

Zuzanna Sala*

Etyka empatii

O statusie współodczuwania w literaturoznawczej krytyce etycznej

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/LC.2022.019>

Streszczenie: Empatia może jawić się jako operatywny termin ze względu na swoją wieloaspektowość – za jej pomocą można snuć rozważania nad społeczną rolą literatury i sztuki, nad relacją czytelnik–dzieło (czy też czytelnik–bohater literacki), a także nad mechanizmami narracyjnymi mającymi na celu umożliwiać „wczucie się” odbiorców. Oprócz aspektów praktycznych, to kwestie etyczne najczęściej skłaniają badaczy do refleksji nad empatycznymi wymiarami lektury. Zwraca się uwagę na wartość kontaktu z nieredukowalną innością, na etyczny wymiar współbycia, a także domyślnie wartościuje się pozytywnie partycypację. W artykule przywołane zostało stanowisko amerykańskiego psychologa Paula Blooma, który ocenia negatywnie wpływ wczucia na proces podejmowania decyzji moralnych. Autorka wykazuje, że choć literaturoznawcze rozumienie empatii może deklaratorywnie różnić się od tego psychologicznego, to konsekwencje etyczne czynienia z tej kategorii centralnego narzędzia interpretacji tekstów i zjawisk pozostaną podobne jak w psychologii. Bloomowska krytyka empatii może rzucić nowe światło na wiele aktualnych problemów literaturoznawczych.

Słowa kluczowe: empatia, afekty, Paul Bloom, *Against Empathy*

35

LITTERARIA COPERNICANA 2(42) 2022

ISSNp 1899-315X

ss. 35–46

* Doktorantka Szkoły Doktorskiej Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego.
E-mail: zuzanna.sala@doctoral.uj.edu.pl | ORCID: 0000-0002-9083-6148.



The Ethics of Empathy

About the Status of Compassion in Literary Ethical Criticism

Abstract: Empathy may appear as an operative term due to its multifaceted nature – it can be used to reflect on the social role of literature and art, on the reader–work (or reader–literary hero) relationship, as well as on narrative mechanisms designed to evoke empathy at the recipients. Besides practical aspects, that most often reason for researchers to reflect on the empathetic dimensions of reading are ethical issues. Attention is paid to the value of contact with irreducible otherness, to the ethical dimension of coexistence, and participation is positively assessed by default. The paper refers to an American psychologist, Paul Bloom's opinion, who assesses the negative impact of empathy on the process of making moral decisions. The author shows that although the literary understanding of empathy may be declaratively different from the psychological one, the ethical consequences of making this category a central tool for interpreting texts and phenomena will remain similar. Bloom's critique of empathy may shed new light on many current literary problems.

Keywords: empathy, affects, Paul Bloom, *Against Empathy*

Przeciw małym kotkom

Przez ostatnich kilka lat, gdy ludzie pytali mnie, czym się zajmuję, odpowiadałem – piszę książkę. Pytali o szczegóły, a ja mówiłem im: „Będzie o empatii”. Zwykle wtedy uśmiechali się i potakiwali, dopóki nie dodawałem: „Jestem jej przeciwny”.

To zazwyczaj wywoływało śmiech. Na początku się temu dziwiłem, ale wkrótce nauczyłem się, że bycie przeciwko empatii jest jak bycie przeciwko małym kotkom – to pogląd uważany za tak dziwny, że nie może być prawdziwy (Bloom 2016: 15)¹.

Tymi słowami amerykański psycholog i kognitywista Paul Bloom zaczyna książkę *Against Empathy*. Anegdota ta bardzo dobrze oddaje domyślny status empatii jako pozytywnie wartościowanego afektu – i choć Bloom w ten sposób przedstawia ową domyślność w dyskursie publicznym, to ślady jej można odnaleźć także we współczesnej humanistyce (w tym – w literaturoznawstwie). Świadczyć o tym może choćby niezwykle podobieństwo postawy zaprezentowanej przez Petera Goldiego w artykule *Anti-Empathy*, gdy ten już na otwarciu pisze:

Stwierdzenie, że jestem przeciw empatii, może początkowo wydawać się trochę podobne do powiedzenia, że jestem przeciw macierzyństwu; nie ma wątpliwości, że empatia jest Rzeczą

¹ Jeśli w bibliografii nie podano inaczej, tłumaczenie własne.

Dobrze, że jeśli ktoś jest jej przeciwny, albo musi być z nim coś nie tak, albo nie do końca rozumie, czym właściwie empatia jest (Goldie 2011: 302).

Krytyka Goldiego bazuje na nieco innych rozróżnieniach niż te poczynione przez Blooma: oddziela on bowiem negatywnie wartościowane *empathetic perspective-shifting* (wyobrażanie sobie, że jest się drugą osobą) od pozytywnie wartościowanego *in-his-shoes perspective-shifting* (wyobrażanie sobie, jak samemu zachowałoby się w warunkach, w których znalazła się druga osoba). Podobnie jednak rozpoznaje swoistą nienaruszalność dobrego imienia omawianej kategorii.

Jak wskazują tytuły tekstów, na które powołałam się w pierwszych słowach tego artykułu, moje rozważania wymierzone będą przeciwko empatii – a dokładniej przeciwko empatii rozumianej jako kategoria stanowiąca podstawę i fundament dla krytyki etycznej. By jednak klarownie przedstawić własne stanowisko, zacznę od odpowiedzi na dwa pytania: czym jest empatia oraz w jakich obszarach możliwe jest przeciwstawianie się jej.

