

## Wstęp

---

Wiele lat temu Janusz Gajda w swojej książce *Samotność i kultura*<sup>1</sup> badał związek między samotnością a kulturą, a także analizował przyczyny i istotę samotności oraz jej miejsce w życiu człowieka<sup>2</sup>. Interesowało go, czy kultura może powodować poczucie samotności oraz jak doświadczenie to stymuluje aktywność kulturalną<sup>3</sup>. Badacz koncentrował swoją refleksję na zależności między samotnością a twórczością.

Związek między samotnością a kulturą odnosi się często do pożytku z obecności genialnych artystów, którzy wykorzystali to doświadczenie jako sprzyjające ich twórczości literackiej, plastycznej i filmowej. Jednak oprócz konkretnego dzieła sztuki, odnoszącego się do trudnej sytuacji egzystencjalnej, samotność oferuje kulturze coś znacznie ważniejszego, a mianowicie wspiera proces formowania suwerennego podmiotu kultury, który wykorzystuje to doświadczenie jako okazję krytycznego oglądu wspólnotowych zależności oraz możliwość ćwiczenia swojej sprawczości. W dziejach kultury zdarzały się momenty, że w zjawisku samotności upatrywano przyczynę rozpadu wspólnoty lub ograniczano je tylko do sfery emocji, które trzeba wyciszyć lub pokonać jako psychiczną niedyspozycję. W niniejszej pracy proponuję namysł nad samotnością jako

---

<sup>1</sup> Zob. J. Gajda, *Samotność i kultura*, Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych, Warszawa 1987.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 6.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

istotną kompetencją kulturową. Sposoby jej praktykowania nie wynikają z wyposażenia w szczególną łaskę uduchowionych jednostek czy geniuszy oddalających się od społeczeństwa, gdyż są to umiejętności, które należy ćwiczyć. Chciałabym podkreślić, że istotna nie jest tylko rejestracja (odnosząc się do tekstów kultury) sposobów radzenia sobie z samotnością. Interesujący jest raczej problem, co doświadczenie samotności wnosi w przestrzeń indywidualnego podmiotu oraz kultury, w której się ono przejawia. Istotne jest nie tylko sklasyfikowanie modeli samotności i analiza ich realizacji w zaproponowanych reprezentacjach. Jest to raczej próba uchwycenia specyfiki indywidualnych działań i strategii stosowanych technik w konfrontacji z tym doświadczeniem. Przywołanie nawet odległych czasowo postaw wobec samotności może stanowić dla współczesnego odbiorcy przykład kulturowego zestawu ćwiczeń i technik wspierających procesy indywidualizacji czy emancypacji. I choć współcześnie wiemy dużo o źródłach i przyczynach zaistnienia samotności, to wydaje się, że ztratiliśmy umiejętność obchodzenia się z nią i łatwo przyjmujemy pogląd, że jest to stan zagrożenia dla jednostki i kultury, któremu trzeba natychmiast zaradzić<sup>4</sup>. Naturalnie, lęk wobec samotności wzmacnia nieprawidłowe powiązanie jej ze zjawiskiem osamotnienia oraz fakt, że zbyt pochopnie różne formy oddalenia od wspólnoty uznaje się za destrukcyjne wobec niej. Źródłem takich postaw mogą być: po pierwsze, troska o stabilność relacji w ramach wspólnot od rodzinnych po społeczne, po drugie, niewystarczająco wzmacniane myślenie o samotności jako istotnym kulturowym doświadczeniu sprzyjającym procesom indywidualizacji.

**Przyjmuję, że w obliczu samotności jednostka podejmuje wysiłek oceny, co otrzymuje od wspólnoty, a co jest wyjątkowe, bo wypracowane przez nią samą. Samotność angażująca sferę mentalną, moralną wytrąca ją z normalnego nurtu życia, aby paradoksalnie nakłonić do pytania o jego sens.**

---

<sup>4</sup> Ton ten ten pobrzmiewa w refleksji krytyków współczesnej kultury, którzy „plagi samotności” upatrują w procesach sekularyzacji, wzmacniania działań emancypacyjnych.

Z wielości ujęć samotności wybierzmy najpierw te, które opisują ją z perspektywy relacyjności i wspólnotowości zachowań. Myślenie o samotności w kulturze zawsze odsyła do kwestii oczekiwań wobec indywidualności i wspólnoty.

