



„Ja” minimalne i kształtowanie się poczucia podmiotowości w świetle zjawisk afektywno-emocjonalnych

Między neurobiologiczną koncepcją „proto-ja” a ujęciem fenomenologicznym

Adriana WARMBIER*

ABSTRACT

The minimal self and the formation of subjectivity in the light of affective-emotional phenomena. Between the neurobiological concept of “proto-self” and the phenomenological approach: The article addresses the issue of misunderstanding in the description of the nature of emotional phenomena, misunderstanding which stems from treating intellectual cognition and pre-reflective affective appraisal as *components* of emotion in the sense of separate parts, whereas they are in fact two inseparably connected aspects of emotion. Since emotional experience constitutes an integral whole to such an internally profound degree that, as phenomenologically oriented researchers suggest, one cannot separate lived emotion from its expression and from the subject experiencing it, we are faced with the question how emotional experience — occurring at the level of pre-reflective experience of the world — influences the formation of various levels of self-awareness. Some of these levels of self-awareness may be more fundamental than others and they may also affect one another. I attempt to answer this question by comparing two different conceptions of the minimal “self” as it appears in affective experience: Antonio Damasio’s neurobiological concept of the “proto-self” and Maurice Merleau-Ponty’s phenomenological account of the minimal self.

KEYWORDS

proto-self, minimal self, Damasio, Merleau-Ponty, emotions, affective appraisal

* Dr, adiunkt, Instytut Filozofii, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie. E-mail: adriana.warmbier@uj.edu.pl.

Le sentiment est la manifestation sentie
d'une relation au monde plus profonde
que celle de la représentation qui institue
la polarité du sujet de l'objet (Ricoeur, 2004: 317)¹

WSTĘP

W dyskusji nad naturą i znaczeniem zjawisk afektywno-emocjonalnych nie ulega wątpliwości, że odgrywają one istotną rolę w kształtowaniu się podmiotowości na różnych jej poziomach — zarówno na poziomie refleksji, jak też na poprzedzającym ją przedrefleksyjnym etapie naszego doświadczenia. Najogólniej rzecz ujmując: badania prowadzone na gruncie różnych tradycji — tak filozoficznej, jak i psychologicznej — mają na celu nie tylko określenie istotowych cech sfery afektywnej (jej natury), lecz także opisanie podmiotu, który odczuwa lub przeżywa rozmaite stany uczuciowe. Okazuje się, że nasze życie uczuciowe nie ma jednolitego charakteru, lecz jest uwarstwione, składa się z różnych fenomenów uczuciowych o odmiennej naturze, których — na co wskazują fenomenologicznie zorientowani badacze — nie należy zbyt pośpiesznie utożsamiać (Romano, 2020: 61; por. Rosfort & Stanghellini, 2009).

Z perspektywy historycznej zakres i kontekst znaczeniowy terminu „emocje” nie są homogeniczne. Nikogo nie powinien dziwić fakt, że XVII-wieczna terminologia filozoficzna odnosząca się do zjawisk afektywnych, którą posługiwali się Kartezjusz, Thomas Hobbes czy Baruch Spinoza, różni się od współczesnej terminologii filozoficznej, psychologicznej i neurobiologicznej². Co więcej, w samej współczesnej literaturze filozoficznej i psychologicznej można znaleźć wiele różnorodnych sposobów rozumienia i ujmowania pojęcia „emocje”. Nie miejsce tutaj na szczegółową prezentację wszystkich najważniejszych typologii dotyczących złożoności zagadnienia emocji. Mając na uwadze tytułową problematykę niniejszego artykułu, ograniczę się jedynie do wskazania na dwa odmienne podejścia do doświadczenia emocjonalnego (*emotional experience*).

¹ „Uczucie jest odczuwalnym przejawem relacji ze światem, głębszej niż ta wynikająca z przedstawienia, które ustanawia biegunowość podmiotu i przedmiotu”. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie cytatów z publikacji obcojęzycznych — A.W.

² Na potrzebę odróżnienia współczesnego myślenia o emocjach, w pełni ukształtowanego dopiero przez XIX- i XX-wiecznych badaczy, od teorii wcześniejszych, w których autorzy nie posługiwali się terminem „emocje”, lecz używali pojęć, takich jak „namiętności”, „afekty” czy „sentymenty”, zwraca uwagę m.in. Thomas Dixon w książce pt. *From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category* (Dixon, 2003). Por. Plamper, 2015; Magowska, 2016.

W obu ujęciach zasadnicza różnica i powód sporu tkwi nie tylko w definowaniu pojęć emocji i uczuć, lecz także w ujmowaniu ich wzajemnych relacji. Niektórzy badacze, jak np. Antonio Damasio, Jesse Prinz, William James, Carl Lange, przyjmują, że emocje są efektem zmian cielesnych, a uczucia są naszym doświadczeniem tych zmian (teorie kauzalne) (Rosfort & Stanghellini, 2009: 256). Inni myśliciele, tacy jak Robert Solomon, Martha Nussbaum czy badacze o fenomenologicznym nastawieniu (Jean-Paul Sartre, Max Scheler)³, wskazują, że emocje są intencjonalne i w związku z tym są nierozzerwalnie związane z procesami poznawczymi. Jednocześnie podkreśla się tutaj, że emocje są wyrazem naszych potrzeb, pragnień i rozmaitych tendencji. Jednakże z faktu, iż doświadczamy emocji, poprzez które odczuwamy siebie w określony sposób usposobionych („nastrojonych”) wobec świata, nie wynika, że emocje są czysto subiektywne ani że podmiot, doświadczając ich, ma do czynienia wyłącznie z samym sobą (zob. Romano, 2019: 267; por. Nussbaum, 2001: 28).

W obrębie szerokiej grupy intencjonalnych ujęć emocji, do której przynależą niejednorodne teorie w różnym stopniu zorientowane wokół kognitywnej składowej emocji i na różne sposoby ujmujące poznanie związane z emocjami, kluczowe znaczenie ma rozróżnienie odmiennych fenomenów uczuciowych, takich jak emocje, uczucia i nastroje (niem. *Stimmung*), oraz opisanie ich wzajemnych związków w świetle relacji zachodzącej między przedrefleksyjnym i refleksyjnym aspektem subiektywności.