Spory definicyjne wokół samego pojęcia mają długą historię, zarówno w naukach społecznych, jak i humanistycznych. Wyjaśnienie terminu, które przyjmuje w swoich rozważaniach Bloom – empatii jako „aktu doświadczania świata w taki sposób, w jaki sądzimy, że robi to ktoś inny” (Bloom 2016: 71) – budzi kontrowersje w naukach humanistycznych, choć (jak pokazuje autor) jest często wykorzystywane przez psychologów. Empiryczny charakter empatii został wielokrotnie potwierdzony przez badania (Rameson et al. 2009: 94–110). Dowiedziono m.in., że u postronnych obserwatorów osób, którym zadawany jest ból, także aktywuje się ośrodek w mózgu odpowiedzialny za odczuwanie bólu (ibid: 96). Wiadomo również, że badani, którym daje się do rozwiązania dylematy etyczne są bardziej skłonni do naginania swoich ogólnych przekonań, gdy prosi się ich o wyobrażenie sobie, co czuje osoba zaangażowana w rozpatrywaną przez nich sytuację (Batson et al. 1981: 290–302). Należy więc przyjąć, że empatia jest zjawiskiem nienegowalnym – jej istnienie nie podlega wątpliwościom. Inaczej sprawa wygląda z samą definicją pojęcia. Przytoczone za Bloomem wyjaśnienie da się wyrazić w kontrowersyjnej metaforze „wchodzenia w cudze buty” – a więc jako „symulacji” czy „identyfikacji”, do czego jeszcze powrócę.

Tę właśnie empatię – rozumianą jako możliwość przyswojenia doświadczenia kogoś, kto jest diametralnie różny od nas – przyjmuje za punkt wyjścia Richard Rorty w swoim projekcie przejścia od etyki moralnego zobowiązania do etyki wrażliwości². Twierdzi on, że kantowsko definiowane zasady moralne stanowiły ważny fundament dla rozwoju praw, współczesne demokratyczne społeczeństwa jednak mogą je porzucić, ponieważ postępująca egalitaryzacja

jest sprawą ludzi, którzy sprawując kontrolę nad władzą państwa i instytucji społecznych, zaczynają stopniowo myśleć o biednych, słabych i wyrzutkach w tych samych kategoriach, jak o sobie samych, stosując w odniesieniu do tych ludzi ten sam język, który stosują wobec własnych przyjaciół, sąsiadów i kolegów (Rorty 2002: 62).

² Rorty nie jest tu rzecz jasna jedynym możliwym punktem odniesienia – aby dokładnie prześledzić dzieje pojęcia, należałoby sięgnąć także do tradycji fenomenologicznej czy do Lippsowskiej kategorii *Einfühlung* (wczucia). Szczegółową rekonstrukcję filozoficznej historii pojęcia można przeczytać w artykule Wojciecha Gulina *Filozoficzne korzenie empatii* (2006: 207–220).

Znamienne pozostaje to, że za medium tej zmiany Rorty uważa przede wszystkim literaturę (zestawioną z moralizmem „kazań czy traktatów filozoficznych” [ibid.]). Tym samym pozostaje patronem myślenia o twórczości literackiej jako o przestrzeni współodczuwania, a zarazem ustanawia empatię fundamentem postulowanej przez siebie etyki wrażliwości. Podobne myślenie, przejęte przez część literaturoznawców, wyznacza zapowiedziany we wstępie obszar możliwej krytyki empatii. W tym artykule interesuje mnie kwestia odrzucenia empatii jako kategorii stojącej w centrum refleksji etycznej, mającej być fundamentem dla myślenia o moralności i przedstawianej w ten sposób w rozważaniach nad etyczną lekturą.

O fakcie, że empatia bywa kategorią szczególnie eksponowaną we współczesnym literaturoznawstwie, świadczą takie wypowiedzi, jak poniższa – z najnowszej książki Anny Łebkowskiej:

Zainteresowanie empatycznym sposobem obcowania ze sztuką wyraźnie nasiliło się ostatnimi czasy. [...] Sama bowiem empatia jako kategoria antropologiczna i zarazem estetyczna – w wersji, w porównaniu z dawnymi laty, odrodzonej i zarazem przekształconej – staje się obecnie jednym z wyznaczników współczesnej humanistyki³. W jej zakres umieszcza się zarówno relacje międzyludzkie, jak i – by tak rzec – nieantropocentryczne; zarówno obcowanie ze sztuką, jak i sposoby funkcjonowania w codzienności (Łebkowska 2019: 141).

Podobna konstatacja pojawia się u Jarosława Pluciennika, autora pierwszej współczesnej⁴ książki poświęconej w całości relacji empatii i literatury na gruncie polskim:

Współczucie, empatia, współodczuwanie, litość, miłość, przyjaźń, te wszystkie terminy pozostające w polu semantycznym współczucia, pozostają najistotniejszymi problemami w filozofii moralności. Ostatnio występują one także w refleksji nad literaturą badaczy z kręgu tzw. krytyki etycznej. Jednak jeśli przyjrzyć się lepiej współczesnej teorii literatury, całe obszary badań literackich spod znaku marksizmu, krytyki feministycznej, ekokrytyki czy tzw. *queer* teorii mogą ujawniać nową twarz i zacząć być interpretowane jako współczujące, empatyczne i zaangażowane w naprawę złego (tzn. zadającego cierpienie) świata (Pluciennik 2004: 125).

Widzimy tutaj wyraźne sugestie dokonanego przesunięcia współczesnych badań literackich w stronę „etyki wrażliwości”. Nie sposób oprzeć się wrażeniu, że empatia ma w tych projektach nie tylko pełnić funkcję „punktu wspólnego”, łączącego różne zagadnienia etyczne w krytyce i literaturoznawstwie oraz wielu problemów współczesnego świata, ale że ma być wręcz nowoodkrytym kluczem do ich zrozumienia⁵. To właśnie dzięki empatycznemu podejściu do lektury, umożliwiającemu przejęcie perspektywy podmiotów słabszych i wyzyskiwanych, można zrozumieć zawiłości struktur władzy utrwalane lub demontowane

³ Wyróżnienie własne.

