



Magdalena Krasieńska

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz

ORCID: 0000-0003-2347-3065

e-mail: m.krasinska@ukw.edu.pl

Anna Wolińska

Uniwersytet Warszawski

ORCID: 0000-0002-5720-3824

e-mail: a.wolinska@uw.edu.pl

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2022.016>

Starożytne źródła patosu i ich reminiscencje w fenomenologii responsywnej Bernharda Waldenfelsa

Bernhard Waldenfels, przedstawiciel współczesnej fenomenologii radykalnej, w jednym ze swoich tekstów zwraca uwagę, że uczucia mają nie tylko swoje miejsce w kulturze, ale również swój czas: „Dziś można mówić o wieloaspektowym renesansie zainteresowania uczuciami”¹. Podkreśla on zarazem, że zasadnicza zmiana w zakresie pojmowania uczuć w kulturze europejskiej dokonała się dzięki refleksji fenomenologicznej, te zaś wersje fenomenologii, które przyjmują za punkt wyjścia patyczny, podbudowany cielesną obecnością charakter doświadczenia, przy-

¹ Bernhard Waldenfels, „The Role of the Lived-Body in Feeling”, przeł. Christina M. Gould, *Cont Philos Rev* 41 (2008): 127–142, DOI: 10.1007/s11007-008-9077-6, published online: 18 July 2008, Springer Science + Business Media B.V.

czyniły się do zupełnie nowego określenia roli i znaczenia afektów². Na pytanie o to, czym jest owa zradykalizowana refleksja fenomenologiczna nad doświadczeniem, Waldenfels odpowiada obszernie w książce *Bruchlinien der Erfahrung*³. Samo doświadczenie radykalne wiąże on z kolei z zagadnieniem radykalnej formy obcości⁴, która manifestuje się w postaci niecodziennych, bolesnych lub wstrząsających zdarzeń. Takie niepoddające się interpretacji i godzące w nas „fenomeny graniczne”, jak pisze Waldenfels, „przełamują bieg rzeczy, także porządek czasu i przestrzeni”⁵. Stan afektywnego poruszenia, w jakim pozostawia nas doświadczenie radykalne, wynika wprost z „obcego roszczenia”, które godząc w nas, jednocześnie domaga się odpowiedzi, reakcji (*die Response*). Akcent kładziony przez Waldenfelsa na tę właśnie odpowiedź powoduje, że swój autorski projekt fenomenologii radykalnej określa on często mianem „fenomenologii responsywnej”.

Struktura doświadczenia zradykalizowanego, której opis odnajdujemy w wielu pismach niemieckiego fenomenologa, poza samą odpowiedzią zawiera zatem niezwykle istotny element, a mianowicie *pathos*. To od niego radykalne zaniepokojenie się rozpoczyna i to on przesądza o gwałtownym, nieliniowym i niesynchronicznym charakterze doświadczenia. Starożytni Grecy, którzy wymyślili pojęcie patosu i posługiwali się nim w zróżnicowanych kontekstach, stosowali ten termin właśnie w odniesieniu do doświadczeń bolesnych, nagłych, zadziwiających, a także – tak jak w ślad za nimi czyni to Waldenfels – do stanów pasywnych, z których podmiot, pod wpływem patycznego ugodzenia, wybudza się jako żywo reagujący, cielesny „respondent”⁶. Celem ni-

² W tekście posługujemy się zamiennie terminami: uczucia i afekty. Mamy jednak świadomość, że istnieją teorie wskazujące na różnice między nimi [zob. Brian Massumi, „Autonomia afektu”, przeł. Adam Lipszyc, *Teksty Drugie* 6 (2013)] oraz że z uwagi na dokonany przez nas wybór kontekstu interpretacyjnego, w jakim pojawia się pojęcie patosu, właściwszy byłby w tym przypadku termin „afekt” z uwagi na jego intensywność, beztreściowość, wybudzający, czy wręcz, jak stwierdza Deleuze, „szokujący do myślenia” charakter.

³ Bernhard Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002).

⁴ Waldenfels wyróżnia łącznie cztery rodzaje obcości: codzienną, strukturalną, radykalną i absolutną. Bernhard Waldenfels, *Topografia obcego*, przeł. Janusz Sidorek (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2002), 33–35.

⁵ Tamże, 34.

⁶ W greckim słowie *pathos* Waldenfels wyróżnia łącznie cztery odcienie znaczeniowe, zob. Bernhard Waldenfels, „The Birth of ἦθος out of Πάθος Paths of Responsive Phenomenology”, *Graduate Faculty Philosophy Journal* 37 (2016): 137. Zob. też: Magdalena Krasieńska, „Pathos. Greckie źródło otwartości na obce”,

niejszego artykułu jest prześledzenie tych starożytnych źródeł patosu, których echa daje się rozpoznać w fenomenologii responsywnej Waldenfelsa⁷.

1. Starożytne źródła patosu

Analizy starogreckich znaczeń słowa *pathos* skłaniają do postawienia tezy, że należy mówić o czterech głównych kontekstach, które ukształtowały rozumienie tej kategorii: o kontekście retorycznym, etycznym, tragicznym i emotywnym (*passio*). Chociaż wszystkie cztery wspomniane obszary pozostawały względem siebie stosunkowo niezależne, modyfikując sens pojęcia *pathos* w czasem bardzo odległych rejestrach czasowych, można wskazać pewien wspólny rdzeń, determinujący charakter omawianej kategorii: mianowicie jej inherentną zakłócenіowość, kryzysogenność i afektywność.

1.1. Patos retoryczny

W *Retoryce* Arystotelesa zostają wyróżnione trzy odrębne tryby argumentacji: *ethos* (ἦθος), *logos* (λόγος) i *pathos* (πάθος). Spośród nich pierwszy tyczy się wiarygodności (szlachetności) mówcy, drugi – dowodzenia i przekonywania za pośrednictwem „samej mowy” (czyli logicznych przesłanek), trzeci zaś – emocjonalnego nastawienia odbiorcy (wprawianego we „wzruszenie”)⁸. Kwestię związaną z wywieraniem afektywnego wpływu na słuchacza możemy odnaleźć w ustępie dotyczącym stosowności stylistycznej, w którym Arystoteles, w kontekście „stylu patetycznego”, wskazuje na możliwość użycia pozaracjonalnego

w: *Dystynkcje estetyczne. Wyróżnienie i wykluczenie*, red. Teresa Pękala (Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2020), 51–69.

⁷ Szeroki problem ewolucji pojęcia patosu w kulturze europejskiej – począwszy od myśli greckiej, a skończywszy na filozofii współczesnej – wykracza poza ramy niniejszego artykułu. Warto jednak odnotować, że termin „patos” odgrywa ważną rolę w rozważaniach chociażby Friedricha Schillera (estetyka dramatu), Aby’ego Warburga (*Pathosformel*), Siergieja Eisensteina („formuła patosu”) czy Heniego Maldineya („transpasywność”).

⁸ Arystoteles, „Retoryka”, w: Arystoteles, *Retoryka, Retoryka dla Aleksandra, Poetyka*, przeł. Henryk Podbielski (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2004), 48–49 (1356a).

środka oddziaływania, jakim jest krzyk⁹. Autor *Retoryki* zdaje więc sobie sprawę z perswazyjnej siły patetycznej i pozawerbalnej ekspresji, mimo że jej działanie nie opiera się ani na słuszności sprawy (*ethos*), ani na dyskursywnej argumentacji (*logos*), lecz na samym tylko afekcie (*pathos*).

Ogólnie rzecz ujmując, w wymiarze retorycznym *patos* funkcjonuje nie tylko jako kategoria na osi *ethos-logos-pathos*, lecz także jako pojęcie ściśle powiązane z tzw. trzecim albo wysokim stylem. Trzeci styl – czyli retoryczna wzniosłość, *hypsos* – odnosi się do mowy „gwałtownej”, „wysokolotnej”¹⁰, działającej nie poprzez przekonywanie (oświecanie), lecz intensywną emocję. W przeciwieństwie do stylu prostego, pełniącego wyłącznie funkcję perswazyjną, *hypsos* nie prowadzi do uzyskania konsensusu poprzez odwołanie do *ratio*, lecz działa w sposób nieoczekiwany, nagły, odsłaniając przy tym nieodpartą oczywistość ujawnianej przez siebie prawdy. Dlatego też, doświadczając wzniosłości, słuchacz nie jest w stanie zidentyfikować przedmiotu, który na niego oddziałuje; nie potrafi uchwycić owego „czegoś” za pośrednictwem stabilnych struktur pojęciowych¹¹.

Szerokie spojrzenie na „trzeci styl” – i w ogóle trójpodział stylów – można odnaleźć w pismach Marka Tulliusza Cicerona, np. w *Mowcy Brutusowi poświęconym*¹². Rzymski retor wyróżnia tu trzy funkcje, jakie pełni mowa – są to: przekonywanie, podobać się i wzruszanie. Podkreślając rozstrzygającą rolę czynnika emocjonalnego, Ciceron jednoznacznie wskazuje, że mowa wzniosła, poprzez swoje działanie afektywne, ma w zwyczaju operować przemocą: „Tejci to wymowy rzeczą

⁹ „Słuchacz zawsze przecież ulega temu uczuciu, jakie wywołuje swym patetycznym stylem mówca, jeśli nawet nie ma on żadnych argumentów. Dlatego wielu mówców usiłuje wstrząsnąć swymi słuchaczami samym krzykiem”. Arystoteles, *„Retoryka”*, 185 (1408a–1408b).

¹⁰ Marek Tulliusz Ciceron, *„Mowca Brutusowi poświęcony”*, w: Marek Tulliusz Ciceron, *Pisma krasomówcze i polityczne Marka Tulliusza Cicerona*, przeł. Erazm Rykaczewski (Poznań: Biblioteka Kórnicka, 1873), 6.

¹¹ Na przykład Pseudo-Longinos nie definiuje wzniosłości, nie określa jej pojęciowo, w zamian stawiając na szeroki opis tego zjawiska i posługując się licznymi cytatami z Homera, Platona czy Demostenesa. Zob. Reinhard Brandt, *„Pseudo-Longinosa filozofia wzniosłości”*, przeł. Milena Marciniak, *Studia z Historii Filozofii* 1 (2013): 55, 62.

¹² Cytowanego już wcześniej *Mowcy Brutusowi poświęconego* nie należy mylić ze słynnym traktatem retorycznym *De oratore*. Marek Tulliusz Ciceron, *O mówcy*, przeł. Bartosz Awianowicz (Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2010). Szerokie omówienie retoryki Arystotelesa i Cicerona, w kontekście pojęć *ethos* i *pathos*, można odnaleźć w książce: Jakob Wisse, *Ethos and Pathos from Aristotle to Cicero* (Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1989).

jest zniewolić i wszelkimi sposobami wzruszyć umysł. Ona czasem mocą wdziera się, czasem nieznacznie wkrada się do serca, zasiewa nowe, wykorzenia dawne mniemania”¹³. W trzecim stylu, jak czytamy, zawiera się „bez zaprzeczenia największa siła”, wprawiająca słuchaczy w zdziwienie: „wszyscy jak na coś wyższego poglądając, [...] się zdumiewają”¹⁴. Moc, jaką posługują się wzniosli mówcy, jest według Cycerona „mocą piorunującą”¹⁵, co zostaje powtórzone i rozwinięte w nieco późniejszej wykładni wzniosłości Pseudo-Longinosa. To w jego słynnym, datowanym na I wiek n.e., traktacie *Peri hypsous* (Περὶ ὕψους) poświęcono najwięcej uwagi retorycznemu patosowi¹⁶ i to tam prefigurowane są trzy najistotniejsze – jak się zdaje – rysy patosu, a mianowicie: szok (groza), nagłość i zewnętrzność oddziaływania.

Opis oszałamiającego działania patosu napotykamy przede wszystkim w stosowanej przez Longinosa metaforze gromu bądź błyskawicy, pojawiającej się w kontekście mowy Demostenesa. Oto bowiem Platon, „niezachwianie trwając w majestacie i wspaniałej godności, wprawdzie nie ziębi, ale też nie lśni tak błyskawicami”, jak pełen patosu Demostenes, który „ma wiele ognia i płonie uczuciem”¹⁷. Styl Platona „płyne spokojnie [...] bezszelestnym nurtem”, podczas gdy patetyczny styl Demostenesa „jest stosowny do wyrażenia rzeczy budzących grozę, do przedstawienia silnych namietności i wszędzie tam, gdzie trzeba wywołać u słuchacza wstrząs”¹⁸. Karl Heinz Bohrer, w nawiązaniu do opisywanego w *Peri hypsous* autentycznego patosu Demostenesa, podkreśla, że „metaforę *momentum* uzupełnia metafora czegoś «niespodziewanego» i «nadzwyczajnego»”¹⁹. Zdumienie i emocjonalny wstrząs, tak wyraziście przeciwstawione intelektualnemu charakterowi klasycznej perswazji, zostają przez Longinosa wkomponowane w tradycyjną, Arystotelesowską triadę patosu, logosu i etosu. O ile jednak od Cycerona po Kwintyliana utrzymywano balans między tymi trzema retorycz-

¹³ Ciceron, *Mowca Brutusowi poświęcony*, 26.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże, 6.

¹⁶ W kwestii szczegółowych analiz relacji między wzniosłością a patosem w traktacie Pseudo-Longinosa zob. Magdalena Krasieńska, „Pathos wobec wzniosłości w traktacie *Peri hypsous* Pseudo-Longinosa”, *Filo-Sofija* 3 (2018): 19–43.