Termin „emocje”, który pochodzi od łacińskiego *motiones*, będącego przełożeniem greckiego *kinesis*, odnosi się do nagłych i gwałtownych poruszeń, przypominających nagłą burzę, zakłócenia naszej witalnej równowagi ze światem, które najczęściej znikają równie szybko, jak się pojawiły (Romano, 2020: 60). Natomiast termin „uczucia” często stosuje się w odniesieniu do fenomenów o trwalszym charakterze, obejmujących głębokie, fundamentalne tendencje związane z indywidualnymi cechami, pragnieniami lub preferencjami podmiotu, jak np. niechęć wobec przemocy, upodobanie lub pociąg do określonej kultury (muzycznej czy literackiej), sympatia dla tej, a nie innej osoby, etc. (Romano, 2020: 60; por. Rosfort & Stanghellini, 2009: 256–257). Z kolei terminy „nastroyenie” lub „tonacja afektywna”, sposób, w jaki „czuje się siebie” (niem. *Stimmung*), z którymi związane jest pojęcie *Befindlichkeit* (tak jak rozumieją je fenomenolodzy), wyznaczają inne ramy myślenia o afektywności niż te, w obrębie których dyskutowane są zjawiska emocji i uczuć. Max Scheler, a przede wszystkim Martin Heidegger — używając pojęć *Stimmung*

³ Wymieniam tutaj jedynie wybranych myślicieli, mając jednak na uwadze szerokie grono badaczy rozwijających model kognitywny zarówno na gruncie współczesnej psychologii emocji, jak i w filozofii.

i *Befindlichkeit* — nie opisują chwilowego nastroju, lecz radykalizują tezę o intencjonalności emocji i interpretują tonację afektywną albo (1) jako to, co leży u podstawy samej intencjonalności (w ten sposób wskazuje się tutaj na przedpoznawczy wymiar *Stimmungen*), albo (2) jako najbardziej pierwotny sposób intencjonalności, która sama reinterpretowana jest ontologicznie jako bycie-w-świecie. Tonacja afektywna opisywana jest zatem jako tryb otwartości *Dasein* na świat (por. Romano, 2019: 255–256).

W prezentowanej dystynkcji nie chodzi jedynie o wskazanie kryterium dotyczącego różnorodności temporalnego charakteru procesów emocjonalnych⁴. Złożoność i niejednorodność uwarstwienia sfery afektywnej ukazuje istnienie pewnych „stałych praw” motywacji (ogólnych tendencji) obecnych w naszym życiu uczuciowym (ujawniających się na tle dłuższej perspektywy czasowej), dzięki którym nasza uczuciowość nie jest czystym chaosem (zob. Romano, 2020: 61–62; Goldie, 2000: 51–67), zbiorem przypadkowych przejściowych irracjonalnych sił.

Rozróżnienie na emocje i uczucia pojawia się także w innym kluczu interpretacyjnym, który nie musi wchodzić w konflikt z wyżej wymienionym podziałem. W bogatej literaturze dotyczącej psychologicznych i filozoficznych ujęć zjawisk emocjonalnych pojęcie „emocje” przyjmuje postać ogólnego terminu stosującego się do wszelkich (prostyh i złożonych) przeżyć emocjonalnych. Z kolei „uczucia” traktowane są jako nieodłączna część każdego doświadczenia emocjonalnego odnosząca się do jego subiektywnej strony, choć sposób, w jaki emocja jest przez podmiot odczuwana, może pozostać dla niego niejasny (zob. Rosfort & Stanghellini, 2009: 257)⁵.

Badania fenomenologiczne zorientowane wokół zagadnienia pierwotnych przedrefleksyjnych (przedpojęciowych) form świadomości siebie (Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur, Marc Richir, Claude Romano) ukazały, że uczucia, które powstają w przedpredykatywnej fazie naszego doświadczenia, są nie tylko jednym z pierwotnych sposobów, w jaki jesteśmy sobie dani, lecz także to danie ma charakter szczególnego rodzaju przedpojęciowego nakierowania na przedmiot przeżycia.

W przeżyciu emocjonalnym odsłania się nasza relacja ze światem, przejawiając się w postaci różnego rodzaju ocen dotyczących przedmiotu, z którym są związane. Zasadniczo oceny te są dwojakiej natury: intelektualnej (obiektywnej)

⁴ Więcej na temat temporalnej charakterystyki zjawisk emocjonalnych por. Doliński, 2004: 343–347; Frijda, 1999: 56–63.

⁵ Dla zachowania porządku terminologicznego, gdy mowa o doświadczeniu emocjonalnym, będę posługiwać się terminem „emocje”. Natomiast terminu „uczucie” używam, odnosząc się do subiektywnej strony przeżycia emocjonalnego.

i przedrefleksyjnej (przedobiektywnej, nietematycznej). O ile pierwszy typ oceny wydaje się nie budzić poważnych kontrowersji, o tyle drugi rodzi wiele trudności interpretacyjnych, ponieważ ujmowany jest albo jako rodzaj doznania fizjologicznego, albo wręcz przeciwnie – jako komponent wartościujący, który nie ma natury organicznej, lecz jednocześnie nie jest też sądem (stematyzowanym przedstawieniem dla refleksji).

Badacze, którzy skłaniają się ku pierwszemu ujęciu, zazwyczaj (jeśli nie w każdym przypadku) przyjmują redukcjonistyczną koncepcję ucieleśnionej świadomości, w której wewnętrzną relację (złączenia) podmiotu „z” własnym ciałem opisuje się przy użyciu prostej opozycji polegającej na „przekładaniu” stanu organizmu na myślowe obrazy tychże stanów. Język „przekładu” prowadzi z konieczności do uznania, że ocena afektywna (*affective appraisal*) stanowiąca składową zjawiska emocjonalnego jest rodzajem fizjologicznej zmiany zachodzącej w organizmie, w odpowiedzi na którą powstaje stan mentalny (James, 1884; Damasio, 2000, 2005, 2011a; LeDoux, 1996; Lazarus, 1991). U podstawy tego rozumowania leży założenie o przyczynowym (mechanistycznym-deterministycznym) charakterze powstawania emocji, w rezultacie którego przeżywaną emocję, jej ekspresję i podmiot przeżywania traktuje się jako oddzielone, zewnętrzne względem siebie „części”.

Tymczasem, na co wskazują fenomenologicznie zorientowani badacze (Sche-ler, Sartre, Merleau-Ponty, Ricoeur, Romano), ekspresja emocji przyjmująca różnego rodzaju postacie (np. określone typy zachowania, gesty czy zmiany fizjologiczne)⁶ jest nierozdzielnie związana z samym przeżywaniem emocji. Teorie kauzalne, uznające emocje za stany wytwarzane przez świadomość zmian cielesnych powstających w odpowiedzi na zewnętrzne czynniki, nie są w stanie wydobyć i opisać roli, jaką odgrywa najbardziej podstawowa przedrefleksyjna (nietematyczna, lecz niemająca natury organicznej) warstwa sfery afektywno-emocjonalnej, do której należą różnego rodzaju uczucia (niem. *Gefühl*)⁷ mające swe źródło w percepcji, tonacje afektywne (niem. *Stimmung*) oraz bardziej złożone emocje. Przeżycia uczuciowe, które powstają w przedpredykatywnej fazie naszego doświadczenia i przejawiają się w postaci niejednorodnych przedobiektywnych (nietematycznych) „ocen” dotyczących danego przedmiotu, nie przemijają bez śladu. Innymi słowy, uczucia powstające w przedrefleksyjnej fazie naszego doświadczenia są jednym z podstawowych (pierwotnych) sposobów,

⁶ Przy czym zmiany fizjologiczne nie zawsze muszą towarzyszyć przeżywaniu uczuć.