⁴ Przez współczesne podejście do empatii mam na myśli to, w którym traktuje się empatię jako postulowane narzędzie do badania tekstów. Pomijam ujęcia historyczne (wskazujące na ważność tego pojęcia w konkretnych okresach) takie jak monografia Michała Głowińskiego o młodopolskiej krytyce literackiej (patrz: *Ekspresja i empatia. Studia o młodopolskiej krytyce literackiej*, Kraków 1997).

⁵ Szczególną uwagę należałoby zwrócić na wymieniony przez Pluciennika w jednym szeregu z badaniami kulturowymi marksizm. O ile bowiem teza o tym, że wspólnym mianownikiem dla większości kierunków badawczych, które za cel stawiają sobie emancypację jednostek opartą na kryteriach tożsamościowych jest empatia, może być dyskusyjna, ale pozostaje zasadna, o tyle sugerowanie, że istotą badań marksistowskich jest międzyklasowe współodczuwanie, zakrawa na zupełne zignorowanie istoty konfliktu klasowego.

w rozmaitych tekstach kultury. W tym sensie empatia ma stanowić podstawę dla wszystkich emancypacyjnych lektur.

Jeszcze inaczej pozycjonuje tę kategorię w akademickiej krytyce literackiej Tomasz Kunz, gdy w tekście *Dlaczego „młoda poezja” nie istnieje?* przedstawia empatię jako jedno z kryteriów postulowanego przez niego „autentycznego” kontaktu z literaturą:

[...] [C]hodziłoby o sprowadzenie pisania do wymiaru indywidualnego, możliwego do bezpośredniego doświadczeniowego ogarnięcia w horyzoncie własnego życia, a więc o przywrócenie kontaktowi z literaturą autentycznego egzystencjalnego wymiaru, związanego z własnym egzystencjalnym interesem. [...] Aby to osiągnąć, musielibyśmy jednak zastąpić bezpieczne kryteria naukowości, kryteriami ryzykownymi, bo niewymiernymi, rodzącymi jednak, jak wierzę, wymierne skutki dla jakości naszego życia: empatią, zaangażowaniem i otwartością [...] (Kunz 2014: 199)

Krakowski krytyk sugeruje więc, że odpowiedzią na kryzys kanonu i „rozpad XIX-wiecznego modelu »społeczeństwa literackiego«” (ibid.: 198) jest gruntowna przebudowa kryteriów krytycznoliterackich w stronę ekspresji i odbioru indywidualnego doświadczenia. Są to postulaty wysuwane zarówno do literatury, jak i – a nawet zwłaszcza – do pisania o literaturze, czyli krytyki. Choć na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że Kunz nie przyznaje empatii tak wielkiej roli jak poprzedni cytowani literaturoznawcy, nie trudno zauważyć, że projektuje on rozległe przesunięcia, w obrębie których empatia jest tak narzędziem, jak i celem (ma przynosić „wymierne skutki dla jakości naszego życia”).

Przyznanie tak wielkiej roli współodczuwania w kształtowaniu fundamentów etycznych zbiega się z tym, jak pojęcie empatii funkcjonuje w języku potocznym i dyskursie publicznym.

Empatia jako remedium?

Bloom zwraca uwagę na to, że empatia nadzwyczaj często (zwłaszcza przez liberalnych polityków i publicystów) prezentowana jest w amerykańskim dyskursie publicznym jako sposób na uratowanie świata, remedium na wszelkie zło. Analizuje u Baracka Obamy, „który – jak zauważa – mówił o problemie empatii częściej niż jakikolwiek inny prezydent Stanów Zjednoczonych” (Bloom 2016: 19), wypowiedzi afirmujące, „patrzenie na świat oczami innych”, „przyjmowanie cudzej perspektywy”. Cytuje także chyba najbardziej znane słowa byłego prezydenta Stanów Zjednoczonych na wspomniany temat: „Największym deficytem w naszym społeczeństwie i na całym świecie jest obecnie deficyt empatii” (za ibid.: 19). By przywołać ledwie kilka spośród ogromu innych przykładów warto przypomnieć uwagi znanego także ze swojego zaangażowania politycznego językoznawcy George’a Lakoffa, który pisał, że „za każdą progresywną linią polityczną stoi jedna moralna wartość: empatia” (za ibid.: 20); czy ekonomisty i politologa Jeremiego Rifkina, który uzależniał dalsze losy świata od empatycznych zdolności społeczeństwa, pytając dramatycznie: „Czy będziemy w stanie osiągnąć świadomość biosfery i globalną empatię na czas, aby uniknąć końca świata?” (ibid.). Bloom wskazuje także na psychologów i socjologów, którzy piszą o „kryzysie

empatii” (Andrew Salomon, Emily Bazelon), a nawet przywołuje diagnozy, w których zło definiowane jest jako „brak empatii” (Simon Baron-Cohen).

Nietrudno podobnych rozpoznań doszukać się w polskiej publicystyce ostatnich lat. Głośny tekst Kingi Dunin z 2008 roku *Czy empatia jest lewicowa?*⁶ przedstawia tezę o empatycznych fundamentach postępowej polityki, jakby żywcem wziętą z wypowiedzi Lakoffa. „Wiele typowo lewicowych odruchów można wyjaśnić, odwołując się po prostu do współczucia” (Dunin 2008) – twierdzi autorka, po czym wymienia sytuacje, w których współodczuwanie i używanie wyobraźni w celu zrozumienia perspektywy innych osób może skutkować opowiedzeniem się za konkretnymi poglądami (proaborcyjnymi, prouchodzącymi czy prozwierzęcymi). Co ciekawe jednak, dostrzega niepełną aplikowalność (czy wręcz: przyczynkowość) tej kategorii, kiedy w rozmowie ze Sławomirem Sierakowskim, sugerującym jej, że pod hasłem *empatia* przemycą swoje wybory aksjologiczne, odpowiada: „Tak. I powiedzmy, że w tym miejscu jasno się do tego przyznaję” (Dunin et al. 2011)⁷.

