

## Przeciw empatii — Sartre i Gombrowicz, czyli jak filozofia i literatura wyprzedzają konceptje naukowe

Małgorzata CIELICZKO\*

### ABSTRACT

**Against the empathy — Sartre and Gombrowicz *i.e.* how philosophy and literature are ahead of science**

The article presents Jean Paul Sartre's idea of the human body and the bodiliness described in his book *Being and nothingness* (1943). In this book, Sartre argued that every human relation is based on the objectification of one human by another, and entering into empathic contact is basically impossible. The author of the article has confronted this thesis with contemporary psychological and neuropsychological thought (mirror neuron theory) and has investigated how the category of empathy functions in literary studies. A very important part of this article is the reflection on the presence and topicality of Sartre's beliefs in the literature. The author has conducted an interpretation of Witold Gombrowicz's story *Tancerz mecenasa Kraykowskiego* (1926) from the collection *Bakakaj* (1957), and has shown that the ideas presented by Sartre are reflected there in a very interesting way. Sartre's philosophy turns out to be absolutely up-to-date right now, more than many psychological theories — it not only supplies a philosophical base for the analysis of human relations (those also presented in literature), but also gives a certain tool for describing them in the form of specific language and terminology.

### KEYWORDS

body; corporeality; being; empathy; compassion; identification; interpersonal relations; mirror neurons; Jean Paul Sartre; Witold Gombrowicz

---

\* Doktorantka w Zakładzie Literatury XX Wieku, Teorii Literatury i Sztuki Przekładu Wydziału Filologii Polskiej i Klasycznej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. E-mail: malgorzata.cieliczko@gmail.com.

Szeroko rozumiana humanistyka oraz nauki społeczne w ciągu ostatniego stulecia stosunkowo często poruszały problem empatii, wypowiadając rozmaite, nie zawsze ze sobą zgodne, sądy. Pojedyncze refleksje dotyczące tego zjawiska — związane z różnie pojmowanymi kategoriami „wzucia” oraz „identyfikacji” — można odnaleźć już u Platona oraz Arystotelesa (Łebkowska, 2008: 191), jednak współczesne ujęcie oraz sama nazwa narodziły się znacznie później, bo w drugiej połowie XIX wieku w ramach estetyki niemieckiej, silnie wówczas związanej z psychologią (Głowiński, 1997: 74–75). Najbardziej znanym i najczęściej wymienianym przy tej okazji filozofem był Theodor Lipps<sup>1</sup> — w swoich pracach poświęconych teorii przeżycia estetycznego wprowadził termin „współodczuwanie” (*die Einfühlung*) oznaczający zdolność projekcji własnych stanów uczuciowych na przedmioty natury i sztuki, co miało pozwolić chociażby na zrozumienie sposobu oddziaływania dzieła na odbiorcę (Głowiński, 2007: 129, Łebkowska, 2008: 193). Angielski przekład i rozwinięcie prac Lippsa dokonane przez brytyjskiego psychologa Edwarda Bradforda Titchenera przyniosły tłumaczenie wyrazu *Einfühlung* na *empathy* (1909) — z czasem nowa propozycja terminologiczna zaczęła funkcjonować również w języku niemieckim (*die Empathie*), a także w polszczyźnie (empatia). Próbując współcześnie zdefiniować tę kategorię, można wstępnie przyjąć, że empatia oznacza wczucie się w sytuację, problemy i wytwory innego podmiotu, a zatem semantycznie pozostanie bliska starożytniej identyfikacji. To wyjściowe, dość ogólne rozumienie w trakcie dalszej analizy będzie systematycznie doprecyzowywane oraz uzupełniane definicjami powstałymi w ramach różnych dziedzin nauki. Zjawiskiem empatii zajmowali się bowiem nie tylko psychologowie oraz estetycy czy, szerzej, filozofowie — w XX wieku dołączyli do nich, ciekawie problem komplikując, socjologowie, antropolodzy, kulturoznawcy, literaturoznawcy, wreszcie neuropolodzy.

W niniejszym szkicu przyjrę się kategorii empatii z perspektywy myśli filozoficznej Jeana Paula Sartre’a, wychodząc od zasadniczego pytania, czy według tego myśliciela zachowania empatyczne pomiędzy ludźmi są w ogóle możliwe. Następnie zaproponowaną — w oparciu o lekturę wybranych tekstów teoretycznych filozofa — odpowiedź skonfrontuję ze stanowiskiem, jakie w tej dziedzinie zajmują współczesna psychologia, ze szczególnym uwzględnieniem neuropsychologii, oraz literaturoznawstwo. Swoje refleksje poszerzę o przykład literacki — jeden (choć można by wskazać ich znacznie więcej), ale znamienity i warty dokładniejszego omówienia, mianowicie opowiadanie Witolda Gombrowicza *Tancerz mecenasa Kraykowskiego*.

<sup>1</sup> Anna Łebkowska podkreślała, że do prekursorów „empatycznego zwrotu” przełomu XIX i XX wieku zaliczyć należy także Georges’a Lemaître’a, Friedricha Theodora Vischera, Roberta Vischera, Johanna Volkelta.

W *Bycie i nicości* (1943) Sartre przedstawił oryginalną i inspirującą koncepcję ciała/cielesności<sup>2</sup>, która — w moim przekonaniu — jest zasadnicza w kontekście rozważań o możliwości zaistnienia empatycznego zbliżenia z drugim człowiekiem. Należy podkreślić, że filozof — choć w swoich tekstach, zapewne dla wygody i przejrzystości wywodu, wielokrotnie rozróżniał świadomość (duszę) od ciała — zdecydowanie przeciwstawiał się kartezjańskiej dualistycznej myśli o możliwości rozdzielenia tych dwóch „instancji”, przekonując: „daremne byłoby założenie, że dusza może oderwać się od tej indywidualizacji [jaką stanowi ciało — M.C.], oddzielając się od ciała poprzez śmierć lub poprzez czystą myśl, ponieważ dusza jest ciałem” (Sartre, 2007: 396). W części trzeciej *Bytu i nicości* autor wymienił i opisał trzy ontologiczne wymiary cielesności: ciało-dla-mnie, ciało-dla-innego oraz ciało-przedmiot-dla-mnie, by w efekcie zaprezentować możliwe konkretne relacje z innym. Pierwsze dwa aspekty ciała (ciało-dla-mnie oraz ciało-dla-innego)<sup>3</sup> znajdują się na dwóch odmiennych płaszczyznach ontologicznych, których według Sartre’a nie można ze sobą połączyć i które są wzajemnie nieredukowalne. Zgłębiając fenomen ciała-dla-siebie, należy przede wszystkim podkreślić, że w tym wymiarze ciało stanowi indywidualne centrum odniesienia, czyli punkt własnego zorientowania w świecie, a wszystkie przedmioty je otaczające są usytuowane i widziane właśnie według tej konkretnej perspektywy — perspektywy ciała-dla-mnie:

Jeśli przedmiot zmniejsza się, oddalając się, to nie należy tłumaczyć tego przez nie wiadomo jakie złudzenia obserwatora, ale poprzez bezwzględnie zewnętrzne prawa perspektywy. Tak oto przez owe obiektywne prawa zdefiniowane jest bezwzględnie obiektywne centrum odniesień: to na przykład oko, jako to, co w schemacie perspektywy, jest punktem, w stronę którego zbiegają się wszystkie linie obiektywne. W ten sposób pole percepcyjne odnosi się do centrum obiektywnie zdefiniowanego przez to odniesienie i usytuowanego w tym samym polu, które ukierunkowuje się dookoła niego. Ale tego centrum jako struktury rozpatrzonego pola percepcyjnego nie widzimy: jesteśmy nim (Sartre, 2007: 405).

Ciało w swym pierwszym wymiarze ontologicznym zdefiniowane zostało jako „przypadkowa forma, która przybiera konieczność mojej przypadko-

<sup>2</sup> Warto zaznaczyć, że w ostatnich latach problematyka antropologii ciała jest często podejmowana i szeroko rozwijana w badaniach humanistycznych — kategoria cielesności okazuje się współcześnie niezwykle istotna, wręcz niezbędna do przeprowadzanych w ramach tej dyscypliny refleksji nad człowiekiem i jego kondycją w świecie. Zob. m.in. Wiczorkiewicz & Bator, 2007.

<sup>3</sup> Sartre stosował w tym przypadku wymiennie słowa „ciało” oraz „byt” — co wiąże się ze wspomnianym przekonaniem o nierozdzielnej ontologicznej jedności człowieka — stąd w jego pismach można odnaleźć sformułowania byt-dla-mnie oraz byt-dla-innego, chodzi wszakże o te same konstrukty, które wymienione zostały wcześniej. Dla jasności wywodu pozostaną przy wyjściowych określeniach, pamiętając wszakże o wariantywnych i przytaczając je w cytatach.

wości” (Sartre, 2007: 395). Marek Drwięga w książce *Ciało człowieka*, w rozdziale poświęconym myśli Sartre’a, tłumaczył, iż kategorii konieczności oraz przypadkowości nie są w tym wypadku ze sobą sprzeczne; według niego wiążą się one z fundamentalnymi cechami ludzkiego istnienia — koniecznością bycia w świecie, a tym samym „posiadania” ciała jako własnej perspektywy, oraz przypadkowością bytu, który nie stanowi fundamentu własnego istnienia ani nie ma żadnej racji, która by go uzasadniała (Drwięga, 2005: 116–117). Sartre w dalszej części dookreśla istotę ciała-dla-siebie:

ciało-dla-siebie nie jest nigdy daną, którą mogę poznać: jest tu, wszędzie, jako to, co przekroczone, istnieje tylko jako coś, czemu umykam, nicościując się; jest tym, co nicościuję. [...] Jest faktem, iż jestem swoją własną motywacją bez bycia swoim własnym fundamentem. [...] Ciało jest więc w pewnym sensie konieczną cechą bytu-dla-siebie: nie jest prawdą, by było ono efektem arbitralnej decyzji demiurga ani też związkiem duszy z ciałem czy też przypadkowym zbliżeniem dwóch radykalnie różnych substancji; ale, przeciwnie, wynika ono koniecznie z natury bytu-dla-siebie (Sartre, 2007: 396).

Ciało staje się zatem immanentną cechą wymiaru ciała-dla-mnie, której sami nie jesteśmy w stanie poznać. Stanowi ono punkt widzenia i zorientowania w świecie (ciało nie może być jedynie punktem widzenia siebie samego), a jednocześnie jest także punktem wyjścia — daje bowiem możliwość (konieczność?) przekraczania siebie w stronę tego, kim zamierza się być w przyszłości (Drwięga, 2005: 121). Ciekawa jest także kwestia afektywności ciała-dla-mnie — nie chodzi tu bowiem o swego rodzaju empatyczne przeżywanie zewnętrznych wydarzeń czy tak zwanych obrazów doznaniowych<sup>4</sup>. Afektywność ciała-dla-mnie polega na doświadczeniu przedintencjonalnych, niepsychologicznych jakości uczuciowych — czystego bólu, czystej przyjemności bądź nieprzyjemności<sup>5</sup>. Znamienne jest również, że nie można mówić o fizjologii czy konstrukcji anatomicznej ciała-dla-mnie, te przynależą bowiem do drugiego ontologicznego wymiaru cielesności — ciała-dla-innego, który Sartre opisuje słowami „moje ciało jest używane i poznawane przez innego” (Sartre, 2007: 442). Spotkanie z innym uzmysławia, iż własne ciało nie ma charakteru wyłącznie podmiotowego, lecz może zostać potraktowane jak zwykły przedmiot; odkrywamy wówczas istnienie swojej zewnętrznej strony — tej, którą ktoś może oglądać, badać, opisywać i komentować. Cielesność zostaje umieszczona

<sup>4</sup> Według Sartre’a obrazy doznaniowe to uczuciowo urzeczywistnione emocje pozbawione konkretnego ich odczuwania, charakteryzuje je nieobecność przeżycia przy świadomości, jak powinno ono wyglądać (Sartre, 2007: 420).

<sup>5</sup> Jak podkreśla Drwięga, afektywność u Sartre’a jest nietetyczną (a zatem nieustanawiającą niczego) świadomością siebie, ma charakter ciągły i można wyróżnić jej dwa rodzaje: afektywność intencjonalną (dotyczącą przeżyć związanych z konkretnym zdarzeniem) oraz właśnie tę nieintencjonalną (z mdłościami jako podstawowym doświadczeniem) (Drwięga, 2005: 124–125).

w relacji intersubiektywnej, dwukierunkowej, należy więc dodać, że struktury własnego ciała-dla-innego są identyczne ze strukturami ciała-innego-dla-mnie, zatem nie tylko inni mogą nas uprzedmiotawiająco obserwować, ale także my patrzymy na innych, uświadamiając im ich przedmiotowość.