¹⁷ Pseudo-Longinus, *O wzniosłości*, przeł. i oprac. Henryk Podbielski (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2016), 108.

¹⁸ Tamże, 109.

¹⁹ Karl H. Bohrer, *Nagłość. Chwila estetycznego pozoru*, przeł. Krystyna Krzemieniowa (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2005), 164.

nymi wartościami, o tyle Longinos przyznał pierwszeństwo właśnie patosowi²⁰.

Kolejną cechą patetycznej wzniosłości – ściśle powiązaną ze wspomnianą metaforą gromu – jest jej szczególny temporalny charakter, który zdaje się zaburzać zwykły czasowy porządek doświadczenia. Odwołując się do Arystotelesowskiej typologii czasu, możemy powiedzieć, że mamy tu do czynienia raczej z modalnością *kairos* aniżeli *chronos*²¹. Przytoczmy słowa, w jakich autor *Peri hypsous* opisuje efekt wzniosłej mowy w postaci nagłości: „[...] wzniosłość, z wyczuciem użyta, wszystko rozbija jak piorun i natychmiast objawia całą potęgę mówcy”²². O ile już według Cyserona wzniosłość cechuje się „mocą piorunującą”, o tyle u Longinosa moc ta zyskuje swoiście destrukcyjny charakter. Swoją destabilizującą siłę patos demonstruje przede wszystkim względem czasowej płynności doświadczenia: *hypsos* wywiera bowiem efekt nagłości bądź też zdumienia w trybie „natychmiastowym”, w „absolutnym Teraz”²³, rozbijającym linearność przeżywanego czasu. Dokładnie taki efekt występuje w przypadku płomiennych oracji Demostenesa, który „dlatego że swoją przemocą, gwałtem, szybkością i siłą jest w stanie wszystko rozerwać zarazem i spalić, może być porównany z błyskawicą lub gromem”²⁴.

Trzecim rysem retorycznego patosu jest powiązane z nim doświadczenie zewnętrżności, transcendencji. Wprawdzie w swojej klasyfikacji źródeł wzniosłości Longinos zalicza patos do „naturalnych” dyspozycji mówcy, jednak dodaje, że w przypadku braku przyrodzonego patosu można czerpać ze źródeł zewnętrznych, jakimi są wzorce pozostawione przez wybitnych poetów. Wyćwiczenie mowy patetycznej polega zatem na naśladowaniu znakomitych mówców, przy czym trening oracji nie sprowadza się do działań techniczno-warsztatowych, lecz ma charakter poniekąd mistyczny: opiera się on bowiem na czerpaniu „z geniuszu dawnych twórców niby ze świętych otworów [, z których – przyp. aut.] emanują jakieś wyziewy”. Podobny do platońskiej manii szaleńczego uniesienia powodowany jest mocami zewnętrżnymi; wówczas mówcy, „choć sami [z siebie – przyp. aut.] nie są zdolni do uniesień, natchnie-

²⁰ Tamże, 165.

²¹ Arystoteles, „Fizyka”, przeł. Kazimierz Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2: *Fizyka; O niebie; O powstawaniu i niszczeniu; Meteorologia; O świecie; Metafizyka* (Warszawa: PWN, 1983), 105–106 (218b–219b).

²² Pseudo-Longinus, *O wzniosłości*, 108.

²³ Karl H. Bohrer, *Absolutna terażniejszość*, przeł. Krystyna Krzemieniowa (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2003).

²⁴ Pseudo-Longinus, *O wzniosłości*, 108.

ni dzięki nim, wpadają w zachwyt uskrzydleni natchnioną wielkością innych”²⁵. Można powiedzieć, że zdumiewające oddziaływanie tego, co inne, spływa następnie na słuchaczy, którzy poddają się panowaniu tej nieopisanej i niezwykłej siły²⁶. Patos, który u swych źródeł oznacza nie tylko emocję czy wzruszenie, lecz także wydarzenie oddziałujące z zewnątrz (w przeciwieństwie do samodzielnie inicjowanej czynności)²⁷, stanowi więc rodzaj pasywnego doświadczenia, naznaczonego bólem i cierpieniem, co z kolei zostaje uwydatnione w tragicznym wymiarze tej kategorii.

1.2. Patos tragiczny

Kolejnym dziełem Arystotelesa, w którym pojawia się pojęcie patosu, jest *Poetyka*. Tym razem rzecz dotyczy jednak nie wymiaru retorycznego, lecz tragicznego²⁸, toteż kategoria patosu łączona jest przede wszystkim z cierpieniem. Stagiryta definiuje tu patos jako „bolesne lub zgubne zdarzenie, takie jak: przedstawione naocznie zabójstwa, męki, zranienia i inne tego rodzaju rzeczy”²⁹. Paul Ricoeur w swoim obszernym studium *Czas i opowieść* zwraca uwagę na jeszcze jeden, poniekąd centralny dla tragicznego patosu aspekt, a mianowicie na niezgodność, czy też – ściślej rzecz biorąc – „grę niezgodności wewnątrz zgodności”³⁰. W rozdziale XI *Poetyki* wskazane są bowiem trzy elementy właściwe tragicznej intrydze: teatralny wstrząs (*peripeteia*), rozpoznanie (*anagnorisis*) i gwałtowne wrażenie (*pathos*). Model tragicznej intrygi, pisze Ricoeur, staje się tym „mocniejszy”, im bardziej wszystkie trzy wspomniane czynniki współwystępują i „doprowadzają do najwyższego stopnia napięcia połączenie

²⁵ Tamże, 110.

²⁶ „Wzniosłość, mając w samej sobie potęgę i niezwykłą siłę, panuje nad każdym słuchaczem”. Pseudo-Longinus, *O wzniosłości*, 83.

²⁷ Martin Jay, *Pieśni doświadczenia. Nowoczesne amerykańskie i europejskie wariacje na uniwersalny temat*, przeł. Agnieszka Rejniak-Majewska (Kraków: Universitas, 2008), 27.

²⁸ Szczegółową analizę, dotyczącą związków między patosem wyłaniającym się z Arystotelesowskiej *Retoryki* a patosem tragicznym z *Poetyki*, można znaleźć w: Dana LaCourse Munteanu, *Tragic Pathos. Pity and Fear in Greek Philosophy and Tragedy* (New York: Cambridge University Press, 2012), 72–103.

²⁹ Arystoteles, „*Poetyka*”, w: Arystoteles, *Retoryka; Poetyka*, przeł. Henryk Podbielski (Warszawa: PWN, 1988), 33.

³⁰ Paul Ricoeur, *Czas i opowieść*, t. 1: *Intryga i historyczna opowieść*, przeł. Małgorzata Frankiewicz (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2008), 63.

tęgo, co «paradoksalne», oraz «przyczynowego» łańcucha, zaskoczenia i konieczności»³¹. Zdarzenia zdolne wzbudzać w widzu uczucia litości i trwogi – a więc zdarzenia uwarunkowane przez patos – doprowadzając ostatecznie do katartycznego oczyszczenia, stanowią „największe zagrożenie dla spójności intrygi”³², co potwierdza, by tak rzec, kryzysotwórczy potencjał patosu. „Szczyt niezgodności” albo „zaskoczenie”, wzbudzane przez coś wydarzającego się wbrew oczekiwaniom widza, Arystoteles opisuje jako doświadczenie dysonujące i nie do końca umotywowane logicznymi przesłankami. Można tym samym powiedzieć, że patos w tragedii prowadzi do swobodnego zahamowania akcji, do przełamania linearnej sekwencyjności fabuły.

Sposób pojmowania tragicznego patosu jako rozdzierającego zdarzenia zademonstrował w *Narodzinach tragedii* Friedrich Nietzsche, który pisał:

Działanie tragedii nigdy nie polegało na napięciu epickim, na pobudzającej niepewności co do tego, co teraz i później się wydarzy: raczej na tych wielkich retoryczno-lirycznych scenach, w których namiętność i dialektyka głównego bohatera wzbierały w szeroki i potężny strumień. Wszystko to przygotowuje do patosu, a nie do działania [...]»³³.

Wstrząs tragiczny (nagłość, zdziwienie) wiąże się zatem z doświadczeniem nieciągłości, z poczuciem rozerwania teleologicznego przebiegu dramatu. Nietzsche, który upierał się, aby słowo „tragedia” tłumaczyć nie jako „akcję”, lecz jako „wydarzenie”³⁴, dawał wyraz zarówno swoim inklinacjom biegnącym w stronę żywiołu dionizyjskiego (ku temu, co ciemne, pełne dzikiej pasji, patetyczne), jak i przekonaniu, że intelektualizm eliminuje patos tragedii. Według Nietzschego tragedia po Ajschylosie poniosła „śmierć samobójczą”, do czego ostatecznie miał doprowadzić Eurypides, i to „jako myśliciel, nie jako poeta”³⁵, lub też jako pierwszy „trzeźwy” wśród poetów³⁶. Główny błąd Eurypidesa Nietzsche upatrywał w tym, że grecki dramaturg uznawał „rozum za właściwy korzeń wszelkiego użycia i tworzenia. Trzeba jednak zauważyć,

³¹ Tamże, 70–71.

³² Tamże, 69.

³³ Fryderyk Nietzsche, „Narodziny tragedii”, przeł. Paweł Pieniążek, w: Fryderyk Nietzsche, *Narodziny tragedii; Niewczesne rozważania. Dzieła wszystkie*, t. 1a, przeł. Paweł Pieniążek, Małgorzata Łukasiewicz (Łódź: Oficyna, 2012), 101.

³⁴ Bohrer, *Nagłość*, 166 (przyp. 91).

³⁵ Nietzsche, „Narodziny tragedii”, 97.

³⁶ Tamże, 102.

że tak chwalone przez Nietzschego tragedie Ajschylosa rozgrywają się w uniwersum, które jest w wysokim stopniu racjonalne; w świecie, którym rządzi reguła *pathei mathos*, a więc specyficznie rozumiana „nauka poprzez cierpienie”. Dydaktyczny patos Ajschylejski jest bowiem całkowicie wintegrowany w porządek: zesłane zło stanowi karę za rzeczywiste popełnione, niepodważalny błąd, a nauka wypływająca z cierpienia zostaje wkomponowana w logiczny schemat winy i kary (przyczyny i skutku). Dopiero u Sofoklesa, którego Nietzsche niespecjalnie ceniał, patos nabiera charakteru autonomicznego, stając się czynnikiem działającym poza porządkiem i prawem, a tym samym godzącym w przyczynowo-skutkową sekwencyjność myślenia racjonalnego³⁷.

Sofoklejska demonstracja patosu jako nagłego, zdumiewającego i logicznie nieuzasadnionego wydarzenia z całą pewnością łączy się z wyobrażeniem o podmiotowości pasywnej, co stanowi nawiązanie do greckiej mądrości archaicznej. Bohaterowie Homera doświadczali bowiem cierpienia niezawinionego, nieumotywowanego logiką winy i kary, toteż patos zsyłany przez kapryśne bóstwa nie dawał się wyjaśnić na drodze racjonalnej. W świecie homeryckim, podobnie jak w tragediach Sofoklesa, brakuje przyczynowo-skutkowej przejrzystości: człowiek nie jest odpowiedzialny za swoje decyzje, lecz raczej biernie doświadcza tego, co go spotyka³⁸. Jest on, można rzec, nie *agensem*, lecz *patiensem*: podmiotem uderzonym, zaskoczonym, wprawionym w ruch przez siły zewnętrzne. Taki właśnie obraz podmiotu wyłania się z trzeciego, etycznego kontekstu patosu.

1.3. Patos etyczny

W *Metafizyce*, jeszcze jednym Arystotelesowskim dziele, w którym pojawiają się pojęcia z morfemem *path-*, możemy przeczytać o „aktualizacji pasywnej” (*tou pathein dynamis*) i o przeciwstawnym jej „stanie nieulegania” (*hexis apatheias*). O ile bierna potencjalność stanowi dla podmiotu doznającego „zasadę zmiany wywoływanej przez coś innego”, o tyle regresywna *apatheia* przeciwdziała zmianom i zniszczeniu,

³⁷ Rozległe analizy, dotyczące różnic między charakterem tragicznego patosu u Ajschylosa i Sofoklesa, można odnaleźć w: Maria Maślanka-Soro, *Nauka poprzez cierpienie (pathei mathos) u Ajschylosa i Sofoklesa* (Kraków: Universitas, 1991).

³⁸ Zob. Bruno Snell, *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*, przeł. Agna Onysymow (Warszawa: Fundacja Aletheia, 2009), 160.

„jakie zagraża ze strony innego bytu [...] w postaci zasady zmieniającej”³⁹. Etyczna odpowiedzialność za doznawanie zdarzeń, których sprawcą jest inny/inne, bierze się stąd, że podmiot aktywnie uczestniczy w akceptowaniu czynności sprawczej – jako ten, który nie jest jej inicjatorem, lecz ma „warunki na jej przyjęcie” (na tym właśnie polega wspomniana bierna aktualizacja)⁴⁰. Dlatego też stan doznającego podmiotu należy postrzegać jako następstwo samego zdarzenia, w którym przełamaniu ulega surowa opozycja aktywnego i pasywnego: jako etyczną reakcję, odpowiedź na oddziaływanie, „poruszenie pod wpływem oddziaływania z zewnątrz”⁴¹. *Pathos*, będący z definicji odwrotnością „stanu nieulegania”, utożsamiano z postawą dobrowolnego otwarcia na te doznania, które nie są inicjowane przez sam podmiot, lecz mają swe źródło w tym, co odmienne. Z kolei *apatheia*, czyli semantyczne przeciwieństwo patosu (niedoznawalność, brak oddziaływania), stanowi świadomą, nieprzymuszoną i aktywną decyzję podmiotu o zamknięciu swych granic na oddziaływanie z zewnątrz. Pojęcie *apatheia*, rozwijane głównie w ramach filozofii stoickiej (i epikurejskiej, która posługiwała się bliskoznacznym terminem *ataraxia*, oznaczającym wolność od zakłóceń), miało więc znaczenie przede wszystkim prywatywne, na co wskazuje pierwszy człon tego rzeczownika: *alfa privativum*, czyli zaprzeczenie („nie-patos”)⁴².

