect, emotions, and feelings. The author attempts to demonstrate that the retreat from using the category of emotions in the humanities, affective studies are partly responsible, seems premature. Therefore, this article proposes an interpretation of emotions not as isolated phenomena, but as processes that endure, evolve and seamlessly go through various stages.

**Keywords:** affect, emotion, feelings, memory

### W cieniu afektów

W ciągu ostatnich kilku lat obserwujemy w humanistyce kolejny z licznych w XX i XXI wieku zwrotów, określane najczęściej jako zwrot afektywny. Jego zakres, znaczone nie tylko potężną liczbą prac teoretycznych z zakresu badań nad afektami, ale i praktycznych aplikacji wypracowanej w ramach zwrotu metodologii do badania współczesnych tekstów kultury, sprawia, że nie sposób przejść wobec niego obojętnie. Klasyczne już prace prekursorów badań<sup>1</sup>, między innymi Charlesa Altieriego<sup>2</sup>, Marco Abela<sup>3</sup>, Briana Massumiego<sup>4</sup>, Jill Bennett<sup>5</sup>,

---

<sup>1</sup> Za pierwszego wyraźnego inspiratora współczesnej teorii afektów uznaje się – nie bez przyczyny – Barucha Spinozę. Odczytanie jego koncepcji, dokonane między innymi przez Gilles’a Deleuze’a i Félix’a Guattariego, w dalszym ciągu stanowi podstawę sporej części nowszych koncepcji dotyczących funkcjonowania afektów.

<sup>2</sup> Ch. Altieri, *The Particulars of Rupture: An Aesthetic of the Affects*, Cornell University Press, Ithaca 2003.

<sup>3</sup> M. Abel, *Violent Affect: Literature, Cinema, and Critique after Representation*, University of Nebraska Press, Lincoln 2009.

<sup>4</sup> Por. zwłaszcza B. Massumi, *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, Duke University Press, Durham–London 2002.

<sup>5</sup> J. Bennett, *Empathic Vision: Affect, Trauma, and Contemporary Art*, Stanford University Press, Stanford 2005.

Margaret Wetherell<sup>6</sup> czy Sary Ahmed<sup>7</sup>, uzupełnianie są o coraz bardziej szczegółowe i zniuansowane badania poświęcone sposobom funkcjonowania afektów<sup>8</sup>. Nie brakuje również ważnych i cennych opracowań tej problematyki dokonywanych przez polskich badaczy lub w odniesieniu do polskiej kultury: na uwagę zasługują zwłaszcza odnoszące się do różnych typów tekstów literackich artykuły i książki Ryszarda Nycza<sup>9</sup>, Marka Zaleskiego<sup>10</sup>, Grzegorza Niziołka<sup>11</sup>, Katarzyny Bojarskiej<sup>12</sup>, Moniki Głosowicz<sup>13</sup>, Marii Kobielskiej<sup>14</sup>, jak również prace poświęcone innym typom tekstów kultury, między innymi sztukom performatywnym (Małgorzata Sugiera<sup>15</sup>), sztuce (Luzia Nader<sup>16</sup>). Tak szeroko komentowany zwrot afektywny przyczynił się moim zdaniem do otwarcia współczesnych badań literaturoznawczych i kulturowych na niedostrzegane zjawiska, pozwalając na analizę lekceważonych wcześniej problemów charakterystycznych dla gwałtownie zmieniającego się społeczeństwa XXI wieku. Jednak, jak każdy tak radykalny zwrot, także zwrot afektywny doprowadził w pewnym stopniu do zbyt szybkiego odwrotu od kategorii i problemów, za pomocą których jeszcze nie tak dawno opisywano podobne pole, co dziś za pomocą afektów. Wyparły one w sporym stopniu teorie i koncepcje oparte na dwóch podobnych, lecz jednak odmiennych kategoriach: emocji i uczuć. Tymczasem – jak postaram się pokazać w tym artykule – zarówno kategoria emocji, jak i uczuć zasługuje na uważny namysł badawczy.

<sup>6</sup> M. Wetherell, *Affect and Emotion: A New Social Science Understanding*, SAGE Publication Ltd., London 2012.

<sup>7</sup> S. Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*, Routledge, New York 2004.

<sup>8</sup> Włącznie z badaniami dotyczącymi prób wytworzenia „afektywnych metodologii”, a więc metod użytecznych do badania afektów właśnie. Por. B. Timm Knudsen, C. Stage (red.), *Affective Methodologies: Developing Cultural Research Strategies for the Study of Affect*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2015.

<sup>9</sup> Por. R. Nycz, *Poetyka doświadczenia. Teoria, nowoczesność, literatura*, Wydawnictwo IBL, Warszawa 2012.

<sup>10</sup> Por. M. Zaleski, *Estetyka zmaconych afektów, czyli estetyka zwykłości – o Dorocie Masłowskiej dwukrotnie*, w: E. Wichrowska et al. (red.), *Historie afektywne i polityki pamięci*, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2015; *idem*, *Niczym mydło w grze w scrabble*, „Teksty Drugie” 2013, nr 6.

<sup>11</sup> Por. G. Niziołek, *Polski teatr Zagłady*, Instytut Teatralny im. Zbigniewa Raszewskiego i Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2013.

<sup>12</sup> Por. zwłaszcza: K. Bojarska, *Wydarzenia po Wydarzeniu. Białoszewski – Richter – Spiegelman*, Wydawnictwo IBL, Warszawa 2012; *eadem*, *Poczuć myślenie: afektywne procedury historii i krytyki (dziś)*, „Teksty Drugie” 2013, nr 6.

<sup>13</sup> Por. zwłaszcza M. Głosowicz, *Niemożliwe światy Justyny Bargielskiej: lektura afektywna*, „Śląskie Studia Polonistyczne” 2014, t. 1/2 (5).

<sup>14</sup> M. Kobielska, *Polska kultura pamięci w XXI wieku: dominanty. Zbrodnia katyńska, powstanie warszawskie i stan wojenny*, Wydawnictwo IBL, Warszawa 2016.

