

MAGDALENA SZPUNAR

---



# **(NIE)POTRZEBNA WRAŻLIWOŚĆ**

---

KRAKÓW 2018



Magdalena Szpunar

(Nie)potrzebna wrażliwość



**Magdalena Szpunar**

# (Nie)potrzebna wrażliwość



---

Instytut Dziennikarstwa, Mediów i Komunikacji Społecznej  
Uniwersytet Jagielloński  
Kraków 2018

Publikacja sfinansowana przez Uniwersytet Jagielloński  
ze środków Instytutu Dziennikarstwa, Mediów i Komunikacji Społecznej

Recenzent: prof. dr hab. Wojciech Burszta

Redaktor prowadzący: dr hab. Maria Nowina Konopka

Redakcja: Maciej Zweiffel

Projekt okładki: Marcin Drabik, ToC

Copyright © 2018 Magdalena Szpunar

Copyright © 2018 IDMiKS UJ

Wydawca:

Instytut Dziennikarstwa, Mediów i Komunikacji Społecznej  
Uniwersytetu Jagiellońskiego  
ul. Łojasiewicza 4,  
30-348 Kraków

Wydanie I

ISBN 978-83-948501-6-6 (wersja drukowana)

ISBN 978-83-948501-7-3 (wersja elektroniczna)

Ta publikacja jest dostępna do pobrania:

[www.media.uj.edu.pl/publikacje](http://www.media.uj.edu.pl/publikacje)

Skład, łamanie, wersja cyfrowa:

Wydawnictwo ToC

## Spis treści

<b>Wstęp</b>	<b>7</b>
<b>Rozdział 1</b>	
<b>Uwikłania i konteksty wrażliwości</b>	<b>13</b>
1.1. (Nie)potrzebna wrażliwość	13
1.2. Racjonalizacja emocji a empatia	34
1.3. Kultura emocji	47
1.4. Medialna widoczność jako emanacja hiperobecności	64
<b>Rozdział 2</b>	
<b>Lęk jako metanarracja o współczesnym świecie</b>	<b>79</b>
2.1. Kultura lęku (nie tylko) technologicznego	79
2.2. Hiperlękowe media. Kultura strachu jako metanarracja o współczesnej rzeczywistości	95
<b>Rozdział 3</b>	
<b>Emocje w muzyce</b>	<b>109</b>
3.1. Emotywne aspekty recepcji muzycznej	109
3.2. Muzyczna wszystkożerność	124
<b>Nota wydawnicza</b>	<b>139</b>
<b>Bibliografia</b>	<b>140</b>





## Wstęp

Emocje wpisane są w nasze codzienne doświadczenia. Stanowią one ważne medium zapośredniczające kontakt z otoczeniem, pełniąc funkcję kluczowego narzędzia poznania. Istotną rolę w tym procesie odgrywa mechanizm socjalizacji, który definiuje, ale i dookreśla to, w jaki sposób jednostki odczuwają. Newralgiczne jest wskazanie, że emocje zwykle traktuje się jako dyspozycje opozycyjne względem rozumu. W rozlicznych pracach naukowych odnajdziemy z łatwością powielane upraszczające dychotomie: rozum–emocje, umysł–ciało czy kultura–natura. Szczęśliwie coraz częściej uznaje się, że emocje i rozum uzupełniają się, a nie funkcjonują wobec siebie w sposób antagonistyczny.

Niektórzy badacze sądzą, że emocje pozostają niezależne od procesów poznawczych i pojawiają się przed nimi. Inni z kolei uznają procesy poznawcze za prymarne względem emocji. Nie rozstrzygając tego sporu, uznać należy, że emocje istotnie oddziałują na procesy poznawcze, z drugiej zaś strony procesy kognitywne wpływają warunkująco na emocje.

Pewne dyskusyjne kwestie odnajdziemy także w dyskursie dotyczącym pochodzenia emocji. Zwolennicy perspektywy biologicznej uznają, że emocje to nic innego jak efekt zmian w obrębie fizjologii. Konstruktywiści natomiast przekonują, że uczucia to wypadkowa kulturowych narzutów, które dookreślają logikę emocji i determinują reguły ich odczuwania. Autorce prezentowanej pracy bliższa jest perspektywa konstruktywistyczna, uznaje jednak, że choć kultura reguluje i kontroluje emocje, nie potrafi wykluczyć procesów biologicznych.

Ważne jest przy tym uświadomienie, że każda kultura tworzy odrębne strategie uzewnętrzniania emocji. Dzięki dostępowi do pewnych skryptów afektywnych, wiemy, co odczuwać, a także w jaki sposób to demonstrować. Emocje zatem nie są presocjalne i prekulturowe, stanowią raczej konglomerat kulturowych znaczeń i społecznych doświadczeń. Proces socjalizacji skutecznie wytwarza kulturowe narzuty, regulujące nasze emocje. Funkcjonująca podskórnie kultura emocji sprawia, że nie można ich rozumieć z wyłączeniem konstruujących je kultur, wyznaczających zespół przekonań na temat „właściwych” manifestacji uczuć w danej sytuacji społecznej. Na uwagę zasługuje nieśmiało dochodząca do głosu emocjonologia, próbująca rekonstruować „standardy” emocjonalne danej epoki.

Obserwowany proces ontologii emocji sprawia, że coraz powszechniejsze jest przekonanie, że można je separować od podmiotu, celem ich analizowania, a także kontrolowania. Wyabstrahowane od jednostki emocje pozwalają na ich porównywanie, kategoryzowanie i wartościowanie. Proces ich racjonalizacji sprawia, że choć z łatwością je klasyfikujemy i kategoryzujemy, przejawiamy jednocześnie trudności w ich ekspresji.

Znaczenie i wartość emocji w życiu ludzkim nabiera coraz większej istotności chociażby za sprawą tak docenianej w ostatnim czasie inteligencji emocjonalnej. Szereg badań dobitnie pokazuje, że kompetencje emocjonalne jednostek są niejednokrotnie ważniejsze niż ich wiedza fachowa. Wiemy, jak ważne jest zaciekawienie, niepokój czy ekscytacja w procesach decyzyjnych, twórczości, motywacji, wreszcie budowaniu efektywnych relacji. Nie sposób jednocześnie nie zauważyć, że emocje są tabuizowane, wykluczane, obce, funkcjonują gdzieś na marginesach, zapomnianych obrzeżach, zepchnięte do strefy przemilczanego półcienia. Z poziomu racjonalnej hegemonii uznajemy, że ich manifestowanie stanowi wynik słabości, przejaw braku kontroli nad samym sobą oraz wypadkową niedostosowania do wymogów pragmatycznego

i nastawionego na wysoką skuteczność świata. Przejawianie wrażliwości bądź emocjonalnej tkliwości ogranicza się do bezpiecznych rezerwuarów, w których afekty są akceptowalne i dopuszczalne.

*Ego* współczesnych jednostek doświadcza wyraźnych deficytów wrażliwości, redukując do granic możliwości tożsamość *ja*, zapewniającą autentyczność i podmiotowość. Konsekwencją tej transfiguracji staje się logorea demonstracyjnego komunikowania siebie i o sobie, a medialne zapośredniczenie procesy te intensyfikuje i wzmacnia. Obserwując kulturę, doświadczamy tego, co przeszło pół wieku temu tak trafnie diagnozował Erich Fromm:

Człowiek poczyna się jawić jako niewiele znaczący element totalnej maszyny, właściwie odżywiany i zabawiany, lecz bierny i bez życia, pozbawiony niemal uczuć. Zanikają indywidualizm i prywatność, a uczucia wobec innych programowane są za pomocą środków farmakologicznych odgrywających rolę nowego rodzaju doświadczenia introspekcyjnego<sup>1</sup>.

Od najwcześniejszych etapów procesu socjalizacji przechodzimy skuteczny trening odwrażliwiania, tak jakby w przeżywaniu emocji skrywało się coś gruntownie niewłaściwego, domagającego się kulturowego ujarznienia i wygaszenia. Choć kulturowy gorset jest w tym przypadku dość sztywny, nie oferuje on schematów pozwalających radzić sobie z trudnymi przeżyciami.

Interesujące nas pojęcie wrażliwości konotuje wielorakie znaczenia. Z jednej strony dyspozycja ta jest wartościowana pozytywnie, gdy łączymy ją z głęboką empatią, współczuciem, współodczuwaniem, z drugiej przypisuje się jej niedojrzałość, labilność emocjonalną, impulsywne działanie, przejaskrawiony odbiór rzeczywistości. Niewątpliwie, jak trafnie konstatuje Barbara Skarga, wrażliwość pogłębia poczucie

---

1 E. Fromm, *Rewolucja nadziei. Ku uczłowieczonej technologii*, Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 2000, s. 23.

tożsamości. Wartą uwagi optykę przyjmuje Michał Markowski, zwracając uwagę, że „nie wiedza więc i nie znawstwo [...], lecz to, co Henry James nazywał *moral imagination*, a Terry Eagleton *imaginative sympathy*, powinno nas – humanistów – interesować przede wszystkim”<sup>2</sup>. W uprawianiu humanistyki dostrzega on pewien aspekt misyjności, przejawiający się w umiejętności wiązania ze sobą wykluczających się porządków – uczuć i pojęć oraz wrażliwości i teorii.

Jego zdaniem humanistyka może przetrwać jedynie dzięki procesowi kształcenia wrażliwości. Truizmem pozostaje stwierdzenie, że dziennikarstwo to zawód, który wymaga wrażliwości szczególnej. W pracy dziennikarskiej wrażliwość i empatia odgrywają rolę niepodważalną, absolutnie nieredukowalną do najlepszych umiejętności warsztatowych. Dziennikarze, działając w sferze publicznej, wyraźnie wpływają na sposoby myślenia i odczuwania ludzi. Bez dostrzegania w swojej pracy wrażliwości na *Innego*, uświadamiania sobie niuansów, kontekstów i uwarunkowań, dziennikarz sprowadza się do roli sprawnego technologicznie, acz odwrażliwionego *media workera*. W konkurencji z hiperszybkim internetem tym, co może go uprzywilejowywać, okazuje się jakość, głęboki namysł i uważność wobec problemów i czytelnika. Wrażliwość dziennikarska to umiejętność czynienia rzeczy pozornie mało ważnych istotnymi, wyciągania na światło dzienne tego, co znajduje się w przemilczanej strefie półcienia. Inaczej ujmując, chodzi o to, by odrzucać łatwe pytania i równie łatwe odpowiedzi, a raczej starać się patrzeć głębiej, szerzej, odrzucając zdroworozsądkowy obraz świata. W dobie sensacyjności, celebryctwa i taniej rozrywki medialnej wrażliwość wydaje się być dyspozycją kluczową, choć często niedocenianą i niezauważaną. Pomimo że w pewnym sensie to głos wołającego na pustyni, należy uczynić wszystko, by wrażliwość stała się kompetencją uznawaną i wartościowaną pozytywnie.

---

2 M. P. Markowski, *Polityka wrażliwości*, Universitas, Kraków 2013, s. 211.

---

W tym miejscu pragnę złożyć serdeczne podziękowania Panu Profesorowi Wojciechowi Burszcie za niezwykle życzliwą recenzję. Dziękuję również Dyrekcji Instytutu Dziennikarstwa, Mediów i Komunikacji Społecznej w osobie Pani Profesor Agnieszki Hess za zaangażowanie w cały proces wydawniczy. *Last but not least* podziękowania kieruję do Pani Doktor Małgorzaty Majewskiej oraz Pani Joanny Dukalskiej-Hermut za wnikliwe pierwsze czytanie manuskryptu tekstu.

*Magdalena Szpunar*  
*Kraków, listopad 2018*



---

# Rozdział 1

## Uwikłania i konteksty wrażliwości

*Boję się świata bez wartości, bez wrażliwości, bez myślenia.  
Świata, w którym wszystko jest możliwe.  
Ponieważ wówczas najbardziej możliwe jest zło.*

☞ Ryszard Kapuściński

### 1.1. (Nie)potrzebna wrażliwość

Namysł nad kategorią wrażliwości w dyskursie humanistycznym podejmowany jest niezwykle rzadko. W pewnym sensie tematyka ta wydaje się być tabuizowana i wykluczana. Jeśli się ją podejmuje, to zwykle w kontekstach przeciwstawiania racjonalnemu, rzeczowemu i pozbawionemu emocji oglądowi rzeczywistości. Inaczej rzecz ujmując, stosuje się upraszczającą, a w konsekwencji przekłamującą dychotomię – albo coś jest rozumowe, albo afektywne, a linię demarkacyjną pomiędzy tymi dwiema dystynkcjami uznaje się za bardzo wyraźną i separującą. W dobie oświecenia wyraźnie zarysowała się dewaluacja emocji, uczuciowości, „zwierzęcych instynktów” czy wreszcie myślenia magicznego na rzecz rozumu. Wydrenowany z nieefektywnych i przeszkadzających emocji weberowski odczarowany świat pozostaje owładnięty fetyszem skuteczności i efektywności. W takim świecie schłodzona racjonalność wydaje się jedyną możliwą drogą działania i postępowania.

Pojęcie wrażliwości ma rozmaite konotacje. Z jednej strony bowiem odnosimy się doń pozytywnie, kojarząc ją z głęboką empatią, silnym odczuwaniem i współczuciem, z drugiej przypisujemy jej pewną niedojrzałość, niestabilność emocjonalną, nieadekwatny, przeniknięty na wskroś emocjami odbiór rzeczywistości. W pewnym sensie naznaczona emocjonalnością jednostka, przez zbyt intensywną recepcję świata, sama skazuje się na alienację, wykluczenie i niezrozumienie. Odczuwanie więcej i mocniej skazuje takie jednostki na szczególnie trudną i niełatwą egzystencję. Nierzadko o osobach wrażliwych mówimy, że są „słabe”, „niedostosowane”, podczas gdy cecha ta, paradoksalnie, jest ich siłą. Jak trafnie pisze Barbara Skarga, „wrażliwość pogłębia poczucie tożsamości”<sup>3</sup>. Namysł nad tą dyspozycją poznawczą w dobie postępującej technicyzacji i informatyzacji świata ponowoczesnego wydaje się szczególnie cenny, gdyż nadmiarowość informacyjna w prosty sposób prowadzić może do anestezji, desensytyzacji, a w konsekwencji obojętności.

W *Polityce wrażliwości* Michał Markowski zwraca uwagę na pewien aspekt misyjności, który wiązać się powinien z uprawianiem humanistyki, a także jej rolę we współczesnym świecie. Kluczową kompetencją jest tutaj umiejętność łączenia ze sobą, wydawałoby się, wykluczających się porządków: „uczuć i pojęć, wrażliwości i teorii, jednostkowości i uniwersalności”<sup>4</sup>. Szans na ocalenie humanistyki przed zatraceniem upatruje Markowski w kształceniu wrażliwości na innych, inne potrzeby, odmienne języki oraz „na to, co trudno, a trzeba zrozumieć”<sup>5</sup>. Dość wnikliwej etymologii terminu „wrażliwość” dokonuje Markowski, słusznie wskazując, że wiąże się on z wrażeniami. Powołując się na *Słownik synonimów polskich* Adama Stanisława Krasińskiego z 1885 roku, zwraca uwagę, że kategoria ta lokowana jest

3 B. Skarga, *Tożsamość i różnica*, Znak, Kraków 1997, s. 152.

4 M.P. Markowski, *Polityka wrażliwości*, dz. cyt., s. 122.

5 Tamże, s. 215.



w tej samej rodzinie semantycznej, co czułość, tkliwość, patetyczność czy uczuciowość. Warto przytoczyć definicję wrażliwości, którą odnajdziemy w tym słowniku:

WRAŻLIWY mówi się o osobie, której systemat nerwowy tak jest czuły, że na niej sprawuje mocne wrażenie nie tylko to, co dla kogo innego byłoby rzeczą obojętną; ale że w niej się łatwo odbijają nawet cudze wrażenia<sup>6</sup>.

To ktoś, kto dostrzega więcej, odczuwa więcej i mocniej rezonuje z odczuciami innych, a bywa, że przez to naznaczony jest piętnem niezrozumienia, niedostosowania i głęboko samotniczej egzystencji. Interesujące ujęcie *wrażliwości moralnej* odnajdziemy u Denisa Diderota, dla którego oznacza ona

czułą i delikatną dyspozycję duszy, która sprawia, że łatwo się ona wzrusza i łatwo daje się dotknąć [...]. Dusze wrażliwe istnieją bardziej niż inne: rzeczy dobre i złe mnożą się na ich oczach. Refleksja może stworzyć człowieka rzetelnego, lecz wrażliwość stwarza człowieka cnotliwego. Wrażliwość jest matką człowieczeństwa<sup>7</sup>.

To „istnienie bardziej” wrażliwych jest u Diderota prawdziwą perłą myślową. Owo „bardziej” przejawia się w niemal wszystkich aspektach myślenia i działania, czasem ułatwiając, innym razem utrudniając egzystencję. Choć na poziomie podskórnym uznajemy wrażliwość za atrybut immanentnie związany z naszym człowieczeństwem i powinniśmy go cenić szczególnie, nietrudno odnieść wrażenie, że bardzo

6 A.S. Krasieński, *Słownik synonimów polskich*, Kraków 1885, t. 1, s. 128; podają za: M.P. Markowski, *Polityka wrażliwości*, dz. cyt., s. 221.

7 D. Diderot, J. d’Alembert, *Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers, 1ère édition*, Paris 1751-1765, t. 15, s. 52; podają za: M.P. Markowski, *Polityka wrażliwości*, dz. cyt., s. 221-222.

często jest on konotowany negatywnie. Jego występowanie spotyka się bowiem z nieco pobłażliwym uśmiechem, czasem sarkazmem lub ironicznym lekceważeniem, z jakim odnosimy się do osób niedojrzałych. Wrażliwość emocjonalną niejednokrotnie traktuje się właśnie jako formę niedojrzałości, braku kontaktu z realnym światem<sup>8</sup>. O ile zatem wrażliwość jako taka może być odbierana ambiwalentnie, o tyle nadmiarowość jej występowania, rozumiana jako nadwrażliwość, a nawet przewrażliwienie, niesie ze sobą jednoznacznie pejoratywne oceny. Wrażliwość choć odczuwana, wydaje się niewyraźna, mimo że łatwo odgadnąć, kiedy mamy z nią do czynienia.

W psychologii zwykle operuje się pojęciem osób „wysoko wrażliwych” (*Highly Sensitive Person*), „wyjątkowo wrażliwych”, „nadwrażliwych” (*supersensitivity*) lub „ponadprzeciętnie wrażliwych”<sup>9</sup>. Ilse Sand wysoką wrażliwość definiuje jako „określenie dla typu osobowości określanego wcześniej przymiotnikami: strachliwy, nieśmiały, neurotyczny lub [...] znerwicowany”<sup>10</sup>. Z badań, na które się powołuje, wynika, że osoby nadwrażliwe stanowią około 15-20% populacji. Na podobny odsetek wskazuje Ted Zeff<sup>11</sup>, który ponadto dodaje, że dyspozycja ta w równym stopniu dotyka kobiet i mężczyzn. Zauważa on, że tym, co przede wszystkim charakteryzuje nadwrażliwców, jest „delikatniejszy” centralny układ nerwowy. Przez to u takich osób dochodzi do intensywniejszego niż u jednostek przeciętnie wrażliwych przetwarzania bodźców, co wywołuje długotrwałe pobudzenie,

---

8 Por. S. Daniels, M. Piechowski, *Embracing intensity: Overexcitability, sensitivity, and the developmental potential of the gifted*, [w:] S. Daniels, M. Piechowski (red.), *Living with intensity. Understanding the sensitivity, excitability, and emotional development of gifted children, adolescents, and adults*, Great Potential Press, Scottsdale 2009.

9 I. Sand, *Wrażliwość dar czy przekleństwo?*, Laurum, Warszawa 2016.

10 Tamże, s. 139.

11 T. Zeff, *Być nadwrażliwym i przetrwać*, Jacek Santorski & Co Agencja Wydawnicza, Warszawa 2008.

frustrację, wyczerpanie, rozdrażnienie, a czasem zamknięcie się w sobie<sup>12</sup>. Informacje, które przetwarzają nadwrażliwi, są przez nich dogłębnie analizowane i długo przeżywane<sup>13</sup>. Możemy założyć, że z jednej strony bodźce dłużej się u nich utrzymują w kanale sensorycznym, a z drugiej strony następuje długotrwały proces analizowania, rozszczępiania i wielotorowego analizowania tego, co się wydarzyło. Na tym właśnie zasadza się kłopotliwość egzystencji ludzi wysoko wrażliwych, mających wyraźny kłopot z odróżnieniem tego, co istotne, od tego, co zupełnie nie ma znaczenia.

Procesy weberowskiego „odczarowania świata” i schłodzona racjonalność spowodowały, że żyjemy w świecie, w którym wydaje się nie być miejsca dla wrażliwości. Liczy się bardziej efektywność, osiągnięcie wyników i skuteczność własnego działania niż nieracjonalna słabość wrażliwości. Mamy do czynienia ze światem, w którym bardziej maksymalizuje się zyski, niż dba o nieefektywne, „przeszkadzające” emocje. Profesjonalizm domaga się bowiem wyrugowania emocji, wejścia w bezosobową rolę, stania się elementem maszyny biurokratycznej sprawności. Jak trafnie opisuje ten mechanizm Max Horkheimer:

Miejsce naszej spontaniczności zajęła mentalność, która zmusza nas do wyzbycia się wszelkiego odczucia czy rozmyślań, mogących zaszkodzić szybkości naszej reakcji na atakujące nas żądania<sup>14</sup>.

12 Ted Zeff wyraźnie wskazuje, że osoby nadwrażliwe często doświadczają negatywnych reakcji ze strony środowiska, w którym przychodzi im funkcjonować, spotykają się z niezrozumieniem i brakiem akceptacji. Ponadto badacz dodaje, że jedną z głównych przyczyn wysokiej wrażliwości jest trudne dzieciństwo, pozabawione akceptacji i bezpieczeństwa ze strony rodziców.

13 Por. I. Kabzińska, *Nadwrażliwi – kulturowi „odmieńcy”*, „Etnografia Polska” 2017, z. 1-2, s. 85.

14 M. Horkheimer, *Spółeczna funkcja filozofii. Wybór pism*, PIW, Warszawa 1987, s. 333.

Wydaje się wręcz, że w wielu sytuacjach myślenie staje się zbędne, liczy się bowiem sprawne i szybkie wykonywanie poleceń, bez poddawania ich niepotrzebnej refleksji. Namysł utrudnia, odracza tak pożądaną wydajność. Walka o ograniczone zasoby, nieustanna narracja rywalizacyjna czy bezwzględna konkurencyjność sprawiają, że gra o własne ja, o prymat zwycięstwa staje się kwestią kluczową. W takiej optyce nie ma miejsca na wrażliwość skierowaną na drugiego człowieka, gdyż staje się on nikim więcej jak naszym konkurentem. W rywalizacji o ograniczone zasoby bezwzględny indywidualizm jest tym, co wrażliwość eliminuje i tłamsi ją w zarodku. Theodor Adorno bezceremonialnie wypowiada się o nauce pozbawionej wrażliwości:

W odróżnieniu od przednaukowego, tępego rejestrowania prawdy, poznanie zaczyna się od wyostrzonej wrażliwości na to, co rozjaśnia każde zjawisko społeczne, i tylko wtedy te wrażliwości definiować można jako instrument poznania naukowego<sup>15</sup>.

Poznanie zatem rozpoczyna wrażliwe postrzeganie, bez którego trudno mówić o jakimkolwiek procesie kognitywnym. Co ciekawe, klasyk szkoły frankfurckiej uznaje, że wrażliwość nie jest bynajmniej tym, co deprecjonuje znaczenie teorii, gdyż staje się ona dla niej inspiracją, źródłem, z którego może czerpać. Wyostrzona wrażliwość pozwala na trafniejsze postrzeganie, ale i rozumienie wielu zjawisk społecznych. Niestety, jak twierdzi Adorno, instytucjonalizacja socjologii sprawiła, że wrażliwość uległa wykluczeniu. Mechanizm bezlitosnego odczarowania świata demaskuje także Fryderyk Nietzsche:

---

15 T. Adorno, *Socjologia i dialektyka*, [w:] E. Mokrzycki (red.), *Kryzys i schizma. Anty-scjentyistyczne tendencje w socjologii współczesnej*, PIW, Warszawa 1984, t. 2, 1984, s. 5.

Nikt już nie potrafi ujawnić samego siebie [...], a niewielu w ogóle umie zachować własną indywidualność, w walce z wykształceniem, które tytułu do chwały szuka nie w tym, by wychodzić naprzeciw wyraźnym uczuciom i potrzebom oraz kształcić je, ale w tym, by wplątać jednostkę w sieć „wyraźnych pojęć” i nauczyć prawidłowego myślenia; jak gdyby warto byłoby uczynić z kogoś istotę prawidłowo myślącą i wnioskującą, choć nie udało się najpierw uczynić zeń istoty prawdziwie czującej<sup>16</sup>.

W naturalnie budzącym sprzeciw założeniu nauczania kogoś „prawidłowego myślenia” kryje się symboliczna przemoc tych, którzy zakładają, że można wtłoczyć w innych swoje poglądy i przekonania, indukując przy tym własne lęki, przekłamania, półprawdy, ale przede wszystkim odmawiając im prawa do odmienności i sprzeciwu. W pędzie do zdobywania stopni, tytułów i chwały po drodze gubi się to, co najistotniejsze – zdolność odczuwania, która świadczy o naszym człowieczeństwie<sup>17</sup>. Polityczna poprawność, schematyzm myślenia i działania redukuje indywidualność, spychając na boczny tor uczucia, emocje i wrażliwość, by można było precyzyjnie i jednoznacznie definiować świat. Bez czucia stajemy się niczym więcej jak skuteczną maszyną, sprawnie wykonującą powierzone jej zadania. Zracjonalizowany do granic możliwości świat nie tyle zatem maksymalizuje precyzję, co ruguje uczucia, kształtując nie tyle istotę myślącą, co „myślącą prawidłowo”.

Mamy więc tutaj do czynienia ze swoistą formą przemocy symbolicznej, hegemonii racjonalności, która *de facto* nas odczłowiecza i pozbawia tak właściwego istotom ludzkim Levinasowskiego czucia. Rozpoczyna je wstrząsające przeżycie, wytrącające jednostkę z nawykowej codzienności, stając się podstawą filozoficznego myślenia.

16 F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, Znak, Kraków 1996, s. 278.

17 Por. M. Szpunar, *Kultura cyfrowego narcyzmu*, Wydawnictwa AGH, Kraków 2016.

Wrażliwość bywa ujmowana jako szczególna dyspozycja, forma „filozoficznego nerwu”, która zapewnia głębookość myślenia<sup>18</sup>. Staje się również bezpośrednim stymulatorem twórczości, tym ważniejszym, im jej intensywność większa. U artystów łączy się ona z twórczą wyobraźnią, wymuszając na jednostce działania artystyczne. W *Dialektyce oświecenia* Theodor Adorno i Max Horkheimer konstatują: „Im bardziej skomplikowana i subtelna jest społeczna, ekonomiczna i naukowa aparatura [...], tym uboższe przeżycia”<sup>19</sup>. Myśli klasyków szkoły frankfurckiej rozwija Piotr Orlik, którego zdaniem rozum nie dba o wrażliwość, a wyłącznie o władzę. Stępioną wrażliwość szybko kompensują nieograniczone sprawowania kontroli i władzy<sup>20</sup>. Jak niezwykle wymownie pisze Michał Markowski:

Pod panowaniem rozumu dochodzi nie tylko do wygaszenia namiętnego stosunku do rzeczywistości, ale też do ubóstwienia tego, co sztuczne<sup>21</sup>.

Tak jak gdyby namiętności,ikliwość czy czułość stanowiły wstydlivy jungowski cień jednostki, którego należy się wyrzekać, unikać, a z całą pewnością nie dopuszczać do świadomości. Rozum zwykle kalkuluje, rachuje, odrzucając afektywną spontaniczność. Myślenie o wrażliwości bardzo często charakteryzuje właściwa dlań opozycyjność – albo coś jest rozumowe, albo oparte na uczuciach. Tę dychotomię trafnie oddają słowa Blaise Pascala:

18 Por. Kamińska, *Wrażliwość jako źródło rozumu filozoficznego*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio I, Philosophia-Sociologia” 2006/2007, vol. 31-32.

19 M. Horkheimer, T. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, IFiS PAN, Warszawa 1994, s. 52.

20 P. Orlik, *Rozum a wrażliwość*, [w:] P. Orlik (red.), *Rozdroża i ścieżki wrażliwości*, Uniwersytet Adama Mickiewicza, Poznań 2000.

21 M.P. Markowski, *Polityka wrażliwości*, dz. cyt., s. 310.

Ludzie, którzy nawykli sądzić czuciem, nie pojmują zgoła procesu rozumowania; chcą od razu ogarnąć rzecz jednym spojrzeniem i nie są przyzwyczajeni do szukania zasad. Drudzy, przeciwnie, przyzwyczajeni rozumować na podstawie zasad, nie pojmują zgoła spraw uczucia<sup>22</sup>.

W ewaluowaniu obu tych dyspozycji wartościowania świata przeważają pozytywne oceny tej pierwszej właściwości, kosztem tej drugiej, traktowanej jako irracjonalna.

Warto w tym miejscu sięgnąć do konstatacji poczynionych przez Józefa Tischnera. Przywołuje on postać człowieka z kryjówki, który lęka się ludzi i świata zewnętrznego. Obawiając się poznania prawdy o samym sobie – o własnych lękach, fobiach, agresji i pożądaniu, introwertycznie ucieka przed innymi do własnego wnętrza. Ucieczka do kryjówki oferuje złudne poczucie bycia bezpiecznym.

Według Tischnera ludzie oswiają innych dwojako – albo poprzez zrozumienie, albo zawładnięcie i podporządkowanie ich sobie<sup>23</sup>. Ludzie z kryjówki wybierają tę drugą formę kształtowania relacji z innymi, gdyż są istotami na wskroś przenikniętymi lękiem<sup>24</sup>. Zdaniem Antoniego Kępińskiego, jednostki lękowe nie potrafią racjonalnie oceniać sytuacji, ale także działać w sposób wrażliwy. Krakowski klinicysta uważał, że życie w czasach lęku zagraża jednostce. Sprawia bowiem, że ludzie nikczemnieją, stają się karłami, wymuszając na człowieku kulenie się tak właściwe zwierzętom. Chowają się oni nie tyle do kryjówek, co uciekają do własnego wewnętrznego mikrokosmosu, odgradzając się obojętnością od innych. Epoki terroru i lęku indukują myślenie zogniskowane wokół narracji walki i ucieczki, w ramach której jednostka dba przede wszystkim o to, by nie została zniszczona

22 B. Pascal, *Myśli*, Hachette Livre Polska, Warszawa 2008. s. 30

23 J. Tischner, *Ludzie z kryjówek*, [w:] J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 1993.

24 A. Kępiński, *Lęk*, Sagittarius, Warszawa 1995.

przez wrogie otoczenie. Jeśli jest przekonana, że świat ją otaczający jest złowrogi i zły, działa w myśl zasady – zniszczę lub sam zostanę zniszczony.

Przychodzi nam żyć w czasach desensytyzacji, anestezji, w których odwrażliwiamy się na doznawane bodźce, ale i coraz słabiej odczuwamy.

Przypomnijmy, że według Wolfganga Welscha anestetyka jest stanem, w którym zniesieniu ulega zdolność doznawania<sup>25</sup>. To wypadkowa życia w stanie informacyjnej obfitości, gdzie informacyjny nadmiar generuje deficyty uwagi<sup>26</sup>, a anestetyka staje się paradoksalnie mechanizmem chroniącym nas przed stanami informacyjnego przeciążenia. Zgodnie z logiką Welschowskiej anestetyki, pomimo ogromu wizualnych podnieć docierających do nas zewsząd, stajemy się na nie obojętni, odwrażliwiamy się na atakujące nas bodźce. Nadmiarowość obrazów implikuje ich percepcyjną śmierć. Wydaje się jednak, że proces desensytyzacji nie ogranicza się wyłącznie do sfery wizualności, a odwrażliwiamy się w ogóle, nie tylko na bodźce, ile na innych ludzi. Zmediatyzowana rzeczywistość obfitująca w drastyczne obrazy, nie tylko zabawiająca, ale i zastraszająca nas na śmierć, sprawia, że po pewnym czasie przestajemy dostrzegać, ale i odczuwać cokolwiek. Anestezji nie możemy jednak postrzegać wyłącznie w kategoriach negatywnych, gdyż w pewnym sensie staje się ona naszym mechanizmem obronnym w walce z bodźcogenną nadmiarowością.

Interesująco na ten temat pisał wiele lat temu znakomity socjolog Georg Simmel:

---

25 W. Welsch, *Estetyka i anestetyka*, [w:] R. Nycz (red.), *Postmodernizm – antologia przekładów*, Baran i Suszczyński, Kraków 1996, s. 522.

26 Por. M. Szpunar, *Nowe-stare medium. Internet między tworzeniem nowych modeli komunikacyjnych a reprodukowaniem schematów komunikowania masowego*, IFiS PAN, Warszawa 2012.



Duchową postawę mieszkańców wielkiego miasta wobec siebie nawzajem można określić formalnie jako rezerwę. Gdyby ustawiczne zewnętrzne obcowanie z wielką liczbą atrakcji miało wywoływać za każdym razem silną reakcję wewnętrzną [...], jednostka uległaby wewnętrznemu rozbiciu i dewastacji psychicznej. [...] Co więcej, [...] wewnętrzną stroną tej wewnętrznej rezerwy jest nie tylko obojętność, ale [...] lekkie uprzedzenie, wzajemna obcość i niechęć<sup>27</sup>.

Obojętność, swoista desensytyzacja stają się zatem tym, co chroni jednostkę przed zbyt silnymi emocjami, o intensywności przekraczającej zdolności jednostki do poradzenia sobie z nimi, przepracowania ich. Ta emocjonalna rezerwa typowa dla mieszkańców wielkiego miejsca, gdzie codziennością staje się riesmanowska samotność w tłumie<sup>28</sup>, paradoksalnie staje się tym, co ułatwia jednostce przetrwanie w miejskiej dżungli. Ambiwalentną naturę wrażliwości odsłania Andrzej Osęka<sup>29</sup>, pisząc, że stanowi ona zarówno dobrodziejstwo, jak i przekleństwo osoby, której dotyczy. Co prawda pozwala intensywniej doświadczać piękna i miłości, z drugiej jednak strony upośledza go, czyni ułomnym, w pewnym sensie skazanym na permanentne cierpienie. Zwraca się uwagę<sup>30</sup>, że tak zwana społeczna zmysłowość (*social sensibility*) stanowi kluczowy mechanizm adaptacyjny, który umożliwia przystosowanie się do środowiska, a także stanowi kluczowy element rozwoju zdolności kognitywnych. Wrażliwość zatem okazuje się być nie tyle dystynkcją, co swoistą formą stygmatu<sup>31</sup>.

27 G. Simmel, *Socjologia*, PWN, Warszawa 1975, s. 521.

28 D. Riesman, *Samotny tłum*, MUZA, Warszawa 1996.

29 A. Osęka, *Mitologie artysty*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1975, s. 46.

30 Zob. J. Schulkin, *Roots of Social Sensibility and Neutral Function*, MIT Press, Cambridge 2000.

31 Por. M. Krajewski, *Wrażliwość*, [w:] M. Bogunia-Borowska (red.), *Fundamenty dobrego społeczeństwa. Wartości*, Znak, Kraków 2015, s. 293.

Na interesujący trop poznawczy w obrębie tej problematyki doprowadza nas Lew Szestow<sup>32</sup>, dzieląc ludzi na dwie odrębne kategorie. Pierwszą z nich stanowią permanentnie nieszczęśliwi, niespokojne duchy, beznadziejnie poszukujący sensu, drugą tworzy zbiorowość euforycznie szczęśliwych narcyzów<sup>33</sup>. Tę drugą kategorię ludzi rosyjski filozof określa mianem małp, zwracając uwagę, jak bardzo naiwnie są oni zadowoleni ze swojego życia, nie angażując się głęboko w żadną z jego sfer. Żyją niejako na powierzchni, płytko, szybko i pobieżnie, nie wnikając w istotę rzeczy. Wrażliwość stanowi element przeszkadzający ich efektywności i skuteczności działania. Choć schłodzone weberowską racjonalnością społeczeństwa eliminują wrażliwość z rezerwuarów zachowań właściwych swoim członkom, to istnieje pewna enklawa, w której cecha ta wydaje się szczególnie pożądana. Mam na myśli działalność o charakterze artystycznym. To właśnie od artystów tradycyjnie oczekuje się możliwości ponownego zaczarowania świata, bycia w poprzek, w kontrze, siania twórczego fermentu. Artyści odgrywają niezwykle ważną rolę katalizatorów, ale także kanalizują kłębiące się w społeczeństwie podskórnie emocje. Dzięki ich działalności emocje te znajdują drogę ujścia, ale i chronią przed nieznośnym, racjonalnym uporządkowaniem.

Marek Krajewski twierdzi wręcz, że społeczeństwa nowoczesne wytwarzają artystów, by móc tę wrażliwość kontrolować<sup>34</sup>. Zwraca także uwagę, że wrażliwość staje się konotowana pozytywnie wtedy, gdy pojawia się u osób, od których jej zwyczajowo nie oczekujemy. Zatem dopiero wtedy, gdy zaskakuje, jest cechą nieoczekiwaną, ewaluowaną dodatnio. Już w XVIII wieku przy próbach zrekonstruowania cech właściwych artyście wymienia się dar obserwacji, dostrzeganie niuansów, umiejętność analizy i wczuwania się w sytuację innych, a także

32 L. Szestow, *Potestas clavium (Władza kluczy)*, Antyk, Kęty 2005, s. 48.

33 Por. M. Szpunar, *Kultura cyfrowego narcyzmu*, Wydawnictwa AGH, Kraków 2016.

34 M. Krajewski, *Wrażliwość*, dz. cyt., s. 296.

wrażliwość na zło, poczucie wolności, odwagę w głoszeniu przekonań<sup>35</sup>. Wrażliwość i zdolność artysty do wyłuskiwania z otoczenia pęknięć, rys i niejednoznaczności sprawia, że staje się on czuły na niezwykle subtelne sygnały, które osoba pozbawiona tej wrażliwości, a również i uważności pomija lub uznaje za nieistotne. Z racji tak rozumianej przenikliwości ludzi sztuki Marian Golka twierdzi, że we wczesnym prognozowaniu artysta może być skuteczniejszy od futurologa czy prognostyka, jednak niewiele osób jest skłonnych go słuchać<sup>36</sup>. Brak bowiem w jego diagnozie rzeczywistości racjonalnych i wyważonych ocen. A przecież w sztuce chodzi właśnie o to, by wstrząsać, wyciągać z marazmu, szokować i zmuszać do rekonstrukcji zasiedziałych w nas przekonań. Jak trafnie określił rolę artysty w kulturze Ezra Pound, „artysta to system nerwowy gatunku”<sup>37</sup>. Bez systemu wczesnego ostrzegania, którym staje się działalność artystyczna, łatwo pominąć kłębiące się w społeczeństwie i kulturze destruktywne emocje.

Zwraca się jednak uwagę, że u osób uzdolnionych twórczo niejednokrotnie występuje brak stabilności psychicznej, którego przyczynę stanowi interesująca nas wrażliwość<sup>38</sup>, objawiająca się w tym przypadku ze szczególną intensywnością. Artyści czy osoby o dużym potencjale twórczym niejednokrotnie pozostają w konflikcie ze swoim otoczeniem, mówi się o nich, że „są trudni”. Kluczową rolę w tym procesie odgrywa

35 K. Gabryjelska, *Poglądy na rolę społeczną pisarza i zadania literatury w rozważaniach krytycznych* L. S. Merciera, „Przegląd Humanistyczny” 1987, nr 12.

36 M. Golka, *Sociologia artysty nowożytnego*, UAM, Poznań 2012.

37 E. Pound, *ABC czytania*, [w:] H. Krzeczkowski (red.), *Nowa krytyka. Antologia*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1983, s. 84. Przypomnijmy, że Marshall McLuhan mianem systemu nerwowego społeczeństwa określał media, jednak obecną narrację medialną trudno uznać za „system ostrzegający”, a raczej indukujący hiperlękową naturę jednostek. Szerzej na temat tego procesu zob. M. Szpunar, *Kultura cyfrowego narcyzmu*, dz. cyt.

38 W. Limont, „Inny świat? Czy nieznanymi ich własny?”. *Potencjał rozwojowy, wzmoczona pobudliwość psychiczna a zdolności*, „Psychologia Wychowawcza” 2014, nr 5, s. 16.

wrażliwość, która odpowiada za zmienność nastrojów, pewną formę infantylizmu psychicznego, ale także przeszkadzającą wielu szczerość bądź otwartość w kontaktach<sup>39</sup>.

Wrażliwość estetyczną właściwą nie tylko artystom możemy rozumieć jako zdolność do postrzegania oraz przeżywania wartości estetycznych. Uznaje się, że ta wrażliwość dotyczy każdego, niezależnie od jego uczestnictwa w kulturze, wykształcenia czy środowiska, w którym żyje. Jej składowymi, zdaniem Marii Gołaszewskiej, są wrażliwość sensoryczna, wrażliwość na struktury artystyczne oraz wrażliwość synestezyjna<sup>40</sup>. Ta pierwsza zależy od fizjologicznej konstytucji receptorów zmysłowych i oznacza możliwość odbierania wrażeń doznawanych przez zmysły. Interesującym rodzajem wrażliwości jest wrażliwość synestezyjna, będąca procesem doznawania wrażeń dodatkowych, innych niż te, od których pochodził bodziec, czego przykładem może być odczucie ciepła podczas słuchania muzyki.

Racjonalizując brak występowania wrażliwości, możemy uznać, że jej niewystępowanie staje się koniecznością, wymogiem stechnologizowanych czasów, w których cecha ta staje się właściwością przeszkadzającą, utrudniającą. To przekonanie niezwykle mylne, gdyż bez wrażliwości trudno o samorozwój, a właściwie należy orzec, że następuje regres jednostek, a w konsekwencji i całych społeczeństw. Kluczowe zatem wydaje się kształcenie tego, co Martha Nussbaum określa mianem wyobraźni współczującej<sup>41</sup>. Ten rodzaj wyobraźni, zdaniem filozofki, zasadza się ma na rozumieniu perspektywy *Innego*, a także zdolności współodczuwania. Bez jej kształtowania umiejętności rozumienia innych ulegają zredukowaniu do minimum, prowadząc w prosty sposób do narcyzmu jednostki. Za ów regres współodczuwania odpowiadają siły ekonomiczne, ale także myślenie mechanistyczne, które sprowadza

39 Por. K. Dąbrowski, *Trud istnienia*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1975.

40 M. Gołaszewska, *Kultura estetyczna*, WSiP, Warszawa 1979.

41 M. Nussbaum, *Not For Profit: Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton University Press, Princeton, Oxford 2010.

rolę jednostki do produktywności i efektywności. Panaceum na tę sytuację stać ma się postulowana przez Nussbaum edukacja humanistyczna, wypracowująca u jednostek budowanie głębokich i trwałych relacji.

