

 <https://orcid.org/0000-0001-7039-1017>

Jadwiga Zimpel

Instytut Kulturoznawstwa
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
jzimpel@amu.edu.pl

PRZEMYŚLEĆ EMPATIE W KONTEKŚCIE KRYZYSU MIEJSKIEJ WSPÓŁOBECNOŚCI

Rethinking Empathy in the Context of the Crisis of Urban Co-presence

Abstract: The article proposes to rethink the idea of empathy in the context of the question on dynamics organising the realm of urban co-presence in the times of environmental crisis. I put forward the thesis that empathy is not solely a cognitive ability of subject but a material, relational and de-territorializing process operating with urban entanglements, being a the same moment oppositional to entropy. The arguments in favor of the proposed approach to empathy are based on the diffractive reading of Theodor Lipps's projective theory of empathy, consisting in its interpretation through the lens of new materialistic approach. Referring new materialists' thought to Lipps's findings, I show that some threads of their thinking about ontology of diverse naturalcultural phenomena can be found in Lipps's studies on empathy. I arrive with the conclusion that new materialistic translation of the notion of empathy which shows its inseparability of the notion of sympathy, makes it a useful conceptual tool for inventing new, more ethical modes of urban co-presence in the age of sixth extinction.

Keywords: projective theory of empathy, urban co-presence, new materialism, entanglement, de-territorialization

Pośród tysięcy zdjęć prezentowanych na fotoblogu *Humans of New York*, prowadzonym od dekady przez amerykańskiego artystę Brandona Stantona¹, odnajdziemy fotografię przedstawiającą mężczyznę, który, w krótkim przesłaniu umieszczonym pod zdjęciem, przestrzega przed nawiązywaniem kontaktu wzrokowego w przestrzeni ulicznej. W wyrażonej przez sportretowanego nowojorczyka zasadzie metropolitalnej koegzystencji wyartykułowane zostało coś więcej niż mądrość ulicy. Tkwi w niej

¹ *Humans of New York*, <https://www.humansofnewyork.com/> (dostęp: 26.07.2020).

także ucieleśniona wiedza o „detrytorializującej”² sile empatii. W wielomilionowej metropolii siła ta, którą uaktywniać miałyby wymiana spojrzeń, może doprowadzić do utraty kierunku ruchu, o której zaburzących skutkach dla rytmu nowoczesnego miasta i integralności poczucia siebie wiedział Georg Simmel, tłumacząc współczesnym psycho-społeczne i ekonomiczno-kulturowe źródła pełnej rezerwy postawy mieszkańców Berlina początków XX wieku³. Wskazując na „intelektualizm” jako główny mechanizm obronny wielkomiejskiej osobowości⁴, Simmel nie nawiązywał bezpośrednio do zagadnienia empatii. Wydaje się jednak, że zapoczątkowany przez niego kierunek badań nad środowiskowymi uwarunkowaniami tego, co chciałabym tu nazywać miejską współobecnością, wskazując przy tym na kryzysową kondycję tego wymiaru miejskości, otwarty jest także na pytania o rolę, jaką w jej performowaniu odgrywa empatia. Biorąc pod uwagę podnoszoną w antropocenie potrzebę odnalezienia „innych możliwości”⁵ współycia w mieście, które mieściłyby się poza neoliberalnymi politykami „ekspulsji”⁶ potęgującymi kryzys w domenie więzi społecznej, zapytać należałoby zatem, czy, a jeśli tak, to jaki „ratowniczy”⁷ potencjał niesie ze sobą ponowne przemyślenie zagadnienia empatii. W jakim wymiarze ontologicznym sytuować empatię?

Przegląd pola badań nad empatią pozwala stwierdzić, że jest ona zagadnieniem wieloaspektowym, któremu towarzyszy stosunkowo długa, lecz rozwijana z różną

² G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc plateau*, Fundacja Bęc Zmiana, Warszawa 2015, s. 436. Pojęcie detrytorializacji występuje w pracy Deleuze’a i Guattariego w roli „refrenu”. Autorzy *Tysiąca plateau* wprowadzają je w różnych miejscach tekstu. Posługując się tym pojęciem w artykule, mam przede wszystkim na uwadze związany z nim aspekt przemieszczenia, który odnosi się zarówno do fizycznego ruchu w przestrzeni jak i do sytuacji zmiany perspektywy interpretacyjnej i percepcyjnej. Empatia byłaby zatem siłą detrytorializującą w tym sensie, że w jej efekcie podmiot i przedmiot empatii zmieniają miejsce, co sprawia, że miasto jako rodzaj struktury może podlegać ciągłym, wewnętrznym przeobrażeniom.

³ G. Simmel, *Socjologia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.

⁴ *Ibidem*, s. 306.

⁵ J. Fiedorzuk, *Inne możliwości. O poezji, ekologii i polityce. Rozmowy z amerykańskimi poetami*, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk 2019.

⁶ S. Sassen, *Expulsions: Brutality and Complexity in the Global Economy*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA–London 2014.

⁷ Zapytując o „ratowniczy” potencjał namysłu nad empatią, nawiązuję pośrednio do rozpoznań Ewy Domańskiej: E. Domańska, *Historia ratownicza*, „Teksty Drugie” 2014, nr 5 (149). Przez historię ratowniczą Domańska rozumie takiego rodzaju dyskurs historyczny, który zainteresowany jest przyszłością przeszłości, a zatem terapeutycznymi zastosowaniami tej ostatniej w domenie praktyki społecznej. Domańska wyróżnia cztery rozumienia historii ratowniczej – historię „lokalną, potencjalną, egzystencjalną i afirmatywną” (s. 12). Dla moich rozważań szczególnie istotne jest drugie z wyróżnionych przez autorkę rozumień historii ratowniczej. Zakładam przy tym, że ratowniczy potencjał mogą mieć nie tylko projekty bazujące na reinterpretacji przeszłych doświadczeń konkretnych wspólnot, jak w przypadku przywoływanego przez Domańską projektu Arielli Azoulay, lecz także interwencje zorientowane na wyobrażeniową przebudowę różnych wymiarów praktyki miejskiej, realizowane dzięki pracy pojęciowej.

intensywnością tradycja dociekań filozoficznych i naukowych⁸. Należy ona ponadto do tych idei, wchodzących w skład „konceptualnej ekologii”⁹ humanistyki i nauk społecznych, do których reinterpretykując się dziś na ich gruncie powraca¹⁰. Dla podejmowanych tu rozważań szczególnie istotne jest przemyślenie zagadnienia empatii z perspektywy proponowanej przez podejścia „niereprezentacjonalistyczne”¹¹, odnawiające związek między słowami a rzeczami i otwierające się na „intra-akcyjność”¹² rzeczywistości. Jak bowiem można wnioskować na podstawie rozpoznań formułowanych na gruncie wspomnianych podejść, takich jak nowy materializm¹³, u źródeł „nierozstrzygalności” wielu problemów dających o sobie znać w obszarze współczesnego, naznaczonego kryzysami doświadczenia społeczno-kulturowego, które humanistyka stara się objąć teoretycznym namysłem, stoi właśnie intra-akcyjność czy też trudno uchwytnie przez tradycyjne aparaty teoretyczne humanistyki „spłoty materii i znaczenia”, których artykulacja na gruncie teorii wyznacza zupełnie nowy rodzaj myślenia o „przyczynowości”¹⁴. Empatię chciałabym zatem przemyśleć jako przykład „naturokulturowego”¹⁵ procesu ugruntowanego w intra-akcyjności zjawisk.