Filozof Roberto Esposito zastanawia się, jak wyobrażamy sobie wspólnotę, jakie zobowiązania z nią kojarzymy. Proponuje on przypomnienie łacińskiej etymologii słowa wspólnota: *cum* – towarzystwo, z, razem – oraz *munus* – obowiązek, zobowiązanie, dar. Esposito podkreśla, że członków wspólnoty nie łączy więź, ale „zadanie”, „obowiązek”, „prawo”, które wynikają z potrzeb samej wspólnoty<sup>5</sup>. Prawo jest więc nakazem i zobowiązaniem wobec niej, a wspólnota – transcendentalnym założeniem naszej egzystencji<sup>6</sup>. Esposito przypomina, że choć tworzy ona nas jako ludzi, to wciąż żyjemy w zapomnieniu i odwróceniu wspólnotowego prawa. Co więcej, żyjemy z poczuciem, że wspólnota jest nieosiągalna a zarazem niezbędna. Funkcjonujemy ze świadomością konieczności i braku wspólnoty. Esposito, definiując ją, pisze, że: „jest ona tym, co jednocześnie jest dla nas niezbędne i nieosiągalne. Nieosiągalne i niezbędne. Tym, co nas określa w oddaleniu albo w oddzieleniu od nas samych, w złamaniu naszej podmiotowości, w nieskończonym braku, w długu nie do spłacenia, w ułomności nie do naprawienia”<sup>7</sup>. Zgodnie z rozpoznaniem Esposito u źródeł zaistnienia społeczeństwa wpisane jest poczucie utraty wspólnoty. Paradoksalnie to, co nas uformowało, do czego byliśmy zobowiązani, musimy utracić. Pozostajemy więc z raną przypominającą o wspólnotocie i pragnieniem skonstruowania jej ideału.

Natomiast Jean-Luc Nancy twierdzi, że stworzyliśmy sobie fantazmat utraconej wspólnoty, ale zarazem jej brak ustanawia wspólnotę jako taką<sup>8</sup>. Fakt jej utraty skłania nas, jak to określi Nancy, do poszukiwa-

---

<sup>5</sup> Zob. R. Esposito, *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*, przeł. K. Burzyk, M. Burzyk, M. Surma-Gawłowska, J.T. Ugniewska-Dobrzańska, M. Wrana, Universitas, Kraków 2015, s. 17.

<sup>6</sup> Zob. ibidem, s. 18.

<sup>7</sup> Ibidem.

<sup>8</sup> Zob. J.L. Nancy, *Rozdzielona wspólnota*, przeł. M. Gusin, T. Załuski, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2010, s. 21.

nia „sensu-poza-sensem” w konfrontacji ze śmiercią<sup>9</sup>. Dla francuskiego filozofa ujawnia się ona: „poprzez śmierć, a śmierć przez wspólnotę”<sup>10</sup>. Nancy przypomina, że motyw szczególnej relacji – wspólnoty i śmierci – obecny jest choćby w rozważaniach Zygmunta Freuda i Martina Heideggera, których refleksję uwzględnia między innymi Agata Bielik-Robson w swojej pracy „*Na pustyni*”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*, twierdząc, że człowiek nie może oderwać się od namysłu nad sprawami ostatecznymi, u podstaw jego relacji ze światem wkomponowana jest bowiem świadomość śmierci<sup>11</sup>. Autorka przypomina, że od momentu narodzin człowiekowi towarzyszy niepokój związany z wiedzą o własnym kresie. Co więcej, to świadomość śmierci pozostawia „w ludzkiej psychy pierwszy traumatyczny ślad separacji”<sup>12</sup>. Trauma wzmacnia nienasycenie tym, co oferuje życie, i skłania ku sferze religijnej oraz duchowości. Dla Bielik-Robson świadomość śmierci, niewykorzeniona negatywność leżąca u źródeł relacji człowieka ze światem uaktywnia pragnienie szukania życia naprawdę, szukania sensu<sup>13</sup>.