Dzisiejszy regres ludzi w ujęciu Adorno i Horkheimera polega na „niezdolności do usłyszenia na własne uszy rzeczy niesłychanych, do dotykania własnymi rękoma rzeczy nieuchwytnych – jest nową postacią zaślepienia”<sup>42</sup>. Można powiedzieć, że liczy się tylko to, co da się poddać skwantyfikowaniu, zaklasyfikowaniu i racjonalnej ocenie. Emocjonalność w zracjonalizowanym świecie zostaje zanegowana jako zbędna i nieistotna. Klasyk szkoły frankfurckiej uznaje, że nasze doświadczenia zaczynają przypominać niezdolnego do przeżywania wyższych emocji płaza<sup>43</sup>, a podejrzone staje się „każde słowo czy zdanie wskazujące na inne niż pragmatyczne stosunki”<sup>44</sup>. Urzeczowienie stosunków międzyludzkich zapewnia chłodną racjonalność i tak pożądaną zadaniowość. Podejmując problematykę wrażliwości, nie sposób pominąć rozważań poczynionych w tym zakresie przez Emmanuela Levinasa. Uznaje on bowiem, że egzystencja ludzka zasadza się właśnie na doznawaniu i „czuciu”. „Czucie” według niego jest tym, co potrafi obalić każdy system<sup>45</sup>. Co ciekawe, zmysłowość nie łączy się u niego z szaleństwem i „ślepy m rozumem”, ale jest czymś umiejscowionym

42 T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia*, IFiS PAN, dz. cyt., s. 53.

43 Max Horkheimer uznaje, iż nasze podobieństwo do płazów wyraża się także w konieczności szybkiego reagowania. Zwraca uwagę, że życie żaby zależne jest od szybkości, z jaką potrafi ona wyciągnąć język, by złapać owada. Podobnie egzystencja człowieka w XXI wieku warunkowana jest w wielu wymiarach szybkością reagowania i adaptacyjnością do permanentnie zmieniających się warunków otoczenia. Po wtóre wskazuje, że podobieństwo ludzi do płazów uwidacznia się w bezrefleksyjnym uleganiu odruchom stadnym i zatracaniu poczucia indywidualności.

44 M. Horkheimer, *Spoleczna funkcja filozofii*, dz. cyt., s. 336.

45 P. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 53.

przed rozumem. Uznawał, że znajduje się ona poza sferą świadomości jednostki, gdyż jest mu „nadana”. Inaczej ujmując, człowiek nie ma jakiegokolwiek wpływu na to, czy ją otrzymał, czy też nie.

Wrażliwość oznacza także radykalne otwarcie się, ryzykowne odkrycie się „w szczerości, w przzerwaniu wewnętrzności, w opuszczeniu schronienia, w wystawieniu się na traumatyzm, w podatności na zranienie”<sup>46</sup>. Powracając do rozważań Tischnera, wrażliwość będzie oznaczać wyjście z bezpiecznej, choć wrogiej ludziom kryjówki. Chowanie się w kryjówce stanowi bowiem formę tchórzostwa, ucieczki przed ludźmi i niechęci konfrontowania się z nimi.

Na nieco inne rozumienie wrażliwości naprowadza nas Bartosz Korzeniowski, pisząc o modelu autokreacyjnym autonomii<sup>47</sup>. W ujęciu tym wrażliwość nie jest skierowana ku *Innemu*, a ku samemu sobie. Staje się orężem chroniącym jednostkę przed zwyczajnością i pospolitością. Właściwość ta, dzięki możliwości doznawania większej ilości bodźców i impulsów docierających z zewnątrz, czyni życie jednostki bogatszym i pełniejszym.

Zajmując się kategorią wrażliwości, warto sięgnąć do sposobów rozumienia tego terminu w psychologii. W nauce tej w obrębie wrażliwości wyróżnia się prostą wrażliwość zmysłową, która stanowi reakcję organizmu na bodźce świata zewnętrznego, i wrażliwość „wyższego rzędu”, wymuszającą na jednostce procesy kognitywne i emocjonalne<sup>48</sup>. Warto przy tym zwrócić uwagę, że każdy człowiek inaczej reaguje na bodźce zewnętrzne<sup>49</sup>.

46 M. Jędraszewski, *W poszukiwaniu nowego humanizmu. J.-P. Sartre – E. Levinas*, PAT, Kraków 1994, s. 154.

47 B. Korzeniowski, *Levinasa podróż po krainie wrażliwości*, [w:] P. Orlik (red.), *Rozdroża i ścieżki wrażliwości*, UAM, Poznań 2000, s. 22.

48 J. Przybylski, *Pojęcie i struktura wrażliwości muzycznej*, „Studia z Wychowania Muzycznego” 1978, nr 3, s. 48.

49 K. Dąbrowski, *Osobowość i jej kształtowanie poprzez dezyntegrację pozytywną*, Polskie Towarzystwo Higieny Psychicznej, Warszawa 1975; K. Dąbrowski, *Trud istnienia*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1975.

Kazimierz Dąbrowski uznaje podwyższoną wrażliwość psychiczną i intensywność emocjonalną za rys właściwy przede wszystkim osobom zdolnym i twórczym. Dąbrowski posiłkuje się kategorią „wzmocnionej pobudliwości psychicznej”, określając nią zbyt silne i intensywne reakcje na zewnętrzną i wewnętrzną stymulację. Wskazuje się przy tym, że dla wzmoczonej pobudliwości psychicznej właściwe jest nadmiernie silne i długotrwałe reagowanie na stymulacje zarówno o charakterze zewnętrznym, jak i wewnętrznym.

Badania nad twórczością i uzdolnieniami o charakterze artystycznym pokazują, że osobowość twórcza ujawnia się już w wieku dziecięcym<sup>50</sup>. Dzieci takie wyróżniają się z reguły wysokim poziomem inteligencji, bogactwem wyobraźni, dużą trwałością i chłonnością uwagi, a także wysokim poziomem emocjonalnej wrażliwości. Ich zachowania pełne są ekspresywności, spontaniczności i naturalności. Jednostki takie wykazują częstszą niż przeciętna skłonność do urazów i kompleksów. Nierzadko są stygmatyzowane ze względu na nonkonformistyczne zachowania, wynikające z potrzeby samodzielności i odrębności, co bywa odbierane przez dorosłych jako przejaw arogancji i buty.

Interesujące badania nad inteligencją prowadził Francis Galton. Według niego osoby o wysokiej inteligencji charakteryzuje przede wszystkim ciężka praca oraz duża wrażliwość (*sensitivity*) na stymulację<sup>51</sup>. Uznaje się, że wskaźnikami silnej emocjonalności są zahamowania przejawiające się w postaci nieśmiałości czy wstydlivosti, a także ekscytacja, euforyczność czy długotrwałe pamiętanie emocji. Z drugiej strony dla silnej emocjonalności typowymi objawami będą lęki, poczucie winy, depresyjność, myśli samobójcze. Właściwe dla osób głęboko emocjonalnych będzie również silne przywiązywanie się do ludzi, a liczba ich relacji społecznych będzie niewielka, choć głęboka.

50 S. Popek, *Twórczość dzieci*, [w:] W. Szewczuk (red.), *Encyklopedia psychologii*, Fundacja Innowacja, Warszawa 1998.

51 W. Limont, „*Inny świat? Czy nieznanymi ich własny?*”. *Potencjał rozwojowy, wzmoczona pobudliwość psychiczna a zdolności*, dz. cyt., s. 13-14.

Intensywnie emocjonalne osoby charakteryzują się ponadto zdolnością do współodczuwania, współczucia, czułością w relacjach, a poza tym trudną adaptowalnością do nowych warunków i subiektywnym odczuciem samotności<sup>52</sup>.

Badacze dowodzą, że osoby zdolne zarówno dostrzegają, ale także czują i rozumieją więcej od przeciętnych jednostek<sup>53</sup>. Niestety, formy wzmożonej pobudliwości oddziaływać mogą na jednostkę dwojako – albo sprzyjać jej samorealizacji, rozwojowi, dążeniu ku doskonałości, albo wywoływać depresję, lęki, a nawet samobójstwa<sup>54</sup>. Szczególnie właściwa artystom wydaje się być forma sensoryczna wzmożonej pobudliwości, która wyraża się intensywnym odczuwaniem zmysłowym i estetycznym, czerpaniem przyjemności z afektów wzrokowych, słuchowych, ale także smakowych czy dotykowych<sup>55</sup>. Dla osób o artystycznych zamiłowaniach właściwa zdaje się również forma wyobrażeniowa, która ujawnia się w grze wyobraźni, głębokich skojarzeniach, fantazjowaniu i inwencji, łatwości wizualizowania, inklinacji ku poetyckości,

---

52 M. Piechowski, *Developmental Potential*, [w:] N. Colangelo, R.T. Zaffrann (red.), *New Voices in Counseling the Gifted*, Kendall Hunt, Dubuque, IA 1979.

53 L. Silverman, *Asynchronous development: Theoretical bases and current applications*, [w:] Ch.S. Neville, M.M. Piechowski, S.S. Tolan (red.), *Off the charts. Asynchrony and the gifted child*, Royal Fireworks Press, NY 2013.

54 Por. W. Limont, „Inny świat? Czy nieznany ich własny?...””, dz. cyt. Ceasare Lombroso w swojej pracy *Geniusz i obłąkanie* na podstawie analiz biografii wybitnych artystów i naukowców wykazał wiele podobieństw pomiędzy osobami wybitnymi a chorymi psychicznie, zwracając uwagę, że w przypadku artystów elementem wyróżniającym była ich „chorobliwa wrażliwość”. Zob. C. Lombroso, *Geniusz i obłąkanie*, PWN, Warszawa 1987. Podobne analizy prowadził polski psycholog kliniczny i psychiatra Kazimierz Dąbrowski. Na podstawie studiów życiorysów takich postaci, jak Franz Kafka, Vincent van Gogh, Wolfgang Amadeusz Mozart, Ludwig van Beethoven, Soren Kierkegaard czy Michał Anioł wykazał, że artystów tych charakteryzowały bardzo trudne i skomplikowane relacje z ludźmi.

55 Forma sensoryczna wzmożonej pobudliwości może się przejawiać w nadmiernym jedzeniu, seksoholizmie, zakupoholizmie, potrzebie bycia w centrum uwagi. Objawia się zatem może także w zachowaniach właściwych dla narcyzmu, por. M. Szpunar, *Kultura cyfrowego narcyzmu*, dz. cyt.



czy dramatyzacji. Badania potwierdzają zdecydowanie wyższe wyniki emocjonalnej pobudliwości właśnie u osób uzdolnionych artystycznie<sup>56</sup>. Z pewnością jednak wrażliwość stanowi konglomerat cech określanych jako „typowo kobiece”, znajdując swe miejsce obok takich, jak opiekuńczość, czułość, emocjonalność, ale z drugiej strony zmienność, niestabilność czy nieodwoływanie się do rozumu<sup>57</sup>.

Na podobne elementy konstruktów kobiecości zwraca uwagę w *Męskiej dominacji* Pierre Bourdieu. Wskazuje on, że od kobiet oczekuje się: „że będą *kobiece*, to znaczy uśmiechnięte, podległe, uważne, dyskretne, wycofane”<sup>58</sup>. W przypadku przedstawicielek płci pięknej ich wrażliwość nie stanowi zatem ich przymiotu, a jedynie pożądaną właściwość, bez której ich kobiecość staje się wątpliwa. Kobieca bezwzględność działania staje się sposobem maskowania wrażliwości i emocjonalności, gdyż uznaje się, że cechy te nie łączą się z profesjonalizmem. Kobiety niejednokrotnie uprawiają męski styl zarządzania, oparty o „agresywne przywództwo, twarde taktyki i hierarchiczny sposób podejmowania decyzji”<sup>59</sup>.

W literaturze opisany został interesujący syndrom królowej pszczoł (*Queen Bee Syndrome*) dla oznaczenia zachowania kobiet preferujących męski styl działania i oceniania świata, połączonego z dewaluowaniem, a nawet pogardzaniem tym, co przypisane do tradycyjnej roli kobiecej<sup>60</sup>.

56 Obok wymienionych typów wzmózonej pobudliwości wymienić należy formę psychomotoryczną, której wskaźnikami będą szybkie mówienie, gwałtowność ruchów, intensywna aktywność fizyczna, konieczność działania i rywalizacji, pracobolizm, reakcje nerwicowe, np. obgryzanie paznokci. Obserwowalna jest także forma intelektualna wzmózonej pobudliwości, która przejawia się w zdolności do długotrwałego wysiłku i koncentracji, przymusie czytania, zdolności zapamiętywania, wnikliwej obserwacji i planowania. Zob. W. Limont, „*Inny świat? Czy nieznaną ich własny?...*”, dz. cyt.

57 Por. G. Simmel, *Socjologia*, dz. cyt.

58 P. Bourdieu, *Męska dominacja*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004, s. 82.

59 A. Giddens, *Socjologia*, PWN, Warszawa 2004, s. 382.

60 F. Blau, J. DeVaro *New Evidence on Gender Differences in Promotion Rates: An Empirical Analysis of a Sample of New Hires*, Cornell University, ILR School 2007.

Kobiety niejednokrotnie świadomie eliminują wrażliwość ze swojego działania, a wedle badań, przejmując męski styl kierowania, nie tyle nie ustępują mężczyznom, co stają się bardziej od nich aroganckie, opresyjne i agresywne<sup>61</sup>.

Co ciekawe, jak pokazują badania, wiele osób uznaje, że „kobięcy strój” pozostaje w sprzeczności z autorytetem, władzą i kompetencjami<sup>62</sup>. Dlatego kobiety nie tylko chętnie aprobują narzucane im męskie reguły gry, ale także podlegają hegemonii maskulinizacji poprzez ubiór. Hilary Lips uznaje, że mocno kobiece stroje (wydekoltowane bluzki, minispódnice, wysokie szpilki) stanowią elementy uwypuklające zmysłowość, seksualność, ale i emocjonalność, a więc cechy niepożądane na stanowisku kierowniczym. Przyjmuje się zatem, że kobieta chcąc uchodzić za profesjonalistkę, powinna maskować swoją kobiecość, podkreślając swe podobieństwo do mężczyzny. Nie można oczywiście zapominać o częstym wykorzystaniu, choć należy zaznaczyć, że niejednokrotnie kobiece atrybuty są wykorzystywane w celu zdobycia pozycji. Usilne maskulinizowanie się kobiet niesie ze sobą negatywne efekty, odrzucenie wrażliwości, emocjonalności i kobiecego ciepła, co skutkuje ich pejoratywnym ewaluowaniem, a kobiety takie są źle postrzegane niezależnie od płci<sup>63</sup>. Choć racjonalizacja oraz zracjonalizowane i nastawione na efektywność społeczeństwo wydają się nakładać na kobiety imperatyw męskiej skuteczności i zadaniowości, to okazuje się, że na poziomie podskórnym oczekiwania obu płci w stosunku do kobiet są zgoła odmienne, celebrujące to, co wiążemy z przypisanymi do kobiet cechami.

61 S. Escandon, P. Kamungi, *Women of Africa Leadership Development Programme*, <https://www.sfcg.org/programmes/lwi/documents/WomenofAfricaCombinedReport.pdf>, 2007/2008.

62 H. Lips, *Women, Man and Power*, Mayfield Pub Co., London 1991.

63 E. Mandal, *Podmiotowe i interpersonalne konsekwencje stereotypów związanych z płcią*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2000, s. 36.

Wrażliwość, choć uznawana za przejaw słabości człowieka, paradoksalnie stanowi o jego sile. Uznanie własnej omylności, kryzysów, niejednoznaczności i pęknięć własnej egzystencji niejednokrotnie stanowi immanentną podstawę twórczości. Należy powiedzieć odważniej – im więcej sytuacji granicznych, tym większa głębia artystycznej działalności. Nasza „czujność lękowa”<sup>64</sup>, której emanacją jest wrażliwość, pozwala dostrzegać więcej, czuć więcej, ale i w konsekwencji więcej rozumieć. Levinasowskie czucie nie wyklucza bowiem racjonalności i pragmatyzmu. Z pewnością nadmiarowość tej dyspozycji poznawczej ma dualny charakter, gdyż pozwala na intensyfikację przeżyć w wielu wymiarach, sięgając do granic egzystencjalnego bólu. Z bólu jednak rodzi się to, co najwartościowsze i najpiękniejsze, także w wymiarze artystycznym. Dewaluowanie tej cechy, w zracjonalizowanym i odczarowanym świecie, staje się znakiem rozpoznawczym swoistego regresu człowieczeństwa, w pogoni za efektywnością, wydajnością i tak pożądaną skutecznością. Spychanie wrażliwości do „bezpiecznych” rezerwuarów działalności artystycznej, z pewnością nie świadczy najlepiej o kondycji człowieka ponowoczesnego czy kondycji kultury w ogóle.

---

64 Określenie Z. Cackowskiego – zob. tenże, *Ból, lęk, cierpienie*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1997.

## 1.2. Racjonalizacja emocji a empatia

*Przeciętny człowiek nie jest specjalnie ciekaw świata.  
 Ot, żyje, musi jakoś się z tym faktem uporać,  
 im będzie go to kosztowało mniej wysiłku, tym lepiej.  
 A przecież poznawanie świata zakłada wysiłek,  
 i to wielki, pochłaniający człowieka.  
 Większość ludzi raczej rozwija w sobie zdolności przeciwne,  
 zdolność, aby patrząc – nie widzieć,  
 aby słuchając – nie słyszeć.*

~ Ryszard Kapuściński

Jednym z paradoksów życia w ponowoczesnym świecie są mechanizmy, których celem jest racjonalizacja emocji. Uzewnętrznianie emocji coraz częściej podlega normatywnej ocenie, coraz wyraźniej dostrzegalne są również procesy ich standaryzacji i kwantyfikacji. Wkradająca się do życia codziennego, a zaczerpnięta z pola ekonomicznego kategoria użyteczności nakłada imperatyw pozytywnego waloryzowania tego, co może być dla nas efektywne, użyteczne, ale przede wszystkim mierzalne. Zatem „przeszkadzające” emocje z takiego pola są skutecznie wyrugowane.

Przeżywanie oraz eksterioryzacja emocji stanowi immanentnie ludzką dyspozycję. Bywa, że dystynkcja ta staje się wyłącznie piętnem, trudnością czy skazą osłabiającą personę ludzką konfrontującą się z zewnętrzną rzeczywistością. Pomimo tak przyjętej optyki należy wskazać, że emotywny aspekt ludzkiej osobowości staje się niejednokrotnie źródłem jej sensu i głębokiej podmiotowości. W wielu wymiarach życia to właśnie emocje pełnią funkcję podstawowego narzędzia poznania, a prymarna rola rozumu zostaje zredukowana na rzecz zapośredniczających proces poznawczy emocji.

Przenikliwy reportażysta Ryszard Kapuściński wyrażał obawy o życie w świecie pozbawionym wartości i wrażliwości, gdyż jego zdaniem to świat, który stwarza duże szanse na zaistnienie zła<sup>65</sup>. Znaczenie i doniosłość wrażliwości dostrzega też Barbara Skarga, dla której dyspozycja ta stanowi immanentną składową tożsamości, pogłębiającą ludzkie istnienie<sup>66</sup>.

Deficyty w braku skutecznej komunikacji zarówno na poziomie interpersonalnym, jak i grupowym kierują naszą uwagę ku empatii i wrażliwości. To właśnie te cechy wydają się mieć kluczowe znaczenie dla osiągnięcia porozumienia komunikacyjnego. Co ciekawe, także w przestrzeni działania o charakterze profesjonalnym, zawodowym „zbędna” empatia prawdopodobnie ma kluczowe znaczenie. Jak pokazują badania, zdolności emocjonalne są wskazywane jako najistotniejsze kompetencje w miejscu pracy i to dwukrotnie częściej niż inteligencja pracownika czy jego wiedza fachowa<sup>67</sup>. Próba uwspólnienia rozlicznych definicji empatii niesie ze sobą jeden powtarzający się lejtmotyw, a jest nim aktywne zainteresowanie *Innym* – jego problemami bądź potrzebami. To szczególnie zorientowanie na innych przejawiać się powinno poprzez działania służące ogólnej poprawie ich dobrostanu<sup>68</sup>. W byciu empatycznym chodzi zatem o coś więcej niż proste, bierne współczucie. Empatyzowanie oznacza bowiem aktywne działanie, a nie jedynie współdzielenie emocji z pozycji zewnętrznego, choć zaangażowanego obserwatora. Tak właśnie empatię rozumie Daniel Batson, piszący o „prawdziwej osobowości altruistycznej”<sup>69</sup>, która jest aktyw-

65 R. Kapuściński, *Lapidaria*, Czytelnik, Warszawa 2007.

66 B. Skarga, *Tożsamość i różnica*, Znak, Kraków 1997, s. 152.

67 Odwołuję się tutaj do badań Daniela Golemana przeprowadzonych w 121 przedsiębiorstwach na całym świecie, uwzględniających 181 różnych stanowisk pracy; zob. D. Goleman, *Inteligencja emocjonalna w praktyce*, Media Rodzina, Poznań 1999.

68 Por. M. Kaźmierczak, M. Płopa, S. Retowski, *Skala wrażliwości empatycznej*, „Przeгляд Psychologiczny” 2007, t. 50, nr 1, s. 10.

69 Zob. D. Batson, *The altruism question: Toward a social-psychological answer*, Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale 1991.

na, skłonna do udzielania pomocy innym. Warunkiem *sine qua non* empatyzowania jest decentracja. Oznacza ona umiejętność porzucenia własnej perspektywy w celu wyobrażenia sobie perspektywy *Innego*. Inaczej rzecz ujmując, oznacza ona umiejętność porzucenia początkowej i egoistycznej perspektywy, zogniskowanej wokół *ja*. To warunek ewolucji z jednostki egocentrycznej ku allocentrycznej.

James Baldwin wymienia trzy kluczowe stadia w rozwoju dziecka – *perspektywiczny*, w którym uczy się ono odróżniać ludzi od rzeczy, *subiektywny*, gdy doświadcza ono przeżyć innych poprzez imitację, i *efektywny*, kiedy posiada ono świadomość istnienia innych *ja*<sup>70</sup>. „Prosta” decentracja – jak na przykład u Jeana Piageta – odnosić się może do perspektywy wzrokowej, czyli wyobrażenia sobie, jak wygląda dany obiekt w ujęciu innej osoby<sup>71</sup>. Może także dotyczyć procesów poznawczych, czyli wyobrażania sobie motywów działania i myśli innej osoby. Takie rozumienie empatii pojawia się chociażby u Mirji Kalliopuskiej<sup>72</sup>, dla której przeżycie empatyczne okazuje się niemożliwe bez opuszczenia własnego *ja*, co stanowi istotę identyfikacji z kimś

---

70 J. Baldwin, *Social and ethical interpretation in mental development a study in social psychology*, Mc Millan, New York 1897. Baldwin wyróżniał sympatię (tak pierwotnie określano empatię) ograniczoną, która ma charakter instynktowny i właściwie podobna jest do tej występującej u zwierząt, oraz sympatię refleksyjną, pojawiającą się po rozwinięciu procesu myślowego.

71 J. Piaget, *Psychologia dziecka*, Wydawnictwo Siedmiogród, Wrocław 1993. Jednym z popularniejszych testów przyjmowania perspektywy jest zadanie „trzy góry”. Polega ono na tym, że przed dzieckiem ustawia się trzy przedmioty przypominające góry i prosi się je o wybranie tego, na którym znajduje się taki fragment góry, który mógłby widzieć ktoś siedzący na innym krześle. Z kolei jednym z popularniejszych narzędzi do badania afektywnego przyjmowania perspektywy jest *Test spostrzegania interpersonalnego*, który polega na tym, że badanemu prezentuje się jakąś historię, a zadaniem badanego jest próba odtworzenia (narysowania) wyrazu twarzy jej bohatera; zob. H. Borke, *Interpersonal perception of Young children: Egocentrism or empathy*, „Developmental Psychology” 1971, nr 5, s. 263-269.

72 M. Kalliopuska, *Empathy – The Way to Humanity*, Edinburgh, The Pentland Press, Cambridge 1992.

innym. Jednakże proces ten odbywa się bez utraty własnej tożsamości. Podobne przekonania odnajdziemy także u pozostałych badaczy, którzy przekonują, że osoba empatyzująca nie „gubi się w innej osobie”<sup>73</sup>.

Warto w tym miejscu przypomnieć, że empatia stanowi proces dwustronny, nie jest ona zatem tożsama z identyfikacją, w której właściwie mamy do czynienia z fuzją – stapianiem się dwóch różnych osób. Spora grupa uczonych nie podziela jednak takiego stanowiska. Theodor Lipps na przykład uznawał, że w empatii *ja* jednostki stanowi *ja* obiektu. Podobnie sądził James Baldwin, którego zdaniem w warunkach „silnego wystąpienia sympatii” osoba sympatyzująca może zgubić swą tożsamość, odbierając cierpienie drugiej osoby jako własne<sup>74</sup>. Interesującą kategorię wprowadza w tym zakresie Theodor Reik, pisząc o psychologicznym kanibalizmie, który oznacza formę „wysublimowanego zagarnięcia i włączenia”<sup>75</sup>. Myślę, że właściwie każdy z nas doświadczył sytuacji, w której druga osoba kompulsywnie wyrzuca z siebie negatywne emocje i przeżycia, w ogóle nie będąc zainteresowaną tym, czy druga strona wyraża wolę partycypowania w trudnych przeżyciach. Stajemy się wtedy bezpiecznikiem, rezerwuarem dojmujących przeżyć i choć sami ich nie doświadczyliśmy, jesteśmy zmuszeni w nich uczestniczyć.

Dla osób ze szczególnie wysokimi wskaźnikami na skali empatii doświadczenie trudne, dojmujące, z którym nie potrafią poradzić sobie przez długi czas. Na tym właśnie polega owo zagarnięcie i włączenie *Innego* do swojego świata przeżyć. To sytuacja zagrażająca szczególnie wtedy, gdy zagarnięcie ma na celu zawłaszczenie drugiej osoby i nie tyle poszukiwanie u niej pomocy i wsparcia, co przymus podzielenia tej samej wizji rzeczywistości, milczącą zgodę na infekowanie się

---

73 G. Gladstein, *The historical roots of contemporary empathy research*, „Journal of the History of the Behavioral Science” 1984, nr 1, s. 43.

74 J. Baldwin, *Social and ethical interpretation in mental development a study in social psychology*, dz. cyt.

75 T. Reik, *The listening with the third ear*, Groove Press, New York 1948.

destrukcyjnymi emocjami i stanami, które choć dotyczą kogoś innego, z czasem stają się naszymi własnymi. W ten sposób tworzy się – posiłkując się słowami Richarda Sennetta<sup>76</sup> – wspólnota niszcząca. Opiera się ona nie tyle na potrzebie wzajemnego wysłuchania, ale bezwarunkowej aprobacie zwierzeń, bez względu na ich charakter. Niszczący wymiar takich relacji przejawia się w tym, że nadmierna szczerość domaga się wzajemności, redukując do niebezpiecznego poziomu intymność jednostek. Wysoce sprywatyzowane odczucia jednostek prowadzą do stanu, w którym niezależna, obiektywna i autonomiczna ocena staje się właściwie nieosiągalna. Relacja taka nie ma nic wspólnego z rozumiejącym empatyzowaniem. Jest ona bowiem wyłącznie formą toksycznego kanibalizmu, gdyż *ja* jednostki zostaje pożarte przez agresywne *ja* egoistycznego interlokutora. Dla kanibalistycznego rozmówcy nasze potrzeby czy pragnienia nie mają znaczenia, liczy się jedynie możliwość totalizującego włączenia innego do swojego świata i uzyskanie chwilowego ukojenia.

W literaturze przedmiotu uznaje się, że pojęcie empatii wywodzi się z niemieckiego *Einfühlung*, użytego przez Roberta Vischera w 1873 roku w kontekście percepcji dzieła sztuki. Autorzy, posiłkując się tym pojęciem, pisali o zdolności projektowania własnego *ja* na obiekt doświadczeń o charakterze estetycznym<sup>77</sup>. Zaadaptowanie tego pojęcia na grunt psychologii przypisuje się Edwardowi Titchenerowi, jednak to Theodor Lipps nadał temu terminowi znaczenie, które funkcjonuje do dzisiaj<sup>78</sup>. W tym miejscu warto wskazać, że zanim w literaturze pojawiło się pojęcie empatii, badacze posiłkowali się kategorią *sympatii*, której operacjonalizacja wskazuje na wyraźny związek z empatią, pozwalając ją traktować jako jej pierwowzór. Charles Cooley rozumiał sympatię jako dzielenie się stanem umysłu. Wyraźnie jednak odróżniał

76 R. Sennett, *Upadek człowieka publicznego*, MUZA, Warszawa 2009.

77 M. Kliś, *Adaptacyjna rola empatii w różnych sytuacjach życiowych*, „Horyzonty psychologii” 2012, t. II.

78 Tamże, s. 149.



tę dystynkcję od współczucia, w którym to proces rozumienia uznawał za zbędny – w przeciwieństwie do empatii. Amerykański socjolog uważał, że wejście w drugiego człowieka okazuje się niemożliwe, jeśli nie jest *sympatyczne* – dzisiaj powiedzielibyśmy *empatyczne*<sup>79</sup>.

Również u Georga Meada pojawia się pojęcie *sympatii* rozumianej jako wzbudzenie w sobie postawy tego, komu się pomaga. Twórca interakcjonizmu symbolicznego uznawał, że *sympatia* stanowi pochodną ludzkich zdolności do podejmowania roli innej osoby, z którą się identyfikujemy<sup>80</sup>. Często pojęcie wrażliwości funkcjonuje synonimicznie z empatią, choć należy stwierdzić, że stanowi ona kategorię znacznie szerszą znaczeniowo. Odnosi się ona bowiem do wspomnianej już kategorii rozumianej jako współodczuwanie, ale także podatności na zranienie oraz tkliwości i litości. Samą empatię zwykle definiuje się jako emocjonalną reakcję na inną osobę. Emocjonalność oznacza współodczuwanie, zdolność do dzielenia się emocjami oraz rozumienie stanu emocjonalnego innej osoby. Obok afektywnego jej rozumienia istnieje również druga trajektoria jej pojmowania, a mianowicie empatia definiowana jako pewien proces poznawczy (*cognitive empathy*). W tym ujęciu rozumie się przez nią przede wszystkim zdolność odczytywania i pojmowania perspektywy innej osoby<sup>81</sup>. Inaczej ujmując, empatia poznawcza pozwala nam trafnie odtwarzać emocje innych, ale także rozumieć je, uwzględniając perspektywę drugiej osoby. Empatia wydaje się być warunkiem *sine qua non* kształtowania wrażliwości. Przypomnijmy, że już u Herberta Meada<sup>82</sup> umiejętność wchodzenia w rolę drugiego człowieka stanowi mechanizm umożliwiający

79 Ch. Cooley, *Human nature and the social order*, C. Scribner's sons, New York 1902, Ch. Cooley, *Social theory and social research*, New York 1930.

80 G.H. Mead, *Mind Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, University of Chicago Press, Chicago 1934.

81 M. Kliš, J. Kossewska, *Studies on Empathy*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2000.

82 G.H. Mead, *Umysł, osobowość, społeczeństwo*, PWN, Warszawa 1975.

przewidywanie reakcji innych osób i odpowiednie reagowanie. Nie ogranicza się ona jednak do „prostego” przyjmowania perspektywy innej osoby. Oznacza coś znacznie więcej – podjęcie próby rozumienia perspektywy *innego*, powstrzymania się od oceniania postaw i zachowań innych osób.

Zdaniem niektórych badaczy, możemy mieć do czynienia z trzema trajektoriami reakcji empatycznych – wrażliwością na uczucia innych, zdolnością do uczestniczenia w emocjach innych oraz czasową identyfikacją ze statusem innych<sup>83</sup>. Wrażliwość na uczucia innych charakteryzuje się wzrostem pobudzenia, który indukowany jest w zetknięciu z afektami drugiej osoby. Z kolei zdolność uczestniczenia w emocjach innych najczęściej rozumie się jako „zarażanie się” emocjami. Należy przy tym wskazać, że nie wszyscy autorzy są zgodni co do emocjonalnego „zarażania się” jako immanentnej właściwości empatii. W literaturze pojawia się chociażby pojęcie „empatii kontrastowej”<sup>84</sup>, oznaczającej sytuację, w której reakcje afektywne obserwatora nie są zbieżne z emocjami obserwowanego, np. satysfakcja z czyjśgo upadku, zdaniem niektórych, może być przejawem empatii, choć rozumianej zgoła inaczej.

Niektórzy autorzy wyrażają stanowisko, zgodnie z którym kontakt empatyczny nie oznacza „obowiązku” współodczuwania stanów analogicznych do *Innego*, wręcz przeciwnie – nadmierne emocje mogą mieć charakter przeszkadzający<sup>85</sup>. Badacze opisują np. stan przygnębienia indukowanego przez empatię<sup>86</sup>. Sytuacja ta może dotyczyć chociażby personelu medycznego, który infekuje się negatywnymi emocjami swoich pacjentów. Pomocniczość takich osób zostaje właściwie

83 J. Reykowski, *Procesy emocjonalne, motywacja, osobowość*, PWN, Warszawa 1992, J. Rembowski, *Empatia*, PWN, Warszawa 1989.

84 Zob. M.H. Davis, *Empatia. O umiejętności współodczuwania*, GWP, Gdańsk 1999, s. 19.

85 Por. P. Francuz, *O empatii i rozumieniu*, [w:] H. Kardela, Z. Muszyński, M. Rajewski (red.), *Empatia, obrazowanie i kontekst jako kategorie kognitywistyczne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2012, s. 99.

86 D. Goleman, *Inteligencja emocjonalna w praktyce*, dz. cyt.

zredukowana do zera, gdyż nie mogą one udzielać pomocy pacjentowi, odczuwając niemoc wobec ogromu obserwowanego cierpienia. Warto zwrócić uwagę, że wrażliwość nie jest nam przypisana *a priori*, uczymy się jej w procesie socjalizacji. Badania wyraźnie wskazują, że rola edukacji w procesie treningu wrażliwości jest nie do przecenienia, a dzieci nakłanianie do rywalizacji z rówieśnikami mają zdecydowanie niższy poziom empatii<sup>87</sup> niż te nienamawiane do takich zachowań. Do jej regresu, a nierzadko całkowitego wyeliminowania przyczyniają się zaniedbania we wczesnym etapie rozwojowym, przemoc zarówno fizyczna, jak i psychiczna, a także zaburzenia genetyczne<sup>88</sup>.

Trudno nie zgodzić się z Simonem Baron-Cohenem, uważającym empatię za najcenniejszy zasób, jaki istnieje w świecie: „Dziwi więc fakt, że w szkolnych programach nauczania i w programach edukacyjnych dla rodziców empatia właściwie się nie pojawia, a w polityce, w biznesie i w sądach mówi się o niej bardzo rzadko”<sup>89</sup>. Interesująco o empatii pisze Piotr Francuz, wyraźnie wskazując, że nie jest ona formą zabawy, retorycznego zabiegu ani tym bardziej ostentacyjnym pokazem własnych zdolności intelektualnych<sup>90</sup>. Takie działanie właściwie przeczy istocie empatii. Oznacza ona bowiem przede wszystkim chęć pomocy drugiemu człowiekowi, włącznie z szansą na uniknięcie przez niego destrukcyjnych doświadczeń. Znaczenie kluczowe zdaje się tu mieć umiejętność „głębszego rozumienia” ludzi<sup>91</sup>. Intuicje Francuza są mocno

---

87 J. Rembowski, *Empatia*, dz. cyt., s. 81. Jak wynika z badań przytaczanych przez Rembowskiego np. matki empatycznych chłopców są mniej wymagające, bardziej egalitarne, nie stosują kar i utrzymują związki emocjonalne ze swoimi dziećmi. Co równie ważne, są one osobami, które inicjują dyskusje z dzieckiem na tematy osobiste, stawiają wysokie wymagania.

88 S. Baron-Cohen, *Teoria zła. O empatii i genezie okrucieństwa*, Smak Słowa, Sopot 2014.

89 Tamże, s. 139

90 P. Francuz, *O empatii i rozumieniu*, dz. cyt., s. 100.

91 Por. E. Segal, *Social Empathy: A Model Built on Empathy, Contextual Understanding, and Social Responsibility that Promotes Social Justice*, „Journal of Social Service Research” 2011., Vol. 37, No. 3, s. 266-277.

zbieżne z tym, co u Zenona Uchnasta składa się na wymiary postawy empatycznej<sup>92</sup>, którą wyznacza autentyczna otwartość i szacunek wobec innych, a także dążenie do zrozumienia cudzych doświadczeń. Jej przejawem jest aktywne współuczestnictwo z *Innym* w rzeczywistości społecznej, włącznie z udzielaniem mu wsparcia. Należy tu jednak poczynić pewne istotne zastrzeżenie – zachowania o charakterze projekcyjnym, a więc przypisywanie innym własnych potrzeb, postaw i zainteresowań nie są przejawem empatii<sup>93</sup>. Przegląd teoretycznych ujęć empatii pozwala na identyfikowanie w obrębie dyskursu, który jej dotyczy, trzech wyraźnych trajektorii. Pierwsze ze stanowisk określić można mianem emocjonalnego, drugie poznawczego, trzecie zaś poznawczo-emocjonalnego, łączącego ze sobą oba ujęcia. Najbardziej trafne i holistyczne ujęcie empatii właściwie jest dla optyki poznawczo-emocjonalnej, która łączy w sobie emocje i rozumienie jako dwie składowe procesy empatycznego.

Emocjonalne rozumienie empatii ogniskuje się wokół kompetencji emocjonalnych stanowiących warunek konieczny zaistnienia sytuacji empatycznej. Zwolennicy tego nurtu podkreślają, że kluczowe znaczenie ma w tym przypadku prawidłowy wgląd w uczucia drugiej osoby, oznaczający podzielenie uczuć oraz przywiązywanie do nich właściwej wagi. Stanowisko poznawcze z kolei, kładzie nacisk na rozpoznawanie i rozumienie uczuć innego. Na przykład dla Jerzego Mellibrudy empatia oznacza tworzenie adekwatnych wyobrażeń na temat tego, co przeżywa druga osoba, jakie są jej potrzeby, pragnienia, ocena samej siebie i rzeczywistości<sup>94</sup>. Podobne stanowisko wyraża Krystyna Skarżyńska<sup>95</sup>,

92 Zob. Z. Uchnast, *Empatia osobowa: metoda pomiaru*, „Przegląd Psychologiczny” 2001, nr 44, s. 189-207.

93 Zob. A. Hastorf, I. Bender, *A caution respecting the measurement of empathic ability*, „Journal of Abnormal and Social Psychology” 1952, nr 3, s. 469-447.

94 J. Mellibruda, *Ja-Ty-My: psychologiczne możliwości ulepszania kontaktów międzyludzkich*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1980, s. 206.

95 K. Skarżyńska, *Spostrzeganie ludzi*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1981.

dla której empatia to przede wszystkim trafne rozumienie reakcji innych osób. Niektórzy badacze przekonują, że własne doświadczenia nie są niezbędne, by indukować reakcje empatyczne.

I tak wyróżniają osoby, dla których własne, osobiste doświadczenia okazują się niezbędne, by rozumieć stan psychiczny innych, dalej osoby do rozumienia innych dochodzące wyłącznie poprzez procesy kognitywne, wreszcie trzeci typ ludzi rozumiejących drugich wyłącznie w oparciu o intuicję<sup>96</sup>. W przypadku tej ostatniej kategorii wczucie nie jest zależne od jakichkolwiek doświadczeń, jest traktowane jako pewna dystynkcja, którą się posiada lub nie.

Jednym z najbardziej inspirujących twórczo uczonych, który swój dorobek naukowy w znaczącej mierze poświęcił usystematyzowaniu i sformułowaniu holistycznej teorii empatii, jest Mark H. Davis. Proponował on, by kategorię tę rozumieć jako pewien zespół konstrukcji teoretycznych, które dotyczą reakcji jednostki na doświadczanie innych. Konstrukcje te rozumiał jako afektywne i nieafektywne skutki zachodzące u obserwatora<sup>97</sup>. Jeszcze w 1980 roku skonstruował on wielowymiarowe narzędzie do jej badania, znane jako *Indeks Reaktywności Interpersonalnej* (IRI). Składa się ono z czterech siedmioelementowych skal, pozwalających weryfikować skłonności empatyczne w obrębie kilku kluczowych obszarów. Są to: *skala przyjmowania perspektywy*, *skala empatycznej troski*, *skala osobistej przykrości* oraz *skala fantazji*. *Skala przyjmowania perspektywy* bada umiejętności oraz skłonności do spontanicznego przyjmowania punktu widzenia innej osoby<sup>98</sup>, *skala empatycznej troski* weryfikuje umiejętność współodczuwania

96 Por. J. Rembowski, *Empatia*, dz. cyt., s. 32-33.

97 Zob. M.H. Davis, *Empatia. O umiejętności współodczuwania*, dz. cyt.

98 Przykładowe stwierdzenia do jakich ustosunkowują się badani to: *Czasami próbuję lepiej zrozumieć moich przyjaciół, wyobrażając sobie, jak sytuacja wygląda z ich punktu widzenia, Zanim ocenię czyjeś zachowanie, staram się zrozumieć jego przyczyny, Gdy popadam z kimś w konflikt, nie obchodzi mnie punkt widzenia drugiej strony.*

i współczucia wobec innych<sup>99</sup>, *skala osobistej przykrości* mierzy inklinacje do przeżywania strachu, przykrości, dyskomfortu, niepokoju w sytuacji zetknięcia się z intensywnym negatywnym doświadczeniem innych ludzi<sup>100</sup>, zaś *skala fantazji* odnosi się do umiejętności wyobrażeńiowych, tj. zdolności wczuwania się i przenoszenia się w fikcyjne sytuacje, np. bohaterów książkowych czy filmowych.

Fantazja lub raczej wyobraźnia ma także inne ważne znaczenie w działaniu empatycznym. Oznacza ona stan aktywizacji wspomnień i doświadczenia jednostki, które jawią się nam jako najbliższe temu, co zdaje się adekwatne w kontakcie z innym. Jeśli te przeżycia są ubogie, umiejętność wnikania w drugą osobę może determinować właśnie wyobraźnia<sup>101</sup>. Wysokie wyniki na tych skalach mają istotne znaczenie dla społecznego funkcjonowania jednostki. Na przykład wysokie natężenie osobistej przykrości sprzyja niskiej samoocenie i nieadaptacyjnemu funkcjonowaniu społecznemu, które przejawia się chronicznym lękiem, niepewnością i wrażliwością emocjonalną. Z kolei wysokie wyniki na skali przyjmowania perspektywy korelują z efektywnym funkcjonowaniem interpersonalnym – brakiem skłonności do zachowań agresywnych, wyższą ekstrawersją czy wyższą samooceną.