⁸ Intensyfikacja badań nad empatią nastąpiła na przełomie XIX i XX wieku. Rozwój zainteresowania empatią jako przedmiotem dociekań naukowych zbiega się z rozwojem fenomenologii. Niektórzy badacze twierdzą jednak, że fenomenologiczna recepcja pojęcia wczucia (*Einführung*), będącego pierwowzorem pojęcia empatii, stanowiła źródło wielu późniejszych rozbieżności, jeśli chodzi o treść znaczeniową przypisywaną terminowi „empatia”. K. Świąciecka, *Teoria wczucia u T. Lippsa*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1983, t. 29, s. 114.

⁹ Określenie zaproponowane przez Bruce’a B. Janza: B.B. Janz, *Is Place a Text?*, w: *idem* (ed.), *Place, Space and Hermeneutics*, Springer, Cham 2017, s. 24.

¹⁰ Wśród prac stanowiących przejaw ponownego zainteresowania problematyką empatii wymienić można między innymi: D. Sands, *Animal Writing: Storytelling, Selfhood and the Limits of Empathy*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2019; D. Reynolds, M. Reason (eds.), *Kinesthetic Empathy in Creative and Cultural Practices*, Intellect, Bristol–Chicago 2012; M. Tofilski, *Koncepcja empatycznego odbioru dzieła sztuki w perspektywie kognitywistycznej*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ” 2018, nr 21, s. 61–75; H. Maibom (ed.), *The Routledge Handbook of the Philosophy of Empathy*, Routledge, London–New York 2017; W. Gulin, *Filozoficzne korzenie empatii*, „Studia Psychologica” 2006, nr 6, s. 207–220; D. Zahavi, *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy and Shame*, Oxford University Press, Oxford 2015; F. de Waal, *Wiek empatii. Jak natura uczy nas życzliwości*, przeł. Ł. Lamża, Copernicus Center Press, Kraków 2019.

¹¹ B. Anderson, P. Harisson, *Taking Place: Non-representational Theories and Geography*, Ashgate, Farnham–Burlington 2010.

¹² K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press, Durham–London 2007, s. 33.

¹³ Nowy materializm nie jest kierunkiem o jasno zarysowanych granicach i w jego ramy włącza się różne prace. Rick Dolphijn i Iris van der Tuin w pracy zbiorowej *Nowy materializm. Wywiady i kartografie*, Fundacja Machina Myśli, Gdańsk–Poznań–Warszawa 2018, do grona reprezentantek nowego materializmu włączają Rosi Braidotti, Donnę Haraway, Karen Barad, Manuela DeLande i Quentina Meillassoux. Listę tę można by jeszcze poszerzyć o prace Jane Bennett i Timothy’ego Mortona.

¹⁴ K. Barad, *Meeting the Universe Halfway...*, *op. cit.*, s. 33.

¹⁵ Pojęcie „naturokultur” (*naturecultures*) zostało wprowadzone do słownika nowego materializmu przez Donnę Haraway. Posługuje się nim także Karen Barad. Zob. K. Barad, A. Kleinman, *Intra-actions: Interview of Karen Barad*, „Mousse Magazine” 34, Summer 2012, s. 80.

Jej zachodzenie w warunkach miejskich nie jest wyłącznie wynikiem dysponowania przez podmiot określonym typem umiejętności emocjonalno-poznawczych, ale efektem wieloaspektowych wymian między różnymi aktorami ludzkimi i nie-ludzkimi, dokonujących się w umiejscowionej sytuacji spotkania – „kiedy ciała spotykają się ze sobą w określonym kontekście”¹⁶. Jest ona więc zarówno procesem, jak i rezultatem wytwarzającego przestrzeń wiązania, którego obrazem pozostaje splot. Empatia w tym ujęciu będzie nie tyle właściwością podmiotu, ile procesem o charakterze materialnym i relacyjnym, stanowiącym ponadto przeciwieństwo ujednocniającej entropii, co być może pozwala dostrzec w empatii proces wymagający wzmożonej uwagi badaczy miast w czasach „szóstego wymierania”¹⁷. W przeciwieństwie do entropii, empatia, tak jak chciałabym ją tu rozumieć, wiąże, scala, defragmentuje, wytwarza „pokrewieństwa”¹⁸, ale czyniąc to, nieuchronnie przemieszcza i zmienia empatyzujących i empatyzowanych. Entropia rozprasza energię kinetyczną, empatia ją utrwała i kondensuje w rozumiejącym powtórzeniu. To, jakiego rodzaju miejsca powstaną w efekcie takiego wzmocnienia, zależy od afektywnego ładunku, jaki zostanie powtórzony. Istnienie empatii jako procesu naturokulturowego nieuchronnie wiąże się zatem z odpowiedzialnością za kierunek, w którym przeobrazi się splot.

Argumenty przemawiające za ujęciem empatii jako naturokulturowego procesu formułuję w artykule, opierając się na „dyfrakcyjnej lekturze”¹⁹ koncepcji wczucia, nazywanej także „projekcyjną teorią empatii”²⁰, przedstawionej w pierwszej dekadzie XX wieku przez niemieckiego psychologa analitycznego Theodora Lippsa²¹, którego uznaje się za fundatora naukowych badań nad empatią²², w tym przede wszystkim ich nurtu estetycznego. „Dyfrakcyjne czytanie” jako metodologia humanistyki niereprezentacjonalistycznej wyrasta z prac Donny Haraway i Karen Barad. Haraway zaproponowała pojęcie dyfrakcji jako metaforę pracy badawczej w humanistyce, opozycyjną wobec pojęcia „refleksji” i „refleksyjności”, które nie są zdolne do wypracowywania zmiany, ponieważ opierają się na ciągłym powtarzaniu tego samego w seriach lustrzanych odbić²³. Podczas gdy dla Haraway pojęcie dyfrakcji ma przede wszystkim status metafory inspirującej i opisującej przekształcanie sposobów

¹⁶ G. Marshall, C. Hooker, *Empathy and the Affect: What Can Empathied Bodies Do?*, „Medical Humanities” 2016, no. 8, s. 11.