<sup>15</sup> Por. projekt „Performanse pamięci: strategie testimonialne, rekonstrukcyjne i kontrfaktyczne w literaturze i sztukach performatywnych XX i XXI wieku” oraz M. Sugiera, *Wojny światów. Alternatywne scenariusze początku XXI wieku*, w: M. Wolting, S. Wolting (red.), *Zrozumieć obcość. Recepcja literatury niemieckojęzycznej w Polsce po 1989 roku*, Universitas, Kraków 2016.

<sup>16</sup> L. Nader, *Afektywna historia sztuki*, „Teksty Drugie” 2014, nr 1.

## Emocje wobec afektu

Emocje, stanowiące jedną z najszerszych kategorii badawczych, używanych w rozmaitych naukach i dyskursach, stały się – częściowo z powodu nasilonego w ostatnich latach zainteresowania afektami, częściowo w wyniku odwrotu od kategorii o zbyt niejasnych, skomplikowanych definicjach – pojęciem nagle niewygodnym w użyciu, zbyt szerokim i uwikłanym w rozległe filozoficzne, psychologiczne i behawioralne konteksty. Pomysł zastąpienia kategorii emocji przez kategorię afektów wydawał się więc – przynajmniej w pewnym stopniu – uzasadniony. Liczne w ostatnich latach teorie i koncepcje dotyczące afektu<sup>17</sup> wskazywały na zasadniczą odrębność tych pojęć, na ich nieprzystawalność oraz – co z perspektywy tego artykułu znaczące – uprzywilejowaną pozycję afektu. Klasyczne stało się już twierdzenie jednego z najbardziej rozpoznawalnych badaczy z kręgu studiów afektywnych, Briana Massumiego, że afektów nie da się sprowadzić do emocji<sup>18</sup>, wskazujące, że emocje są czymś bardziej od afektów ograniczonym, mocniej ustrukturyzowanym, wtórnym lub silniej uwikłanym w intelektualne i racjonalne procesy myślowe.

Sposób, w jaki Massumi opisuje afekty, czerpie wyraźnie – co badacz zaznacza – z filozofii Barucha Spinozy, a zwłaszcza z charakterystycznego dla filozofa sposobu definiowania ciała: ciało ma zdolność zarówno do bycia w ruchu, jak i trwania w spoczynku, może również wchodzić z innymi ciałami w rozmaite relacje, a to oznacza, że ma ono zdolność do bycia zarówno przedmiotem, jak i podmiotem oddziaływania, a więc, przekładając to na język afektów: do afektowania i bycia afektowanym, do tworzenia i odbierania afektu. Ta podstawowa definicja afektu, przyjmowana nie tylko przez Massumiego, określa afekty bardzo szeroko: jako każdy rodzaj poruszenia, obejmujący między innymi emocje i uczucia, ale zdecydowanie do nich nieredukowalny. Emocje przywoływane przez Massumiego są więc częścią – wcale nie najważniejszą – afektów, ich ograniczoną ekspresją<sup>19</sup>.

Można zatem w pewnym uproszczeniu powiedzieć, że w ramach kształtujących się koncepcji dotyczących afektów wytworzono również pewien określony sposób definiowania emocji. Stały się one wygodnym przeciwieństwem afektów: o ile afekty były pierwotnym, niepodzielnym, nieredukowalnym, niedającym się przyporządkować ani do strefy intelektualnej, ani do strefy emocjonalnej podstawowym sposobem doświadczania świata, o tyle emocje stawały się coraz bardziej sztucznym, zapośredniczonym kulturowo konstruktem, który – uwikłany w umowność języka i meandry międzyludzkiej komunikacji – zaczął się jawić jako wręcz zbędny do analizy szeroko rozumianego ludzkiego doświadczenia.

<sup>17</sup> Por. zwłaszcza B. Massumi, *Parables for the Virtual*, *op. cit.* oraz: *idem*, *Politics of Affect*, Polity Press, Cambridge 2015; L. Berlant, *Cruel Optimism*, Duke University Press, Durham–London 2011.

<sup>18</sup> B. Massumi, *Parables for the Virtual*, *op. cit.*, s. 15.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 5.

Celem tego artykułu jest ponowne, krytyczne spojrzenie na dokonujący się w obrębie studiów nad afektami podział na emocje i afekty oraz przeanalizowanie, na ile dominujące typy rozróżniania tych dwóch kategorii są uzasadnione. Wydaje się bowiem, że kategoria emocji została zbyt pochopnie zredukowana do nieporęcznego i przestarzałego konceptu, który bez szkody można zastąpić innym. Tymczasem, jeśli uznamy – po części za badaczami zajmującymi się afektami – że emocje i afekty nie są tym samym, nie oznacza to wcale, iż emocje przestają być ważną dla interpretacji zjawisk kultury koncepcją, a jej potencjalne ograniczenia nie są konieczne większe niż te, przed którymi stoją afekty. Ponadto sposób odróżniania od siebie tych dwóch kategorii wydaje się przynajmniej do pewnego stopnia wadliwy, gdyż część badaczy zakłada, że da się ustalić pewien wzorzec reakcji afektywnej oraz emocjonalnej i – w pewnym uproszczeniu – na podstawie podobieństwa wobec tegoż wzorca określać, czy jakieś doznanie jest bardziej afektem, czy też bardziej emocją. Tymczasem relacja między emocjami i afektami jest dużo bardziej złożona i nie do końca podlega definiowaniu za pomocą prostego tropienia podobieństw oraz różnic. Ma ona – jak postaram się pokazać, nawiązując do tez między innymi Sary Ahmed oraz Siane Ngai – zdecydowanie bardziej dynamiczny charakter i wymaga analizy procesualnej.