Grupa polskich badaczy<sup>102</sup>, którzy twórczo zaadaptowali *Indeks Reaktywności Interpersonalnej* Davisa, proponując własną *Skalę Wrażliwości Empatycznej*, wykazała, że *empatyczna troska* koreluje dodatkowo z angażowaniem się w relacje z innymi. Osoby o wysokich

---

99 Skala ta mierzy empatyczną troskę m.in. poprzez stwierdzenia: *Często zdarza mi się odczuwać czułość lub troskę w stosunku do ludzi, którym powiodło się gorzej ode mnie, Niechętnie udzielam emocjonalnego wsparcia osobom znajdującym się w trudnej sytuacji.*

100 *Skala osobistej przykrości* odwołuje się m.in. do stwierdzeń: *Znajdowanie się w sytuacji napięcia emocjonalnego przeraża mnie, W trudnych sytuacjach czuję się zależniony/a i zagubiony/a.*

101 Por. P. Francuz, *O empatii i rozumieniu*, dz. cyt., s. 99.

102 Zob. M. Kaźmierczak, M. Plopa, S. Retowski, *Skala Wrażliwości Empatycznej*, dz. cyt., s. 19-21.

wskaźnikach empatycznej troski mają dużą potrzebę bliskiego i życzliwego kontaktu z innymi, są spontaniczne, żywiołowe i entuzjastyczne. Te cechy ich zachowania powodują, że bywają odbierane jako osoby niedojrzałe i mało wiarygodne. Jednostki takie cechuje również bogata wyobraźnia, sentymentalizm i wrażliwość. Jednocześnie zaobserwować można u nich tendencję do zamartwiania czy przeżywania niepokojów. Z kolei jednostki o wysokich wynikach na skali *osobistej przykrości* przejawiają skłonność do irytacji czy ciągłego przeżywania napięcia nerwowego. Są raczej nieśmiałe, niechętnie akceptują zmiany w otoczeniu. Osoby o wysokich ocenach na skali *przyjmowania perspektywy* są natomiast życzliwe i z troską odnoszą się do innych. Cechują się przebojowością i odwagą w relacjach interpersonalnych, przejawiają prawidłową samoocenę siebie. Bardzo chętnie eksperymentują w życiu, pozostają aktywne, nie mają skłonności do przeżywania niepokojów czy lęków.

W środowisku zawodowym empatyczne kompetencje przejawiają się głównie poprzez rozumienie i doskonalenie innych, nastawienie usługowe oraz wspieranie różnorodności<sup>103</sup>. Rozumienie innych manifestuje się umiejętnością słuchania, wczuwania w położenie innych bądź zainteresowania problemami współpracowników. Nastawienie usługowe uzewnętrznia się poprzez umiejętność antycypowania i adekwatnego rozpoznawania potrzeb innych osób. Doskonalenie innych oznacza wspomaganie ich rozwoju czy motywowanie. Empatyczny współpracownik przede wszystkim kooperuje, współpracuje, działa zespołowo, a nie konkuruje i rywalizuje. Badania w środowisku sprzedawców i bibliotekarzy jednoznacznie wskazują, że empatia dodatnio koreluje z wysoką jakością świadczonych usług<sup>104</sup>. Pracownicy empatyczni są uprzejmi, niezawodni, chętnie rozwiązują problemy

103 D. Goleman, *Inteligencja emocjonalna w praktyce*, dz. cyt., s. 196.

104 Zob. L.A. Bettencourt, M.L. Meuter, K.P. Gwinner, *A comparison of attitude, personality, and knowledge predictors of service-oriented organizational citizenship behaviors*, „Journal of Applied Psychology” 2001, nr 86, s. 29-41.

klientów, dbają o dobre kontakty z patentami i ich ogólne zadowolenie ze świadczonych usług. Również i wśród nauczycieli empatia ma swoje pozytywne implikacje, jak wynika bowiem z badań<sup>105</sup> istnieje silna korelacja pomiędzy pracą empatycznego dydaktyka a wynikami osiąganymi przez jego uczniów.

Rzeczywistość społeczno-kulturowa zdominowana jest obecnie przez imperatyw zysku i obsesję mechanistycznej produktywności jednostek, powodując, że wrażliwość staje się coraz bardziej deficytową właściwością ludzką. Nieefektywne, przeszkadzające emocje w schłodzonym racjonalnością świecie stają się tym, co utrudnia tak pożądaną skuteczność. Nieznośnie upraszczająca dychotomia racjonalne – emocjonalne wypacza i zniekształca konieczność koegzystencji obu dystynkcji poznawczych. W świecie takim zachodzi chroniczna potrzeba kształtowania tego, co filozofka Martha Nussbaum<sup>106</sup> określa mianem wyobraźni współczującej, która pozwala rozumieć perspektywę drugiego człowieka, przy jednoczesnym wskazaniu, że niećwiczone po prostu zanika.

Emocjonalne zombie relatywnie dobrze, a raczej należałoby powiedzieć skutecznie, radzi sobie we współczesnym świecie. Warto by jednak zapytać, dlaczego jest tak źle, skoro jest tak dobrze. Gdzie szukać przyczyn lawinowego przyrostu depresji, zaburzeń osobowości, agresji, przymusu sięgania po pomoc psychiatrów, psychoterapeutów, coachów i specjalistów od duchowości. Czy imperatyw wyrugowania emocji, pracy z nimi, eliminowania wrażliwości i „nieefektywnych” emocji nie stanowi tego bezpośredniej przyczyny? Nieustanne kontrolowanie i represjonowanie w sobie tego, co afektywne, to właściwie nic innego jak przemoc symboliczna na samym sobie, w ostateczności przynosząca druzgocące dla jednostki skutki. Szczególnie teraz, gdy tak wiele osób

105 J. Nazar, *Empatia i jej związek z cechami osobowości nauczyciela*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Gdańskiego. Rozprawy i Monografie” 1990, nr 151.

106 M. Nussbaum, *Not For Profit: Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2010.



daje się uwieść nieznośnej narracji, że dobrobyt stanowi warunek *sine qua non* szczęścia, należy tym dobitniej dopominać się o prawa i konieczność zaistnienia wrażliwości w relacjach międzyludzkich i sferze publicznej. Trzeba zdecydowanie porzucić myślenie, które konotuje wrażliwość pejoratywnie, przypisując jej słabość, niedojrzałość emocjonalną, niestabilność czy wreszcie brak kontaktu z realnym światem. Nie ma bowiem nic bardziej zgubnego dla cywilizacji niż sytuacja, gdy ludzie zapominają o tym, że są i powinni być ludźmi.

### 1.3. Kultura emocji

Emocje są wpisane w każdy przejaw ludzkiego doświadczenia, przecinając naszą codzienność. Socjologowie badający emocje w większości przypadków zgadzają się co do ich społecznej natury i podkreślają ich społeczną konstrukcję. Afekty i przeżycia w wielu przypadkach stają się podstawowym medium kontaktu z rzeczywistością zewnętrzną, będąc przy tym ważnym narzędziem poznania. W ten sposób poznanie kognitywne jest „zapośredniczane” przez uczucia. Stanowią one dominujące spoiwo międzyludzkie, determinując aktywny udział w strukturach społecznych i kulturowych. Stają się również tym, co ludzi od siebie odgradza, separuje, a bywa, że niszczy tradycję i dewastuje kulturę. Kluczowy trop poznawczy w tej optyce sprowadza się do konstatacji, że socjalizacja kulturowa i partycypacja w strukturach społecznych definiuje, a także dookreśla to, co i jak ludzie odczuwają. Ów emocjonalny imperatyw staje się bezpośrednią przyczyną doświadczenia dysonansu pomiędzy tym, co odczuwane, a tym, co narzucane przez precyzyjnie zdefiniowane reguły odczuwania i wyrażania emocji.

Jak twierdził znakomity filozof i historyk nauk Thomas Kuhn, nauka niechętnie odnosi się do gwałtownych zmian w obrębie zakorzenionych teorii czy metodologii. Kontestują one bowiem zaakceptowane strategie postrzegania i porządkowania świata. Nierzadko jednak utrwalone sposoby tłumaczenia świata tracą swoją moc eksplanacyjną, domagając się świeżości, wprowadzenia nowego i twórczego fermentu, który pozwoli inaczej spojrzeć na obserwowane i wyjaśniane przez uczonych fenomeny. Sądzę, że taki nowy zwrot dotyczy właśnie emocji, które stały się ważnym kluczem do rozumienia i wyjaśniania kondycji współczesnego człowieka, pozwalając w sposób uprawniony mówić o zwrocie emocjonalnym w nauce.

Dyskurs naukowy zogniskowany wokół emocji<sup>107</sup> zwykle traktował je jako dyspozycje opozycyjne wobec rozumu. Z jednej strony znajdujemy negatywnie ewaluowane emocje, działania afektywne u Maxa Webera czy działania ekspresywne u Talcotta Parsonsa, z drugiej działania racjonalne, wyraźne odseparowane od tych pierwszych, naznaczonych zwykle irracjonalnym piętnem. W pewnym sensie ewoluowaliśmy od czasów nieokiełznanej emocjonalności do represywnej racjonalności. Catherine A. Lutz słusznie wskazuje, że to błędne myślenie obecne jest również i w pracach naukowych, które powielają i utrzymują potoczne dychotomie: rozum – emocje, umysł – ciało, kultura – natura czy męskość – kobiecość<sup>108</sup>. Jednocześnie zwraca

---

107 Obok pojęcia emocji w dyskursie funkcjonują takie terminy, jak „uczucia”, „afekty”, „namiętności”, „odczucia”, „sentymenty” czy „doznania”. Choć wielu autorów uznaje je jako kategorie synonimiczne, takimi nie są, gdyż obrazują inne wymiary zjawisk psychicznych. Na przykład afekty rozumiane są zwykle jako chwilowe stany emocjonalne, a także formy silnego wzburzenia emocjonalnego. Z kolei sentymenty zwykle łączy się z wrażeniami, czasem traktując je jako synonim nostalgii, a namiętności wiąże się z seksualnością lub względnie trwałymi dyspozycjami przeżywania.

108 C.A. Lutz, *Emocje, rozum i wyobcowanie. Emocje jako kategoria kulturowa*, [w:] M. Rajtar, J. Straczuk, *Emocje w kulturze*, NCK, Warszawa 2012, s. 38-44.

uwagę, że szczególnie dyskurs amerykańskich badaczy gloryfikuje emocje, przypisując im wyjątkową rolę w kształtowaniu indywidualności i podmiotowości.

Większość koncepcji emocji bardzo czytelnie łączy się z takimi kategoriami, jak natura, nieracjonalność, subiektywność, kobiecość i chaos, w przeciwieństwie do obiektywności, racjonalności, uporządkowania i męskości<sup>109</sup>. Tę separującą dychotomię obecną w dyskusjach naukowych objaśnia w swoich rozważaniach Blaise Pascal:

Ludzie, którzy nawykli sądzić czuciem, nie pojmują zgoła procesu rozumowania; chcą od razu ogarnąć rzecz jednym spojrzeniem i nie są przyzwyczajeni do szukania zasad. Drudzy, przeciwnie, przyzwyczajeni rozumować na podstawie zasad, nie pojmują zgoła spraw uczucia<sup>110</sup>.

Tę upraszczającą, ale przede wszystkim błędną dychotomię demaskuje Antonio Damasio<sup>111</sup>. Portugalski neurolog jednoznacznie wykazuje, że w sytuacji, gdy płat przedczołowy jest odłączony od podkorowych ośrodków emocji w mózgu, jednostki nie potrafią podjąć niemal jakichkolwiek decyzji lub jeśli je podejmują, są one nielogiczne i niezrozumiałe. Choć wydaje się to niedorzeczne, podejmowanie decyzji i ludzka racjonalność pozostają mocno sprzężone z emocjami. Współcześnie uznaje się, że emocje i rozum raczej uzupełniają się, niż działają wobec siebie antagonistycznie.

Niektórzy badacze wskazują, że właśnie przesadna, chłodna racjonalność może prowadzić do irracjonalnych zachowań<sup>112</sup>. Wśród akademików badających wpływ emocji na procesy kognitywne nie ma zgody. Jedni twierdzą, że emocje są niezależne od poznania i pojawiają się

109 M. Rajtar, J. Straczuk, *Wprowadzenie*, [w:] M. Rajtar, J. Straczuk, dz. cyt., s. 10.

110 B. Pascal, *Myśli*, dz. cyt., s. 30.

111 A. Damasio, *Błąd Kartezjusza: emocje, rozum i ludzki mózg*, Rebis, Poznań 1999.

112 A. Dąbrowski, *Wpływ emocji na poznawanie*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2012, nr 3, s. 322.

przed procesami poznawczymi. Inni sądzą, że procesy poznawcze pozostają pierwotne względem emocji. Niezależnie od przyjętej optyki uznać należy, że emocje w istotny sposób wpływają na procesy poznawcze, a procesy kognitywne determinują znów same emocje.

Istnieją badania wskazujące na to, że pozytywne emocje implikują naszą kreatywność<sup>113</sup>, choć również są i takie, które przekonują, że to właśnie te o charakterze negatywnym zmuszają nas do poszukiwania odpowiedzi, rozwiązania problemu<sup>114</sup>. Wystarczy, gdy uświadomimy sobie, że emocje potrafią wzmacniać lub osłabiać nasze przekonania, a niejednokrotnie przesądzają o tym, jak wygląda nasze postrzeganie. Silne pobudzenie emocjonalne, co ujawniają liczne badania, powoduje, że zdarzenie łączone z tymi emocjami zostaje lepiej zapamiętywane. O ile jednak do niedawna sądzono, że intensywne wspomnienia połączone z mocnymi emocjami były niezacieraalne, o tyle obecnie uznaje się pamięć za zawodną, selektywną, poddającą się zniekształceniom<sup>115</sup>.

Zatem nawet bardzo silne emocje i wydarzenia z nimi związane z czasem blakną, ulegają modyfikacji, są mniej wyraźne i znaczące. Przy tym warto wskazać, że szczególnie intensywne odczucia będą odpowiadały za zniekształcenia poznawcze, obniżają one bowiem procesy kognitywne. Na proces symbiotycznego związku emocji z procesami kognitywnymi zwracał uwagę Theodor Adorno, określając naukę pozbawioną wrażliwości „tępy m rejestracją prawdy”. Słusznie też uznawał, że poznanie musi poprzedzać wyostrzona wrażliwość, która staje się konstytutywnym przedmiotem poznania naukowego<sup>116</sup>.

---

113 W wielu przypadkach proces poznawczy implikuje swoista forma intelektualnego niepokoju, zaciekawienia, chęć dowiedzenia się więcej, zweryfikowania czegoś.

114 A. Tokarz, *Procesy emocjonalne w aktywności twórczej*, [w:] A. Doliński, W. Błaszczak (red.), *Dynamika emocji: teoria i praktyka*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2011, s. 303-344.

115 A. Dąbrowski, *Wpływ emocji na poznawanie*, dz. cyt., s. 329.

116 Por. T. Adorno, *Socjologia i dialektyka*, dz. cyt., s. 5.

W dyskursie dotyczącym emocji bardzo wyraźnie widać spór dotyczący ich pochodzenia. Z jednej strony zwolennicy perspektywy biologicznej utrzymują, że emocje to nic innego jak zmiany w obrębie fizjologii jednostki. Z drugiej konstruktywiści przekonują, że pobudzenie emocjonalne to efekt „narzutów” kulturowych. Definiują one logikę emocji, wyznaczają reguły odczuwania czy ideologie<sup>117</sup> uczuciowe<sup>118</sup>.

Dla stanowiska konstruktywistów znamienne jest przeświadczenie, że pobudzenie fizjologiczne, generowane przez emocje, ma charakter uogólniony, dlatego jednostki są zmuszone pobudzenie to klasyfikować poprzez kulturowe etykiety. Warto przy tym zaznaczyć, że choć kultura pełni funkcję regulatora i kontrolera emocji, nie potrafi ona „wyłączyć” procesów biologicznych. Mimo że trudno mówić o jedynomyślności stanowisk wśród badaczy emocji, obecnie najwyraźniej przebija się podejście łączące ze sobą biologiczną i kulturową ich proweniencję. Należy przy tym dokonać ważnego spostrzeżenia, że różne kultury w odmienny sposób kategoryzują doświadczenia emocjonalne. Naukowcy zajmujący się problematyką emocji niejednokrotnie odwołują się do inspirujących poznawczo badań Paula Ekmana<sup>119</sup>, które wskazywały na istnienie uniwersalnych i wrodzonych emocji. Obecnie ta koncepcja jest często poddawana krytyce. Anna Wierzbicka uznaje, że każda kultura wytwarza wobec uczuć inne strategie ich uzewnętrzniania i metody radzenia sobie z nimi<sup>120</sup>. Badaczka przekonuje, że możemy mówić o pewnych formach skryptów afektywnych, które

---

117 Najbardziej wysublimowane ideologie, na co warto zwrócić uwagę, funkcjonują tak, że stają się przezroczyście dla samych siebie, zapominają o sobie, stając się światem samym w sobie.

118 Szerokie omówienie obu stanowisk, a także rozliczne próby ich połączenia odnajdzie czytelnik w: J.H. Turner, J.E. Stets, *Socjologia emocji*, PWN, Warszawa 2009.

119 Paul Ekman wskazywał na sześć wspólnym wszystkim ludziom emocji, takich jak złość, wstręt, strach, radość, smutek i zdziwienie; zob. D. Matsumoto, L. Juang, *Psychologia międzykulturowa*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2007.

120 A. Wierzbicka, *Emocje. Język i »skrypty kulturowe«*, [w:] A. Wierzbicka, *Język – umysł – kultura*, PWN, Warszawa 1999.

regulują nasze emocje i są podzielane w danej społeczności. Podobnie uważa Nancy Scheper-Hughes, traktując emocje jako dyskurs, coś konstruowanego i wytwarzanego w języku. Nie można więc ich rozumieć z wyłączeniem kultur, które je wytwarzają: „Bez naszej kultury po prostu nie wiedzielibyśmy, co czuć”<sup>121</sup>.

Kulturowe pochodzenie emocji odsłania również Eva Illouz, która konstatuje:

Emocje wcale nie są presocjalne i prekulturowe, lecz są sprasowanymi razem znaczeniami kulturowymi i stosunkami społecznymi, a ta kompresja nadaje im zdolność wzbudzania działań<sup>122</sup>.

Izraelska badaczka emocji słusznie przekonuje, że emocje, choć niewątpliwie pozostają bytami psychicznymi, to w równym stopniu uwidacznia się ich kulturowe i społeczne pochodzenie. Wysoki stopień zakorzenienia emocji w sferze kultury sprawia, że stają się one głęboko zinternalizowanymi i właściwie bezrefleksyjnymi wymiarami działania jednostek. Konstytutywna rola kultury uwidacznia się w praktykach społecznych dotyczących naszego myślenia na temat emocji, ich manifestowania oraz tego, jakie emocje i w jakich sytuacjach należy okazywać. Inaczej rzecz ujmując, jesteśmy bardzo wyraźnie do emocji socjalizowani.

Interesujące badania w tym zakresie przeprowadzili Francesca Cancian i Steven Gordon<sup>123</sup>, którzy postawili zweryfikować ewolucję norm dotyczących ekspresji złości i miłości w małżeństwie. W tym celu przeanalizowali artykuły opublikowane w kilku amerykańskich

121 N. Scheper-Hughes, *Matka Boska Bolesna. Polityczna ekonomia emocji*, [w:] M. Rajtar, J. Straczuk, *Emocje w kulturze*, dz. cyt., s. 432.

122 E. Illouz, *Uczucia w dobie kapitalizmu*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009, s. 8.

123 F.M. Cancian, S.L. Gordon, *Changing emotion in norms in marriage: Love nad anger in U.S. women's magazines since 1990*, „Gender and Society” 1988, nr 2, s. 308-342.

czasopismach kobiecych<sup>124</sup> w latach 1900-1979. Ich analizy wykazały, że z biegiem lat uwidacznia się wyraźne poparcie dla jawnego wyrażania złości. Niemal do połowy lat 60. XX wieku kobietom doradzano samokontrolę, celem uniknięcia porzucenia bądź rozwodu.

Rodzice i inne osoby znaczące wdrukowują w nas poglądy dotyczące emocji, przekonując, że np. radość należy wyrażać, a złość blokować, ale także socjalizują nas do norm związanych z emocjami – na pogrzebie należy odczuwać smutek, a na weselu radość. Steven Gordon wprowadza interesujące pojęcie *kultury emocjonalnej społeczeństwa*<sup>125</sup>, która precyzuje emotywny aspekt naszego działania, włącznie z powinnościami i zarządzaniem emocjami. Inaczej ujmując, kultura emocjonalna pozwala rozumieć, jakie emocje są adekwatne w konkretnych sytuacjach społecznych, a także jak je należy przejawiać.

W procesie socjalizacji dzieci uczą się kultury emocjonalnej społeczeństwa, dzięki czemu mogą na różne sytuacje społeczne odpowiadać adekwatnymi emocjami. Wyznaczone przez rodziców „warunki brzegowe” mają przy tym niebagatelne znaczenie. Okazuje się bowiem, że jeśli dorosły blokuje bądź ukrywa ekspresję emocji, dzieci mogą nie rozumieć pewnych przekonań i norm dotyczących uczuć, a ponadto obserwując osoby znaczące, powielają ich zachowania związane np. z blokowaniem ekspresji.

Warto w tym miejscu przypomnieć konstatację Zygmunta Freuda, że przedstawiciele różnych klas społecznych mają dostęp do odmiennych, w wielu przypadkach przeciwstawnych zasobów emocjonalnych<sup>126</sup>. Jego zdaniem to właśnie reprezentanci klas niższych posiadają

124 Analizie poddano wybrane wydania takich czasopism, jak: „Ladies At Home Journal”, „McCall’s”, „Reader’s Digest”.

125 S.L. Gordon, *The sociology of sentiments and emotion*, [w:] M. Rosenberg, R. Turner (red.), *Social psychology: Sociological perspectives*, Basic Books, New York 1981, s. 562-592; S. Gordon, *Social structural effects on emotions*, [w:] T.D. Kemper (red.), *Research agendas in the sociology of emotions*, State University of New York Press, Albany 1990, s. 145-179.

126 Z. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, PWN, Warszawa 1984, s. 348-349.

lepsze wyposażenie emocjonalne niż klasy średnie, gdyż brak u nich zahamowań seksualnych, a przez to możliwość wystąpienia nerwic znacznie się zmniejsza. Konstatacje te odnosiły się jednak do realiów właściwych dla początków minionego wieku. Praca emocjonalna ma zatem charakter klasowy.

Obecnie badania Arlie Hochschild odsłaniają, że rodziny z klasy średniej poświęcały zdecydowanie więcej czasu niż te z warstwy robotniczej na pracę emocjonalną z dziećmi. Jedną z przyczyn tego stanu rzeczy jest to, że rodzice wywodzący się z klasy robotniczej pracują głównie z rzeczami, zaś klasy średniej z ludźmi<sup>127</sup>. Z pewnością przyczyny te mają charakter znacznie szerszy, niż to kreśli Hochschild. Co oczywiste, aspiracje rodziców z klasy średniej są wyższe niż tych z robotniczej. Przywiązywać więc będą oni większą wagę do mechanizmów dostosowywania swoich dzieci do wielu sytuacji społecznych, prezentowania w nich taktu, grzeczności, tłumienia emocji i zachowań odbiegających od ogólnie przyjętych standardów. Rodzice warstw robotniczych mogą być tak zaabsorbowani pracą i utrzymaniem rodziny, że nie dostrzegą wagi pracy emocjonalnej, a wychowanie prawdopodobnie ograniczą do stosowania prostych i niewyrafinowanych metod dyscyplinowania. Ubogie skrypty kulturowe cechujące przedstawicieli klasy robotniczej zwykle sprzyjają reprodukowaniu zachowań opartych na karności i ślepym posłuszeństwie niż refleksyjnej emocjonalności, która bynajmniej nie musi mieć charakteru ograniczającego. Wydaje się ponadto, że proces wychowawczy w przypadku niższych warstw społecznych odbywa się mimochodem, nie stanowi świadomego projektu, angażując rodziców jedynie w to, co konieczne.

Badania potwierdzają również różną „stymulację” emocji w zależności od płci – u dziewczynek wzmacnia się empatię, a złość „wygasa”, z kolei u chłopców ma miejsce proces odwrotny. Jennifer Pierce,

---

127 A. Hochschild, *Praca emocjonalna, reguły odczuwania i struktura społeczna*, [w:] M. Rajtar, J. Straczuk, *Emocje w kulturze*, dz. cyt., s. 213-244.



badająca normy emocjonalne w środowisku prawniczym, wykazała istnienie podwójnych standardów emocjonalnych, zależnych od płci<sup>128</sup>. O ile w przypadku kobiet emocjonalność traktuje się jako ich niezbywalną właściwość charakterologiczną, którą trudno wyeliminować i opanować, o tyle w przypadku mężczyzn jest ona zwykle traktowana sytuacyjnie, przejściowo i uzasadniająco<sup>129</sup>. Od mężczyzn-prawników oczekiwano agresji i manipulacji, zaś od kobiet uprzejmości oraz braku agresji. Kiedy kobiety przejawiały postawy przypisywane mężczyznom-prawnikom, oceniano je jako niekobiece i dominujące. Badania wyraźnie odsłaniają emocjonalne habitusy kobiece i męskie<sup>130</sup>. Na przedstawicielki płci pięknej nakłada się imperatyw detekcji emocji, a także okazywania wsparcia. Od mężczyzn z kolei oczekuje się głównie zadaniowości, bezosobowości, dystansowania się od emocji mimo tego, że współczucie dotyczy ich tak samo często jak kobiet.

Gordon, obok kultury emocjonalnej społeczeństwa, proponuje jeszcze dwa interesujące pojęcia związane z emocjami – instytucjonalne i impulsywne<sup>131</sup>. Instytucjonalne emocje pojawiają się wtedy, gdy jednostka w pełni je kontroluje, dostosowując do ram instytucji, w której przychodzi jej funkcjonować. Należy przy tym poczynić pewne zastrzeżenie. Instytucjonalizacja emocji nie musi oznaczać ich blokowania, redukcjonowania czy wygaszania. Kluczowe znaczenie mają tu powinności nakładane na określoną rolę zawodową, związane z emocjami i ich odsłanianiem bądź ukrywaniem. Z kolei orientacja impulsywna oznacza spontaniczne, niekontrolowane, niehamowane emocje, wolne od społecznych ograniczeń, norm i konwencji. Impulsywne afekty

128 J. Pierce, *Gender trials: Emotional lives in contemporary law firms*, University of California Press, Berkeley 1995.

129 C.A. Lutz, *Emocje, rozum i wyobcowanie. Emocje jako kategoria kulturowa*, dz. cyt.

130 Zob. C. Clark, *Misery nad company: Sympathy in everyday life*, University of Chicago Press, Chicago 1997.

131 S.L. Gordon, *Institutional and impulsive orientations in selectively appropriating emotions to self*, w: D.D. Franks, E. Doyle McCarthy (red.), *The Sociology of Emotions*, JAI Press, Greenwich 1989, s. 115-135.

z reguły ograniczają się do repertuaru uczuć pierwotnych, tj. złości, strachu, szczęścia, smutku, zaskoczenia, a słownik emocjonalny osoby o takiej orientacji będzie raczej mocno ograniczony (szczegółowe omówienie zawiera tabela 1).

**Tabela 1.** Emocje instytucjonalne versus impulsywne w ujęciu Stevena Gordona

	Emocje instytucjonalne	Emocje impulsywne
Czas trwania	długi	krótki
Intensywność	niska	wysoka
Źródła norm	tradycja i instytucje	rówieśnicy, media masowe, sytuacja
Praca emocjonalna	samokontrola i umiejętności ekspresywne	uwalnianie emocji i obniżanie progu blokad
Postrzeganie własnej emocji	uspołecznione	nieuspołecznione, naturalne
Wzorcowe słownictwo	współczucie, poważanie, nostalgia, pogarda, oburzenie, morale	furia, wstręt, zaskoczenie, strach, złość, podniecenie
Ocena autentyczności	nieautentyczna, gdy odchodzi od zasady	nieautentyczna, gdy poddaje się blokowaniu bądź presji społecznej

Źródło: opracowanie własne na podstawie: S.L. Gordon, *Institutional and Impulsive Orientations in Selectively Appropriating Emotions to Self*, w: D.D. Franks, E. Doyle McCarthy (red.), *The Sociology of Emotions*, JAI Press, Greenwich 1989, s. 115-135.

Pojęcie *kultury emocji* pojawia się także u innej badaczki – Arlie Hochschild, która rozumie ją jako zespół przekonań dotyczących tego, co jednostki powinny odczuwać w danej sytuacji<sup>132</sup>. W obrębie kultury emocji Hochschild wyodrębnia tzw. ideologie emocjonalne, które definiują postawy, reakcje i odczucia jednostek w różnych sytuacjach społecznych. Na ideologię emocjonalną jednostek składają się ich indywidualne biografie. Ważną w nich funkcję pełnią tzw. *emocjonalne markery*, czyli doniosłe wydarzenia życiowe, w znaczący sposób wpływające na późniejszą ekspresję emocji. Amerykańska socjolożka konstruuje jeszcze dwa interesujące pojęcia – *reguły odczuwania* oraz

132 A. Hochschild, *Zarządzanie emocjami. Komercjalizacja ludzkich uczuć*, PWN, Warszawa 2009.

*reguły wyrażania*, które pozwalają lepiej rozumieć znaczenie emocji w życiu codziennym. Reguły odczuwania „narzucają” jednostce to, jakie emocje powinna odczuwać i z jaką intensywnością, zaś reguły wyrażania określają, w jaki sposób i kiedy ma nastąpić ich ekspresja.

Badaczce tej zawdzięczamy również takie inspirujące poznawczo kategorie, jak praca nad emocjami czy też zarządzanie emocjami. Praca nad emocjami odbywa się w czterech wymiarach. Pierwszym z nich jest *praca ciała*, która sprowadza się do kontrolowania ciała w celu wzbudzenia lub też wygaszenia emocji<sup>133</sup>. Innym jej przejawem są *działania powierzchniowe*. Oznaczają one manipulowanie gestami tak, by wyrzucić określone wrażenie. Ich przeciwieństwo stanowią *działania głębokie* i *praca poznawcza*, mające wzbudzić realne myśli i skojarzenia, a przez to emocje adekwatne do sytuacji, np. płacz na pogrzebie. Najgłębszą pracą emocjonalną zmuszone są wykonywać osoby niemogące okazywać swoich autentycznych emocji, gdyż funkcja przez nie pełniona narzuca im pełną kontrolę nad okazywaniem uczuć.

Jak słusznie zauważyli Theodor Adorno i Max Horkheimer:

Im bardziej skomplikowana i subtelna jest społeczna, ekonomiczna i naukowa aparatura [...], tym uboższe przeżycia<sup>134</sup>.

Praca nad emocjami dotyczy zawodów, które wiążą się z wytwarzaniem u klientów pozytywnych bądź negatywnych stanów emocjonalnych. Hochschild badała te aspekty w dwóch zawodach wymagających odmiennego zaangażowania emocjonalnego, czyli u stewardes i windykatorów. Badaczka dowiodła, że praca stewardesy wymaga podnoszenia statusu i zachowania pozytywnego dobrostanu klienta, wymuszając stałą uprzejmość i wymagając od nich uprzejmego podejścia

133 Jednym ze sposobów może być chociażby kontrolowanie swojego oddechu podczas porodu.

134 M. Horkheimer, T. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, dz. cyt., s. 52.

niezależnie od postępowania pasażerów. W tym celu odpowiednio rekrutuje i szkoli się stewardesy, by były empatyczne, potrafiły utrzymać dobry nastrój pasażerów bez względu na okoliczności. Przeciwnieństwo takiej specyfiki pracy stanowi opisywany przez Hochschild zawód indykatora. Tu z kolei wymaga się umiejętności obniżania nastroju klienta, a nawet poniżania go. Windykator posiłkuje się negatywnymi emocjami, by wymusić na kliencie uległość i poddanie się. Charakter jego pracy powoduje, że zwykle jest negatywnie nastawiony do swoich klientów, nie ufa im, cechuje go podejrzliwość i niechęć do współpracy i negocjacji.

Zachowanie wymagające przejawiania określonych emocji, by osiągnąć pożądany efekt w relacjach z klientem, sprawia, że jednostki ulegają utowarowieniu, reifikacji. Emocje czy uczucia stają się przedmiotem transakcji kupna-sprzedaży, wydrenowując jednostkę z jej autentycznych, prywatnych odczuć. W przypadku, gdy sytuacja ta ma charakter rutynowy, powtarzalny, może następować proces alienacji wobec samego siebie i dojmujące uczucie braku autentyczności. Hochschild konstatuje, że ten stan stanowi przykład alienacji jednostek od samych siebie. Podporządkowywanie pracowników następuje nie tylko na poziomie „płytkim”, ale również „głębokim”, co jest znacznie bardziej niebezpieczne, gdyż próbuje się zawłaszczać i kontrolować źródłowo ich emocje i odczucia. Z punktu widzenia pracownika to bardzo trudna sytuacja, gdyż brak autentyczności narzucany przez rolę wzmacnia poczucie frustracji, niezadowolenia i napięcia, które należy w jakiś sposób zredukować.

W ponowoczesnym świecie coraz częściej obserwować można proces paradoksalny w swej naturze, a mianowicie racjonalizację emocji. Ich przeżywanie, a także eksponowanie podlega rozlicznym procesom racjonalizacji i standaryzacji. Kategorie zaczerpnięte z pola ekonomicznego, takie jak użyteczność czy efektywność, zostają transponowane na inne sfery życia, decydując o wartości oraz ocenie podejmowanych

przez nas wyborów<sup>135</sup>. Eva Illouz wprowadza pojęcie „ontologii emocji”, która sprowadza się do przekonania, że emocje można oddzielać od podmiotu, celem ich wyjaśniania i kontrolowania<sup>136</sup>. W ten sposób wyabstrahowane od podmiotu emocje można porównywać ze sobą, zestawiać i analizować pod kątem „obiektywnych” korzyści. Niebagatelną rolę w tym procesie, zdaniem izraelskiej socjolożki, odgrywa dyskurs terapeutyczny. Sprowadzanie emocji do zewnętrznych wobec jednostki obiektów pozwala je obserwować i oceniać. Tak zdrowie emocjonalne, o którym pisze Illouz, staje się formą produkowanego i przetwarzanego towaru. Jednak odrywanie emocji od kontekstu, separowanie i abstrahowanie ich od podmiotu oraz konieczność ich okiełznania sprawiają, że swobodna emocjonalność podlega totalizującej intelektualizacji. Illouz zwraca uwagę na ważny fakt, że choć coraz łatwiej przychodzi nam kwantyfikowanie i klasyfikowanie emocji, to jednocześnie z rosnącą częstotliwością przejawiamy trudności w spontanicznej ich ekspresji i ich rozumieniu.

Łatwo zauważyć, jak w znaczący sposób pojęcie inteligencji emocjonalnej przeobraziło sferę społeczną i kulturową, zawłaszczając sposoby klasyfikowania ludzi według kategorii *stricte* psychologicznych. Jak już wspomniano, sama inteligencja jest powiązana z pracowitością oraz dużą wrażliwością na stymulację<sup>137</sup>. Jednostki bardzo emocjonalne mocno przywiązują się do ludzi i choć liczba ich relacji społecznych jest nieduża, są one głębokie. Osoby te posiadają dużą zdolność współodczuwania, współczucia, a w relacjach społecznych są czułe, z trudnością adaptując się do nowych warunków<sup>138</sup>. Warto wspomnieć, że wzmo-

---

135 Por. J. Allen, *Symbolic Economies: the 'Culturalization' of Economic Knowledge*, [w:] P. Du Gay, M. Pyrke (red.), *Cultural Economy. Cultural Analysis and Commercial Life*, Sage Publications, London-New Delphi 2002.

136 E. Illouz, *Uczucia w dobie kapitalizmu*, dz. cyt., s. 55.

137 W. Limont, „Inny świat? Czy nieznanym ich własny?...”, dz. cyt., s. 13-14.

138 M. Piechowski, *Developmental Potential*, [w:] N. Colangelo, R.T. Zaffrann (red.), *New Voices in Counseling the Gifted*, Kendall Hunt, Dubuque, IA 1979.

żona pobudliwość może być dla takich jednostek dobrodziejstwem, gdy pozwala rozwijać się, realizować, dążyć ku doskonałości, lub przekleństwem, gdy wywołuje depresję, lęki, a nawet myśli samobójcze<sup>139</sup>.

Instrumentarium związane z testami mierzącymi inteligencję emocjonalną szybko stało się narzędziownią, dzięki której podzielono ludzi na bardziej i mniej wydajnych. Instrumentarium to okazało się jednocześnie sposobem kontrolowania i zwiększania wydajności. Jak trafnie konstatuje Illouz:

W ten sposób pojęcie inteligencji emocjonalnej doprowadziło proces współmierności emocji do logicznego końca, czyniąc z uczuć kategorie, które można szeregować według rangi, klasyfikować i kwantyfikować<sup>140</sup>.

Optyka taka wpisuje się w schłodzoną racjonalność ponowoczesnego świata i weberowskie procesy „odczarowania świata”, które za wszelką cenę starają się emocje okiełznać, poddać kwantyfikacji, oszacowaniu i ocenie<sup>141</sup>. Wygaszanie i tłamszenie emocji dostrzegał już Fryderyk Nietzsche. Uznawał on, że mamy do czynienia z sytuacją, w której „nikt już nie potrafi ujawnić samego siebie”. Jednostki zatem nie kształcą swoich uczuć i potrzeb, a przede wszystkim są uczone „wyraźnych pojęć” i „prawidłowego myślenia”:

jak gdyby warto było uczynić z kogoś istotę prawidłowo myślącą i wnioskującą, choć nie udało się najpierw uczynić zeń istoty prawdziwie czującej<sup>142</sup>.

139 K. Dąbrowski, *Trud istnienia*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1975.

140 E. Illouz, *Uczucia w dobie kapitalizmu*, dz. cyt., s. 96.

141 Szeroko na ten temat: M. Szpunar, *Wrażliwość (nie tylko) artystyczna*, „Kultura i Społeczeństwo” 2017, nr 1, s. 123-134.

142 F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, Znak, Kraków 1996, s. 278.

Maskowanie prawdziwych uczuć, a *de facto* maskowanie i blokowanie siebie, pozwala osiągać więcej i być skuteczniejszym. „Przeszkadzające” i nieefektywne emocje są wypierane przez imperatyw wydajności<sup>143</sup>. W świecie odartym z emocji nie ma przestrzeni na refleksję i pogłębiony namysł. Sytuację tę bezlitośnie obnaża Max Horkheimer: „Miejsce naszej spontaniczności zajęła mentalność, która zmusza nas do wyzbycia się wszelkiego odczucia czy rozmyślań mogących zaszkodzić szybkości naszej reakcji na atakujące nas żądania”<sup>144</sup>. Zatem albo jesteśmy wydajni i szybcy, albo kompletnie bezużyteczni, opóźniający działanie maszyny biurokratycznej sprawności. Zdaniem klasyka szkoły frankfurckiej, nasze doświadczenia stają się tożsame z przeżyciami płaza, który aby przetrwać, potrzebuje szybkiego reagowania i adaptowania się do zmieniającego się otoczenia. Po wtóre, zaczynamy w coraz większym stopniu je przypominać, gdyż bezrefleksyjnie ulegamy odruchom stadnym i zatracamy swą indywidualność.

Ten imperatyw mechanicznej szybkości jest bezlitośnie widoczny chociażby w mediach. Pierre Bourdieu, pisząc o współczesnych uczonych goszczących na medialnych ekranach, kreśli figurę *fast thinkera*, którego rola sprowadza się do umiejętności prędkiego udzielania odpowiedzi na zadane pytania, niezależnie od posiadanych kompetencji, wiedzy, najlepiej w formie retorycznych komunałów<sup>145</sup>. Podejmując problematykę emocji, nie sposób pominąć niezwykle inspirującej poznawczo perspektywy historyków emocji, którzy wprowadzają kategorię emocjonologii. Peter i Carol Stearns<sup>146</sup> ogniskują uwagę na dwóch istotnych w pracy historyków fenomenach – doświadczeniach

143 Szerzej na temat tego procesu: M. Szpunar, *Kultura cyfrowego narcyzmu*, dz. cyt.

144 M. Horkheimer, *Spoleczna funkcja filozofii. Wybór pism*, PIW, Warszawa 1987, s. 333.

145 Por. P. Bourdieu, *O telewizji. Panowanie dziennikarstwa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009; szerzej na temat tego procesu: M. Szpunar, *Mediatyzacja nauki. O roli naukowców w epoce paleo- i neotelewisji*, „Zarządzanie w Kulturze” 2015, nr 16, s. 293-301.

146 P.N. Stearns, C.Z. Stearns, *Emocjonologia: objaśnienie historii emocji i standardów emocjonalnych*, [w:] M. Rajtar, J. Straczuk, dz. cyt.

emocjonalnych oraz standardach emocjonalnych. Te pierwsze z uwagi na ubogie źródła są trudno dostępne dla historyków, na drugie natomiast składają się powszechne w danej epoce przekonania i wartości związane z emocjami. Emocjonologia w założeniu autorów miałaby badać te drugie fenomeny, próbując odtwarzać „standardy” emocjonalne danej epoki. To zadanie niezwykle trudne, gdyż wydaje się, że szczególną trudność sprawi historykom uwolnienie się od schematów i klisz emocjonalnych narzucanych im przez kulturę, w której są zanurzeni. Jedno jest pewne – Lévinasowskie „czucie” stanowi integralny element naszej codzienności, a zdaniem tego filozofa, pozwala obalać każdy system<sup>147</sup>. Choć w zracjonalizowanym do granic możliwości świecie emocje się deprecjonuje, wyklucza, stara się stłamsić i okiełznać, niewątpliwie to one decydują o nerwie i głębi naszego człowieczeństwa.

Na fakt ten zwracała uwagę chociażby Barbara Skarga, uznając, że nasza wrażliwość jest tym, co „pogłębia poczucie tożsamości”<sup>148</sup>. Nie można pozwolić logice rynkowej zawłaszczać rezerwuarów naszych emocji, dopuszczając do odebrania nam tego, co typowo ludzkie. „Czujność lękowa”<sup>149</sup>, w którą jesteśmy wyposażeni, pozwala nam bowiem więcej i głębiej czuć, dostrzegać, a jednocześnie i więcej rozumieć. Emocje stanowią integralny element ludzkiego doświadczenia, niejednokrotnie będąc podstawowym medium kontaktu z rzeczywistością zewnętrzną i kluczowym narzędziem poznania. Bardzo często to właśnie one inicjują procesy kognitywne, wpływając na nie, czasem je zniekształcając. Choć w znaczącej mierze są uwarunkowane biologicznie, coraz większe znaczenie w ich ekspresji, regułach odczuwania i wyrażania oraz tym, co wiąże się z kulturą emocji danej społeczności, przypisuje się kulturze. Procesy socjalizacji w sposób bardzo wyraźny determinują to, co i w jaki sposób ludzie odczuwają, ale także w jaki

147 P. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, 1998, s. 53.

148 B. Skarga, *Tożsamość i różnica*, Znak, Kraków, 1997, s. 152.

149 Termin wprowadzony przez Z. Cackowskiego, tenże: *Ból, lęk, cierpienie*, dz. cyt.



sposób eksternalizują swoje emocje. Mimo że przez wiele lat deprecjowane, tabuizowane i wykluczane z dyskursu naukowego, obecnie obserwujemy docenienie wagi i wartości emocji w życiu społecznym, co w sposób uprawniony pozwala mówić o dokonującym się zwrocie emocjonalnym w nauce.