Ciało innego jest czystym faktem obecności innego w moim świecie jako byt-tu, który tłumaczy się przez byt-jako-ten-tu-oto. W ten sposób sama egzystencja innego jako innego-dla-mnie zawiera w sobie jego ujawnienie się jako narzędzia, posiadającego właściwość poznawczą oraz to, że ta właściwość poznawcza związana jest z którąkolwiek z egzystencji obiektywnych. To właśnie będziemy nazywać koniecznością przypadkowości innego dla mnie. Od tej właśnie chwili jakiś inny się pojawia, musimy zatem wnioskować, że jest on narzędziem zaopatrzonym w jakiegokolwiek organy zmysłowe (Sartre, 2007: 433).

Ciało-dla-mnie pod wpływem spotkania i spojrzenia innego staje się przedmiotem umiejscowionym w przestrzeni oraz czasie. Ciało w tym wymiarze może być rozpatrywane z zewnątrz jako narzędzie, anatomiczny konstrukt wyposażony w organy zmysłowe, a także jako charakter — Drwięga słusznie zaznacza, że świadomość nie zna swojego charakteru, gdyż istnieje on jedynie w porządku dla innego (Drwięga, 2005: 134).

Logiczną konsekwencją dwóch powyższych wymiarów ontologicznych cielesności jest trzeci, okreśłany jako (moje-)ciało-przedmiot-dla-mnie. W pierwszej perspektywie ciało było punktem widzenia, którym się jest w każdej chwili, choć niemożliwe jest jego poznanie; w drugiej zaś, pod wpływem spojrzenia innego, ciało stało się punktem widzenia, wobec którego inni przyjmują niedostępne nam bezpośrednio punkty widzenia (Drwięga, 2005: 135). Trzeci wymiar cielesności wskazuje, że poznanie własnego ciała jest jednak do pewnego stopnia możliwe dzięki innym, którzy nas obserwują, a wyniki tych obserwacji komunikują, używając zrozumiałego dla nas języka. Zgodnie z myślą Sartre'a to wyłącznie inni mogą nas poinformować o tym, jakie jest nasze ciało — w ten sposób uzyskujemy dostęp, choć tylko pośredni, do własnej zewnętrzności.

W te trzy ontologiczne wymiary cielesności ciekawie wpisuje się kwestia relacji z innym. Inny według Sartre'a to nie inny ja (jak u Arystotelesa), lecz nie-ja — inny jest zatem tym, kim ja nie jestem. Relacja z innym nazwana została przez autora *Bytu i nicości* mglistym semantycznie określeniem „spotkanie”, jego znaczenie w tej koncepcji starał się uściślić Drwięga, zauważając:

spotkanie nie jest żadną formą konstytucji innego (Husserl), nie jest walką o uznanie, dzięki której uzyskuje się samoświadomość (Hegel), nie jest też jakąś formą współlbycia (Heidegger) ani też podstawowym dla odkrycia swej podmiotowości etycznym doświadczeniem twarży (Lévinas). Czym zatem jest? Niezwykle ważne jest to, że w czasie spotkania doświadczamy w sposób szczególny faktu, że inni rzeczywiście istnieją. Ale doświadczenie cudzej podmiotowości dane nam jest poprzez własne uprzedmiotowienie (Drwięga, 2005: 129).

Sartre podkreślał, że spotkanie nierozzerwalnie wiąże się ze spojrzeniem; to właśnie ono — spojrzenie innego, powoduje uświadomienie sobie własnej przedmiotowości, to ono urzeczowia i degradowuje. Naturalną reakcją na spojrzenie innego, przekonywał filozof, jest wstyd rozumiany przez niego jako konsekwencja doświadczenia bycia zdegradowanym z rangi podmiotu do przedmiotu, bycia odtąd zależnym od innego, który nas obserwuje i wydaje sądy na nasz temat. W takiej sytuacji spojrzenie, a nawet już sama jego możliwość sprawia, że inny staje się realnym zagrożeniem; analogicznie, my również stanowimy stałe zagrożenie dla podmiotowości innego — relacje międzyludzkie jawią się tutaj jako z konieczności destrukcyjne, wpływając niszcząco na obie strony. Jedną z badaczek filozofii Sartre'a, Małgorzata Kowalska, notuje, że kontakty interpersonalne stanowią tu „ciągłą ucieczkę przed obiektywizacją, jakiej poddają mnie inni”, dodając: „ucieczka ta jest równoznaczna z dążeniem do uprzedmiotowienia wszystkich potencjalnych podmiotów” (Kowalska, 1997: 114). Człowiek jest zatem zmuszony do ciągłej walki o swoją wolność i podmiotowość, na które nieustannie czyha każdy wokół niego — trafnie ujmuje to znana fraza „piekło to inni”, włożona przez Sartre'a w usta jednego z bohaterów dramatu *Przy drzwiach zamkniętych*. Rozważania teoretyczne o zasadniczej niemożności współbycia ze sobą ludzi filozof uzupełnił kolejnymi wątkami, wprowadzając między innymi nowe słowo kluczowe, mianowicie konflikt:

Wszystko, co dotyczy mnie, dotyczy innego. Podczas gdy ja próbuję uwolnić się od panowania innego, inny próbuje uwolnić się od mojego panowania. Podczas gdy ja staram się ujarzmić innego, inny stara się ujarzmić mnie. [...] Dalsze opisy muszą być więc rozpatrywane z perspektywy konfliktu. Konflikt jest sensem pierwotnym bytu-dla-innego (Sartre, 2007: 454).

Obok sytuacji walki czy antagonizmu Sartre opisywał także inne — wydawałyby się istotowo odmienne od tamtych — relacje międzyludzkie, odwołując się przy tym do dwóch ważnych postaw: miłości oraz pożądania. W perspektywie jego filozofii miłość zyskuje jednak specyficzną definicję:

Miłość, jako pierwotny stosunek do innego, jest zbiorem projektów, przez które zmierzam do urzeczywistnienia tej wartości. Projekty wprowadzają mnie w bezpośredni kontakt z wolnością innego. W tym właśnie znaczeniu miłość jest konfliktem (Sartre, 2007: 456).

