

Piotr Domeracki

Z dziejów filozoficznych zamyśleń nad samotnością

Kultura i Edukacja nr 3, 35-47

2004

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.



Piotr Domeracki

Z DZIEJÓW FILOZOFICZNYCH ZAMYŚLEŃ NAD SAMOTNOŚCIĄ

Socjologowie, psychologowie, pedagodzy, kulturoznawcy i wielu innych antropománów bije dziś na alarm. Powodem tego jest samotność, a raczej jej epidemia, ze zdziwieniem i obawą witana we współczesnym świecie. „Witana ze zdziwieniem”, bo któż z niedawnych protagonistów kultury masowej i tych, którzy ulegli ich propagandzie, mógł przypuścić, że po zaprowadzeniu porządków globalizacyjnych nastanie dla świata era samotności. „Witana z obawą”, bo mało kto tak naprawdę dziś się jej spodziewał, a już tym bardziej przygotował na jej ewentualność.

Stygmatyzacja współczesności samotnością dała impuls uczonym dysputom i wnikliwym badaniom nad samotnością. O dziwo, filozofia ma w nich najmniejszy udział. Za to w przewadze są pedagogika, psychologia i socjologia. Zastanowiło mnie to na tyle, że postanowiłem ustalić, dlaczego filozofia bagatelizuje samotność, jak to wyglądało w przeszłości oraz czym była niegdyś, a czym jest obecnie samotność dla filozofa.

Odbyta lektura skłoniła mnie do wniosku, że za marginalizację samotności w filozofii odpowiada uznanie jej za nieistotną przypadłość ludzkiej egzystencji. Do rzadkości należą głosy tych myślicieli, którzy w samotności upatrywali jednej z naczelnych zasad istnienia człowieka. Nikły jest też w filozofii odsetek programowych tematyzacji samotności. W większości przypadków kwestia samotności wpływała niejako przy okazji. Traktowano ją zwykle akcydentalnie. Nie powinno zatem zdumiewać, że zrąb filozoficznych klaryfikacji samotności poprzestaje na dość znacznym stopniu ogólności i niewiele wnosi do dziejowego dziedzictwa myśli solitudynicznej (od łac. *solitudo* – samotność).

Samotność sama w sobie jest zjawiskiem złożonym i tajemniczym. Ma to swoje odbicie w dużej ilości i zróżnicowaniu, a także aproksymatywności jej filozoficznych ujaśnień. Powstały w ten sposób chaos terminologiczny i definicyjny nie doczekał się, jak dotąd, należytego uporządkowania. Chcąc temu doraźnie zaradzić, zdobyłem się na wysiłek roboczej typologizacji, a w jej ramach – esencjalnego opisu samotności.

Podstawowym, najpowszechniejszym i najoczywistszym typem samotności, na który zgodnie wskazywali filozofowie wszystkich epok, jest samotność ontologiczna albo inaczej egzystencjalna czy ontoegzystencjalna. Jej istnienie wynika z natury samego bycia, a ściślej z jego całkowitej odrębności, niepowtarzalności, niezastępowalności, niewymienialności, niezależności, niekomunikowalności i nieprzekazywalności. „Życie» we właściwym i pierwotnym znaczeniu jest życiem każdego z osobna, a więc zawsze moim życiem¹. Moje życie przydarza się mnie i tylko mnie (...)»². Każde «ja» jest swoim własnym światem, nie łączącym się z moim w sposób bezpośredni i bezpośrednio dla mnie niedostępnym³. Ludzkie życie sensu stricto z racji swej nieprzekazywalności jest ze swej istoty samotnością, absolutną samotnością⁴.

Jestem w pełni sam, to znaczy bycie we mnie, fakt, że egzystuję, moje egzystowanie, które konstytuuje element całkowicie nieprzechodni, coś, co jest bez intencjonalności, bez relacji. Wszystko można wymienić między bytami, z wyjątkiem egzystencji. W tym sensie być znaczy oddzielać się poprzez egzystencję. O ile jestem, jestem monadą⁵. W rzeczywistości fakt bycia jest tym, co najbardziej prywatne: istnienie jest jedyną rzeczą, której nie mogę komunikować; mogę o niej opowiedzieć, ale nie mogę podzielić się moim istnieniem. Samotność jawi się więc tutaj jako wyizolowanie, które naznacza samo wydarzenie bytu»⁶.

Odkrycie samotności ontoegzystencjalnej posiada tę między innymi zaletę, że zdaje kłam powszechnie panującemu przekonaniu, iż o samotności można mówić jedynie wtedy, gdy doszło do zerwania jakichś więzi. Na poziomie ontycznym bowiem jest zupełnie odwrotnie. Tu samotność poprzedza więzi, a nie więzi samotność⁷. Pierwotnie samotność jest wcześniejsza od wszelkich więzi. Oznacza to, że, w swej istocie, jest ona pewnego rodzaju prafenomenem, pierwszą współrzędną ludzkiego istnienia. Nie znaczy to jednak dalej, że przeznaczeniem człowieka jest życie w samotności, bo tak wcale nie jest. Wskazują na to nawet tak dalekie Platońsko-Arystotelesowskiej koncepcji człowieka społecznego teorii, jak teoria Pierre'a Charona, Tomasza Hobbesa, Barucha Spinozy, Bernarda Mandeville'a, Jana Jakuba Rousseau czy Artura Schopenhauera.