Oczywiście wspomniana przeze mnie na razie szkicowo krytyka kategorii emocji nie była wcale jedynym sposobem odnoszenia się do problematyki relacji między afektami i emocjami. W zasadzie od momentu, w którym emocje stały się wygodnym dla afektów punktem porównania, pozwalającym wydobyć specyfikę świeżego i szybko robiącego karierę w nowej humanistyce pojęcia, pojawiały się głosy, że emocje wcale niekoniecznie są koncepcją, którą można łatwo zastąpić albo spisać na straty. Bez wątpienia badaczką, która najmocniej wskazała na użyteczność i niedający się rozwikłać za pomocą jednego prostego rozgraniczenia związek emocji i afektów, była Sara Ahmed. W książce *The Cultural Politics of Emotion* z roku 2004 Ahmed pisze o emocjach właśnie, pokazując ich polityczny i zbiorowy charakter. W kolejnym wydaniu tej pracy autorka stawia nawet sprawę jeszcze jaśniej, opisując w posłowniu już *explicitie*, dlaczego naczelną kategorią we wspomnianej publikacji nie jest afekt, lecz emocje. Podobnie projektuje swoje badania Margaret Wetherell<sup>20</sup>, wskazująca na często pomijany aspekt funkcjonowania emocji, czyli ich przedświadome i przedjęzykowe działanie. Do tez wspomnianych badaczek wróć jeszcze, teraz jednak chciałam zasygnalizować jeden bardziej ogólny problem – wyraźne i bezdyskusyjne rozróżnienie między afektami i emocjami jest wprawdzie wygodne, ale nie zawsze uzasadnione, podobnie jak zbyt łatwe zastępowanie jednej kategorii drugą.

<sup>20</sup> M. Wetherell, *Affect and Emotion...*, op. cit.

## Między emocją i uczuciem

Zanim postaram się bardziej szczegółowo omówić, dlaczego emocje są kategorią, z której nie warto moim zdaniem zbyt łatwo rezygnować – nawet jeśli sprawia pewne kłopoty definicyjne – chciałam zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt współczesnego kryzysu emocji, tym razem już na gruncie polskiej humanistyki. Słaba obecność koncepcji dotyczących funkcjonowania emocji w polskim dyskursie humanistycznym zdaje się wynikać nie tylko z narastającej ekspansji kategorii afektu, lecz również z pewnych językowych ograniczeń. Sprawne funkcjonowanie tej kategorii w anglojęzycznych badaniach jest bowiem warunkowane przez możliwość ścisłego rozróżniania między następującymi pojęciami: *emotion*, *feeling* i *affect*. Choć każde z nich ma swój odpowiednik w polszczyźnie, czyli: *emocje*, *uczucia* i *afekt*, zakresy pojęciowe wspomnianych kategorii nie do końca się pokrywają. Zwłaszcza rozgraniczenie między emocją i uczuciem jest w polszczyźnie niezupełnie jasne, sprawiając, że ilekroć używamy kategorii emocji, uruchamiamy także skojarzenia z uczuciami (które, ponownie, odróżniamy od odczuć), a więc – odwołując się choćby do koncepcji Antónia Damásio – zdecydowanie bardziej złożonymi i poddanymi kulturowej kontroli od emocji. By sprawnie posługiwać się tą kategorią, warto zatem odwołać się do spostrzeżeń tego akurat badacza.

Damásio w słynnej publikacji *The Feeling of What Happens*<sup>21</sup> wskazuje na konieczność rozróżnienia między przynajmniej trzema różnymi stanami, które wiążą się z funkcjonowaniem emocji i uczuć. Za pierwszy z nich, niewymagający – co ważne – ani intelektualnej obróbki, ani nawet intelektualnej świadomości cech doświadczanego stanu, uznaje się stan emocji (*state of emotion*). Tak rozumiane emocje są doświadczane bezpośrednio, bez przefiltrowania przez kulturowe lub społeczne kanony, które uczą nas nie tylko panowania nad emocjami, lecz również nazywania ich w odpowiedni sposób. Drugi stan, jaki opisuje Damásio, można – niezbyt zgrabnie niestety – przetłumaczyć jako stan uczuć (*state of feeling*). Od stanu emocji różni się on przynajmniej częściową świadomością, która pozwala na wiedzę na temat faktu, że odczuwamy jakieś uczucia. Ostatni wyróżniony przez Damásio stan to stan wiedzy o uczuciach, w którym mamy pełną świadomość zarówno tego, że coś odczuwamy, jak i tego, co to za uczucia.

To, co powszechnie kojarzymy z emocjami, a więc na przykład stan zakochania, miłość, gniew, złość czy rozczarowanie, mieści się w jednej z ostatnich dwóch wyjaśnianych przez Damásio kategorii. Jeśli jestem w stanie nazwać uczucia, jakim podlegam, znajduję się w trzecim, najbardziej samoświadomym momencie odczuwania emocji: nie tylko je odczuwam, ale też potrafię je określić i zakwalifikować do jednej z kilkunastu (lub w najlepszym razie kilkudziesięciu) kategorii. Jeśli je odczuwam, jestem częściowo świadomy swojego stanu, lecz nie potrafię wszystkich emocji upo-

<sup>21</sup> A. Damasio, *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, Mariner Books, Boston 2010.

rządkować i nazwać, znajduję się w stanie uczuć. Tymczasem w polszczyźnie podstawowe intuicje związane z odróżnianiem emocji i uczuć wyglądają nieco inaczej: za emocje uznamy raczej pewne stany, takie jak radość czy złość, a za uczucia – emocje, które wiążą się z intelektualnym lub etycznym zaangażowaniem (zarówno pozytywnym, jak i negatywnym), będzie to więc raczej miłość czy nienawiść. Oczywiście, to całkowicie intuicyjne rozróżnienie nie jest wcale zupełnie jasne i rodzi pytania o granice między uczuciami oraz emocjami: czy miłość jest wyłącznie uczuciem (jeśli zakładamy, że wiąże się z nim przyjęcie pewnego zobowiązania wobec drugiej osoby), czy też jest i uczuciem, i emocją? A może uczucie to po prostu obwarowana pewnymi zasadami emocja? Podobnie problematyczne jest klasyfikowanie pewnych odczuć, takich jak gniew, zwłaszcza usprawiedliwiony okolicznościami: czy to emocja, czy też uczucie? A może w niektórych przypadkach i jedno, i drugie?