Zalecający apatię stoicy mieli w zwyczaju deprecjonować stany „patyczne”, co wyrażało się m.in. w tym, że patos łączono zarówno z chorobami fizycznymi, jak i duchowymi (*perturbatio animi*) – w tym tonie zresztą Cyceon przetłumaczył greckie słowo *pathos* na łacińskie *morbos*, oznaczające chorobę⁴³. Jak pisze Michel Foucault, o patosie wśród stoików mówiono w nawiązaniu

do perturbacji cielesnych, jak i do bezwolnych drgnień duszy: i w jednym, i w drugim wypadku odnosi się on do stanu pasywności, który, gdy idzie o ciało, przybiera postać dolegliwości zakłócającej równowagę jego humo-

³⁹ Arystoteles, „Metafizyka”, przeł. Kazimierz Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2: *Fizyka; O niebie; O powstawaniu i niszczeniu; Meteorologika; O świecie; Metafizyka* (Warszawa: PWN, 1983), 755 (1046a).

⁴⁰ Zob. Marek Kozera, *Ideale ojców pustyni. Pathos i apatheia* (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 2000), 48.

⁴¹ Tamże, 47–48.

⁴² Tamże, 41.

⁴³ Zob. Karolina Wigura, *Wynalazek nowoczesnego serca. Filozoficzne źródła współczesnego myślenia o emocjach* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2019), 88 (przyp. 5).

rów czy cech, natomiast gdy idzie o duszę, kształt porywu zdolnego ować i nęcić nią wbrew jej woli⁴⁴.

Warto uzupełnić, że stoicy pojmowali wspomniane „perturbacje” nie tylko jako poruszenia pasywnej duszy, lecz – co istotne – także jako błędy w rozumowaniu, nieprawidłowe sądy poznawcze. Jedynie w bezpośrednim powiązaniu z cnotą, a więc mając swoje źródło w poprawnie działającym rozumie, afekty mogą pozostawać moralnie dobre i tworzyć odrębną grupę emocji – *eupatheiai*⁴⁵. W przeciwnym wypadku, gdy namiętności charakteryzują się gwałtownością i nierozumnością, wówczas z perspektywy etycznej *pathē* oceniane są jako złe, a zapobiegać ich oddziaływaniu może jedynie środek zaradczy w postaci treningu duchowego (systematycznego ćwiczenia cnoty), w efekcie którego osiąga się stan apatyczności.

1.4. *Passio*

Erich Auerbach w swoim szkicu *Ekskurs: Gloria passionis* nieco szerzej objaśnia, na czym polegało przeobrażenie patosu z ducha Arystotelesa w patos hellenistyczny (*passio*), identyfikowany przez stoików z cielesnym lub duchowym cierpieniem⁴⁶. Jak już wspomniano, zgodnie z etycznym przekazem tej starożytnej formacji *pathos* należało łączyć z uczuciem niepokoju, ze stanem nieprzydatnego wzburzenia lub udręczenia, prowadzącego do zakłócenia spokoju mędrca. Zdaniem stoików mędrzec powinien dążyć do bycia *impassibilis*, do unikania niepokoju, owego „wewnętrzznego poruszenia czy pobudzenia przez wir życia”⁴⁷. W ocenie Auerbacha takie właśnie przekształcenie patosu doprowadziło do uczynienia z niego pojęcia opozycyjnego przede wszystkim wobec *ratio*, podczas gdy wcześniej – w rozumieniu arystotelesowskim – patos przeciwstawiany był czysto aktywnemu działaniu (*energeia, actio*).

Znaczenie patosu jako „cierpienia” uzyskało z kolei swój dalszy odźwięk u wczesnochrześcijańskich autorów mistycznych, którzy w odróżnieniu od stoików nie orientowali się już dłużej na „usuwanie się ze

⁴⁴ Michel Foucault, *Historia seksualności*, przeł. Bogdan Banasiak (Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, 2010), 317–318.

⁴⁵ Wigura, *Wynalazek nowoczesnego serca*, 93–94.

⁴⁶ Erich Auerbach, *Ekskurs: Gloria passionis*, w: Erich Auerbach, *Język literacki i jego odbiorcy w późnym antyku łacińskim i średniowieczu*, przeł. Robert Urbański (Kraków: Wydawnictwo Homini, 2006).

⁴⁷ Tamże, 65.

świata, aby uniknąć cierpień i namiętności”, lecz na namiętne współcierpienie przeciwko światu: „*gloriosa passio* z żarliwej miłości do Boga”⁴⁸. Tkwiące w człowieku możliwości tego namiętnego współcierpienia miały wynikać wprost z przekonania – tu znów pojawia się echo greckiego *pathos* – o pasywności duszy i jej potencjale do biernej aktualizacji: „Dusza jest raczej potencjalnie niż w ścisłym sensie aktywna; jest raczej gotowa na przyjęcie czegoś i pełna tęsknoty niż aktywna; ma wyraźne cechy oblubienicy”⁴⁹. Jak objaśnia Auerbach, „*passiones* są i pozostają czymś, od czego dusza cierpi i czym zostaje owładnięta – w tym sensie zachowuje się znaczenie źródłowe i tradycja Arystotelesowska”⁵⁰. Sens grecki podtrzymany został również w tym, że źródła owej chrześcijańskiej namiętności upatrywano w sile pozaświatowej: miłosne cierpienie „pochodzi [...] z wysokości lub z otchłani”⁵¹. W związku z tym pasja nie wytwarza się w duszy samoistnie; wymaga ona interwencji z zewnątrz, konfrontacji z siłą, która przekracza granice duszy. Zdaniem Auerbacha to właśnie mistyka pasyjna, utożsamiająca cierpienie i ekstazę, przygotowała kategorię patosu na powszechne w nowożytności łączenie *passio* z namiętnością, jak również z pojęciem *affectus*, wywodzącym się od czasownika *adficere* (oddziaływać, działać na coś, wpływać).

Kartezjusz, choć w swojej teorii afektów odcinał się od nauki stoickiej i odrzucał ideał *apatēi*, to jednak całkiem sporo elementów zaczerpnął właśnie ze starożytnej koncepcji emocji, o czym świadczą pewne wyjątki z *Listów do księżniczki Elżbiety* czy późniejszych *Namiętności duszy* (*Les Passions de L'ame*). W Kartezjańskim definiowaniu namiętności jako poruszeń duszy, wpędzających ją w stan zakłócenia, możemy usłyszeć echa stoickiego *perturbatio animi*: „z wszelkich myśli, jakie ona [tj. dusza – przyp. aut.] może mieć, żadne tak silnie jej nie niepokoją i nią nie wstrząsają, jak owe uczucia”⁵². W zgodzie z przyjętą nomenklaturą pojęciową swoich czasów Kartezjusz posługuje się w odniesieniu do namiętności (emocji, uczuć) słowem *passions*, zdecydowanie rzadziej sięgając po *emotions* czy *sentiments*⁵³. Ów wybór terminologiczny tworzy interesującą koincydencję między odczuwaniem emocji a stanem pasywnym: w odróżnieniu bowiem od działania (*action*), które jest domeną

⁴⁸ Tamże, 69.

⁴⁹ Tamże, 76.

⁵⁰ Tamże, 77.

⁵¹ Tamże.

⁵² René Descartes, *Namiętności duszy*, przeł. Ludwika Chmaja (Warszawa: PWN, 1986), 83.

⁵³ Wigura, *Wynalazek nowoczesnego serca*, 151.

rozumu i aktem woli, afekty cechują się daleko idącą biernością⁵⁴. Przejmując od starożytnych podział na pasywność i aktywność podmiotu, jak również na wewnętrzne i zewnętrzne pochodzenie doznań, autor *Namiętności duszy* wpisuje zarazem te opozycje w nową perspektywę. O ile bowiem dla Greków emocje były aktywnie działającymi siłami, pochodzącymi z zewnątrz i odbieranymi pasywnie, o tyle według Kartezjusza – który tę ogólną zasadę zewnętrżności i pasywności afektów podtrzymuje – zewnętrżnym źródłem emocji nie jest już ani świat boski (jak u Homera), ani też nierozumna częśćka duszy (zgodnie z nauką Platona, dzielącą duszę na części), lecz ciało, pozostające w zgodzie z psychofizycznym dualizmem czymś odrębnym od umysłu⁵⁵.

Choć na poziomie deklaratywnym Kartezjusz odrzucał stoicki ideał apatyczności⁵⁶, to jednak po części wydaje się on kontynuatorem tej właśnie tradycji. Ideał panowania nad sobą – pozostawmy tu, dla uproszczenia, przy starogreckim terminie *apatheia* – zarówno u stoików, jak i u Kartezjusza realizowany jest poprzez swoiste odgradzanie się od zewnątrz. W listach francuskiego myśliciela do księżniczki Elżbiety, poruszających zagadnienia etyczności i emocji, Charles Taylor rozpoznaje te stoickie echa:

W swej słynnej korespondencji z księżniczką Elżbietą Kartezjusz rozwija poglądy moralne przywodzące na myśl starożytnych stoików. Szczególnie doniosłe znaczenie zdaje się wiązać z ideałem przypominającym stoicką *autarkeia*⁵⁷.

Etyczne stanowisko Kartezjusza nie jest jednak prostą kontynuacją stoicyzmu, gdyż powstaje ono z diametralnie innych przesłanek. Otóż stoicy we wszystkim, co się dzieje, doszukiwali się opatrności absolutu (kosmicznego ładu), stąd też mędrzec pozostawał niewzruszony wobec własnych partykularnych pragnień, pojmowanych po prostu jako błędne przekonania. Natomiast kartezjański paradygmat mechanistyczny sprowadza pragnienia i namiętności do rangi przedmiotów instrumen-

⁵⁴ René Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, przeł. Jerzy Kopania (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995), 61.

⁵⁵ Wigura, *Wynalazek nowoczesnego serca*, 152.

⁵⁶ Zob. René Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. Wanda Wojciechowska (Warszawa: PWN, 1988), 10.

⁵⁷ Charles Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. Marcin Gruszczyński, Olga Latek, Adam Lipszyc, Agnieszka Michalak, Agnieszka Rostkowska, Marcin Rychter, Łukasz Sommer (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012), 276.

talnego użytku, które rozum musi mieć pod swoją kontrolą. Zwalczanie afektów nie jest w takiej perspektywie uzasadnione, ponieważ namiętności przestają być utożsamiane z mniemaniami: uczucia nie mogą być po prostu błędne albo fałszywe. Afekty jawią się Kartezjuszowi jako środki (narzędzia, przedmioty), które powinny być w pełni poznane i podporządkowane kontroli. Taki instrumentalny stosunek do zmysłowych i psychicznych doznań pokazuje jednak, jak dalece Kartezjańska nauka o emocjach odchodzi od najstarszej filozoficznej teorii afektów, wywodzącej się z greckiego namysłu nad patosem.

2. Patos zdziwienia

Jeszcze jedną, szczególną formą patosu, którą odnajdujemy u źródeł greckiej filozofii, jest zdziwienie, *thaumazein*. Obecne w dialogu Platońskim zdumienie – wyrażone przez Teajteta w zdaniu: „Na bogów Sokratesie, nie masz pojęcia, jak się dziwię, co też to jest wszystko, i nieraz doprawdy, kiedy na to patrzę, w głowie mi się kręci i ciemno mi się robi w oczach”⁵⁸ – przez Arystotelesa zostaje rozpoznane jako początek filozofowania⁵⁹. Temat tego szczególnego rodzaju doświadczenia, wyznaczającego początek filozofii (o czym wprost w dialogu mówi Sokrates), podejmuje w swoim komentarzu do Platońskiego *Teajteta* Hannah Arendt. Cytowany powyżej fragment dialogu „pojawia się nagle”⁶⁰, wyraźnie wyodrębniając się z szerszego kontekstu rozważanej przez dyskutantów problematyki relatywności zmysłowej percepcji. Interpretacja Arendt jest zbieżna z takimi analizami dialogu Platona, w których zostaje podkreślony egzystencjalny wymiar wiedzy, będącej głównym tematem dyskusji. Rozmówcy nie tylko bowiem podejmują wątki związane z racjonalnością⁶¹, lecz także rozważają kwestie egzystencjalnego aspektu filozoficznej mądrości w znaczeniu duchowego i moralnego wymiaru wrażliwości ludzkiej. Arendt ujmuje to w następujący sposób: pojawiający się nagle fragment, „mówiący o czymś, że «jest nie w porządku», [...] sam w pewnym sensie jest «nie w porządku», co często zdarza się Plato-

⁵⁸ Platon, „Teajtet”, w: Platon, *Parmenides, Teajtet*, przeł. Witold Witwicki (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2002), 112, 155C.

⁵⁹ Arystoteles, *Metafizyka*, 620, 982b.

⁶⁰ Hannah Arendt, *Myślenie*, przeł. Hanna Buczyńska-Garewicz (Warszawa: Czytelnik, 1991), 199.