Przypomnijmy, Roberto Esposito ukazuje kulturę jako rzeczywistość utraconej wspólnoty, a Jean-Luc Nancy fakt jej utraty odnosi do szukania „sensu-poza-sensem” w relacji ze śmiercią. Natomiast Agata Bielik-Robson w nieustającej obecności świadomości śmierci w kulturze upatruje szansę wyzwolenia pragnienia poszukiwania życia naprawdę. W przywołanych rozważaniach Esposito i Nancy’ego wybrzmiewa przede wszystkim pewność, że człowiek uzyskuje pełnię swojego człowieczeństwa właśnie we wspólnocie, natomiast doświadczenie jej braku jest pewną raną, którą próbuje on zaleczyć, budując fundamenty pod kolejne wspólnoty. Co może jednak konstytuować wspólnotę, co jest jej spoiwem? To odniesienie uczestników kultury do idei, wartości, symboli. A jak wyobrażamy sobie kulturę? Skorzystajmy z odwołania do opisu

---

<sup>9</sup> Ibidem, s. 23.

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> Zob. A. Bielik-Robson, „*Na pustyni*”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Universitas, Kraków 2008, s. 10.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 11.

<sup>13</sup> Ibidem.

kultury rosyjskiego badacza Michaiła Bachtina, który konstruował ją w odniesieniu do dzieła literackiego:

Dziedzina kultury nie ma wewnętrznego terytorium: cała sytuuje się na granicach. Granice przebiegają wszędzie, przecinają każdy jej punkt, systemowa jedność kultury wnika w atomy życia kulturalnego, niby słońce odbija się w każdej jego kropli. Życie kulturalnego aktu w istocie dokonuje się na granicach: w tym tkwi powaga i znaczenie tego aktu; odsunięty od granic traci grunt, staje się pusty, arogancki, degeneruje się i umiera. W tym sensie możemy mówić o konkretnej systemowości każdego zjawiska kultury, każdego kulturalnego aktu, o jego autonomicznym uczestnictwie – albo uczestniczącej autonomii<sup>14</sup>.

Potraktujmy ten Bachtinowski opis kultury jako sieć pojedynczych atomów w ścisłych relacjach ze sobą. Istotny jest tutaj opis topografii granic, na których dzieje się coś ważnego. Przestrzeń kultury jest otwarta na wzajemne przepływy i relacje. Nie ma systemu, który nie korzysta z żywotnych atomów, nie ma żywotnego atomu pozbawionego relacji z systemem. Człowiek z Bachtinowskiego wyobrażenia kultury byłby elementem wpisanym w sieć zależności i przepływów.

Ryszard Nycz w pracy *Kultura jako czasownik. Sondowanie nowej humanistyki* zauważa, że refleksja Bachtina akcentuje brak wewnętrznego obszaru niezależności podmiotu. Nawet uciekając w głąb siebie, jest on uwikłany w relacje z innym. Nie da się wyodrębnić autonomicznej tożsamości całości indywidualnej czy wspólnotowej<sup>15</sup>. Bachtin tak pisze o symbiozie z innym: „To nie ja patrzę na świat od wewnątrz swoimi oczami – to ja patrzę na siebie oczami świata, cudzymi oczami, owdnięty przez innego. [...] Nie mam punktu spojrzenia na siebie z zewnątrz, nie mam dojścia do własnego wewnętrznego obrazu. Z moich oczu wyzierają cudze oczy”<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> M. Bachtin, *Problemy literatury i estetyki*, przeł. W. Grajewski, Czytelnik, Warszawa 1982, ss. 26–27.

<sup>15</sup> Zob. R. Nycz, *Kultura jako czasownik. Sondowanie nowej humanistyki*, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich, Warszawa 2017, s. 141.

<sup>16</sup> M. Bachtin, *Człowiek przed lustrem*, przeł. P. Pietrzak, w: D. Ulicka (red.), *Ja-Inny. Wokół Bachtina. Antologia*, t. 1, Universitas, Kraków 2009, s. 399.

Przywołuję Bachtinowską wizję relacji Ja z innym jako pewne wyobrażenie relacji społecznych oraz ze względu na podobieństwo z koncepcją społeczeństwa Norberta Eliasa, który twierdził, że osoba jako skończony byt, panująca nad sobą, jest sieciowym produktem uformowanym w nieustannych wzajemnych oddziaływaniach z innymi ludźmi<sup>17</sup>. Niemiecki socjolog podkreśla ważność a zarazem konsekwencje relacji między członkami społeczeństwa. Uważa, że to na jednostce „odciska się w indywidualnej formie historia tych związków, tych zależności, a więc i – w szerszym kontekście – historia całej sieci, w której wzrasta i żyje [...]”<sup>18</sup>.