Z kolei zdaniem innego komentatora „Krytyki Politycznej”, publikującego pod pseudonimem Galopujący Major, kategorią empatii (lub jej braku) można wyjaśnić spór o inkluzywność języka polskiego. Publicysta nie ogranicza się jednak do analizy jednej debaty, a sprowadza refleksję nad współodczuwaniem (podobnie, jak czyniła to Dunin) do wyznacznika lewicowości:

[...] lewica nie tylko wyznaje pewną agendę empatii, ale [...] jej od całej reszty żąda. Tak, lewica przestała prosić, ale zaczęła, o zgrozo, żądać. Żąda empatii dla mieszkańca Podkarpacia, żąda empatii dla samotnej matki, żąda empatii dla osoby czarnoskórej i dla osoby LGBT. [...] Nie, nie obchodzą nas wasze argumenty, znamy je aż nadto – zdaje się mówić młoda lewica – macie po prostu być empatyczni, bo tego wymaga dobro, piękno i sprawiedliwość (Major 2020)⁸.

Bloom w *Against Empathy* wypunktowuje wątpliwości do takiej roli empatii. Opiera on swoją krytykę na postulacie „racjonalnego współczucia” (*rational compassion*)⁹, które umożliwić ma połączenie afektywnego wymiaru etycznych wyborów z kalkulacją użyteczności. Postuluje on rezygnację z budowania etycznego systemu na kategorii empatii, ponieważ

⁶ Artykuł ten został niemal w całości przedrukowany w wywiadzie-rzecz Sławomira Sierakowskiego z Kingą Dunin (2011).

⁷ Taka odpowiedź jest wynikiem niemożności konsekwentnego ustanawiania podwalin etyki na kategorii empatii. W rozmowie z Sierakowskim Dunin przyznaje, że ruchy polityczne, z którymi ona nie sympatyzuje, także używają empatii jako narzędzia politycznego. Pada przykład empatyzowania członków ruchów pro-life z płodami i dziećmi nienarodzonymi. Publicystka, aby pogodzić wyeksponowany przez ten problem dysonans, decyduje się na sięgnięcie po rachunek użyteczności (wielkość cierpienia płodu, który jeszcze nie odczuwa bólu, jest mniejsza niż cierpienie kobiety, która jest w ciąży wbrew własnej woli). Nie dostrzega jednak przewartościowania w deklarowanym przez siebie systemie etycznym. Pozwalam sobie na tak rozległą rekonstrukcję wypowiedzi Dunin, by wyeksponować przykładowo teorię Blooma do polskiej debaty publicznej. Podobna dyskursywna niekonsekwencja, o jakiej pisze psycholog na gruncie amerykańskim, pojawia się bowiem także w polskich wypowiedziach na ten temat.

⁸ Warto zwrócić uwagę na to, że w tekście Galopującego Majora (a także w artykule Dunin, gdzie autorka pozytywnie wartościuje emocjonalne poruszenie trudną sytuacją ekonomiczną najgorzej zarabiających) zrównuje się empatię wobec przedstawicieli różnych tożsamości oraz osób zajmujących konkretne pozycje klasowe. Tak wyraźne odrzucenie myślenia w kategorii konfliktu klasowego u wspomnianych publicystów motywuje możliwość zakwestionowania deklarowanej przez nich „lewicowości” owych diagnoz.

⁹ Podobne rozróżnienie można zobaczyć w pracach Marthy Nussbaum, która „oddziela empatię od współczucia. Empatia jest umiejętnością wyobrażenia sobie siebie w cudzej pozycji, współczucie zaś to zbiór sądów i myśli. Pierwsze może być użyte zarówno do krzywdzenia czy wyzyskiwania, jak i do pomocy. Drugie z kolei można odczuwać nawet wobec tych, których doświadczenie jest dla nas niewyobrażalne” (Sławiński 2018).

dostrzega w tym kilka pułapek. Jedną z nich jest ryzyko odwracania wzroku – empatia powodująca zbliżanie się do doświadczenia osoby cierpiącej¹⁰ może skutkować zarówno zwiększeniem zrozumienia ze strony odbiorcy, jak i zareagowaniem mechanizmami obronnymi i wyparciem. Innym problemem jest niedające wystarczająco realistycznego wglądu w rzeczywistość założenie podobieństwa między mną a innym (empatia opiera się na wyobrażeniu danych stanów). Empatyzowanie z kimś radykalnie różnym od nas może okazać się trudne lub nawet niemożliwe (za takie Bloom uważa m.in. współodczuwanie z podmiotami nie-ludzkimi).

Identyfikacja z innym niewątpliwie może być – i często jest – źródłem gestów sympatii, zrozumienia lub pomocy. Autor *Against Empathy* podaje jednak szereg przykładów, w których empatia działa przeciwnie, zaślepiając całościową ocenę etyczną przez zbyt znaczne dowartościowanie emocji jednostki. Opisuje on eksperymenty i sytuacje, które z literaturoznawczego punktu widzenia, moglibyśmy nazwać roboczo przypadkami *Pana Cogito czytającego gazetę* (Herbert 2011)¹¹ – odpowiednie zbliżenie soczewki narracyjnej na jednostkowy podmiot prowadzi niekiedy do nieefektywnego altruizmu, podpartego strukturą zbliżoną do szantażu emocjonalnego.