¹ J. Ortega y Gasset, *Człowiek i ludzie* [w:] idem, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, Warszawa 1982, s. 363, 373, 386, 432.

² K. Polit, *Życie indywidualne a życie społeczne według poglądów Jose Ortegi y Gasseta* [w:] *Antropologia filozoficzna i aksjologiczne problemy współczesności*, T. Szkołut (red.), Lublin 1997, s. 77–78.

³ Ibidem, s. 83–84.

⁴ J. Ortega y Gasset, *Człowiek i ludzie*, op.cit., s. 372, 388.

⁵ E. Lévinas, *Le Temps et l'Autre* [w:] *Le Choix, Le Monde, L'Existence. Cahiers du College Philosophique*, Paris 1947, s. 130.

⁶ Idem, *Etyka i nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*, Kraków, s. 36.

⁷ K. Kaczmarek, *Rozumienie samotności i jej wychowawcze aspekty na przestrzeni epok*, „Studia Edukacyjne” 1995, nr 1, s. 74.

Samotność ontoegzystencjalna ma jeszcze tę właściwość, że nie podlega unicestwieniu ani nawet redukcji.

Pozostałe, mówiąc po Elzenbergowsku, „jednostki” samotności są nieco innego, niż samotność ontoegzystencjalna, pochodzenia. Aczkolwiek ich substancjalność (a więc to, czym one w swej istocie są), a także symptomatyczność (czyli sposób, w jaki dają się uchwytywać podmiotowej percepcji) nie odbiegają zasadniczo od substancjalności i symptomatyczności samotności ontoegzystencjalnej. Samotność, bez względu na to jaka, zawsze pozostaje czymś w rodzaju struktury monadycznej, a jej odbiór z reguły sprowadza się do indywidualnego odczucia odrębności i skazania na samego siebie.

Samotności drugiego rzędu, piszę „samotności”, bo jest ich wiele, to samotności wtórne. Tym, co je w ogólności charakteryzuje, jest pojawianie się w sytuacjach, w których dochodzi do osłabienia, uniemożliwienia bądź zerwania jakiejś lub jakichś relacji.

W literaturze przedmiotu rozróżnia się między samotnością kosmiczną, religijną, społeczną, kulturową, psychiczną, epistemologiczną i etyczną. To najczęściej spotykany układ taksonomiczny. Nazwa każdej z wymienionych odmian samotności drugiego rzędu kryje w sobie nazwę źródła, z którego pochodzą, i daje przybliżony pogląd na to, czym one są.

Samotność kosmiczna to dotkliwe odczucie bycia samemu i własnej małości wobec ogromu i obcości wszechświata⁸. Nie dająca się nijak oswoić potęgą kosmosu wzbudza w człowieku lęk przed konfrontacją. Świat w całym swym bezmiarze, przepastności, złożoności i oddaleniu wydaje się mu być bezdusznym, nieprzyjaznym, tajemniczym, a nawet absurdalnym monstrem. Właśnie ta dojmująca wrogość wszechświata jest przyczyną sprawczą samotności kosmicznej⁹.

Brak duchowej łączności z Bogiem sprzyja powstaniu **samotności religijnej**.

Z **samotnością społeczną** mamy do czynienia wówczas, gdy następuje doraźne lub trwałe pogorszenie bądź zerwanie stosunków na linii jednostka–społeczeństwo¹⁰.

Samotność kulturowa to w zasadzie koincydent samotności społecznej. Mówimy o niej wtedy, gdy jednostka nie może, nie potrafi lub nie chce zasymilować rodzimej kultury, względnie obyczajów, wśród których przyszło jej żyć.

Okoliczność, w której zanika poczucie tożsamości z sobą samym, warunkuje pojawienie się **samotności psychicznej**. Ta jest niczym innym, jak nieumiejętnością lub zanikiem zdolności komunikowania się z sobą samym. Jest to, moim zdaniem, najcięższy przypadek samotności.

⁸ J. Rembowski, *Samotność*, Gdańsk 1992, s. 9; M. Szyszkowska, *Ucieczki od samotności i osamotnienia* [w:] *Samotność i osamotnienie*, M. Szyszkowska (red.), Warszawa 1988, s. 53.

⁹ P. Domeracki, *Topos samotności w dziejach filozofii. Przegląd stanowisk*, praca magisterska, IF UMK, Toruń 2003, s. 8.

¹⁰ *Ibidem*, s. 9.