⁷ Należy pamiętać o rozróżnieniu między uczuciem (*Gefühl*) a prostymi doznaniem afektywnymi (wrażeniami cielesnymi) (*Empfindung*), takimi jak łaskotanie, swędzenie i poczucie odprężenia, które same w sobie nie są intencjonalne. Doznania afektywne mają wprawdzie swoje przyczyny, lecz nie są „o czymś”, nie odnoszą się do obiektów (Husserl, 2000: 494–496).

w jaki jesteśmy sobie dani (w jaki doznajemy samych siebie). Przedpredykatywna ocena afektywno-emocjonalna ujawnia się w naszym dostępie do świata, który nie ma natury prostej wiedzy, lecz ją poprzedza.

W niniejszym artykule będę starała się ukazać, że jedno z nieporozumień w opisywaniu natury zjawisk emocjonalnych bierze się z ujmowania poznania intelektualnego i przedrefleksyjnej oceny afektywnej jako składników emocji w sensie odrębnych (izolowanych) części, podczas gdy stanowią one dwa nierozzerwalnie powiązane ze sobą aspekty emocji (zob. Warmbier, 2024b: 61). Uznanie, iż przeżycie emocjonalne stanowi integralną całość w stopniu tak głęboko wewnętrznym, że nie da się oddzielić przeżywanej emocji od jej wyrazu i od podmiotu przeżywania, prowadzi do pytania, w jaki sposób przeżywanie emocji, które dokonuje się na gruncie przedrefleksyjnego doświadczenia świata, wpływa na kształtowanie się różnych poziomów świadomości siebie, wśród których jedno może być bardziej podstawowe od reszty.

Badania, wyrastające z krytyki stanowisk określanych mianem *judgmentalism*, skupione wokół natury i znaczenia afektywnego aspektu emocji, ukazują, że afekt emocjonalny jest już sam w sobie ewaluatywny, nawet jeśli ocena ta nie ma struktury treści propozycjonalnej (zob. Greenspan, 1988, 2003; Robinson, 2004). Okazuje się, że emocje zawierają w sobie różnego rodzaju wartościowania, wśród których jedne przyjmują postać sądu (świadomego przekonania), inne mają charakter postawy propozycjonalnej słabszej od przekonań, traktowanej przez niektórych badaczy jako początkowy etap sądu (Nussbaum, 2001, 2004) lub jako Arystotelesowska *phantasia* (Arystoteles, 1988: 160–165)⁸, jeszcze inne nie mają postaci predykatywnej myśli, lecz są niewyraźnymi w języku ocenami pojawiającymi się często nagle, automatycznie (tj. bez żadnego poprzedzającego je intelektualnego poznania)⁹. Ten najgłębszy, najbardziej podstawowy rodzaj oceny afektywnej bliski jest intuicjom Merleau-Ponty’ego wskazującego, że są w nas uczucia, których nie nazywamy po imieniu (Merleau-Ponty, 2001: 321). Można ją też porównać do pojęć *Befindlichkeit* (odnoszącego się zarówno

⁸ Arystotelesowskie pojęcie *phantasia* w kontekście powstawania zjawisk emocjonalnych nie ma jednoznacznej wykładni. Niektórzy komentatorzy twierdzą, że należy je rozumieć jako „nieepistemiczne przedstawienie”, wrażenie wywołane w podmiocie, niezależnie od posiadanej przez niego wiedzy i przekonań (Cooper, 1999: 416–417). Zdaniem innych *phantasia* nie pozostaje bez związku z naszymi przekonaniem, zachowując tym samym ściśle poznawczy charakter. Należy ją rozumieć nie jako proste (bezrefleksyjne) rejestrowanie bodźców percepcyjnych, lecz jako widzenie ich i myślenie o nich w określony sposób. Innymi słowy, *phantasia* ujmowana jest jako władza polegająca na „interpretującym dopowiadaniu” opartym na ocenie odnoszącej się do indywidualnych pragnień, potrzeb i celów podmiotu (Sherman, 1997: 59–63).

⁹ Wielu badaczy ujmuje ten typ ewaluacji mianem „niepoznawczej oceny afektywnej” (*non-cognitive affective appraisal*) (Robinson, 2005: 96–100). Por. badania psychologów Roberta Zajonca i Nico Frijdy (Frijda, 2005; Robinson, 2005: 37–39).

do odczucia bycia umiejscowionym, jak i do odczucia sytuacji, która je rodzi) oraz *Stimmung*, które służą Heideggerowi do opisanienia afektywności. Sposób, w jaki jesteśmy dotknięci i poruszeni, określa tryb, w jaki świat nam się ukazuje jako pocieszający lub niepokojący, radosny lub przygnębiony, spokojny lub zmartwiony (Romano, 2019: 254).

Jeśli charakterystyczna dla zjawisk emocjonalnych ocena afektywna, ujawniająca się w różnego rodzaju postaciach (predykatywnej i przedpredykatywnej), pojawia się w sytuacjach, w których zachodzi coś, co jest znaczące dla podmiotu przeżywającego, to znaczy, że zaangażowanie „ja” dokonuje się na wszystkich poziomach doświadczenia emocjonalnego obejmujących nie tylko świadomość intelektualną (obiektywizującą), lecz także najgłębszą warstwę naszego doświadczenia, gdzie pierwotne, przedrefleksyjne „ja” nie jest zależne w swej genezie i funkcjonowaniu od świadomości tematyzującej, będącej jasnym i wyraźnym ujmowaniem siebie. Temu rodzajowi „ja” ujawniającemu się w przedpredykatywnej ocenie afektywnej poświęcony jest niniejszy artykuł.

Mając na uwadze niejednoznaczne ujmowanie charakteru pierwotnego „ja”, zacznę od przywołania koncepcji „proto-ja” Antonio Damasio, wskazując na problematyczność ujmowania pierwotnego (minimalnego) „ja” jako nieświadomego i jego związku z wykładnią oceny afektywnej. Następnie, nawiązując do badań Merleau-Ponty’ego, ukażę, że w naszym wewnętrznym doświadczeniu bycia ucieleśnioną świadomością obecna jest pewna dwuznaczność, która polega na tym, że w najbardziej pierwotnej warstwie tego doświadczenia „ja” nie jest siebie nieświadome, ponieważ „gdyby nie znało siebie, byłoby faktycznie rzeczą i nie miałoby szans stać się następnie świadomością” (Merleau-Ponty 2001: 426), ale nie jest też tak, że to pierwotne nierefleksyjne „ja”, które ujawnia się w doświadczeniu cielesnym i doświadczeniu afektywno-emocjonalnym, nie jest czymś różnym, to znaczy niezależnym w swym powstaniu i funkcjonowaniu od świadomości tematyzującej.