Podobny sceptycyzm do wniosków wskazujących na centralne miejsce empatii w krytyce etycznej okazuje Noël Carroll. Gdy rekonstruuje on najnowsze kierunki badań wiążące sztukę i etykę, podkreśla nieredukowalność moralnych konfliktów i zawłości tekstu do poziomu afektywnego, choć nie neguje jednocześnie jego roli w tychże przedstawieniach (Carroll 2000). Z kolei jednoznaczny krytykę empatii, wynikającą ze skonstruowania perspektyw rozumienia innych i odczuwania ich przeżyć (z pozytywnym wartościowaniem tej pierwszej), zarysowuje Walter Benn Michaels w *Kształcie znaczącego* – książce omawiającej możliwości i warunki prowadzenia sporu. Znamienna dla rekonstrukcji spojrzenia Michaelsa na kwestię współodczuwania jest jego uwaga w przypisie z rozdziału *Posthistoryzm*:

Rozumienie tego, co ludzie mają na myśli nie jest odczuwaniem ich uczuć, a tym bardziej stawianiem się tym, kim oni. Na tym polega różnica między empatką a krytyczką literacką. Empatka z pewnością uznałaby „pozycję podmiotową” gwałciciela za „nie do zniesienia” – krytyczka literacka nie ryzykuje zatraceniem się w świecie nawet najokropniejszego autora, ponieważ rozumienie tego, co ludzie mają na myśli nie ma nic wspólnego z zajmowaniem ich pozycji podmiotowej. Tylko empatka zaczyna dygodać, gdy słyszy jak mówisz, że ci zimno (Michaels 2011: 113).

¹⁰ Jak wspominaliśmy na początku artykułu – wymierną, empiryczną konsekwencją może być aktywowanie ośrodka bólu w mózgu osoby „wczuwającej się”.

¹¹ Mechanizm sproblematyzowany poetycko przez Herberta streszcza także Wojciech Załuski w swoim artykule *Kłopoty z empatią*, gdy podsumowuje rozważania psychologa Paula Slovic, który jego zdaniem „wysunął dwie intrygujące i niepokojące hipotezy. Pierwsza z nich mówi, że wrażliwość empatyczna na informacje o kolejnych ofiarach podlega prawu »przesytu« (używając terminologii naukowej: prawu malejącej wartości krańcowej). Z im większą liczbą ofiar mamy do czynienia, tym mniejszy przyrost empatii powoduje informacja o kolejnej ofierze. Wynika stąd, że zwiększenie się liczby ofiar np. z jednej do dwóch wzbudzi w nas znacznie silniejszy przyrost empatii niż zwiększenie się liczby ofiar np. z osiemdziesięciu do osiemdziesięciu jeden. W rezultacie nasza empatia wobec dużej liczby ofiar będzie zaskakująco niska w porównaniu z rzeczywistym rozmiarem tragedii. Druga hipoteza (którą Slovic uważa za bardziej prawdopodobną niż pierwszą) niepokoi jeszcze bardziej. Zakłada ona, że empatia jest tym silniejsza, im mniejsza jest liczba ofiar, co oznacza, że będziemy bardziej poruszeni wiadomością o śmierci jednej osoby niż dwóch, i że śmierć bardzo dużej liczby osób nie wzbudzi w nas niemal żadnej reakcji empatycznej” (Załuski 2017).

Autor *Kształtu znaczącego* wyraźnie krytykuje (zacerpniętą z prozy Octavii Butler) figurę empatki, uznając ją za charakterystyczną dla unieważniającej możliwość sporu politycznego wielogłosowej „gry”, w którą przemieniła się debata publiczna po Fukuyamowskim końcu historii.

Status empatii jako etycznego fundamentu i remedium na zło jest – jak widać na przykładach analiz Blooma, Carrolla czy Michaela – co najmniej dyskusyjny. Nie każdy z krytycznie nastawionych badaczy postulowałby całkowite odrzucenie tej kategorii w refleksji nad etyczną lekturą – każdy jednak otwarcie przeciwstawiłby się podejściu redukującemu tę refleksję do przestrzeni afektywnej.

Wchodzenie w cudze buty

Krytyka empatii rozumianej jako „symulacja” czy „identyfikacja” ma długą tradycję w literaturoznawstwie¹². Wskazywano na możliwą wyższościowość lektury empatycznej, na kłopoty z zacieraniem się granicy między sobą a innym, a także na ryzyko „pasywnej empatii” (Boler 1997: 256–259) wynikającej ze zdystansowania się odbiorcy od podmiotu, z którym empatyzuje poprzez lekturę. Anna Głąb w poświęconych empatii rozdziałach monografii *Literatura a poznanie moralne* zwraca uwagę na ryzyko promowania moralnie problematycznych wzorców w literaturze czy też – jeśli rozumieć empatię jako symulację w trybie *off-line* (z wyłączeniem własnych przekonań i pragnień) – na możliwość oddalania się od rzeczywistości i przesuwania w stronę fantazji (Głąb 2016: 217–233). Na uwagę zasługują też wątpliwości artykułowane przez Megan Boler, która postuluje zastąpienie „lektury empatycznej” – „lekturą świadectwa” (*testimonial reading*) (ibid.: 256). Wszystkie te zastrzeżenia odpierane są przez współczesnych badaczy skupiających się na kategorii empatii za pomocą redefinicji tego pojęcia. Ich zdaniem empatia nie ma być już prostym „wchodzeniem w cudze buty”, jak opisywano to w krytyce młodopolskiej. Mechanizmy wczuwania się i identyfikacji odrzucone zostają jako naiwne – wykorzystuje się je jedynie do (częstszych na Zachodzie – zob. Keen 2007) badań empirycznych nad mechanizmami odbioru literatury popularnej. Badacze i badaczki zwracają też uwagę na istotną w procesie empatycznej lektury świadomość odrębności od podmiotów, z którymi się empatyzuje. Empatia ma więc być znaczeniowo zbliżona do współodczuwania, poczucia „wspólnoty świata”. Na przykład Łebkowska proponuje zastąpienie metafory „wchodzenia w cudze buty” kategorią wyobraźni¹³. Choć – przynajmniej deklaratywnie – to przesunięcie powinno znieść wcześniej wspomniany zarzut ryzyka empatycznego zawłaszczania opowieści i perspektywy, to trudno wyobrazić sobie, w jaki sposób wcześniejsza kategoria „symulacji” miała działać nie wyobrażeniowo (to znaczy: jakie są praktyczne konsekwencje postulowanej redefinicji). Badaczka wprawdzie doprecyzowuje, że konsekwencje redefinicji miałyby polegać na przesunięciu w stronę rozumianego za Dominickiem LaCaprą „spotkania afektywnego”