⁶¹ Chodzi tu, jak pisze Arendt, „o logiczne i inne dylematy, ważne dziś jedynie z historycznego punktu widzenia”. Tamże.

nowi, gdzie najbardziej znaczące zdania mogą być wydzielone z kontekstu"⁶². Uwaga ta pokazuje, że patos – wbrew twierdzeniom Pseudo-Longinosa – uobecnia się w Platońskich pismach także w samym wymiarze retorycznym. Zerwanie, z jakim mierzy się czytelnik dialogu, oddziałuje bowiem niczym synkopa, tragiczny kryzys, wstrzymujący na chwilę bieg akcji (a w wypadku *Teajtet* – tok filozoficznej rozmowy). Czy jednak, pomijając ten retoryczny kontekst, można potraktować wypowiedź Teajtetu jako odnoszącą się do zdziwienia w najbardziej obiegowym tego słowa znaczeniu, tj. do zakłopotania wynikającego z braku zrozumienia, z nieznajomości rzeczy? Czy też raczej, w odróżnieniu od „zaskoczenia wynikającego z ignorancji, które znika wraz z poznaniem”⁶³, zdziwienie rozmówcy Sokratesa odnosi się do bardziej radykalnego doświadczenia? Arendt w swojej wyjściowej hipotezie interpretuje intencje Teajtetu w kierunku pierwszego ze znaczeń, pisze ona bowiem: „Teajtet powiedział, że «jest zdziwiony» – w zwykłym sensie tego słowa”. Tymczasem stanowi, w jakim znalazł się Teajtet – stanowi związanemu z oglądaniem, które oślepia i powoduje zawrót głowy – głębię znaczenia nadają dopiero słowa Sokratesa: „To stan bardzo znamieny dla filozofa: dziwić się. Nie ma innego początku filozofii, jak to właśnie. Zdaje się, że ten, kto Irydę nazwał córką Podziwu [Traumas], niezłą wywiódł genealogię”⁶⁴. Przyjrzyjmy się temu, co w tej pozostającej „nie w porządku wywodu” odpowiedzi Sokratesa przykuwa uwagę Arendt.

Po pierwsze: Iryda to „uosobienie tęczy, posłanka bogów”⁶⁵. Jak pamiętamy, Longinos w swoim opisie retorycznego patosu odwołuje się do platońskiej koncepcji natchnienia, tzn. opętania, manii wywoływanej przez interwencję tego, co zewnętrzne (bogowie). Po drugie: zdziwienie (*thaumazein*), wcześniej pojawiające się wielokrotnie w dziełach Homera, zostaje wyprowadzone – podkreśla Arendt – „z jednego z licznych greckich słów oznaczających widzenie w sensie oglądania: *theasthai*”, brzmiącego podobnie do *theatai* („obserwatorzy”)⁶⁶. W dziełach Homera „pełna zdziwienia obserwacja” związana jest z pojawieniem się zarówno bogów, jak i ludzi wzbudzających podziw ze względu na swe widoczne podobieństwo do bogów (to do nich,

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Platon, *Teajtet*, 113, 155D.

⁶⁵ Arendt, *Myślenie*, 199. Arendt odwołuje się do Platońskiego *Kratylosa*, w którym „Iris”, czyli tęcza, zostaje „wyprowadzona z «czasownika opowiadać (*erein*)», ponieważ była ona posłanką”. Tamże.

⁶⁶ Tamże, 200.

pisze Arendt, adresowana jest przymiotnikowa forma słowa *thaumazein*: „O wspaniały!”⁶⁷. Arendt zwraca również uwagę na pewien ściśle związany z tym kontekst: ludzkie przebranie bogów, na które człowiek reaguje zdziwieniem, uniemożliwia proste rozpoznanie tego, kto się za ową zasłoną skrywa. Nowa filozoficzna świadomość rodzi się więc w doświadczeniu, które polega na przejściu od widoku rzeczy znanych (rozpoznawalnych) do rozpoznania niewidzialnego porządku, ukrytego pod powierzchnią zjawisk⁶⁸. Zdziwienie w takim ujęciu nie jest czymś, co możemy sami z siebie osiągnąć, lecz jest czymś, co przychodzi do nas niejako z zewnątrz, co nie jest efektem naszego własnego sprawstwa (stąd stwierdzenie: „zdziwienie to *pathos*”⁶⁹). Co więcej, w zdumienie wprowadza nas to, co pozostaje zakryte, dosłownie niewidzialne. To zaś prowadzi Arendt do następującego wniosku: po pierwsze, patos jest czymś, „co można znosić, lecz co nie jest działaniem”; po drugie, zdumienie nie jest „zagadką”, „niespodzianką” bądź „oszołomieniem”, lecz „zdziwieniem pełnym podziwu”⁷⁰.

Filozoficzny patos w takim ujęciu nie dotyczy szczególnych, osobliwych zjawisk, uchodzących w mniemaniu człowieka za niezwykle. Nie dotyczy również sumy zjawisk w świecie, lecz niewidzialnej harmonijnej całości, która – jak podkreśla Arendt – „w przeciwieństwie do zwykłej sumy rzeczy nigdy się nie objawia”⁷¹.

Zrozumiałe w tym kontekście stają się słowa, jakich używa Teajtet, aby wyrazić swoje zdziwienie. Gdyby przyjąć wstępną hipotezę Arendt, że wyraz zdumienia rozmówcy Sokratesa sprowadza się do owego zwykłego sensu, oznaczającego „zakłopotanie nieznajomością czegoś”⁷², ekspresja Teajteta mogłaby się wydać nazbyt górnolotna, a użyte przezeń słowa – zdecydowanie zbyt wielkie, zbyt „wzniosłe” wobec pospolitej konfuzji, wynikającej po prostu z nieznajomości szczegółowej kwestii dyskutowanej z Sokratesem. Przypomnijmy, że charakterystyka tego „niepojmowalnego” stanu, jakiej dokonuje Teajtet, nie tylko zawiera odniesienia do zawrotów głowy i oślepienia, ale również uświadamia nam bardzo ograniczoną zdolność Teajteta do wskazania konkretnie-

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Zob. tamże; Vered Lev Kenaan, „Thauma Idesthai: The Mythical Origins of Philosophical Wonder”, w: *Philosophy's Moods: The Affective Grounds of Thinking*, red. Hagi Kenaan, Ilit Ferber (Dordrecht–Heidelberg–London–New York: Springer, 2011), 20.

⁶⁹ Arendt, *Myślenie*, 200.

⁷⁰ Tamże, 200–201.

⁷¹ Tamże, 202.

⁷² Tamże, 199.

go przedmiotu zdziwienia. Tytułowy bohater dialogu Platona stwierdza bowiem: „nie masz pojęcia, jak się dziwię, co też to jest wszystko”. Stawia to pod znakiem zapytania takie komentarze do wspomnianego fragmentu dialogu Platona, które redukują kwestię źródeł zdumienia do niezaspokojonych, konkretnych oczekiwań, jakie żywimy wobec świata; oczekiwań, dodajmy, wynikających z przekonania, że oto powinno obowiązywać jakieś prawidło bądź konieczność. Taki komentarz formułuje chociażby w przypisie do fragmentu *Teajtet*a tłumacz polskojęzycznego wydania dialogu Platona Władysław Witwicki:

kto myśli, że coś być powinno, więc oczekuje, jest przygotowany na coś i oto spostrzega, że nie dzieje się, nie zachodzi to, czego oczekiwał. Wtedy zdziwiony a myślący próbuje stworzyć nowe prawo albo poprawia dawne. Tego Platon nazywa Filozofem⁷³.

Tymczasem w analizach Arendt zdziwienie nie jest efektem doświadczenia świata, w którym rzeczy mają się inaczej, niż się tego spodziewaliśmy. Szczególnie nie chodzi tu o taki rodzaj stanu, który wynika z „kontrastu pomiędzy tym, o czym byłem przekonany, a przekonaniem, do którego doszedłem”⁷⁴ – w taką właśnie strukturę doświadczenia wpisuje każdy rodzaj zdziwienia Donald Davidson, dodając, że zdziwienie zawsze jest efektem konfrontacji z jakąś określoną rzeczą, zjawiskiem, faktem. Ponieważ dla tak pojmowanego zdziwienia kluczowym momentem jest uświadomienie sobie, że mam przekonania – a co ważniejsze, że żywione przeze mnie przekonania okazują się fałszywe – toteż trudno byłoby o nim powiedzieć, że jest patosem, tj. pełnym podziwu oglądem uporządkowanej całości, stanem, w który ludzie zostają wprawieni i który mogą jedynie pasywnie znosić.

W widocznym kontraście do przywołanych wcześniej starożytnych źródeł patosu, w których zaakcentowany został nagły, gwałtowny, wstrząsający i destabilizujący charakter tego doświadczenia, patos w ujęciu Arendt nie jest oszołomieniem, nie jest również gwałtownym wstrząsem ujawniającym swą destrukcyjną moc. Podziw, czy nawet zachwyt, związany z kontemplacją świata jako całości uporządkowanej i harmonijnej, „ujawnia się powoli, a nawet delikatnie, bez strachu

⁷³ Witold Witwicki, przyp. 20, w: Platon, *Teajtet*, 113.

⁷⁴ Donald Davidson, *Zwierzęta racjonalne*, przeł. Cezary Cieśliński, w: Donald Davidson, *Eseje o prawdzie, języku, i umyśle*, wyb. Barbara Stanosz (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1992), 248.

i niepokoju”⁷⁵. Vered Lev Kenaan podkreśla, że interpretacja Arendt jest jednostronna, zapomina się w niej bowiem o złożoności tradycji greckiej, która determinowała sposób pojmowania zdziwienia. Kenaan, mówiąc o bogactwie tej tradycji, ma na myśli przede wszystkim archaiczną poezję i mityczne wyobrażenia, obfitujące w przedstawienia tego, co „brzydkie, a nawet potworne”. Zdziwienie, czytamy, „nie jest po prostu przyjemnym doświadczeniem, [...] [n]ie pozostawia widza spokojnym lub obojętnym”⁷⁶.

Ponadto akustyczny wymiar zdziwienia, który zostaje odnotowany przez Kenaana (a który Arendt pomija), daje się szczególnie mocno powiązać z gwałtownym oddziaływaniem patosu. Co ciekawe, również sama Arendt była świadoma przemocy, jaką pociąga za sobą doznanie słuchowe, tak odmienne od doświadczenia wzrokowego. W innym rozdziale *Myślenia* zwraca ona uwagę na rozbrat między widzeniem jako metaforą kontemplacyjnego myślenia a słyszeniem jako pasywnym poddawaniem się przemocy⁷⁷. Niekiedy to sam język, jak podkreśla Arendt, narzuca taki punkt widzenia, zgodnie z którym słyszenie stanowi kłopotliwe doświadczenie niemyślenia i zniewolenia: „język niemiecki wyprowadza ze słowa słyszeć, *hören*, całą grupę słów oznaczających sytuację braku wolności, jak np. *gehörchen*, *hörig*, *gehören*, czyli: być posłusznym, być w niewoli, przynależeć”⁷⁸. Akustyczny patos stanowił, co łatwo teraz wywnioskować, integralną część doświadczenia retorycznego: patetyczna mowa oddziaływała na słuchacza za pośrednictwem kanału słuchowego, otwartego i wystawionego na przemoc wzniosłości. Obezwładniająca siła patosu, dalece potężniejsza od siły logicznego argumentu, była przez Arystotelesa, jak pamiętamy, łączona z krzykiem.

Kenaan zwraca również uwagę, że zdziwienie może się pojawić nie tylko w wyniku kontaktu ze światem natury, jak twierdzi Arendt, lecz także bywa wywoływane przez obecność artefaktów wytworzonych przez człowieka. W poezji archaicznej występują zadziwiające zjawiska, które odpowiadają formule *thauma idesthai*, takie jak: „migotliwy wygląd ciał niebieskich, obecność bogów, charyzmatycznych bohaterów, manifestacja oręża wojennego, konstrukcje architektoniczne, potężna mowa,

⁷⁵ Kenaan, „Thauma Idesthai: The Mythical Origins of Philosophical Wonder”, 21.

⁷⁶ Tamże, 20.

⁷⁷ Arendt, *Myślenie*, 163.

⁷⁸ Tamże, 165.

straszne widoki”⁷⁹. Ponieważ jednak zdziwienie w wyobraźni mitycznej kojarzone jest często z nieregularnym, dramatycznym, czy wręcz szokującym wrażeniem wizualnym, to ostatecznie – jak stwierdza Kenaan – uczuciu zdziwienia, przedstawianemu i zarazem wywoływanemu przez archaiczną poezję⁸⁰, towarzyszy poczucie zagrożenia, które pozostaje bezpośrednio związane z „nową samoświadomością obserwatora, dostrzegającego swoją kruchość”⁸¹. Kenaan stawia więc tezę, że filozoficzna refleksja na temat początków filozofii oraz poetyckie doświadczenie zdziwienia wzajemnie się uzupełniają, tym samym wspólnie tworzą one pełny obraz zdziwienia, z którego filozofia bierze swój początek. Oto bowiem archaiczna poezja, a szczególnie *Teogonia* Hezjoda, dla której centralnym pojęciem jest zachwyt, „naświeśla mityczną prefigurację filozoficznego pojęcia zdziwienia”⁸², oddziałując na ujęcia Platona i Arystotelesa. Tęcza, w sferze wizualnej stanowiąca ucieleśnienie podziwu, czy też zachwyty, jako zjawisko naturalne domaga się wyjaśnienia, a jednak – zauważa Kenaan – nawet gdy możemy już zrozumieć zadziwiające zjawisko, gdy możemy zrealizować postulat Arystotelesa, wzywający do zastąpienia zdziwienia wiedzą⁸³, wówczas podszyty niepokojem zachwyt wcale nie ustępuje. Pozostaje on raczej związany z przeczuciem, że „tajemnica świata nie daje się sprowadzić do ludzkiego wymiaru poznania”⁸⁴.