Jak sugeruje Elias, w przypadku zawieszenia relacji jednostki ze społeczeństwem nie da się wyeliminować poczucia ważności owych wzajemności. Z jego refleksji wyłania się wyobrażenie obecności wspólnoty w pojedynczej egzystencji niczym ślady na zdjęciu rentgenowskim. Sieć uwikłań jednostki wobec wspólnoty i jej członków jest głęboka.

Bernhard Waldenfels, odnosząc się do refleksji Eliasa, akcentuje także aspekt ścisłych zależności pomiędzy członkami wspólnoty: „To, co czujemy, spostrzegamy, robimy i mówimy, splecione jest niczym na tybetańskim dywanie, z tym, co czują, spostrzegają, robią i mówią inni”<sup>19</sup>. Przywołałam nośne poznawczo wyobrażenia kultury Bachtina i Eliasa, aby się zastanović, jak można opisać mikroświat człowieka w kulturze. Zastanawiam się bowiem, czy trudno w celach badawczych wypreparować jednostkę z sieci zależności społecznych, o których pisał Norbert Elias, i oddzielić z symbiotycznej relacji innego, opisywanej przez Michaiła Bachtina. Istotne jest dla mnie poszukiwanie odpowiedzi na pytania: W jakim zdarzeniu egzystencjalnym należy obserwować człowieka, aby uchwycić jego autentyczność? Jak analizować człowieka samego dla siebie poza uwikłaniami społecznymi, wspólnotowymi? Trzeba mieć w pamięci uwagę antropologa kulturowego Ralpa Lintona, że warun-

---

<sup>17</sup> Zob. N. Elias, *Spoleczeństwo jednostek*, przeł. J. Stawiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 35.

<sup>18</sup> Ibidem.

<sup>19</sup> B. Waldenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, przeł. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009, s. 86.

kiem zrozumienia osobowości poszczególnych jednostek jest poznanie ich otoczenia. Badacz podkreślał, że wzajemne oddziaływanie jednostki i otoczenia sprzyja formowaniu większości jej zachowania<sup>20</sup>. Zdaniem Lintona, w porównaniu ze światem zwierząt ograniczona moc instynktów człowieka zmusza go do wytwarzania własnych wzorów zachowania, które konfrontuje wobec nowych sytuacji<sup>21</sup>. Jednak, jak podkreśla antropolog, znaczna część wzorów jest zorientowana na zachowanie społeczeństwa niż na zaspakajanie potrzeb indywidualnych<sup>22</sup>.

Natomiast Stanisław Pietraszko, współtwórca polskiego kulturoznawstwa, zwraca uwagę na to, że w socjologii człowiek indywidualny nie jest ośrodkiem uwagi, a jest nim zbiorowość, choć zainteresowanie badaczy kierowane było na czyny i działania nieprzeciętnych jednostek<sup>23</sup>. I, jak dodaje dalej, badacz kultury mówi o człowieku chętnie, ale ma wtedy na myśli ludzkość, społeczeństwo lub grupę<sup>24</sup>. Pietraszko przypomina, że u swoich początków nauka o kulturze łączyła w sobie dwie rozbieżne tendencje obserwacji indywidualności. Pierwsza uznawała człowieka w kulturze jako podmiot sprawczy, a druga skupiała się na działaniu jednostek nieprzeciętnych, wyjątkowych<sup>25</sup>. Pierwsza tendencja wynikała z postrzegania kultury jako zbiorowości, a druga akcentowała sprawczą podmiotowość w sferze ludzkiej indywidualności<sup>26</sup>. Dla nas istotna jest uwaga wrocławskiego badacza, że poznawanie człowieka nie jest poznawaniem kultury, ale poznawaniem go jako uczestnika kultury:

<sup>20</sup> Zob. R. Linton, *Kulturowe podstawy osobowości*, przeł. A. Jasińska-Kania, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, ss. 24–25.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 27.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 38.

<sup>23</sup> S. Pietraszko, *Kultura a indywidualność*, w: S. Bednarek (red.), *Kultura. Studia teoretyczne i metodologiczne*, Atla 2, Wrocław 2016, s. 168.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 165.