Wprowadzone przez Damásio rozróżnienie, opierające się na stopniu świadomości, nie zaś innych związanych z emocjami i uczuciami czynnikach, jest bez wątpienia jaśniejsze niż próba intuicyjnego rozróżnienia. Niemniej i ono nie jest najzupełniej jasne: zgodnie z nim nie istnieje przecież żadne esencjalne rozróżnienie między emocjami i uczuciami. Emocje stają się uczuciami, gdy zyskujemy ich świadomość. To, co w jednej chwili jest emocją, w drugiej może być już uczuciem, w pełni uświadomionym i poddającym się intelektualnej obróbce. A przecież – i jest to do pewnego stopnia potoczna intuicja – nie każda emocja jest zdolna do przekształcenia się w uczucie, nie każda pozwala na przejście przez wszystkie trzy wyróżniane przez myśliciela stany. Oczywiście, teoria Damásio dopuszcza taką możliwość: przejście od stanu emocji do stanu wiedzy o uczuciach jest możliwe, ale nie jest konieczne, czyli, inaczej mówiąc, jest sporo emocji, których doświadczamy tylko w pierwszy, pozaintelektualny sposób. Takie rozróżnienie, choć zgodne z powszechnym doświadczeniem i bardzo użyteczne, prowokuje do zadania kolejnych pytań: skoro to stopień świadomości decyduje o rozróżnianiu emocji od uczuć, to czy jest możliwe określenie, czy istnieje coś, co czyni jedne emocje podatne na przekształcenie w uczucia, a inne nie? Czy sam proces nabywania świadomości uczuć jest powszechnie podobny, czy różni się nie tylko w zależności od kultur i czasów, ale też jednostek?

Stworzona przez Damásio koncepcja, pozwalająca na rozróżnianie emocji i uczuć, choć podatna – jak starałam się pokazać – na pewne krytyczne uwagi, w sporym stopniu ukształtowała nasze współczesne tryby myślenia o relacjach między emocjami i uczuciami. Ze stworzonej przez myśliciela koncepcji korzysta również Margaret Wetherell, wskazująca, że emocje nie zawsze podlegają nazwaniu i – w pewnym uproszczeniu – w związku z tym nie sposób poprowadzić prostego rozróżnienia na uświadomialne i nazywalne emocje oraz nienazywalne i nieświadome afekty.

Wetherell sugeruje ponadto, że rozróżnienie na emocje i uczucia nie jest tak proste, jak mogłoby się to na pierwszy rzut oka wydawać. Polemizuje ona do pewnego stopnia z tezami Damásio, podkreślając, że istnieje spora różnica między świadomością, iż podlegamy określonym uczuciom, a możliwością ich nazwania lub choćby określenia. Gdy doświadczamy emocji, możemy czuć, że jesteśmy pod ich wpływem, ale

równocześnie nie być zdolni nawet do ścisłego określenia, jakie one są (pozytywne, negatywne itp.), ani tym bardziej czym są (strachem, lękiem itp.). Umiejętność określenia, jakim dokładnie emocjom podlegamy, wymaga zdaniem badaczki czegoś więcej niż samej świadomości: wymaga kompetencji nazywania i odróżniania emocji oraz uczuć. A te kompetencje są zapośredniczone kulturowo.

W tym właśnie, według Wetherell, tkwi podstawowa różnica między uczuciami i emocjami. Uczucia są już kulturowymi konstruktami, które operują wprawdzie na emocjach, lecz są czymś od nich zasadniczo odmiennym, pewnym wyabstrahowanym zestawem emocji, na tyle silnym i specyficznym dla danej kultury, że został on nie tylko nazwany, ale i utrwalony jako pewien wzorzec. Dzięki temu nie mamy problemu, by rozróżniać i określać takie uczucia jak miłość, nienawiść, przyjaźń. Potrafimy je nazywać nie tylko wówczas, gdy ich doświadczamy, ale również wtedy, gdy spotykamy się z ich opisem u innych osób.

Z wprowadzonego przez Wetherell rozróżnienia, opierającego się nie – jak u Damásio – na stopniu świadomości, lecz na stopniu kulturowego utrwalenia pewnych emocji, wynika kolejna różnica między uczuciami i emocjami. Emocje są o wiele bardziej indywidualne, uczucia zaś – zbiorowe, również w tym sensie, że skrypty funkcjonowania poszczególnych uczuć różnią się między kulturami, a także – jak pokazują choćby zmiany w definiowaniu miłości na przestrzeni wieków – ewoluują wraz z rozwojem społeczeństw<sup>22</sup>.

Przywołane tu dwie koncepcje rozróżniania między uczuciami i emocjami mają pewne punkty wspólne: obie stwierdzają, że emocje nie są stanami, które muszą być w pełni świadome, obie też wskazują, że uczucia zasadniczo są – w porównaniu z emocjami – przynajmniej częściowo świadome. Niemniej o ile u Damásio przejście między emocjami i uczuciami dokonuje się raczej płynnie, tylko za pomocą procesu autorefleksji, o tyle u Wetherell konieczny jest jeszcze komponent kulturowy: uczucia to nie tylko świadome siebie emocje, to emocje, które są powszechnie rozróżniane, nazywane i wobec których istnieją społeczne oczekiwania (wiemy, czego – mniej więcej – można się spodziewać po rozgniewanym lub zasmuconym człowieku).