#### 1.4. Medialna widoczność jako emanacja hiperobecności

Wprowadzenie pojęcia medialnej widoczności do naukowego dyskursu zawdzięczamy Johnnowi Thompsonowi<sup>150</sup>. Pojęcie to proponuję rozumieć jako swoiste założenie, że nie można dzisiaj istnieć bez bycia widocznym, rozpoznawalnym i nieustannie obecnym. Nadobecność, nadaktywność stają się *signum temporis* naszych czasów. Nadmiarowość treści konkurujących o naszą ograniczoną uwagę wprowadza nas w stan informacyjnej anestezji, odwrócenia na doznawane bodźce. Chroniczna nadmiarowość nie tylko nas desensytyzuje, ale i pozbawia poczucia sensu. Na newralgiczną rolę widzialności we współczesnych społeczeństwach zwracał uwagę w swoich pracach twórca koncepcji społeczeństwa spektaklu Guy Debord. Francuski myśliciel konstatował, że mamy współcześnie do czynienia z generalnym „ześlizgnięciem się mieć w wyglądanie”<sup>151</sup>. Im więcej się eksponuję, tym bardziej istnieję.

Intensyfikację tego procesu obserwować możemy w mediach społecznościowych, w których medialna widoczność warunkowana jest istnieniem publiczności zgodnie z zasadą „Oglądasz mnie, więc

---

150 J. Thompson, *Media i nowoczesność. Społeczna teoria mediów*, Astrum, Wrocław 2001.

151 G. Debord, *Społeczeństwo spektaklu, Słowo/Obraz/Terytoria*, Gdańsk 1998, s. 14.

istnieje<sup>152</sup>. To nie kartezjańskie „Myślę, więc jestem” staje się imperatywem naszych czasów, a wystawienie siebie na publiczny ogląd i poklask. Widzialność staje się tym, co gwarantuje status społeczny jednostki i jej pozycję społeczną<sup>153</sup>. Mamy dzisiaj do czynienia z nachalną społeczną widzialnością, a ostentacja stała się swoistą normą społeczną, wręcz swoistym kulturowym nakazem<sup>154</sup>. Obserwowana *in statu nascendi* zmiana społeczna, zdaniem Tomasza Szlendaka, zasadza się na tym, że odeszliśmy od wymogu niewychylania się na rzecz reguły nachalnej ostentacji.

W czasach medialnej nadmiarowości, informacyjnego przeciążenia i anestezji, swoistego oversharingu<sup>155</sup>, by być słyszonym, trzeba o sobie krzyżeć, by nie być zakrzyżanym przez innych, a także zwyciężyć w kakofonii konkurujących o naszą uwagę przekazów. W kulturze medialnej widoczności to właśnie media stają się omnipotencyjnym centrum świata, narzucając nam właściwe dla siebie wartości i style życia. Implikuje to sytuację, w której kluczowe znaczenie przypisuje się celebrytom, idolom, deprecjonując wszystko to, co w spektaklach medialnych nieobecne. Własny wizerunek, zmediatyzowany obraz siebie, zaczyna odgrywać coraz istotniejszą rolę w konstrukcjach naukowca-eksperta, którego wiedza czy umiejętności stają się wtórne wobec talentu uwodzenia i przyciągania uwagi. Mechanizm ten pogłębiać

---

152 T. Olchanowski, J. Sieradzan, *Wprowadzenie do problematyki narcyzmu. Od klasycznych koncepcji narcyzmu do narcyzmu kultury zachodniej*, [w:] J. Sieradzan (red.), *Narcyzm. Jednostka, społeczeństwo, kultura*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2011, s. 44.

153 Por. M. Szpunar, *Kultura cyfrowego narcyzmu*, dz. cyt.

154 Zob. T. Szlendak, *Ostentacja jako norma. O polskim, masowym wyjściu z szafy i performansie jako obyczajowym nakazie dla każdego*, „Societas. Communitas”, t. 17, nr 1.

155 *Oversharing* to mechanizm nadmiernego informowania o sobie, nadprodukcja treści o własnym ja, dla której właściwa jest miałość i trywializm produkowanych treści (por. Agger, *Oversharing. Presentation of Self in the Internet Age*, Routledge, New York 2012). Ich redundancja staje się sposobem na permanentne przypomnienie o sobie.

może syndrom urojonej publiczności<sup>156</sup> (*Imaginary Audience*), przejawiający się w tym, że niektóre jednostki są przekonane o skupianiu się całego otoczenia właśnie na nich i bacznym obserwowaniu każdego ich działania. Widzialność zaczyna dzisiaj odgrywać rolę czynnika warunkującego uznanie. Bez bycia widzialnym, bez stałej obecności, którą proponuję określać mianem hiperobecności, ciągłego przypominania o sobie i nieustannej walki o uwagę innych, w dobie informacyjnej nadmiarowości nie sposób zapewnić sobie rozpoznawalności.

Hiperobecność łącząca się z nadprodukcją obrazów i treści nie oznacza jednak ich rozumienia i interpretacji. Inaczej ujmując, mamy do czynienia z redundancją danych kosztem sensu. Jak trafnie konstatuje Marek Krajewski,

posiadać dzisiaj twarz to nie tyle dbać o to, aby jej nie stracić, ile raczej o to, aby była rozpoznawana przez innych<sup>157</sup>.

Wiele jednostek uległo złudnemu, ale i wszechobecnemu przekonaniu, że o ich wartości decyduje sława i popularność. Sława nie jest jednak dzisiaj tożsama z chwałą, honorem i wielkimi czynami, które niegdyś ją warunkowały. Staje się raczej formą zbanalizowanej popularności i rozpoznawalności. Wielkie czyny bohaterów zostają dzisiaj wyparte przez chybotliwe kariery sezonowych celebrities.

---

156 Syndrom urojonej publiczności występuje szczególnie u adolescentów, wraz z wiekiem powinien ulegać wygaszaniu. Obok tego syndromu w wieku dojrzewania pojawia się także tzw. prywatna bajka adolescentów (*adolescent personal fable*), która przejawia się w przekonaniu o własnej wyjątkowości i niepowtarzalności i odrzuceniu prawa do bycia przeciętnym; zob. D. Elkind, *Egocentrism in adolescence*, „Child Development” 1967, vol. 38(4).

157 M. Krajewski, *Kultury kultury popularnej*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2005, s. 169.

W tym kontekście niezwykle trafnie brzmi następująca konstatacja Tomasza Olchanowskiego: „Ekspert gra w licznych epizodach, które stają się swoistą operą mydlaną. Trwa ona dopóty, dopóki ekspert przynosi »złote jajka«, wyciśnięty, przestaje być ekspertem, i nagle, szybko zapomniany, znika”<sup>158</sup>. Ową grę ekspercką możemy rozumieć dwojako – w sensie dosłownym jako odgrywanie roli eksperta, zaś na poziomie podskórnym jako brak autentyczności poprzez partycypację w nieustannie rozgrywającym się spektaklu medialnym. W takim klimacie może szczególnie rozkwitać narcyzm konwersacyjny<sup>159</sup>, w którym obnażanie się przed innymi, a także epatowanie własną elokwencją i onnipotencją stać się może emanacją kultury przyciągania uwagi. Joanne Finkelstein za cechę charakteryzującą naszą współczesność uznaje właśnie nadmierne koncentrowanie się na wizerunku, wyglądzie, tym, co powierzchowne, zamiast na własnej podmiotowości, którą wcześniej wymienione elementy powinny dookreślać<sup>160</sup>. Funkcjonujemy w czasach przeciążenia informacyjnego, anestetyki<sup>161</sup>. Informacyjny nadmiar generuje deficyty uwagi<sup>162</sup>. Taktyki, których celem jest przyciąganie uwagi, z włączeniem medialnej nadobecności, stają się sposobem na ogniskowanie na sobie uwagi otoczenia. Wskazane przez Welscha zjawisko anestetyki wiąże się z taką sytuacją, że mimo ogromu docierających do nas zewsząd atrakcji wizualnych, większość z nich z powodu nadmiaru staje się dla nas obojętna, przezroczysta i nieatrakcyjna. Odwracamy się od atakujących nas zewsząd bodźce.

158 T. Olchanowski, *Kultura manii*, Eneteia, Warszawa 2016, s. 167.

159 Ch. Rosen, *Kultura narcyzmu po latach*, „Przegląd Polityczny” 2009, nr 93, s. 58.

160 Por. J. Finkelstein, *The Fashioned Self*, Polity Press Cambridge 1994.

161 Przypomnijmy, że Wolfgang Welsch definiuje anestetykę jako stan, w którym ulega zniesieniu zdolność doznawania; zob. W. Welsch, *Estetyka i anestetyka*, dz. cyt., s. 522.

162 Por. M. Szpunar, *Nowe-stare medium. Internet między tworzeniem nowych modeli komunikacyjnych a reprodukowaniem schematów komunikowania masowego*, dz. cyt.

Wszędobylskie podniety generują euforyczną pustotę i desensytyzują nas na bodźce wzrokowe. Nadmiarowość obrazów staje się źródłem ich percepcyjnej śmierci. Dopiero to, co proponuje nam rzeczywistość medialna, staje się atrakcyjne, redukując do minimum aktywność w rzeczywistości pozamedialnej. Dążność do medialnej widoczności uwidacznia się także w zachowaniach niektórych pracowników nauki. Ona bowiem zapewniać może tak pożądaną przez wielu akademików popularność. Jej skutkiem bywa „maniakalne uniesienie, czego efektem może być wiara we własne ponadzwyczajne możliwości i niezniszczalność”<sup>163</sup>. Nietrudno w takiej optyce o narcystyczne inklinacje, które indukują w jednostkach przekonanie, że istnieje się wyłącznie wtedy, gdy jest się wystawionym na publiczny ogląd.

To wystawienie na publiczny ogląd musi łączyć się ze społecznym poklaskiem i pozytywnym ewaluowaniem przez jak największą liczbę jednostek<sup>164</sup>, gdyż owi zgeneralizowani *Inni* stają się tymi, którzy mogą zapewnić jednostce względnie wysoką samoocenę. To narcystyczne uzależnienie od pochwał otrzymywanych ze strony innych w sposób niezwykle intensywny wiąże się z koncepcją merkantylnizmu psychicznego.

Jednostka cechująca się wysokim poziomem merkantylnizmu psychicznego warunkuje poczucie własnej wartości popularnością i posiadanymi przez siebie dobrami materialnymi. Osoba taka w relacjach z innymi za kluczowe uznaje pieniądze, wizerunek i popularność (*money-image-fame*)<sup>165</sup>.

---

163 T. Olchanowski, *Kultura manii*, dz.cyt, s. 168.

164 Por. Ch. Rosen, *Kultura narcyzmu po latach*, dz. cyt.

165 Por. M. Górnik-Durose, *Nowe oblicze materializmu, czyli z deszczu pod rynnę*, „Psychologia. Edukacja i Społeczeństwo” 2007, nr 4(3); M. Paruzel, *Kategoria merkantylnizmu psychicznego jako alternatywne ujęcie materializmu*, [w:] D. Czajkowska-Zbiorowska i M. Gwoździcka-Piotrowska (red.), *Współczesne nurty badawcze młodych naukowców*, Instytut Naukowo-Wydawniczy Maiuscula, Poznań 2010; T. Słaby, *Merkantylnizm psychiczny jako źródło jakości życia załóżkowej klasy*

Merkantylizm psychiczny przejawia się w zachowaniach, które „wymuszają” na jednostce wykonywanie opłacalnego finansowo zawodu czy otaczanie się wpływowymi znajomymi. Funkcjonowanie w kręgu znaczących *Innych* staje się łatwym sposobem na osiąganie własnych celów. „Ważne jednostki” jakoby transponują istotność na osoby znajdujące się w ich otoczeniu, podnosząc ich niestabilną samoocenę.

Elias Aboujade zauważa, że obok tendencji wielkościowych i braku empatii, osoby narcystyczne cechuje chroniczna potrzeba podziwu<sup>166</sup>. Z racji traktowania siebie jako kogoś wyjątkowego takie osoby nawiązują kontakty z jednostkami, które w ich ocenie są równie wyjątkowe. Samoocena budowana na odbitej sławie nie zapewnia jednak jednostce stabilności, paradoksalnie uzależniając ją od innych jeszcze bardziej. Skoro dla takich jednostek tak ważny staje się wizerunek, nie zaskakuje, że osoby te cechuje pawia autoprezentacja, przejawiająca się w przesadnym i kompulsywnym podkreślaniu własnej majętności.

Zdaniem wielu, wizerunek naukowca-eksperta stanowi wskaźnik jego fachowości i kompetencji. Dlatego istotne stają się takie elementy jego otoczenia, jak dom, samochód, dzielnica zamieszkania, a nawet jego znajomi czy „odpowiedni” małżonek<sup>167</sup>. Aktywność wielu jednostek sprowadza się do permanentnego procesu monitorowania siebie, ale przede wszystkim konstruowanego przez siebie wizerunku i prób odczytywania, co otoczenie o nich myśli. Czynią to, by uniknąć negatywnej ewaluacji<sup>168</sup>. W takiej optyce zewnątrzsterowne jednostki uzależniają się pasożytniczo od otoczenia, nie potrafiąc odnaleźć prawdy o samym sobie, zdają się na łaskę bądź niełaskę innych. To wypadkowa

---

wyższej w Polsce, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Bankowej we Wrocławiu” 2014, nr 42(4), s. 21-35.

166 E. Aboujade, *Wirtualna osobowość naszych czasów. Mroczna strona e-osobowości*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, s. 65.

167 P. Sztompka, *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Znak, Kraków 2007, s. 226.

168 Por. P. Gilbert, *The Relationship of Shame, Social Anxiety and Depression: The Role of the Evaluation of Social Rank*. „Clinical Psychology and Psychotherapy” 2000, vol. 7.

neurotycznych osobowości, nadmiernie uzależniających się od pochwał otrzymywanych ze strony innych<sup>169</sup>. Przyjęcie fasady jest sposobem na uzyskanie aprobaty, zatem kluczowa staje się jedynie wizerunkowa powierzchowność – pozory ważności i popularności, władza i pieniądze<sup>170</sup>. Zwróćmy uwagę, że praca naukowa wszystkie te elementy zapewnia lub przynajmniej potencjalnie zapewniać może.

Kategorią jednostki zewnątrzsterownej posługiwał się David Riesman<sup>171</sup>. Obejmował nią ludzi zorientowanych na grupę, działających tak, by dostosować swe zachowania do oczekiwań innych. Zazwyczaj są to jednostki młode, niedojrzałe, o mozaikowej tożsamości, zmieniającej się w zależności od sytuacji. To właśnie tego typu jednostki wydają się szczególnie podatne na „nakazy” otrzymywane ze strony otoczenia. Ten typ ludzi jest wyjątkowo wrażliwy na sygnały odbierane od innych i szczególnie łatwo wpisuje się w „żądania” otoczenia, gdyż naczelny cel jego działania stanowi akceptacja i bycie lubianym. Jednostkę taką określić możemy mianem samomonitorującej<sup>172</sup>, gdyż obserwując otoczenie, dostosowuje ona własne zachowania tak, by uzyskać możliwie najwyższy poziom społecznej aprobaty.

Potwierdzeniem samomonitorowania własnego zachowania jest doskonale znana w medioznawstwie i opracowana przez Elisabeth Noelle-Neumann koncepcja spirali milczenia. W opinii niemieckiej badaczki każdy z nas posiada wewnętrzną intuicję, dzięki której wyczuwamy, jaki jest klimat opinii publicznej. Obserwacja i analiza środowiska, w jakim się znajdujemy, pozwala nam na orientację, jakie treści są przez społeczność aprobowane, a więc warto je wygłaszać i/

---

169 Por. K. Horney, *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, Państwowe Wydawnictwa Naukowe, Warszawa 1976.

170 Zob. K. Wielecki, *Narcyzm, podmiotowość, demokracja*, [w:] K. Wielecki (red.), *Wybrane problemy demokracji i podmiotowości*, APS, Warszawa 2011.

171 D. Riesman, *Samotny tłum*, MUZA, Warszawa 1996.

172 Zob. R.A. Emmons, *Factor analysis and construct validity of the Narcissistic Personality Inventory*, „Journal of Personality Assessment” 1984, vol. 48.

lub popierać, a które treści z dyskursu publicznego się wyklucza, przemilcza i negatywnie ocenia. Powoduje to dominację, a zarazem przeceńnianie w narracji publicznej określonych typów komunikatów kosztem tych, które się eliminuje i czyni kulturowo nieobecnymi.

Przeciwieństwem jednostek zewnątrzsterownych są jednostki wewnętrzsterowne, mocno identyfikujące się z tradycją i wartościami, nieposzukujące za wszelką cenę aprobaty otoczenia. Dla nich istotna pozostaje opinia jedynie niewielkiej grupy ludzi. Ich cel życiowy stanowi intensywna praca, rozumiana także w kontekście pracy nad własnym charakterem. Nie uzależniają się one zatem pasożytniczo od zmiennego otoczenia, a odwołują się do silnie uwewnętrznionych i zinternalizowanych przekonań. Osoby wewnętrzsterowne – w przeciwieństwie do zewnątrzsterownych – nie szukają oparcia na zewnątrz, tylko w samych sobie i pozostają niezależne od zewnętrznej ekspertyzy.

Wśród licznych tropów poznawczych, które wiele mówią o naszej kulturze i społeczeństwie, wyłania się wszędobylska eksperckość. Ekspersi wszelkiej proveniencji, o niekoniecznie naukowym przygotowaniu, przemawiają do nas z telewizyjnych ekranów, internetu czy okładek kolorowych czasopism. W przypadku niektórych uczonych można mówić o swoistym naukowym celebrytymie, gdyż gotowi są wypowiadać się w mediach na każdy temat, niezależnie od posiadanych kompetencji. Anthony Giddens pisze o swoistym kulcie ekspertyzy, kiedy to eksperci maści wszelkiej służą zaspokajaniu rozlicznych potrzeb laików<sup>173</sup>. Co ciekawe, ta chroniczna potrzeba ekspertyzy, odwołania się do zewnętrznego autorytetu, nie stanowi wypadkowej realnych potrzeb. Potrzeby te kreują sami eksperci, a potem „zmuszeni” są niejako je zaspokajać.

---

173 A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późniejszej nowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.



Nietrudno dostrzec tutaj związek z koncepcją fałszywych potrzeb, sformułowaną przez Herberta Marcusego, klasyka szkoły frankfurckiej. Ujmował on je jako te,

które są narzucone jednostce w procesie jej represjowania, przez partykularne interesy społeczne [...]. Większość przeważających potrzeb wypoczynku, zabawy, zachowywania się i konsumowania zgodnie z tym, co zaleca reklama, kochania i nienawidzenia tego, co kochają i nienawidzą inni, należy do tej kategorii potrzeb fałszywych<sup>174</sup>.

Zdominowana przez technologię kultura prefiguratywna odrzuca wartości kultury postfiguratywnej<sup>175</sup>, sprawiając, że mamy do czynienia z chronicznym zapotrzebowaniem na różnego rodzaju ekspertów. Trafnie proces ten odsłania Olchanowski:

To, co było przekazywane z pokolenia na pokolenie, to, co pozostawiano instynktowi i intuicji, raptem zostało przededefiniowane, przesłonięte techniczną, bełkotliwą nowomową. Eksperci wbili się klinem między matkę i dzieci, między kochanka i kochankę, niemal każda czynność regulowana przez przechodzącą z pokolenia na pokolenie mądrość natury i kultury została zdekonstruowana, wytarta i rozpisana na nowo<sup>176</sup>.

Poddana eksperckim figurom jednostka nie tyle nie chce, co nie potrafi już znaleźć oparcia w rodzinie, wśród najbliższych, znajomych, beładnie zdając się na omnipotencję wszelkiej maści znawców. Uczeni prezentujący się w mediach stają się ekspertami, gdy owa eksperckość jest legitymizowana przez laików, a ekspertem może stać się niemal

174 H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991, s. 21-22.

175 Zob. M. Mead, *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*, PWN, Warszawa 1978.

176 T. Olchanowski, *Kultura manii*, dz. cyt., s. 161.

każda jednostka wyposażona w naukowe, a coraz częściej quasi-naukowe kompetencje<sup>177</sup>. W konstruowaniu figury eksperta kluczowe znaczenie ma to, by publiczność w ową eksperckość uwierzyła oraz by ekspert potrafił ją publiczności narzucić:

Jeśli uwierzy, wtedy, niczym dawny czarownik, ekspert staje się eksper-tem i pojawia się rzecz najważniejsza: wiara w skuteczność jego działania, wyrosłego, jak się uważa, z mądrości<sup>178</sup>.

W takim to ujęciu naukowiec-ekspert ma największe szanse na to, by zmaterializować Jungowską osobowość maniczną, a więc stać się kimś cechującym się szczególną charyzmą i możliwością wpływu na innych. Dominacja postmanowskiego technopolu<sup>179</sup> sprawia, że wiele wymiarów życia społecznego poddało się hegemonicznemu władaniu techniki i technologii. To właśnie technopol redukuje naszą własną sprawczość, oddając ją we władanie różnego rodzaju ekspertów. Zależność od nich warunkowana jest coraz większą złożonością współczesnego świata<sup>180</sup> i niemożnością jego poznawczego przepracowania przez jednostki, dlatego pojawia się konieczność odwołania się do systemów abstrakcyjnych, w tym i różnego rodzaju eksper-tyz. Kluczowe znaczenie wydają się odgrywać tutaj co najmniej trzy

177 J. Kurczewska, *Technokraci i ich świat społeczny*, IFiS PAN, Warszawa 1997, s. 250-251.

178 T. Olchanowski, *Kultura manii*, dz. cyt., s. 162.

179 N. Postman, *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, Muza, Warszawa 2004.

180 Coraz częściej zwraca się uwagę, że stechnologizowane czasy domagają się nowych kategorii opisu, gdyż znane nam narzędzia analityczne i dominujące paradygmaty przestają być wystarczające do zobrazowania coraz bardziej komplikujących się struktur społecznych i kulturowych. Sposobem na niwelowanie wyjaśniającej niemocy humanistów staje się sięganie do aparatów poznawczych właściwych naukom ścisłym, czyli multi- i transdyscyplinarność, czego egzemplifikacją staje się humanistyka cyfrowa – szerzej na ten temat zob. M. Szpunar *Humanistyka cyfrowa a socjologia cyfrowa. Nowy paradygmat badań naukowych*, „Zarządzanie w kulturze”, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2016.

procesy charakterystyczne dla późnej nowoczesności – rozdzielenie czasu i przestrzeni, mechanizmy wykorzeniające oraz refleksyjność instytucjonalna<sup>181</sup>. Dla naszych rozważań niewralgiczne znaczenie mają procesy wykorzeniające. Składają się na nie środki wymiany symbolicznej oraz interesujące nas systemy eksperckie, które Giddens definiuje jako „systemy wszelkiej wiedzy specjalistycznej oparte na regułach proceduralnych i przekazywane jednym jednostkom przez drugie”<sup>182</sup>. Z rosnącą rolą systemów abstrakcyjnych wiąże się zaufanie, stające się immanentnym elementem zawierzenia osobom lub systemom abstrakcyjnym w sytuacji niewiedzy lub braku informacji.

Na interesujące tropy poznawcze w konstruowaniu eksperckości naprowadza nas Joanna Kurczewska, która wskazuje, że ekspertem jest się zawsze dla kogoś innego (innego uczonego, zleceniodawcy czy publiczności laików). Ekspert pośredniczy między nauką a światem potocznym, a to pośrednictwo wyraża się w łączeniu obu typów wiedzy – naukowej i potocznej. Nieco mniej chlubny wymiar jego działalności polega na tym, że w swoim myśleniu i działaniu jest podporządkowany zleceniodawcy. Na proces psucia, a nawet pauperyzacji roli uczonego wpływa w kluczowy sposób jego mediozależność, „banalnie służąc – w zamian za zaszczyty, a nawet święty spokój – tronom i ołtarzom”<sup>183</sup>. Medialne trony i ołtarze gwarantują rozpoznawalność, a dobrym uczonym okazuje się dzisiaj ten, kto się pokazuje, bywa, komentuje i swoją medialność celebrytuje. Niejednokrotnie oczekiwany rezultat przynosi efekt czystej ekspozycji (*mere exposure effect*) – lubimy więc bardziej

---

181 Zob. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późniejszej nowoczesności*, dz. cyt., s. 23-30.

182 Tamże, s. 317.

183 T. Olchanowski, *Kultura manii*, dz. cyt., s. 171.

tych, którzy częściej goszczą na naszych ekranach. Zgodnie z nim sama częstość prezentacji danego bodźca dodatkowo koreluje z pozytywnym stosunkiem do niego<sup>184</sup>.

To, co uczeni mają do przekazania, nie ma tak istotnego znaczenia, jak wykreowana przez nich samych „genialność” własnej postaci. Genialność stanowi dzisiaj wypadkową wszechobecnej punktozy, gdyż „punkty stały się treścią, której nie trzeba poznawać, ponieważ punkty są dowodem na to, że ona jest dobra”<sup>185</sup>. Olchanowski zauważa, że choć marginalizuje się dzisiaj w nauce rolę geniuszy, to jednak się ich kreuje, gdyż odpowiadają na potrzebę mitycznych herosów. To sztuczne kreowanie genialności owocować może „nabytym narcyzmem sytuacyjnym”<sup>186</sup>. Naukowcy-eksperti stają się narcystyczni, bo takie jest oczekiwanie publiczności, która stopniom naukowym, tytułom i dyplom ufa *ad hoc*, nie poddając transmitowanych przez nich treści w wątpliwość.

Joanna Kurczewska, próbując zdefiniować rolę eksperta w kulturze, wymienia trzy jego typy<sup>187</sup>. Pierwszym z nich jest informator-pośrednik, który staje się osobą pośredniczącą w przekazie wiedzy pomiędzy „wtajemniczonymi” a laikami. W takim ujęciu jego rola sprowadza się do pasa transmisyjnego, osoby niewykorzystującej swej uprzywilejowanej pozycji. Jest on właściwie neutralny, przezroczysty, nie narzuca sposobów i możliwości dekodowania przekazu, ograniczając się do przekazu informacji. W pełnionej przez siebie funkcji przywodzi na myśl rolę gatekeepera, gdyż wpływając na dostęp i przepływ informacji, może realnie kontrolować poziom wiedzy w społeczeństwie<sup>188</sup>.

---

184 Zob. R. Zajonc, *Attitudinal effects of mere exposure*, „Journal of Personality and Social Psychology” 1968, vol. 2, s. 1-27.

185 T. Olchanowski, *Kultura manii*, dz. cyt., s. 175.

186 J. Halpern, *Fame Junkies: The Hidden Truths Behind America's Favorite Addiction*, Mifflin Company, Boston, New York 2007.

187 J. Kurczewska, *Technokraci i ich świat społeczny*, dz. cyt., s. 249-255.

188 Por. M. Szpunar, *Wokół koncepcji gatekeepingu. Od gatekeepingu tradycyjnego do technologicznego*, [w:] I.S. Fiut (red.), *Idee i myśliciele*, Kraków 2013, s. 52-61.

Drugi typ eksperta, czyli tłumacz, stanowi figurę aktywną. Nie ogranicza się do literalnego przekazu wiedzy, ale próbuje wyjaśniać, rozumieć i interpretować. Staje się swoistym deszyfrantem wiedzy naukowej, wprowadza wątki potoczne na naukowy grunt. Trzeci zaś określony został mianem eksperta-sternika. To konstrukt stanowiący wypadkową potrzeb zleceniodawców oraz publiczności. Odpowiada na potrzebę autorytetu i różnie operacjonalizowanego ideału naukowca. Figurę tę trudno dookreślić ze względu na różnorodne oczekiwania zleceniodawców i publiczności, którzy to ucieleśniają w nim rozmaite postacie: szalonego naukowca, męczennika nauki, przywódcy opinii publicznej czy moralizatora.

Na sposoby funkcjonowania naukowców w mediach, szczególnie tych opartych na wizualności, wpływają głównie procesy mediamorfozy, determinując rolę uczonego w społeczeństwie i kulturze. Zwróćmy uwagę, że wypierana dzisiaj przez internet telewizja nadal odgrywa ważną rolę w procesach konstruowania świata. Jednak epokę paleotelewizji od neotelewizji<sup>189</sup> dzieli informacyjna i aksjologiczna przepaść. W czasie dominacji paleotelewizji, medium to odgrywało głównie rolę edukacyjną, uruchamiając w trakcie jej oglądania szereg funkcji kognitywnych. Telewizja jednoznacznie wyznaczała swoje miejsce poprzez przypisaną sobie funkcję nauczyciela i narzucaną odbiorcy rolę ucznia. By móc w tym medium zaistnieć, trzeba było wykazać się pewną eksperckością, kompetencjami lub konkretnymi umiejętnościami. Rola naukowca była w pewnym sensie przez jej uprzywilejowanie sakralizowana. W paleotelewizji uczoneму *ad hoc* przypisywano rolę eksperta-tłumacza lub eksperta-sternika, oczekując, że powie, dlaczego coś się dzieje, i wyjaśni niezrozumiałe.

---

189 Por. F. Casetti, R. Odin, *Od paleo- do neo-telewizji. W perspektywie semiopragmatyki*, [w:] A. Gwóźdź (red.), *Po kinie? Audiowizualność w epoce przekazników elektronicznych*, Kraków 1994.

W epoce neotelewizji ekspert staje się nikim więcej, jak zredukowanym ekspertem-informatorem, zwornikiem naukowych treści. Neotelewizja wyznacza swojemu odbiorcy rolę mocodawcy, który wybiera interesujące go programy, uczestnika (programy typu talk-show) czy wreszcie oceniającego. Tę formę odróżnia od „paleotycznego” poprzednika skracanie dystansu, prowadzenie swego flirtu z widzem. Jak trafnie konstatawał Zygmunt Bauman,

autorytety nie wydają już poleceń. Przypochlebiają się tym, którzy dokonują wyborów; kuszą i uwodzą<sup>190</sup>.

Neotelewizja nie jest zainteresowana swoją dydaktyczną, uprzywilejowaną i moralizatorską rolą. Wręcz przeciwnie, mocno skupia się na kontakcie z widzem, który staje się centrum podejmującym medialne wybory. Role ekspertów, uczonych i laików ulegają zatarciu na rzecz pełnej egalitarności. Mamy tu zatem do czynienia ze swoistym Keenowskim kultem amatora<sup>191</sup>. Swobodna, niekontrolowana wymiana poglądów i intelektualne płycizny to jej codzienność. Jej odbiorcę mami się złudnym przekonaniem, że nawet wtedy, gdy nie ma on nic istotnego do powiedzenia, to jego głos ma znaczenie.

Opisywany przez Graeme Turner zwrot demotyczny spowodował, że to głos zbiorowości, pospólstwa i przeciętności ma kluczowe znaczenie<sup>192</sup>. W neotelewizji mamy do czynienia z dewaluowaniem sensu, a posilkowanie się wszechobecną strategią *infotainment* sprawia, że przaśność i tania rozrywka wypiera głęboki namysł. Jak trafnie zauważa Wiesław Godzic, media nierzadko w swojej retoryce sięgają po optykę, która ukazuje naukowca-eksperta jako osobę zagubioną w rzeczywistości, wypowiadającą się na każdy temat niezależnie od posiadanych kompetencji, posilkującą się

190 Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 235.

191 Zob. A. Keen, *Kult amatora. Jak internet niszczy kulturę*, WAIp, Warszawa 2007.

192 G. Turner, *Ordinary People and the Media. The Demotic Turn*, Sage, London 2010.

nośnymi metaforami, a nie sprawdzalnymi faktami<sup>193</sup>. Odbiorca jest nie tyle ważny, co najistotniejszy, gdyż decyduje on o być albo nie być danego medium. Mamy zatem do czynienia z procesem, który proponuję określać mianem medialnego klientelizmu, gdyż to odbiorca decyduje o wszystkim.

Odwołujące się do niskich pobudek, media maksymalnie upraszczają i fragmentaryzują swój przekaz, sprawiając, że medialna narracja przywodzi na myśl konwencję komiksu<sup>194</sup> czy kolorowego kalejdoskopu<sup>195</sup>. W takim poszatkiwanym dyskursie medialnym mamy raczej do czynienia z informacyjnym pozorem niż rzetelnym komunikowaniem. Z tego intelektualnego pozorantwa nie są wyłączeni i naukowcy. Ich rola sprowadza się do uwiarygodnienia dziennikarskich tez. Operowanie okrągłymi komunałami stanowi podstawę ich medialnej codzienności<sup>196</sup>. Hegemonię uproszczeń i nieuprawnionych uogólnień pogłębia fakt, że intelektualistom „zadaje się często pytania, na które nie ma gotowej odpowiedzi”<sup>197</sup>.

Panowanie dziennikarzy nad naukowcami ujawnia się w wymuszaniu na uczonych uproszczeń, które z definicji czynią skomplikowane zagadnienia mniej zawiłymi, kosztem spłykania ich znaczenia i wielowątkowości. Konsekwencją tego procesu jest zanik umiejętności dostrzegania przez odbiorców złożoności prezentowanych medialnie zjawisk<sup>198</sup>. Choć symplifikacja jest zjawiskiem, które niewątpliwie pauperyzuje naukowy dyskurs, to należy

---

193 W. Godzic, *Znani z tego, że są znani. Celebryci w kulturze tabloidów*, WAIp, Warszawa 2007, s. 258-272.

194 Por. M. Bugajski, *Kultura tabloidów a język*, [w:] I. Kamińska-Szmaj, T. Piekot, M. Poprawa (red.), *Tabloidyżacja języka i kultury*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2010, s. 70.

195 M. Mrozowski, *Media masowe. Władza, rozrywka, biznes*, Aspra-JR, Warszawa 2001, s. 302-303.

196 Por. M. Szpunar, *Mediatyzacja nauki. O roli naukowców w epoce paleo- i neotelewizji*, „Zarządzanie w Kulturze” 2015, nr 16.

197 R. Merton, *Teoria polityczna i struktura społeczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1982, s. 283.

198 M. Worsowicz, *Retoryka symplifikacji w dziennikarstwie – uwagi teoretyczne i praktyka prasowa*, [w:] E. Żyrek-Horodyska, M. Hodalska (red.), *Komunikowanie o nauce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2016, s. 33

zauważyć, że zgodnie z logiką działania mediów stanowi proces nieuchronny. Uczni jednak nie mogą bezrefleksyjnie podlegać regułom medialnej widzialności, gdyż w konsekwencji deprecjonują swoją własną rolę. To właśnie od nich możemy oczekiwać pewnych społecznych powinności uczonego, które nie mogą sprowadzać się do bywania w mediach i okraszania dziennikarskich frazesów równie miałkami, pseudonaukowymi komentarzami.



---

# Rozdział 2

## Lęk jako metanarracja o współczesnym świecie

### 2.1. Kultura lęku (nie tylko) technologicznego

Lęk to emocja immanentnie związana z naszym jestestwem. Przenicowuje niemal całą trajektorię naszego życia, towarzysząc nam zarówno przy narodzinach, jak i w procesie odchodzenia z tego świata<sup>199</sup>. Jak wskazywał Zygmunt Freud, lęk ma charakter powszechny, będąc powtórzeniem traumy doświadczonej przy porodzie i stanowiąc zakodowaną formę zagrożenia życia<sup>200</sup>. Należy on do jednej z bardziej pierwotnych emocji, którą człowiek stara się okiełznać i pokonać<sup>201</sup>. Ludzie od początku dziejów obawiali się czegoś lub kogoś. Początkowo była to przyroda, zwierzęta czy coś nieznanego, ogólnie ujmując. Powoli, acz skutecznie technologia przejmuje rolę *Innego*<sup>202</sup>, jednocześnie wiążąc z tą figurą wszystkie negatywne projekcje. Coraz wyraźniej dostrzegalna deantropocentryzacja<sup>203</sup> humanistyki wskazuje,

---

199 A. Kępiński, *Lęk*, Sagittarius, Warszawa 1995.

200 Z. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1984, s. 387. Freud pisze o swoistej „gotowości do lęku”. Oznacza ona stan wzmożonej uwagi sensorycznej, która ułatwia podjęcie decyzji adekwatnej do sytuacji.

201 J. Czabała, *Lęk w ujęciu egzystencjalizmu*, „Postępy Psychiatrii i Neurologii” 1994, nr 3.

202 Szerzej na ten temat: M. Szpunar, *Humanistyka cyfrowa a socjologia cyfrowa. Nowy paradygmat badań naukowych*, dz. cyt., s. 355-369.

203 Ewa Domańska wskazuje, że termin „humanistyka nieantropocentryczna” może wywoływać opór poprzez swój paradoksalny charakter; zob. też, *Humanistyka*

że to nie człowiek jest dzisiaj miarą wszechrzeczy, a aktorzy pozaludcy<sup>204</sup>, wśród zaś nich technologia, stającą się ważnym aktorem życia społecznego.

Lęk mocno wiąże się z pewnymi kulturowymi kliszami, wyobrażeniami i zbiorowym imaginariem. Jeśli nagle pojawia się coś niezgodnego, przecinającego w poprzek dobrze znaną rzeczywistość, pojawia się lęk. Tadeusz Sławek o zachowaniach lękowych pisze tak: „Ostatecznie bowiem lęk jest uznaniem potęgi tego, co poza mną i od czego jestem zależny”<sup>205</sup>. W pewnym sensie zatem lęk oznacza kapitulację, poddanie się obezwładniającej wszechmocy tego, na co wpływu nie mamy i wydaje się nam, że mieć nie możemy. Współcześnie figurę lęku wypełnia coraz częściej technologia, algorytm czy sztuczna inteligencja. Właściwie można by rzec, że coraz częściej uprawnione jest stwierdzenie, że boimy się wszystkich i wszystkiego – obcych, emigrantów, uchodźców, a także jakiejś globalnej katastrofy, wirusów, zarazków, zamachów terrorystycznych, wybuchu jądrowego czy globalnego ocieplenia. Generalnie to, co wymyka lub może się wymykać ludzkiej kontroli, traktuje się jako zagrażające, obce i wrogie.

Jak interesująco pisze Zygmunt Bauman w *Płynnym lęku*:

Lęk to nazwa, jaką nadajemy naszej niepewności: naszej niewiedzy o zagrożeniu i o tym, co należy zrobić – co można, a czego nie można – żeby go natychmiast opanować – albo odeprzeć, jeśli opanowanie go jest ponad nasze siły<sup>206</sup>.

---

*nie-antropocentryczna a studia nad rzeczami*, „Kultura Współczesna” 2008, nr 3, s. 9-21. Analogiczne zarzuty adresowane są ku nurcie ANT, rozumianym jako „socjologia nie-ludzi”, która zaprzecza istocie tej dyscypliny.

204 Świadomie posługuję się neutralnym i niewartościującym terminem „aktorzy pozaludczy”, który pojawia się w tłumaczeniu książki *Splatając na nowo to, co społeczne: wprowadzenie do teorii aktora-sieci Bruno Latoura* autorstwa Krzysztofa Arbizewskiego, a nie terminu „aktorzy nie-ludzcy” zaproponowanego przez wcześniejszą tłumaczkę monografii Latoura *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji* Agatę Czarnacką.

205 T. Sławek, *Lukrecjusz i Defoe. Dwie lekcje lęku*, „Kultura Współczesna” 2012, nr 4, s. 24.

206 Z. Bauman, *Płynny lęk*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2008, s. 6.

Zwykle zatem nie radzimy sobie z tym, co jest amorficzne, niekategoryzowane, niepozwalające odwołać się do znanych nam klisz poznawczych. Narastająca frustracja przed nieokreślonym i trudności w okiełznaniu tego wywołują paraliżujące poczucie zagrożenia.

Sprowadzanie jednak zachowań lękowych do rzeczywistości zewnętrznej byłoby znacznym i nieuprawnionym uproszczeniem. Wydaje się bowiem, że w równym stopniu lękamy się tego, co egzogenne, jak i endogenne. Niejednokrotnie nasze wewnętrzne lęki, niepokoje, obawy są tymi, z którymi radzimy sobie szczególnie nieefektywnie, a czasem nie radzimy sobie w ogóle, kiedy to lęk, obezwładniając i paraliżując jednostkę, uniemożliwia jej codzienną egzystencję.

Lęk infekuje nasz umysł niczym złowieszczą pandemia, nie zważając na racjonalne argumenty. Multiplikując się niczym zmutowany wirus, sprawia, że stał się on *signum temporis* naszych czasów. Rozprzestrzeniając się analogicznie jak plotka czy legenda miejska, rości sobie prawa do konstruowania narracji o współczesnym świecie, świecie podszytym lękiem, nieufnością i podejrziwością.

Przez wieki człowiek wypracował mechanizmy radzenia sobie ze strachem generowanym przez naturę, ale nie radzi sobie najlepiej z tym indukowanym przez cywilizację. Ta zaś oferuje dobrobyt, jednak paradoksalnie łączący się z tym, co niepożądane, uboczne, nieprzewidywalne, ryzykowne i destruktywne<sup>207</sup>. Jak pisze Peter Sloterdijk, „żyjemy w czasach przerażonych wspólnot”<sup>208</sup>. Strach stał się głównym rysem współczesnej kultury. Jego nośność nie stanowi jednak wypadkowej realnego wzrostu zagrożenia, ale poczucia jego wszechobecności, stając się kulturową metaforą skupiającą niczym w soczewce lękowe

207 Por. J. Koziński, *Cywilizacja strachu i kultura nadziei*, „Nauka” 2007, nr 2.

208 P. Sloterdijk, M. Nowicki, *Czy Polacy odnajdują szczęście?*, [w:] C. Michalski i M. Nowicki (red.), *Idee z pierwszej ręki: antologia najważniejszych tekstów Europy – sobotniego dodatku do „Dziennika”*, Axel Springer Polska, Warszawa 2008, s. 71.

uwikłanie człowieka ponowoczesnego. Brak oparcia w dotychczasowych strukturach społecznych, rodzinie, instytucjach religijnych czy niepewność jutra wydają się „wymuszać” na jednostce odczuwanie lęku.

Zanim podejmiemy problematykę lęku technologicznego, warto zogniskować się na samym pojęciu lęku. Zwykle definiuje się go jako przykry, intensywnie odczuwany stan złego samopoczucia, wytwarzany przez uczucie bliskiego i niesprecyzowanego zagrożenia, w zetknięciu z którym człowiek czuje się bezsilny<sup>209</sup>. Takie właśnie jego rozumienie odnajdziemy w socjologicznej definicji lęku Iana Wilkinsona. Rozumie on go jako kulturową formę

symbolicznej reprezentacji takiego stanu umysłu i emocji, dzięki któremu jesteśmy przekonani, że znaleźliśmy się w sytuacji niezdefiniowanego zagrożenia<sup>210</sup>.