Co poznane, to oswojone. Co nie poznane, to obce. Ograniczona wydolność poznawcza zamyka człowieka w getcie tego, co już poznane, gdzie czuje się on jak u siebie. Każda próba przekroczenia granic tego getta jest próbą z góry skazaną na niepowodzenie. Nie dość bowiem, że stawia człowieka wobec tego, co mu zupełnie obce, gdzie czuje się on nieswojo, to jeszcze to, co obce, nie daje mu się nijak poznać. Świadomość istnienia pośród tego, co obce, co przybiera pozór wrogiego, wzbudza w człowieku odczucie **samotności epistemologicznej**.

Przyrodzona człowiekowi wolność sprawia, że wybory, przed którymi ten staje i na które się decyduje, są zawsze tylko i wyłącznie jego własnymi wyborami i tylko on ponosi za nie całkowitą odpowiedzialność. To poczucie opuszczenia i zdania na samego siebie w sytuacji konieczności dokonania jakiegoś wyboru jest w ścisłym sensie **samotnością etyczną**.

Filozofia na przestrzeni dziejów różnie zapatrywała się na zagadnienie samotności. Wszystko zależało od tego, o jakiej samotności była mowa. Od strony aksjologicznej przeważały na ogół podejścia afirmujące samotność. W mniejszości pozostawały wystąpienia o zabarwieniu negatywistycznym. Pojawiały się też nierzadko głosy wartościujące samotność ambiwalentnie.

Filozofowie tematyżujący samotność dzielą się na dwa obozy. Na obóz tych, którzy preferują refleksję nad **samotnością dobrowolną** i tych, którym badawczo bliższa jest **samotność losowa**. Pierwsza z nich nosi zwykle miano **odosobnienia**, druga **osamotnienia**¹¹. Odosobnienie to innymi słowy samotność z wyboru. Natomiast osamotnienie to samotność nie podlegająca prawu wyborczemu. To dictum losu. U wielu myślicieli namysł nad samotnością dobrowolną uzupełniał namysł nad **samotnością losową**.

Jak cała filozofia zdaje się być tylko przypisem do Platona, tak cała *monoseologia*¹², a przynajmniej znakomita jej część, zdaje się być tylko przypisem do Sokratesa.

Jeżeli chodzi o genezę filozofii samotności, to upatruję jej w pitagoreizmie. To właśnie pitagorejczycy, jako pierwsi, złożyli pokłon samotności. Interesowała ich przede wszystkim samotność dobrowolna. I tę cenili najwyżej. Lansowany przez nich model mędrca zakładał potrzebę życia w odosobnieniu, z dala od siedzib spospoliciałej tłuszczy. Odosobnienie to miało służyć wsłuchaniu się w samego siebie, zespoleniu z własną rozumnością. A wszystko to po to, by zyskać jasność rozeznania (*sofrozynie*) i umiejętność odnalezienia się w porządku wszechrzeczy¹³.

¹¹ T. Gadacz, *O samotności. Wypisy z ksiąg filozoficznych*, Kraków 1995, s. 13–14; K. Kmiecik-Baran, *Człowiek w sytuacjach samotności a poczucie osamotnienia*, „Zdrowie Psychiczne” 1992, nr 3–4, s. 104; B. Hołyst, *Na granicy życia i śmierci*, Warszawa 1997, s. 363; J. McGraw, *Samotność i choroba: psychiczna, somatyczna i psychosomatyczna*, „Zdrowie Psychiczne” 1994, nr 1–2, s. 84; J. Pollakówna, *Imiona samotności*, „Więź” 1997, nr 10, s. 25–26; Cz. Tarnogórski, *Wobec samotności i osamotnienia [w:] Samotność i osamotnienie*, op.cit., s. 4; P. Domeracki, op.cit., s. 6.

¹² Termin „monoseologia” (z gr. *mónose* [samotność] + *logia*) ukułem na określenie filozoficznej teorii samotności.

¹³ P. Domeracki, op.cit., s. 21.

Do idei Związku Pitagorejskiego nieco później nawiązał i nieznacznie ją rozwinął wspomniany już Sokrates. Utożsamiając człowieka z duszą, rozumianą jako jego „myśląca i działająca świadomość, rozum, siedlisko aktywności myślenia i działania etycznego¹⁴, wewnętrzne, indywidualne rozeznanie dobrego i złego¹⁵, wysunął on postulat „życia prywatnego, poświęconego wyłącznie trosce o dobro duszy własnej i sprzeciwiającego się ateńskiemu ideałowi życia publicznego¹⁶. Wybór samotności był dla Sokratesa równoznacznym z wyborem intelektualno-moralnej sprawności panowania nad sobą (*enkrateia*) i rozeznawania (*sofrozoyne*) dobra i zła. Towarzyszyło temu przekonanie, że samotność jest tym miejscem, gdzie życie człowieka ma szansę pozostać autentycznym i szczęśliwym.

Ogólnie biorąc, niemal cała starożytna monoseologia grecko-rzymska czerpała z Sokratesa. Dla przykładu, posokratejskim echem odzywały się głosy epikurejczyków, neostoików, a także cyników rzymskich.