## W obronie emocji

Przedstawione powyżej koncepcje definiowały emocje zarówno względem afektu, jak i uczuć. Choć każda z nich wskazuje na wartość emocji jako wciąż użytecznej kategorii badawczej, nie zajmują się one – ani pierwszo-, ani drugoplanowo – „obroną” emocji przed powolnym rugowaniem z granic dyskursu humanistycznego. Pod tym względem sposób, w jaki emocje konceptualizacje Sara Ahmed – której teorię zaraz przedstawię – zasadniczo różni się od poprzednio opisywanych trybów myślenia o emocjach.

<sup>22</sup> M. Wetherell, *op. cit.*, s. 46.

Podstawową różnicą jest punkt wyjścia. Ahmed w swoim rozumieniu emocji odwołuje się nie do uczuć, lecz afektów, uznawanych współcześnie za najbardziej podstawowy, najmocniej zakorzeniony w ciele rodzaj doświadczenia. Badaczka wskazuje jednak, że przeciwstawianie sobie afektu i emocji bierze się najczęściej z bardzo redukcijnego traktowania tych drugich oraz nieuzasadnionego oddzielania ich od ciała. Tymczasem – jak wyjaśnia w posłowie do drugiego wydania *The Cultural Politics of Emotion* – odwrót od emocji na rzecz afektów był jednak przedwcześnie. Choć wspomniana publikacja Ahmed zdecydowanie uprzywilejowuje koncepcję emocji, dzieje się tak – przynajmniej w pierwszych rozdziałach książki – niejako nie wprost. Dopiero posłowie do drugiego wydania przynosi interesujące i bezpośrednio wyrażone przez badaczkę rozróżnienie między tymi dwiema kategoriami.

Ahmed zauważa w nim, że rozróżnienie na emocje i afekty wiąże się najczęściej z uznaniem, iż emocje są intelektualne oraz już oderwane od cielesnego doświadczenia. Tymczasem, jak stwierdza badaczka, warto dokładniej prześledzić relacje łączące emocje, wrażenia cielesne i poznanie. Nie jest bowiem wcale tak, że emocje są pozbawione cielesnej podstawy. Jak łatwo zauważyć, w typologii Damásio w ten sposób definiowane są raczej uczucia niż emocje. Emocje są więc – zdaniem Ahmed – również zakorzenione w cielesnym, pierwotnym doświadczeniu:

Emocje, innymi słowy, angażują cielesny proces wywoływania i odbierania afektów, albo – by użyć już własnych słów – emocje są sposobem, w jaki kontaktujemy się z innymi oraz z różnymi przedmiotami<sup>23</sup>.

Tak rozumiane emocje są z jednej strony silnie zakorzenione w ciele, z drugiej zaś – mogą być kształtowane, podobnie zresztą jak uczucia, za pomocą określonej polityki. A to oznacza, że nie każde emocje są w tym samym stopniu akceptowane społecznie, nawet w przypadku, w którym nie są one gwałtowne ani bezpośrednio w kogoś wymierzone. Nieakceptowana bywa nie tylko nienawiść, ale również ból – między innymi dlatego, że choć jest on jedną z najbardziej indywidualnych, prywatnych emocji, to występuje powszechnie i publicznie. Przez to jest trudny w odbiorze dla otoczenia, wymaga bowiem specyficznego otwarcia na drugą osobę. Jak zauważa Ahmed, jedyną etyczną reakcją na cudzy ból jest nie odczucie samego bólu – co przecież w przypadku zarówno motywowanego psychicznym, jak i fizycznym urazem doświadczenia jest niemożliwe – lecz otwartość na bycie zaafektowanym tym, czego nie możemy wiedzieć lub czuć<sup>24</sup>.

Podobnie niechętnie traktowane są te emocje, które łamią powszechne oczekiwania. Jeśli osoba, którą uznajemy za szczęśliwą lub co do której uważamy, że powinna być szczęśliwa, manifestuje jakiegokolwiek inne emocje, spotyka się najczęściej z niezrozumieniem lub z krytyką. Ze zjawiskiem tym, zdaniem Ahmed, jest skorelowane powszechne oczekiwanie szczęścia, radości i zadowolenia w określonych

<sup>23</sup> S. Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2004, s. 208.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 30.



sytuacjach. Prosty przykładem takiej sytuacji jest – jak badaczka zauważa za Arlie Hochschild – oczekiwanie, że panna młoda będzie radosna i zadowolona w okresie tuż przed ślubem i w jego trakcie<sup>25</sup>. Jeśli jest inaczej, jej emocje zostaną uznane za niewłaściwe, za rażące naruszenie pewnego mocno utrwalonego konwensu.

Społeczne, zbiorowe oczekiwanie szczęścia, radości oraz zadowolenia sięga jednak o wiele głębiej i nie jest jedynie rytualnie powtarzane w ściśle określonych, wyjątkowych sytuacjach, do których można zaliczyć ślub (choć i w tym przypadku daje się zauważyć pewną niebezpieczną tendencję – wymagania okazywania nieustannej radości zdecydowanie wyraźniej kierowane są w stronę przyszłej panny młodej niż pana młodego, któremu zostawia się o wiele szersze spektrum możliwych emocji i związanych z nimi działań). Szczęście stało się zdaniem Ahmed emocją, do której coraz częściej zobowiązuje się coraz większe grupy ludzi, czyniąc z tej emocji drugą – po strachu – główną kategorię służącą kreowaniu określonej polityki emocji.

Strach jest przez zdecydowaną większość badaczy zajmujących się afektami oraz emocjami uznawany za najbardziej polityczne i medialne doświadczenie. O zarządzaniu strachem oprócz wzmiankowanych tu Ahmed i Wetherell pisał sporo między innymi Brian Massumi, czyniąc strach najważniejszym punktem zainteresowania współczesnej polityki afektywnej<sup>26</sup>. O ile jednak strach najczęściej sterowany jest politycznie i uzasadnia podejmowanie określonych zbiorowych działań (takich choćby jak prowadzenie wojny, politykę zero tolerancji, powszechną podejrzliwość czy wreszcie zgodę na coraz większą ingerencję państwa w życie jednostek, włącznie ze sterowaniem za pomocą systemu alertów samym poczuciem strachu<sup>27</sup>), o tyle polityka szczęścia działa nieco inaczej.