W wielu publikacjach socjologicznych zwraca się uwagę, że najintensywniej obawiamy się nieznanego<sup>211</sup>. Kluczowe dla definiowania lęku jest to, że temu trudno definiowalnemu zagrożeniu niełatwo przypisać jakiś konkretny obiekt<sup>212</sup>. Stan ten nie oznacza jednak jego nieistnienia, a jedynie nasze kłopoty z jego konkretyzacją. Konstatacje te są niezwykle ważne dla odróżnienia lęku od strachu. W przypadku tego pierwszego mamy problem z dookreśleniem źródła nieokreślonego

209 N. Sillamy, *Słownik psychologii*, Książnica, Katowice 2002.

210 I. Wilkinson, *W stronę socjologicznej konceptualizacji problemu lęku*, [w:] P. Sztompka, M. Bogunia Borowska (red.), *Socjologia codzienności*, Znak, Kraków 2008, s. 858.

211 W. Pawluczuk, S. Zagórski, *Czego się boimy?*, Oficyna Wydawnicza Stopka, Łomża 2008; F. Czech, *Koszmarne scenariusze: socjologiczne studium konstruowania lęku w dyskursie globalizacyjnym*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.

212 Por. C. Taylor, *Samointerpretujące się zwierzęta*, [w:] J. Górnicka-Kalinowska (red.), *Filozofia podmiotu*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 264.

niepokoju, zaś strach<sup>213</sup> z reguły łączy się z obiektem dość łatwo definiowalnym. Uznaje się, że strach stanowi naszą reakcję na zagrożenie, które ma charakter realny, a w odniesieniu do lęku zagrożenie może mieć charakter całkowicie wyobrażony.

Ta właściwa dla lęku wyobrażeniowość wydaje się nie mieć kresu. O ile strach może mieć charakter motywujący, stymulujący do działania, o tyle lęk czasem przybiera formę paraliżującą i uniemożliwiającą podjęcie jakiegokolwiek działania. Zdaniem krakowskiego psychiatry Antoniego Kępińskiego, osoby załęknione nie potrafią racjonalnie analizować sytuacji, a przez to działać w sposób sprawny<sup>214</sup>. U osób takich pojawiają się zachowania agresywne, dezintegrujące, regresywne (płacz, wybuchy złości), sztywne (lękowy odbiór świata, brak poczucia humoru, dystansu). U niektórych osób lęk stanowi codzienny element egzystencji, występując niezależnie od pojawienia się źródła zagrożenia. Uniemożliwia on wtedy prawidłowe funkcjonowanie, zawłaszczając codzienność jednostki.

Kluczowe jest jednak to, co Søren Kierkegaard określa mianem „nauki odczuwania lęku”, gdyż według niego „ten, kto nauczył się odczuwania lęku we właściwy sposób, nauczył się rzeczy najważniejszej”<sup>215</sup>. Lęk może mieć charakter paraliżujący, obezwładniający, dlatego niejednokrotnie niezwykle trudno opanować naukę jego odczuwania, co postulował filozof. Wydaje się jednak, że istotniejsze jest jego przepracowanie, a więc podjęcie niejednokrotnie syzyfowej próby konkretyzowania tego, czego się obawiam, co budzi we mnie irracjonalny strach i dlaczego tak się dzieje.

---

213 Strach może pełnić wiele pozytywnych funkcji. Po pierwsze, odgrywa rolę ważnego sygnału alarmowego w przypadku pojawiającego się niebezpieczeństwa, po wtóre, ułatwia koncentrację, radzenie sobie z tym, co nieoczekiwane i zaskakujące.

214 A. Kępiński, *Lęk*, Sagittarius, Warszawa 1995.

215 S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku: proste rozważania o charakterze psychologicznym, odniesione do dogmatycznego problemu grzechu pierworodnego autorstwa Vigiliusa Haufniensisa*, Antyk, Kęty 2000, s. 157.

Niektórzy badacze jednoznacznie określają naszą kulturę mianem kultury strachu<sup>216</sup>. Jak zauważają uczeni, najbardziej właściwe dla współczesnych nam czasów jest „wytwarzanie niepewności”<sup>217</sup>, a ona w prostej mierze prowadzić może do kształtowania pokolenia lęku (*Generation Angst*)<sup>218</sup>. Pokolenie to żyje – posiłkując się terminem Zygmunta Baumana – we „wszechobecności lęków”, którymi emanuje „każdy zakątek i każda szczelina naszego domu i naszej planety”<sup>219</sup>. Zdaniem tego uczonego coraz częściej mamy do czynienia z tzw. strachem drugiego stopnia, który generuje lęk pochodny. Pojawia się on niemal stale, niezależnie od tego, czy źródło zagrożenia występuje, czy też go nie ma. Pojawia się tu swoisty automatyzm przejawiający się w bezrefleksyjnym uruchamianiu zachowań typowych dla sytuacji lękowej.

Badania sondażowe przeprowadzone przez CBOS w 2017 roku<sup>220</sup> potwierdzają dominację w społeczeństwie nastrojów pesymistycznych nad optymistycznymi, z wyraźną przewagą tych o proveniencji lękowej. Chociaż „pewne odprężenie i zadowolenie, że jest trochę lepiej” deklaroowało 32% badanych, a 10% wyrażało „ogólne odprężenie i zadowolenie, wiarę, że będzie lepiej”, to „lęk, obawę, co przyniesie przyszłość, niepewność jutra” deklaroowało aż 28% ankietowanych, a 15% artykułowało „apatię, rezygnację i pogodzenie się z losem”. Natomiast 9% wyrażało „ogólne niezadowolenie, brak wiary w jakąkolwiek poprawę”. Zsumowanie kategorii pozytywnych i negatywnych ukazało przewagę

---

216 B. Glassner, *The Culture of Fear. Why Americans are Afraid of Wrong Things*, Basic Books, New York 1999.

217 A. Giddens, *Living in a Post-Traditional Society*, [w:] S.L.U. Beck, A. Giddens (red.), *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Polity, Cambridge 1994.

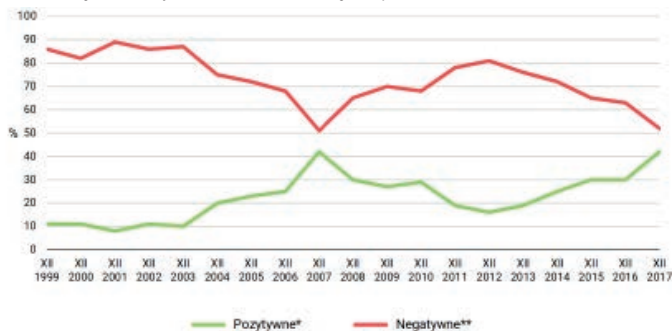
218 A. Grün, *Przemień swój lęk. Jak odzyskać radość życia?*, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2007, s. 7-9.

219 Z. Bauman, *Płynny lęk*, dz. cyt., s. 10.

220 M. Omyła-Rudzka, *Samopoczucie Polaków w 2017 roku*, CBOS 2018.

tych drugich w subiektywnym odczuciu badanych, choć jednocześnie należy zauważyć, że od roku 1999 przewaga nastrojów negatywnych nad pozytywnymi zdecydowanie się zmniejszyła.

Rys. 1. Oceny nastrojów środowiskowych przez Polaków w latach 1999-2017



\* Zsumowano odsetki odpowiedzi: „Pewne odprężenie i zadowolenie, że jest trochę lepiej”, „Ogólne odprężenie i zadowolenie, wiara, że będzie lepiej”

\*\* Zsumowano odsetki odpowiedzi: „Lęk, obawa, co przyniesie przyszłość, niepewność jutra”, „Ogólne niezadowolenie, brak wiary w jakąkolwiek poprawę” i „Apatia, rezygnacja, pogodzenie się z losem”

Pominięto odpowiedzi „Określił(a)bym to inaczej” oraz „Trudno powiedzieć”

Źródło: M. Omyła-Rudzka, *Samopoczucie Polaków w 2017 roku*, CBOS 2018.

Przypomnijmy, że zgodnie z hipotezą spirali milczenia, sformułowaną przez Elisabeth Noelle-Neumann<sup>221</sup>, jednostki doskonale wyczuwają, jaki jest dominujący klimat opinii i w zależności od jego charakteru dostosowują swoje postawy do tych dominujących, jednocześnie wyciszając te przekonania, które mogą pozostawać w sprzeczności z poglądami ogółu. Może to tłumaczyć tendencję Polaków do wyrażania w kontaktach z innymi pejoratywnych przekonań na temat własnego życia, utrzymanych w tonie narzekania, użalania się i fatalizmu, zgodnie z pozornym przekonaniem, że takie jest oczekiwanie społeczne. Pochlebne wypowiedzi na temat własnego życia są niejednokrotnie postrzegane jako przejaw arogancji, buty i braku skromności. Takie

221 E. Noelle-Neumann, *Spirala milczenia: opinia publiczna – nasza skóra społeczna*, Zysk i S-ka, Poznań 2004.

nieautentyczne i zorientowane głównie na aprobatę innych malkontentstwo prowadzi do przekłamania prawdziwego klimatu opinii publicznej i wytworzenia się wśród naszych rodaków legitymizowanej kultury narzekania. Nawiązując do koncepcji spirali milczenia, nawet jeśli przekonania pozytywne, optymistyczne i afirmatywne podskórnie funkcjonują w społeczeństwie, są one wygaszane w wyniku ich nieartykułowania, a przez to eliminowane, co prowadzi do przeceniania przekonań krytycznych, zawłaszczających całą sferę publiczną.

W interesującej publikacji *Prekariat: nowa niebezpieczna klasa* Guy Standing opisuje nową klasę społeczną ukształtowaną przez neoliberalny kapitalizm. Jest nią właśnie „prekariat”, a termin ten stanowi kontaminację pojęcia proletariatu i niepewności (ang. *precarius*). Przedstawiciele tej klasy doświadczają głównie niepokoju, alienacji, gniewu i anomii. Pojawiające się u tych osób odczucie gniewu, zdaniem Standinga, to efekt frustracji wynikającej z niezaspokojenia potrzeb, „a także poczucia tkwienia w »ślepej uliczce«”<sup>222</sup>. Permanentne bombardowanie jednostek obrazami materialnego sukcesu implikuje poczucie porażki i niespełnienia, a także świadomość braku możliwości poprawy swojej sytuacji życiowej. Znamienne są słowa Standinga:

Nękanie wieloma formami społecznej i ekonomicznej niestabilności, brak im poczucia tożsamości zawodowej. Ich życie nie układa się w żadną opowieść<sup>223</sup>.

Opowieści prekariuszy to opowieści ludzi umęczonych pracą, których potrzeby zostają sprowadzone do najbardziej podstawowego poziomu. Konfrontowanie się z rozbuchanym konsumpcjonizmem sprawia, że doświadczają oni dojmującej frustracji, nie dopuszczając do świadomości jakiegokolwiek możliwości zmiany sytuacji życiowej.

222 G. Standing, *Prekariat: nowa niebezpieczna klasa*, PWN, Warszawa 2014, s. 65.

223 Tamże, s. 21.



Lepsze życie pozostawiają innym, lokując je za niedostępną granicą. Nie podejmują nawet próby, zakładając, że skazani są na porażkę. Z jednej strony pozwala im to godzić się z własnym losem, z drugiej lokuje w beznadziejnej apatii.

Podsycana przez media propagacja strachu w niemal wszystkich dziedzinach naszego życia generować może opisywany przez medioznawcę Georga Gerbnera syndrom złego świata (*Mean World Syndrome*)<sup>224</sup>. Klasyczne badania Gerbnera, co warto przypomnieć, znane jako teoria kultywacji, wskazują, że postrzeganie rzeczywistości u intensywnych oglądaczy telewizji (*heavy viewers*) jest znacznie zniekształcone, a ich oceny rzeczywistości nieadekwatne. Syndrom złego świata przejawia się w przekonaniu, że świat jest wrogi i zagrażający znacznie bardziej, niż to ma miejsce w rzeczywistości. Intensywnie oglądającym towarzyszy np. przekonanie, że działania przestępcze zdarzają się dziesięciokrotnie częściej, niż faktycznie się to dzieje, przeceniają możliwość stania się obiektem przemocy<sup>225</sup>, a w konsekwencji ich zaufanie do innych ludzi jest niskie. Efektem tego stanu rzeczy jest opisywana przez Zbigniewa Bauera kultura cynizmu. Zasada się ona na przekonaniu, że nikomu nie należy ufać. Krakowski medioznawca zwracał uwagę, że takie generowanie ogólnego braku zaufania do świata charakteryzuje prasę brukową<sup>226</sup>. Jej dyskurs cechuje się przede wszystkim emocjonalnością, nieufnością i redukcją racjonalności. Narracja telewizyjnych przekazów przywodzi na myśl pradawne opowieści ustne. Ireneusz Siciński konstatuje:

---

224 G. Gerbner, *Teoria kultywowania postaw George'a Gerbnera*, [w:] E. Griffin (red.), *Podstawy komunikacji społecznej*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2003.

225 Sporadyczni widzowie oceniają te szanse 1:100, podczas, gdy intensywni 1:10.

226 Z. Bauer, *Twój głos w Twoim domu: cztery typy tabloidyżacji*, [w:] I. Kamińska-Szmaj, T. Piekot, M. Poprawa (red.), *Tabloidyżacja języka i kultury*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2010, s. 37.

W codziennym świecie pełnym zagrożeń, nieporządku i braku równowagi narracyjne przekazy telewizyjne, charakteryzujące się jednoznacznością, chronologią, wyrazistym zakończeniem, oferują odbiorcom logikę, pewność i rozwiązanie codziennych problemów życia<sup>227</sup>.

Wypadkową podskórnego zainfekowania strachem jest sygnalizowana już nieadekwatna, nieracjonalna i na wskroś przesiąknięta emocjami ocena rzeczywistości. Jak podaje David Altheide<sup>228</sup>, przeciętny Amerykanin, choć jego ogólna sytuacja życiowa zdecydowanie polepszyła się w porównaniu do jego rodziców, w niemal ośmiu na dziesięć przypadków twierdzi, że jest bardziej wystawiony na zagrożenia, niż to miało miejsce jeszcze dwadzieścia lat temu. Socjolog Charles Wright Mills uważa, że ludzie bardzo często postrzegają swoje życie jako serię pułapek, właściwie funkcjonują niczym w obezwładniającej matni:

A im bardziej są świadomi, choć w niejasny sposób, zagrożeń przekraczających ramy ich najbliższego świata, tym bardziej wydaje im się, że są schwytni w pułapkę<sup>229</sup>.

Jak trafnie konstatuje Ian Wilkinson, funkcjonujemy niczym w wielkiej „fabryce strachu”<sup>230</sup>. Ta fabryka nakłada na nas imperatyw stałego i permanentnego poczucia zagrożenia. W pojęciu tym również kryje się zwrócenie uwagi na to, że mamy do czynienia z całą machiną generowania w nas poczucia strachu, zagrożenia i lęku, za którą stoją wielkie koncerty medialne, nie tyle dzisiaj zabawiające, a – parafrazując

227 I. Siciński, *Rogera Silverstone’a wprowadzenie do strukturalnej analizy przekazu telewizyjnego*, „Przekazy i Opinie” 1986, nr 2-3, s. 71.

228 D. Altheide, *The News Media, the Problem Frame, and the Production of Fear*, „The Sociological Quarterly” 2005, 46, nr 4.

229 J.C. Mills, *Obietnica*, [w:] J. Mucha, C.W. Mills, Wiedza Powszechna, Warszawa 1985, s. 202.

230 I. Wilkinson, *W stronę socjologicznej konceptualizacji problemu lęku*, [w:] P. Sztompka, M. Bogunia Borowska (red.), dz. cyt., s. 861.

Huizingę<sup>231</sup> – zastraszające nas na śmierć. Analizując mechanizmy funkcjonowania, jak i dyskurs współczesnych mediów, uprawnione wydaje się mówienie o ich hiperlękowej naturze<sup>232</sup>. Za Tomaszem Gobanem-Klasem możemy powtórzyć, że „nic tak nie przyciąga uwagi jak strach”<sup>233</sup>. Stanowi on stały element ramówek telewizyjnych, leadów prasowych, determinując cały medialny dyskurs strachu.

Indukujące i podsycające dyskurs strachu media mogą przyczyniać się do kształtowania swoistej paniki moralnej<sup>234</sup>. Przejawia się ona w ogólnym poczuciu zaniepokojenia, nieadekwatności reakcji oraz niestałości. Charakteryzuje ją zwykle gwałtowny, emocjonalny wybuch, który równie szybko gaśnie, jak powstaje.

Funkcjonowanie w czasach przeziąkniętych lękiem nie jest dla jednostki łatwe, a wręcz stać się może dla niej realnym zagrożeniem. Epoki lęku i terroru sprawiają, że ludzie nikiemniejają, jak wskazuje Antoni Kępiński, stają się karłami. Jeśli człowiek postrzega świat jako zagrażający mu, zaczyna działać w sposób destrukcyjny, w myśl zasady – zniszczę albo zostanę zniszczony<sup>235</sup>. Ta destrukcja nie musi dotyczyć otoczenia, w którym ona funkcjonuje, równie dobrze dotykać może samej jednostki, gdyż ta, nie radząc sobie ze złowrogim otoczeniem, kuli się do wewnątrz, zadając sobie rany.

W tak ujętym zainfekowanym świecie wysokiej technologii niczym bumerang powracają pytania o to, czy technologia pomoże rozwiązać palące problemy ludzkości, czy wręcz przeciwnie – wpłynie na nasze społeczeństwo i kulturę destrukcyjnie. O tym, że nie zawsze technologia generuje postęp, przypomina słynna hipoteza postępu wstecznego

231 Por. J. Huizinga, *Homo ludens: zabawa jako źródło kultury*, Czytelnik, Warszawa 1985.

232 Szerzej na temat hiperlękowej natury mediów piszę w: M. Szpunar, *Kultura cyfrowego narcyzmu*, dz. cyt.

233 T. Goban-Klas, *Media i terroryści. Czy zastraszą nas na śmierć?*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, s. 75

234 E. Goode, N.B. Yehua, *Moral Panics: The Social Construction of Deviance*, Wiley-Blackwell, Oxford 1999, s. 34-49.

235 A. Kępiński, *Lęk*, dz. cyt.

autorstwa Regisa Debray. Wskazywał on, że postępowi technologicznemu zawsze towarzyszy regres w sferze mentalnej<sup>236</sup>. Również i znakomity teoretyk mediów Marshall McLuhan sugerował, że każdy wynalazek ma „dwojaką naturę – jest zarówno dobrodziejstwem, jak i przekleństwem”<sup>237</sup>.

Dlaczego właśnie to technologia w tak wysokim stopniu odpowiada za indukowanie naszych lęków?<sup>238</sup> Po pierwsze, stanowi ona wytwór działalności enigmatycznych programistów, których świat zero-jedynkowego kodu jest dla nas tyle niezrozumiały, co przerażający. Niejednokrotnie to właśnie w zetknięciu z technologią odczuwamy strach, trudno operacjonalizowany lęk, przybierający postać technofobii. Obawiamy się bowiem tego, co dla nas abstrakcyjne, niedostępne, trudne i mgliste. Przy tym warto wyraźnie wskazać, że technologia w równym stopniu generuje lęki, co fascynuje, indukuje emocje, włącznie z zarządzaniem nimi. Ten paradoks jej działania obnaża w jednym ze swoich felietonów Stanisław Lem, pisząc: „Każda technologia jest obosieczna. Oczywiście postęp rodzi problemy [...]. Ze wzrostem technologii wzrasta ogromne ryzyko”<sup>239</sup>. W technologii lokują się niezliczone rzesze naszych lęków, gdyż odsłania nam ona coraz dobitniej swoją paradoksalną naturę. Miała służyć panowaniu, okiełznaniu, oswajaniu i kontrolowaniu rzeczywistości, wymyka się jednak naszej dominacji, w coraz mniejszym stopniu będąc rozumianą i poddającą się kontroli. Boimy się stopienia z nią, trudności w różnicowaniu tego, co ludzkie, i tego co nieludzkie.

---

236 R. Debray, *Wprowadzenie do mediologii*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010.

237 K. Loska, *Dziedzictwo McLuhana – między nowoczesnością a ponowoczesnością*, Rabid, Kraków 2001, s. 103.

238 Szerzej na ten temat piszę w: M. Szpunar, *Technofobia versus technofilia – technologia i jej miejsce we współczesnym świecie*, [w:] J. Królikowska (red.), *Problemy społeczne w grze politycznej*, UW, Warszawa 2006, s. 370-384.

239 S. Lem, *Lube czasy*, Znak, Kraków 1995, s. 93.

Piotr Jezierski określa ten stan mianem „wyczulenia na ja” – „dbamy o nie, głosimy tolerancję i potrzebę zrozumienia odrębności. Za tym wszystkim tkwi pogłębiony lęk o siebie, pragnienie pozostania w bezpiecznej rzeczywistości”<sup>240</sup>. Wydaje się, że ta potrzeba zrozumienia odrębności – w tym i konfrontacji z technologią – w znaczącej mierze ma charakter deklaracyjny, bardziej zależy nam na ochronie i zachowaniu swojej bezpiecznej ostoji niż wyjściu poza rezerwuar bezpiecznych i dobrze znanych rzeczywistości. W sytuacji, gdy konfrontacji z techniką nie sposób uniknąć, *ja* może odczuwać nie tyle stan zagrożenia, co zagrożenia permanentnego i odbierania mu wyłączności na bycie głównym aktorem rzeczywistości nie tylko społecznej. Sytuację tę trafnie opisuje Renata Tańczuk:

W katastroficznych wizjach ingerencji technologii w ludzki świat i jęstwo nie tylko nie jesteśmy sobą, ale też wychodzimy poza człowieczeństwo, którego miarą jest silny autonomiczny podmiot, traci on bowiem swą autentyczność i sprawstwo na rzecz inteligentnych maszyn w nim lub na wewnątrz niego. Lęk budzi w nas niepewność co do obecności w nas obcego, podporządkowania technologicznym sprawcom, co oznaczać musi obawy dotyczące autonomii w działaniu, autentyczność doświadczanych emocji, a nawet treści pamięci<sup>241</sup>.

Od samego początku technofobiści oskarżali technologię o to, że niszczy środowisko naturalne, odrywa człowieka od natury, alienuje i skazuje jednostkę na samotność, a także dewastuje naszą osobowość, wymuszając na nas zmechanizowaną pracę. W nurcie ANT<sup>242</sup>

240 P. Jezierski, *Siła strachu. Wpływy Apokalipsy i lęków zimnowojennych na wybrane nurty kultury popularnej*, Katedra, Gdańsk 2012, s. 166.

241 R. Tańczuk, *O autonomii „ja” i natury. Kilka uwag o starych lękach w nowej technologicznej scenerii*, „Kultura Współczesna” 2018, nr 2, s. 30.

242 Koncepcja ANT (*Actor-Network Theory*) lokuje się w obszarze badań nad nauką, a jej twórcą jest francuski socjolog i filozof Bruno Latour. Często bywa określana

zapoczątkowanym przez Bruno Latoura aktorzy pozaludzy – w tym interesująca nas technologia – mogą kierować się własną logiką, niekoniecznie zgodną z intencją ich twórcy. W podobny sposób technologię odczytywał wspomniany już Marshall McLuhan, twierdząc, że najpierw to my kształtujemy nasze narzędzia, „a potem one kształtują nas”<sup>243</sup>.

Od takiego myślenia niedaleko do konstatacji, że technologia może całkowicie wymykać się spod naszej kontroli, zawłaszczając naszą codzienność, wpływać na nią destrukcyjne, a w konsekwencji dążyć do unicestwienia człowieka i humanocentrycznej cywilizacji. W optyce francuskiego filozofa i socjologa technologia jest aktorem, gdyż „udaje się jej modyfikować inną [istotę – wtrącenie M.Sz.]”<sup>244</sup>. Warto w tym miejscu przypomnieć Martina Heideggera<sup>245</sup>. Dobitnie wskazywał on, że właśnie wtedy, gdy traktujemy technologię jako coś wobec nas neutralnego, wywiera ona na nas największy wpływ. Wpadamy w pewnym sensie w pułapkę postmanowskiej niewidzialnej technologii<sup>246</sup>, a jeśli nie dostrzegamy jej oddziaływania, nie możemy odpowiednio reagować. Inaczej rzecz ujmując, przezroczystość technologii okazuje się naszą zgubą. Jej makiawelizm zasadza się na nieprawidłowym założeniu,

---

mianem socjologii rzeczy. Kluczowe w tej metodzie jest rejestrowanie czynności aktora w momencie działania, co określane bywa jako podążanie za aktorem. Przedmiotem zainteresowania ANT są sieci społeczne, a przede wszystkich procesy związane z ich tworzeniem bądź osłabianiem.

243 M. McLuhan, *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, WNT, Warszawa 2004, s. 17.

244 B. Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne: wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, Universitas, Kraków 2010, s. 313.

245 M. Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Garland Science, New York 1977.

246 N. Postman, *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, Muza, Warszawa 2004, s. 159.

że jest ona bezzapachowa kulturowo<sup>247</sup>, ideologicznie nieskażona, oderwana od jakiegokolwiek kontekstu kulturowego czy niezależna od jakichś wartości.

I tu właściwie zaczynamy mieć do czynienia z odsłoną techniki określonej przez Lewisa Mumforda mianem autorytarnej<sup>248</sup>, która poprzez procesy centralizacji władzy i kontroli staje się formą władzy samej w sobie. Proces ten proponuję nazywać technologiczną totalizacją. Przydatna dla rozumienia mechanizmów infekowania technologicznym uniwersum sfer naszego życia może być chociażby sformułowana przez Gustawa Le Bona teoria zarazy<sup>249</sup> – jeden zarażony fragment rzeczywistości infekuje kolejne, aż do poziomu totalnego zawłaszczenia. Niektórzy uczeni mówią wprost o tym, że nie istnieje neutralna technika<sup>250</sup>, gdyż każda przejawia się w działaniach społecznych poprzez realizowane wartości, a one nigdy nie są neutralne.

Zanim komputery weszły w etap upowszechnienia, lęki, które ta technologia implikowała, były szczególnie intensywne. Przypomnijmy sobie, jak o nich pisał John Naisbitt:

Niektórzy obawiają się, że podobnie jak wszechmocny gniew Boga, potknięcia technologii komputerowej zagrażą wprowadzeniem w nasze życie kompletnego chaosu – z nieba zaczną spadać samoloty, pociski wystrzelwane będą bez jakiejkolwiek kontroli<sup>251</sup>.

247 Szerzej na ten temat: M. Szpunar, *Imperializm kulturowy internetu*, IDMiKS UJ, Kraków 2017.

248 L. Mumford, *Authoritarian and Democratic Technics*, „Technology and Culture” 1964, vol. 5, s. 1-8.

249 G. Le Bon, *Psychologia tłumu*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004.

250 Por. H. Skolimowski, *Technika a przeznaczenie człowieka*, Ethos, Warszawa 1995.

251 J. Naisbitt, *High tech – high touch*, Zysk i S-ka, Poznań 2003, s. 18.

W takiej optyce technologia staje się tworem autonomicznym, niezależnym od woli człowieka i niepoddającym się jego kontroli. Dlatego łatwo o uproszczone wnioskowanie, że funkcjonuje ona jako złowrogi aktor, zagrażający człowiekowi, mogący niczym w filmach SF przejąć nad nim kontrolę. Przypomnijmy, że na początku rewolucji przemysłowej ludydźci niszczyli maszyny tekstylne, które zabierały ludziom pracę.

Interesująco na temat technofobii pisze Włodzisław Duch. Jego zdaniem oznacza ona stan paniki przed wszystkim, co techniczne, wiarę w tajemnicze „złe wpływy” promieniujących monitorów, telefonów komórkowych czy kuchенок mikrofalowych<sup>252</sup>. Sytuację tę podsycają media, epatujące dyskursem strachu, z lubością donoszące o wypadkach i katastrofach, w których winę ponosi nie człowiek, a złowroga maszyna.

Jeśli sięgniemy do prac Jamesa Ellula, nietrudno o konstatację, że technologia właściwie nie zważa na to, czy człowiek się przystosuje i ją zaadoptuje. Kluczowym zadaniem technologii jest nieustanne postępowanie naprzód<sup>253</sup>. Czy to się dzieje za zgodą człowieka, czy wbrew niemu, właściwie nie ma znaczenia. „Adoptuj się albo zgiń w epoce technologicznej dominacji” – zdaje się do nas mówić wszechobecna i totalizująca technologia. I coraz wyraźniej skazuje nas ona na swoisty wstyd prometejski, gdy nie opanowuje się i nie rozumie permanentnej zmiany technologicznej, w której przychodzi nam uczestniczyć.

Nowy porządek technologiczny wymusza na nas dostosowanie się do jego reguł. Nieumiejętność tej adaptacji rodzi w konsekwencji upośledzenie i wykluczenie. Technologia od dawna nie jest, a właściwie nigdy nie była bezzapachowa kulturowo, narzucając nam właściwe sobie sposoby postrzegania i definiowania świata. Jej hegemonia przejawia się w imperatywie korzystania, nieustannego dostosowywania swoich praktyk komunikacyjnych do coraz to nowszych jej wersji. Staje się

252 Zob. W. Duch, *Fascynujący świat komputerów*, NAKOM, Poznań 1997.

253 Zob. J. Ellul, *The Technological Society*, Knopf, New York 1964.



ona współczesną emanacją Bourdiesowskiej przemocy symbolicznej przejawiającej się w tym, że choć nie dostrzegamy jej oddziaływania, wydaje się nam przezroczysta, w sposób znaczący determinuje ona nasze zachowania.

## 2.2. Hiperlękowe media. Kultura strachu jako metanarracja o współczesnej rzeczywistości

Frank Furedi współczesną nam kulturę określa mianem kultury strachu<sup>254</sup>. Przejawia się ona w przekonaniu, że żyjemy w stanie ciągłego zagrożenia, którego zniesienie i wykluczenie z naszego życia jest niemożliwe. Kluczową rolę w tym procesie odgrywają media, generujące klimat powszechnego lęku. Przesycenie obrazów medialnych strachem sprawia, że przeceniamy jego obecność i znaczenie w naszym codziennym życiu, dlatego reakcje na niego mają charakter wyolbrzymiony i nieadekwatny. Za Ianem Wilkinsonem możemy powiedzieć, że przychodzi nam żyć w wielkiej „fabryce strachu”<sup>255</sup>, której głównym zarządcą i kreatorem stają się media. Strach, podlegając procesom prywatyzacji, zanurza jednostki w poczuciu stałego zagrożenia. Ta jego powszechność, a przez to swoista naturalizacja, powoduje, że pojawiają się zachowania etykietujące nasze działania, dzieląc je na jednoznacznie na „bezpieczne” bądź „ryzykowne”.

Media w tej optyce pełnią funkcję wielkiej fabryki strachu, indukującej w nas zagrożenia i lęki. Wydaje się zatem, że w sposób uprawniony możemy mówić o hiperlękowej<sup>256</sup> naturze współczesnych mediów. Ich hegemoniczny dyskurs nakazuje się bać, a cechująca

254 F. Furedi, *Culture of Fear. Risk-Taking and the Morality of Low Expectation*, Continuum, New York 2009.

255 I. Wilkinson, *W stronę socjologicznej konceptualizacji problemu lęku*, dz. cyt., s. 861.

256 Szerzej na ten temat: M. Szpunar, *Kultura cyfrowego narcyizmu*, dz. cyt..

je przemoc symboliczna przejawia się w tym, że odbiorcy są nieświadomi ich prołękowego oddziaływania, biernie afirmując narzuconą wizję rzeczywistości.

Działające na takich zasadach środki przekazu w prosty sposób przyczyniają się do kształtowania swoistej paniki moralnej<sup>257</sup>. Manifestuje się ona ogólnym poczuciem zagrożenia, niepokoju i braku stabilności. Zwykle ma gwałtowny, emocjonalny charakter, równie szybko powstaje, co się wygasza. Obserwujemy proces sterowania i reżyserowania spektakli społecznej paniki:

Kilka/kilkanaście identycznych lub podobnych wydarzeń lub incydentów wywołuje taką nadreaktywność mass mediów, że w społeczeństwie powstaje niemal „histeryczny lęk” – wszyscy czują się zagrożeni i każdemu się wydaje, że jego może to spotkać<sup>258</sup>.

Zbyszko Melosik słusznie wskazuje, że to właśnie media specjalizują się w wytwarzaniu panik, katastrof i potencjalnych chorób. Dyskurs medialny jest tak konstruowany, by wszyscy czuli się zagrożeni w niemal wszystkich aspektach życia. Odpowiada za ten proces strategia uniwersalizacji, która wywołuje wrażenie, że to, co wydarzyło się gdzie indziej, może właściwie dotyczyć każdego:

Niepokoje i lęki splatają się w jeden metanarracyjny lęk, który z dekady na dekadę staje się – w przypadku coraz większej liczby ludzi – częścią „rdzenia tożsamości”<sup>259</sup>.

257 E. Goode, N.B. Yehua, *Moral Panics: The Social Construcion of Deviance*, Wiley-Blackwell, Oxford 1999, s. 34-49.

258 Z. Melosik, *Kultura popularna i tożsamość młodzieży. W niewoli władzy i wolności*, dz. cyt., s. 429.

259 Tamże, s. 433.

Pisząc o hiperlękowej naturze współczesnych mediów, warto sięgnąć do interesującej poznawczo kategorii *lęku intymności*, którą wprowadza Leszek Koczanowicz. Nie jest to – jak sugerowałaby użyta przydawka – obawa przed odsłanianiem własnej prywatności, cielesności czy bezceremonialnej nagości. Media dawno zdeprecjonowały, zdewaluowały i zanegowały ich wartość i znaczenie. Koczanowiczowi chodzi raczej o obawę,

że coś zatrzymane tylko dla siebie nie jest w pełni wartościowe, że jeżeli czegoś wszystkim nie ujawnimy, to stracimy szansę na pełne zaistnienie w świecie<sup>260</sup>.

Bycie w świecie zmediatyzowanym dokonuje się bowiem przez nieustanną ekspozycję i reprodukcję siebie, w które wpisany jest krzyk o zatrzymanie uwagi na własnym *ja*. Proces ten musi mieć charakter permanentny i samoreplikowalny, gdyż chwilowe zatrzymanie strumienia danych o sobie skutkuje szybkim przesunięciem uwagi na inny obiekt. W ten sposób lęk intymności łączy się z lękiem przed byciem nieobecnym, zapomnianym, wtopionym w bezkształtną masę anonimowych „innych”.

Współczesne społeczeństwa generują w jednostkach stan, który można by określić mianem „gotowości do lęku”, co stało się głównym rysem naszej kultury. Traktowanie tego jako *signum temporis* naszych czasów nie stanowi jednak wypadkowej jego realnego wzrostu, ale subiektywnego odczucia jego powszechności, wszechobecności, a nawet swoistej naturalizacji. Tropem poznawczym charakteryzującym nasze czasy jest „wytwarzanie niepewności”<sup>261</sup>, które w prostej mierze pro-

260 L. Koczanowicz, *Lęk intymności, czyli mówienie prawdy w dobie internetu*, „Kultura Współczesna” 2018, nr 2, s. 43.

261 A. Giddens, *Living in a Post-Traditional Society*, [w:] U. Beck, A. Giddens, S. Lash (red.), *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Polity, Cambridge 1994.

wadzi do kształtowania pokolenia lęku (*Generation Angst*)<sup>262</sup>. Żyjemy we „wszechobecności lęków”, którymi, jak pisze Zygmunt Bauman, emanuje „każdy zakątek i każda szczelina naszego domu i naszej planety”<sup>263</sup>. Lęki o różnorodnej proveniencji stały się kulturową metaforą odsłaniającą lękowe uwikłanie człowieka ponowoczesnego.

Opisując lękowe uwikłanie człowieka, nie sposób sięgnąć do opisanego w poprzednim rozdziale kategorii prekariatu. Ta klasa społeczna

żyje lękiem – chronicznym zagrożeniem związanym z balansowaniem na krawędzi, gdy jeden błąd bądź pechowy przypadek może sprawić, że w miarę godna pozycja społeczna zmieni się w konieczność przetrzysania śmietników. Obawa wiąże się też ze stratą tego, co już się posiada – nawet wówczas, gdy czuje się jednocześnie, jak niesprawiedliwe jest, że nie posiada się więcej. Ludzie są niespokojni i zestresowani, a przy tym „nie dość” lub „nazbyt” wykwalifikowani w swojej pracy. To rodzi poczucie wyobcowania i anomii, a także niepewne, desperackie zachowania. Osoby żyjące w strachu przed utratą tego, co już posiadają, trwają we frustracji – pełne gniewu, a przy tym biernie. Sprekaryzowany umysł żywi się i napędza strachem<sup>264</sup>.

Lęk, który charakteryzuje prekariusza, ma charakter ciągły, permanentny, a w konsekwencji dysfunkcyjny dla jednostki. Wyuczona bezradność sprawia, że prekariusz jest przekonany, że nie ma możliwości jakiegokolwiek zmiany. Obawia się on nie tyle jakiejś straty, co straty o charakterze totalnym, całkowicie degradującej jego *quasi*-stabilne życie, wydzierającej tak pieczołowicie budowaną godność i poczucie bezpieczeństwa. Właśnie to ostatnie u prekariuszy cechuje się tymczasowością, gdyż na jakiś czas tylko zostaje „zaleczone” pracą, która nie

262 A. Grün, *Przemień swój lęk. Jak odzyskać radość życia?*, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2007, s. 7-9.

263 Z. Bauman, *Płynny lęk*, dz. cyt., s. 10.

264 G. Standing, *Prekariat: nowa niebezpieczna klasa*, dz. cyt., s. 67.

tyłe daje stabilność, co możliwość przeżycia od pierwszego do pierwszego. Tragizm tej sytuacji intensyfikuje dojmująca świadomość, że właściwie nic nie można zmienić, że jest się skazanym na życie bez życia i tkwienie w nieznośnym *status quo*. Co ważniejsze, prekariuszom żyjącym poza nawiasem, niewidocznym i nieobecnym zarzuca się to, że sami są winni swojej sytuacji życiowej, stanowiącej wyłącznie wypadkową ich lenistwa i bierności.

Wydaje się, że to właśnie przyszłość, z którą wiąże się to, co nieznanne, może szczególnie odpowiadać za zachowania o proveniencji lękowej, te zaś mają ogromne znaczenie dla procesów projektowania przyszłości. Mogą one bowiem albo wyzwalać potrzebę twórczego działania, albo wręcz przeciwnie – przyjmować formę niepokojów hamujących<sup>265</sup>. Konstatacja ta uświadamia nam, że nasza przyszłość zależy *de facto* od tego, ile z naszych lęków przynależć będzie do pierwszej, a ile do drugiej kategorii. Jeśli dominować będzie druga strategia podejścia do przyszłości, właściwie jakikolwiek rozwój i podjęcie działania zostają stłamszone w zarodku.

Perspektywa czasowa pełni kluczowe znaczenie w procesach projektowania przyszłości, antycypowania własnych działań i ogólnie pojętej aktywności życiowej<sup>266</sup>. Ważne jest uświadomienie, że nasze działania stanowią nie tylko odpowiedź na aktualną sytuację, ale także wypadkową naszych doświadczeń i prognozowania przyszłości<sup>267</sup>.

Philip Zimbardo i John Boyd, twórcy perspektywy czasowej, zwrócili uwagę, że każdy z nas posiada pewne nieuświadomione nastawienie wobec czasu, które przejawia się w sposobach jego rozumienia, przeżywania i doświadczania. W literaturze funkcjonuje kategoria

265 Por. J. Strzelecki, *Kontynuacje* (2), PIW, Warszawa 1974, s. 296.

266 Por. M. Szpunar, Redefinicja pojęcia czasu i przestrzeni w dobie Internetu, [w:] M. Sokołowski (red.), *Kulturowe kody mediów*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2008, s. 59-73.

267 P. Zimbardo, J. Boyd, *Paradoks czasu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 49-140.

świadomości temporalnej, oznaczającej konceptualizowanie, rozumienie i wartościowanie czasu<sup>268</sup>. Badania psychiatrów jednoznacznie wskazują, że kategoria czasu, a przede wszystkim stosunek do niego, pełni kluczowe znaczenie dla kondycji zdrowia psychicznego. Pacjenci leczący się psychiatrycznie wykazują wyższy poziom lęku w stosunku do upływu czasu, negatywnie myślą o przeszłości i przyszłości<sup>269</sup>, szczególnie zaś pacjenci ze schizofrenią wykazują duże problemy w myśleniu o przyszłości<sup>270</sup>. Z kolei intensywne zaangażowanie w przeszłość jest typowe dla osób z depresją, w przypadku których uciążliwe ruminacje<sup>271</sup> utrudniają myślenie, planowanie i budowanie pozytywnej przyszłości<sup>272</sup>. W zaburzeniach osobowości obserwuje się zakłócenie perspektywy terażniejszej, zaś dla zaburzeń lękowych charakterystyczny jest niepokój o przyszłość<sup>273</sup>.

Lękamy się zazwyczaj tego, co nietypowe, przełamujące oswojone schematy poznawcze, wychodzące poza przewidywalne klisze i znane nam tropy. W przeszłości możliwości trajektorii życiowych były mocno ograniczone, a niepokoje i lęki przewidywalne, oczywiste i precyzyjnie dookreślone. Obawy zatem wiązały się głównie z przekraczaniem bądź łamaniem jasno wytyczonych granic. Obecnie jednostki mają nieograniczony wybór w zakresie kształtowania swoich

---

268 J. Chłopecki, *Czas, świadomość, historia. Uwarunkowania potocznej świadomości czasu*, WSP, Rzeszów 1986, s. 26.

269 R. Calabresi, J. Cohen, *Personality and time attitudes*, „Journal Abnormal Psychology” 1968, vol. 73(5), s. 431-439.

270 M. Wallace, *Future time perspective in schizophrenia*, „Journal Abnormal Psychology” 1956, vol. 52(2), s. 240-245.

271 Ruminacje to obsesyjne myśli, przejawiające się w długotrwałym, uciążliwym myśleniu o podjętych przez nas w przyszłości działaniach, drobiazgowym ich analizowaniu i ponownym przeżywaniu.

272 S. Nolen-Hoeksema, *Responses to depression and their effects on the duration of the depressive episode*, „Journal Abnormal Psychology” 1991, vol. 100, s. 569-582.

273 B. Zawadzka, M. Byrczek, *Kształtowanie perspektywy temporalnej jako aspekt adaptacji do choroby i leczenia. Analiza oparta na badaniach chorych leczonych narkozastępczo*, „Psychiatria Polska” 2012, nr 5, s. 743-756.

biografii. Wykorzenienie, destabilizacja rodziny, wysoka mobilność, permanentna zmiana, hiperlękowe media, a także brak oparcia w religii przyczyniły się do wzmożonej lękliwości ludzi. Trudno znaleźć stabilne podwaliny, na których można by się oprzeć i *a priori* im zaufać. Jedyna rzecz, jaka wydaje się pewna, to właśnie brak pewności.