¹⁷ E. Kolbert, *The Sixth Extinction: An Unnatural History*, Bloomsbury, London–New Delhi–New York–Sydney 2015.

¹⁸ D.J. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham–London 2016.

¹⁹ K. Barad, *Meeting the Universe Halfway...*, *op. cit.*, s. 71–94, 200.

²⁰ D. Zahavi, *Empathy, Embodiment and Interpersonal Understanding: From Lipps to Schutz*, „Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy” 2010, vol. 3 (53), s. 289.

²¹ Afiliację dyscyplinową Lippsa podaje za Krystyną Świącicką. K. Świącicka, *op. cit.*, s. 113.

²² Do prac Lippsa nawiązują tacy współcześni badacze zagadnienia empatii jak między innymi Gustav Jahoda, Derek Matravers, Remy Debes, Lou Agosta, Heidi L. Maibom, Ben Zahavi, Rose Parekh-Gaihede, Elisa Magri i Dermot Moran.

²³ K. Barad, *Meeting the Universe Halfway...*, *op. cit.*, s. 71.

postępowania badawczego na gruncie nauki, Barad rozszerza namysł nad dyfrakcją o wiedzę na temat fizycznych właściwości tego zjawiska. Odnosi się ono, jak pisze Barad, do sposobu zachowania się różnego typu fal: wodnych, dźwiękowych, świetlnych, w sytuacji ich zachodzenia na siebie i zetknięcia z przeszkodą²⁴. W efekcie takiego zdarzenia powstają nowe, nieoczekiwane uwzorowania materii. Akcentując aspekty fizycznego procesu dyfrakcji, zwłaszcza w jego kwantowym ujęciu, które zakłada, że materia w niektórych warunkach przejawia właściwości fal²⁵, Barad proponuje potraktować dyfrakcję jako model performowania niereprezentacjonalistycznej praktyki teoretycznej²⁶. Kluczem do zrozumienia idei dyfrakcyjnego czytania jest wskazanie Barad, by „czytać teksty przez siebie nawzajem”²⁷, co różni ten typ czytania od lektury panoramicznej, skoncentrowanej na „porównaniach” i „zestawieniach”²⁸. Haraway doda w tym kontekście, że dyfrakcja jest sposobem heterogenizacji historii²⁹, umożliwiającym – co uzupełnimy za Barad – twórcze „rekursy”³⁰ do myśli „poprzedników”³¹, podejmowane w odpowiedzi na problemy praktyki, wyłaniające się w rezultacie zniszczeń środowiska wywołanych przez działalność człowieka.

Specyfika dyfrakcyjnej metodologii jako projektu wykraczającego poza podejścia reprezentacjonalistyczne sprawia, że wskazane staje się jej użycie w badaniu procesów, których charakter wymaga ujęć transdyscyplinarnych – takich jak empatia. W dalszej części artykułu dyfrakcyjne badanie zagadnienia empatii realizowane jest poprzez „przepuszczanie” projekcyjnej teorii empatii Lippsa przez propozycje teoretyczne przedstawicielek i przedstawicieli nowego materializmu. Wyjściowym założeniem przedsięwziętej strategii lekturowej jest przekonanie, że sformułowanie miejskiej narracji ratowniczej wokół pojęcia empatii, które stanowi cel niniejszego artykułu, wymaga uwzględnienia wielu różnych nieoczywistych aspektów tego zjawiska, wykraczających poza pojedyncze poświęcone jej koncepcje teoretyczne. Aspektów, które nie tyle czekają na odkrycie, ile muszą być dopiero performatywnie wywołane poprzez analizę tego, jak poszczególne poświęcone empatii teksty kształtują siebie nawzajem, tworząc nowe wzory „myślenia-bycia”³².

²⁴ *Ibidem*, s. 74.

²⁵ *Ibidem*, s. 82.

²⁶ *Ibidem*, s. 88.

²⁷ R. Dolphijn, D. van der Tuin, *op. cit.*, s. 48.

²⁸ K. Murris, V. Bozalek, *Diffraction: Diffractional Readings of Texts as Methodology: Some Propositions*, „Educational Philosophy and Theory” 2019, vol. 14 (51), s. 2.

²⁹ R. Dolphijn, D. van der Tuin, *op. cit.*, s. 44.

³⁰ K. Barad, *Diffraction: Diffraction: Cutting Together-Apart*, „Parallax” 2014, vol. 3 (20), s. 168.

³¹ M. Salwa, *Historia poprzedników. Kilka uwag wokół koncepcji preposteryjności Mieke Bal*, w: A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Preposteryjna historia, wędrujące pojęcia, analiza kulturowa. Wokół praktyk badawczych i artystycznych Mieke Bal*, Warszawa 2011.

³² R. Dolphijn, D. van der Tuin, *op. cit.*, s. 49.

Najpierw jest splot. Karen Barad koncepcja intra-akcyjności

Pojęcie intra-akcji zostało wprowadzone do dyskursu współczesnej humanistyki przez Karen Barad, która w swojej praktyce badawczej łączy założenia fizyki kwantowej Nielsa Bohra z pytaniami o naturę rzeczywistości społeczno-kulturowej³³. Barad zaproponowała interesujące nas tu pojęcie jako alternatywę dla zadomowionego w myśli humanistycznej pojęcia „interakcji”, bazującego na przekonaniu, że powiązania między cząsteczkami materii czy też działającymi w rzeczywistości społeczno-kulturowej podmiotami są wtórne wobec tego, co wchodzi w ich skład³⁴. Pojęcie intra-akcji ma za zadanie odwrócić ten punkt widzenia poprzez zaakcentowanie pierwotności powiązań w obszarze przyczynowości zjawisk³⁵. W ujęciu Barad wszelkie zjawiska występujące w świecie wyjściowo wynikają z powiązań, dla których nazwana badaczka używa pojęcia „splotu”. Splot jest rodzajem ontologicznej „nieseparowalności” swoich składników, które pozostając w stanie intra-aktywnym, nieustannie wydzielają różnicę³⁶. Sploty rozumiane są przez Barad jako „dynamiczne relacyjności” wyłaniające się w procesie ich poznawania³⁷. Podczas gdy dla projektu Barad wskazanie na splot jako źródło wszelkich form podmiotowości ma za zadanie odwrócić kartezjańską, indywidualistyczną koncepcję podmiotu jako danego w formie myślącego „ja”³⁸, w naszych rozważaniach nad empatią kluczowy jest sam obraz intra-aktywnego splotu jako ruchomego, wciąż przeistaczającego się miejsca wymian. Barad bardzo wyraźnie akcentuje charakter ruchu, który scala i rozłącza sploty. Jest to wielowymiarowy ruch „scalająco-różnicujący”³⁹, przypominający puls bądź kołysanie. Każdy moment scalenia pociąga za sobą moment różnicowania. Jest to ruch istoczenia się materii. Empatia byłaby przykładem takiego ruchu. Stanowi ona jedną z dynamik organizujących sploty. Charakterystyczny dla Barad sposób myślenia o rzeczywistości naturokulturowej przez pryzmat figury przeobrażającego się splotu odnajduję we wczesnych fazach badań nad zagadnieniem empatii – u Lippsa.