Tematowi jej funkcjonowania Ahmed poświęciła całą książkę, *The Promise of Happiness*, w której stara się pokazać, dlaczego akurat teraz szczęście stało się tak istotnym punktem zainteresowania polityki emocji. A że się stało, nie trzeba nikogo przekonywać – liczba poradników na temat szczęścia, radości czy zadowolenia z życia stanowi tego doskonały dowód. Szczęście jest jednak celem nie tylko modnej od stosunkowo niedawna pozytywnej psychologii, jest ono przecież punktem zainteresowania filozofii od chwili jej zaistnienia. Na samą filozofię można zresztą – co zauważa Ahmed – spojrzeć jako na archiwum gromadzące i opisujące możliwe drogi do szczęścia<sup>28</sup>.

Mimo że szczęście stanowi przedmiot zainteresowania filozofii, psychologii, socjologii i wielu innych nauk od bardzo długiego czasu, nigdy nie było ono tak istotnym miernikiem społecznego sukcesu, jakim jest teraz. Oczekiwanie szczęścia stało się powszechną emocją, która bardzo mocno wpływa nie tylko na teraźniejsze

<sup>25</sup> A.R. Hochschild, *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*, University of California Press, Berkeley 2012, s. 220.

<sup>26</sup> B. Massumi, *Ontopower: War, Powers, and the State of Perception*, Duke University Press, Durham–London 2015.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 180.

<sup>28</sup> S. Ahmed, *The Promise of Happiness*, Duke University Press, Durham–London 2010, s. 15.

wybory i oczekiwania, lecz również na nasze wyobrażenia na temat przyszłości<sup>29</sup>. Jeśli – jak wskazuje Ahmed – szczęście jest najczęściej traktowane jako emocja towarzysząca maksymalnej realizacji potencjału osobowego oraz skuteczności w osiągnięciu celów i zamierzeń<sup>30</sup>, to powszechne oczekiwanie szczęścia kształtuje określony obraz przyszłości. Jest to przyszłość, w której następuje pełna realizacja planów, maksymalne wykorzystanie możliwego potencjału.

Ten specyficzny obraz przyszłości oferującej wyłącznie spełnienie jest – na co badaczka zwraca uwagę – idealną pułapką, która najczęściej wzbudza w podmiocie rozczarowanie. To rozczarowanie ma często podwójny wymiar: pojawia się zarówno wtedy, kiedy wizja przyszłości się nie spełniła i przyszłość nie przyniosła tego, czego wcześniej pożąдалиśmy, jak i wtedy, gdy osiągnęliśmy stan, o którym marzyliśmy, ale – po jakimś czasie – okazuje się on nie przystawać do naszych wyobrażeń o tym, czym szczęście ma być. Dobrym przykładem tej drugiej sytuacji jest kształtowany przez media i społeczeństwo lat 50. obraz szczęśliwej amerykańskiej żony. Ahmed – podążając za klasyczną już krytyką feministyczną – pokazuje, że pojawiające się wobec zamężnych kobiet oczekiwanie „domyślnego” szczęścia jest jednym z mechanizmów opresji, wykluczającej z publicznej świadomości możliwość bycia nieszczęśliwą tylko dlatego, że pozycja żony i pani domu jest dla kobiety niewystarczająca lub wiązała się ze zbyt wielkimi ograniczeniami<sup>31</sup>.

Ostatnią istotną z punktu widzenia tego artykułu koncepcją Ahmed jest wskazanie na wykluczający charakter projektowania politycznych wizji „szczęśliwych przyszłości”. Badaczka twierdzi, że szczęśliwa przyszłość jest prawie zawsze przyszłością szczęśliwą dla określonej grupy: czasem dlatego, że taka przyszłość oparta jest na obietnicach, które tylko dla jednych są korzystne, czasem zaś dlatego, że nie uwzględnia w ogóle sytuacji lub afektów określonych grup osób<sup>32</sup>. A w takich przypadkach określona wizja przyszłości zamiast wzbudzać szczęście, traktowane przez zdecydowaną większość społeczeństwa jako adekwatne, wzbudza inne uczucia – złe, niepoprawne, niepasujące do sytuacji.

Wspomniane złe, niepoprawne, „brzydkie” emocje, choć towarzyszą każdemu i stanowią nieredukowalną część ludzkiego doświadczenia, dopiero od niedawna stały się przedmiotem dokładniejszej analizy. Oczywiście, pewne kulturowo utrwalone emocje, a więc – posługując się typologią Wetherell – uczucia, takie jak nienawiść, złość czy gniew, były punktem zainteresowania zarówno psychologii, jak i filozofii, kulturoznawstwa bądź literatury i literaturoznawstwa już od dawna. Niemniej obok nich istnieją również inne, trudniejsze do określenia emocje, mieszczące się wszystkie w przedziale niechcianych, niepopieranych odczuć. Należą do nich irytacja, niepokój, zazdrość i inne doznania, które trudno jest nazwać lub opisać. Stały się one przedmiotem zainteresowania między innymi Sianne Ngai, która w wybitnej

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 29.

<sup>30</sup> A to oznacza, że szczęście wymaga afektu, intencjonalności oraz ewaluacji.

<sup>31</sup> Por. *ibidem*, s. 60–70.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 160–165.

książce zatytułowanej *Ugly Feelings*<sup>33</sup> zajmuje się problematyką estetyki negatywnych emocji oraz pyta o ich wartość poznawczą i krytyczną, zwłaszcza w odniesieniu do współczesnego społeczeństwa, skupionego na kreowaniu pozytywnego przekazu i niedopuszczaniu do głosu negatywnych emocji.