Wracamy zatem do punktu wyjścia — wszelki kontakt jest równoznaczny ze swoistą agresją, a tak rozumiana miłość nieuchronnie wiązać się będzie z masochizmem. Sartre przywołuje zresztą postać Leopolda von Sacher-Masocha — ten dziewiętnastowieczny powieściopisarz skłaniał zakochane w nim kobiety, by nim gardziły, przeklinały go i sprowadzały do upokarzającej pozycji<sup>6</sup>. Sartre pisał:

<sup>6</sup> Sacher-Masoch w 1869 roku zawarł układ z baronówną Fanny von Pistor, na mocy

Masochizm jest ciągłym wysiłkiem, by unicestwić subiektywność podmiotu poprzez jej ponowne przyswojenie przez innego; temu wysiłkowi towarzyszy wyczerpująca i cudowna świadomość porażki, do tego stopnia, że ostatecznie podmiot za swój zasadniczy cel obiera samą porażkę (Sartre, 2007: 471).

Druga wymieniona postawa wobec innego — pożądanie, nieodłącznie związane przecież z cielesnością, kończy się według filozofa sadyzmem. Zbliżenie z drugim człowiekiem, które miałyby przyjąć charakter empatyczny, jest zatem niewykonalne; kontakt z innym polega bowiem na pogardzaniu nim, zdominowaniu i poniżeniu bądź odwrotnie — my sami zostajemy, godząc się na to lub nie, zdegradowani i uprzedmiotowieni. Wiąże się z tym także kategoria winy:

Masochizm, tak jak i sadyzm, jest wniebowzięciem winy. Jestem winny przez sam fakt, że jestem przedmiotem. Winny względem siebie samego, ponieważ zgadzam się na swoje absolutne wyobcowanie; winny wobec innego, ponieważ dostarczam mu okazji bycia winnym, to znaczy okazji radykalnego minięcia się z moją wolnością jako taką (Sartre, 2007: 470).

Nawiązanie jakiegokolwiek pozytywnej więzi okazuje się wręcz boleśnie niemożliwe — każda próba skazuje obie strony na cierpienie. Wprawdzie Sartre przyznaje, że można rozpatrywać własne doświadczenie nie tylko w konflikcie z innym, ale także we wspólnocie z nim, lecz owo bycie „my” (zarówno w wersji „my”-jako-przedmiot oraz „my”-jako-podmiot) nie odsyła nas jednak ku kategorii współodczuwania czy empatii, bowiem i w tym wypadku chodzi o doświadczenie siebie wśród innych:

„My” nie jest świadomością intersubiektywną ani bytem nowym, który przekracza i wiąże swoje części w syntetyczną całość na sposób kolektywnej świadomości socjologów. „My” jest doświadczane przez szczególną świadomość; nie jest konieczne, aby wszyscy klienci znajdujący się na tarasie byli świadomi bycia „my”, abym doświadczył siebie jako będącego zaangażowanym w „my” z innymi. [...] „My” jest pewnym specjalnym doświadczeniem, które pojawia się w szczególnych przypadkach, na fundamencie bytu-dla-innego w ogóle. Byt-dla-innego poprzedza i ustanawia bycie-współ-z-innymi (Sartre, 2007: 510).

Wielokrotnie formułowane przez Sartre’a (co potwierdzają cytowane wyżej fragmenty) przeświadczenie o niemożności zaistnienia empatycznej relacji pomiędzy ludźmi stawało w opozycji wobec wielu panujących wówczas przekonań choćby religijnych (na przykład chrześcijańskich), kolejne lata zaś przyniosły badania, które konstruowały zupełnie inny obraz kontaktów interpersonalnych. Mam przede wszystkim na myśli ustalenia współczesnej psychologii — nauka

---

którego przez sześć miesięcy miał być jej niewolnikiem. Rok później wydał książkę *Wenus w futrze* opisującą ten eksperyment.

ta w zasadzie nie podważyła kwestii istnienia empatii i traktując ją jako pewnik, poszukiwała raczej jej źródeł, zastanawiała się nad różnorodnością jej przejawów. W psychologii zjawisko to definiuje się tradycyjnie w dwojaki sposób — po pierwsze empatia jest rozumiana jako poznawcza świadomość stanów wewnętrznych innej osoby, po drugie zaś jako zastępcza reakcja afektywna na drugą osobę (Hoffman, 2006: 38). Badacze coraz częściej odchodzą jednak od ujmowania tego zjawiska w kategoriach poznawczo-afektywnych, skupiając się głównie na tym drugim, afektywnym aspekcie. Martin Hoffman, jeden z czołowych psychologów zajmujących się zagadnieniem empatii, zdefiniował ją jako „reakcję afektywną bardziej odpowiadającą sytuacji innej osoby niż naszej własnej” (Hoffman, 2006: 14), przekonując, że właśnie w tym zjawisku tkwią korzenie wszelkiej moralności. Inny amerykański psycholog, Daniel Batson, jest autorem kontrowersyjnej hipotezy empatii-altruizmu promującej pogląd, że dzięki empatii ludzie pomagają innym, nie zważając, czy leży to w ich interesie — niemal automatycznie przyjmują postawę altruistyczną (Kenrick, Neuberg, & Cialdini, 2002: 477–480). Psycholodzy podkreślają, że niezdolność do odczuwania empatii jest charakterystyczna dla psychopatów, gwałciwców, pedofilów, ludzi brutalnie traktowanych w dzieciństwie, którzy podobny schemat zachowań przenieśli w swoje dorosłe życie i — nie potrafiąc wczuć się w sytuację ofiary — nie mają żadnych oporów przed wyrządzeniem jej krzywdy. Trudno jednak w pełni zgodzić się z tezą, że brak empatii charakteryzuje jedynie psycho- i socjopatów — wystarczy bowiem przywołać słynne eksperymenty Stanleya Milgrama (1961) czy Philipa Zimbardo (1971), w których udział wzięli ludzie dojrzały, inteligentni, zrównoważeni emocjonalnie i zdrowi psychicznie, a jednak — pod wpływem pewnych czynników — stawali się okrutni i bezlitośni wobec innych. Dla przykładu w eksperymencie badającym posłuszeństwo wobec autorytetu zaprojektowanym przez Milgrama ponad połowa uczestników — którym powiedziano, że badanie dotyczy wpływu kar na zapamiętywanie — na polecenie ubranego w biały fartuch mężczyzny wciskała kolejno klawisze generatora prądu aż do najsilniejszego (450 V), mimo iż była przekonana, że razi nimi drugą osobę, rzekomego ucznia, który popełniał błędy. Wprawdzie badani nie widzieli go, ale słyszeli jego jęki i błagania o zaprzestanie eksperymentu, a potem ciszę, która sugerowała utratę przytomności — wpływ autorytetu w większości wypadków okazał się jednak silniejszy niż współczucie<sup>7</sup>. Wyniki tych eksperymentów zainspirowanych w dużym stopniu niewiarygodną brutalnością hitlerowców, którzy opisywani byli jednocześnie jako wspaniali ojcowie i mężowie, koneserzy sztuki, dobrzy, wrażliwi i wyrozumiali ludzie, dają zatem zgoła odmienną odpowiedź