Zawłaszczenie obiektu wczucia. Theodora Lippsa projekcyjna teoria empatii

Centralnym pojęciem koncepcji Theodora Lippsa nie była empatia lecz, wczucie – *Einfühlung* – które dopiero w kilka lat po opublikowaniu pierwszych prac

³³ E. Hyży, *Dzielenie się światem. Nowy feministyczny realizm w ujęciu Karen Barad*, w: eadem (red.), *Feministyczne konteksty. Multidyscyplinarnie*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2017, s. 65.

³⁴ K. Barad, A. Kleinman, *Intra-actions...*, *op. cit.*, s. 77.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*, s. 80.

niemieckiego badacza zyskało nowy angielski przekład – *empathy*⁴⁰. Jego rozposzechnienie w szerszym obiegu uczyniło Lippsa główną postacią modernistycznego dyskursu naukowego na temat empatii. Warto odnotować, że samo pojęcie wczucia, które stało się pierwowzorem dla pojęcia empatii, zostało wprowadzone do dyskursu estetycznego epoki przez Roberta Vischera⁴¹. Gustav Jahoda twierdzi, że służyło ono Vischerowi do określenia charakterystycznego dla odbioru dzieła sztuki zjawiska „projekcji emocjonalnej”, polegającego na swoistym przemieszczeniu czy też właśnie wczuciu „ja” obserwatora w obiekt percepcji estetycznej⁴². Lipps przyjął Vischerowski sposób rozumienia pojęcia wczucia, stosując je w rozszerzonym zakresie w swoich analizach „źródeł przyjemności estetycznej”⁴³. Podobnie jak Vischer, rozumiał on empatię jako „projektowanie siebie w obiekt”⁴⁴, lecz procesowi temu towarzyszyć miało jeszcze inne zjawisko, które Lipps określił mianem „imitacji wewnętrznej”⁴⁵. Przyjemność estetyczna płynąca z kontaktu z obiektem artystycznym wynikała zdaniem Lippsa z realizowanego przez obserwatora wewnętrznego procesu imitacji ruchu konstytuującego dzieło⁴⁶. Imitacja ta miała mieć w ujęciu Lippsa charakter kontemplatywny – podkreślał on, że imitacja percypowanego ruchu, na przykład gestu tancerza bądź gry architektonicznych pionów i poziomów, polega na jego konceptualnym, nie motorycznym powtórzeniu⁴⁷. By odczuwać przyjemność estetyczną płynącą z obserwowanej sekwencji ruchów, nie muszą się angażować w ich „motoryczną mimikrę”⁴⁸. Proces wczucia, którego podstawą jest projekcja i imitacja, sprawia, że niejako jestem czy raczej staję się tancerzem, którego tańcowi się przyglądam. Ponadto zdaniem Lippsa źródłem przyjemności estetycznej nie są zmysły. To, co dane zmysłowo, napisze Lipps, jest wprawdzie „przedmiotem”, ale nie „powodem” przyjemności estetycznej⁴⁹. Ta ostatnia stanowi wynik obróbki, której poddać poddać docierające do mnie obrazy, efekt intelektualnego przetworzenia wzrokowo percypowanych fenomenów. Empatia, czyli estetyczna projekcja siebie na percypowany obiekt, będzie zatem u autora *Einführung, innere Nachahmung, und*

⁴⁰ Przekład niemieckiego terminu *Einführung* na angielski termin *empathy* został zaproponowany w 1909 roku przez Edwarda B. Titchenera. R. Debes, *Empathy and Mirror Neurons*, w: H. Maibom (ed.), *The Routledge Handbook...*, *op. cit.*, s. 60.

⁴¹ G. Jahoda, *Theodor Lipps and the Shift from 'Sympathy' to 'Empathy'*, „Journal of the History of the Behavioral Sciences” 2005, vol. 41 (2), s. 153–154.

⁴² *Ibidem*, s. 153.

⁴³ *Ibidem*, s. 154.

⁴⁴ *Theodor Lipps: German Psychologist*, <https://www.britannica.com/biography/Theodor-Lipps> (dostęp: 2.08.2020).

⁴⁵ T. Lipps, *Einführung, innere Nachahmung, und Organempfindungen*, „Archiv für die gesamte Psychologie” 1903, no. 3 (2–3), s. 185–204, http://www.formesth.com/textes_detail.php?id=41 (dostęp: 30.07.2020).

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*.

Organempfindungen instynktownym, lecz pojęciowo zapośredniczonym procesem odczytywania siebie w obiekcie, odnajdywania porzrzuconych elementów zdecentrowanego „ja” w otoczeniu, zbierania rozrzuconych elementów jaźni w całość immersyjnego doświadczenia estetycznego, powrotem do doświadczenia jedni, konstruowaniem „plateau”⁵⁰, ale także swoistą apropriacją otoczenia.

Lipps używał pojęcia wczucia zarówno do nazwania mechanizmu umożliwiającego estetyczny odbiór dzieła sztuki, jak i do sprobematyzowania procesu „kognicji społecznej”⁵¹, w którym podmiot poznaje punkt widzenia innych podmiotów. Mimo że zagadnienia odbioru estetycznego interesowały myśliciela wcześniej niż pytania o możliwość poznawania „cudzego ja”⁵², to właśnie odpowiedź udzielana na te ostatnie w pracy *Das wissen von fremden Ichen* uczyniła psychologiczną koncepcję Lippsa przedmiotem zainteresowania i krytyki reprezentantów ówczesnej filozofii⁵³. Zaproponowany przez Lippsa sposób rozumienia empatii jako projekcji własnego „ja” na cudze, choć inspirował – budził także żywe kontrowersje. Wizję empatii jako procesu opartego na „imitacji” za nieadekwatne ujęcie procesu poznawania „cudzego ja” uznali między innymi badacze skupieni wokół Edmunda Husserla – Max Scheler i Edith Stein⁵⁴. Krystyna Świącicka przytacza następującą wypowiedź Stein ukazującą sposób, w jaki autorka *On the Problem of Empathy* rozumiała nieadekwatność propozycji Lippsa. Polegała ona, zdaniem Stein, na „pomieszaniu zapomnienia o sobie, towarzyszącego (...) poddaniu się przedmiotowi, z roztopieniem się ja w przedmiocie”⁵⁵. Krytyczne wobec ustaleń Lippsa wystąpienia fenomenologów stanowią podstawę poglądu reprezentowanego przez niektórych współczesnych badaczy empatii, kwalifikującego propozycję Lippsa do zbioru koncepcji „zarażenia emocjonalnego” (*emotional contagion*) – nie empatii⁵⁶. Rozróżnienie między empatią i zarażeniem emocjonalnym, choć nieostre, pokrywa się po części z rozróżnieniem na dwa rodzaje empatii: „empatii poznawczą” i „empatii afektywną” (nazywaną też przez niektórych badaczy „empatią emocjonalną”). Pierwsza odnosiłaby się do mediatyzowanej pojęciowo zdolności rozumienia cudzego punktu widzenia, druga z kolei wiązałaby się z przeżywaniem stanów emocjonalnych innych osób⁵⁷. Lou Agosta stwierdza jednak, że podział ten jest błędny ze względu na uczestnictwo obu rejestrów empatii w jej faktycznym wydarzaniu się, które przybiera postać koła hermeneutycznego⁵⁸. Również badacze reprezentujący podejście bliskie nowemu

⁵⁰ G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, op. cit.