Jak zauważa Peter Sloterdijk, „żyjemy w czasach przerażonych wspólnot”<sup>274</sup>. Jednostki w sposób permanentny odczuwają stan zagrożenia, dostrzegając go nawet tam, gdzie ma on charakter imaginatywny: „A im bardziej są świadomi, choć w niejasny sposób, zagrożeń przekraczających ramy ich najbliższego świata, tym bardziej wydaje im się, że są schwytani w pułapkę”<sup>275</sup>. Mamy do czynienia z nieustannym procesem poszukiwania coraz to innych form lęku, a jego deficyty stają się podstawą jego reprodukcji. Interesująco poznawczo portretuje ten proces Bauman, który opisał tzw. strach drugiego stopnia, generujący lęk pochodny<sup>276</sup>. Pojawia się on niemal stale, niezależnie od tego, czy źródło zagrożenia występuje, czy też w ogóle nie istnieje, i ma charakter wyłącznie imaginatywny. Manifestuje się tu swoisty automatyzm przejawiający się w bezrefleksyjnym uruchamianiu zachowań typowych dla sytuacji lękowej, nawet jeśli brak jakiegokolwiek czynnika indukującego ją.

Kluczowe jest zatem uświadomienie, że lęki nie muszą pochodzić z zewnątrz, często mając swe endogenne źródło. I właśnie z nimi nie radzimy sobie niejednokrotnie w ogóle, pozwalając by zawłaszczwały naszą egzystencję, paraliżując i uniemożliwiając podjęcie jakiegokolwiek działania.

Warto sobie uświadomić, że strach może stanowić ważny sygnał alarmowy dla naszego organizmu, ale by być funkcjonalnym, nie może działać bez przerwy:

---

274 P. Sloterdijk, M. Nowicki, *Czy Polacy odnajdują szczęście?*, [w:] C. Michalski i M. Nowicki (red.), *Idee z pierwszej ręki*, dz. cyt., s. 71.

275 J.C. Mills, *Obietnica*, [w:] J. Mucha, C.W. Mills, dz. cyt., s. 202.

276 Z. Bauman, *Płynny lęk*, dz. cyt.

Dzwonek alarmowy, który by stale dzwonił, przestałby spełniać swoje zadanie, trzeba by go było wyłączyć. Sygnał alarmowy nie może też działać zbyt silnie, wówczas bowiem zamiast pobudzać do celowej działalności, poraża ją<sup>277</sup>.

Wybitny klinicysta Antoni Kępiński uważał, że osoby załężnione nie potrafią racjonalnie analizować sytuacji, a przez to działać w sposób sprawny. O ile zatem strach zawiera w sobie zwykle element motywujący, stymulujący do działania<sup>278</sup>, trudno takie właściwości przypisać lękowi, z reguły indukującemu paraliż i uniemożliwienie podjęcia jakiegokolwiek wysiłku.

Jak zauważa Bauman: „Odkąd znikły zasady normatywne regulujące przebieg życiowych zmaganiań w człowieku, na polu boju zostały jedynie niepewność i obawa”<sup>279</sup>, a „polityka normatywnej regulacji została zastąpiona przez »politykę niepewności«”<sup>280</sup>. Obserwujemy proces określany mianem „polityki lęku”, którego celem jest kontrola społeczna, sprawowana przy pomocy rozbudowanej propagandy<sup>281</sup>. Jedno pozostaje pewne, od lękowego uwikłania naszej egzystencji trudno się uwolnić. Lęk infekuje naszą codzienność od momentu narodzin aż po kres naszej egzystencji<sup>282</sup>. Ta jedna z bardziej pierwotnych wobec nas emocji sprawia, że człowiek nieustannie podejmuje wysiłki, by go okiełznać i pokonać<sup>283</sup>. Warto pamiętać, że właściwie od początku dziejów ludzie przejawiali obawy wobec zewnętrznej rzeczywistości.

277 A. Kępiński, dz. cyt., 1995, s. 305.

278 Strach zwykle pełni dla organizmu wiele korzystnych funkcji. Po pierwsze, jest on ważnym sygnałem alarmowym w sytuacji pojawiającego się niebezpieczeństwa, po wtóre, ułatwia koncentrację, radzenie sobie z tym, co nieoczekiwane i zaskakujące.

279 Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, Znak, Kraków 2006, s. 33.

280 Z. Bauman, *Spoleczeństwo w stanie obłąkania*, SIC!, Warszawa 2006, s. 217.

281 D. L. Altheide, *Terrorism and the Politics of Fear*, AltaMira Press, Lanham 2006, s. 2.

282 A. Kępiński, *Lęk*, dz. cyt.

283 J. Czabała, *Lęk w ujęciu egzystencjalizmu*, „Postępy Psychiatrii i Neurologii” 1994, nr 3.



Początkowo była to przyroda, zwierzęta czy ogólnie ujmując to, co nieznanne. Przez wieki człowiek wypracował mechanizmy neutralizujące strach wywołany przez naturę, jednakże strach cywilizacyjny stał się tworem na tyle nieznanym wcześniej, że dopiero poszukujemy nowych strategii adaptacyjnych okiełznania go. I na tym właśnie zasadza się cywilizacyjny paradoks – z jednej strony podnosi ona jakość naszego życia, z drugiej wprowadza w naszą egzystencję ryzyko, niepewność oraz nieprzewidywalność i destrukcję<sup>284</sup>.

Zalękniony człowiek przywodzi na myśl przywoływaną już postać człowieka z kryjówki sportretowaną przez Józefa Tischnera. To istota, która w równym stopniu lęka się ludzi, co siebie samego. Nie chce i nie potrafi być autentyczna, obawiając się zranienia i odrzucenia przez innych, a także lęka się dotarcia do prawdy o własnych lękach, fobiach czy tłumionej agresji. Uciekając od siebie samego i wiedzy o sobie, chowa się do wnętrza, pozostaje zamknięta na innych. Kulenie się w sobie, ucieczka do własnej kryjówki staje się formą zapewnienia sobie iluzorycznego poczucia bezpieczeństwa. Dla człowieka z kryjówki *Inny* jest

zawsze tym, komu nie wolno zaufać. Trzeba człowieka utrzymywać w bezpiecznym dystansie: niezbyt blisko, bo to grozi naszą krzywdą, i niezbyt daleko, bo to grozi osamotnieniem<sup>285</sup>.

Zdaniem Tischnera, ludzie oswajają innych w dwojaki sposób – albo poprzez zrozumienie, albo zawładnięcie. Zalęknieni ludzie z kryjówek zawsze wybierają tę drugą strategię. Bycie z innymi jest dla nich *quasi*-byciem, przebywaniem w jednej przestrzeni, za bezpieczną granicą emocjonalnego dystansu.

284 Por. J. Koziellecki, *Cywilizacja strachu i kultura nadziei*, „Nauka” 2007, nr 2.

285 J. Tischner, *Ludzie z kryjówek*, dz. cyt., s. 445.

Lęki, zarażając nasze umysły niczym złowieszcze pandemie, odrzucają wszystko to, co racjonalne, mogące zanegować irracjonalne podszepty. Działając niczym zmutowany wirus, stały się *signum temporis* naszych czasów. Poważny kłopot pojawia się wtedy, gdy w naszym mniemaniu lęki generują się same, powstają samoistnie, bez ludzkiej ingerencji, mają charakter neutralny i wyłaniają się „z nicości”. Wydaje się, że możemy mówić o powstaniu swoistej polityki lęku, gdyż określone grupy interesu przy wsparciu kontrolowanych przez siebie mediów wytwarzają pewne formy niepewności po to, by kształtować załęknioną świadomość społeczną. Politykę tę dyktują korporacje „pragnące uzyskać profity z remediów, które proponują (sprzedają), aby owe niepokoje zneutralizować”<sup>286</sup>.

W literaturze lęk jest definiowany jako przykry, intensywnie odczuwany stan złego samopoczucia, wytwarzany przez uczucie bliskiego i niesprecyzowanego zagrożenia, w zetknięciu z którym człowiek czuje się bezsilny<sup>287</sup>. Podobne rozumienie lęku odnajdziemy u Iana Wilkinsona, który rozumie go jako kulturową formę „symbolicznej reprezentacji takiego stanu umysłu i emocji, dzięki któremu jesteśmy przekonani, że znaleźliśmy się w sytuacji niezdefiniowanego zagrożenia”<sup>288</sup>.

W podobny sposób odróżniał lęk od strachu Søren Kierkegaard. Pojęcie strachu pojawia się u niego jako reakcja na konkretne, bezpośrednie zagrożenie, w związku z czym jest także odczuwany przez zwierzęta<sup>289</sup>. Z kolei lęk to dla niego efekt działania ludzkiej wyobraźni, stanowiący podstawę ludzkiej egzystencji i konsekwencję „możliwości

---

286 Z. Melosik, *Kultura popularna i tożsamość młodzieży. W niewoli władzy i wolności*, Impuls, Kraków 2013, s. 423.

287 N. Sillamy, *Słownik psychologii*, Książnica, Katowice 2002.

288 I. Wilkinson, *W stronę socjologicznej konceptualizacji problemu lęku*, dz. cyt., s. 858.

289 S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku...*, dz. cyt.

wolności”<sup>290</sup>. Należy wskazać, że lęk właściwie pojawia się wyłącznie wtedy, gdyby próbujemy antycypować przyszłość: „Im mniej namysłu nad przyszłością, tym mniej lęku, ale i mniej wolności”<sup>291</sup>.

Podobnie rozumiał lęk wspomniany już Ian Wilkinson, twórca jego socjologicznej koncepcji. Uznawał on, że tak naprawdę wynika on z ignorancji i nieznanności zagrożenia<sup>292</sup>. Implikuje to sytuację, w której organizm jest nastawiony na atak, ale nie wie, z której strony może się go spodziewać, czuwa więc w nieustannej gotowości. To czuwanie wzmacnia i intensyfikuje lęklivość, od której trudno się uwolnić. Odmienny stan dotyczy dość łatwo identyfikowalnej emocji, jaką jest strach. W jego przypadku oczekujemy konkretnego rozwoju wydarzeń, wiemy, co potencjalnie może się wydarzyć. Dlatego też, podejmując się omówienia problematyki lęku i strachu, warto zwrócić uwagę na konieczność różnicowania perspektywy czasowej obu emocji. W przypadku strachu jest to zwykle krótka chwila, lęk zaś odnosi się zwykle do dłuższej perspektywy czasowej, w której trudno wyraźnie zdefiniować indukujące ją bodźce.

W tym miejscu zasadnym wydaje się zadanie pytania, które stawiał sobie Jean Delumeau: „Czy cywilizacje mogą umrzeć ze strachu, tak samo jak poszczególne osoby?”<sup>293</sup>. Wydaje się, że na tak postawione pytanie możemy odpowiedzieć pozytywnie, a pomocną kategorią w tym zakresie wydaje się być wysunięta przez Delumeau transpozycja. Rozumiemy przez nią przejście emocji z poziomu jednostkowego na zbiorowy.

W rozumieniu tego fenomenu pomocny będzie termin „klimat emocjonalny”. Charakteryzuje on dominujący nastrój w jakimś narodzie lub grupie<sup>294</sup>. Franciszek Czech uznaje, że klimat emocjonalny „służy

---

290 Tamże, s. 157.

291 F. Czech, dz. cyt., s. 91.

292 I. Wilkinson, *Anxiety in a Risk Society*, Routledge, London 2001.

293 J. Delumeau, *Strach w kulturze Zachodu (XIV-XVIII wiek)*, PAX, Warszawa 1986, s. 18.

294 K. Oatley, J. Jenkins, *Zrozumieć emocje*, PWN, Warszawa 2003, s. 47.

stacyznemu opisowi sytuacji emocjonalnej w danym momencie lub okresie”<sup>295</sup>. Określa on nie tylko co i jak odczuwamy, ale także wskazuje na działania aprobowane i negowane. Za Sokratesem możemy powiedzieć, że strach stanowi wypadkową pewnej wizji rzeczywistości, którą kształtują poeci i nauczyciele<sup>296</sup>, a współcześnie byłyby to osoby opiniotwórcze i media konstruujące i kształtujące obraz rzeczywistości.

Przywoływany twórca socjologicznej koncepcji lęku Wilkinson wyraźnie wskazywał, że błędem jest postrzeganie lęku jako wypadkowej pewnych słabości i problemów o charakterze jednostkowym. Może być on bowiem rozumiany jako efekt pewnych procesów społecznych i dominujących w danym czasie wartości kulturowych. To ważna dla naszych rozważań konstatacja, odsłaniająca kulturowe i społeczne uwikłanie zachowań lękowych.

Przypomnijmy, że w literaturze pojawia się pojęcie kultury emocji. Jej autorka Arlie Hochschild operacjonalizuje ją jako całokształt przekonań wskazujących, co jednostki powinny odczuwać w danej sytuacji<sup>297</sup>. W jej obrębie Hochschild wyróżnia ideologie emocjonalne, definiujące postawy, reakcje i odczucia jednostek w różnych sytuacjach społecznych. Dookreślają je fundamentalne wydarzenia życiowe, determinujące późniejszą ekspresję emocji, co badaczka określa mianem „emocjonalnych markerów”. U amerykańskiej socjolożki pojawiają się jeszcze dwa interesujące pojęcia: reguły odczuwania oraz reguły wyrażania. Te pierwsze nam podpowiadają, co i z jaką intensywnością należy odczuwać, a drugie sugerują, jak adekwatnie te emocje wyrazić.

Niektórzy badacze korelują występowanie lęku z pozycją społeczną jednostki. Na przykład Wilkinson wskazuje, że zaburzenia lękowe dotyczą szczególnie ludzi z niższych warstw społecznych<sup>298</sup>. Dzieje

---

295 F. Czech, *Koszmarne scenariusze...*, dz. cyt., s. 98.

296 C. Robin, *Fear. The History of a Political Idea*, Oxford University Press, Oxford 2004, s. 8.

297 A. Hochschild, *Zarządzanie emocjami...*, dz. cyt.

298 K. Oatley, J. Jenkins, *Zrozumieć emocje*, dz. cyt., s. 316-317.

się tak, ponieważ dysponują oni mniejszymi zasobami radzenia sobie z sytuacjami niepożądanymi, które to właśnie ich dotyczą najczęściej. Z niektórych badań wynika również, że osoby o bardzo niskich dochodach zapadają na zaburzenia lękowe dwukrotnie częściej niż przedstawiciele grup o dochodach najwyższych.

Niepewność jutra zawsze się wiąże z obawą o to, co się wydarzy, a przyszłość wydaje się być zainfekowana komponentem lękowym. Nieznana i nieprzewidywalna przyszłość generuje niepokoje szczególnie wtedy, gdy wiążemy z nią raczej obawy niż nadzieje i szanse. Od nas samych zależy sposób potraktowania tej przyszłości, choć nie jest to zadanie łatwe, biorąc pod uwagę, jak hiperlękowe media i kultura oparta na strachu intensywnie w nas wtłaczają różnorodne niepokoje. Dotknięte piętnem lęku społeczeństwo znamionuje brak zaufania, podejrzliwość wobec innych, cynizm, a w konsekwencji bierność i naturalizacja lęku. Jednostki poddane hegemonii mediów w sposób paranoiczny wszędzie wietrzą spisek, nie ufając nikomu, włącznie z samym sobą. Działają przez to w myśl dysfunkcjonalnej zasady – zniszczę lub sam zostanę zniszczony. Ta ponura i mało optymistyczna wersja społeczeństwa niestety nie wydaje się jedynie dyskursywnym modelem funkcjonowania społeczności ludzkich, a realną wypadkową załkniętych jednostek, poddanych symbolicznej przemocy mediów.



---

# Rozdział 3

## Emocje w muzyce

### 3.1. Emotywny aspekt recepcji muzycznej

Doświadczenie muzyki – choć niejednokrotnie bezrefleksyjne i nieuświadomiane – ma charakter powszechny. Media ową *praxis* zwielokrotniły i zmultiplikowały na wielu płaszczyznach i poziomach, sprawiając, że odbiór każdego gatunku muzycznego ma charakter nielimitowany. Kluczowe jest uświadomienie, że przestrzeń, w której przychodzi nam żyć i funkcjonować, pełna jest dźwięków oraz muzyki. Ta zaś stanowi istotny element sfery publicznej, a jakość namysłu nad nią można uznać za doskonały probierz ogólnej kondycji kultury.

Muzyka jest sztuką abstrakcyjną w swej formie, a jednocześnie głęboko oddziałującą na naszą emocjonalność. W niniejszym rozdziale zamierzam pochylić się nad jednym z ważniejszych procesów determinujących odbiór muzyki, a mianowicie jej warstwą emocjonalną. Poprzez warstwę emocjonalną rozumiem proces dwustronny – poddawanie się emocjom indukowanym przez muzykę, ale i projektowanie własnych emocji, nastrojów na muzykę. Spróbuję także dookreślić status ontologiczny emocji muzycznych i odpowiedzieć na pytanie, dlaczego emocje w recepcji muzyki są tak ważne. Zaprezentowane zostaną wyniki badań nad emocjonalnym odbiorem muzyki w oparciu o wybrane koncepcje neurofizjologiczne, psychologiczne, muzykologiczne i filozoficzne związane z tym zagadnieniem.

Zdaniem wielu teoretyków badających psychologiczne procesy związane z recepcją muzyki, kluczowym czynnikiem determinującym jej słuchanie jest niesiona przez nią warstwa emotywna<sup>299</sup>. Badacze emocji indukowanych w trakcie odbioru muzyki przyjmują generalnie dwa stanowiska. Pierwsza grupa zwraca uwagę, że status ontologiczny emocji muzycznych pozostaje tożsamy z innymi rodzajami reakcji na bodźce afektywne. Inni zaś traktują je jako nieporównywalne i nieredukowalne do pozostałych emocji<sup>300</sup>. Niektórzy badacze są sceptyczni wobec emotywnego oddziaływania muzyki, wyrażając stanowisko, że przypisywanie muzyce indukowanie emocji oznacza typowy błąd atrybucji, gdyż wywołuje ona jedynie niedookreślone pobudzenie<sup>301</sup>. Natomiast za właściwe dla niemal wszystkich emocji estetycznych (włącznie z muzycznymi) uznaje się małą intensywność, krótki czas trwania oraz duży udział komponentu przeżyciowego<sup>302</sup>.

W literaturze emocje indukowane przez muzykę bywają określane mianem emocji wyrafinowanych (*refined emotions*), gdyż determinującą rolę odgrywa w nich autorefleksja i samoświadomość<sup>303</sup>. Pomimo tego, że nie wiążą się one z podstawowymi celami życiowymi człowieka, funkcjonują niejako na uboczu, trudno mówić o ich marginalnej czy nieznaczącej roli. Emocje muzyczne, ale i muzyka *per se*, stanowi pojętny rezerwuar dla kształtowania własnej tożsamości, kreowania ja,

299 R.E. Thayer, J.R. Newman, T.M. McClain, *Self-regulation of mood: Strategies for changing a bad mood, raising energy, and reducing tension*, „Journal of Personality and Social Psychology” 1994, vol. 67, s. 910-925; G. Madison, *Cause and affect: A functional perspective on music and emotion*, [w:] F. Bacci, D. Melcher (red.), *Art and the senses*, Oxford University Press, Oxford 2011.

300 Zob. P. Juslin, *From everyday emotions to aesthetic emotions: Towards a unified theory of musical emotions*, „Physics of Life Reviews” 2013, vol. 10, s. 235-266.

301 L. Meyer, *Emocja i znaczenie w muzyce*, PWN, Warszawa 1974; P. Kivy, *Sound sentiment: An essay on musical emotions*, Temple University Press, 1989.

302 J. Kantor-Martynuska, *Reakcje emocjonalne na muzykę: integracyjne ujęcie czynników muzycznych, indywidualnych i sytuacyjnych*, „Studia Psychologiczne” 2015, s. 50.

303 N. Frijda, L. Sundararajan, *Emotion refinement: A theory inspired by Chinese poetics*, „Perspectives on Psychological Science” 2007, vol. 2, s. 227-241.



dookreślenia swojego miejsca w grupie rówieśniczej, regulacji szeroko rozumianych procesów socjalizacyjnych. Muzyka jest tekstem kultury nie tyle intrasubiektywnym, co intersubiektywnym, gdyż jej rozumienie bez porozumienia z innymi, intersubiektywnej komunikowalności, nie wydaje się możliwe. Niektórzy badacze przekonują, że dzięki emocjom muzycznym doświadczamy poczucia sensu<sup>304</sup> oraz możemy odnaleźć źródło pozytywnych zasobów kształtowania siebie<sup>305</sup>.

Często wykazujemy skłonność do wyraźnego oddzielania operacji intelektualnych od warstwy emocjonalnej. Neurologia muzyki ogniskuje się na procesach mózgowych dokonujących się pod wpływem muzyki i, jak zauważa Olivier Sacks<sup>306</sup>, dopiero od niedawna zaczęto interesować się afektywnymi aspektami odbioru muzyki, zwracając uwagę, że jest ona zarówno intelektualna, jak i emocjonalna<sup>307</sup>. Angielski neurolog zwraca uwagę, że o ile muzykalność w dużym stopniu zależy od struktur mózgowych, o tyle wrażliwość emocjonalna na muzykę okazuje się bardziej skomplikowana, gdyż kluczową rolę obok czynników neurologicznych odgrywa osobowość słuchacza. Reakcje

---

304 U. Volgsen, *Emotions, identity, and copyright control: The constitutive role of affect attunement and its implications for the ontology of music*, [w:] T. Cochrane, B. Fantini, K.R. Scherer (red.), *The emotional power of music: Multidisciplinary perspectives on musical arousal, expression, and social control*, Oxford University Press, Oxford 2013.

305 D. J. Hesmondhalgh, *Towards a critical understanding of music, emotion and self-identity*, „Consumption, Markets and Culture” 2008, vol. 11, s. 329-343.

306 O. Sacks, *Muzykofilia. Opowieści o muzyce i mózgu*, Zysk i S-ka, Poznań 2009, s. 323.

307 Olivier Sacks zwraca uwagę na pewien paradoks, pisząc o ludziach, którzy nie posiadają kompetencji, by ocenić formalną stronę muzyki, a bardzo ją lubią. Z drugiej strony mamy do czynienia z osobami bardzo wrażliwymi na muzyczne niuanse, dla których muzyka nie odgrywa ważnej roli w życiu. Angielski neurolog omawia problem amuzji, która dotyczyła wielu znanych postaci świata nauki. Przywołuje chociażby postać Zygmunta Freuda, zupełnie niewrażliwego na muzykę, który wypowiedział następujące słowa: „Przy muzyce niemal niepodobna, abym odczuwał najlżejszą przyjemność. Jakaś racjonalistyczna czy może analityczna skłonność mojego mózgu buntuje się przeciw temu, aby poruszało mnie coś”; O. Sacks, *Muzykofilia. Opowieści o muzyce i mózgu*, dz. cyt., s. 331.

emocjonalne na muzykę są właściwe niemal dla wszystkich osób – zarówno wykształconych, jak i niewykształconych muzycznie<sup>308</sup>, z wyłączeniem osób dotkniętych amuzją. Pozytywny wpływ muzyki ujawnia się także w przypadku wielu schorzeń o charakterze neurologicznym, o czym obszernie pisze Sacks.

Badania dotyczące wpływu muzyki na procesy fizjologiczne dowodzą występowania zjawiska rezonansu opisanego w fizyce, kiedy to dwa obiekty znajdujące się blisko siebie zaczynają wibrować na tych samych częstotliwościach, mimo że pobudzony do wibracji został tylko jeden z nich<sup>309</sup>. W tym ujęciu pisze się o występowaniu tzw. rezonansu somatycznego, występującego podczas słuchania muzyki. Właściwości muzyki – tempo, metrum, rytm powodują, że rytmy biologiczne człowieka ulegają synchronizacji z dziełem muzycznym<sup>310</sup>. Za wywoływanie stanów emocjonalnych pod wpływem słuchania muzyki odpowiada pobudzenie układu endorfin i ich oddziaływanie na twór siatkowaty<sup>311</sup>. To właśnie endorfinom zawdzięczamy nasze doskonale samopoczucie i wszelkie stany euforyczne, z wyłączeniem tych, które wzbudzamy przy pomocy „zewnętrznych aktywatorów”.

---

308 M. Janiszewski, *Muzykoterapia aktywna*, PWM, Warszawa-Łódź 1993, s. 42-43.

309 E. Galińska, *Muzyka w terapii. Psychologiczne i fizjologiczne mechanizmy jej działania*, [w:] *Człowiek – muzyka – psychologia. Książka dedykowana Profesor Marii Manturzewskiej*, Akademia Muzyczna im. Fryderyka Chopina Warszawa, 2000, s. 477.

310 Czynniki obserwowalne pod wpływem słuchania muzyki powodują zmiany w obrębie wartości ciśnienia tętniczego, częstości akcji serca, temperatury ciała, zużycia tlenu i przemiany materii, aktywności endokrynologicznej kory nadnerczy; zob.: A.J. Blond, R.J. Zatorre, *Intensely pleasurable responses to music correlate with activity in brain regions implicated in reward and emotion*, Washington University School of Medicine, St. Louis, July 16, 2001; M. Kierył, *Elementy terapii muzycznej*, PWM, Warszawa 1996, A. Matera, *Muzykoterapia. Muzyka w medycynie i edukacji*. Leszno, Wydawnictwo Centrum Techniki Nauki Metronom 2006; Ch. Schwabe, *Leczenie muzyką chorych z nerwicami i zaburzeniami czynnościowymi*, PZWL, Warszawa 1972.

311 M. Kierył, *Elementy terapii muzycznej*, dz. cyt., s. 27.

Aaron Copland wyróżnia trzy modele odbioru muzyki – zmysłowy, ekspresywny i czysto muzyczny. Jego zdaniem główną motywacją uczestniczenia w koncertach i słuchania muzyki jest możliwość oderwania się od codzienności, co pozwala „marzyć dzięki muzyce i *a propos* muzyki, nie słuchając jej wcale”<sup>312</sup>. Jak łatwo zauważyć, amerykański kompozytor dewaluuje i negatywnie odnosi się do zmysłowego wymiaru muzyki, gloryfikując czysto muzyczny, a może należałoby powiedzieć czysto techniczny jej aspekt. To stanowisko zgodne z przekonaniem Theodora Adorno, który zwracał uwagę, że na miano właściwego słuchania zasługuje jedynie słuchanie strukturalne, analityczne<sup>313</sup>. Ten typ odbioru sprawia, że łatwo analizować samą strukturę dzieła muzycznego, przy okazji tracąc wrażliwość na muzyczne emocje i niuanse w niej występujące. Najwyżej w muzycznej hierarchii odbiorczej przedstawiciel szkoły frankfurckiej umieszcza eksperta, który łączy w sobie właściwości wrażliwego artysty, dobrego rzemieślnika i teoretyka muzyki. Nieco niżej lokuje „dobrego słuchacza”, który „dobrze zna język” (muzyki), jednakże nie zagłębia się w detale. Kolejne miejsce zajmuje słuchacz wykształcony, zainteresowany wyłącznie techniką interpretacji. Najniżej ocenia on słuchacza emocjonalnego, skłonного delectować się wywoływanyymi przez muzykę skojarzeniami<sup>314</sup>. Jak łatwo skonstatować, Adorno pejoratywnie odnosi się do emocji i wrażliwości muzycznej. Afektywne aspekty odbioru muzyki stają się dla niego tym, co powoduje jej psucie, płytki i uproszczony odbiór. A przecież jest zupełnie przeciwnie, to właśnie emocje zapewniają możliwie pełną recepcję muzyczną, nie ograniczając jej do technikaliów wykonawstwa.

---

312 A. Copland, *How We Listen to Music*, [w:] C. Shrodes (red.), *The Conscious Reader*, Pearson, Boston-London-Toronto 1998, s. 441.

313 A. Chęćka-Gotkiewicz, *Czy umiemy słuchać – typologia odbiorców muzyki*, „Estetyka i Krytyka” 2010, nr 19, s. 29.

314 Tamże, s. 29-30.

Jak trafnie puentuje Sacks<sup>315</sup>, „sama techniczna poprawność nie wystarczy; kiedy się ją już uzyska, emocje muszą powrócić, w przeciwnym bowiem razie pozostanie tylko kostyczna poprawność”.

Pejoratywną ocenę emotywnych aspektów recepcji muzycznej odnajdziemy także w typologii słuchaczy wysuniętej przez Klause E. Behne<sup>316</sup>. Wyróżnił on następujące typy słuchacza: a) *motorycznego*, niepotrafiącego opanować fizycznych reakcji na muzykę; b) *kompenzacyjnego*, zapominającego dzięki muzyce o nieprzyjemnych zdarzeniach z życia; c) *wegetatywnego*, który skupia się na reakcjach swojego organizmu na muzykę; d) *rozproszonego*, dla którego muzyka stanowi „nieprzeszkadzające”, ale i nieangażujące tło. Ponadto Behne wymienia także słuchaczy szczególnie interesujących z punktu widzenia naszych rozważań: a) *sentymentalnego*, marzącego, wspominającego przyjemne bądź nieprzyjemne doświadczenia życiowe; b) *emocjonalnego*, zatapiającego się w dźwiękach, poszukując w nich swoich emocji; c) *asocjacyjnego*, który tworzy fabułę do muzyki. Za najbardziej świadomego i wnikliwego odbiorcę muzyki uznaje słuchacza (d) *zdystansowanego*, analizującego, ogniskującego się na technice wykonania i samej grze.

Zarówno Adorno, jak i Behne zdają się odzierać muzykę z tego, co stanowi jej cechę dystynktywną – emocji. Recepcja muzyki odbywa się bowiem nie tylko na poziomie intelektualnym, poznawczym, ale także, a może jak powiedzieliby niektórzy, przede wszystkim na poziomie afektywnym. Niejednokrotnie w muzyce chodzi o to, aby czuć, przeżywać, wspominać, przyprawiać się o dreszcze, a nawet wprowadzać w stan transu. Bez tego muzyka staje się płaska, jednowymiarowa i odarta z prawdy uczuciowej. Zdystansowana, racjonalna analiza dzieła muzycznego pozbawia go wielu jego walorów i niejednokrotnie nie ma nic wspólnego z jego zaangażowanym i głębokim (*profundity of music*) odbiorem.

315 O. Sacks, *Muzykofilia. Opowieści o muzyce i mózgu*, dz. cyt., s. 323.

316 A. Chęćka-Gotkowitz, *Czy umiemy słuchać...*, dz. cyt., s. 28.

W tym miejscu warto sięgnąć do Witkiewiczowskiego pojęcia sztuki czystej. Stanisław Ignacy Witkiewicz uznawał, że jedynie malarstwo i muzyka są zdolne wzbudzić w człowieku uczucia metafizyczne. Muzykę i poezję uznaje za tzw. „sztuki czyste”<sup>317</sup>, a ich zadanie polega na wzbudzaniu u odbiorcy określonych emocji, bez wnikanania w ich rozumowy kontekst. Interesująco na ten temat pisze Ewa Bienkowska, nie dewaluuując tak jak Adorno i Behn emocjonalności muzyki: „Uczuciowość i nieskończoność – to, co w człowieku najbardziej wewnętrzne, i to, co go najradzykalniej przekracza, sfera osobista i sfera ponadczasowa, spotykają się w oczyszczonej, wolnej od siły ciążenia formie muzycznej”<sup>318</sup>.

Niektórzy badacze przekonują, że trudno mówić o jakichś niezmiennych dyspozycjach do odbioru muzyki, gdyż istotne znaczenie odgrywają tutaj raczej chwilowe, a także stałe właściwości konkretnego słuchacza, jego muzyczne doświadczenia czy kontekst odbioru<sup>319</sup>. Warto przy tym zaznaczyć, że w recepcji muzyki większe znaczenie ma sama muzyka niż właściwości słuchającego czy sytuacja odbioru<sup>320</sup>. Stanowisko konstruktywistyczne wyraża polska filozofka Krystyna Wilkoszewska<sup>321</sup>. Jej zdaniem nie można mówić o obiektywnych bądź subiektywnych reakcjach na muzykę, gdyż stanowią one wypadkową wzajemnej interakcji słuchacz – muzyka. Podobnie twierdził John Dewey<sup>322</sup>. Dla tego uczonego wszelkie formy sztuki sprawiają, że obcowanie z nimi zmienia sam przedmiot doświadczenia, a więc również i emocje, które z jego percepcją się wiążą.

317 S.I. Witkiewicz, *Sonata Belzebuba*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1925.

318 E. Bienkowska, *Muzyka-Świat*, „Teksty” 1975, nr 2, s. 40.

319 J.A. Sloboda, *Exploring the musical mind. Cognition, Emotion, Ability, Function*, Oxford University Press, Oxford 2005.

320 K.R. Scherer, M.R. Zentner, A. Schacht, *Emotional states generated by music: An exploratory study of music experts*, „Musicae Scientiae” 2002, vol. 6, s. 149-171.

321 K. Wilkoszewska, *Sztuka jako rytm życia. Rekonstrukcja filozofii sztuki Johna Deweya*, Universitas, Kraków 2003.

322 J. Dewey, *Art as experience*, The Berkley Publishing Group, New York 1934/1980.

Ogólnie preferencje muzyczne możemy operacjonalizować jako stosunek lubienia albo nielubienia danej muzyki.

Pisząc o muzycznych preferencjach, warto sięgnąć do kategorii gustu w ujęciu Pierra Bourdieu. Ten francuski socjolog, przypomnijmy w dużym uproszeniu, wskazywał, że każdą klasę społeczną cechuje określony gust, a jego posiadacz swoje preferencje i wybory uznaje za jak najbardziej na miejscu, odrzucając te nieprzynależące do właściwych dla jego klasy społecznej. Inaczej ujmując, autor *Dystynkcji* przekonywał, że to właśnie gust najmocniej charakteryzuje przynależność do danej klasy<sup>323</sup>. Jednak niezwykle interesujące badania nad gustem muzycznym autorstwa Richarda A. Petersona<sup>324</sup> podważają tę jedną z bardziej nośnych naukowo i często cytowanych koncepcji Bourdieu. Peterson wykazał, że w przypadku konsumpcji muzycznej osób przynależących do elity mamy do czynienia z zachowaniami, które określił mianem „wszystkożerności”. Zatem w miejsce osoby snobistycznej, o zawężonym i mocno sprofilowanym smaku, pojawia się jednostka wszechstronna, multikulturowa, konsumująca nie tylko to, co jest do niej przypisane, „co wypada”, ale także produkty kulturowe „właściwe” dla klasy niższej. Konstatacje te uważam za niezwykle ważne nie tylko dla dyskursu dotyczącego gustów muzycznych, ale gustów i smaków ludzi w ogóle<sup>325</sup>.

Uznaje się, że gust muzyczny kształtuje się do osiemnastego-dwudziestego roku życia. Jedną z przyczyn tego stanu rzeczy jest malejąca wraz z wiekiem otwartość na doświadczenia, ale także osiągnięcie przez nasz mózg relatywnej dojrzałości<sup>326</sup>. Na odczucie przyjemności w kontakcie z muzyką składa się obiekt, który chcemy odtwarzać,

323 P. Bourdieu, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądenia*, Scholar, Warszawa 2005.

324 R.A. Peterson, *Understanding Audience Segmentation: From Elite and Mass to Omnivore and Univore*, „Poetics” 1992, no. 21.

325 Szerzej na ten temat: M. Szpunar, *Muzyczna wszystkożerność*, dz. cyt.

326 D.J. Levitin, *Zasłuchany mózg. Co się dzieje w głowie, gdy słuchasz muzyki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2016, s. 250-251.

aż do momentu przesylenia nim<sup>327</sup>. Któż z nas nie doświadczył kompulsywnego słuchania danego utworu muzycznego do chwili zmęczenia nim?

To, co muzycznie preferujemy stale bądź tymczasowo, ma istotny wpływ na muzyczne upodobania<sup>328</sup>, choć warto zwrócić uwagę, że upodobania o charakterze względnie trwałym zazwyczaj wiążą się z intensywnymi przeżyciami emocjonalnymi<sup>329</sup>. Niekoniecznie jednak muszą mieć one pozytywny aspekt. Interesujące badania dotyczące preferencji muzycznych prowadziła Alexandra Lamont. Badaczka ta dowodzi, że wolimy muzykę, której słuchaliśmy w okresie prenatalnym<sup>330</sup>. Zwraca się przy tym uwagę, że preferencje muzyczne kształtują się relatywnie wcześnie – zanim skończymy dwa lata. Nie można jednak uznać, że nasze preferencje muzyczne są stałe, niezmiennie, utrzymując się przez całe życie na tym samym poziomie. Z pewnością podlegają one procesom ewolucji, choć z reguły nie noszą znamion radykalnej zmiany.

---

327 D.E. Berlyne, *Aesthetics and psychobiology*, Michigan University, Appleton-Century-Crofts 1971.

328 A. Lamont, A. Greasley, *Musical preferences*, [w:] S. Hallam, I. Cross, M. Thaut (red.), *The Oxford Handbook of Music Psychology*, Oxford University Press, New York 2009.

329 A. Lamont, R. Webb, *Short – and long-term musical preferences: what makes a favourite piece of music?*, „Psychology of Music” 2010, vol. 38, s. 222-241.

330 Alexandra Lamont zaobserwowała, że niemowlęta zwykle dłużej patrzą na głośnik emitujący muzykę, którą puszczano im w okresie prenatalnym. U dzieci z grupy kontrolnej, które nie słuchały wcześniej odtwarzanej muzyki, taki prawidłowości nie zauważono. Lamont odwołuje się do stosowanej przez większość badaczy niemowląt metody warunkowego odwracania głowy (*conditioned headturning procedure*), gdzie pomiędzy dwoma głośnikami na kolanach matki umieszcza się niemowlę; zob. D. J. Levitin, *Zasłuchany mózg. Co się dzieje w głowie, gdy słuchasz muzyki*, dz. cyt., s. 241-243.

Inspirujące poznawczo poszukiwania w zakresie oddziaływania muzyki prowadzili H. Helmholtz i S. Gurney<sup>331</sup>, poddając badaniu poszczególne elementy dzieła muzycznego. W wyniku prowadzonych przez siebie eksperymentów wykazali, że dźwięki wysokie generalnie oddziałują pozytywnie, poprawiając nastrój, zaś dźwięki niskie wywołują odczucie majestatyczności, godności, powagi. Podobny wpływ ma tempo – szybkie wzbudza chęć do aktywności, wolne uspokaja, odpręża. Analogiczne oddziaływanie ujawnia się w przypadku rytmu – mocne w deklarowanych odczuciach dodaje energii, ale i powagi, z kolei rytmy spokojne wywołują odczucia szczęścia, wdzięczności, marzycielskości.

Ważnego znaczenia w procesach lubienia/nielubienia danej muzyki nabiera element zaskoczenia. Najbardziej bowiem podoba nam się taki rodzaj muzyki, który utrzymuje równowagę pomiędzy zaskakiwaniem nas a spełnianiem naszych oczekiwań<sup>332</sup>. Inaczej rzecz ujmując, podoba nam się muzyka w jakiejś mierze podobna do melodii, którą lubimy, ale z drugiej strony czymś nas zaskakująca, niestanowiąca prostego powtórzenia tego, co już znamy. Na podobne elementy w konstruowaniu muzycznego doświadczenia zwraca uwagę Elizabeth Hellmuth Margulis<sup>333</sup>. Autorka modelu muzycznych oczekiwań zwracała uwagę, że muzyka konstruuje swoisty rodzaj napięcia. Wyznacza on zaskoczenie, które wiąże się z zaangażowaniem uwagi, zaprzeczeniem przewidywaniom, gdy muzyka „płyń” inaczej, niż tego się spodziewaliśmy, oraz oczekiwaniem, gdyż podąża w takim kierunku, jak się spodziewaliśmy. Warto tutaj zauważyć, jak istotny jest balans. Jeśli bowiem uznamy

---

331 M. Janiszewski, *Muzykoterapia aktywna*, dz. cyt, s. 46.

332 L. Meyer, *Emocja i znaczenie w muzyce*, PWM, Warszawa 1974.

333 E.H. Margulis, *A model of melodic expectation*, „Music Perception” 2005, vol. 22, 663-714.



utwór za zbyt prosty, to nie podoba się on nam. Podobnie dzieje się, gdy odbieramy go jako zbyt złożony – wtedy nie akceptujemy go z racji zbytnej nieprzewidywalności<sup>334</sup>.

Zdaniem badaczy, w muzyce porusza nas to, co odbieramy jako szczere, ale i jakoś dla nas bliskie<sup>335</sup>. Ważne jest również to, czy muzyka potrafi w jakiś sposób reaktywować drzemające w nas wspomnienia<sup>336</sup>. Stanowisko Stephena Daviesa zgadza się z podejściem refencjalistycznym, dla którego to właśnie doświadczenia pozamuzyczne mają największy wpływ na emocje muzyczne<sup>337</sup>. Wśród najczęściej występujących stanów towarzyszących muzycznej recepcji wymienia się zachwyt, transcendencję, czułość, nostalgię, spokój, odczucie mocy, a także radość, smutek i napięcie<sup>338</sup>. Okazuje się, że w momencie osiągnięcia wieku dorosłego nostalgiczna jest dla nas muzyka, którą określamy w kategoriach „naszej”. Z reguły dotyczy to muzyki słuchanej w wieku adolescencji<sup>339</sup>. Czas dojrzewania oznacza etap odczuwania szczególnie intensywnych emocji, a więc i te związane z recepcją muzyczną naznaczoną emocjami stają się szczególnie długotrwałe. Niebagatelne znaczenie ma z pewnością tutaj występowanie swoistej nostalgii za przeszłością i jej idealizowanie, co wpisuje się w doskonale nam znane „kiedyś było lepiej”, włączając w to przekonanie „lepszą” muzykę.

Muzyka z pewnością należy do takich mediów, które potrafią z łatwością przenosić nas w inny wymiar, dekontekstualizować codzienność, nadając wydarzeniom okółomuzycznym niemal sakralny

---

334 D.J. Levitin, *Zasłuchany mózg. Co się dzieje w głowie, gdy słuchasz muzyki*, dz. cyt., s. 253.

335 E. Dissanayake, *Art and intimacy. How the arts began*, University of Washington Press, Seattle, London 2000.

336 S. Davies, *Musical meaning and expression*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1994.

337 J. Kantor-Martynuska, *Reakcje emocjonalne na muzykę: integracyjne ujęcie czynników muzycznych, indywidualnych i sytuacyjnych*, dz. cyt., s. 52.

338 M. Zentner, D. Grandjean, K. Scherer, *Emotions evoked by the sound of music: Characterization, classification, and measurement*, „Emotion” 2008, vol. 8, s. 494-521.

339 D.J. Levitin, *Zasłuchany mózg...*, dz. cyt., s. 250.

wymiar. Nie mam na myśli tutaj wyłącznie koncertów, gdyż nie wszyscy preferują grupowy odbiór muzyki. Mistyczne doświadczenia mogą się pojawić w indywidualnym, kontemplacyjnym jej odbiorze. Koncerty jednakże ze względu na efekt grupowego wzmocnienia mogą te emocje intensyfikować i zgodnie ze społecznym dowodem słuszności wzmocniać wyjątkowość naszych muzycznych fascynacji. Szczególnie w wieku adolescencji podzielenie muzycznego oczarowania wydaje się być elementem szczególnie ważnym i więziotwórczym.