---

<sup>7</sup> Więcej o eksperymencie Milgrama między innymi w: Cialdini, 2002, zaś o eksperymencie Zimbardo w: Zimbardo, 2008 oraz na oficjalnej stronie stanfordzkiego eksperymentu więziennego: <http://www.prisonexp.org/>.

niż teorii Hoffmana czy Batsona. Okazuje się, że w pewnych warunkach także osoby znakomicie funkcjonujące w społeczeństwie, odporne psychicznie i zdrowe mogą wykazywać się, być może jedynie chwilowym, ale całkowitym brakiem empatii.

Warto w tym miejscu uzupełnić, że istnienie empatii jako możliwej dyspozycji ludzkiej przekonująco potwierdza neuropsychologia — nowoczesne badania metodami neuroobrazowania<sup>8</sup> wykazały bowiem istnienie tak zwanych neuronów lustrzanych, czyli komórek nerwowych, które realizują określone programy w organizmie, a stają się aktywne także wtedy, gdy człowiek obserwuje lub w jakiś sposób współodczuwa, jak inna osoba realizuje ów program (Bauer, 2008: 21). Neurony lustrzane, które kodują konkretne działanie, uaktywniają się zatem nie tylko w momencie, gdy jest ono realizowane, ale również wtedy, gdy osoba jedynie widzi (lub czuje czy słyszy), że ktoś inny wykonuje podobną czynność. Oznacza to, że w perspektywie neuronalnej jesteśmy przygotowani do zachowań empatycznych — proces samego kodowania (inaczej odzwierciedlenia) zachodzi bowiem mimowolnie i bezrefleksyjnie, zatem niezależnie od naszej woli pozostaje w nas kopia obserwowanego działania, identyczna, jakbyśmy sami je podjęli. W naszej (jako obserwatora) gestii pozostaje jedynie decyzja o jej zrealizowaniu bądź pominięciu, wzięciu pod uwagę lub zlekceważeniu (Bauer, 2008: 22 nn.).

Horyzont badawczych zainteresowań kategorią empatii jest jednak szerszy, znacząco wykraczając poza przestrzeń nauk społecznych i społeczno-biologicznych — od wielu dekad empatia stanowi bowiem istotny element teoretycznych i praktycznych dociekań także w humanistyce, a szczególnie w literaturoznawstwie. Wymieńmy choć kilka wybranych przykładów, bynajmniej niewyczerpujących tego tematu, a jedynie sygnalizujących jego obszerność. Koncepcja empatii stanowiła jedną z podstaw krytyki literackiej w okresie Młodej Polski (choć korzenie tego zjawiska widoczne są już wcześniej, w romantyzmie). Identyfikowanie się z analizowanym dziełem było również jednym z postulatów myśli hermeneutycznej; wskazać tu należy pisma Friedricha Schlegelera oraz późniejsze Wilhelma Diltheya. Nie można też pominąć tak zwanej krytyki identyfikującej się — metodologii zaproponowanej i rozwijanej w drugiej połowie XX wieku przez Georges'a Pouleta — sama jej nazwa odsyła wprost do kategorii identyfikacji, *ergo* także empatii. Już na samym początku swego sztandarowego na ten temat eseju (*Krytyka identyfikująca się*) Paulet pisał: „sądzę, że współczesna krytyka [...] jest przede wszystkim uczestnictwem, a nawet więcej — utożsamianiem się [wyróżn. — M.C.]. Nie ma prawdziwej krytyki bez spotkania dwóch świadomości” (Paulet, 1998: 158). W badaniach literackich chyba tylko raz zakwestionowano słuszność czy nawet

<sup>8</sup> Mowa tu o czynnościowym rezonansie magnetycznym oraz o emisyjnej tomografii pozytronowej PET.

możliwość empatycznej reakcji — takie wątpliwości pojawiły się w kontekście literatury holokaustowej. Treść tych utworów z jednej strony niejako zobowiązuje czytelnika do przyjęcia empatycznej postawy, podczas gdy odbiór czyisto intelektualny (bądź jedynie estetyczny) wydaje się w zasadzie nieetyczny. Z drugiej jednak strony wielu badaczy negowało możliwość zidentyfikowania się z ofiarami Zagłady. Argumentowano, że tak traumatycznego przeżycia odbiorca nie jest w stanie zrozumieć ani tym bardziej współodczuć, jeśli sam nie był jego uczestnikiem (Śliwiński, 2002: 79–80). Co więcej, przy próbach wczucia się w tak wyjątkowo trudną sytuację łatwo może dojść do wypaczeń, takich jak nadmierne pobudzenie empatyczne, które sprowadza się do tego, iż w silnym przeżywaniu obserwowanych sytuacji człowiek skupia się na własnym bólu, pomijając osobę i uczucia ofiary. Ponadto w efekcie długotrwałej ekspozycji czyjegoś cierpienia może dojść do habituacji, czyli przyzwyczajania się do traumatycznych obrazów i ostatecznie do braku naturalnej reakcji współczucia wobec bólu innego człowieka. W pewnych przypadkach pojawić może się także satysfakcja z niebycia ofiarą, przechodząca czasem we wrażenie przyjemności płynącej z oglądania obrazów rozpacz, tortur i ludzkich tragedii, których nie było się uczestnikiem — to wszystko, jeśli zaistnieje, składa się na wtórną wiktymizację ofiar Holokaustu, a empatia jako postawa przestaje mieć charakter jednoznacznie pozytywny. Jednakowoż nawet w tej dyskusji nie zanegowano istnienia kategorii empatii w ogóle, a jedynie poddano w wątpliwość możliwość czy zasadność jej ujawnienia się przy recepcji tak specyficznej literatury. Chodziło tu raczej o granice i wymiar etyczny tego zjawiska — jego istoty bynajmniej nie podważano.