W samą aktywność refleksji (nadawania sensu i rozumienia) wpisana jest nie-suwalna bierność, która nie jest dla niej bezpośrednio dostępna. Bierność ta daje o sobie znać m.in. w doświadczeniu emocjonalnym jako coś, co nie przyłącza się do życia świadomości z zewnątrz, lecz pochodzi z wnętrza naszego przeżywania i stanowi jego najgłębszą warstwę. Jak zauważył autor *Fenomenologii percepcji*, możemy przeżywać znacznie więcej niż to, co sobie przedstawiamy.

MIĘDZY EMPIRYCZNĄ KONCEPCJĄ „PROTO-JA” DAMASIO A FENOMENOLOGICZNYM UJĘCIEM PRZEDREFLEKSYJNEGO MINIMALNEGO „JA”

Aby wyjaśnić, na czym polega związek między przeżywanymi przez nas emocjami, poprzez który wyraża się jeden ze sposobów, w jaki jesteśmy sobie dani, i ich przedmiotem, należałoby zacząć od opisania przeżyć emocjonalnych, które rodzą się w przedpredykatywnej fazie naszego doświadczenia, czyli w sferze poprzedzającej ich stematyzowane przedstawienie dostępne dla refleksji. Jak już zostało powiedziane, przeżycie emocjonalne odsłania afektywność, w której manifestuje się inny nieredukowalny do wiedzy pojęciowej (osądu) rodzaj „uświadamiania sobie” specyficznych cech otaczających nas przedmiotów. Ten przedpredykatywny (przedrefleksyjny) rodzaj zaznajomienia się z cechami zewnętrznych przedmiotów lub wydarzeń, o którym Paul Ricoeur oraz inni fenomenologicznie zorientowani badacze powiedzą, że ujawnia określony sens (Ricoeur, 2004: 317–318), wskazuje, że związek między emocjami i ich przedmiotem nie może mieć charakteru empirycznego i warunkowego. Trzeba go rozumieć dużo szerzej, jednocześnie mając na uwadze, że podmiot przeżycia emocjonalnego nie daje się sprowadzić do czystych struktur wiedzy, z którą wiąże się funkcja przedstawiania, lecz w pewnym stopniu jest on tworzony przez coś, czego świadomość nie ukonstytuowała, co wymyka się przedstawieniu (co nie zawsze można zasymilować na mocy jej aktów).

Chcąc ukazać afektywność rodzącą się w przedrefleksyjnej fazie naszego doświadczenia (niesprowadzalną do aktywności refleksji), proponuję przyjrzeć się dwóm różnym modelom konceptualizacji minimalnego „ja” oraz związanym z nimi odmiennym ujęciom afektywności. Pierwszy dotyczy empirycznych prób uchwycenia natury prymitywnego, przedjęzykowego „ja”, wśród których znajduje się sformułowana przez Damasio koncepcja „proto-ja”. Drugi model stanowi fenomenologiczne ujęcie pierwotnych form podmiotowości, z którymi związana jest przedpredykatywna ocena afektywna. Zanim wskażę, dlaczego ujmowanie zjawisk afektywno-emocjonalnych w kluczu opozycyjnej w znanym twierdzeniu Damasio: „Emocje grają na scenie ciała, uczucia na scenie umysłu” (Damasio, 2005: 28) nie jest wystarczające do uchwycenia złożoności i różnorodności konstytutywnej składowej, jaką stanowi ocena afektywna (*affective appraisal*), zrekonstruuję rozumowanie dotyczące genezy, natury i funkcji „proto-ja”.

NEUROBIOLOGICZNE UJĘCIE MINIMALNEGO „JA”
I ZAGADNIENIE AFEKTYWNOŚCI

Przedstawiona przez Damasio warstwowa struktura świadomości, której konstytucję poprzedza i warunkuje cielesne (nieświadome) „proto-ja”, jest jedną z prób realizacji postulatu zbudowania biologicznych podstaw koncepcji jaźni¹⁰. W swoich badaniach Damasio stara się wyjaśnić, w jaki sposób dochodzi do wyłonienia się świadomości. Jego zdaniem świadomość powstaje, gdy mózg wytwarza:

- a) neuronalne wzorce przedmiotów (tworzenie map ciała lub obiektów i zdażeń ze świata zewnętrznego) ujęte w kategoriach sensomotorycznych (np. określenie położenia kończyn w przestrzeni);
- b) neuronalne wzorce zmian wywoływanych przez te przedmioty w wewnętrznym stanie organizmu (ciało wchodzi w interakcję ze swoim otoczeniem, zmiany spowodowane tą interakcją zostają zmapowane w mózgu);
- c) (niewerbalny) zapis drugiego rzędu, który łączy ze sobą (a) i (b), tj. opisuje relację między organizmem a przedmiotem (Damasio & Meyer, 2009: 3–14; Damasio, 2011b: 101–102; Munévar, 2015: 307).

Na najniższym poziomie — etap (a) — wytworzone zostają neuronalne mapy¹¹ wysyłanych do mózgu różnorodnych sygnałów o charakterze interoceptywnym i proprioceptywnym (kinestetycznym), dotyczących stanu wewnętrznego ciała (wewnętrznego *milieu* i trzewi, układu przedsionkowego i mięśniowo-szkieletowego), jak również sygnałów wytwarzanych przez powierzchnię ciała (precyzyjny zmysł dotyku) (Damasio, 2000: 159–164). Spójny zbiór wzajemnie połączonych wzorców neuronalnych, które cyklicznie odwzorowują

¹⁰ Koncepcja Damasio należy do grupy stanowisk odwołujących się do przekonania, że procesy neurobiologiczne odgrywają kluczową rolę w wyjaśnianiu zjawisk umysłowo-poznawczych (świadomych przeżyć, intencjonalności, pamięci, treści i reprezentacji umysłowych, myślenia etc.). Podobnie jak Michael S. Gazzaniga, Steven Pinker, Francis Crick, Gerald Edelman, Włodzimierz Duch (wymieniam tylko niektórych), Damasio uważa, że wyjaśnienie strukturalnej i funkcjonalnej zależności między strukturami mózgu a procesami umysłowymi wymaga koniecznego uwzględnienia perspektywy ewolucyjnej (więcej na ten temat por. Poczubot, 2009). Celem moich rozważań nie jest analiza krytyczna różnych wersji stanowisk naturalistycznych, lecz jedynie analiza koncepcji „proto-ja” i ja rdzennego w kontekście zagadnienia minimalnego „ja” i jego powiązania z wyższymi poziomami świadomości.