¹² Rzetelną rekonstrukcję tych wątpliwości można znaleźć w rozdziale *Miejsce empatii – wstępne rozpoznania* książki Anny Łebkowskiej (2009).

¹³ „Obok symulacji pojmowanej jako wnioskowanie, stawianie hipotez, umieszczanie się w pozycji innej osoby pojawia się wyobrażenie sobie cudzych działań nakierowane na siebie i innego (*self-focused personal imagining, other-focused personal imagining*)” (Łebkowska 2019: 153).

odbiorcy z tekstem (Łebkowska 2019: 154), jednak ciągle podkreślanie roli odbiorcy w tej relacji (które ma zniwelować ryzyko identyfikacji i zawłaszczenia) może – paradoksalnie – odsunąć nas od początkowego celu empatycznej lektury, czyli zrozumienia innego.

Tymczasem nawet najbardziej drobiazgowo zniuansowania definicji empatii w ujęciu jej obrońców pozwalają odeprzeć jedynie zarzuty o zawłaszczanie narracji i wyższościową lekturę. Wątpliwości takich krytyków, jak Bloom (zarzucający empatii zakrzywianie oceny moralnej zjawisk), Carroll (twierdzący, że empatia jest tylko jednym ze składników etycznego rozbioru tekstów) czy Michaels (traktujący empatię jako czynnik utrudniający lub nawet uniemożliwiający prowadzenie sporu) pozostają wciąż aktualne – niezależnie od przesunięć terminologicznych.

Ciekawie do wspomnianych zmian definicyjnych sytuje się książka Krystyny Pietrych *Co poezji po bólu? Empatyczne przestrzenie lektury*. Status empatii we wspomnianej monografii dobrze wyłapuje i problematyzuje Elżbieta Winiecka, autorka recenzji tej książki:

Empatia nie stanowi już sposobu docierania do wiedzy o drugim, nie jest narzędziem literackiej epistemologii opartej na wierze w bezpośredniość komunikacji na głębokim, pozawerbalnym poziomie. Nie jest to znane z doświadczeń Młodej Polski „wchodzenie w cudzą skórę”, mające doprowadzić do pełnej identyfikacji, równoznacznej ze zniweczeniem inności drugiego. Empatia z obszaru psychologii i epistemologii przemieściła się na teren aksjologii i etyki oraz estetyki. Empatyczna lektura przekształciła się w obcowanie z tekstem, który nigdy do końca zrozumieć ani ośwoić się nie da. W postawie empatii liczy się dziś zatem nie tyle możliwość odtworzenia w sobie cudzych doświadczeń, co etyczna konieczność podejmowania działań prowadzących do ochrony tego, co inne, co wymyka się uogólnieniu, uniwersalizacji, a także utekstowieniu (Winiecka 2010: 205).

Zawężenie celów empatycznej lektury, które problematyzuje Winiecka, wpływa na praktyczny wymiar literackich analiz Pietrych. Autorka *Co poezji po bólu?* zadaje pytania interpretacyjne skierowane w stronę autora i tworzonego przez niego komunikatu. Zawęża problematykę do kwestii przedstawiania bólu w poezji, a następnie stawia hipotezę, że to właśnie wiersze, ze względu na swoje formalne możliwości, projektują przestrzeń do „empatycznej lektury”. Pietrych interesują jednak nie tyle możliwości kryjące się w empatycznej lekturze, ile jej praktykowanie¹⁴. *Co poezji po bólu?* to ostatecznie zbiór interpretacji, w których sięga się po różne, często bardzo klasyczne narzędzia, aby wyjaśnić, w jaki sposób w tekstach poetyckich przedstawia się ból, a w zdecydowanie mniejszym stopniu – jakie ma to mieć konsekwencje społeczno-etyczne (przez oddziaływanie na czytelnika).