Należy zwrócić uwagę, że nawet w przypadku *Metafizyki* Arystotelesa, w której wprost wyrażona zostaje konieczność zastąpienia zdziwienia wiedzą, pojawia się ustęp mówiący o tajemniczym wymiarze świata, niedającym się rozszyfrować przez człowieka⁸⁵. W ścisły sposób koresponduje z tą myślą fakt, że zdziwienie zostaje określone przez Arystotelesa nie jako *thauma*, ale jako *thaumazein*, czyli rzeczownik odcza-

⁷⁹ Kenaan, „Thauma Idesthai: The Mythical Origins of Philosophical Wonder”, 20. Wspomniane na końcu „potężna mowa” i „straszne widoki” każą raz jeszcze przywołać kategorię wzniosłości, tak silnie splecioną z patosem przez Pseudo-Longinosa. Por. Bohrer, *Absolutna teraźniejszość*, 32–33.

⁸⁰ Kenaan zwraca uwagę, że w przeciwieństwie do Arystotelesowskiego filozofa, który nie może poprzestać na pogrążeniu się w zdumieniu, działanie poety jest uzależnione od zdolności do tego, by zdziwienie nieustannie rozbrzmiewało w jego twórczości. Kenaan, „Thauma Idesthai: The Mythical Origins of Philosophical Wonder”, 19.

⁸¹ Tamże.

⁸² Tamże, 21.

⁸³ Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, 620.

⁸⁴ Kenaan, „Thauma Idesthai: The Mythical Origins of Philosophical Wonder”, 17.

⁸⁵ Arystoteles, *Metafizyka*, 619, 982b.

sownikowy, co wyraźnie sugeruje, że w tym przypadku chodzi o formę doświadczenia, zaangażowania⁸⁶. W konsekwencji oznaczałoby to, że zdziwienie podtrzymuje niekończący się proces rozszyfrowywania świata. Nawet w koncepcji Arystotelesa, wzywającego do zastąpienia zdziwienia poznaniem, wiedza pozwala zatem zrozumieć świat, lecz przy tym nie uwalnia nas zupełnie od afektu, jakim jest patos zdziwienia. Widoczna jest tu więc różnica, jaka oddziela ujęcie Arystotelesowskie od stoickiego: albowiem według stoików, przypomnijmy, patos jako stan *perturbatio animi* całkowicie uniemożliwia myślenie. Jedyną rekomendowaną przez stoików postawą filozofa jest *apatheia*.

Z perspektywy powyższych analiz powróćmy jeszcze na moment do interpretacji Arendt. Podstawowym uzasadnieniem dokonanego przez nią utożsamienia zdziwienia z patosem nie jest gwałtowność czy destabilizująca moc uczucia podziwu, lecz fakt, że patos stanowi doświadczenie, które rozpoczyna się od czegoś, co nie zależy od nas samych. Innymi słowy, w stan patosu wprawia nas coś, co do nas nie należy i czym nie sposób dowolnie rozporządzać. Bernhard Waldenfels twierdzi wręcz, że w powyższym przypadku należy mówić o odwróconej intencjonalności, tzn. o aktywnym zwracaniu się tego, co zewnętrzne i obce, ku nam. Zanim jednak przejdziemy do analiz patosu w ujęciu Waldenfelsa, przyjrzyjmy się najpierw jego komentarzowi do wspomnianego fragmentu Platońskiego *Teajtet*.

Przede wszystkim Waldenfels spostrzega, podobnie jak Arendt, że dialog ma nieciągly charakter. Liczne wtrącenia dotyczą „sposobów życia, myśli konkretnych filozofów oraz praktyki filozofowania”⁸⁷. Jedną z takich nieciągłości wyznacza nagle, nieoczywiste w kontekście tematyki prowadzonej rozmowy, stwierdzenie *Teajtet*a, które dotyczy stanu, w jakim znalazł się rozmówca Sokratesa. Waldenfels zwraca ponadto uwagę, że charakterystyczny dla doświadczenia *Teajtet*a moment oślepienia pojawia się również w Platońskim *Państwie* i że towarzyszy on „każdemu wyjściu z jaskini codzienności”⁸⁸. Chwilowa przerwa, którą wyznacza moment oślepienia, jest warunkiem konstytutywnym filozofii zarówno dla Sokratesa, rozumiejącego „zdziwienie jako specyficzny rodzaj *πάθος*”⁸⁹, jak i dla samego Platona, pojmującego *arche* nie tylko

⁸⁶ Kenaan, „Thauma Idesthai: The Mythical Origins of Philosophical Wonder”, 13.

⁸⁷ Waldenfels, „The Birth of *ἦθος* out of *Πάθος* Paths of Responsive Phenomenology”: 134.

⁸⁸ Tamże.

⁸⁹ Tamże.

jako początek w sensie czasowym, lecz również jako stale aktywne źródło. Stąd platońskie rozpoznanie początku filozofii jest równoznaczne z genealogią ukrytych w mitach i stale oddziałujących źródeł⁹⁰. Waldenfels stwierdza:

Nieprzerwane filozofowanie nie byłoby wcale filozofowaniem, tak jak nieprzerwane doświadczenie nie byłoby autentycznym doświadczeniem [...] Nie istnieje czyste, własne źródło filozofii. Odległe echo tego twierdzenia można znaleźć u Ludwiga Feuerbacha, który zaleca, aby *nie-filozofię* włączyć do tekstu filozofii⁹¹.

Czym zatem byłoby owo heterogeniczne źródło, nie w pełni własne doświadczenie filozofii, które jednakowoż należałoby włączyć do filozoficznej opowieści o jej początku? Waldenfels w odwołaniu do Platona zauważa, że zdziwienie nie wyraża się w czysto dyskursywnej formie, tj. jako *logos*. Można je zrozumieć wyłącznie w perspektywie niespodziewanego, nagłego wydarzenia, jakim jest *pathos*⁹².

3. Patos w fenomenologii responsywnej Bernharda Waldenfelsa

Fenomenologia responsywna – oferująca alternatywę dla tradycyjnej dychotomii pasywności i aktywności, kwestionująca intencjonalność

⁹⁰ Zob. tamże.

⁹¹ Tamże.

⁹² W związku z Waldenfelsowskimi analizami fenomenu zdziwienia, wyznającego początek filozofii (powtórzmy: heterogeniczny początek, który jednak należy włączyć do opowieści o powstaniu filozofii), możemy postawić tezę o dwóch modalnościach patosu. Pierwsza z nich dotyczy patosu, który rodzi się w związku z obcością radykalną (towarzyszy on wyjątkowym zdarzeniom), druga zaś tyczy się patosu, który powstaje w związku z obcością przejściową (obecny jest on u podstaw wszelkiego naszego doświadczenia). Waldenfels nazywa te dwa rodzaje patosem „oswobodzonym” i patosem „związanym”. „W normalnym przeżywaniu i zachowaniu się mamy do czynienia z *patosem* jakby *związanym*; to, co nas pobudza, włącza się do określonych związków znaczeniowych i celowych projektów, *coś* jest rozumiane *jako coś* i *pożądane w czymś*. O *patosie oswobodzonym* mówimy wtedy, gdy to „*Coś*” odrywa się od takich związków. Pewne rozluźnienie tej struktury odniesień dokonuje się w tak zwanych wypowiedziach w afekcie i działaniach w afekcie, w których ktoś traci kontrolę”. Bernhard Waldenfels, *Psychoanalityczne rozsadzenie doświadczenia*, przeł. Janusz Sidorek, w: *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, red. Jacek Migasiński, Marek Pokropski (Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2017), 792–793.

doświadczenia, a w miejsce linearnie przeżywanego czasu wprowadzająca zagadnienie temporalnej rozpadliny – odbiega od fenomenologii w wydaniu Husserlowskim, radykalizując względem niej sam problem doświadczenia⁹³. W perspektywie projektu Waldenfelsa doświadczenie nie ma bowiem spójnej, ciągłej struktury, toteż pasywno-aktywne doświadczenie patyczne związane jest z diastazą czasową, która stanowi trzecie – obok patosu i odpowiedzi – fundamentalne pojęcie. Trzeba podkreślić, że owo trio „patos–odpowiedź–diastaza” nie funkcjonuje tutaj jako triada dialektyczna, lecz odpowiada temu, co Waldenfels określa jako „linie uskoku doświadczenia”⁹⁴. Źródłowe opóźnienie w czasie i przestrzeni, rozstrzygające o tym, że patos i odpowiedź są „jednocześnie rozdzielone i związane”, to coś, co Waldenfels nazywa „pęknięciem” lub właśnie diastazą, sedno diastazy zaś – owej szczeliny, źródłowego rozsunięcia – zawiera się w tym, że opóźniona forma czasowości w żaden sposób nie odpowiada następstwu czasu linearnego⁹⁵. Fenomen diastazy, warto dodać, rozgrywa się nie tylko poza prostą opozycją aktywności i pasywności, lecz także subiektywności i obiektywności. Wydarzenia patyczne według Waldenfelsa nie są bowiem ani subiektywnymi aktami, ani obiektywnymi procesami, jak chciałaby tego tradycja nowożytna, lecz raczej sytuują się w przestrzeni między tym, co obce, a tym, co stanowi cielesnie żywą, rezonującą jaźń. Innymi słowy, zamieszkują one niedającą się zasklepić czasową rozpadlinę między patosem godzącym w *patiensa* a spontaniczną, mimowolną odpowiedzią *respondenta*.

Radykalizm fenomenologii responsywnej polega na rewizji podstawowego pojęcia fenomenologii, jakim jest intencjonalność. Fenomenologia zorientowana jedynie na wykładanie sensu, twierdzi Waldenfels, traci z pola widzenia doświadczenie obcego, któremu nie jest w stanie sprostać żadna „kombinacja sensu i reguł, intencjonalnych i kierowanych regułami aktów podmiotu”⁹⁶. Kluczowe jest tu raczej samo stawianie się sensu, jego narodziny, a więc sens – mówiąc za Merleau-Pontyem – *in statu nascendi*. W stanie „zawieszenia” zwykłej, zorientowanej

⁹³ Zob. Bernhard Waldenfels, „Zradykalizowane doświadczenie”, przeł. Andrzej Przyłębski, *Fenomenologia* 1 (2003): 31–33.

⁹⁴ Waldenfels, „The Birth of $\tau\eta\theta\omicron\varsigma$ out of $\Pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ Paths of Responsive Phenomenology”: 139.

⁹⁵ „*Pathos* zawsze przychodzi zbyt wcześnie w odniesieniu do osobistych oczekiwań i przygotowania; odpowiedź zawsze przychodzi zbyt późno w stosunku do afektu lub apelu, który ją prowokuje”. Tamże.

⁹⁶ Bernhard Waldenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, przeł. Janusz Sidorek (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2009), 31.

na znaczenie percepcji obce wdziera się jako to, co jest nieoczekiwane, nie tylko podważając linearny i płynny przebieg postrzeżenia, lecz także kwestionując hermeneutyczny schemat doświadczenia jako koncyliacyjnego dialogu⁹⁷. To zaś pozostaje w związku z postulowaną przez Waldenfelsa „intencjonalnością odwróconą”: albowiem to nie my mamy pierwszeństwo w aktywnym zwracaniu się ku rzeczom, zjawiskom, wydarzeniom, lecz to one – jako nieokreślone, migotliwe „coś” – kierują się ku nam, zastając nas zawsze w stanie pierwotnej bierności (podmiot-patiens) i gwałtownie z tego stanu nas wybudzając (podmiot-respondent). Efektem tego pobudzenia jest nasza odpowiedź na obce, odpowiedź – jako się rzekło – opóźniona w czasie i niesymetryczna.

Wspomniane wyżej „elementy” doświadczenia patycznego – do których należą patos, odpowiedź, diastaza i odwrócona intencjonalność – łączą się w sposób ścisły z namysłem Waldenfelsa nad problematyką afektu i emocji jako czymś, co nie ma swojego początku w nas samych, lecz nachodzi nas z zewnątrz; czymś, co nie jest naszą własnością, jak sugeruje to Husserlowskie pojęcie autoafekcji, lecz sytuje się w obszarze obcości; i wreszcie czymś, co nie daje się w pełni skontrolować i uchwycić przez nasze zasoby intelektualne, w zamian pozostawiając podmiot w niepokojącym stanie emocjonalnego zawładnięcia, czy wręcz „opętania”⁹⁸. Chociaż uczucie, jak podkreśla Waldenfels, nie jest zwyczajnym składnikiem doświadczenia patycznego, lecz samym jego „sercem”⁹⁹, można powiedzieć, że w przeważającej części zachodniej tradycji filozoficznej afekt był traktowany jako „obce”, a nawet jako wrogi element¹⁰⁰, od którego należało stale się odgradzać.

Na poły protekcyjny, a na poły bojaźliwy stosunek do emocji znajdował swoje odzwierciedlenie zapewne także w przypisywaniu uczuciu funkcji peryferyjnej w ramach struktury doświadczenia, dalece mniej ważnej od tej, jaką rzekomo pełni intelekt, czy nawet zmysły. Do dziedziny uczuć, pisze Waldenfels, włączano jedynie pewną dozna-

⁹⁷ Zob. tamże, 46–47.