Trzon epikurejskiej etyki społecznej zasadzał się na przeświadczeniu, że „życie w społeczeństwie nie przysługuje człowiekowi z natury, że jego potrzeba oraz istnienie jest tylko sprawą umowy¹⁷. Natura przeznaczyła człowieka do jednostkowej samodzielności¹⁸. Etos epikurejski to etos jednostki egoistycznie zamkniętej w sobie, samorealizującej się i samodzielnie zmierzającej do osobistego powodzenia¹⁹.

Neostoicyzm na stałe wpisał samotność we wzorzec życia mędrca, odmawiając prawa do niej tym, którzy wiodą życie tłumu. Rzymscy moralisci stoicy zgodnie utrzymywali, że kroczenie drogą rozumu wymaga odosobnienia. Odosobnienie zaś polega na uniezależnieniu się mędrca od gminnych wpływów tłumu i nawiązaniu z sobą wewnętrznego dialogu. Owocem tak pojętej samotności winno być rzetelne samopoznanie, doskonałość moralna, autentyczność istnienia, beznamiętność, wreszcie wolność stanowienia o sobie.

Neostoicy usiłowali równoważyć dążność człowieka do odosabniania się ze skłonnością do życia we wspólnocie, gdyż „dostrzegli jakieś dopełnianie się człowieka w stanie samotności i życia w społeczności²⁰. Z tego też względu późnostoicką teorię samotności roboczo nazwałem „mediokrytatyżmem solitudynicznym²¹.

¹⁴ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, Lublin 1999, s. 317.

¹⁵ I. Krońska, *Sokrates*, Warszawa 2001, s. 84.

¹⁶ Ibidem, s. 79–80.

¹⁷ J. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1973, s. 328.

¹⁸ Ibidem, s. 329.

¹⁹ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. III, Lublin 1999, s. 188.

²⁰ E. Dubas, *Edukacja dorosłych w sytuacji samotności i osamotnienia*, Łódź 2000, s. 18.

²¹ Wyrażenie „mediokrytatyżm solitudyniczny” wywiodłem z języka łacińskiego od słów: ‘*Lmedio-critas*’ – ‘pośrednia droga’, ‘średnia miara’ i ‘*csolitudo*’ – ‘samotność’, ‘odosobnienie’, ‘oddalenie od świata’. Odnoszę je do takiej filozoficznej teorii samotności, która poszukuje kongruencji pomiędzy samotniczym i stadnym popędem człowieka.

Cynizm epoki Cesarstwa poszedł w kierunku popularyzacji zabsolutyzowanego indywidualizmu. Na jego gruncie cynicy rzymscy głosili potrzebę całkowitej autonomizacji życia jednostkowego. Środkiem pomocnym do zrealizowania tego celu miało być trwale porzucenie życia w społeczeństwie dla życia w samotności.

Przeciwwagą indywidualizmu stanowił kolektywizm. Przedstawiciele tego kierunku, z Platonem i Arystotelesem na czele, nie wykazywali większego zainteresowania problematyzacją samotności. Ich uwagę pochłaniało propagowanie tezy o społecznej naturze człowieka. Wedle poglądów kolektywistów człowiek jest „z natury istotą ciężącą ku polis”²². Znaczy to, że wrodzona mu jest „dyspozycja do życia w zbiorowości, do współżycia z innymi ludźmi”²³. Kolektywizm ostro potępiał skłonności samotnicze, uznając je za przejaw społecznej patologii. W nomenklaturze tego kierunku samotność występowała pod nazwą *apatrydyzmu*²⁴. Każdego, kto „nie jest członem państwa, dlatego że nie potrafi żyć we wspólnocie albo jej wcale nie potrzebuje”, kolektywiści przyrównywali do nędznika, zwierza, kamienia wyłączonego w grze w kości albo istoty nadludzkiej²⁵.

Samotność widziana oczyma tak starożytnych, jak średniowiecznych filozofów chrześcijańskich wyraźnie nabrała znaczenia, urastając do rangi *condicio sine qua non unitatis mysticae* (koniecznego warunku unii mistycznej człowieka z Bogiem). Samotność chrześcijańska to „stan sprzyjający spotkaniu z Bogiem”²⁶. Polega on na ciągłym umieraniu człowieka dla siebie i dla świata. Uśpienie wobec świata sprowadza się do całkowitego zerwania z nim kontaktu. Umieranie dla siebie zaś to nic innego, jak „wyzbywanie się przez człowieka samego siebie, wyniszczenie własne, cielesne i duchowe, tzn. cierpliwe znoszenie, a nawet przyjmowanie z chęcią i radośnie cierpień, głodu, wzgardy, duchowych mąk i goryczy bez oczekiwania na zapłatę czy nagrodę – jednym słowem: zgoda na wszelkie nieszczęścia i cierpienia”²⁷.

Pośród wystąpień podejmujących wątek samotności ascetycznej, mistycznej, kontemplacyjnej, duchowej czy wewnętrznej, jak można by ją tak wielorako określić, najbardziej reprezentatywne wydają się być wystąpienia Aureliusza Augustyna i Mistra Jana Eckharta.