Przy lekturze książki Pietrych można odnieść wrażenie, że kategoria „empatii” jest dla badaczki niejako przyczynkowa. Stanowi ona usprawiedliwienie dla sięgania po informacje biograficzne oraz wyznacza horyzont analiz, jakim jest zrozumienie przedstawionego w tekstach lirycznych bólu. Z tego powodu Pietrych udaje się ominąć pułapki, w które wpadają inni badacze, sugerujący wprost, że jedynie empatia jest gwarantem czy też

¹⁴ Stąd w książce *Co poezji po bólu?* znacząca przewaga części analitycznej nad teoretyczną. Co więcej: z zestawienia rozdziału wstępnego z następującymi po nim interpretacjami można odnieść wrażenie, że wstęp stanowi w tej monografii rodzaj historycznej rekonstrukcji myśli, będącej jednocześnie usprawiedliwieniem dla dalszych analiz. Wrażenie to wynika ze znacznego zmniejszenia roli odbiorcy tekstu w interpretacjach w stosunku do postulowanego we wstępie „spotkania” nadawcy z odbiorcą.

fundamentem etyki. Dla badaczki stanowi ona głównie perspektywę lekturową ramującą interpretację, w której posługiwanie się kategorią empatii nie musi prowadzić do krytyki etycznej. I w tym właśnie sensie (opisowym, nie postulatywnym; lekturowym, nie etycznym) empatia wydaje się kategorią zasadną do wykorzystania w literaturoznawstwie.

Posthumanistyczny potencjał empatii

Warto zaznaczyć, że badania skupiające się na zreinterpretowaniu pojęcia empatii nie znajdują żadnego odzwierciedlenia w popularnych tekstach eseistycznych. Świetnym na to przykładem jest szeroko komentowany – zarówno wśród akademików¹⁵, jak i w prasie popularnej – od czasów mowy noblowskiej Olgi Tokarczuk koncept „czułego narratora”. Pisarka w swojej ostatniej książce wprost odwołuje się do pojęcia empatii rozumianej właśnie jako „identyfikacja” i „wczucie”. Píše:

Empatia ma stosunkowo krótką historię w dziejach ludzkości. Prawdopodobnie pojawiła się gdzieś na Wschodzie przynajmniej sześć wieków przed Chrystusem. W każdym razie nikt przed naukami buddyjskimi nie nazwał ani nie dowartościował tej nowej postawy – patrzeć na drugiego tak, jakby samemu się nim było, nie ufać pozornej granicy, która oddziela nas od innych, ponieważ jest ona złudzeniem. Cokolwiek dzieje się tobie, dzieje się mnie. Nie ma „cudzego cierpienia”. Te iluzoryczne granice oddzielają od siebie nie tylko ludzi, ale także ludzi od zwierząt (Tokarczuk 2020: 57–58).

Noblistka wskazuje tutaj na posthumanistyczny potencjał empatii – sugeruje, że współodczuwanie ze zwierzętami i uwrażliwianie się na nie-ludzkie cierpienie jest właściwym sposobem prowadzącym do emancypacji zwierząt. Warto jednak zwrócić uwagę na pułapki tego myślenia, odwołując się raz jeszcze do rozważań Blooma. Z psychologicznego punktu widzenia empatia analizowana jest przez niego jedynie na poziomie relacji międzyludzkich. Wynika to z oparcia mechanizmu empatyzowania na doświadczeniu i podobieństwie (dlatego zresztą bywa zawodny: opieramy empatię na założeniu, że inni ludzie są tacy, jak my – a nie zawsze są). Gdy odnosimy pojęcie empatii do relacji międzygatunkowych, nie mamy doświadczenia, do którego możemy się odwołać – empatia staje się niemal w całości grą wyobraźni.

Właśnie dlatego literatura może stanowić tutaj niezwykle skuteczne narzędzie. Zара- zem jednak niesie ogromne ryzyko – stwarza bowiem możliwości do empatyzowania ze wszystkim na świecie. Świetnym tego przykładem jest przejmowanie różnych perspektyw przez głównego bohatera najnowszej powieści Radka Raka *Baśń o węzowym sercu albo słowo wtóre o Jakóbie Szeli*. Tytułowy Jakób za sprawą magicznych praktyk przeistacza się w najróżniejsze (żywotne i nieżywotne) formy, co umożliwia czytelnikowi empatyzowanie

¹⁵ Akademiczne poruszenie wokół propozycji noblistki widać zarówno w dyskusjach i wydarzeniach organizowanych wokół niego (takich jak konferencja „Artyst(k)a: czuły narrator” organizowana we wrześniu 2020 r. na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego), jak i w tekstach literaturoznawców – zob. m.in. M. Świerkosz, *Czułość i czujność. Na marginesie mowy noblowskiej Olgi Tokarczuk*, „Nowa Dekada Krakowska” z dnia 18 czerwca 2020 r. [online:] <http://nowadekada.pl/monika-swierkosz-czulosc-i-czujnosc-na-marginesie-mowy-noblowskiej-olgi-tokarczuk/>.

zarówno z kotem, jak i z drzewem czy z kamieniem. Zgodnie z logiką etyki wrażliwości, możemy założyć, że dzięki takiemu przesunięciu odbiorca jest bardziej podatny na uznanie podmiotowości zwierząt. Narracja przyjmująca perspektywę kota ma przekonać czytelnika do uznania podmiotowości tego zwierzęcia (jako metonimii dla całego gatunku), a w konsekwencji – wpłynąć na jego przekonania etyczne, czyli np. zmotywować go do sprzeciwu co do przemocy względem kotów. Wydaje się jednak, że „wchodzenie w cudzą skórę” ma w tej nieantropocentrycznej perspektywie pewne pułapki. Czy jeśli za sprawą powieści Raka będziemy w stanie wyobrazić sobie i przejąć perspektywę kamienia – powinno nas to motywować do walki o prawa kamieni? Oczywiście nie, ale uzasadnienie takiej odpowiedzi otrzymamy nie dzięki przestrzeni afektywnej, a dzięki kalkulacji utylitarnej. Wyjaśnia to szerzej Peter Singer, gdy w *Wyzwoleniu zwierząt* pisze:

Zdolność doznawania cierpienia i przyjemności jest wstępnym warunkiem posiadania interesów, który musi być spełniony, abyśmy mogli sensownie o nich mówić. Nonsensem byłoby twierdzić, że interesy kamienia narusza kopanie go przez jakiegoś uczniaka. Kamień nie może mieć interesów, bo nie może on cierpieć. Obojętne, co z nim zrobimy, nie będzie to miało dla niego znaczenia (Singer 2018: 61).