¹¹ Zdaniem Damasio zdolność tworzenia map neuronalnych stanu wewnętrznego ciała jest najbardziej charakterystyczną cechą ludzkiego mózgu. Mapy mózgowe są podłożem obrazów umysłowych. Dzięki nieustannemu procesowi mapowania nigdy nie tracimy bezpośredniego odczucia stanu naszego ciała. Damasio twierdzi, że „mózgi zdolne do tworzenia map są w stanie dosłownie wprowadzać ciało jako treść do procesu umysłowego” (Damasio, 2011b: 99), jednakże nie odpowiada na pytanie, w jaki sposób zdolność ta prowadzi do powstania świadomych stanów umysłowych dotyczących przeżywania własnego ciała.

stan wielu wymiarów fizycznej struktury organizmu, Damasio nazywa „proto-ja” (*proto-self*) (Damasio, 2000: 165). Do wytwarzania „proto-ja” niezbędne są rozproszone struktury mózgowe, do których należą m.in. jądra pnia mózgu, podwzgórze, kora wyspowa i środkowa kora ciemieniowa. „Proto-ja” wyłania się z interakcji wielości różnorodnych sygnałów, których źródłem są różne poziomy układu nerwowego. Jego pojawienie się jest dynamiczne, nie dotyczy jednej lokalizacji. Damasio przypisuje „proto-ja” funkcję homeostazy, czyli kontrolowania i utrzymywania procesów życiowych organizmu na względnie stabilnym poziomie. W wymienionych obszarach mózgu, które obejmuje „proto-ja”, zachodzi proces mapowania organizmu polegający na nieustannym tworzeniu (aktualizowaniu) neuronalnych wzorców sygnałów płynących z ciała. Według Damasio wytwarzane przez organizm sygnały zachodzących w nim zmian są „środkami”, które służą „wprowadzeniu” w umyśle perspektywy indywidualnego organizmu¹². Jednakże same sygnały nie są wystarczające, abyśmy mogli doświadczyć perspektywy własnego organizmu. Nie jesteśmy świadomi mechanizmów jej kształtowania (w tym sensie nie jesteśmy świadomi „proto-ja”) (Damasio, 2000: 156–159). „Proto-ja” nie posiada żadnych zdolności percepcyjnych, żadnej wiedzy, nie ma natury językowej, niczego nie interpretuje, stanowi jedynie wytworzone przez określone grupy struktur nerwowych wzorce neuronalne bieżących stanów ciała (Damasio, 2000: 165–170). Na podstawie sygnałów związanych z wnętrzem ciała nieświadome „proto-ja” wytwarza pierwotne czucia (*primordial feelings*) (Damasio, 2011b: 31). Do pierwotnych czuć cielesnych należą ból, przyjemność, uczucie głodu, pragnienia czy sytości. Wzorce neuronalne powstałe w wyniku mapowania przez mózg bieżących stanów ciała mogą także przekształcać te stany lub nawet symulować określone stany ciała, które jeszcze nie wystąpiły (Damasio, 2011b: 103, 111). W ten sposób w odniesieniu do podstawowej aktywności naszego mózgu (zdolności mapowania) może ukonstytuować się swoisty przedmiot poznania jako coś, co ma możliwość wpływania na stany naszego organizmu (por. Pokropski, 2013: 95). Czucia zapewniają nam bezpośrednie odczuwanie stanów wewnętrznych naszego organizmu i ponieważ powstają dzięki aktywności mózgu (mapowaniu) wraz z nimi rodzi się także poczucie, że dotyczą one właśnie mnie (Damasio, 2011b: 110). Innymi słowy, „proto-ja” jest magazynem wszystkich bodźców, wszelkich informacji dotyczących zmian zachodzących w ciele (biologicznym

¹² Na przykład gdy słuchamy melodii lub dotykamy jakiegoś obiektu, dzieje się to z perspektywy jednostkowego organizmu, która tworzona jest na podstawie przetwarzania przez organizm sygnałów w trakcie słuchania lub dotykania (Damasio, 2000: 158–159). Damasio odnosi się tutaj do indywidualności biologicznej (podstawowych danych zmysłowych), którą łączy później ze świadomością.

poprzednikiem poczucia „ja”), z których „ja rdzenne”, ujęte nie jako trwałe, lecz momentalne poczucie „ja” tu i teraz, wychwytuje istotne elementy i „tka” z nich pewną narrację (konstruuje świadomość na najbardziej podstawowym poziomie) (Damasio, 2000: 164).

O ile wytwarzające wzorce neuronalne czucia cielesne, które towarzyszą określonym stanom ciała, funkcjonalnie można odnieść do opisanych przez Edmunda Husserla pierwotnych form odczuwania własnego ciała (do intero-cepcji)¹³, o tyle założenie dotyczące wyłonienia się „ja” („ja rdzennego”) z czuć cielesnych stanowiących fundament „proto-ja” rodzi niemałe trudności interpretacyjne, które rezonują w rozumowaniu Damasio mającym uchwycić naturę emocji. Wydaje się, że Damasio zbyt pośpiesznie przypisując minimalnemu „ja” status nieświadomego w znaczeniu organicznym, paradoksalnie uwikłał się w pułapkę języka dualistycznego, którego starał się uniknąć¹⁴. Opis „proto-ja” i świadomości rdzennej bazuje na dualistycznym modelu antropologicznym, w którym to, co organiczne (automatyczne, nieświadome), oddzielone jest od tego, co należy do świadomości. Zainspirowany Spinozjańską koncepcją *conatus essendi*, tj. wpisanej w ludzką naturę dążności do zachowania i powiększenia swojej mocy, której działanie ujawnia się m.in. w przeżywaniu afektów, Damasio nie zauważył, że ujęcie autora *Etyki w porządku geometrycznym dowiedzionej* obarczone jest poważną luką koncepcyjną. Spinozie nie udało się wyjaśnić stosunku zachodzącego między pragnieniem, stanowiącym wyraz życia, i nadawanym mu znaczeniem należącym do innego porządku niż działanie *conatus*, mianowicie do porządku mowy. Innymi słowy, u Spinozy nie ma jasności co do kwestii sposobu, w jaki stopnie adekwatności idei wyrażają stopnie wysiłku istnienia. Stajemy tutaj zatem przed problemem dotyczącym określenia miejsca porządku znaczeń należących do dziedziny refleksyjności w porządku życia, którego wyrazem jest pragnienie, by zachować lub powiększyć