Samotność ontoegzystencjalna została głęboko przemyślana przez tak sławetnych mężów myśli średniowiecznej, jak Tomasz z Akwinu i Jan Duns Szkot. Obydwaj, wy-

²² Arystoteles, *Polityka z dodaniem Pseudo-Arystotelesowej Ekonomiki*, Warszawa 1964, ks. I, 1253 a 2–49, s. 6–8.

²³ P. Rybicki, *Arystoteles. Początki i podstawy nauki o społeczeństwie*, Wrocław 1963, s. 31.

²⁴ *Apatrydyzm: bezpaństwowość, bezdomność*. Por. H. Romanowska-Łakomy, *Droga do człowieczeństwa*, Kraków 2001, s. 95–98; P. Domeracki, op.cit., s. 16.

²⁵ Arystoteles, op.cit., ks. I, 1253 a 3–13, s. 7; a 44–45, s. 8.

²⁶ K. Kaczmarek, op.cit., s. 60.

²⁷ J. Piórczyński, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*, Wrocław 1997, s. 173–174; P. Domeracki, op.cit., s. 47.

jątkowo zgodnie, upatrywali jej w radykalnej odrębności, indywidualności, niepowtarzalności, intranzytywności i niezależności poszczególnych istnień ludzkich.

W renesansie wyodrębniły się trzy orientacje w podejściu do samotności: autokreatywna, aktywna i mieszana. Autokreatywność reaktywowała sokratejską linię myślenia solitudynicznego. Jego głównymi pionierami byli: Franciszek Petrarca, Michel de Montaigne, Galateo Giovanni della Casa, Ermolao Barbaro oraz Giovan Bernardino Feliciano.

Aktywizm, wchodząc w otwartą polemikę z autokreatywnością, opowiadał się po stronie życia wypełnionego aktywnością²⁸. Poglądy aktywistów wspierały się na przekonaniu, że tylko „działalność wychodząca „na zewnątrz”, wyeksterioryzowana (...) w ludzkie dzieła (opera) realizuje najpełniej istotne cechy człowieczeństwa, wyznacza właściwy cel ludzkiego istnienia w świecie, nadaje człowiekowi wartość i godność, wyposaża ludzkie istnienie we właściwy sens”²⁹.

Gdy autokreatywność poszedł w kierunku Sokratesa, apoteozując samotność, tak aktywizm sprzymierzył się z Platonem i Arystotelesem, dowartościowując wspólnotowość, a w niej nastawienie praktycyistyczne. Usta aktywistów, a wśród nich zwłaszcza Coluccio Salutati, Leonarda Bruniego, Poggia Braccioliniego, Paola Paruty, Stefana Guazzo, a także Aleksandra Piccolominiego, ociekały pianą od nerwowych zawołań, że „mędrzec, uczonec to nie samotnik odległy od ludzkich spraw³⁰; że odsuwanie się i stronienie od innych tym tylko przystoi, których mierne umysły do niczego nie dojdą³¹; że samotnikom należałoby, podobnie jak szaleńcom, podawać ciemiernik i każdy, kto zwróci uwagę (...) na etymologię słowa »człowiek«, które zdaniem niektórych uczonych pisarzy w języku greckim oznacza »razem«, przyzna, że nie można być człowiekiem nie uczestnicząc w rozmowie, ten bowiem, kto nie rozmawia, nie ma doświadczenia, kto nie ma doświadczenia, nie ma rozumu, a kto nie ma rozumu, niewiele różni się od zwierzęcia³²; że jedynie w łączności z innymi ludźmi człowiek wznosi się do Boga i osiąga szczęśliwość³³, że wreszcie człowiek, który (...) stroni od ludzi, kryje się w górach i lasach, jeśli zachowa jeszcze coś ludzkiego będzie zmuszony rozmawiać z «kamieniami i chwastami, ale i tak utraci on ludzką naturę, człowiek samotny bowiem przypomina raczej dzikie zwierzę aniżeli człowieka», gdyż ażeby „ludzkie życie miało urok i wszelkie wygody”, potrzebne są rzeczy, których «nie można osiągnąć bez pomocy innych»³⁴.

²⁸ Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, Warszawa 1989, s. 25, 36–37, 41.

²⁹ Z. Kalita, *Człowiek i świat wartości. Aksjologia renesansowego humanizmu*, Wrocław 1993, s. 121.

³⁰ E. Garin, *Filozofia Odrodzenia we Włoszech*, Warszawa 1969, s. 43.

³¹ *Ibidem*, s. 63–64.

³² E. Garin, *op.cit.*, s. 213.

³³ *Ibidem*, s. 230, 232.

³⁴ *Ibidem*, s. 231.

Ambicją trzeciej formacji intelektualnej Quattrocento było wypracowanie harmonicznej definicji samotności, która w założeniu miała oznaczać kompromis pomiędzy autokreatywną ideą *vita contemplativa* i praktycystyczną koncepcją *vita activa*. „Idealem dla tej orientacji nie była ani silna jednostka oddana bez reszty życiu czynnemu, ani też wyizolowany ze społeczeństwa kontemplator-asceta, ale człowiek łączący z powodzeniem kontemplację filozoficzną z aktywnością praktyczną”³⁵.