⁵¹ D. Zahavi, *Empathy, Embodiment and Interpersonal Understanding...*, op. cit., s. 285.

⁵² *Ibidem*, s. 288.

⁵³ *Ibidem*, s. 289–295; K. Świącicka, op. cit., s. 114.

⁵⁴ D. Zahavi, *Empathy, Embodiment and Interpersonal Understanding...*, op. cit., s. 290; K. Świącicka, op. cit., s. 121.

⁵⁵ K. Świącicka, op. cit., s. 121.

⁵⁶ D. Zahavi, *Empathy, Embodiment and Interpersonal Understanding...*, op. cit., s. 290.

⁵⁷ L. Agosta, *A Rumor of Empathy: Rewriting Empathy in the Context of Philosophy*, Palgrave Macmillan, New York 2014, s. 4.

⁵⁸ *Ibidem*.

materializmowi, nawiązujące do filozofii Gilles’a Deleuze’a i Félix’a Guattariego – George Marshall i Claire Hooker – kwestionują zasadność utrzymywania rozróżnienia na empatię poznawczą i emocjonalną⁵⁹. Nie tylko podkreślają oni znaczenie emocjonalnego wymiaru empatii w konkretnych sytuacjach profesjonalnych, takich jak analizowany przez nich kontakt lekarz–pacjent, ale także ukazują związaną z tym potrzebę radykalnego przesunięcia w teoriach empatii: od jej ujęć „statycznych”, akcentujących wymiar ekspercki interesującego nas fenomenu, do ujęć „dynamicznych”, gdzie empatia jest ujmowana jako relacja, na której zawiązywanie się wpływ wywierają rozmaite zmienne środowiskowe⁶⁰.

Lippsowskiej koncepcji empatii towarzyszy pewna określona wizja świata, która będąc charakterystyczną dla niektórych nurtów filozoficznych jego epoki, jest też obecna, z pewnymi modyfikacjami, w myśleniu współczesnych filozofek materii. Można ją wyrazić w postaci przekonania, które Dan Zahavi odnajduje między innymi w myśli Arthura Schopenhauera o istnieniu swoistej „unii między rzeczami w świecie”, „metafizycznej jedności wszystkich podmiotów”⁶¹. Trudno oprzeć się wrażeniu, że Lipps faktycznie podzielał ten sposób myślenia. Jego projekcyjna koncepcja empatii, polegająca na swoistym scaleniu „ja” obserwatora z niosącą ruch, konstytuującą przedmiot empatii „linią abstrakcyjną”⁶², która ożywia percypowany obiekt, byłaby nie tyle połączeniem tego, co pierwotnie oddzielone – w takim ujęciu nasza wyjściowa teza o intra-akcyjnym charakterze fenomenu empatii okazałaby się błędna – ile raczej stanowiłaby powrót do jedności preegzystującej, jakąś formę powrotu materii do siebie, wytworzenie tego, co Deleuze i Guattari nazwą „detyerializacją absolutną”⁶³.

Do krytycznej lektury ustaleń Lippsa dotyczących relacji z obiektem empatycznego wczucia skłaniają między innymi rozpoznania Timothy’ego Mortona w sprawie kategorii piękna⁶⁴. Będą one poniekąd zgodne z rozpoznaniem wspomnianych już Marshalla i Hooker, odrzucających teorie empatii, na gruncie których fetyszyzuje się wzrok jako jej nośnik⁶⁵. Morton, wskazując na historyczny związek pojęcia piękna z terminami takimi jak „miłość”, „empatia” i „współczucie”, na bazie którego możliwe było sformułowanie koncepcji „afektu estetycznego”, proponuje myśleć o pięknie w terminach wykraczających poza estetykę kantowską⁶⁶. Zarzuca on postkantowskiemu koncepcjom doświadczenia estetycznego „antropocentryzm

⁵⁹ G. Marshall, C. Hooker, *op. cit.*, s. 3.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 5.

⁶¹ D. Zahavi, *Empathy, Embodiment and Interpersonal Understanding...*, *op. cit.*, s. 304, przypis 4.

⁶² G. Deleuze, F. Guattari, *op. cit.*, s. 614.

⁶³ *Ibidem*, s. 628–630.

⁶⁴ T. Morton, *Realist Magic: Objects, Ontology, Causality*, Open Humanities Press, Ann Arbor 2013, s. 205.

⁶⁵ A. Marshall, C. Hooker, *op. cit.*, s. 4.

⁶⁶ T. Morton, *op. cit.*, s. 205.

i ukryty sadyzm”⁶⁷. Jeśli doświadczenie piękna jest doświadczeniem kruchości życia, stwierdzi autor *Realist Magic*, wówczas oparta na nim nieprzemocowa etyka musi się zmierzyć z pomijaną przez zachodnią filozofię problematyką „intymności”⁶⁸. Podobną, choć nie identyczną intuicję odnajdujemy u Franco Berardiego. Zdaniem autora *Breathing* empatię należałoby rozpatrywać przede wszystkim przez pryzmat pytania o cielesność Innego. Zauważy on, że empatia stanowi „zagrożoną dziś możliwość postrzegania ciała Innego jako ekstensji mojego własnego ciała”⁶⁹.