Transcendentalny wymiar muzyki deklaruje 11% badanych<sup>340</sup>, choć statystyki te możemy z dużym prawdopodobieństwem uznać za zaniżone, gdyż jej odbiorcy różnie mogą tą transcendentalność pojmować, a także zaniżać jej występowanie, porównując się do innych. Po wtóre, zwrócić należy uwagę na ulotność doświadczeń muzycznych, które sprawiają trudności w ich dookreśleniu, nazywaniu, przez co zazwyczaj pozostają one niewyraźne<sup>341</sup>. To zresztą bardzo często podkreślana w literaturze immanentna cecha muzyki – jej asemantyczność. Trafnie proces ten opisuje Aaron Copland:

Muzyka może wyrazić wszystkie odcienie i subtelne różnice emocji. Może wyrazić znaczenie, dla którego nie istnieje odpowiednie słowo w żadnym z języków<sup>342</sup>.

Muzyka staje się zatem metajęzykiem emocji, subtelną grą niedopowiedzeń, indukowania wspomnień i przeżyć. O nieprzekładalności języka muzyki pisał Claude Levi-Strauss: „Muzyka – język kompletny i niesprowadzalny do innego [...]; przywilejem (muzyki – M.Sz.) jest

340 A. Gabrielsson, *Strong experiences with music*, [w:] P.N. Juslin, J.A. Sloboda (red.), *Handbook of music and emotion: Theory, research, applications*, Oxford University Press, Oxford 2010.

341 D. Raffman, *Language, music, and mind*, MIT Press, Bradford 1992.

342 A. Copland, *How We Listen to Music*, [w:] C. Shrodes (red.), *The Conscious Reader*, Pearson, Boston-London-Toronto 1998, s. 442.

mówienie tego, czego nie da się powiedzieć w żaden inny sposób”<sup>343</sup>. Wystarczy zatem przypomnieć, jak ogromną popularnością szczególnie w okresie PRL-u cieszyły się programy muzyczne z dedykacją, choć i dzisiaj możemy się z nimi czasem spotkać w radiu.

Z pewnością reakcje na muzykę mogą być bardzo silne, gdyż są prawdziwe, naturalne, niewymuszone, odarte z maskowania. Muzyka staje się polem, które umożliwia bycie sobą, całkowite odsłonięcie się, bez narażenia na śmieszność czy deprecjonowaną dzisiaj wrażliwość. Emocje muzyczne mogą wywołać stany wzruszenia, estetycznego zachwytu, a nawet fizyczne dreszcze<sup>344</sup>. Co ciekawe, reakcje fizyczne, tzw. gęsią skórkę, wywołuje muzyka definiowana jako „smutna”, a kobiety odczuwają ją częściej niż mężczyźni<sup>345</sup>. Badacze stan ten wiążą z instynktem macierzyńskim, a dokładniej kobiecą wrażliwością na płacz dziecka. Niektórzy z nich zwracają uwagę, że w trakcie słuchania muzyki mogą występować nawet takie stany, jak utrata kontroli, plastyczne wyobrażenia czy poczucie odrębności wobec świata<sup>346</sup>. Wystarczy wspomnieć mdlejące masowo kobiety na koncertach Elvise Presleya czy Beatlesów.

W tym miejscu warto skupić się właśnie na muzyce określanej mianem „smutnej”. Choć nie istnieje jednoznaczność w jej operacjonalizowaniu i możliwość różnego definiowania emotywnego tej muzyki, emocja smutku zostanie użyta w dookreśleniu specyficznych doświadczeń muzycznych. Badacze muzycznych emocji przekonują, że w pewnych sytuacjach społecznych, mimo zaimplementowanego w jednostce hedonizmu, preferować będziemy raczej odczuwanie emocji negatywnych

343 C. Lévi-Strauss, *Surowe i gotowane*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2010, s. 35 i 37.

344 V.J. Konečni, *Does music induce emotion? A theoretical and methodological analysis*, „Psychology of Aesthetics, Creativity, and the Arts” 2008, vol. 2, s. 115-129.

345 J. Panksepp, *The emotional sources of ‘chills’ induced by music*, „Music Perception” 1995, vol. 13, s. 171-207.

346 K.R. Scherer, M.R. Zentner, A. Schacht, *Emotional states generated by music: An exploratory study of music experts*, „Musicae Scientiae” 2002, vol. 6, 149-171.

niż pozytywnych<sup>347</sup>. Na interesujący trop w tym aspekcie naprowadza nas rosyjski filozof Lew Szestow. Dzieli on bowiem ludzi na dwie kategorie – permanentnie nieszczęśliwych, niespokojnych duchów poszukujących sensu, oraz euforycznie szczęśliwych narcyzów<sup>348</sup>. Tych drugich określa mianem małp, gdyż nie są oni niczym dręczeni, a nawińnie ze wszystkiego zadowoleni<sup>349</sup>. Trudno od istot takich oczekiwać głębokiego zaangażowania w jakąkolwiek sferę życia. W obszarze doznań muzycznych przypominają oni cierpiących na amuzję.

Co istotne, smutną muzykę preferują osoby otwarte na doświadczenie i empatyczne, one też przeżywają smutek w muzyce intensywniej<sup>350</sup>. Paradoksalnie okazuje się, że „smutna” muzyka może indukować odczucia pozytywne<sup>351</sup>, choć celem jej słuchania nie zawsze jest poprawa nastroju<sup>352</sup>. Na przyjemność z słuchania tego typu muzyki ma wpływ styl słuchania – im bardziej empatyczny<sup>353</sup> oraz głębokie przetwarzanie i wąska uwaga<sup>354</sup>, tym większa przyjemność. John Stuart Mill pisał<sup>355</sup>,

347 R. Erber, M.W. Erber, J. Poe, *Mood regulation and decision-making: Is irrational exuberance really a problem?*, [w:] I. Brocas, J.D. Carrillo (red.), *The Psychology of Economic Decisions*, Vol. II: *Reasons and Choices*, Oxford University Press, London 2004.

348 Por. M. Szpunar, *Kultura cyfrowego narcyzmu*, dz. cyt.

349 L. Szestow, *Potestas clavium...*, dz. cyt., s. 48.

350 J.K. Vuoskoski, W.F. Thompson, D. McIlwain, T. Eerola, *Who Enjoys Listening to Sad Music and Why?*, „*Music Perception: An Interdisciplinary Journal*” 2012, Vol. 29, No. 3 (Feb. 1, 2012), s. 311-317.

351 M. Zentner, D. Grandjean, K. Scherer, *Emotions evoked by the sound of music: Characterization, classification, and measurement*, dz. cyt.

352 V. den Tol, J. Edwards, *Listening to sad music in adverse situations: How music selection strategies relate to self-regulatory goals, listening effects, and mood enhancement*, „*Psychology of Music*” 2014, vol.34

353 S. Garrido, E. Schubert, *Individual differences in the enjoyment of negative emotion in music: A literature review and experiment*, „*Music Perception*” 2011, vol. 28, s. 279-296.

354 R. Polczyk, *Pochłonięty umysł. Absorpcja a podatność hipnotyczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.

355 O. Sacks, *Muzykofilia. Opowieści o muzyce i mózgu*, dz. cyt., s. 335.

że kiedy w młodości nawiedzały go stany melancholii czy anhedonii, to właśnie muzyka była tym, co sprawiało mu chociaż chwilową przyjemność.

Szereg doświadczeń w naszym życiu, i to niekoniernie tych o charakterze traumatycznym, będzie implikować poszukiwanie właśnie takiej muzyki umożliwiającej wprowadzanie się w stan „mrocznego” transu. Zwrócić jednak należy uwagę, że słuchacz niejako projektuje swój nastrój na muzykę. Znajdując się zatem w nastroju smutnym, częściej poszukuje muzyki, która stanowi odbicie jego emocji, ale jak już wspomniano, „przenosi” także swoje emocje na dzieło muzyczne, dostrzegając więcej smutku w muzyce w przeciwieństwie do osoby wesołej<sup>356</sup>. Zatem doświadczenia muzyczne takiej osoby będą zdecydowanie intensywniejsze i głębsze niż osoby utrzymującej nastrój radosny.

Głębokie przetwarzanie i wąskie pole uwagowe w dobie informacyjnego przeciążenia i Welschowskiej anestetyki stają się niezwykle ważnymi elementami, gdyż nadmiar docierających do nas bodźców implikuje deficyty uwagi<sup>357</sup>. Przypomnijmy, że anestetykę Wolfgang Welsch definiuje jako stan, w którym zdolność doznawania ulega regresji<sup>358</sup>. Nadmiar atrakcji wizualnych docierających do nas zewsząd skutkuje zubożeniem na nie, swoistym odwracaniem, powodując, że stają się niewidzialne, przezroczyste. Desensytyzujemy się na bodźce wzrokowe, chroniąc naszą percepcję przed przeciążeniem, gdyż nasze pole uwagowe jest mocno ograniczone. Te same mechanizmy obserwować możemy w sferze akustycznej. Słuchamy muzyki, wcale jej nie słysząc. Nadmiarowość dźwięków generuje brak uważności, pobieżne ich konsumowanie. Zogniskowanie się na intelektualnej warstwie muzyki sprawia, że staje się ona płaska, pozbawiona swoich immanentnych właściwości. By odczuwać muzykę, należy ją dekodować nie

356 P. G. Hunter, E. G. Schellenberg, A.T. Griffith, *Misery loves company: Mood-congruent emotional responding to music*, „Emotion” 2011, vol. 11, s. 1068-1072.

357 Por. M. Szpunar, *Nowe-stare medium...*, dz. cyt.

358 W. Welsch, *Estetyka i anestetyka*, dz. cyt., s. 522.

tylko na poziomie kognitywnym, ale także i afektywnym. Dopiero połączenie obu tych elementów sprawia, że mamy do czynienia z możliwie pełnym odbiorem dzieła muzycznego. Bez prawdziwie głębokiego odczuwania muzyki staniemy się niczym więcej, jak nic nierozumiejącymi, choć rozumnymi małpami.

### 3.2. Muzyczna wszytkożerność

W *Dystynkcji* francuski socjolog przypisuje osobom przynależącym do tej samej klasy właściwy im *habitus*, oznaczający wdrukowany w jednostkę system postrzegania świata, jego oceniania, a także właściwe dla danej klasy sposoby działania nabyte w procesie socjalizacji. Ponadto *habitus* stanowi wypadkową specyficznych warunków, w jakich komuś dane było się wychowywać. To forma głęboko zinternalizowanych i ukrytych dyspozycji, przejawiających się w sposobach odnoszenia się do świata. *Habitus* pozwala „wchłonać” własną pozycję klasową, a jego emanacją stają się praktyki kulturowe obserwowane w różnych sferach życia – konsumpcji, stosunkach towarzyskich, sposobach spędzania wolnego czasu czy wreszcie preferencjach estetycznych. Klasy u Bourdieu charakteryzują się podobnymi uwarunkowaniami, a w związku z tym zbliżonymi postawami i dyspozycjami jednostek funkcjonujących w ich obrębie, co przejawia się we właściwych im praktykach kulturowych<sup>359</sup>.

W takiej optyce kategoria gustu staje się tym, co „klasyfikuje, klasyfikując osobę klasyfikującą”<sup>360</sup>. Inaczej ujmując, podziały klasowe generują podziały kulturowe, a klasy uprzywilejowane dążą

---

359 P. Bourdieu, *The Social Space and the Genesis of Groups*, „Theory & Society” 1985, vol. 14, s. 723-744.

360 P. Bourdieu, *Dystynkcja...*, dz. cyt., s. 15.

do symbolicznej dominacji nad nieuprzywilejowanymi, dochodząc do głosu w różnorodnych formach przemocy symbolicznej. Kultura zatem, w ujęciu Bourdieu, nie ma charakteru neutralnego<sup>361</sup>, stanowi bowiem przestrzeń dystynkcji, dzieląc ludzi na „wyższych” i „niższych”. Prawomocny okazuje się jedynie gust klas wyższych, które wskazują, co jest ważne, słuszne i zasługuje na uznanie. Jednocześnie francuski socjolog wyraźnie podkreśla, że niechęć do innych stylów życia odgrywa rolę jednej z kluczowych barier pomiędzy klasami.

Mimo niezwyklego wpływu i szerokiego wykorzystania na gruncie nauk społecznych, koncepcja Bourdieu spotkała się z krytyką. Pierwszy zarzut wysuwany pod jej adresem dotyczył tego, że obserwacje poczynione w obrębie społeczeństwa francuskiego mają niewielką moc wyjaśniającą w przypadku wysoce zróżnicowanego społeczeństwa amerykańskiego<sup>362</sup>. Ponadto zwrócono uwagę, że we współczesnym społeczeństwie klasy tracą na znaczeniu, a procesy dyfuzji kultur i innowacje kulturowe implikują rozliczne transgresje, migotanie znaczeń i eklektyzm, szczególnie w obszarze stylu życia. Dlatego trudno utrzymać w mocy klasyczne rozważania Bourdieu. Co istotne, tradycyjnych enklaw kultury wysokiej mamy coraz mniej, a jeśli one istnieją, z łatwością są wchłaniane przez popkulturę. Przekonuje nas do tego chociażby kultura rozumiana jako kłacze<sup>363</sup> czy stylistyczny beżład i pomieszanie kodów, w tym kultury wysokiej i popularnej<sup>364</sup>. To, co jednego dnia staje się wyrazem dobrego gustu, innego staje się swoim

---

361 P. Bourdieu, *The Forms of Capital*, [w:] A.H. Halsey, H. Lauder, P. Brown, A.S. Wells (red.), *Education: Culture, Economy, Society*, Oxford University Press, Oxford 1997, s. 46-58.

362 M. Lamont, A. Lareau, *Cultural Capital: Allusions, Gaps and Glissandos in Recent Theoretical Developments*, „Sociological Theory” 1988, vol. 6 (2), s. 153-168.

363 G. Deleuze, F. Guattari, *Kłacze*, „Colloquia Communia” 1988, vol. 1-3, s. 221-238.

364 M. Featherstone, *Koncepcje kultury konsumenckiej*, [w:] M. Lambkin, G. Foxall, F. Van Raaij, B. Heilbrunn (red.), *Zachowania konsumenta. Koncepcje i badania europejskie*, WN PWN, Warszawa 2001, s. 305-323.

zaprzeczeniem<sup>365</sup>. Jak trafnie wskazuje David Gartman<sup>366</sup>, klasyczne podziały klasowe odchodzą do lamusa pod wpływem ujednoczenia procesów konsumpcji, a także tego, że zasadniczo produkty o odmiennej wartości kulturowej, takie jak muzyka klasyczna i popularna, okazują się konsumowane w taki sam sposób we wszystkich klasach. Być może za prawdziwą należałoby uznać hipotezę, która mówi o tym, że bardziej mamy współcześnie do czynienia z pewnymi formami „subtelności kulturowych” niż nieprzekraczalnymi dystansami w dostępie i konsumowaniu dóbr<sup>367</sup>.

Pierre Bourdieu wyraźnie wskazywał, że „nic nie daje takiej możliwości podkreślenia »klasy« jakiej osoby i takiej podstawy do ukłaso-wienia, jak gusta w dziedzinie muzyki”<sup>368</sup>. Biorąc pod uwagę założenia wysuwane przez Bourdieu i ukłasawiający charakter muzyki, Richard Peterson wraz Albertem Simkusem<sup>369</sup> podjęli się próby weryfikacji też jakże mocno zakorzenionych w socjologicznym dyskursie o klasowym charakterze gustu. Na podstawie analiz danych zgromadzonych w *Survey of Public Participations in Arts* z roku 1982 dowiedli, że osoby z wyższą pozycją społeczną, tj. z wyższym wykształceniem, zamieszkujące zwykle duże miasta, osiągające wysokie dochody, chętniej konsumują wytwory artystyczne.

---

365 A. Prieur, M. Savage, *Updating Cultural Capital Theory: A Discussion Based on Studies in Denmark and in Britain*, „Poetics” 2011, Vol. 39 (6), s. 566-580.

366 D. Gartman, *Culture as Class Symbolization or Mass Reification? A Critique of Bourdieu's Distinction*, „American Journal of Sociology” 1991, Vol. 97 (2), s. 421-447.

367 W. Sitek, *Kapitał społeczny i kulturowy – dwa aspekty kapitału komunikacyjnego*, [w:] J. Juchnowski, M.S. Wolański (red.), *Studia z nauk społecznych i humanistycznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2008, s. 218-234.

368 P. Bourdieu, *Dystynkcja...*, dz. cyt., s. 27.

369 R.A. Peterson, A. Simkus, *How Musical Tastes Mark Occupational Status Group*, [w:] M. Lamont, M. Fournier (red.), *Cultivating Differences: Symbolic Boundaries and Making of Inequality*, University of Chicago Press, Chicago 1992.



Amerykańscy badacze twierdzą, że członkowie klas wyższych jeszcze w latach 80. i 90. XIX wieku odrzucili snobizm jako mechanizm definiujący, ale i zabezpieczający ich pozycję społeczną. Jako jeden z pierwszych zjawisko to zaobserwował Harold Wilensky<sup>370</sup>. Wskazywał on, że elity nie odrzucają kultury masowej, a aktywnie w niej uczestniczą. Afirmację i bezwzględne gloryfikowanie kultury wysokiej zastąpiła nowa strategia, określona mianem wszytkożerności (*omnivorousness*). Zdaniem Richarda Petersona i Rogera Kerna<sup>371</sup>, snobistyczna konsumpcja „jednogatunkowa” została wyparta przez niehomologiczną wszytkożerność<sup>372</sup>. Ta zaś oznacza sytuację, w której jednostki o wysokim kapitale kulturowym nie zawężają swojego gustu do legitymizowanych form kultury wyższej, ale są otwarte na formy kulturowe zwyczajowo przynależne klasom niższym. Inaczej ujmując, snobistyczne zachowania i wybory klasy wyższej zastępuje wszytkożerność.

Badając gusta muzyczne Amerykanów w latach 1982-1992, naukowcy wykazali, że wszytkożerna klasa wyższa jest otwarta, kosmopolityczna i ruchliwa, a w swoich preferencjach estetycznych dalece wykracza poza to, co zwykliśmy uznawać za przejaw gustu elitarnego. Co ciekawe, znaczenie ma tutaj nie tyle częstość konsumpcji kulturalnej, ale jej szerokość. Przedstawiciele klasy wyższej z równą otwartością przyznawali się do słuchania takich gatunków, jak big band, muzyki folkowej (*country and western*), co muzyki klasycznej, którą jedynie 1/3 badanych o najwyższym kapitale kulturowym<sup>373</sup> wskazywało jako ulubioną.

370 H.L. Wilensky, *Mass Society and Mass Culture: Interdependence or Independence?*, „American Sociological Review” 1964, Vol. 29 (2), s. 173-197.

371 R.A. Peterson, R.M. Kern, *Changing Highbrow Taste: From Snob to Omnivore*, „American Sociological Review” 1996, Vol. 61 (5), s. 900-907

372 W badaniach tych respondenci zostali poproszeni o wskazanie wszytkich słuchanych gatunków muzycznych. tych ulubionych.

373 W grupie tej znaleźli się m.in. architekci, prawnicy, nauczyciele akademicy, bibliotekarze.

W miejsce kulturowego snoba, konsumującego wyłącznie to, co uznane za właściwe w ramach kultury wysokiej (*highbrow*), pojawia się zainteresowanie tym, co przypisane do obszaru kultury „gorszego sortu” – kultury w popularnej odsłonie. Z drugiej strony, im niższa pozycja społeczna, tym większe zamknięcie preferencji estetycznych, intensywniejsza wewnętrzna spójność gustów, a przez to niewielkie ich zróżnicowanie, co zyskało miano mono – czy też jednożerności (*uni-vores*). W miejsce ekskluzywnego snobizmu pojawia się zatem wszystkożerność, a bezkrytyczność i brak wyczucia mas zastępuje właściwa im monożerność. Gusta monożerców są zamknięte i ujednolicone, skupione na wytworach kultury popularnej.

W takiej optyce wszystkożerność pozostaje w opozycji do snobizmu, który przejawia się w gustach opartych na sztywnych warunkach ekskluzywności, wyznaczając jednoznacznie, co należy, a czego nie należy konsumować<sup>374</sup>. Uznaje się jednocześnie, że odrzucająca snobizm klasa średnia potrafi obecnie doceniać wszystko. Przy tym warto wskazać, że koncepcja ta nie odrzuca klasowego znaczenia gustu, a podkreśla jedynie większą otwartość i szerokość smaków klasy wyższej. Wszystkożerność, rozumiana jako szeroka tolerancja i odrzucanie snobizmu, stanowić dzisiaj może ważny wskaźnik przynależności do elity<sup>375</sup>. Jako nową jej odsłonę potraktować możemy networking, który umożliwia dotarcie do osób z innych kręgów społecznych, a przez to zwiększa szanse życiowe osób pasywnie tkwiących w niższych warstwach społeczeństwa. Interesujące poznawczo analizy w tym obszarze prowadziła Bonnie Erickson<sup>376</sup>. Uznała ona, że istotą rosnącej

374 R.A. Peterson, R.M. Kern, *Changing Highbrow Taste: From Snob to Omnivore*, dz. cyt., s. 904.

375 Por. Z. Bauman, *Kultura w płynnej nowoczesności*, dz. cyt.; T. Szlendak, *Aktywność kulturalna*, [w:] W.J. Burszta inni, *Kultura miejska w Polsce z perspektywy interdyscyplinarnych badań jakościowych*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2010, s. 112-143.

376 B. Erickson, *Culture, Class, and Connections*, „American Journal of Sociology” 1996, Vol. 102 (1), s. 217-251.

popularności wszytkożerności jest jej społeczna funkcjonalność. Żywotności tej strategii kulturowej upatruje się w zasadzie konieczności wchodzenia jednostek przynależących do elit w relacje z jednostkami z innych poziomów społecznych. Szerszy kontekst, umiejętność rozumienia oraz elastycznego wchodzenia w odmienne jednostce *habitusy* nierzadko decyduje o jej społecznym powodzeniu.

Amerykańscy badacze nie zadowalają się samym opisem, odwołują się do danych empirycznych, a także próbują dociec przyczyn pojawienia się wszytkożerności w praktykach kulturowych<sup>377</sup>. Źródłem tego stanu rzeczy upatrują w dokonujących się zmianach w obrębie struktury społecznej, przejawiających się w zwiększonej mobilności, a przez to poszerzonym dostępie do innych kanonów i gustów estetycznych. Ponadto uznają, że przyczynkiem obserwowanych zmian jest wzrost znaczenia wartości postmaterialnych, w tym tolerancji dla odmienności oraz ewolucje w obrębie działalności artystycznej. Niebagatelne znaczenie przypisują również transformacjom pokoleniowym, w tym i zmianom preferencji muzycznych oraz procesom globalizacji.

Warto również spojrzeć na kulturową wszytkożerność z innej perspektywy. Może ona bowiem stanowić strategię dotarcia do innej klasy kulturowej, a znajomość jej kontekstów i wytworów pozwala zrozumieć odmienny od własnego *habitus*<sup>378</sup>. Za błędne należy uznać przekonanie, że wszytkożerność łączy się z kulturową bezrefleksyjnością i afirmatywnym akceptowaniem wszystkiego. Oznacza ona raczej otwartość i nieodrzućanie *a priori* tego, co „nie wpisuje” się w zawężony, snobistyczny gust klas wyższych. Konsumowanie takich samych gatunków muzyki nie równa się ich jednakowej recepcji i zanikowi dominacji klas

---

377 R.A. Peterson, R.M. Kern, *Changing Highbrow Taste: From Snob to Omnivore*, dz. cyt.; P. DiMaggio, *Classification in Art.*, „American Sociological Review” 1987, Vol. 52 (4), s. 440-455.

378 Por. B. Erickson, *Culture, Class, and Connections*, dz. cyt.

wyższych. Sam Bourdieu wskazywał, że umiejętność legitymizowania wytworów niekoniecznie wysokich lotów stanowić może formę podkreślenia własnej odrębności przez nietuzinkowy gust.

Wszystkożerność nie oznacza zatem niewybredności, a nawet, jak dowiedziono, także ona przybiera wiele form<sup>379</sup>. Trafnie ideę wszystkożerności, nieoznaczającej bynajmniej pochłaniania wszystkiego, co dostępne w sferze kultury, oddaje tytuł artykułu Bethany Brysona o wymownym tytule: *Wszystko tylko nie heavy metal*<sup>380</sup>. Zatem wszystkożercy nie tyle są w swych wyborach niewybredni, ale wyraźnie nie akceptują pewnych form uznanych za przejawy gorszego lub złego gustu. Mike Savage i Modesto Gayo<sup>381</sup>, badając gust muzyczny, stwierdzili, że trafniejszym określeniem od wszystkożerności jest eksperckość, przejawiająca się w muzycznych kompetencjach.

Pozwala ona różnicować w sposób zniuansowany oceny wobec muzyki i w odmienny sposób angażować się w jej odbiór. Jedną z interesujących typologii wszystkożerców kulturowych wyróżnia w ich obrębie *profesjonalistów, dysydentów i uczniów*<sup>382</sup>. Profesjoniści posiadają doskonałą orientację w ramach kultury wysokiej oraz niskiej, potrafią krytycznie się do nich odnosić. Dysydenci odrzucają snobizm jako kategorię podkreślenia własnej ekskluzywności i wyjątkowości, konsumując wytwory z „obu poziomów”. Najmniej wybredni są uczniowie, którzy chłoną *ad hoc* wszystkie dostępne formy kulturowe, nie do końca będąc przekonanymi, co warto wybrać. Należy zwrócić uwagę, że wszystkożerność jest rozumiana nie tylko jako kosmopolityczna i otwarta konsumpcja kulturowa, ale także określona podstawa

379 G. Tampubolon, *Social Stratification and Cultures Hierarchy among the Omnivores: Evidence from the Arts Council England Surveys*, „The Sociological Review” 2010, vol. 58 (1), s. 1-25.

380 B. Bryson, *Anything but heavy metal: Symbolic exclusion and musical tastes*, „American Sociological Review” 1996, vol. 61, s. 884-899.

381 M. Savage, M. Gayo, *Unravelling the Omnivore...*, dz. cyt.

382 A. Warde, D. Wright, M. Gayo-Cal, *Understanding Cultural Omnivorousness: Or, the Myth of the Cultural Omnivore*, „Cultural Sociology” 2007, nr 1, s. 143-164.

światopoglądowa, wskazująca na liberalizm. Natomiast snobizm będący wyrazem jednożerności, elitaryzmu i pretensjonalności staje się symbolem konserwatyzmu.

Niektórzy badacze sugerują, że konieczne jest mówienie o wszytkożerności krytycznej<sup>383</sup>. Wszytkożercy, choć deklarujący szerokie oraz częste uczestnictwo w konsumpcji kulturowej, jednocześnie wyraźnie w badaniach podkreślali selektywność własnych wyborów oraz zwracali uwagę na ekskluzywny wymiar dokonywanych przez siebie wyborów, niezależnie od tego, jakich form kultury wysokiej czy też popularnej dotyczyły. Należy podkreślić fakt wskazany przez badania Petersona, że wszytkożerność częściej cechuje osoby zajmujące wysoką pozycję dzięki społecznemu awansowi niż u tych, którzy ją dziedziczą. Zwraca też uwagę pewna bezceremonialność klasy wyższej w ujawnianiu preferencji dla form mogących uchodzić za przejaw złego gustu i łamanie konwencjonalnych standardów<sup>384</sup>. Tę swobodę w pokazywaniu transgresywnych kulturowo zachowań możemy także uznać za przejaw dystynkcji klasy dominującej, której wolno więcej, na więcej się przyzwala i wybaczają nawet to, co odbiega od wyraźnie zdefiniowanego kanonu.

Racjonalizowanie zachowań klasy wyższej przez nią samą oraz otoczenie stanowi właśnie doskonały przykład podtrzymywania jasno określonych dystynkcji. Kulturowa dezynwoltura przystoi elicie, a w przypadku klas niższych jest wyraźnie nieakceptowalna. Jak niezwykle trafnie konstatuje Tomasz Zarycki, „osoba aspirująca do wyższej pozycji społecznej może słuchać nawet gatunków niskich, jeśli umie tylko zaznaczyć swój wobec nich dystans”<sup>385</sup>. W optyce takiej ujęcia „a dlaczego nie?”, „słucham dla żartu”, „nie traktuję tego na serio”

383 Por. B. Bryson, *Anything but heavy metal: Symbolic exclusion and musical tastes*, dz. cyt.

384 K. Strzyżkowski, *Szlachectwo nie zobowiązuje. Zmiany we wzorach konsumpcji kulturowej*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 2009, nr 1, s. 208.

385 T. Zarycki, *Kapitał kulturowy. Inteligencja w Polsce i w Rosji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008, s. 213-214.

mogą świadczyć o zachowaniu rezerwy i ironicznego zdystansowania wobec nieakceptowalnego gatunku muzycznego<sup>386</sup>. Wybory kulturalne, obejmujące zarówno obszar kultury uprawomocnionej, jak i popularnej, *de facto* także mają na celu podkreślenie kompetencji i nietuzinkowości własnego gustu. Odmienne odczytania tego samego dzieła, od dosłownego, przez ironizujące, po opozycyjne, wyraźnie odsłania różnice *habitusu*<sup>387</sup>.

Na interesujący trop poznawczy naprowadza nas Douglas Holt<sup>388</sup>, różnicując sześć wymiarów gustu właściwego posiadaczom niewielkiego kapitału kulturowego (ang. *low cultural capital*) oraz wysokiego kapitału kulturowego (ang. *high cultural capital*). Tych pierwszych charakteryzuje estetyka materialna, krytyczny odbiór tekstów kulturowych, materializm, gust lokalny, podmiotowość jako tożsamość lokalna oraz pojmowanie czasu wolnego w kategoriach autotelicznych. Z kolei posiadaczy wysokiego kapitału kulturowego opisuje estetyka formalna, referencyjny odbiór tekstów kulturowych, idealizm, gust kosmopolityczny, indywidualizm, czas wolny jako przestrzeń samorealizacji.

---

386 Warto podkreślić, że badani deklarujący np. sympatię dla literatury science-fiction wyraźnie dookreślali jej wybrane podgatunki i wskazywali określone nazwiska autorów. Podobnie w przypadku deklarowania sympatii dla muzyki klasycznej wykluczano oferty stacji komercyjnych, z wyraźnym preferowaniem radia BBC, czy wyłączano z własnych preferencji nowoorleańskie standardy jazzowe, którym przypisuje się poślednią jakość.

387 Por. G. Tampubolon, *Distinction in Britain 2001-2004? Unpacking homology and the 'aesthetics' of the popular class*, „European Societies” 2008, vol. 10 (3), s. 403-428.

388 D. Holt, *Distinction in America? Recovering Bourieu's Theory of Tastes from its Critics*, „Poetics” 1997, vol. 25, s. 93-120; D. Holt, *Does Cultural Capital Structure American Consumption?*, „Journal of Consumer Research” 1998, vol. 25, s. 1-25.

**Tabela 2.** Posiadacze niskiego kapitału kulturowego  
a posiadacze wysokiego kapitału kulturowego

Niski kapitał kulturowy	Wysoki kapitał kulturowy
Estetyka materialna	Estetyka formalna
Krytyczny odbiór tekstów kulturowych	Referencyjny odbiór tekstów kulturowych
Materializm	Idealizm
Gust lokalny	Gust kosmopolityczny
Podmiotowość jako lokalna tożsamość	Indywidualizm
Czas wolny jako autoteliczna towarzyskość	Czas wolny jako przestrzeń samorealizacji

Źródło: opracowanie własne na podstawie D. Holt, *Distinction in America? Recovering Bourieu's Theory of Tastes from its Critics*, dz. cyt.

Konsumpcję kulturową osoby o niskim kapitale kulturowym cechuje orientacja pragmatyczna, która sprawia, że osoby takie szczególnie cenią sobie otaczanie się tym, co względnie trwałe, użytkowe, a również oszczędne i estetycznie „poprawne”, bez zbędnej nonszalancji, wpisując się w to, co dobrze sprawdzone. Zatem ich otoczenie bywa przaśne, lecz jest wygodne, chętnie eksponujące (jeśli to możliwe) to, co przynależy do kategorii dóbr luksusowych. Przekonanie o dobrym życiu zapewnia takim osobom materialna ostentacja i poczucie luksusu, gdyż ich *habitus* kształtowało poczucie braku. Ich podmiotowość zostaje określona przede wszystkim poprzez lokalność, w której są zanurzeni. Chętniej aprobują wytwory kultury masowej, ponieważ zapewnia im ona egalitaryzm relacji.

Odmienne praktyki kulturowe obserwujemy u osób z wysokim kapitałem kulturowym. Cechuje je kosmopolityzm i otwartość wobec wszystkiego, także tego, co inne, nietuzinkowe, z naciskiem na poszukiwanie autentyczności i przyjemności przede wszystkim intelektualnych i estetycznych, a nie materialnych. Czas wolny służy tym osobom zwykle jako przestrzeń samorozwoju, a nie podtrzymywania wspólnotowości.

Propozycje Holta wydają się zbieżne z interesującą poznawczo koncepcją Ruth Holliday<sup>389</sup>, która wyróżnia *dyskursywnie bogatych* i *dyskursywnie biednych*. Ci pierwsi wyróżniają się legitymizowanym kapitałem kulturowym. Przejawia się on w dobrym wykształceniu, twórczych i inspirujących kontaktach interpersonalnych, korzystaniu z wartościowych programów telewizyjnych, szerokim dostępem do literatury i sztuki, a także wszystkiego, co społecznie cenione i przypisane do gustu wyższego. Z kolei *dyskursywnie biednych* charakteryzuje zawodowe (praktyczne) wykształcenie i dostęp do dyskursów o niskiej wartości poznawczej.

Interesujące badania weryfikujące hipotezę o wszystkożerności na polskim gruncie prowadził Michał Cebula w 2011 roku<sup>390</sup>.

---

389 R. Holliday, *Reflecting the Self*, [w:] C. Knowles, P. Sweetman (red.), *Picturing the Social Landscape. Visual Methods and the Sociological Imagination*, Routledge, London, New York 2004, s. 49-64

390 Michała Cebulę interesowało to, czy odmienna lokacja w hierarchii społecznej łączy się z innym rodzajem konsumpcji kulturowej. Zgodnie z tezą Bourdieu o kluczowej roli muzyki jako indykatora gustu, poddał analizie społeczne praktyki związane z konsumpcją muzyki, realizując badania wśród mieszkańców Wrocławia. W tym celu przeprowadził 362 wywiady o charakterze ilościowym i 18 wywiadów jakościowych. Badani byli poproszeni o określenie częstości słuchania na 6-punktowej skali oraz określenie kategorii słuchanej muzyki spośród 17 podanych; zob. M. Cebula, *Spoleczne uwarunkowania gustów i praktyk konsumpcyjnych. Zbieżności pozycji społecznych i stylów życia czy autonomizacja kultury?*, „Studia Socjologiczne” 2013, nr 2, s. 97-124. Na polskim gruncie odnajdziemy także analizy, które mówią o trendzie odwrotnym, a mianowicie o zawężaniu się gustu estetycznego Polaków; zob. S. Grodny, J. Gruszka, K. Łuczaj, *O zawężeniu wyższego gustu estetycznego. Analiza zjawiska wszystkożerności kulturowej w Polsce*, „Studia Socjologiczne” 2013, nr 2, s. 127-148. Operacjonalizacja gustu wyższego jako przejawiającego się w „słuchaniu muzyki klasycznej lub opery i operetki”, „przynajmniej raz w roku odwiedzenia filharmonii lub opery i operetki”, „częściej niż 3 razy w roku odwiedzenia filharmonii lub opery i operetki” stawia co najmniej w wątpliwość tezę o zawężaniu gustu elitarnego. Badania prowadzone na gruncie amerykańskim wyraźnie pokazują, że większość ludzi o wysokim statusie w ogóle nie korzysta z oferty oper lub operetek; zob. T.W. Chan, J.H. Goldthrope, *Social Stratification and Cultural Consumption: Music in England*, „European Sociological Review”



Dowiodły one, że osoby, które określić możemy jako członków elity<sup>391</sup>, najczęściej należą do słuchaczy świadomych, tzn. sami wybierają, jakiej muzyki słuchają, zaś osoby z niższych warstw społecznych<sup>392</sup> najczęściej słuchają muzyki na zasadzie przypadkowości, tzn. skupiają się na tym, co aktualnie prezentowane jest w radiu bądź telewizji. Respondenci częściej sami wybierający słuchaną muzykę wykazywali się aktywnością także na innych polach, tj. częściej chodzili do kina, teatru, muzeum czy na koncerty.

Najchętniej słuchanym gatunkiem była muzyka popularna, pop, najrzadziej disco polo i country oraz folk. Wraz ze wzrostem wykształcenia odnotowano częstsze słuchanie jazzu, muzyki poważnej, R&B, bluesa i rocka, zaś rzadsze muzyki pop i disco polo.

Jeśli chodzi o płeć – kobiety częściej deklarowały słuchanie muzyki popularnej i latynoskiej, zaś mężczyźni hard rocka i rocka oraz bluesa i muzyki elektronicznej. Warto dodać, że częściej wszytkożerne muzycznie były osoby aktywne towarzysko oraz młode i wykształcone.

---

2007, vol. 23, s. 3. Ponadto należałoby uwzględnić sam dostęp do oferty oper, operetek i filharmonii, który w środowiskach wiejskich i małomiasteczkowych jest mocno ograniczony. Zatem można mieć wysoki gust, a nie korzystać z oferty w/w ze względu na utrudniony dostęp. Również i kategoria „słucha muzyki klasycznej” niewiele wnosi do rozważań nad kategorią gustu wyższego, gdyż ważniejszy jest świadomy wybór gatunku muzycznego, którego sam fakt słuchania nie uwzględnia, a włącza kategorię przygodności i przypadkowości w konsumpcję tego gatunku muzyki.

391 Do kategorii tej Cebula zaliczył kadry kierownicze, menadżerów, właścicieli, samozatrudniających się, inteligencję techniczną i nietechniczną.

392 Do kategorii tej Cebula zaliczył pracowników handlu i usług, pracowników fizycznych, pracowników niewykwalifikowanych.

Wielowymiarowa analiza czynnikowa pozwoliła Cebuli wyróżnić interesującą typologię gustów muzycznych, na którą składał się: gust wszechstronny<sup>393</sup>, nowoczesny<sup>394</sup>, elitarny<sup>395</sup> i popularny<sup>396</sup>. Badania wrocławskiego socjologa potwierdziły wszechstronność gustu muzycznego osób przynależących do elity. Gust heterogeniczny szczególnie opisywał przedstawicieli wyższych warstw zawodowych – kierowników, menadżerów oraz prywatnych przedsiębiorców. Gust elitarny najtrafniej opisywał inteligencję techniczną i nietechniczną oraz kadry kierownicze, z kolei nowoczesny charakteryzował głównie ludzi młodych.

Badania nad wszystkożernością kulturową Polaków z 2016 roku<sup>397</sup>, pokazują, że gust muzyczny naszych rodaków jest mocno popularny. Jeśli przyglądnijemy się popularności poszczególnych wykonawców wśród osób z niską i wysoką pozycją społeczną, mamy do czynienia właściwie z tą samą listą artystów. Czołowe miejsce na takiej liście muzycznej zajmuje w naszym kraju zespół Perfect, Bajm, Maryla Rodowicz, Enej, Czerwone Gitary, Budka Suflera, Krzysztof Krawczyk, Linkin Park, Metallica i Lady Pank. Warto zaznaczyć, że osoby z wysoką pozycją miały wyraźną trudność we wskazaniu ulubionych wykonawców i zespołów, co może świadczyć o rozległości muzycznych zainteresowań,

---

393 Gust wszechstronny obejmował słuchanie poezji śpiewanej, muzyki poważnej (w tym klasycznej, operowej), country, bluesa, folku (muzyki ludowej, tzw. world music), jazzu, w mniejszym stopniu także rocka, soulu, muzyki latynoskiej, także hard rocka i heavy metalu.

394 Gust nowoczesny obejmował słuchanie rapu i hip-hopu, muzyki klubowej i tanecznej, house i techno, muzyki elektronicznej, R&B (rythm and blues), reggae i rocka (a częściowo także soulu).

395 Gust elitarny obejmował silne odrzucenie muzyki disco polo, przy jednoczesnej akceptacji soulu, jazzu i rythm and bluesa.

396 Gust popularny obejmował słuchanie popu i muzyki latynoskiej.

397 A. Bachórz, K. Ciechorska-Kulesza, M. Grabowska, J. Knera i inni, *Kulturalna hierarchia. Nowe dystynkcje i powinności w kulturze a stratyfikacja społeczna*, Instytut Kultury Miejskiej, GWP, Gdańsk 2016.

a także kłopotach we wskazaniu tych „rzeczywiście ulubionych”, czego przykładem mogłoby być wymienienie Metaliki jako sztandarowego reprezentanta nurtu metalowego.

Interesujące rozważania dotyczące możliwych modeli wszystkożerności wprowadza studium Koena van Eijcka i Roela van Oosterhouta<sup>398</sup>. Na podstawie analiz literatury przedmiotu, dotyczącej zależności między konsumpcją kulturową i materialną, wyróżniają trzy możliwe scenariusze egzystowania tychże związków. W modelu pierwszym, określonym mianem *postmodernistycznego*, wpływ zmiennych społeczno-ekonomicznych na zachowania konsumpcyjne ulega regresowi. Sytuacja ta stanowi wypadkową rosnącej dostępności produktów kulturowych, która niesie ze sobą deprecjację kategorii „dobrego gustu”, wypieranej przez hedonizm i wszystkożerność. Burżuazyjna klasa nie oznacza dzisiaj jedyne go możliwego smaku klasy wyższej. Ponadto kapitał kulturowy oraz ekonomiczny coraz częściej funkcjonują dzisiaj jako wypadkowa wykształcenia, a nie dziedziczenia. Scenariusz *merytokracyjny* zakłada z kolei współegzystowanie konsumpcji materialnej i kulturowej, w ramach której uprzywilejowana warstwa merytokracji z łatwością transformuje kapitał kulturowy w kapitał ekonomiczny. Scenariusz *materialistyczny* odśladania coraz słabsze powiązanie ze sobą obu typów kapitału. Wyższe wykształcenie i posiadane kompetencje nie muszą się przekładać na wyższe uczestnictwo w kulturze, szczególnie w sferze praktyk o najwyższym prestiżu. Miejsce partycypacji uznawanej za elitarną zajmuje nieangażująca konsumpcja o charakterze materialnym.

---

398 K. van Eijck, J. Lievens, *Cultural Omnivorousness as a Combination of Highbrow, Pop, and Folk Elements: The Relation between Taste Patterns and Attitudes Concerning Social Integration*, „Poetics” 2008, Vol. 36, Issues 2-3, s. 217-242.