⁹⁸ Por. Ernst van Alphen, *Afektywne działania sztuki i literatury*, przeł. Katarzyna Bojarska, w: Ernst van Alphen, *Krytyka jako interwencja. Sztuka, pamięć, afekt*, red. Katarzyna Bojarska (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2019), 221.

⁹⁹ Umiejscowienie afektu w centrum doświadczenia Waldenfels ujmuje poprzez porównanie do mechanizmu zegara, w którym główną rolę odgrywa sprężyna. Waldenfels, „The Role of the Lived-Body in Feeling”: 133.

¹⁰⁰ Takie podejście charakteryzuje nie tylko część tradycji greckiej (zwłaszcza stoicka), lecz niekiedy także myśl nowożytną. Zob. Wigura, *Wynalazek nowoczesnego serca*, 13.

niową resztę, której nie można było wyjaśnić ani na drodze kognitywnej, ani w perspektywie praktyczno-teleologicznej. Przywołując rozważania Heideggera, autor *Topografii obcego* zwraca uwagę, że patos na ogół był pojmowany jako „wtórny fenomen”, coś przynależącego do „trzeciej grupy”, odrębnej od „wyobrażeń” i „zjawisk wolicjonalnych”¹⁰¹. Dlatego też „tak długo, jak są pozostawione samym sobie, uczucia uważane są za irracjonalne, niepodporządkowane zasadom”¹⁰², a nawet zwodnicze.

Cały problem afektu, pisze Waldenfels, wcale nie sprowadza się do tego, że „uczucia są czymś szczególnie mrocznym lub głębokim”, lecz do tego, że uczucia w ogóle nie są „czymś”, co może podlegać poznaniu bądź sterowaniu¹⁰³. Emocje mają to do siebie, że poprzedzają nasze własne działania i intencje, dlatego też doświadczenie obcego, zawsze emocjonalnie nacechowane, przybiera formę radykalnej „«prepasywności», która ma swe źródło w po-budzeniu (*Af-fektion*)”¹⁰⁴. Innymi słowy, poruszenie wywoływane jest przez „coś, co wywołuje sens, choć samo nie jest sensowne”, i za sprawą czego zostajemy ugodzeni, zaskoczeni, a nawet zranieni: „Wydarzenia, w których to się dzieje, są właśnie tym, co nazywam *patosem*, *przydarzaniem się*, *af-fektem*: to ostatnie słowo piszę z łącznikiem, by podkreślić, że *nam* coś jest czynione”¹⁰⁵. Perspektywa patosu, osadzona w ramach fenomenologii responsywnej, zmienia sposób postrzegania tego, co i poprzez co doświadczamy. Jeśli nie unieważnia ona w całości problemu intencjonalności, sensu, statusu świadomości i podmiotu, to przynajmniej stawia go pod znakiem zapytania, a wreszcie kwestionuje też tradycyjny dualizm duszy i ciała.

Waldenfels, polemizując z Kartezjuszem, pokazuje, że patos/afekt nie lokuje się w umyśle bądź w „duszy”, lecz w ciele, w żywym ciele (*lived-body*), które nie należąc ani do sfery rozciągniętych rzeczy natury, ani do zapadłego w siebie „czystego ducha”, odczuwa siebie w czymś innym i poprzez coś innego¹⁰⁶. Cieleśnie żywa jaźń (*lived-bodily-self*) „jest nieustannie wystawiona na obce oddziaływania i z tego powodu pozostaje odsłonięta”¹⁰⁷. Zupełnie wbrew kartezjańskiemu oderwaniu psychiki od ciała „we wszystkich przypadkach mierzymy się z tym, co przytra-

¹⁰¹ Waldenfels, „The Role of the Lived-Body in Feeling”: 133; Martin Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2013), 178.

¹⁰² Waldenfels, „The Role of the Lived-Body in Feeling”: 129.

¹⁰³ Tamże: 135.

¹⁰⁴ Waldenfels, *Podstawowe motywy*, 45.

¹⁰⁵ Tamże, 70.

¹⁰⁶ Waldenfels, „The Role of the Lived-Body in Feeling”: 133.

¹⁰⁷ Tamże.

fia się nam w sposób cielesny¹⁰⁸. Ciało, „które stale się tu wtrąca”¹⁰⁹, pośredniczy bowiem w odnoszeniu się do samego siebie, do rzeczy i do „Innych”. Ujmując to nieco inaczej, owo relacyjne odnoszenie tylko w zafałszowanej perspektywie może być rozumiane jako proces, w którym czyni się „czymś wewnętrznym to, co początkowo należało do zewnętrzności ciała”, a więc gdy sprowadza się doświadczenie do własnej wewnętrzności, która wszelako – w tej dualistycznej perspektywie – nie jest ciałem. Tymczasem patyczność doświadczenia ujawnia się z całą mocą właśnie wtedy, „gdy uwzględniamy cielesny rejestr naszego doświadczenia zmysłowego, nie przekształcając go w subtelny ekstrakt aktów i stanów mentalnych”¹¹⁰. Nieodzowność cielesnego charakteru doświadczenia patosu wynika wprost z faktu, że pobudzanie przez (oraz wystawienie na) oddziaływanie czegoś obcego względem „Ja” nie zależy ani od wiedzy, ani od woli – krótko mówiąc, od świadomości – lecz od tego, że posiadamy ciało wyeksponowane na wpływ wszystkiego, co nas otacza. Fakt, że Kartezjusz podaje w wątpliwość wagę potocznego, cielesnego doświadczania świata z tego powodu, iż prowadzi ono jakoby do chaotycznego i mętnego poznania, wydaje się nie mieć tu większego znaczenia – albowiem cielesne i „prepasywne” doświadczenie patyczne w żaden sposób nie rości sobie pretensji do tego, na czym zależy Kartezjuszowi: a więc do prawdy, jasności i pewności.

Ostatecznie więc perspektywa patyczna nie tylko odrzuca kartezjańską teorię emocji i cielesności, nie tylko rewiduje postrzeganie uczucia jako samopobudzającej się, Husserlowskiej autoafekcji (w myśl której uczucie jest moje i pochodzi ode mnie), lecz także obala klasyczne przekonanie, jakoby ciało w pełni należało do tego, kto nim „włada”:

Patos, któremu sens i ja sam zawdzięczamy swe narodziny, nosi rysy *allopatothu*, *wychodzącego od innych*. Nigdy nie osiągniemy w naszym ciele całkowitego spokoju, jakbyśmy byli właścicielami nas samych, może jednak być tak, że to właśnie ten niepokój jest tym, co utrzymuje nas przy życiu¹¹¹.

Wewnętrzna kruchość ciała i jego zewnętrzna ekspozycja na uderzenie zadane przez coś, co jest nieoczekiwane, zdumiewające i nigdy nie-
dające się w pełni kontrolować lub zawłaszczyć, stanowią więc niejako dwie komplementarne strony patosu wyłaniającego się z projektu fenomenologii responsywnej.

¹⁰⁸ Tamże: 139.

¹⁰⁹ Waldenfels, *Podstawowe motywy*, 66.

¹¹⁰ Tamże, 69–70.

¹¹¹ Tamże, 88.

4. Starożytne echa patosu w fenomenologii Waldenfelsa

Jak już wspomniano, w ramach własnego opracowania kategorii patosu Waldenfels odwołuje się do zróżnicowanych kontekstów starożytnych, które wymieniono i opisano w pierwszej części artykułu. Nawiązania te bywają jednak mniej lub bardziej zamaskowane, dlatego też spróbujemy je usystematyzować i wypunktować zgodnie ze wskazanymi wcześniej obszarami.

4.1. *Passio*

Stoicka wariacja na temat greckiego patosu, która uczyniła *passio* pojęciem przeciwnym wobec *ratio* (podczas gdy wcześniej, przypomnijmy, patos był pojmowany głównie jako antyteza *actio*), wywarła w ocenie Waldenfelsa decydujący wpływ na rozumienie afektu w ramach myśli nowożytnej. Otóż w zorientowanej na kosmiczny ład kulturze starożytnej Grecji¹¹² – pomimo Platońskiej i Arystotelesowskiej interpretacji patosu jako ważnego czynnika współdziałającego z logosem, niezbędnego dla pojawienia się i podtrzymywania myślenia filozoficznego – bardziej wpływowa okazała się stoicka interpretacja, przypisująca patosowi skrajnie irracjonalny charakter, a tym samym sytuująca go w opozycji do logosu oraz *ratio*. W efekcie przed patosem miały chronić różnorodne mechanizmy, służące opanowaniu skrajnych emocji (na czele z apatią), a wszelkie formy działania ślepego losu, mogące prowadzić do powstania gwałtownych uczuć, nad którymi nie mamy kontroli, zostały wpisane w teleologiczną strukturę¹¹³ i pozbawione destabilizującego (a może nawet, jak podkreśla Kenaan, destrukcyjnego) charakteru. Procedury panowania nad uczuciami znalazły kontynuację w nowożytnej kulturze, m.in. w filozofii Kartezjusza, o czym była już mowa. Warto jednak w tym kontekście dodać, że indywidualne stany emocjonalne stały się, jak w przypadku filozofii Hume’a, „podstawą do rozszyfrowania obcego uczucia, które przypisujemy «innym umysłom»”¹¹⁴, natomiast charakterystyczne dla kartezjańskiego projektu „oderwanie się od świata i desocjalizacja uczuć pozostawiły w kręgu zainteresowania tylko takie uczucia, o których możemy powiedzieć, że je «posiada-

¹¹² Zob. tamże, 13.

¹¹³ Waldenfels, „The Birth of ἦθος out of Πάθος Paths of Responsive Phenomenology”: 137–138.

¹¹⁴ Tamże: 138.

my»¹¹⁵. Mimo że pojęcie patosu zrodziło się w łonie myśli greckiej, to w ocenie Waldenfelsa afekt zajmował w niej bardzo chwiejną pozycję – choć nie aż tak słabą, nie tak „zubożoną”, jak w filozofii późniejszych okresów. Wprawdzie w refleksji klasycznej patos istnieje „w cieniu logosu” i w „hegemonii logosu”, stanowiąc względem *ratio* negatywny punkt odniesienia, jednak dopiero później, z punktu widzenia afektu, sytuacja naprawdę się pogarsza. Nowożytna – zwłaszcza kartezjańska – „subiektywizacja uczucia”, idąc w parze z „rozzarowaniem kosmosem”, doprowadza bowiem do pojmowania natury w perspektywie „przyczynowo wytłumaczalnych i kontrolowalnych mechanizmów”, odtąd będąc „nie tylko wolną od sensu, lecz także wolną od uczucia”¹¹⁶.

Tyle że, pisze Waldenfels, Kartezjańskiego podejścia do problemu duszy i ciała „nie można po prostu przeskoczyć, trzeba je uwzględnić i przemodelować, inaczej będzie ono, jak wszystko, co wyparte, nieustannie powracać”¹¹⁷. Rzecz tkwi w tym, że podmiot w zderzeniu z obcym ulega innemu rodzajowi „rozzarowania”, niemieszczącemu się w perspektywie tradycyjnego dualizmu psychofizycznego, z czego należy odpowiednio zdać sprawę. Schemat Kartezjusza, dzielący wszystko według logiki *res cogitans* i *res extensae*, prowadzi m.in. do takiego oto dziwnego wniosku, że dusza postrzega, sama nie będąc postrzegana, natomiast ciało jest postrzegane, samo nie postrzegając. Taka konkluzja brzmi dość absurdalnie, jeśli weźmie się pod uwagę faktycznie cielesną naturę doświadczenia, albowiem w ciele zbiegają się obydwie perspektywy: „widzi i jest widziane, słyszy i jest słyszane, dotyka i jest dotykane, porusza i jest poruszane”¹¹⁸. Tymczasem wprowadzona przez Kartezjusza (w *Les Passions de L'ame*) alternatywa między aktywnym działaniem, którego impuls pochodzi z wewnątrz, a pasywnym doznaniem, które porusza człowieka od zewnątrz, sprowadza się do: „poruszać albo być poruszonym”¹¹⁹. W optyce fenomenologii responsywnej sprawa przedstawia się inaczej: otóż praktyczne zachowanie wprawiane jest w ruch przez to, co uprzednio pobudza, „i gdy ruch ten jest naszą na to odpowiedzią, to napotykamy tu zagadkę istoty, która się porusza, ale nie czyni tego sama z siebie”¹²⁰. Doświadczenie obcego, wyłaniające się z napięcia między własnym i obcym, rewiduje nasz status, pokazu-

¹¹⁵ Tamże.

¹¹⁶ Waldenfels, „The Role of the Lived-Body in Feeling”: 129–130.

¹¹⁷ Waldenfels, *Podstawowe motywy*, 76.

¹¹⁸ Tamże.

¹¹⁹ Tamże, 78.

¹²⁰ Tamże.

je, że jesteśmy nie tyle aktywni lub pasywni, ile raczej „porwani”: „Być poruszonym, ale się nie poruszać, i poruszać się, nie będąc poruszonym, to tylko przypadki graniczne”¹²¹ (z czego, nawiasem mówiąc, doskonale zdawali sobie sprawę stoicy, przypisując skrajnie patyczną pasywność jedynie rzeczom martwym, a pełnię ontologicznej i permanentnej *apatheia* wyłącznie Pierwszemu Poruszycielowi¹²²), dlatego też paradoksalny status „trzciny myślącej”, jaki nadał człowiekowi Blaise Pascal, jest zdaniem Waldenfelsa bliższy „prawdy ciała” niż psychofizyczny dualizm Kartezjusza i jego mechanistyczna nauka o emocjach¹²³.