Podążając za intuicjami Mortona, Berardiego, Marshalla i Hooker, można stwierdzić, że jednym z zadań stojących przed współczesnymi mieszkańcami i mieszkankami miast doświadczającymi kryzysu w obszarze doświadczenia inter-cielesnej solidarności, na której opiera się miejska współobecność, jest przemodelowanie modernistycznych rozumień empatii, napisanie jej innej historii, która mogłaby pełnić funkcję narracji ratowniczej w czasach kryzysu ekologicznego. Zasadnicza modyfikacja, którą należałoby w takim wypadku wprowadzić, polegałaby na sproblerowaniu i uwzględnieniu sprawczości obiektów empatycznego wczucia. Lipps z jednej strony taką sprawczość zakłada, ale wyłącznie na ograniczoną skalę. W jego koncepcji przedmiot wczucia zawiera w sobie energię kinetyczną, która ma stanowić źródło przyjemności estetycznej obserwatora⁷⁰. Ponadto u Lippsa rzutowanie „ja” w obiekt jako zasada empatii estetycznej dość jednoznacznie rozpisuje geometrię władzy określającą tę relację. Trudno oprzeć się wrażeniu, że u Lippsa obiekt, z którym podmiot empatyzuje, podlega swoistemu zawłaszczeniu. Tendencję tę widzimy wyraźnie w słowach Lippsa przytoczonych przy Miguela de Beistegui: „To, z czym empatyzuję, to najogólniej rzecz biorąc życie, rozumiane jako aktywność, ruch, dążenie. Przyjemność, którą czerpię z obiektu, jest każdorazowo uczuciem aktywacji ja”⁷¹. Słowa te narażają koncepcję Lippsa na zarzut fallocentryzmu. Jeśli pewne elementy jego koncepcji empatii chcielibyśmy uznać za istotne również dla współczesnych rozumień interesującego nas fenomenu, wówczas konieczne jest przekroczenie tych jej aspektów, które oparte są na uprzedmiotowieniu obiektu empatii. Korekta myśli Lippsa sprowadza się zatem przede wszystkim do ukazania wpisanych w nią stosunków podporządkowania i dominacji. Idea empatii może stanowić jeden z punktów wyjścia dla rozwijania etyki troski, wymaga to jednak jej radykalnej horyzontalizacji, która musi polegać na przypisaniu sprawstwa wszystkim aktorom intra-aktywnej sytuacji empatyzowania, nie wyłącznie kontemplatywnemu „ja”.

Jakie możliwości daje nowomaterialistycznie zreinterpretowana empatia w zakresie ponownego przemyślenia dynamiki miejskiej współobecności i zrozumienia mechanizmów regulujących tę podatną na kryzysy, choć słabo rozpoznaną przez

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ F.B. Berardi, *Breathing: Chaos and Poetry*, Semiotext(e), South Pasadena 2018, s. 136.

⁷⁰ M. de Beistegui, *Immanence: Deleuze and Philosophy*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2010, s. 174–175.

⁷¹ *Ibidem*, s. 175.

kulturowy dyskurs o mieście sferę? Za jedno ze źródeł kryzysu miejskiej współobecności można uznać lęk przed deterytoralizującymi właściwościami empatii. Lęk ten przybiera niekorzystną dla zurbanizowanej planety formę grodzień, które obejmują nie tylko wymiar urbanistyczno-architektoniczny, ale także komunikacyjny i proksemiczny, prowadząc na przykład do wzrostu zachowań agresywnych w przestrzeni ulicznej czy też całkowitego wycofywania się z uczestnictwa w życiu społecznym, jak w przypadku zjawiska *hikikomori*. Analizę źródeł tego lęku przedstawia Franco „Bifo” Berardi w rozważaniach wokół transformacji współczesnego *self*, prowadzonych na marginesach prozy Jonathana Franzena. „Cyfrowe *self* zostaje zobligowane do oczyszczenia się z pozostałości ludzkiej empatii, współczucia i solidarności. Ma mu to umożliwić uniknięcie porażek i spirali cierpienia oraz pozwolić na zestrojenie się z dynamikami zapoczątkowanymi w erze Thatcher i AIDS. Kiedy wspólne oddychanie stało się zagrożeniem, wszyscy zostali zobowiązani do tego, by oddychać samotnie. Rytm indywidualnych oddechów miał być przy tym zsynchronizowany z tempem narzucanym przez konkurencję ekonomiczną”⁷² – napisze autor *Breathing*. Zdiagnozowany przez Berardiego ruch w stronę społecznej atomizacji wywołany neoliberalizacją codzienności i pogłębiony przez rewolucję cyfrową jest ruchem, który anihiluje miasto rozumiane jako miejsce wymian, nie tylko przecież ekonomicznych, gdzie fizyczna współobecność wyrażających swoje opinie, performujących własne tożsamości i spierających się ze sobą obywateli i obywaterek jest gwarantem trwałości procesu demokratycznego. Zjawisko to, zapoczątkowane wcześniej niż czasy neoliberalnej restrukturyzacji, na które wskazuje Berardi, pogłębia się współcześnie, stanowiąc korelat innych, dotyczących miejskie habitaty zjawisk kryzysowych.

Intra-akcyjna empatia w mieście

W obszarze badań nad empatią refutowanemu przez George’a Marshalla i Claire Hooper rozróżnieniu na empatię poznawczą i emocjonalną towarzyszy kolejne, o bardziej ugruntowanej tradycji, polegające na rozłącznym traktowaniu fenomenów empatii i sympatii. Richard Sennett w książce *Razem. Rytuały, zalety i zasady współpracy* pokazuje, w jaki sposób historia tego ostatniego rozróżnienia łączy się z zagadnieniem współpracy⁷³, dla której kontekst tworzy współczesna przestrzeń miejska. Analizując zjawiska wpływające na jakość międzyludzkiej kooperacji, zarówno w kontekstach profesjonalnych, jak i codziennych, Sennett twierdzi, że empatia różni się od sympatii poziomem inwestowanego w spotkanie ładunku uczuciowego⁷⁴. Poszukując odpowiedzi na pytanie o czynniki facylitujące kooperację, Sennett skłania się wyraźnie

⁷² F.B. Berardi, *op. cit.*, s. 73–74.

⁷³ R. Sennett, *Razem. Rytuały, zalety i zasady współpracy*, przeł. J. Dzierżgowski, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2013, s. 36–39.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 38.