Empatyczność pojawia się także w samej literaturze, nie tylko w planie treści, ale także w stosowanych zabiegach pisarskich, o czym wspominała między innymi Anna Łebkowska:

Stworzone już pod koniec XIX wieku techniki punktu widzenia, odmiany narracji personalnej, zróżnicowane formy mowy pozornie zależnej — to przecież zabiegi, które legły u podstaw sprawdzonych modeli narracji określonej (co prawda *ex post*) mianem właśnie empatycznej i opisywanej jako empatyczna nadwiedza narratora (Łebkowska, 2008: 8).

Przykłady tak rozumianej narracji empatycznej można wyliczać niemal w nieskończoność, wychodząc od twórczości Gustave'a Flauberta, Henry'ego Jamesa, Marcela Prousta, Virginii Woolf i wielu innych, a kończąc na tekstach najnowszych, bowiem wspomniane techniki w zasadzie się nie starzeją, zyskując co najwyżej nowe wymiary i kolejne wcielenia. Jednak w sztuce nowoczesnej zauważyć można drugi nurt — w jego ramach pojawiają się projekty skazujące doświadczenie empatii na całkowite niepowodzenie, ukazując jej niewystarczalność, a w gruncie rzeczy bezzasadność. Dobry przykład stanowi tu choćby

wybrana literatura awangardowa, która rezygnując z kwestii afektywności czy tradycyjnej uczuciowości, eksponuje dystans i alienację bohaterów (Łebkowska, 2008: 12), a stosowane w jej ramach zabiegi pisarskie wymagają od odbiorcy raczej kompetencji teoretycznych niżli emocjonalnych — w kontakcie z taką sztuką chodzi bowiem o przeżycie estetyczne, współodczuwanie zaś jest właściwie niemożliwe. Problem empatii jako kategorii literackiej jest bardzo skomplikowany, gdyż wiąże się nie tylko z wielością sposobów jej definiowania, ale także z poziomami możliwych uobecnień — temat godny osobnego studium.

Literatura — w przeciwieństwie do literaturoznawstwa czy psychologii — poszła o krok dalej, przekonując, że nie potrzeba sztucznych, eksperymentalnych bądź ekstremalnych sytuacji, by pozbawić zwykłych ludzi reakcji empatycznych, zaś codzienne relacje interpersonalne są znacznie bardziej zawile i rzadko (jeśli w ogóle) budowane w oparciu o altruizm; w sposób oczywisty koresponduje to z myślą Sartre'a. Znakomicie widać to choćby na przykładzie opowiadania Witolda Gombrowicza *Tancerz mecenasa Kraykowskiego* (1926) ze zbioru *Bakakaj* (1957). Utwór przedstawia historię mężczyzny, wielbiciela teatru i stałego gościa na przedstawieniach, który został znieważony, kiedy zamierzał kupić bilet, jak zwykle, poza kolejką. Tym razem jednak inny mężczyzna — jak się później okaże, mecenas Kraykowski — publicznie chwycił go za kołnierz i przesunął na koniec kolejki, głośno komentując jego niekulturalne zachowanie. Bohater poczuł się dogłębnie obrażony, jednak zamiast znienawidzić mecenasa i wzgardzić nim, zaczął Kraykowskiego — od pierwszego spojrzenia, jakim mecenas nie tyle go obdarzył, ile obrzucił — bezwarunkowo wielbić. Ten pozorny absurd znakomicie wyjaśnia filozofia Sartre'a: w tym konkretnym momencie spotkania bohater uświadomił sobie własną przedmiotowość, uznając jednocześnie podmiotowość Kraykowskiego. Odtąd tytułowy „tancerz” poświęci każdą chwilę osobie mecenasa i będzie okazywać mu swoje absolutne oddanie na wiele specyficznych sposobów — relacja, jaka nawiązała się pomiędzy mężczyznami, zyskała, opisywany przez Sartre'a, charakter sado-masochistyczny. Tytułowy bohater zdecydował się bowiem na dotąd zupełnie mu obce zachowania, stanowiące nierzadko realny problem, sprawiające nawet fizyczny ból, a wszystko dlatego, że jednocześnie zapewniały mu psychiczną satysfakcję, wręcz ekstazę. Jedną z takich sytuacji była wizyta w ekskluzywnej restauracji, gdzie mecenas spędzał wieczór, motywowana jedynie przyjemnością przebywania w jego pobliżu:

Wszedłem tuż za nimi do bogatej sali i usiadłem przy sąsiednim stoliku. Przeczynałem, że to będzie mnie drogo kosztowało, lecz ostatecznie (myślałem) wszystko jedno i może — nie pożyję dłużej niż rok, nie potrzebuję oszczędzać. Od razu mnie spostrzegli; panie były nawet na tyle nietaktowne, że zaczęły szeptać, natomiast on — nie zawiodł moich oczekiwań. Nie obdarzył mnie cieniem uwagi, emablował, chylił się ku damom, to znów rozglądał się, obserwując inne kobiety. Mówił z wolna, ze smakiem, przeglądając kartę:

— Zakąski, kawior... majonez... pularda... Ananas na wety — czarna kawa, pomard, chablis, koniak i likiery.

Zadysponowałem.

— Kawior — majonez — pularda — ananas na wety — czarna kawa, pomard, chablis, koniak i likiery.

Trwało to długo. Mecenas jadł dużo, zwłaszcza pulardy — musiałem się zmuszać — doprawdy, myślałem, że już nie będę mógł podołać i z trwogą patrzyłem, czy jeszcze dobierze. Dobierał ciągle i jadł smacznie, dużymi kęsami, jadł bez miłosierdzia, popijając winem, aż w końcu stało się to dla mnie prawdziwą męczarnią. Myślę, że nigdy już nie będę mógł patrzeć na pulardę i nigdy nie zdołam przełknąć majonezu, chyba — chyba że znów pójdziemy kiedy razem do restauracji, a w takim razie co innego, wtedy, wiem to na pewno, wtedy wytrwam. Wypił też masę wina, aż zaczęło mi się kręcić w głowie. Lustro odbijało jego postać! Jak wspaniale się nachylał! Jak zręcznie i umiejętnie przyrządzał sobie cocktail! Jak elegancko, z wykałaczką w zębach, żartował! Na ciemieniu miał zamaskowaną łysinę, ręce wypieszczone z sygnetem na palcu, głos głęboki, baryton, miękki, pieściwy (Gombrowicz, 1986: 8).