Myśl nowożytna dyskusję wokół samotności przeniosła na teren rozważań poświęconych próbie ustalenia, co stanowi naturę człowieka. Entuzjaści postępu cywilizacyjnego, jaki się dokonał w dużej mierze dzięki uspołecznieniu, krytycznie się odnosili do praktyk życia samotniczego. Według nich samotność uwłacza naturalnemu powołaniu człowieka do życia w społeczeństwie. Życie w odosobnieniu, właściwe ludom pierwotnym, nie wytworzyło cywilizacji. Dopiero przejście w stan uspołecznienia stworzyło dogodne warunki dla rozwoju cywilizacyjnego ludzkości. Z tej perspektywy samotność wygląda jak prymitywny przeżytek. Tak twierdzili między innymi Franciszek Bacon i Dawid Hume. Ten ostatni ukuł nawet specjalną teorię „oddźwięku uczuciowego na cudze przeżycia”³⁶, na gruncie której argumentował, że „udzielanie się uczuć” wzmaga w człowieku „palącą potrzebę towarzystwa”³⁷ oraz że nie „możemy mieć żadnego pragnienia, które by nie pozostawało w związku ze społecznością”³⁸. Z tego też powodu samotność wydaje się „być największą karą, jakiej możemy doznać. Wszelka przyjemność słabnie i znika, gdy jej doznajemy w odosobnieniu; i wszelka przykrość staje się bardziej okrutna i nie do zniesienia. Póki nie dodacie (człowiekowi – uzup. P. D.) co najmniej jednej osoby, z którą mógłby dzielić swoje szczęście i której uważanie i przyjaźń mogłyby mu sprawiać radość, poty pozostanie on nędzny i nieszczęśliwy”³⁹.

Licznieszą był jednak krąg tych filozofów, którzy upatrywali w człowieku naturalnego przeznaczenia do życia w samotności. Chodziło im tu zwłaszcza o samotność rozumianą po sokratejsku. Swoje przekonanie o naturalności pozostawiania przez człowieka w twórczym odosobnieniu manifestowali w słowach: „Człowiek nie rodzi się sposobny do życia społecznego. Nie ma na świecie istoty mniej nadającej się do życia w społeczności niż człowiek”⁴⁰. Pierwotnie dana mu jest skłonność do życia w samotności. „Być może, ciąży mu samotność, lecz nie kocha ludzi i nie szuka możliwości współżycia z nimi”⁴¹. Samotność w ścisłym sensie to „myślące pozostanie z sobą samym”⁴². „Ludzie rozumni i mądrzy, umiejący myśleć i kontemplować (...) mogą bez nie-

³⁵ Z. Kalita, op.cit., s. 121–122, 124.

³⁶ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. II, Warszawa 1963, s. 64–65, 68, 121–122, 124, 419–420.

³⁷ Ibidem, s. 122.

³⁸ Ibidem, s. 122.

³⁹ D. Hume, op.cit., s. 122.

⁴⁰ B. Mandeville, *Bajka o pszczołach*, Warszawa 1957, s. 374.

⁴¹ B. Suchodolski, *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1967, s. 192.

⁴² K. Kaczmarek, op.cit., s. 64.

chęci znosić długotrwałą samotność. Aby uniknąć hałasu, błazeństwa i bezczelności, dwadzieścia razy ucieknął od towarzystwa, i byle nie spotkać się z czymkolwiek, co dla ich dobrego smaku byłoby niemiłe, przedkładać będą ciszę swojej pracowni czy ogrodu, a nawet łąkę lub pustynię nad towarzystwo niektórych ludzi⁴³. W istniejącym świecie fałszu, przesądu i obłudy samotność jest drogą prowadzącą do prawd ostatecznych, powszechnych – a zarazem osobistych⁴⁴.

Myśliciele pokroju Pierre'a Charona, Tomasza Hobbesa, Barucha Spinozy, Bernarda Mandeville'a, Jana Jakuba Rousseau czy Karola Marksa żywili mniej lub bardziej uzasadnioną obawę, że uspołecznienie, wbrew temu, co o nim sądzili jego zwolennicy, nie tylko że nie usunęło samotności z granic antroposfery, ale jeszcze bardziej ją pogłębiło, doprowadzając do powstania jej mutacji w postaci społecznych zjawisk alienacyjnych. Wedle poglądu rzeczonych filozofów, alienacja człowieka uspołecznionego bierze się zasadniczo stąd, że „w rzeczywistości życie społeczne jest grą sprzecznych interesów indywidualnych, i ludzie, aby współżyć, muszą «się wzajemnie rugować, oszukiwać, zdradzać, niszczyć»”⁴⁵. „Sprzeczność interesów powoduje, że «nikt nie chce dobra publicznego, jeśli nie zgadza się z jego własnym», choć «wszyscy udają, że pragną poświęcić interesy własne dla publicznych»”⁴⁶.