Warto jednocześnie wskazać, że kolejne badania Petersona z roku 2002 nad wszystkożernością odsłaniają słabnięcie tego trendu, ukazując spadek wszystkożernej konsumpcji kulturowej od 1992 roku<sup>399</sup>. Można postawić hipotezę, że wszystkożerność stanowiła etap przejściowy ku całkowitej dominacji kultury popularnej. Rosnące rezerwuary kultury wyższej są wchłaniane przez wszędobylską i, nie bójmy się tego słowa, coraz wyraźniej dominującą kulturę popularną. Ponowoczesna mozaika stylów i gustów sprawia, że trudniejsze okazuje się jednoznaczne określanie tego, co elitarne i popularne.

Nawet uznawane za klasyczne obszary kultury elitarniej poddają się logice popularności, indukując swoisty misz-masz gatunkowy i estetyczny. Dlatego zwiększa się trudność wyznaczenia dzisiaj linii demarkacyjnej oddzielającej wysokie od niskiego. W pewnym sensie kultura popularna staje się jedyną obowiązującą, nie będąc bynajmniej objawem złego czy niskiego gustu. By rozumieć odmienne od własnego *habitusy*, konieczne wydaje się przyjęcie strategii wszystkożerności, gdyż pozwala ona przenikać usankcjonowane podziały wysokie – niskie. Kosmopolityzm, otwartość oraz zwyczajna ciekawość świata i docierania do perspektywy *Innego*, niezamykanie się w snobistycznych praktykach elitarystycznych stanowi gwarant powodzenia w heterogenicznym świecie.

---

399 R.A. Peterson, *Problems in comparative research: The example of omnivorousness*, „Poetics” 2005, vol. 33, s. 257-282.

## Nota wydawnicza

Książka (*Nie*)potrzebna wrażliwość stanowi podsumowanie moich badań prowadzonych w latach 2017-2018. Na niniejszą publikację składają się w kilku przypadkach teksty opublikowane wcześniej przez Autorkę w takich czasopismach, jak: „Kultura Współczesna”, „Kultura i Społeczeństwo” czy „Zeszyty Prasoznawcze”. Nadrzędnym celem monografii było usystematyzowanie wiedzy na temat rozmaitych kontekstów wrażliwości. Publikowane wcześniej teksty uległy znacznemu poszerzeniu i pogłębieniu. Szczegółowy wykaz prac prezentuje się następująco:

- M. Szpunar, *Wrażliwość (nie tylko) artystyczna*, „Kultura i Społeczeństwo” 2017/1, s. 123-134.
- M. Szpunar, *Emotywny aspekt recepcji muzycznej*, „Kultura Współczesna” 2017/3, s. 68-77.
- M. Szpunar, *Muzyczna wszystkożerność*, „Kultura Współczesna” 2017/3, s. 26-35.
- M. Szpunar, *Niewrażliwa kultura. O chronicznej potrzebie wrażliwości w niewrażliwym świecie*, „Kultura Współczesna” 2018/4, s. 13-23.
- M. Szpunar, *Kultura emocji. Wstęp*, „Kultura Współczesna” 2018/4, s. 10-12.
- M. Szpunar, *Medialna widoczność jako emanacja hiperobecności*, „Zeszyty Prasoznawcze” 2017/3, s. 494-504.
- M. Szpunar, *Kultura lęku (nie tylko) technologicznego*, „Kultura Współczesna” 2018/2, s. 114-123.

## Bibliografia

- Aboujaoude E., *Wirtualna osobowość naszych czasów. Mroczna strona e-osobowości*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.
- Adorno T., *Socjologia i dialektyka*, [w:] E. Mokrzycki (red.), *Kryzys i schizma, Anty-scjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej*, PIW, Warszawa 1984, t. 2.
- Agger B., *Oversharing. Presentation of Self in the Internet Age*, Routledge, New York 2012.
- Allen, J. *Symbolic Economies: the 'Culturalization' of Economic Knowledge*, [w:] P. Du Gay, M. Pyrke (red.), *Cultural Economy. Cultural Analysis and Commercial Life*, London-New Delphi 2002.
- Altheide D.L., *Terrorism and the Politics of Fear*, AltaMira Press, Lanham 2006.
- Altheide D., *The News Media, the Problem Frame, and the Production of Fear*, „The Sociological Quarterly” 2005, vol. 46(4).
- Bachórz A., K. Ciechorska-Kulesza, M. Grabowska, J. Knera i inni, *Kulturalna hierarchia. Nowe dystynkcje i powinności w kulturze a stratyfikacja społeczna*, Instytut Kultury Miejskiej, Gdańsk 2016.
- Baldwin J., *Social and ethical interpretation in mental development a study in social psychology*, Mc Millan, New York 1897.
- Baron-Cohen S., *Teoria zła. O empatii i genezie okrucieństwa*, Smak Słowa, Sopot 2014.

- Bauer Z., *Twój głos w Twoim domu: cztery typy tabloidyzacji*, [w:] I. Kamińska-Szmał, T. Piekot i M. Poprawa (red.), *Tabloidyzacja języka i kultury*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2010.
- Bauman Z. *Kultura w płynnej nowoczesności*, Agora, Warszawa 2011.
- Bauman Z. *Płynny lęk*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2008.
- Bauman Z. *Płynna nowoczesność*, Znak, Kraków 2006.
- Bauman Z. *Spoleczeństwo w stanie obłączenia, Sic!*, Warszawa 2006.
- Bauman Z., *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
- Batson D. *The altruism question: Toward a social-psychological answer*, Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale 1991.
- Berlyne D.E. *Aesthetics and psychobiology*, Michigan University, Appleton-Century-Crofts 1971.
- Bettencourt L.A., M.L. Meuter, K.P. Gwinner, *A comparison of attitude, personality, and knowledge predictors of service-oriented organizational citizenship behaviors*, „Journal of Applied Psychology” 2001, vol. 86.
- Bieńkowska E. *Muzyka-Świat*. „Teksty” 1975, nr 2.
- Blau Francine D. i J. DeVaro, *New Evidence on Gender Differences in Promotion Rates: An Empirical Analysis of a Sample of New Hires*, Cornell University, ILR School 2007.
- Blond A.J. i R.J. Zatorre, *Intensely pleasurable responses to music correlate with activity in brain regions implicated in reward and emotion*, Washington University School of Medicine, St. Louis, July 16, 2001.
- Bon Le G., *Psychologia tłumy*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004.
- Borke H. *Interpersonal perception of Young children: Egocentrism or empathy*, „Developmental Psychology” 1971, nr 5.
- Bourdieu P., *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądenia*, Scholar, Warszawa 2005.

- Bourdieu P., *Męska dominacja*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004.
- Bourdieu P., *O telewizji. Panowanie dziennikarstwa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- Bourdieu P., *The Social Space and the Genesis of Groups*, „Theory & Society” 1985, vol. 14.
- Bourdieu P., *The Forms of Capital*, [w:] A. H. Halsey, H. Lauder, P. Brown i A.S. Wells (red.), *Education: Culture, Economy, Society*, Oxford University Press, Oxford 1997.
- Bryson B. *Anything but heavy metal: Symbolic exclusion and musical tastes*, „American Sociological Review” 1996, vol. 61,
- Bugajski M., *Kultura tabloidów a język*, [w:] I. Kamińska-Szmaj, T. Piekot, M. Poprawa (red.), *Tabloidyżacja języka i kultury*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2010.
- Cackowski Z., *Ból, lęk, cierpienie*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1997.
- Calabresi R., J. Cohen, *Personality and time attitudes*, „Journal Abnormal Psychology” 1968, vol. 73(5).
- Cancian F.M., S.L. Gordon, *Changing emotion in norms in marriage: Love nad anger in U.S. women’s magazines since 1990*, „Gender and Society” 1988, nr 2.
- Casetti F. i R. Odin, *Od paleo- do neo-telewizji. W perspektywie semiopragmatyki*, [w:] A. Gwóźdź (red.), *Po kinie? Audiowizualność w epoce przekazników elektronicznych*, Kraków 1994.
- Cebula M., *Společne uwarunkowania gustów i praktyk konsumpcyjnych. Zbieżności pozycji społecznych i stylów życia czy autonomizacja kultury?*, „Studia Socjologiczne” 2013, nr 2.
- Chęćka-Gotkiewicz A., *Czy umiemy słuchać – typologia odbiorców muzyki*, „Estetyka i Krytyka” 2010, nr 19.
- Chłopecki, J. *Czas, świadomość, historia. Uwarunkowania potocznej świadomości czasu*, WSP, Rzeszów 1986.
- Clark C., *Misery nad company: Sympathy in everyday life*, University of Chicago Press, Chicago 1997.



- Cooley Ch., *Human nature and the social order*, C. Scribner's sons, New York 1902.
- Cooley Ch., *Social theory and social research*, New York 1930.
- Copland A., *How We Listen to Music*, [w:] C. Shrodes (red.), *The Conscious Reader*, Pearson, Boston-London-Toronto 1998.
- Chan T.W., J.H. Goldthrope, *Social Stratification and Cultural Consumption: Music in England*, „European Sociological Review” 2007, vol. 23.
- Czabała J., *Lęk w ujęciu egzystencjalizmu*, „Postępy Psychiatrii i Neurologii” 1994, nr 3.
- Czech F., *Koszmarne scenariusze: socjologiczne studium konstruowania lęku w dyskursie globalizacyjnym*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.
- Damasio A., *Błąd Kartezjusza: emocje, rozum i ludzki mózg*, Rebis, Poznań 1999.
- Daniels S., Piechowski M., *Embracing intensity: Overexcitability, sensitivity, and the developmental potential of the gifted*, [w:] S. Daniels, M. Piechowski (red.), *Living with intensity. Understanding the sensitivity, excitability, and emotional development of gifted children, adolescents, and adults*, Great Potential Press, Scottsdale 2009.
- Davis M.H., *Empatia. O umiejętności współodczuwania*, GWP, Gdańsk 1999.
- Davies S., *Musical meaning and expression*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1994.
- Dąbrowski K., *Osobowość i jej kształtowanie poprzez dezyntegrację pozytywną*, Polskie Towarzystwo Higieny Psychiczej, Warszawa 1975.
- Dąbrowski K., *Trud istnienia*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1975.
- Dąbrowski A., *Wpływ emocji na poznawanie*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2012, nr 3.
- Debord G., *Społeczeństwo spektaklu*, Słowo/Obraz/Terytoria, Gdańsk 1998.

- Debray R., *Wprowadzenie do mediologii*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010.
- Deleuze G., F. Guattari, *Kłaczce*, „Colloquia Communia” 1988, vol. 1-3.
- Delumeau J., *Strach w kulturze Zachodu (XIV-XVIII wiek)*, PAX, Warszawa 1986.
- Dewey J., *Art as experience*, The Berkley Publishing Group, New York 1934/1980.
- Dissanayake E., *Art and intimacy. How the arts began*, University of Washington Press, Seattle, London 2000.
- Doliński A., W. Błaszczak (red.), *Dynamika emocji: teoria i praktyka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.
- Duch W., *Fascynujący świat komputerów*, NAKOM, Poznań 1997.
- Eijck K. van, J. Lievens, *Cultural Omnivorousness as a Combination of Highbrow, Pop, and Folk Elements: The Relation between Taste Patterns and Attitudes Concerning Social Integration*, „Poetics” 2008, Vol. 36, Issues 2-3.
- Ellul J. *The Technological Society*, Knopf, New York 1964.
- Elkind D., *Egocentrism in adolescence*, „Child Development” 1967, vol. 38(4).
- Emmons R.A., *Factor analysis and construct validity of the Narcissistic Personality Inventory*, „Journal of Personality Assessment” 1984, vol. 48.
- Erber R., M.W. Erber, J. Poe, *Mood regulation and decision-making: Is irrational exuberance really a problem?*, [w:] I. Brocas & J.D. Carrillo (red.), *The Psychology of Economic Decisions*, Vol. II: *Reasons and Choices*, Oxford University Press, London, UK 2004.
- Erickson B., *Culture, Class, and Connections*, „American Journal of Sociology” 1996, Vol. 102 (1).
- Featherstone M., *Koncepcje kultury konsumenckiej*, [w:] M. Lambkin, G. Foxall, F. Van Raaij i B. Heilbrunn (red.), *Zachowania konsumentów. Koncepcje i badania europejskie*, WN PWN, Warszawa 2001.

- Finkelstein J., *The Fashioned Self*, Polity Press Cambridge 1994.
- Francuz P., *O empatii i rozumieniu*, [w:] H. Kardela, Z. Muszyński, M. Rajewski (red.), *Empatia, obrazowanie i kontekst jako kategorie kognitywistyczne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2012.
- Franks D.D., E. Doyle McCarthy (red.), *The Sociology of Emotions*, JAI Press, Greenwich 1989.
- Freud Z., *Wstęp do psychoanalizy*, PWN, Warszawa 1984.
- Frijda N., L. Sundararajan, *Emotion refinement: A theory inspired by Chinese poetics*, „Perspectives on Psychological Science” 2007, vol. 2.
- Fromm E., *Rewolucja nadziei. Ku uczłowieczonej technologii*, Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 2000.
- Furedi F., *Culture of Fear. Risk-Taking and the Morality of Low Expectation*, Continuum, New York 2009.
- Gabrielsson A., *Strong experiences with music*, [w:] Juslin P.N., Sloboda J. A. (red.), *Handbook of music and emotion: Theory, research, applications*, Oxford University Press, Oxford 2010.
- Gabryjelska K., *Poglądy na rolę społeczną pisarza i zadania literatury w rozważaniach krytycznych L. S. Merciera*, „Przegląd Humanistyczny” 1987, nr 12.
- Galińska, E. *Muzyka w terapii. Psychologiczne i fizjologiczne mechanizmy jej działania*, [w:] *Człowiek – muzyka – psychologia. Książka dedykowana Profesor Marii Manturzewskiej*, Akademia Muzyczna im. Fryderyka Chopina, Warszawa 2000.
- Garrido S., E. Schubert, *Individual differences in the enjoyment of negative emotion in music: A literature review and experiment*, „Music Perception” 2011, vol. 28.
- Gartman D., *Culture as Class Symbolization or Mass Reification? A Critique of Bourdieu's Distinction*, „American Journal of Sociology” 1991, Vol. 97(2).

- Gerbner G., *Teoria kultywowania postaw George'a Gerbnera*, [w:] E. Griffin (red.), *Podstawy komunikacji społecznej*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2003.
- Giddens A., *Living in a Post-Traditional Society*, [w:] U. Beck, A. Giddens, S. Lash (red.), *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Polity, Cambridge 1994.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późniejszej nowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Giddens A., *Socjologia*, PWN, Warszawa 2004.
- Gilbert P., *The Relationship of Shame, Social Anxiety and Depression: The Role of the Evaluation of Social Rank*. „Clinical Psychology and Psychotherapy” 2000, vol. 7.
- Gladstein G., *The historical roots of contemporary empathy research*, „Journal of the History of the Behavioral Science” 1984, nr 1.
- Glassner B., *The Culture of Fear. Why Americans are Afraid of Wrong Things*, Basic Books, New York 2010.
- Goban-Klas T., *Media i terroryści. Czy zastraszą nas na śmierć?*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.
- Godzic W., *Znani z tego, że są znani. Celebryci w kulturze tabloidów*, WAiP, Warszawa 2007.
- Goleman D., *Inteligencja emocjonalna w praktyce*, Media Rodzina, Poznań 1999.
- Golka M., *Socjologia artysty nowożytnego*, UAM, Poznań 2012.
- Gołaszewska M., *Kultura estetyczna*, WSiP, Warszawa 1979.
- Goode E., N.B. Yehua, *Moral Panics: The Social Construction of Deviance*, Wiley-Blackwell, Oxford 1999.
- Gordon S.L., *Institutional and impulsive orientations in selectively appropriating emotions to self*, [w:] D.D. Franks, E. Doyle McCarthy (red.), *The Sociology of Emotions*, JAI Press, Greenwich 1989.

- Gordon S., *Social structural effects on emotions*, [w:] T.D. Kemper (red.), *Research agendas in the sociology of emotions*, State University of New York Press, Albany 1990.
- Gordon S.L., *The sociology of sentiments and emotion*, [w:] M. Rosenberg, R. Turner (red.), *Social psychology: Sociological perspectives, Basic Books*, New York 1981.
- Górnik-Durose M., *Nowe oblicze materializmu, czyli z deszczu pod rynnę*, „Psychologia. Edukacja i Społeczeństwo” 2007, nr 4(3).
- Grodny S., J. Gruszka, K. Łuczaj, *O zawężeniu wyższego gustu estetycznego. Analiza zjawiska wszystkożerności kulturowej w Polsce*, „Studia Socjologiczne” 2013, nr 2.
- Grün A., *Przemień swój lęk. Jak odzyskać radość życia?*, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2007.
- Halpern J. 2007. *Fame Junkies: The Hidden Truths Behind America's Favorite Addiction*, Mifflin Company, Boston, New York 2007.
- Hastorf A., I. Bender, *A caution respecting the measurement of empathic ability*, „Journal of Abnormal and Social Psychology” 1952, nr 3.
- Heidegger M., *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Garland Science, New York 1977.
- Hesmondhalgh D.J., *Towards a critical understanding of music, emotion and self-identity*, „Consumption, Markets and Culture” 2008, vol. 11.
- Hochschild A., *Praca emocjonalna, reguły odczuwania i struktura społeczna*, [w:] M. Rajtar, J. Straczuk, *Emocje w kulturze*, NCK, Warszawa 2012.
- Hochschild A., *Zarządzanie emocjami. Komercjalizacja ludzkich uczuć*, PWN, Warszawa 2009.
- Holliday R., *Reflecting the Self*, [w:] C. Knowles i P. Sweetman (red.), *Picturing the Social Landscape. Visual Methods and the Sociological Imagination*, Routledge, London, New York 2004.
- Holt D., *Distinction in America? Recovering Bourieu's Theory of Tastes from its Critics*, „Poetics” 1997, vol. 25.

- Holt D., *Does Cultural Capital Structure American Consumption?*, „Journal of Consumer Research” 1998, vol. 25.
- Horkheimer M., T. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, IFiS PAN, Warszawa 1994.
- Horkheimer M., *Spoleczna funkcja filozofii. Wybór pism*, PIW, Warszawa 1987.
- Horney K., *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, PWN Warszawa 1976.
- Huizinga J., *Homo ludens: zabawa jako źródło kultury*, Czytelnik, Warszawa 1985.
- Hunter P.G., E.G. Schellenberg, A.T. Griffith, *Misery loves company: Mood-congruent emotional responding to music*, „Emotion” 2011, vol. 11.
- Illouz E., *Uczucia w dobie kapitalizmu*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009.
- Janiszewski M., *Muzykoterapia aktywna*, PWN, Warszawa-Łódź 1993.
- Jeziński P., *Sila strachu. Wpływ Apokalipsy i lęków zimnowojennych na wybrane nurty kultury popularnej*, Katedra, Gdańsk 2012.
- Jędraszewski M. *W poszukiwaniu nowego humanizmu. J.-P. Sartre – E. Levinas*, PAT, Kraków 1994.
- Justlin P., *From everyday emotions to aesthetic emotions: Towards a unified theory of musical emotions*, „Physics of Life Reviews” 2013, vol. 10, s. 235-266.
- Kabzińska I., *Nadwrażliwi – kulturowi „odmieńcy”*, „Etnografia Polska” 2017, z. 1-2.
- Kalliopuska M., *Empathy – The Way to Humanity*, The Pentland Press, Edinburgh, Cambridge 1992.
- Kamińska A., *Wrażliwość jako źródło rozumu filozoficznego*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio I, Philosophia-Sociologia” 2006/2007, vol. 31-32.

- Kantor-Martynuska J., *Reakcje emocjonalne na muzykę: integracyjne ujęcie czynników muzycznych, indywidualnych i sytuacyjnych*, „Studia Psychologiczne” 2015, nr 1.
- Kapuściński R., *Lapidaria*, Czytelnik, Warszawa 2007.
- Kardela H., Z. Muszyński, M. Rajewski (red.), *Empatia, obrazowanie i kontekst jako kategorie kognitywistyczne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2012.
- Kaźmierczak M., M. Plopa, S. Retowski, *Skala Wrażliwości Empatycznej*, „Przegląd Psychologiczny” 2007, t. 50, nr 1.
- Keen A., *Kult amatora. Jak internet niszczy kulturę*, WAIp, Warszawa 2007.
- Kępiński A., *Lęk*, Sagittarius, Warszawa 1995.
- Kierył, M. *Elementy terapii muzycznej*, PWM, Warszawa 1996,
- Kierkegaard S., *Pojęcie lęku*, ANTYK, Kęty 2000.
- Kivy P., *Sound sentiment: An essay on musical emotions*, Temple University Press, Philadelphia 1989.
- Kliś M., *Adaptacyjna rola empatii w różnych sytuacjach życiowych*, „Horyzonty psychologii” 2012, t. II.
- Kliś M., J. Kossewska, *Studies on Empathy*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2000.
- Koczanowicz L., *Lęk intymności, czyli mówienie prawdy w dobie internetu*, „Kultura Współczesna” 2018, nr 2.
- Konečni V.J., *Does music induce emotion? A theoretical and methodological analysis*, „Psychology of Aesthetics, Creativity, and the Arts” 2008, vol. 2.
- Korzeniowski B., *Levinasa podróż po krainie wrażliwości*, [w:] P. Orlik (red.), *Rozdroża i ścieżki wrażliwości*, UAM, Poznań 2000.
- Kozielecki J., *Cywilizacja strachu i kultura nadziei*, „Nauka” 2007, nr 2.
- Krajewski M., *Kultury kultury popularnej*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2005.

- Krajewski M., *Wrażliwość*, [w:] M. Bogunia-Borowska (red.), *Fundamenty dobrego społeczeństwa. Wartości*, Znak, Kraków 2015.
- Kurczewska J., *Technokraci i ich świat społeczny*, IFiS PAN, Warszawa 1997.
- Lamont A., A. Greasley, *Musical preferences*, [w:] S. Hallam, I. Cross i M. Thaut (red.), *The Oxford Handbook of Music Psychology*, Oxford University Press, New York 2009.
- Lamont M., A. Lareau, *Cultural Capital: Allusions, Gaps and Glissandos in Recent Theoretical Developments*, „Sociological Theory” 1988, Vol. 6(2)
- Latour B. *Splatając na nowo to, co społeczne: wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, Universitas, Kraków 2010.
- Lem S., *Lube czasy*, Znak, Kraków 1995.
- Levitin D.J. *Zastłuchany mózg. Co się dzieje w głowie, gdy słuchasz muzyki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2016.
- Lévinas P., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- Lévi-Strauss C., *Surowe i gotowane*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2010.
- Limont W. „Inny świat? Czy nieznanym ich własny?”. *Potencjał rozwojowy, wzmożona pobudliwość psychiczna a zdolności*, „Psychologia Wychowawcza” 2014, nr 5.
- Lips H. *Women, Man and Power*, Mayfield Pub Co., London 1991.
- Lombroso C., *Geniusz i obłąkanie*, PWN, Warszawa 1987.
- Loska K., *Dziedzictwo McLuhana – między nowoczesnością a ponowoczesnością*, Rabid, Kraków 2001.
- Lutz C.A., *Emocje, rozum i wyobcowanie. Emocje jako kategoria kulturowa*, [w:] M. Rajtar, J. Straczuk (red.), *Emocje w kulturze*, NCK, Warszawa 2012.



- Madison G., *Cause and affect: A functional perspective on music and emotion*, [w:] F. Bacci i D. Melcher (red.), *Art and the senses*, Oxford University Press, Oxford 2011.
- Mandal E., *Podmiotowe i interpersonalne konsekwencje stereotypów związanych z płcią*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2000.
- Marcuse H., *Człowiek jednowymiarowy*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991.
- Margulis E.H., *A model of melodic expectation*, „Music Perception” 2005, vol. 22 .
- Markowski P., *Polityka wrażliwości*, Universitas, Kraków 2013.
- Matsumoto D., L. Juang, *Psychologia międzykulturowa*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2007.
- McLuhan M., *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, WNT, Warszawa 2004.
- Mead M., *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*, PWN, Warszawa 1978.
- Mead G.H., *Mind Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, University of Chicago Press, Chicago 1934.
- Mead G.H., *Umysł, osobowość, społeczeństwo*, PWN, Warszawa 1975.
- Mellibruda J., *Ja-Ty-My: psychologiczne możliwości ulepszania kontaktów międzyludzkich*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1980.
- Melosik Z., *Kultura popularna i tożsamość młodzieży. W niewoli władzy i wolności*, Impuls, Kraków 2013.
- Merton R., *Teoria polityczna i struktura społeczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1982.
- Meyer L., *Emocja i znaczenie w muzyce*, PWM, Warszawa 1974.
- Mills J.C., *Obietnica*, [w:] J. Mucha, C.W. Mills, Wiedza Powszechna, Warszawa 1985.
- Mrozowski M., *Media masowe. Władza, rozrywka, biznes*, Aspra-JR, Warszawa 2001.

- Mumford L., *Authoritarian and Democratic Technics*, „Technology and Culture” 1964, vol. 5.
- Naisbitt J., *High tech – high touch*, Zysk i S-ka, Poznań 2003.
- Nazar J., *Empatia i jej związek z cechami osobowości nauczyciela*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Gdańskiego. Rozprawy i Monografie” 1990, nr 151.
- Nietzsche F., *Niewczesne rozważania*, Znak, Kraków 1996.
- Noelle-Neumann E., *Spirala milczenia: opinia publiczna – nasza skóra społeczna*, Zysk i S-ka, Poznań 2004.
- Nolen-Hoeksema S., *Responses to depression and their effects on the duration of the depressive episodes*, „Journal Abnormal Psychology” 1991, vol. 100.
- Nussbaum M., *Not For Profit: Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton University Press, Princeton, Oxford 2010.
- Oatley K., J. Jenkins, *Zrozumieć emocje*, PWN, Warszawa 2003.
- Olchanowski T., *Kultura manii*, Eneteia, Warszawa 2016.
- Olchanowski T., J. Sieradzan, *Wprowadzenie do problematyki narcyzmu. Od klasycznych koncepcji narcyzmu do narcyzmu kultury zachodniej*, [w:] J. Sieradzan (red.), *Narcyzm. Jednostka, społeczeństwo, kultura*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2011.
- Omyła-Rudzka M., *Samopoczucie Polaków w 2017 roku*, CBOS, 2018.
- Orlik P., *Rozum a wrażliwość*, [w:] P. Orlik (red.), *Rozdroża i ścieżki wrażliwości*, UAM, Poznań 2000.
- Osięka A., *Mitologie artysty*, PIW, Warszawa 1975.
- Panksepp J., *The emotional sources of ‘chills’ induced by music*, „Music Perception” 1995, vol. 13.

- Paruzel M., *Kategoria merkantylizmu psychicznego jako alternatywne ujęcie materializmu*, [w:] D. Czajkowska-Zbiorowska i M. Gwoździcka-Piotrowska (red.), *Współczesne nurty badawcze młodych naukowców*, Instytut Naukowo-Wydawniczy Maiuscula, Poznań 2010.
- Pascal B., *Myśli*, Hachette Livre Polska, Warszawa 2008.
- Pawluczuk W., Zagórski S., *Czego się boimy?*, Oficyna Wydawnicza Stopka, Łomża 2008.
- Peterson R.A., *Problems in comparative research: The example of omnivorousness*, „Poetics” 2005, vol. 33.
- Peterson R.A., *Understanding Audience Segmentation: From Elite and Mass to Omnivore and Univore*, „Poetics” 1992, no. 21.
- Peterson R.A., R.M. Kern, *Changing Highbrow Taste: From Snob to Omnivore*, „American Sociological Review” 1996, Vol. 61(5).
- Peterson R.A., A. Simkus, *How Musical Tastes Mark Occupational Status Group*, [w:] M. Lamont, M. Fournier (red.), *Cultivating Differences: Symbolic Boundaries and Making of Inequality*, University of Chicago Press, Chicago 1992.
- Piaget J., *Psychologia dziecka*, Wydawnictwo Siedmiogród, Wrocław 1993.
- Piechowski M., *Developmental Potential*, [w:] N. Colangelo, R.T. Zaffrann (red.), *New Voices in Counseling the Gifted*, Kendall Hunt, Dubuque, IA 1979.
- Pierce J., *Gender trials: Emotional lives in contemporary law firms*, University of California Press, Berkeley 1995.
- Polczyk R., *Pochłonięty umysł. Absorpcja a podatność hipnotyczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.
- Popek S., *Twórczość dzieci*, [w:] W. Szewczuk (red.), *Encyklopedia psychologii*, Fundacja Innowacja, Warszawa 1998.
- Postman N., *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, Muza, Warszawa 2004.

- Pound E., *ABC czytania*, [w:] H. Krzeczkowski (red.), *Nowa krytyka. Antologia*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1983.
- Prieur A., M. Savage, *Updating Cultural Capital Theory: A Discussion Based on Studies in Denmark and in Britain*, „Poetics” 2011, Vol. 39(6).
- Przybylski J., *Pojęcie i struktura wrażliwości muzycznej*, „Studia z Wychowania Muzycznego” 1978, nr 3.
- Raffman D., *Language, music, and mind*, MIT Press, Bradford 1992.
- Rajtar M., J. Straczuk (red.), *Emocje w kulturze*, NCK, Warszawa 2012.
- Reik T., *The listening with the third ear*, Groove Press, New York 1948.
- Rembowski J., *Empatia*, PWN, Warszawa 1989.
- Reykowski J., *Procesy emocjonalne, motywacja, osobowość*, PWN, Warszawa 1992.
- Riesman D., *Samotny tłum*, MUZA, Warszawa 1996.
- Robin C., *Fear. The History of a Political Idea*, Oxford University Press, Oxford 2004.
- Rosen C., *Kultura narcyzmu po latach*, „Przegląd Polityczny” 2009, nr 93.
- Rorty R., *Osobne światy czy osobne słowa? Konsekwencje pragmatyzmu dla badań literackich*, [w:] A. Burzyńska, M.P. Markowski (red.), *Teorie literatury XX wieku*, Znak, Kraków 2006.
- Sacks O., *Muzykofilia. Opowieści o muzyce i mózgu*, Zysk i S-ka, Poznań 2009.
- Sand I., *Wrażliwość dar czy przekleństwo?*, Laurum, Warszawa 2016.
- Savage M., M. Gayo, *Unravelling the Omnivore: A Field Analysis of Contemporary Musical Taste in the United Kingdom*, „Poetics” 2011, Vol. 39(5).
- Scheper-Hughes N., *Matka Boska Bolesna. Polityczna ekonomia emocji*, [w:] M. Rajtar, J. Straczuk (red.), *Emocje w kulturze*, NCK, Warszawa 2012.

- Schulkin J., *Roots of Social Sensibility and Neutral Function*, MIT Press, Cambridge 2000.
- Scherer K.R., M.R. Zentner, A. Schacht, *Emotional states generated by music: An exploratory study of music experts*, „*Musicae Scientiae*” 2002, vol. 6.
- Segal E., *Social Empathy: A Model Built on Empathy, Contextual Understanding, and Social Responsibility that Promotes Social Justice*, „*Journal of Social Service Research*”, 2011, Vol. 37, No. 3.
- Sennett R., *Upadek człowieka publicznego*, MUZA, Warszawa 2009.
- Siciński I., *Rogera Silverstone’a wprowadzenie do strukturalnej analizy przekazu telewizyjnego*, „*Przekazy i Opinie*” 1986, nr 2-3.
- Sillamy N., *Słownik psychologii*, Książnica, Katowice 2002.
- Silverman L., 2013. *Asynchronous development: Theoretical bases and current applications*, [w:] Ch.S. Neville, M.M. Piechowski, S.S. Tolan (red.), *Off the charts. Asynchrony and the gifted child*, Royal Fireworks Press, NY 2013.
- Sloterdijk P., M. Nowicki, *Czy Polacy odnajdują szczęście?*, [w:] C. Michalski i M. Nowicki (red.), *Idee z pierwszej ręki: antologia najważniejszych tekstów Europy – sobotniego dodatku do „Dziennika”*, Axel Springer Polska, Warszawa 2008.
- Simmel G., *Socjologia*, PWN, Warszawa 1975.
- Sitek W., *Kapitał społeczny i kulturowy – dwa aspekty kapitału komunikacyjnego*, [w:] J. Juchnowski i M.S. Wolański (red.), *Studia z nauk społecznych i humanistycznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2008.
- Skarga B., *Tożsamość i różnica*, Znak, Kraków 1997.
- Skarżyńska K., *Spostrzeganie ludzi*, PWN, Warszawa 1981.
- Skolimowski H., *Technika a przeznaczenie człowieka*, Ethnos, Warszawa 1995.
- Sloboda J.A., *Exploring the musical mind. Cognition, Emotion, Ability, Function*, Oxford University Press, Oxford 2005.

- Słaby T., *Merkantylizm psychiczny jako źródło jakości życia zalążkowej klasy wyższej w Polsce*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Bankowej we Wrocławiu” 2014, nr 42(4).
- Sławek T., *Lukrecjusz i Defoe. Dwie lekcje lęku*, „Kultura Współczesna” 2012, vol. 4.
- Standing G., *Prekariat: nowa niebezpieczna klasa*, PWN, Warszawa 2014.
- Stearns P.N., C.Z. Stearns, *Emocjonologia: objaśnienie historii emocji i standardów emocjonalnych*, [w:] M. Rajtar, J. Straczuk (red.), *Emocje w kulturze*, NCK, Warszawa 2012.
- Strzelecki J., *Kontynuacje (2)*, PIW, Warszawa 1974.
- Strzyczkowski K., *Szlachectwo nie zobowiązuje. Zmiany we wzorach konsumpcji kulturowej*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 2009, nr 1.
- Szestow L., *Potestas clavium (Władza kluczy)*, Antyk, Kęty 2005.
- Szlendak T., *Aktywność kulturalna*, [w:] W.J. Burszta i inni, *Kultura miejska w Polsce z perspektywy interdyscyplinarnych badań jakościowych*, NCK Warszawa 2010.
- Szlendak T., 2014. *Ostentacja jako norma. O polskim, masowym wyjściu z szafy i performansie jako obyczajowym nakazie dla każdego*, „Societas. Communitas”, t. 17, nr 1, s. 31-46.
- Szpunar M., *Humanistyka cyfrowa a socjologia cyfrowa. Nowy paradygmat badań naukowych*, „Zarządzanie w kulturze”, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2016.
- Szpunar M., *Imperializm kulturowy internetu*, IDM i KS UJ, Kraków 2017.
- Szpunar M., *Kultura cyfrowego narcyzmu*, Wydawnictwa AGH, Kraków 2016.
- Szpunar M., *Kultura lęku (nie tylko) technologicznego*, „Kultura Współczesna” 2018, nr 2.

- Szpunar M., *Mediatyzacja nauki. O roli naukowców w epoce paleo- i neotelewizji*, [w:] „Zarządzanie w Kulturze” 2015, nr 16.
- Szpunar M., *Nowe-stare medium. Internet między tworzeniem nowych modeli komunikacyjnych a reprodukowaniem schematów komunikowania masowego*, IFiS PAN, Warszawa 2012.
- Szpunar M., *Redefinicja pojęcia czasu i przestrzeni w dobie Internetu*, [w:] M. Sokołowski (red.), *Kulturowe kody mediów*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2008
- Szpunar M., *Technofobia versus technofilia – technologia i jej miejsce we współczesnym świecie*, [w:] J. Królikowska (red.), *Problemy społeczne w grze politycznej*, UW, Warszawa, 2006,
- Szpunar M., *Wokół koncepcji gatekeepingu. Od gatekeepingu tradycyjnego do technologicznego*, [w:] I.S. Fiut (red.), *Idee i myśliciele*, Kraków 2013, s. 52-61.
- Szpunar M., *Wrażliwość (nie tylko) artystyczna*, „Kultura i Społeczeństwo” 2017, vol. 1.
- Sztompka P., *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Znak, Kraków 2007.
- Tampubolon G., *Social Stratification and Cultures Hierarchy among the Omnivores: Evidence from the Arts Council England Surveys*, „The Sociological Review”, 2010, Vol. 58 (1).
- Tańczuk R., *O autonomii „ja” i natury. Kilka uwag o starych lękach w nowej technologicznej scenerii*, „Kultura Współczesna” 2018, nr 2.
- Taylor C., *Samointerpretujące się zwierzęta*, [w:] J. Górnicka-Kalinowska (red.), *Filozofia podmiotu*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.
- Thayer R.E., J.R. Newman, T.M. McClain, *Self-regulation of mood: Strategies for changing a bad mood, raising energy, and reducing tension*, „Journal of Personality and Social Psychology” 1994, vol. 67, s. 910-925.
- Thompson J., *Media i nowoczesność. Społeczna teoria mediów*, Astrum, Wrocław 2001.

- Tischner J., *Ludzie z kryjówek*, [w:] J. Tischner, *Myslenie według wartości*, Zak, Kraków 1993.
- Tokarz A., *Procesy emocjonalne w aktywności twórczej*, [w:] A. Dołęcki, W. Błaszczak, (red.), *Dynamika emocji: teoria i praktyka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.
- Tol V. den, J. Edwards, *Listening to sad music in adverse situations: How music selection strategies relate to self-regulatory goals, listening effects, and mood enhancement*, „Psychology of Music” 2014, vol. 34.
- Turner G., *Ordinary People and the Media. The Demotic Turn*, Sage, London 2010.
- Turner J.H., J.E. Stets, *Socjologia emocji*, PWN, Warszawa 2009.
- Uchnast Z., *Empatia osobowa: metoda pomiaru*, „Przegląd Psychologiczny” 2001, nr 44.
- Volgsen U., *Emotions, identity, and copyright control: The constitutive role of affect attunement and its implications for the ontology of music*, [w:] T. Cochrane, B. Fantini i K.R. Scherer (red.), *The emotional power of music: Multidisciplinary perspectives on musical arousal, expression, and social control*, Oxford University Press, Oxford 2013, s. 341-356.
- Vuoskoski J.K., W.F. Thompson, D. McIlwain, T. Eerola, *Who Enjoys Listening to Sad Music and Why?*, „Music Perception: An Interdisciplinary Journal” 2012, Vol. 29, No. 3.
- Wallace M., *Future time perspective in schizophrenia*, „Journal Abnormal Psychology” 1956, vol. 52(2).
- Warde A., D. Wright, M. Gayo-Cal, *Understanding Cultural Omnivorousness: Or, the Myth of the Cultural Omnivore*, „Cultural Sociology” 2007, nr 1.
- Welsch W., *Estetyka i anestetyka*, [w:] R. Nycz (red.), *Postmodernizm – antologia przekładów*, Baran i Suszczyński, Kraków 1996.



- Wielecki K. *Narcyzm, podmiotowość, demokracja*, [w:] K. Wielecki (red.), *Wybrane problemy demokracji i podmiotowości*, APS, Warszawa 2011.
- Wierzbicka, A. *Emocje. Język i „skrypty kulturowe”*, [w:] A. Wierzbicka, *Język – umysł – kultura*, PWN, Warszawa 1999.
- Wierzbicka A., *Język – umysł – kultura*, PWN, Warszawa 1999.
- Wilensky H.L., *Mass Society and Mass Culture: Interdependence or Independence?*, „American Sociological Review” 1964, Vol. 29(2).
- Wilkinson I., *Anxiety in a Risk Society*, Routledge, London 2001.
- Wilkinson I., *W stronę socjologicznej conceptualizacji problemu lęku*, [w:] P. Sztompka i M. Bogunia Borowska (red.), *Socjologia codzienności*, Znak, Kraków 2008.
- Wilkoszewska K., *Sztuka jako rytm życia. Rekonstrukcja filozofii sztuki Johna Deweya*, Universitas, Kraków 2003.
- Witkiewicz S.I., *Sonata Belzebuba*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1925.
- Worsowicz M., *Retoryka symplifikacji w dziennikarstwie – uwagi teoretyczne i praktyka prasowa*, [w:] E. Żyrek-Horodyska, M. Hodalska (red.), *Komunikowanie o nauce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2016.
- Zajonc R., *Attitudinal effects of mere exposure*, „Journal of Personality and Social Psychology” 1968, vol. 2, s. 1-27.
- Zarycki T., *Kapitał kulturowy. Inteligencja w Polsce i w Rosji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008.
- Zawadzka B., M. Byrczek, *Kształtowanie perspektywy temporalnej jako aspekt adaptacji do choroby i leczenia. Analiza oparta na badaniach chorych leczonych narkozastępczo*, „Psychiatria Polska” 2012, nr 5.
- Zeff T., *Być nadwrażliwym i przetrwać*, Jacek Santorski & Co Agencja Wydawnicza, Warszawa 2008.

- Zentner M., D. Grandjean, K. Scherer, *Emotions evoked by the sound of music: Characterization, classification, and measurement*, „Emotion” 2008, vol. 8.
- Zimbardo P., J. Boyd, *Paradoks czasu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.

## Netografia

- Escandon Sheila i Prisca Kamungi. 2007/2008. *Women of Africa Leadership Development Program*. [https://www.sfcg.org/programmes/lwi/documents/WomenOfAfrica\\_Kenya.%20pdf](https://www.sfcg.org/programmes/lwi/documents/WomenOfAfrica_Kenya.%20pdf).





**Magdalena Szpunar**, doktor habilitowany nauk społecznych w zakresie socjologii, specjalizacja: nauki o mediach, medioznawstwo, nowe media.

Pracuje w Instytucie Dziennikarstwa, Mediów i Komunikacji Społecznej Uniwersytetu Jagiellońskiego. Autorka ponad 130 publikacji oraz m.in. monografii: „*Imperializm kulturowy internetu*” (2017), „*Kultura cyfrowego narcyzmu*” (2016), „*Nowe-stare medium. Internet między tworzeniem nowych modeli komunikacyjnych a reprodukowaniem schematów komunikowania masowego*” (2012)

Więcej o autorce: [www.magdalenaszpunar.com](http://www.magdalenaszpunar.com)

Książka Magdaleny Szpunar, gdyby spróbować najkrócej scharakteryzować jej główne przesłanie, to próba kontrastowego zestawienia deficytów i nadmiarowości, jakie towarzyszą dzisiejszym podmiotom zanurzonym w zapośredniczonej technologicznie rzeczywistości. Dzisiaj powszechnie myli się tożsamość *ego* z tożsamością *ja*, czyli z osobowością, byciem podmiotem autentycznie zanurzonym w *Erlebnis*. Dzisiejsze *ego* cierpi na deficyt wrażliwości, jako że staje się ona aporią dla osiągnięcia tego, co perfidnie definiuje się jako oryginalność, podmiotowość czy autentyczność w tym nowym sensie „*Brawo Ja!*”. Autorka pokazuje, że ta problematyka ma długą historię, a racjonalizacja emocji, „oddalenie” empatii i narodziny swoistego tworu, jakim jest „kultura emotywna” skutkują formą bycia w świecie, w którym liczy się widoczność i nieustająca obecność w logorei manifestowania, komunikowania i ostentacyjnego sygnalizowania własnej obecności. Pozytywnie oceniając poziom rozważań, szerokość horyzontów poznawczych autorki i dobry styl narracji polecam tę pożyteczną książkę jako kolejną pozycję dającą opis ważnych aspektów naszej wspólnej ekumeny społecznych zjawisk XXI wieku.

*z recenzji Wojciecha Burszty*