Bohater — choć ze względów finansowych nie mógł sobie pozwolić na uczęszczanie do wykwintnych restauracji, a potrawy, które wzorem Kraykowskiego zamówił, nawet mu nie smakowały, na dodatek ich ilość i gramatura sprawiały mu fizyczny ból — odczuwał jednak niewytłumaczalną przyjemność, która była znacznie ważniejsza niż poniesione koszty. Doszło tu więc do swoistej identyfikacji dwóch osób, dalekiej jednak od tradycyjnego rozumienia, gdyż opartej o wyraźną relację nadrzędno-podrzedną. Ta sadomasochistyczna hierarchiczność została potwierdzona w momencie, gdy „tancerz” z prawdziwą rozkoszą oczekiwał, aż mecenas użyje wobec niego siły:

Po kilku dniach mecenas Kraykowski (było to w pustej ulicy, późnym wieczorem) zatrzymał się, odwrócił i czekał z laską. Nie wypadało się cofać — szedłem więc dalej, choć jakaś omdłałość rozsnuwała się po mnie — aż chwycił za ramię, wałąc laską o ziemię.

— Co znaczą te idiotyczne paszkwile? Czego się pan czepia? — krzyknął. — Czemu pan włóczy się za mną? Co to jest? Wybiję laską! Kości połamię!

Nie mogłem mówić. Byłem szczęśliwy. Przyjąłem to w siebie jak komunię i zamknąłem oczy. Tylko w milczeniu — nachyliłem się i nadstawiłem pleców. Czekałem i przeżyłem parę chwil doskonałych, jakie dane być mogą jedynie komuś, kto już zaprawdę niewiele dni ma przed sobą. Kiedy się wyprostowałem, odchodził prędko, stukając laską. Z sercem przepętnionym, w nastroju łaski i błogosławieństwa wracałem pustymi ulicami. Za mało — myślałem — za mało! Wszystko za mało! Jeszcze — jeszcze więcej! (Gombrowicz, 1986: 11)

Bohater czerpie więc satysfakcję z własnego uprzedmiotowienia i upokorzenia, a jedyne czego żałuje, to fakt, że nie zostały one w pełni urzeczywistnione, ale jak wyjaśnia Sartre: „masochista na próżno upada na kolana, przyjmuje śmieszne postawy, daje się używać jako proste, nieożywione narzędzie, to dla

innego będzie on obsceniczny czy po prostu bierny, to dla innego będzie te postawy znosił” (Sartre, 2007: 470). Gombrowicz przedstawia jednokierunkową, nieodwzajemnioną relację *quasi-miłosną*, która bardzo szybko przekształca się w masochizm — dokładnie jak zostało to opisane w *Bycie i nicości*. Co więcej, w tych samych literackich postaciach realizuje się również druga wskazywana przez Sartre’a konkretna relacja interpersonalna, zgodnie z którą pożądanie zamienia się w sadyzm. Działanie tytułowego bohatera będzie bowiem odbierane przez mecenasa jako prześladowanie — zaczęło się wprawdzie niewinnie, bo od przesyłania kwiatów, jednak stopniowo pomysły „tancerza” zyskiwały na swej wirtuozerii, a stopień jego ingerencji w życie Kraykowskiego gwałtownie urósł, przekraczając wszelkie granice rozsądku. Bohater, poznawszy codzienne zwyczaje mecenasa, uznał, że najlepszym dowodem uwielbienia będzie zapłacenie z góry za pewne przedmioty oraz usługi, z których mężczyzna regularnie korzystał. Jednak na opłaceniu w miejscowej cukierni uwielbianych przez mecenasa napoleonek (za cały miesiąc) się nie skończyło.

Wyobraźcie sobie mecenasa, który wychodzi z publicznego pisuaru, sięga po piętnaście groszy i dowiaduje się, że rachunek — już uregulowany. Cóż odczuwa wtedy? Wyobraźcie sobie, że każdym kroku natrafia na oznaki kultu, na cześć i służbę koło siebie, na wierność i żelazne poczucie obowiązku, na zapamiętanie (Gombrowicz, 1986: 10).

Mężczyzna — swoim oddaniem i nieograniczoną usłużnością — osaczył wręcz mecenasa, wtrącając się w każdy aspekt jego życia. W imię własnego pragnienia gotów był na wszystko, a to sadystyczne pożądanie, wyrażające się w konieczności ciągłego przebywania blisko Kraykowskiego, posiadania wszelkich informacji na jego temat, poznania go na wylot, najlepiej obrazuje chyba ostatni koncept bohatera:

Miewam się coraz gorzej. Ostatnie przeżycia zmęczyły mnie. Mecenas Kraykowski wyjeżdża jutro w tajemnicy przede mną (lecz ja wiem) do małej, górskiej miejscowości w Karpatach Wschodnich. Chce przypaść w górach na parę tygodni i sądzi, że może zapomnę. Za nim! Tak, za nim! Wszędzie za tą moją gwiazdą przewodnią! Lecz pytanie, czy powrócę żywy z tej podróży, wzruszenia te są zbyt silne. Mogę skonać nagle na ulicy, pod płotem, a w takim razie — trzeba napisać karteczkę — niech trupa mego odesłają pod adresem mecenasa Kraykowskiego (Gombrowicz, 1986: 15).

Opowiadanie *Tancerz mecenasa Kraykowskiego* przynosi ciekawą ilustrację filozoficznej koncepcji Sartre’a (świadomie pozwalam sobie na ten drobny anachronizm, pamiętając rzecz jasna, iż Gombrowicz napisał swój utwór niemal dwadzieścia lat przed opublikowaniem *Bytu i nicości*). Otóż pod wpływem spotkania, a właściwie spojrzenia innego człowieka, bohater zaczyna odczuwać, następnie zaś w pełni akceptować swoją podrzędność, w efekcie rozkoszując się nią przy każdej możliwej okazji, by wreszcie takie okazje samodzielnie

stwarzać. Szczerze cieszy go fakt bycia posiadającym, podległym, uprzedmiotowionym. W tej sadomasochistycznej relacji (przy czym sadystą i masochistą jest w tym przypadku ta sama osoba), jaka łączyła obu mężczyzn, zabrakło miejsca na wzajemne zrozumienie, a tym bardziej na jakąkolwiek empatię. Mimo że obaj uwielbiali sztukę i w kontakcie z nią zdolni byli do emocjonalnych uniesień, to w relacji między sobą nie mogli się zdobyć na prawdziwe współodczuwanie — *nota bene* „tancerz” zupełnie wypaczył szlachetną ideę identyfikacji z drugą osobą. Podobnie uprzedmiotowiony został zresztą mecenas, zaszczuty przez natręta niczym zwierzyzna musiał szukać ucieczki w potajemnym (jak mu się wydawało) wyjeździe. Ostatecznie obie strony — pod wpływem przypadkowego zetknięcia w teatrze — zostały odarte ze swej autonomii i podmiotowości.