Człowiek cywilizowany przestaje żyć dla siebie, a zaczyna żyć „ze względu na «opinię», ze względu na to, co inni o nim sądzą”⁴⁷. Staje się społeczną marionetką, bezkształtną masą, twarzą w tłumie. Zdenaturalizowany, zdepersonalizowany, zuniformizowany pozostaje i boleśnie odczuwa, że jest sam, całkiem sam.

W epoce ponowżytej współczynnik samotności drastycznie wzrósł. Wzrosło też społeczne zapotrzebowanie na fachową wiedzę o samotności i profilaktyce radzenia sobie z nią. Na zapotrzebowanie to, obok socjologii, psychologii, etnologii i pedagogiki, odpowiedziała również filozofia. W ramach dyskursu filozoficznego skoncentrowano się zwłaszcza na eksplikacji fenomenu samotności ontoegzystencjalnej. Przewodził w tym egzystencjalizm, głównie w wydaniu Sorena Kierkegaarda, Karla Jaspersa, Martina Heideggera, Jeana Paula Sartre'a, Maurice'a Merleau-Ponty'ego, Emmanuela Lévinasa, Alberta Camusa, Emmanuela Mouniera i Jose Ortegi y Gasset. Nurt egzystencjalny rozpatrywał samotność w kategoriach pierwotnie danego, stałego *compositum* ludzkiej egzystencji. Pojawiały się tu wypowiedzi w rodzaju: „Autentyczny człowiek jest samotny”⁴⁸. „Jednostka nie może nigdy oczekiwać pomocy w swej osobniczej egzystencji od innego człowieka ani też od zbiorowości. Winna ona porzucić wszelkie «złudzenia miłości», «wspólnoty», «zbiorowej solidarności», wyciągnąć wszelkie konsekwencje

⁴³ B. Mandeville, op.cit., s. 366.

⁴⁴ B. Baczek, *Rousseau. Samotność i wspólnota*, Warszawa 1964, s. 368–369.

⁴⁵ Ibidem, s. 18.

⁴⁶ Ibidem, s. 20.

⁴⁷ B. Baczek, op.cit., s. 28–29.

⁴⁸ J. Gajda, *Samotność i kultura*, Warszawa 1987, s. 19.

z tego, że jest «porzucona» i skazana na «tragiczną samotność» pośród ludzi»⁴⁹. „Ja” zawsze jest zamknięte w pewnej samotności⁵⁰. Być znaczy to izolować się przez bycie. Jestem monadą jako ten, który jestem. To dzięki byciu jestem bez drzwi i okien⁵¹. Człowiek okazuje się bytem skazanym na samotność, a wszelkie podejmowane przez niego wysiłki zniesienia własnej samotności przez pogłębianie więzi z innymi prowadzą do wręcz przeciwnego skutku: samotność nie zmniejsza się, lecz potęguje⁵². Poza rzadkimi, lecz jakże wartościowymi momentami, przeżyciom więzi z innymi towarzyszy nieodłącznie poczucie samotności⁵³. „Życie” we właściwym i pierwotnym znaczeniu jest życiem każdego z osobna, a więc zawsze moim życiem. Moje życie przydarza się mnie i tylko mnie⁵⁴. Człowiek w swojej najgłębszej rzeczywistości pozostaje sam⁵⁵.

Nurt dialogiczny istoty człowieczeństwa dopatrywał się w „zasadzie dialogicznej (*das dialogische Prinzip*), która głosi, że człowiek staje się osobą dopiero w relacji do Ty”⁵⁶. Uprzywilejowanie postawy dialogicznej w relacjach międzyludzkich nie oznaczało wcale zdyskredytowania postaw samotniczych. Przeciwnie, samotność zyskała tu jeszcze bardziej na znaczeniu. Uznano ją bowiem za pryncypalny warunek dialogu⁵⁷.

Personalizm, podobnie jak filozofia spotkania, dowodził, że samotność, „którą tyłu współczesnych pisarzy przedstawia jako cechę ludzkiego losu”, najczęściej jest dziełem samego człowieka. „My sami czynimy się samotnymi”⁵⁸. Właściwym powołaniem człowieka, jako bytu osobowego, jest miłość, dokonująca się w otwarciu na drugiego. Jakkolwiek zdarza się, że „im wyższe szczyty życia osobowego osiągamy, tzn. im pełniejsza jest nasza komunikacja z innymi, tym dotkliwiej odczuwamy samotność”⁵⁹. Przy czym jej odczucie pojawia się zrazu wtedy, gdy uświadamiamy sobie istnienie w nas całego zakresu nie uduchowionego, a zatem nie spersonalizowanego naszego życia wewnętrznego i naszego współżycia z innymi⁶⁰.

Personalizm ubolewał również nad faktem obumierania w świecie współczesnym „zmysłu dialogu, zdolności ludzi do autentycznego spotkania, współbytowania i współdziałania”. Karłowaciejący „zmysł dialogu” przeradza się w różne postaci alienacji.