w kierunku empatii, którą rozumie jako emocjonalnie „chłodniejszą” od sympatii, opartą na „dialogiczności” formę rozumienia innych w kontekstach społecznych⁷⁵. Przyjęty przez Sennetta sposób rozumienia fenomenu empatii różni się pod wieloma względami od sposobu, w jaki pojmował go Lipps, dla którego empatia opierała się na imitacji postrzeganych stanów emocjonalnych innych osób i projekcyjnym zjednoczeniu z otoczeniem, co – jak założyłam – nadaje jego koncepcji nowomaterialistyczny rys. Co więcej, u Lippsa kategoria empatii nie daje się w tak wyraźny jak u Sennetta sposób oddzielić od sympatii. Kwestię relacji między tymi dwoma pojęciami w pracy niemieckiego autora podejmuje w swoim tekście Gustav Jahoda. Nawijając do ustaleń Gladsteina, Jahoda zauważa, że Lippowskie wczucie nie jest przeciwieństwem sympatii – Lipps zasadniczo nie odróżnia od siebie obu tych fenomenów, zachowując w swojej koncepcji empatii charakterystyczną dla ujęć sympatii ideę zacierania przedmiotowo-podmiotowych dystansów⁷⁶. Biorąc pod uwagę zagadnienie miejskiej współobecności oraz istotną rolę, jaką w jej performowaniu zwykło się przypisywać kognicji społecznej, można zadać pytanie, czy dla kontekstu badań miejskich proponowane przez Sennetta odróżnienie od siebie empatii i sympatii nie jest trafniejsze niż ujęcie Lippsa. Za rozumieniem Sennettowskim przemawiałby wpływ obu fenomenów na kooperację, od której przebiegu zwykło się uzależniać kondycję miasta rozumianego jako społeczno-przestrzenny organizm. W ujęciu Sennetta empatia, jako bardziej kierowana „zaciekawieniem” innymi niż dążeniem do „identyfikacji” z nimi, podtrzymuje sieci kapitału społecznego i służy koncentracji na wspólnie wykonywanych zadaniach lepiej niż sympatia, która zakładając oparte na dzieleniu emocji współprzeżywanie, nie zawsze przyczynia się do efektywnej współpracy⁷⁷. Z perspektywy przyjętej przez autora *Razem...* empatia jest zatem tą formą międzyludzkiego kontaktu, który nie niesie ze sobą deterytoralizującego afektu. W kontekście pytań o trwałość więzi społecznych w mieście i o warunki umożliwiające dzielnie przestrzeni wspólnych przez zróżnicowane grupy podmiotów w wielokulturowych metropoliach, myślenie Sennetta o empatii wydaje się na pierwszy rzut oka adekwatniejsze niż akcentujące przepływy i niespodziewane alianse myślenie Lippsa i filozofek materii. Rzecz komplikuje się jednak, jeśli zapytamy, czy w czasach „planetarnej urbanizacji”⁷⁸, określonych przez nakładające się na siebie różnorodne zjawiska kryzysowe, opowiedzenie się za trwałością historycznych form miejskiej współobecności nadal stanowi właściwą opcję myślową. Wydaje się, że współcześnie potrzebne są nam raczej inne mentalne mapy. Ich wytwarzanie można uznać za jedno z zadań kulturowo zorientowanych badań nad miastami, które w odpowiadaniu na problemy praktyki dążą do uprzestrzennienia wiedzy humanistycznej przez konfrontację dostępnych pojęć i teorii z realnym doświadczeniem kulturowym

⁷⁵ *Ibidem*, s. 40.

⁷⁶ G. Jahoda, *op. cit.*, s. 152.

⁷⁷ R. Sennett, *op. cit.*, s. 38–40.

⁷⁸ N. Brenner, Ch. Schmid, *Planetary Urbanisation*, w: M. Gandy (ed.), *Urban Constellations*, Jovis, Berlin 2012.

mieszkańców miast⁷⁹. W domenie takich badań miejskich można sytuować podjętą tu próbę dyfrakcyjnego odczytania Lippowskiej koncepcji empatii w terminach nowego materializmu. Być może omawiana projekcyjna koncepcja empatii/sympatii, w której odnajdujemy załączki myśli nowomaterialistycznej, proponuje adekwatniejszy opis mechanizmu rozumiejącego komunikowania się materii w przestrzeni miejskiej i tym samym lepiej odpowiada na zapotrzebowania współczesności, starającej się naprawić zniszczenia dokonane w imię realizacji ideałów wpisanych w projekt zachodniej kultury miejskiej.

Niewątpliwie przyjęcie koncepcji empatii jako naturokulturowego procesu wynikającego z preegzystujących powiązań i nieustannie wytwarzającego nowe powiązania musi zakładać świadomość konsekwencji, jakie niesie z sobą otwarcie się na jej deterytoralizującą siłę. W kontekście badań miejskich należy do nich nie tylko zakwestionowanie antropocentryzmu i towarzyszącej mu kartezyjańskiej koncepcji podmiotu, ale także zgoda na zmianę sposobu postrzegania ontologicznych podstaw miejskiej współobecności. Inkluzywna, horyzontalna kultura współobecności regulowana przez procesy takie jak empatia nie jest już kulturą miejską w sensie, jaki temu projektowi nadała myśl oświeceniowa, której zalety artykułuje w *Razem...* Sennett. Kultura taka stanowiłaby raczej zapowiedź zupełnie innych form organizacji społeczno-przestrzennej w mieście, wspartych na wizji miasta jako naturokulturowego habitatu czy też tego, co Donna Haraway nazwie „holobiontem”⁸⁰. Być może wyobrażenie empatii nowomaterialistycznej, ukazujące ją jako naturokulturowy proces komunikowania się materii w przestrzeni miejskiej, jest wizją końca miasta, jakie znamy, i początkiem takiego, które dostrzega wieloaspektowość i wielowymiarowość „sympoietycznych”⁸¹ powiązań. Badanie przejawów tak rozumianej empatii w mieście może polegać na rozpoznawaniu jej efektów: nagłych zmian nastrojów, fluktuacji tłumów i atmosfer miejsc. Towarzyszyłoby mu – by sparafrazować rozróżnienie Jane Bennett – nie pytanie o to, „co czuję?”, ale o to, „co jest odczuwalne?”⁸². Jeśli na współdzieloną z innymi przestrzeń miejską spojrzymy z perspektywy nowomaterialistycznej, pozwalającej widzieć miasto jako „nieposiadający granic”⁸³ splot materii i znaczenia, którego jesteśmy częścią, możemy zaryzykować wniosek, że na

⁷⁹ Mam tu przede wszystkim na uwadze projekt kulturowych studiów miejskich: E. Rewers (red.), *Kulturowe studia miejskie. Wprowadzenie*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2014. Problemy praktyki miejskiej wyłaniające się w epoce antropocenu, takie jak diskutowany w tekście kryzys miejskiej współobecności, stanowią w ramach tego podejścia pretekst do rewizji dostępnych pojęć, podejść metodologicznych i teorii. Nie są to zatem studia dostarczające gotowych do zastosowania strategii działania, lecz tego, co za Karin Murriss i Vivienne Bozalek możemy nazwać „propozycjami”. K. Murriss, V. Bozalek, *Diffraction/Diffractive Readings of Texts as Methodology: Some Propositions*, „Educational Philosophy and Theory” 2019, vol. 5 (14).

⁸⁰ D.J. Haraway, *Staying with the Trouble...*, *op. cit.*, s. 60.

⁸¹ *Ibidem*, s. 61.

⁸² J. Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham, NC 2010, s. 140.