Przekonanie Sartre’a o niemożliwości empatycznego kontaktu z innym, jego wizja stosunków międzyludzkich jako ciągłej walki o własną podmiotowość, którą inny stale próbuje unieważnić, wydają się przerażające i budzą naturalny sprzeciw. Łatwiej jest bowiem myśleć o ludziach w kategoriach bardziej humanistycznych i humanitarnych oraz być przekonanym, że zrozumienie drugiego człowieka jest możliwe, co więcej wydarza się niemal cały czas. Można przecież przytoczyć wiele przykładów tego, że ludzie potrafią się wspierać czy bezinteresownie pomagać innemu, nawet całkiem obcemu człowiekowi, czasem ryzykując wręcz własnym życiem, a zatem nie zawsze i nie wszystkie kontakty międzyludzkie sprowadzają się do obustronnego uprzedmiotawiania. Można to jednak wyjaśnić na kilka sposobów, niekoniecznie odwołując się do hipotezy empatii–altruizmu, a choćby do socjologicznej teorii wymiany George’a Homansa (Szacki, 2002: 839), którą przyswoiła psychologia społeczna — koncepcja ta daje podstawy do stwierdzenia, iż dzięki zachowaniom empatycznym więcej zyskujemy niż tracimy. Jeżeli zatem człowiek podejmuje jakiegokolwiek działanie sprzyjające innej osobie, robi to (zwykle automatycznie, w sposób nieuświadomiony) w celu osiągnięcia w przyszłości potencjalnych korzyści — zarówno tych materialnych, jak i niematerialnych. Ponadto jeśli — jak przekonują badacze — koszty i zyski z zachowania empatycznego oraz nieempatycznego będą porównywalne, to zapewne wybrane zostanie to pierwsze, gdyż jest zgodne z oczekiwaniami innych i ma szansę zostać nagrodzone aprobatą społeczną (Kenrick, Neuberg, & Cialdini, 2002: 369–377). Neuropsychologia relatywizuje problem zachowań empatycznych, przedstawiając naukowe dowody, iż na poziomie komórkowym, dzięki neuronom lustrzanym, jesteśmy przygotowani do empatii, podkreśla jednocześnie, że od subiektywnej decyzji każdej osoby zależy, czy zachowanie, na jakie się zdecyduje, będzie można określić mianem empatycznego czy wręcz przeciwnie. W świetle tych ustaleń musimy poniekąd zgodzić się z Sartre’em i przyznać, że empatia w swej idealnej, czystej postaci nie istnieje, jest zaledwie teoretycznym konstruktem, niemożliwym do zrealizowania w rzeczywistych kontaktach międzyludzkich. Do podobnych wniosków

doprowadza również analiza opowiadania Gombrowicza oraz wielu innych tekstów literackich, a także praktyka psychologiczna (przykładowo wyniki wspomnianych eksperymentów), do niej zaś w ostatnich dekadach dołączają także psychologiczne teorie społeczne.

Nie sposób zatem odrzucić myśli Sartre'a, traktując ją jako skrajną, niemożliwą czy nieetyczną, przeciwnie — należy uznać jej zaskakującą, nawet jeśli przykrą, aktualność. Niemala część relacji interpersonalnych sprowadza się bowiem do uprzedmiotawiania innego, a według francuskiego filozofa jest to wpisane w ontologiczne wymiary naszej cielesności, a zatem immanentnie do nas przynależy. Zgadza się z tym neuropsychologia i nauki społeczne, boleśnie potwierdza historia, ciekawie prezentuje literatura. Sartre'owska koncepcja znacząco wyprzedza ustalenia naukowe, co więcej dostarcza nie tylko filozoficznych podstaw do zrozumienia kontaktów międzyludzkich (również tych przedstawionych w literaturze), ale daje także konkretne narzędzie do ich opisu — oryginalne zaplecze terminologiczne.

## BIBLIOGRAFIA

- Bauer, J. (2008). *Empatia. Co potrafią lustrzane neurony*. (Przeł. M. Guzowska-Dąbrowska). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Cialdini, R. B. (2002). *Wywieranie wpływu na ludzi. Teoria i praktyka*. (Przeł. B. Wojciszke). Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Drwięga, M. (2005). *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Głowiński, M. (1997). *Ekspresja i empatia. Studia o młodopolskiej krytyce literackiej*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Głowiński, M. (2007). Empatia. W: J. Sławiński (Red.). *Słownik terminów literackich* (s. 129). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Gombrowicz, W. (1986). Tancerz mecenasa Kraykowskiego. W: W. Gombrowicz. *Bakakaj* (s. 5–15). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Hoffman, M. (2006). *Empatia i rozwój moralny*. (Przeł. O. Waśkiewicz). Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Kenrick, D. T., Neuberg, S. L., & Cialdini, R. B. (2002). *Psychologia społeczna*. (Przeł. A. Nowak, O. Waśkiewicz, M. Trzebiatowska, & M. Orski). Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Kowalska, M. (1997). *W poszukiwaniu straconej syntezy. Jean-Paul Sartre i paradygmaty filozoficznego myślenia*. Warszawa: Spacja.
- Łebkowska, A. (2008). *Empatia. O literackich narracjach przełomu XX i XXI wieku*. Kraków: Universitas.
- Poulet, G. (1998). Krytyka identyfikująca się. (Przeł. J. Zbierska-Mościcka). W: J. Żurowska, & M. Żurowski (Red.). *Szkoła Geneńska w krytyce. Antologia* (s. 158–169). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sartre, J. P. (2007). *Byt i nicłość. Zarys ontologii fenomenologicznej*. (Przeł. R. Abramciów, J. Kiełbasa, P. Małochleb, P. Mróz, & R. Rzyński). Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Szacki, J. (2002). *Historia myśli socjologicznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Śliwiński, P. (2002). Trauma i empatia. W: I. Amiel, *Wdychać głęboko* (s. 77–85). Izabelin: Świat Literacki.
- Wieczorkiewicz, A. & Bator, J. (Red.). (2007). *Ucieleśnienia. Ciało w zwierciadle współczesnej humanistyki*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Zimbardo, P. G. (2008). *Efekt Lucyfera. Dlaczego dobrzy ludzie czynią zło?*. (Przetł. A. Cybulko, J. Kowalczevska, J. Radzicki, & M. Zieliński). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.