¹³ Mając jednak na uwadze interesujące nas tytułowe zagadnienie przeżycia emocjonalnego, należy pamiętać, że Husserl opisując zjawiska afektywno-emocjonalne, dokonuje rozróżnienia między trzema kategoriami doznań: między wrażeniami (*Empfindung*), uczuciami (*Gefühl*) i nastrojami (*Stimmung*). Pierwsze obejmują podstawowe treści sensoryczne, takie jak kolor czy twardość, ale również doznania cielesne, np. pieczenie, klucie czy swędzenie. Husserl uważał, że wszystkie doznania cielesne są nieintencjonalnymi afektami; nie mają określonej przyczyny. Oznacza to, że choć doznania mogą być wywołane przez zewnętrzne bodźce (np. uczucie pieczenia spowodowane dotknięciem gorącego przedmiotu), to w wielu przypadkach ich przyczyna jest dla nas niejasna lub nieznana (jak w przypadku swędzenia dłoni). Warto zauważyć, że w przeciwieństwie do wrażeń (*Empfindung*) należących do domeny sensorycznej uczucia emocjonalne (*Gefühl*) są intencjonalne, co znaczy, że są ściśle związane z konkretnymi obiektami lub sytuacjami i nie mogą być od nich oddzielone.

¹⁴ Por. zarzuty, jakie stawia Damasio Kartezjuszowi (Damasio, 2011a: 273–274).

swoją moc (Warmbier, 2024a: 145–157)¹⁵. Kwestii przejścia od tego, co niedyskursywne, do tego, co dyskursywne, nie sposób wyjaśnić, jeśli uznamy, że pierwotne „ja” jest siebie nieświadome na wzór rzeczy, będąc zewnętrzną instancją względem świadomości.

FENOMENOLOGICZNA WYKŁADNIA MINIMALNEGO „JA” I OCENA AFEKTYWNA

Rozważania fenomenologów (zwłaszcza Merleau-Ponty’ego) ukazują, że życie ponadorganiczne jest niejednorodne i zniuansowane; obejmuje także trudne do uchwycenia zjawiska o „mieszanej” naturze. Sfera przedrefleksyjna, z której wyrasta refleksja i którą zakłada, nie jest rodzajem nieświadomej percepcji tworzącej grunt dla zewnętrznej względem niej świadomości. Ta pierwotność doświadczenia siebie (minimalne „ja”), która określona jest przez pewien rodzaj niejawności, ujawnia się najbardziej w złożoności zjawisk emocjonalnych (w ich przeżywaniu).

Ukazując przedrefleksyjną warstwę doświadczenia, Merleau-Ponty zakłada, że pierwotne doświadczenie siebie ma przekroczyć augustiańsko-kartezjańską opozycję między wewnętrżnością i zewnętrżnością poprzez źródłowe zakorzenienie ucieleśnionej świadomości w świecie. Pierwotnie jesteśmy sobie dani nie w czystym akcie świadomości, lecz podobnie jak u Heideggera jako będący ku temu, co inne, ku inności świata, który jest stałym horyzontem struktury postrzeżeniowej określającej nasze przeżywanie siebie i samorozumienie.

Merleau-Ponty przyjmuje, że przed wszelkim ujęciem tematyzującej refleksji świat jest przeżywany bezpośrednio dzięki ukonstytuowanej przez ciało strukturze tworzącej swoiste „tło” — pewien system znaczeń będący podstawą dla wszelkiej predykcji (myślenia pojęciowego i orzekania). Opis zjawiska percepcji wraz z określającymi je podstawowymi strukturami doświadczenia czerpie z teorii wypracowanej na gruncie szkoły tzw. psychologii postaci (gestaltyzmu), której dziedzictwo poddane krytycznej ocenie obecne jest w pierwszej pracy Merleau-Ponty’ego pt. *Struktura zachowania*. Tekst ten jest ważny o tyle, że w obrębie

¹⁵ Zauważmy, że podobnie rzecz się ma u Leibniza w przypadku podstawowego pojęcia jego metafizyki, tj. „zasady wewnętrznej” *vis activa* określającej kierunek rozwoju i działania wszelkiej substancji zarówno myślącej, jak i rozciągłej (Leibniz, 1969: 173). W *Monadologii* trudność ta widoczna jest w dwuaspektowości przedstawienia. Z jednej strony zawiera ono w sobie roszczenie do bycia prawdą, na mocy bycia fundamentem rzeczy, z drugiej strony stanowi wyraz dążności *vis activa*. Działanie siły wewnętrznej z samej swej natury stanowi czynnik zakłócający funkcję werydyczną przedstawienia. W konsekwencji prowadzi to do powstania problemu złudzenia lub zniekształcenia (Warmbier, 2024a: 155–156).

centralnego zagadnienia dotyczącego relacji między świadomością a naturą (obejmujących zarówno warstwę organiczną, jak i sferę psychologiczną i społeczną) autor formułuje tezę, iż działanie organizmu znajdującego się w określonej sytuacji nie poddaje się prostemu schematowi bodziec — reakcja, w którym drugi człon jest mechanicznym następstwem pierwszego. Odruch organizmu na pojawienie się bodźca tworzony jest przez wzajemne oddziaływanie, przez pewną zwrotność, ponieważ bodziec odczuwany przez organizm nie jest czymś wobec niego czysto zewnętrznym, lecz jest przez niego do pewnego stopnia kształtowany.

Innymi słowy, działający bodziec nie jest abstrakcyjnym tworem wyizolowanym z całości organizmu (abstrakcyjną przyczyną), ale jest bodźcem działającym w konkretnym układzie organicznym (znajdującym się w określonej sytuacji), który odpowiadając na pojawienie się bodźca, zarazem kształtuje jego postać (Merleau-Ponty, 1953: 10–12). Merleau-Ponty ukazuje, że działanie organizmu jest złożonym procesem o dynamicznej strukturze, w której tworzące ją elementy nie są względem siebie autonomiczne, lecz każdy element funkcjonuje w zależności od innych elementów. To właśnie w złożeniu, w którym nie ujmuje się otoczenia samego w sobie i w nim organizmu, lecz organizm jako postrzegający w relacji do otoczenia (Drwięga, 2005: 167), wyłania się znaczenie. Zarówno bodźce, jak i odruchy organizmu są elementami strukturalnej całości, która ma charakter semantyczny.