<sup>25</sup> O trudności obserwacji jednostki w kulturze wspominał rosyjski mediewista Aron Guriewicz: „w badaniach historycznych nad jednostką pole manewru jest ograniczone przez cały system umownych zwrotów, wszelkiego rodzaju *loci communes* i szablony, w które obfitują teksty. Dotarcie do autentycznej osobowości nie jest, szczerze mówiąc, rzeczą prostą, o ile w ogóle jest możliwe. Zob. A. Guriewicz, *Jednostka w dziejach Europy (średniowiecze)*, przeł. Z. Dobrzyński, przedmowa J. Le Goff, Volumen, Gdańsk – Warszawa 2002, s. 244.

<sup>26</sup> Pietraszko, *Kultura a indywidualność...*, s. 171.

jest w istocie poznawaniem kultury w jej mikrowymiarze – w jej jednostkowo-ludzkiej, indywidualnej realizacji, w której dokładniej widać nie tylko zasięg i przebieg jej różnorodnych uwarunkowań zewnętrznych, zapośredniczonych przez psychofizyczne indywiduum ludzkie, lecz również jej (czyli kultury) autonomiczność, przejawiającą się choćby w niemierzalnym oporze wobec zewnętrznych względem niej uwarunkowań<sup>27</sup>.

Z tego względu interesuje mnie wniknięcie w mikrowymiar kultury, aby przyglądać się sieci powiązań jednostki oraz momentom rozluźniania owej sieci. Proponuję zatem zwrócić uwagę na działania wynikające z perspektywy wewnętrznej. Jak zauważył antropolog Edward M. Bruner: „antropologię zawsze interesowało, jak ludzie doświadczają samych siebie, własnego życia i kultury. [...] Antropolodzy próbowali zrozumieć świat widziany przez «przeżywający podmiot», starając się uzyskać «perspektywę wewnętrzną»”<sup>28</sup>. Uzyskanie takiej perspektywy umożliwi – jak sądzę – skoncentrowanie się na problemie samotności człowieka. Podjęcie refleksji dotyczącej tego doświadczenia jest dla mnie możliwością obserwacji, jak radzi sobie „Bachtinowski atom” odseparowany od życiodajnego systemu i jakie mechanizmy potrafi wypracować, a jakie narzędzia pozyskać, aby nie tylko przetrwać, ale uzyskać wiedzę o swoim egzystencjalnym położeniu.

Celem pracy jest wydobycie kulturotwórczego potencjału tego doświadczenia. Uznaję, że sytuacja niedogodności i kryzysu nakłania do pewnych działań i postaw wobec siebie i wspólnoty, ale przede wszystkim zmusza do myślenia o własnej egzystencji. Samotność, która sprzyja wytyczaniu enklaw, umożliwia konfrontację z samym sobą.

W części pierwszej odnoszę się do definicji zjawiska samotności i osamotnienia. Korzystam również z wybranych przykładów w ramach historii mentalności, przywołując różne postawy wobec tego zjawiska. Rozważam również sytuację minimalizowania skutków osamotnienia w świecie technologii.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 177.

<sup>28</sup> E.M. Bruner, *Przeżycie i jego ekspresje*, w: V.W. Turner, E.M. Bruner (red.), *Antropologia doświadczenia*, przeł. E. Klekot, A. Szurek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 17.



W części drugiej proponuję filozoficzny namysł nad samotnością, będącą szansą powrotu do istotnych pytań egzystencjalnych. Kierunek badań nad doświadczeniem samotności w kulturze wytycza perspektywa fenomenologiczna. Pisząc o fenomenologii, nie myślę o szczególnym jej ujęciu czy też konkretnej metodzie, ale o pewnej postawie badawczej wyznaczającej horyzont ujawniania problematyki samotności.

W części trzeciej odnoszę się do kulturowych wyobrażeń przestrzeni samotności oraz proponuję ujęcie jej jako istotnej techniki kulturowej wspierającej procesy duchowego i intelektualnego rozwoju indywidualności.

W części czwartej ukazuję dziewięć reprezentacji samotności, proponując zarazem szerokie spektrum problemowe uobecnione w różnorodnych tekstach kultury. Odwołanie do kulturowego zasobu postaw wobec samotności nie służy jedynie ich przypomnieniu, ale jest przede wszystkim możliwością sprowokowania do myślenia o samotności jako kulturowej umiejętności wspierającej procesy indywidualizacji.