4.2. Etyka

Patos w kontekście etycznym, przypomnijmy, wiąże się z odpowiedzią doznającego podmiotu na zdarzenie, które jest określane jako *pathos*. W perspektywie tej podmiot nie jest agensem, lecz patiensem, tzn. podmiotowością źródłowo pasywną, która aktualizuje się dopiero poprzez udzielanie odpowiedzi na to, co się jej przytrafia. Waldenfels w swojej koncepcji rozdwojonej podmiotowości (podmiot-pacjent i podmiot-respondent) ewidentnie czerpie z tej właśnie, greckiej tradycji patosu. Odpowiedź (*re-sponse*), jakkolwiek naznaczona osobistą inwencją, ma swój początek w czymś obcym, w czymś, co mnie dotyka (*an-rührt*), co zwraca się (*an-spricht*) do mnie, co – jak podkreśla Waldenfels – znajduje swoje odzwierciedlenie w języku: niemiecki prefiks „an-” wskazuje, że coś nadchodzi, zbliża się do nas, podczas gdy łaciński „re-” oznacza nasz powrót do czegoś¹²⁴. Nieunikniona reakcja na wyzwanie obcego, wyrastająca ze źródłowej „dia-logiki” patosu i odpowiedzi, nie rodzi się w „centrum” respondenta, lecz w tym, co go dotyka, rani, pobudza. Fenomenologia responsywna, w odróżnieniu od niektórych współczesnych kierunków filozoficznych, nie rezygnuje więc z kategorii podmiotu doświadczenia na rzecz ekspansji bezosobowego życia; w zamian osłabia ona podmiot poprzez zastąpienie mianownikowego „ja” formą pierwszoosobową w dopełniaczu lub celowniku: „mnie”, „mi”¹²⁵. Albowiem zanim podmiot stanie się respondentem, który aktywnie odpo-

¹²¹ Tamże, 79.

¹²² Kozera, *Ideaty ojców*, 53.

¹²³ Waldenfels, *Podstawowe motywy*, 81–82.

¹²⁴ Waldenfels, „The Birth of ἦθος out of Πάθος Paths of Responsive Phenomenology”: 140.

¹²⁵ Waldenfels, *Podstawowe motywy*, 70.

wiada na zdarzenie, najpierw zawsze jest *patiensem* – osobą pasywną i zaskakiwaną przez to, co nachodzi ją z zewnątrz (coś „mnie” dotyczy, coś „mi” się przytrafia):

Ktoś, komu coś się dzieje, nie jest „podmiotem” w sensie *hypokeimenon*, będącym podstawą wszystkiego, czyli centrum działania, z którego pochodzi inicjatywa. Opisuję ten „podmiot” jako *pacjenta* w szerokim tego słowa znaczeniu¹²⁶.

Jak już wspomniano w kontekście starogreckiego patosu etycznego, podmiot jest odpowiedzialny za doznawanie zdarzeń, których przyczyną jest obce/inne, albowiem w sposób aktywny akceptuje on heterogeniczne, wpływające na niego działanie. Tymczasem etyczna reakcja na poruszenie (*perturbatio*) wywoływane zewnętrzną czynnością sprawczą staje się dla Waldenfelsa centralnym punktem nowej etyki, tj. etyki wyrastającej z patosu (*The Birth of Ethos out of Pathos* – jak brzmi tytuł jednego z przywoływanych tu artykułów). Waldenfels upatruje źródła etyki (podobnie zresztą jak źródła filozofii) w czymś względem niej heterogenicznym: w roszczeniu i apelu, jaki kieruje do nas obce pod postacią „patosu zmysłów”. Pytanie o to, w jaki sposób wychodzimy naprzeciw obcemu, musi zdaniem Waldenfelsa towarzyszyć namysłowi nad źródłowością doświadczenia: „Temu pytaniu odpowiada motyw responsywności, którego nie sposób pomyśleć bez wątku etycznego”¹²⁷. Patyczny wymiar doświadczenia wymaga jednak innego rodzaju etyki – etyki responsywnej – której podstawą nie jest wcale filozofia moralna, determinowana przez reguły, prawa i wartości, lecz to, co Waldenfels określa mianem „ślepej plamki moralności”. Owa kluczowa z punktu widzenia etosu zmysłów ślepa plamka znajduje się tam, gdzie nie sięga ani zorientowany na cel etos grecki, ani normatywna, oparta na imperatywach moralność Kantowska, ani też ukierunkowana na korzyść etyka utilitaryzmu¹²⁸. Patyczny etos wyłania się z samego doświadczenia, toteż etyka wyrastająca z patosu, wcześniejsza względem wszelkich celów, imperatywów bądź relatywnych dóbr, wymaga własnej *epoché* – takiej, która nie ugrzęźnie w abstrakcyjnym, hipostazowanym „świecie czystej moralności”¹²⁹, lecz opuści grunt filozofii moralnej, w zamian zwracając się

¹²⁶ Waldenfels, „The Birth of ἦθος out of Πάθος Paths of Responsive Phenomenology”: 140.

¹²⁷ Waldenfels, *Podstawowe motywy*, 53.

¹²⁸ Waldenfels, „The Birth of ἦθος out of Πάθος Paths of Responsive Phenomenology”: 135.

¹²⁹ Tamże: 137.

ku źródłowości, przedpredykatywności i patyczności doświadczenia. Uwaga i szacunek, które w ojczystym języku Waldenfelsa oznaczane są tym samym słowem (*Achtung*), stanowią istotny komponent „etosu zmysłów”, uwrażliwionego na roszczenia docierające do nas ze strony obcego¹³⁰. Tym z kolei, co odróżnia etyczną, źródłową uwagę od uwagi wtórnej i zwykłej, jest to, że pierwsza z nich nigdy nie wyczekuje tego, co dopiero ma nastąpić, lecz pozwala się zaskoczyć przez to, co inne, nowe, niespodziewane, a niekiedy bolesne. Toteż w źródłowej uwadze demonstruje się znana z greckiej tragedii, lecz zreinterpretowana przez Waldenfelsa, formuła *pathei mathos*.

4.3. Tragedia

W *Podstawowych motywach fenomenologii obcego* możemy przeczytać:

Dawna mądrość głosi, że cierpienie nas czegoś uczy, czego nie należy mylić z masochistycznym upodobaniem w cierpieniu. Cierpienie oznacza, że przytrafia nam się coś, co wyrывa nas z tego, do czego się przyzwyczailiśmy¹³¹.

Jak pamiętamy, Ajschylejska formuła *pathei mathos* (nauka poprzez cierpienie) zakłada stabilny i przewidywalny schemat, zgodnie z którym wina (*hybris*) bohatera tragicznego ma swoje logiczne i uzasadnione następstwo w postaci kary, cierpienia (*pathos*). Tymczasem cierpienie, które w kontekście patosu przywołuje Waldenfels, nie daje się wpisać w żaden horyzont oczekiwań i dosłownie wręcz „nie sposób [go – przyp. aut.] chcieć”¹³². Zaktualizowana „nauka poprzez cierpienie” oznacza więc, że patos rani, narzuca się, daje do myślenia, „a w skrajnym przypadku unicestwia nas jako «myślącą trzcinę»”¹³³, przydarzając się nam nie tylko w postaci „gwałtownych zaburzeń i zagrożeń”, lecz także „w formie lekkich i niewinnych odchyień”. To dla tych zaskakujących, ogarniających wydarzeń, jak pisze Waldenfels, „stosowne wydaje mi się dawne słowo «patos», które w przysłowiowym $\pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\ \mu\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ [*pa-*

¹³⁰ „*Achtung* i *Mißachtung* zakładają, że należy okazać szacunek obcym roszczeniom”. Tamże: 145.

¹³¹ Waldenfels, *Podstawowe motywy*, 99–100.

¹³² Tamże, 52.

¹³³ Tamże, 39.

thei mathos] obiecuje naukę przez cierpienie, a nie naukę cierpienia”¹³⁴. Ta tragiczna formuła w interpretacji niemieckiego fenomenologa wydaje się więc daleka zarówno od stoickiego ideału przewyciężania cierpienia w beznamietnym znoszeniu konieczności, jak i od wychowawczej nauki płynącej z cudzych błędów w tragediach Ajschylosa. Patosu doświadcza się bowiem w głębi „siebie”, w samym rdzeniu własnej rozszczepionej jaźni, jako że doznający podmiot jest tyleż *patiens*em, co *respondens*em. Gdy patos nas dotyka, nie sposób go nie odczuwać i tak samo nie sposób na niego nie odpowiedzieć, nawet jeśli odpowiedź ta miałaby przybrać postać milczenia. Patos z natury swej odbiera nam mowę, choćby i na krótką chwilę, ponieważ jego diastyczna struktura ustanawia nieodwołalny (można rzec, quasi-tragiczny) kryzys: rozziew między zawsze „zbyt wczesnym” uderzeniem a nieuchronnie „zbyt późną” reakcją respondenta.

4.4. Retoryka

Chociaż sam obszar retoryczny zdaje się nie odgrywać szczególnie istotnej roli ani w fenomenologicznym projekcie Waldenfelsa, ani w jego nawiązaniach do starogreckiego patosu, to jednak wszystkie trzy kategorie Arystotelesowskiej triady – czyli *logos*, *etos* i *patos* – współwystępują w pismach niemieckiego filozofa, przeplatając się i wzajemnie warunkując. Jeśli coś może wiązać fenomenologiczne ujęcie patosu z teorią patetycznej oracji u Longinosa, to jest to, po pierwsze, przyznanie nadrzędnej roli właśnie patosowi, po drugie zaś – łączenie patosu z doświadczeniem silnie afektywnym i sytuującym się w kontrze do chronicznej czasowości. Poza tym jednak *logos* i *etos* zostają usytuowane względem patosu w zupełnie odmiennej, nie-retorycznej optyce, stając, by tak rzec, swoiste patyczne tło doświadczenia. W perspektywie fenomenologii responsywnej *patos* nie jest bowiem zwykłą przeciwstawnością ani wobec *logosu*, ani wobec *etosu*, lecz tym, co jedno i drugie poprzedza.

¹³⁴ Tamże. Warto dodać, że w podobnym duchu pisze Henri Maldiney: „Położenie i nastrojowość (*affection*) są związane z doznaniem, są *pathos*, które samo się rozjaśnia, wychodząc od *pathei mathos*: od wiedzy zdobytej przez bolesne doznanie”. Henri Maldiney, *O przekraczaniu pasywności*, przeł. Monika Murawska, w: *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, red. Jacek Migasiński, Marek Pokropski (Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2017), 172.

Jeśli *pathos* stanowi źródłowe, afektywne, pobudzające i heterogeniczne doświadczenie, to *ethos* wyznacza obszar odpowiedzialnego zwracania się ku obcemu, skierowania na niego źródłowej uwagi, która niczego nie oczekuje i nie operuje regułami ani z góry założonym znaczeniem, lecz gotowa jest stać się świadkiem narodzin sensu z patosu. *Logos* jest z kolei mową wyrastającą z doświadczenia, mającą swój początek zawsze w głębokich mrokach patosu. Doświadczenie obcego niejako wymusza na nas mówienie o nim, skłania nas do opóźnionego w czasie i przestrzeni sprawozdania w języku, w *logosie*. *Logos* o tyle jednak pozostaje w ujęciu Waldenfelsa pojęciem dość kłopotliwym i domagającym się pogłębionego wyjaśnienia, że nie jest sprowadzany w tym wypadku ani wyłącznie do „rozumności”, ani też po prostu do „słowa”. Waldenfels wskazuje wręcz na zagrożenie płynące ze strony „logocentryzmu”, który koncentruje się na tym, co ogólne, integrując przy tym sfery własności i obcości¹³⁵. Odnosząc się do tradycji greckiej, autor *Topografii obcego* podkreśla, że *logos* wyznacza obszar tego, co kolektywne, tym samym przyczyniając się do zacierania różnicy¹³⁶. Co więcej, *patos* i *logos* w zasadzie od początku postrzegano jako swoje przeciwieństwa: „Klasyczne myślenie, zorientowane na ogólny porządek kosmiczny, ma tendencję przede wszystkim do definiowania patosu jako irracjonalnego (*alogon*) i do przeciwstawiania go władzy *logosu*”¹³⁷. *Patos* także w znaczeniu „pasywności” jawił się jako coś antynomicznego względem teleologicznego działania, jako coś gorszego, niedokończonego, niepełnego (*ateles*)¹³⁸.

Responsywna *epoché* wskazuje wszakże na współlistnienie patosu z *logosem* – jakkolwiek niesymetryczne i przedzielone diastyczną rozpadliną – poprzez zwrócenie się ku aktowi odpowiadania, ku odpowiedzi, która zawsze jest odpowiedzią na coś. Aby jednak *patos* jako

¹³⁵ Waldenfels, *Topografia obcego*, 49.

¹³⁶ „Również człowiek ma, zgodnie ze swą istotą, *logos* (λόγος), który jest wspólny wszystkim ludziom; im bardziej człowiek pozwala, by ów *logos* kierował jego myśleniem i działaniem, tym mniej różni się od innych ludzi”. Tamże, 11.

¹³⁷ Waldenfels, „The Birth of Ἡθος out of Πάθος Paths of Responsive Phenomenology”: 137.