Kategoria znaczenia pojawia się u Merleau-Ponty’ego już na poziomie opisu „działania” organizmu, choć nie zostaje przez niego w prosty sposób znaturalizowana. Znaczenie nie rodzi się w czystym porządku fizycznym (ani bodziec sam w sobie, ani życie organiczne nie są nośnikami sensu). Merleau-Ponty odnosi kategorię znaczenia do „działania” organizmu, które jest złożeniem bodźców i odruchów organizmu obejmującym całościowe struktury nieredukowalne do funkcjonowania mechanizmu. Wobec ustaleń dotyczących kwestii „semantyzacji” operacji ciała dokonujących się spontanicznie, bez żadnego wysiłku ze strony podmiotu (przedświadczenie), które podważają Husserlowską tezę o konstytucji sensu w świadomości, nasuwa się pytanie, w jaki sposób w procesie tworzenia się sensu, który zakłada pracę na różnego rodzaju za pośrednictwach, następuje przejście od przedrefleksyjnie określonego sensu bezosobowego przeżycia (tj. bez uczestnictwa podmiotu, bez poczucia mojej, a wyrażającego jedynie anonimowe i ogólne istnienie) do poziomu jego podmiotowo zreflektowanej artykulacji. Wszak to podmiot jest tym, który aktualizuje warstwę znaczeniową własnych przeżyć. Problem ujęcia sensu dotyczy jednej z centralnych kwestii związanych z samoświadomością i kształtowaniem się samorozumienia, którego warunkiem jest ekspresja językowa, ponieważ

obiektywizacja jest możliwa wyłącznie w języku. Refleksyjne używanie języka oznacza wyjście poza dziedzinę bezpośredniości (gdzie nie ma jeszcze rozdzielania na podmiot i przedmiot), którą Merleau-Ponty łączy z podmiotowością bezosobową lub przedosobową, z naturalnym „ja”. Tym samym zaś świadomość konstytuująca jawi się nie jako całościowa struktura życia wewnętrznego, a jedynie jako „pewien mikrokosmos”.

Cogito w ujęciu Merleau-Ponty’ego w przeciwieństwie do *cogito* Kartezjusza nie ujawnia absolutnej przejrzystości myśli, która całkowicie panuje nad sobą i należy do siebie, lecz „ślepy akt, w którym podejmuję i spełniam swój los natury myślącej” (Merleau-Ponty, 2001: 396). Konstytuująca nas natura myśląca obejmuje zatem nie tylko intelektualną potrzebę obiektywizacji, lecz również stanowi część szerszej struktury naszego ucieleśnionego bycia w świecie obejmującej także nieprzedmiotową świadomość siebie, która wydarza się w ciele bez naszego udziału.

Otwieranie świata doznania egzystencjalnego, które dokonuje się w początkowej przedrefleksyjnej fazie percepcji, ujawnia się w przeżywaniu afektów, a ściślej — w zdziwieniu (*étonnement*) wobec świata, które Kartezjusz w swojej typologii namiętności uznaje za pierwsze z sześciu pierwotnych uczuć. Zdziwienie lub podziw jest „nagłym zaskoczeniem duszy, które skłania ją do uważnego rozpatrzenia przedmiotów wydających się jej rzadkimi i niezwykłymi” (Descartes, 1958: 76; por. Kant, 2005).

W przeżyciu zdziwienia najwyraźniej widać, to, co zasłonięte jest przez refleksyjną funkcję wartościowania, przez ocenę poznawczą angażującą świadome „ja”. Zdziwienie odsłania przedrefleksyjną sferę pasywności przejawiającą się w postaci przeddyskursywnych ocen dotyczących danego przedmiotu, z którym są związane, a które nie są udziałem aktywności podmiotu, lecz czymś, co się wydarza (na co napotyka). Zdziwienie jest rodzajem pierwotnego przedteoretycznego uczucia „bycia zaskoczonym”, w którym ujawnia się przedrefleksyjny poziom percepcji afektywnej.

Fenomenologiczna analiza uczucia zdziwienia oraz inne formułowane przez filozofów i psychologów teorie emocji, które przyjmują istnienie tzw. niepoznawczej oceny afektywnej (*non-cognitive affective appraisal*) będącej czymś bardziej podstawowym niż zawierająca treść semantyczną świadoma ocena poznawcza, ukazują, że w przeżywaniu uczuć ujawnia się ich cielesny aspekt stanowiący strukturalną cechę naszej pierwotnej relacji ze światem (Robinson, 2004, 2005; Solomon, 2004: 77–78; por. Schorr, 2001: 20–36).

Relację tę fenomenologicznie zorientowani badacze opisują, odnosząc się do podniesionej przez Franza Brentano i rozwiniętej przez Edmunda Husserla kwestii intencjonalności emocji. Husserl przyznawał, że uczucia posiadają

wewnętrzną intencjonalność, tj. są specyficznymi sposobami odnoszenia się do świata, a nie jedynie przypadkowymi towarzyszami naszych reprezentacji.

Afektywna ocena, w przeciwieństwie do intelektualnie wartościującej treści emocji, jest ożywiona intencjonalnością innego rodzaju niż ta związana z doświadczeniem nieemocjonalnym. Intencjonalność tę należy rozumieć jako „afektywny sens”, pewną tonację rzutowaną na obiekt przyjmującą formę treści wartościującej o prekognitywnym charakterze, której nie należy utożsamiać z poznaniem pojmowanym jako wiedza propozycjonalna. Uczucie emocjonalne dostarcza sensu obiektowi, który konstytuuje jego afektywną strukturę. W odróżnieniu od poznawczej oceny, która obejmuje konceptualną reprezentację formalnego obiektu emocji, uczucia w doświadczeniu emocjonalnym mają treść wartościującą w sensie nietematycznym. Dzieje się tak dlatego, że jakości emocjonalne nie są „nadawane” obiektom przez autarkiczną świadomość, lecz przez ucieleśnioną świadomość, która jest przenikana przez tendencje i potrzeby i która sama służy jako „miejsce” dla wyrażania tych tendencji w formie afektywnych manifestacji (Romano, 2019: 253; zob. Arystoteles, 1988: 148; Nussbaum, 2004: 184–185).

ZAKOŃCZENIE

Fenomenologiczne badania zjawisk afektywno-emocjonalnych ukazują, że strukturalną cechą przeżycia emocjonalnego jest jedność emocji, jej wyrazu i podmiotu przeżywania. Jedność ta wyraża się zarówno w postaci intelektualnego wartościowania, jak i w formie przedrefleksyjnej (nietematycznej) oceny afektywnej. Oba typy wartościowania stanowią nierozzerwalnie powiązane ze sobą dwa różne aspekty emocji, których nie należy traktować jako składników w sensie odrębnych, izolowanych części. Przedpredykatywna ocena afektywna manifestuje się w naszym dostępie do świata. Dostęp ten dokonuje się na najbardziej podstawowym poziomie doświadczenia, który nie ma natury wiedzy wyrażonej w sądach, lecz tę wiedzę poprzedza. Uczucia powstające w przedpredykatywnej fazie naszego doświadczenia są jednym z pierwotnych sposobów, w jaki jesteśmy sobie dani. Danie to ma charakter szczególnego rodzaju przedpojęciowego nakierowania na przedmiot przeżycia. Nasze życie emocjonalne charakteryzuje się uwarstwieniem fenomenów uczuciowych o odmiennej naturze, których nie należy pośpiesznie utożsamiać (zob. Romano, 2020: 60). Wypada zatem podkreślić, że w przeżyciu emocjonalnym istnieją związki, które określają to, co za Husserlem i Schelerem można by nazwać prawami *a priori* naszego życia uczuciowego — to, co Blaise Pascal nazywał „logiką serca”.