⁸³ D.J. Haraway, *Staying with the Trouble...*, *op. cit.*, s. 61.

pewnym poziomie jest ono podporządkowane tej swoiście, intra-akcyjnie rozumianej empatii, realizującej się jako ruch przechodzenia jednego w drugie, powstawania mieszanin, w którym uczestniczą zarówno podmioty ludzkie, jak i nie-ludzkie. W kategoriach tak pojętej empatii możemy rozpatrywać bardzo zróżnicowane miejskie procesy sympoietyczne: od pięcia się bluszczu wzdłuż ściany budynku, przez pojawianie się traw w pęknięciach chodnika czy porastanie mchem nieużytkowanych fragmentów zewnętrznej infrastruktury technicznej, po nagłe wybuchy ulicznych zamieszek, współdzielenie afektu podczas różnego typu miejskich zgromadzeń lub kolektywny oddech demonstrującego tłumu. Empatia byłaby w tym ujęciu zarówno ideą objaśniającą dynamikę miejskiej współobecności, jak i samą tą dynamiką.

Zakończenie

Możliwa dzięki empatii zmiana perspektywy percepcyjnej współobecnych podmiotów, wynikająca z nawiązania relacji komunikacyjnej, deterytorializuje. U Lippsa do zmiany miejsca prowadzi wewnętrzna imitacja percypowanego ruchu i projekcja własnego doświadczenia w przedmiot wczucia: obiekt artystyczny, inny podmiot, krajobraz. Dyfrakcyjne odczytanie Lippowskiej koncepcji wczucia przez pryzmat ustaleń nowego materializmu prowadzi do wniosku, że za warunek możliwości zachodzenia empatii można uznać istniejący uprzednio splot materii i znaczenia, preegzystujące w świecie powiązania o charakterze naturokulturowym, zawierające w sobie podmiot, przedmiot i kontekst, w którym empatia się wydarza. Nowomaterialistyczne odczytanie propozycji Lippsa wpisuje się także w ramy podejść kwestionujących „statyczne” koncepcje empatii, zakładające ujmowanie jej jako kompetencji podmiotu niezależnej od kontekstu jej wydarzenia się. Jednocześnie wprowadzenie perspektywy nowomaterialistycznej do badań nad empatią, ufundowanej na ontologii zrywającej z ujmowaniem materii jako tworu „ahistorycznego i beczasowego”⁸⁴, umożliwia jej bardziej etyczne i horyzontalne ujęcia, w których rekonfiguracji podlegają geometrie władzy wpisane w modernistyczne rozumienia empatii. Z powyższych powodów nowomaterialistyczna wykładnia empatii może stanowić rodzaj pomocnego narzędzia konceptualnego dla badań nad procesami komunikacji materialno-semiotycznej w mieście, od których charakteru zależy jakość miejskiej współobecności i sposób, w jaki może być ona modyfikowana w trudnych czasach.

⁸⁴ K. Barad, *Meeting the Universe Halfway...*, op. cit., s. 132.

Bibliografia

- Agosta L., *A Rumor of Empathy: Rewriting Empathy in the Context of Philosophy*, Palgrave Macmillan, New York 2014.
- Anderson B., Harisson P., *Taking Place: Non-representational Theories and Geography*, Ashgate, Farnham–Burlington 2010.
- Barad K., *Diffractioning Diffraction: Cutting Together-Apart*, „Parallax” 2014, vol. 3 (20), s. 168–187.
- Barad K., *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press, Durham–London 2007.
- Barad K., Kleinman A., *Intra-actions: Interview of Karen Barad*, „Mousse Magazine” 34, Summer 2012, s. 76–81.
- Beistegui M. de, *Immanence: Deleuze and Philosophy*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2010.
- Bennett J., *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham, NC 2010.
- Berardi F.B., *Breathing: Chaos and Poetry*, Semiotext(e), South Pasadena 2018.
- Brenner N., Schmid Ch., *Planetary Urbanisation*, w: M. Gandy (ed.), *Urban Constellations*, Jovis, Berlin 2012, s. 10–13.
- Debes R., *Empathy and Mirror Neurons*, w: H. Maibom (ed.), *The Routledge Handbook of the Philosophy of Empathy*, Routledge, London–New York 2017, s. 54–63.
- Deleuze G., Guattari F., *Tysiąc plateau*, Fundacja Bęc Zmiana, Warszawa 2015.
- Dolphijn R., van der Tuin I., *Nowy materializm. Wywiady i kartografie*, Fundacja Machina Myśli, Gdańsk–Poznań–Warszawa 2018.
- Domańska E., *Historia ratownicza*, „Teksty Drugie” 2014, nr 5 (149), s. 12–26.
- Haraway D.J., *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham–London 2016.
- Hyży E., *Dzielenie się światem. Nowy feministyczny realizm w ujęciu Karen Barad*, w: eadem (red.), *Feministyczne konteksty. Multidyscyplinarnie*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2017, s. 57–79.
- Fiedorczyk J., *Inne możliwości. O poezji, ekologii i polityce. Rozmowy z amerykańskimi poetami*, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk 2019.
- Jahoda G., *Theodor Lipps and the Shift from ‘Sympathy’ to ‘Empathy’*, „Journal of the History of the Behavioral Sciences” 2005, vol. 2 (41), s. 151–163.
- Janz B.B., *Is Place a Text?*, w: idem (red.), *Place, Space and Hermeneutics*, Springer, Cham 2017, s. 23–34.
- Kolbert E., *The Sixth Extinction: An Unnatural History*, Bloomsbury, London–New Delhi–New York–Sydney 2015.
- Lipps T., *Einführung, innere Nachahmung, und Organempfindungen*, „Archiv für die gesamte Psychologie” 1903, no. 3 (2–3), s. 185–204, http://www.formesth.com/textes_detail.php?id=41 (dostęp: 30.07.2020).
- Marshall G., Hooker C., *Empathy and the Affect: What Can Empathied Bodies Do?*, „Medical Humanities” 2016, no. 8, s. 1–14.
- Murris K., Bozalek V., *Diffractioning Diffractive Readings of Texts as Methodology: Some Propositions*, „Educational Philosophy and Theory” 2019, vol. 14 (5), s. 1–14.

- Sassen S., *Expulsions: Brutality and Complexity in the Global Economy*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA–London 2014.
- Morton T., *Realist Magic: Objects, Ontology, Causality*, Open Humanities Press, Ann Arbor 2013.
- Rewers E. (red.), *Kulturowe studia miejskie. Wprowadzenie*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2014.
- Salwa M., *Historia poprzedników. Kilka uwag wokół koncepcji preposteryjności Mieke Bal*, w: A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Preposteryjna historia, wędrujące pojęcia, analiza kulturowa. Wokół praktyk badawczych i artystycznych Mieke Bal*, Warszawa 2011.
- Sennett R., *Razem. Rytuały, zalety i zasady współpracy*, przeł. J. Dzierzgowski, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2013.
- Simmel G., *Mentalność mieszkańców wielkich miast*, w: *idem, Socjologia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 305–315.
- Święcicka K., *Teoria wczucia u T. Lippsa*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1983, t. 29, s. 113–131.
- Zahavi D., *Empathy, Embodiment and Interpersonal Understanding: From Lipps to Schutz*, „Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy” 2010, vol. 3 (53), s. 285–306.