¹³⁸ Tamże: 138. Waldenfels często zresztą podkreśla zdolność patosu do wywoływania poczucia braku celu i sensu: „*Patos*, bynajmniej nie wyczerpujący się w patetycznym środku wyrazu i nawet wcale nań nieskazany, ujawnia się nam jako nigdy niedająca się w pełni wykorzystać nadwyżka, jako coś, co należałoby określić jako bezcelowe i bezsensowne, skoro rozrywa sieci sensu, przełamuje konstrukcję reguł i w ten sposób dekontekstualizuje wydarzenia”. Tamże: 49.

nadwyżka nie został zneutralizowany w „sensowności i zgodności z regułami” odpowiadającej na coś mowy, należy działać „poprzez zaczynające się wciąż od nowa mówienie ponowne (*redire*)” lub ewentualnie „odmawianie albo zaprzeczanie (*dédire*)”. Waldenfels pisze:

W ten sposób nie przeskakujemy więc nad spójnością sensu i kanonem reguł, lecz przełamujemy je poprzez wykazanie tego, co się z nami dzieje i co przymusza nas do udzielenia odpowiedzi. Patos, tradycyjnie kojarzony z tym, co alogiczne, irracjonalne, oddziałuje w samym logosie¹³⁹.

Zdanie sprawy z tego, „co się z nami dzieje”, następuje nie tylko poprzez łamiące reguły mówienie (którego naturalnym sprzymierzeńcem jest sztuka, literatura, poezja), lecz także w milczeniu lub w wyraźnej odmowie udzielenia odpowiedzi. Dlatego też, wyjaśnia Waldenfels, udzielenie odpowiedzi bądź odmowa jej udzielenia „dokonują się na płaszczyźnie wydarzenia wypowiedzi, a nie jej treści”¹⁴⁰. Gdyby było inaczej, tzn. gdyby poziom wydarzenia odpowiedzi był tożsamy z treścią odpowiedzi, wówczas odpowiadanie musiałoby sprowadzać się do aktu udzielenia informacji, wypełniając tym samym pewien brak w wiedzy. Czymś różnym jest zatem tak rozumiana, czysto komunikacyjna odpowiedź (*answer*) od samego odpowiadania (*response*), którego zaangażowanie odzwierciedla się w etycznym wkraczaniu „w sferę propozycji i roszczeń innego”¹⁴¹. W przeciwieństwie więc do zwykłej odpowiedzi „takie odpowiadanie nie daje czegoś, co już ma, lecz coś, co dopiero wynalezione zostaje w odpowiadaniu”¹⁴². W związku z tym odpowiadanie responsywne jest zawsze „twórcze”, jest rezultatem inwencji respondenta, której brakuje w „odtwórczych” formach odpowiadania:

Jeśli uwzględnimy możliwość, że w odpowiadaniu nie jest tylko oddawany, przekazywany albo uzupełniany istniejący już sens, lecz przeciwnie, sens powstaje w samym odpowiadaniu, to spotykamy się z paradoksem *twórczej odpowiedzi, w której dajemy to, czego nie mamy*¹⁴³.

Tak właśnie twórcza mowa logosu – jako etyczna, odpowiedzialna reakcja na patos – stanowi, można rzec, swoiste spoiwo relacji między odpowiedzią (*response*) a odpowiedzialnością (*responsibility*). Obie te

¹³⁹ Tamże: 49.

¹⁴⁰ Tamże: 58.

¹⁴¹ Tamże: 57.

¹⁴² Tamże: 58.

¹⁴³ Waldenfels, *Topografia obcego*, 53.

wartości zdają się zajmować centralne miejsce w obszarze Waldenfel-sowskiej fenomenologii, jak również w obszarze zrodzonej z patosu etyki responsywnej.

Bibliografia

- Alphen Ernst van. 2019. „Afektywne działania sztuki i literatury”, przeł. Katarzyna Bojarska. W: Ernst van Alphen, *Krytyka jako interwencja. Sztuka, pamięć, afekt*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Arendt Hannah. 1991. *Myślenie*, przeł. Hanna Buczyńska-Garewicz. Warszawa: Czytelnik.
- Arystoteles. 1968. „Fizyka”, przeł. Kazimierz Leśniak. W: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2: *Fizyka; O niebie; O powstawaniu i niszczeniu; Meteorologia; O świecie; Metafizyka*. Warszawa: PWN.
- Arystoteles. 1983. „Metafizyka”, przeł. Kazimierz Leśniak. W: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2: *Fizyka; O niebie; O powstawaniu i niszczeniu; Meteorologia; O świecie; Metafizyka*. Warszawa: PWN.
- Arystoteles. 1988. „Poetyka”, przeł. Henryk Podbielski. W: Arystoteles, *Retoryka; Poetyka*. Warszawa: PWN.
- Arystoteles. 2004. „Retoryka”, przeł. Henryk Podbielski. W: Arystoteles, *Retoryka, Retoryka dla Aleksandra, Poetyka*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Auerbach Erich. 2006. „Ekskurs: Gloria passionis”. W: Erich Auerbach, *Język literacki i jego odbiorcy w późnym antyku łacińskim i średniowieczu*, przeł. Robert Urbański. Kraków: Wydawnictwo Homini.
- Bohrer Karl Heinz. 2003. *Absolutna teraźniejszość*, przeł. Krystyna Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Bohrer Karl Heinz. 2005. *Nagłość. Chwila estetycznego pozoru*, przeł. Krystyna Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Brandt Reinhard. 2013. „Pseudo-Longinosa filozofia wzniosłości”, przeł. Milena Marciniak. *Studia z Historii Filozofii* 1(4): 53–67.
- Cycon Marek Tulliusz. 1873. „Mowca Brutusowi poświęcony”, przeł. Erazm Rykaczewski. W: Marek Tulliusz Cycon, *Pisma krasomówcze i polityczne Marka Tulliusza Cycon*. Poznań: Biblioteka Kórnicka.
- Cycon Marek Tulliusz. 2010. *O mówcy*, przeł. Bartosz Awianowicz. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Davidson Donald. 1992. „Zwierzęta racjonalne”, przeł. Cezary Cieśliński. W: Donald Davidson, *Eseje o prawdzie, języku, i umyśle*, wyb. Barbara Stanosz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Descartes René. 1986. *Namiętności duszy*, przeł. Ludwika Chmaja. Warszawa: PWN.

- Descartes René. 1995. *Listy do księżniczki Elżbiety*, przeł. Jerzy Kopania. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Descartes René. 1997. *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. Wanda Wojciechowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Foucault Michel. 2010. *Historia seksualności*, przeł. Bogdan Banasiak. Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.
- Heidegger Martin. 2013. *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Jay Martin. 2008. *Pieśni doświadczenia. Nowoczesne amerykańskie i europejskie wariacje na uniwersalny temat*, przeł. Agnieszka Rejniak-Majewska. Kraków: Universitas.
- Kenaan Vered Lev. 2011. „Thauma Idesthai: The Mythical Origins of Philosophical Wonder”. W: *Philosophy's Moods: The Affective Grounds of Thinking*, red. Hagi Kenaan, Ilit Ferber. Dordrecht–Heidelberg–London–New York: Springer.
- Kozera Marek. 2000. *Ideaty ojców pustyni. Pathos i apatheia*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Kraśńska Magdalena. 2018. „Pathos wobec wzniosłości w traktacie *Peri hypsous* Pseudo-Longinosa”. *Filo-Sofija* 3(42): 19–43.
- Kraśńska Magdalena. 2020. „Pathos. Greckie źródło otwartości na obce”. W: *Dystynkcje estetyczne. Wyróżnienie i wykluczenie*, red. Teresa Pękala. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- LaCourse Munteanu Dana. 2012. *Tragic Pathos. Pity and Fear in Greek Philosophy and Tragedy*. New York: Cambridge University Press.
- Maldiney Henri. 2017. „O przekraczaniu pasywności”, przeł. Monika Murawska. W: *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, red. Jacek Migasiński, Marek Pokropski. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Maślanka-Soro Maria. 1991. *Nauka poprzez cierpienie (pathei mathos) u Ajschylosa i Sofoklesa*. Kraków: Universitas.
- Nietzsche Fryderyk. 2012. „Narodziny tragedii”, przeł. Paweł Pieniążek. W: Fryderyk Nietzsche, *Narodziny tragedii; Niewczesne rozważania. Dzieła wszystkie*, t. 1a. Łódź: Oficyna.
- Platon. 2002. „Teajtet”. W: Platon, *Parmenides, Teajtet*, przeł. Witold Witwicki. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Pseudo-Longinus. 2016. *O wzniosłości*, przeł. Henryk Podbielski. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Ricoeur Paul. 2008. *Czas i opowieść*, t. 1: *Intryga i historyczna opowieść*, przeł. Małgorzata Frankiewicz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Snell Bruno. 2009. *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*, przeł. Agna Onysymow. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Taylor Charles. 2012. *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. Marcin Gruszczyński, Olga Latek, Adam Lipszyc, Agnieszka Micha-

- lak, Agnieszka Rostkowska, Marcin Rychter, Łukasz Sommer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Waldenfels Bernhard. 2002. *Bruchlinien der Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels Bernhard. 2002. *Topografia obcego*, przeł. Janusz Sidorek. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Waldenfels Bernhard. 2003. „Zradykalizowane doświadczenie”, przeł. Andrzej Przyłębski. *Fenomenologia* 1.
- Waldenfels Bernhard. 2008. „The Role of the Lived-Body in Feeling”, przeł. Christina M. Gould. *Cont Philos Rev* 41: 127–142, DOI: 10.1007/s11007-008-9077-6. Published online: 18 July 2008, Springer Science + Business Media B.V.
- Waldenfels Bernhard. 2009. *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, przeł. Janusz Sidorek. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Waldenfels Bernhard. 2016. „The Birth of ἦθος out of Πάθος Paths of Responsive Phenomenology”. *Graduate Faculty Philosophy Journal* 37(1).
- Waldenfels Bernhard. 2017. „Psychoanalityczne rozsadzenie doświadczenia”, przeł. Janusz Sidorek. W: *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, red. Jacek Migasiński, Marek Pokropski, 751–814. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Wigura Karolina. 2019. *Wynalazek nowoczesnego serca. Filozoficzne źródła współczesnego myślenia o emocjach*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Wisse Jakob. 1989. *Ethos and Pathos from Aristotle to Cicero*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert.

Streszczenie

Analizy starogreckich znaczeń słowa *pathos* skłaniają do postawienia tezy, że należy mówić o czterech głównych kontekstach, które ukształtowały rozumienie tej kategorii: o kontekście retorycznym, etycznym, tragicznym i emotywnym (*passio*). Chociaż wszystkie cztery wspomniane obszary pozostawały względem siebie stosunkowo niezależne, modyfikując sens pojęcia *pathos* w czasem bardzo odległych rejestrach czasowych, można wskazać pewien wspólny rdzeń, determinujący charakter omawianej kategorii: mianowicie jej inherentną zakłócenowość, kryzysogenność i afektywność. Pozostaje on w ścisłej relacji z odniesieniem *patos* do doświadczeń bolesnych, nagłych, zadziwiających, a także – tak jak w ślad za Grekami czyni to Waldenfels – do stanów pasywnych, z których podmiot, pod wpływem patycznego ugodzenia, wybudza się jako żywo reagujący, cielesny „respondent”.

Celem niniejszego artykułu jest prześledzenie tych starożytnych źródeł *patos*, do których nawiązuje w fenomenologii responsywnej Waldenfels. Struktura tekstu jest następująca: w pierwszej części przyglądamy się historycznym zastosowaniom pojęcia *pathos* (głównie w ramach tradycji greckiej); w części drugiej analizujemy *patos* pod kątem zdziwienia, uchodzącego według Platona i Arystotelesa za akt inicjujący myślenie filozoficzne; w części trzeciej, poświęconej fenomenologii Waldenfelsa, prezentujemy afektywny i cielesny wymiar

doświadczenia patycznego, zradykalizowanego zarówno względem kartezjańskiego dualizmu, jak i Husserlowskiej teorii autoafekcji; w części czwartej powracamy do wyróżnionych wcześniej historycznych kontekstów patosu, aby pokazać, w jaki sposób Waldenfels na gruncie fenomenologii responsywnej aktualizuje je w ramach swojej polemiki z „klasycznymi” ujęciami doświadczenia i emocji.

Słowa kluczowe: patos, fenomenologia responsywna, Bernhard Waldenfels, retoryka, tragedia, etyka, afekt

The Ancient Sources of Pathos and Its Contemporary Reminiscences in the Responsive Phenomenology of Bernhard Waldenfels

Summary

The area covered by the ancient Greek meanings of pathos suggests there are four main contexts shaping this category: the rhetorical, the ethical, the tragic and the emotive (*passio*). Although these four areas have remained relatively independent, sometimes changing the meaning of pathos in very different periods, we can nevertheless point to a common core that defines the basic character of pathos. This is its inherent relation to disturbance, affectivity and its role in the generation of crisis. This nature keeps pathos in close connection with experiences that are painful, sudden, wondrous and also – following the Greek path taken by Waldenfels – with passive states from which the subject, as a lively-reacting and bodily “respondent”, awakens thanks to the impact of pathos.

The goal of this article is to trace these ancient sources of pathos and identify their contemporary reminiscences in Waldenfels’ responsive phenomenology. The structure of the text is as follows: in the first section, we take a look at the historical applications of the concept of pathos (mainly in the context of Greece); in the second part, we analyse pathos in relation to wonder – that which prompted philosophical thinking according to Plato and Aristotle; in the third section, devoted to Waldenfels’ phenomenology, we present the affective and bodily dimension of the experience of pathos, radicalised both with respect to Cartesian dualism and Husserl’s theory of autoaffection; in the fourth section, we return to the historical contexts of pathos to reveal how Waldenfels, on the basis of his responsive phenomenology, reinterprets those contexts, polemicising with “classical” conceptions of experience and emotion.

Keywords: pathos, responsive phenomenology, Bernhard Waldenfels, rhetoric, tragedy, ethics, affect