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles (1988). *Retoryka*. W: Arystoteles, *Retoryka. Poetyka*. (Przeł. H. Podbielski). Warszawa: PWN.
- Cooper, M. (1999). *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Damasio, A.R. (2000). *Tajemnica świadomości. Ciało i emocje współtworzą świadomość*. (Przeł. M. Karpiński). Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Damasio, A.R. (2005). *W poszukiwaniu Spinozy. Radość, smutek i czujący mózg*. (Przeł. J. Szczepański). Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Damasio, A.R. (2011a). *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*. (Przeł. M. Karpiński). Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Damasio, A.R. (2011b). *Jak umysł zyskał jaźń. Konstruowanie świadomego mózgu*. (Przeł. N. Radomski). Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Damasio, A.R. i Meyer, K. (2009). Consciousness: An Overview of the Phenomenon and of Its Possible Neural Basis. W: S. Laureys i G. Tononi (Red.). *The Neurology of Consciousness: Cognitive Neuroscience and Neuropathology* (s. 3–14). London: Academic Press.
- Descartes, R. (1958). *Namiętności duszy*. (Przeł. L. Chmaj), Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Dixon, T. (2003). *From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Doliński, D. (2004). Mechanizmy wzbudzania emocji. W: J. Strelau (Red.). *Psychologia*. (T. 2) (s. 343–347). Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Drwięga, M. (2005). *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Frijda, N. (2005). Punkt widzenia psychologów. W: M. Lewis i J.M. Haviland-Jones (Red.). *Psychologia emocji*. (Przeł. M. Kacmajor *et al.*) (s. 88–108). Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Frijda, N. (1999). Różnorodność afektu: emocje i zdarzenia, nastroje i sentymenty. W: P. Ekman i R.J. Davidson (Red.). *Natura emocji. Podstawowe zagadnienia*. (Przeł. B. Wojciszke) (s. 56–63). Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Goldie, P. (2000). *The Emotions: A Philosophical Exploration*. Oxford: Oxford University Press.
- Greenspan, P.S. (1988). *Emotions and Reasons. An Inquiry into Emotional Justification*. New York: Routledge.
- Greenspan, P.S. (2003). Emotions, Rationality and Mind/Body. W: A. Hatzimoysis (Red.). *Philosophy and the Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Husserl, E. (2000). *Badania logiczne II. Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, cz. 1. (Przeł. J. Sidorek). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- James, W. (1884). What is an Emotion? *Mind*, 9(4), 188–205. doi: 10.1093/mind/os-IX.34.188.
- Kant, I. (2005). *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*. (Przeł. E. Drzazgowska i P. Sosnowska). Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Lazarus, R. (1991). *Emotion and Adaptation*, New York: Oxford University Press.
- LeDoux, J. (1996). *The Emotional Brain*. New York: Simon and Schuster.
- Leibniz, G.W. (1969). *Zasady filozofii, czyli „monadologia”*. (Przeł. S. Cichowicz). Warszawa: PWN.

- Magowska, A. (Red.) (2016). *Afekty, uczucia i emocje w różnych perspektywach*. Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu Medycznego im. Karola Marcinkowskiego w Poznaniu.
- Merleau-Ponty, M. (1953). *La Structure du comportement*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Merleau-Ponty, M. (2001). *Fenomenologia percepcji*. (Przeł. M. Kowalska i J. Migasiński). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Munévar, G. (2015). Damasio, jaźń i świadomość. (Przeł. R. Plato). *Filozoficzne Aspekty Genezy*, 12, 305–320. Dostęp: http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.desklight-d2d28759-705e-42f0-b9c7-13310aaf1e93/c/Munevar__Damasio__jazn_i_swiadomosc.pdf (19.08.2025).
- Nussbaum, M.C. (2001). *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M.C. (2004). Emotions as Judgements of Value and Importance. W: R.C. Solomon (Red.). *Thinking about Feeling. Contemporary Philosophers on Emotions* (s. 183–199). Oxford — New York: Oxford University Press.
- Plamper, J. (2015). *The History of Emotions*. (Przeł. K. Tribe). New York: Oxford University Press.
- Poczobut, R. (2009). *Między redukcją a emergencją. Spór o miejsce umysłu w świecie fizycznym*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Pokropski, M. (2013). *Cieleśna geneza czasu i przestrzeni*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Ricoeur, P. (2004). *À l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin.
- Robinson, J. (2004). Emotion: Biological Fact or Social Construction. W: R. Solomon (Red.). *Thinking about Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions* (s. 28–43). Oxford — New York: Oxford University Press.
- Robinson, J. (2005). *Deeper Than Reason: Emotion and its Role in Literature, Music, and Art*. Oxford — New York: Oxford University Press.
- Romano, C. (2019). *Les repères éblouissants: renouveler la phénoménologie*. Paris: PUF.
- Romano, C. (2020). *La liberté intérieure. Une esquisse*. Paris: Hermann Éditeurs.
- Rosfort, R. i Stanghellini, G. (2009). The Person in Between Moods and Affects. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 3(16), 251–266.
- Schorr, A. (2001). Appraisal: The Evolution of an Idea. W: K.R. Scherer, A. Schorr i T. Johnstone (Red.). *Appraisal Processes in Emotion. Theory, Methods, Research* (s. 20–34). Oxford: Oxford University Press.
- Sherman, N. (1997). *Making a Necessity of Virtue. Aristotle and Kant on Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Solomon, R. (2004). Emotions, Thoughts, and Feelings: Emotions as Engagements with the World. W: R. Solomon (Red.). *Thinking about Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions* (s. 76–88). Oxford — New York: Oxford University Press.
- Warmbier, A. (2024a). Spinozjańskie ujęcie afektywności w świetle zagadnienia świadomości nierefleksyjnej i problemu samopoznania. *Rocznik Filozoficzny Ignatianum*, 2(30), 145–157.
- Warmbier, A. (2024b). The Question of Intentionality of Emotions. Between Husserlian and Sartrean Account of (Pre-reflective) Affective Consciousness. W: M. Kozak, R. Grzywacz i Sz. Urbaniak (Red.). *The Faces of Contemporary Phenomenology. Vol. 2: Sartre and Beyond* (s. 59–73). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.