Zgodnie z tym, co o empatii i rachunku utylitarnym piszą Bloom czy Singer, fundamenty moralności wyznaczają ostatecznie nie możliwości identyfikacji (czy, jak wolałaby Łebkowska: spotkania afektywnego), a zasady poszanowania interesów. Taką przynajmniej odpowiedź dają wyżej wymienieni myśliciele jako zadeklarowani utylitarysty. Pragnę jednak zwrócić uwagę na to, że sam krytyczny stosunek do empatii nie zamyka wcale drogi dla przyjęcia alternatywnych, relacyjnych systemów etycznych. Choć bowiem dla literatury – i szerzej: narracji, fikcji – empatia zawsze będzie miała istotne znaczenie (choćby z powodów formalnych¹⁶), nie powinna ona stanowić fundamentu krytyki etycznej.

Bibliografia

- Batson, C. Daniel et al. 1981. „Is Empathic Emotion a Source of Altruistic Motivation?”. *Journal of Personality and Social Psychology* 40, 2: 290–302.
- Bloom, Paul 2016. *Against Empathy*. New York: HarperCollins Publishers.
- Boler, Megan 1997. „The Risks of Empathy: Interrogating Multiculturalism’s Gaze”. *Cultural Studies* 11, 2: 253–273.
- Carroll, Noël 2002. „Sztuka a krytyka etyczna. Przegląd najnowszych kierunków badań”. *Teksty Drugie* 1–2: 81–115.
- Dunin, Kinga 2008. „Czy empatia jest lewicowa?”. *Krytyka Polityczna* 15. <https://krytykapolityczna.pl/kraj/czy-empatia-jest-lewicowa/> [10.01.2021].
- Dunin, Kinga [&] Sławomir Sierakowski 2011. *Kochaj i rób*. Warszawa: Krytyka Polityczna.
- Galopujący Major [=Łukasz Hassliebe] 2020. „Żądanie empatii jako przejaw ideowego konfliktu pokoleniowego”. *Krytyka Polityczna*. <https://krytykapolityczna.pl/> (online) [10.01.2021].

¹⁶ Mechanizmy prozy, mające na celu umożliwienie czytelnikowi empatyzowania z postaciami literackimi, celnie wskazuje w swojej książce Łebkowska, wyłapywaniem formalnych zabiegów umożliwiających przekazanie doświadczenia w poezji zajmuje się w kolei Pietrych.

- Głąb, Anna 2016. *Literatura jako poznanie moralne. Epistemologiczne podstawy etycznej krytyki literackiej*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Goldie, Peter 2011. „Anti-Empathy”. W: Amy Coplan [&] Peter Goldie (eds.). *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*. Oxford–New York: Oxford University Press.
- Gulin, Wojciech 2006. „Filozoficzne korzenie empatii”. *Studia Psychologica* 6: 207–220.
- Herbert, Zbigniew 2011. „Pan Cogito czytający gazetę”. W: Ryszard Krynicki (red.). *Wiersze wybrane*. Kraków: Wydawnictwo a5.
- Keen, Suzanne 2007. *Empathy and the Novel*. New York: Oxford University Press.
- Kunz, Tomasz 2014. „Dlaczego »młoda poezja« nie istnieje?”. W: Paweł Kaczmarek et al. *Tajne bankiety*. Poznań: Wydawnictwo WBPiCAK.
- Łebkowska, Anna 2009. *Empatia. O literackich narracjach przełomu XX i XXI wieku*. Kraków: Universitas.
- 2019. „Odbiorca empatyczny? Między symulacją a afektem”. W: Anna Łebkowska. *Somatopoeetyka – afekty – wyobrażenia. Literatura XX i XXI wieku*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Michaels, Walter Benn 2011. *Kształt znaczącego*. Tłum. Jan Burzyński. Kraków: Ha!art.
- Pietrych, Krystyna 2009. *Co poezji po bólu? Empatyczne przestrzenie lektury*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Pluciennik, Jarosław 2004. *Literackie identyfikacje i oddźwięki. Poetyka a empatia*. Wyd. 2. Kraków: Universitas.
- Rak, Radosław 2019. *Baśń o węzowym sercu albo słowo wtóre o Jakóbku Szeli*. Warszawa: Powergraph.
- Rameson, Lian T. [&] Matthew D. Lieberman 2009. „Empathy: A Social Cognitive Neuroscience Approach”. *Social and Personality Psychology Compass* 3, 1: 94–110.
- Rorty, Richard 2002. „Etyka zasad a etyka wrażliwości”. Tłum. Daria Arbiszewska. *Teksty Drugie* 1–2: 51–63.
- Singer, Peter 2008. *Wyzwolenie zwierząt*. Tłum. Anna Alichniewicz [&] Anna Szczęsna. Warszawa: Wydawnictwo Marginesy.
- Sławiński, Maciej 2018. „Can Institutions Be Compassionate? On Martha C. Nussbaum’s Theory of Political Compassion”. *Psychology Research* 8, 5 (May): 204–213.
- Tokarczuk, Olga 2020. „Maski zwierząt”. W: Olga Tokarczuk. *Czuły narrator*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Winiecka, Elżbieta 2010. „Inność, którą trzeba chronić. O empatii zbudowanej na dystansie”. *Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka* 17, 37: 203–223.
- Zaluski, Wojciech 2017. „Kłopoty z empatią”. *Tygodnik Powszechny* 22. <https://www.tygodnikpowszechny.pl/> (online) [10.01.2021].