W swojej analizie negatywnych emocji Ngai skupia się na ich dwóch aspektach: estetycznym i politycznym, argumentując, że są one ze sobą nierozzerwalnie związane. Negatywne emocje, nieakceptowane społecznie zarówno wtedy, gdy są komunikowane, jak i gdy są jedynie sygnalizowane za pomocą określonego zachowania, stanowią zdaniem Ngai przejaw oporu wobec istniejącego stanu rzeczy i jako takie powinny być traktowane nie tylko jako objaw narastającego w określonych grupach społecznych resentymetu, lecz również jako zdrowa odpowiedź na niezdrowy stan rzeczy<sup>34</sup>. Zazdrość i niepokój, gdy pojawiają się u wykluczonych, wobec tych, którzy są owego wykluczenia powodem lub biernie utwierdzają postrzegany jako niesprawiedliwy stan rzeczy, nie są wcale konieczne uczuciami negatywnymi w tym sensie, że prowadzą do negatywnych skutków. Są raczej elementem niezgody i sprzeciwu, koniecznego, by cokolwiek mogło się zmienić.

Ngai zajmuje się w swojej książce nie tylko emocjami, które – choć złożone, jak na przykład zazdrość (zazdrość jest traktowana przez badaczkę jako mieszanka emocji: może składać się z podziwu wobec drugiej osoby i rozpoznania własnych niedostatków, ale może być też mieszanką poczucia skrzywdzenia i przekonania o cudzym niezasłużonym powodzeniu, może być również mieszanką innych emocji, niemniej zawsze składa się z emocji nakierowanych na drugą osobę i emocji, jakie żywi się wobec własnej sytuacji) – są już dobrze opracowane, ale także emocjami, których opis stanowi problem dla języka. Co ciekawe, Ngai posługuje się w swojej analizie zarówno kategorią emocji, jak i uczuć oraz afektów. Z tego nieoczywistego rozwiązania tłumaczy się w dość specyficzny sposób:

W kolejnych rozdziałach tej książki różnica między afektami i emocjami jest traktowana raczej jako różnica intensywności i stopnia niż różnica jakości lub rodzaju. Zakładam, że afekty są mniej uformowane i słabiej ustrukturyzowane niż emocje, niemniej nie są całkowicie pozbawione ani formy, ani struktury; są mniej „społecznie uwarunkowane”, ale niepozbawione społecznych kodów; mniej „zorganizowane jako odpowiedź na określoną interpretację sytuacji”, ale wcale nie pozbawione organizacji ani tym bardziej potencjału interpretacji rzeczywistości<sup>35</sup>.

Różnica między afektami i emocjami nie jest zatem według Ngai różnicą jakościową. Afekty, jako słabiej ustrukturyzowane, lepiej nadają się do opisu sytuacji, w których odczucia zmieniają się, przechodzą jedne w drugie, podlegają nieustannym przekształceniom. Jako takie są więc bardziej dynamiczne, raczej dzieją się, niż są. Pod tym względem emocje stanowią efekt afektu, są punktem, w którym afekty stabilizują się, choć wcale niekoniecznie pozostają jednoznaczne lub proste.

<sup>33</sup> S. Ngai, *Ugly Feelings*, Harvard University Press, Cambridge 2005.

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 3.

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 27.

Teoria Ngai, oprócz błyskotliwej analizy konkretnych afektów i uczuć, przynosi również pewien zwrot w myśleniu o relacjach między afektami oraz emocjami. Jedne i drugie są w ramach tej teorii traktowane nie jako osobne wydarzenia, nie jako izolowane zjawiska czy punkty, lecz jako procesy, które trwają, ewoluują i płynnie przechodzą przez różne fazy. Nie jest więc możliwe precyzyjne wyznaczenie punktu, od którego można coś określić jako emocję czy uczucie, ani wyznaczenie momentu, do którego mamy do czynienia wyłącznie z afektami. Badaczka zwraca też uwagę, że tak jak nie istnieje ściśle, jakościowe rozróżnienie między uczuciami i afektami, lecz jedynie różnica stopnia, tak nie da się wyznaczyć precyzyjnych punktów granicznych między teoretycznie rozróżnialnymi emocjami czy nawet uczuciami.

Zaproponowane przez Ngai rozumienie relacji między afektami, uczuciami i emocjami jest więc podwójnie dynamiczne: nie tylko afekty mogą przekształcać się w emocje i uczucia, ale także – co stanowi najbardziej interesujący punkt tej koncepcji – rzadko kiedy, o ile kiedykolwiek, doświadczamy wyłącznie jednego afektu czy emocji. Ponadto nasze doświadczenie nie jest nigdy punktowe: afekty i emocje nie tyle następują po sobie, ile raczej wydarzają się równocześnie, w tych samych momentach, przez co między poszczególnymi afektami i emocjami tworzą się relacje oraz zależności, które również mają afektywny charakter.

## Podsumowanie

Przedstawione wcześniej koncepcje dotyczące funkcjonowania afektów oraz emocji mierzą się – mimo pewnych zasadniczych odmienności – z tymi samymi problemami. Próba sztywnego wyznaczenia granic między afektami, emocjami czy uczuciami jest nie tylko skomplikowana, ale także – co starałam się pokazać – nader często kończy się projektowaniem dość arbitralnych i oderwanych od powszechnych doświadczeń granic. Dzieje się tak jednak nie dlatego, że między emocjami nie ma różnic, lecz dlatego, iż – przynajmniej w części definicji – przyjmuje się, że owe różnice mają charakter statyczny, że istnieje pewien wzorzec reakcji afektywnej oraz reakcji emocjonalnej, i że są to dwa odmienne typy reakcji.

Tymczasem, jak pokazują – choć nie do końca wprost – badacze nieco bardziej elastycznie podchodzący do różnicy między afektami i emocjami, wspomniane rozróżnienie ma sens tylko wtedy, gdy dokonuje się nie wobec abstrakcyjnych wzorców (wskazujących, jak na przykład w koncepcji Massumiego, że afekty są pierwotniejsze i mniej ustrukturyzowane), lecz wobec realnych doświadczeń. A te sugerują, co podkreślają w swych pracach między innymi Ngai i Ahmed, że między emocjami oraz afektami istnieje raczej różnica intensywności i stopnia niż rodzaju, oraz – co o wiele bardziej istotne – że w rzeczywistości każde doświadczenie ma procesualny przebieg, angażujący wzajemnie się warunkujące reakcje emocjonalne i afektywne.

Można zatem zaryzykować twierdzenie, że jeśli szukanie różnic między emocjami oraz afektami ma mieć sens, musi ono uwzględniać dynamiczną i czasowo

uwarunkowaną relację między tymi doznaniem. Oczywiście, przydatne do ich różnicowania są także wskazywane przez poszczególnych badaczy cechy dotyczące kwestii świadomości i samoświadomości, zorganizowania, hierarchizacji, kulturowego uwarunkowania czy bycia przedmiotem skryptów zachowań, ale nie są to cechy wystarczające do opisanego granic między tymi typami doświadczenia. Stawiając sprawę nieco inaczej: różnica między afektami i emocjami jest nie tylko różnicą stopnia, a nie jakości, ale jest również relatywna – w danym, wielowarstwowym doświadczeniu poszczególne reakcje będą uznane za afektywne, zaś inne za emocjonalne ze względu na różnicę wobec siebie, w danym momencie, nie zaś wobec jakiegoś zewnętrznego wzorca. Granica między afektami i emocjami jest więc płynna nie w tym sensie, że trudna do uchwycenia, lecz w tym, że nigdy nie znajduje się w tym samym miejscu: u każdej osoby, w każdym doświadczeniu może przebiegać nieco inaczej. W dodatku można ją wytropić wyłącznie *ex post*, po przyjęciu zewnętrznego, refleksyjnego punktu widzenia wobec własnych lub cudzych doznań, a możliwość przyjęcia takiego punktu widzenia, wymagającego wcale nie minimalnej świadomości własnych reakcji, jest – jak stwierdzają zgodnie w zasadzie wszyscy wspomniani w tym artykule badacze – cechą raczej emocji lub nawet uczuć niż afektów. A to z kolei oznacza, że trudno będzie wskazać na takie doświadczenie, które mogłoby być wzorcowym, czystym doświadczeniem emocjonalnym lub – przeciwnie – wyłącznie doznaniem afektywnym. Emocje i afekty powinny być zatem – przynajmniej moim zdaniem – definiowane nie tyle w przeciwieństwie do siebie, ile w relacji wobec siebie, relacji zakładającej, że w zasadzie zawsze w konkretnym doznaniu mamy do czynienia z dynamicznym współdziałaniem emocji i afektów, które nakładając się na siebie i wzajemnie na siebie oddziałując, tworzą nowe – i afektywne, i emocjonalne, i uczuciowe – stany oraz doświadczenia.

Takie, nieco odmienne od przyjmowanego do tej pory, spojrzenie na relacje między emocjami i afektami może przyczynić się do zmiany definiowania zarówno jednej, jak i drugiej kategorii. Największym wyzwaniem, przed jakim stoją badacze w tej materii, nie jest bowiem wcale wyznaczanie obiektywnych punktów granicznych między tymi pojęciami, lecz próba zrozumienia dynamicznego procesu kształtowania i wzajemnego warunkowania się poszczególnych afektów oraz emocji.

Uchwycenie charakterystyki tego procesu, a zwłaszcza zwrócenie uwagi na płynne, często niepełne przejścia między poszczególnymi odczuciami, które doświadczane są przecież nie jako izolowane fragmenty, nie afekt po afekcie, lecz w ciągłości, w trwaniu, we wzajemnym nachodzeniu na siebie doznań, pozwala myśleć o emocjach i afektach nie jako o osobnych fenomenach, ale raczej fazach tego samego procesu.

Tylko takie – fazowe i relacyjne – spojrzenie na problematykę afektów i emocji może moim zdaniem stać się podstawą dalszych badań, które nie będą oparte na budowaniu fałszywych lub upraszczających opozycji. Oczywiście, może powodować to pewne utrudnienia terminologiczne, gdyż o wiele łatwiej jest prowadzić rozróżnienia, gdy postuluje się lub konstruuje konkretne granice, polaryzując nie tak

odległe od siebie fenomeny, niemniej wydaje się, że i emocje, i afekty, i uczucia są tak interesującą przestrzenią badawczą, iż warto podjąć – w imieniu ich integralności – wysiłek nakierowany na analizowanie procesów, a nie szukanie różnic.

## Bibliografia

- Abel M., *Violent Affect: Literature, Cinema, and Critique after Representation*, University of Nebraska Press, Lincoln 2009.
- Ahmed S., *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2004.
- Ahmed S., *The Promise of Happiness*, Duke University Press, Durham–London 2010.
- Altieri Ch., *The Particulars of Rupture: An Aesthetic of the Affects*, Cornell University Press, Ithaca 2003.
- Bennett J., *Empathic Vision: Affect, Trauma, and Contemporary Art*, Stanford University Press, Stanford 2005.
- Berlant L., *Cruel Optimism*, Duke University Press, Durham–London 2011.
- Berlant L., *Intuitionists: History and the Affective Event*, „American Literary History” 2008, t. 20, nr 4.
- Damasio A., *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, Mariner Books, Boston 2010.
- Hochschild A., *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*, University of California Press, Berkeley 2012.
- Korsmeyer C., *Making Sense of Taste: Food & Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca–London 1999.
- Massumi B., *Ontopower: War, Powers, and the State of Perception*, Duke University Press, Durham–London 2015.
- Massumi B., *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, Duke University Press, Durham–London 2002.
- Massumi Brian, *Politics of Affect*, Polity Press, Cambridge 2015.
- Ngai S., *Ugly Feelings*, Harvard University Press, Cambridge 2005.
- Wetherell M., *Affect and Emotion: A New Social Science Understanding*, SAGE Publication Ltd., London 2012.