⁴⁹ Ibidem, s. 18.

⁵⁰ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. IX, Warszawa 1991, s. 393.

⁵¹ E. Lévinas, op.cit., s. 130.

⁵² J. Czarkowski, *Oblicza personalizmów*, Toruń 1994, s. 55.

⁵³ Ibidem, s. 53.

⁵⁴ J. Ortega y Gasset, op.cit., s. 363, 373, 386, 432.

⁵⁵ Ibidem, s. 375.

⁵⁶ K. Kaczmarek, op.cit., s. 73.

⁵⁷ Ibidem, s. 73.

⁵⁸ E. Mounier, *Personalizm i chrześcijaństwo* [w:] idem, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, Kraków 1964, s. 41.

⁵⁹ E. Mounier, *Manifeste au service du personnalisme* [w:] idem, *Oeuvres*, t. I, Paris 1961, s. 541; J. Czarkowski, *Oblicza personalizmów*, op.cit., s. 54.

⁶⁰ E. Mounier, op.cit., s. 541.

Obecnie dominują dwa jej rodzaje: „alienacja w relacji typu «ja-ty»” i „alienacja związana ze społecznym wymiarem wspólnoty”. W przypadku alienacji w „relacji typu «ja-ty»” owo „ja” „pozostaje odcięte i nie skontaktowane, a przez to samo także i dla siebie w pełni nie odkryte. W międzyludzkich relacjach zanika «bliźni», a pozostaje «inny», a nawet «obcy» czy wręcz «wrogi»⁶¹. Z kolei alienacją w wymiarze wspólnoty jest „to wszystko, co ogranicza i uniemożliwia człowiekowi spełnienie siebie na gruncie działania i bytowania «wspólnie z innymi», w ramach różnych «my», w obrębie których człowiek faktycznie bytuje i działa”⁶².

Teoretycznego wyrazu obydwu alienacji personalizm doszukiwał się w dwóch najbardziej rozpowszechnionych stylach myślenia apersonalistycznego, czy antypersonalistycznego w indywidualizmie i antyindywidualizmie (przedmiotowym totalizmie albo jeszcze inaczej – kolektywizmie)⁶³.

Od pewnego czasu słyszy się naokoło, że filozofia dogorywa, gdyż nie ma już takiej dziedziny, w której miałaby ona coś jeszcze do powiedzenia. Mnie się wydaje, że to gruba przesada i mam nadzieję, że mój artykuł należycie tego dowiódł. Dość wspomnieć, że przed filozofią stoi otworem nie byle jakie zadanie rozpoznania i opisu fenomenu samotności. Dobrze by się stało, gdyby kiedyś doszło do ukonstytuowania się osobnego działu filozofii, szeroko podejmującego zagadnienie samotności. Już dziś proponuję dać mu nazwę *monoseologii*, względnie *monaksyologii* albo *solitudologii*⁶⁴.

LITERATURA:

- Arystoteles, *Polityka z dodaniem Pseudo-Arystotelesowej Ekonomiki*, Warszawa 1964.
Baczko B., *Rousseau. Samotność i wspólnota*, Warszawa 1964.
Copleston F., *Historia filozofii*, t. IX, Warszawa 1991.
Czarkowski J., *Oblicza personalizmów*, Toruń 1994.
Domeracki P., *Topos samotności w dziejach filozofii. Przegląd stanowisk*, praca magisterska, IF UMK, Toruń 2003.

⁶¹ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota* [w:] idem, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 413; K. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja?* [w:] idem, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, op.cit., s. 456; J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kraków 1994, s. 245.

⁶² K. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja?*, op.cit., s. 459; idem, *Osoba: podmiot i wspólnota*, op.cit., s. 412; J. Galarowicz, op.cit., s. 245.

⁶³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, op.cit., s. 311–315; J. Galarowicz, op.cit., s. 245–246.

⁶⁴ Monaksyologia (z gr. *monaksia* [samotność] + *logia*); solitudologia (z łac. *solitudo* [samotność] + *logia*).

- Dubas E., *Edukacja dorosłych w sytuacji samotności i osamotnienia*, Łódź 2000.
- Gadacz T., *O samotności. Wypisy z ksiąg filozoficznych*, Kraków 1995.
- Gajda J., *Samotność i kultura*, Warszawa 1987.
- Galarowicz J., *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kraków 1994.
- Garin E., *Filozofia Odrodzenia we Włoszech*, Warszawa 1969.
- Hołyst B., *Na granicy życia i śmierci*, Warszawa 1997.
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, t. II, Warszawa 1963.
- Kaczmarek K., *Rozumienie samotności i jej wychowawcze aspekty na przestrzeni epok*, „Studia Edukacyjne” 1995, nr 1.
- Kalita Z., *Człowiek i świat wartości. Aksjologia renesansowego humanizmu*, Wrocław 1993.
- Kmiciek-Baran K., *Człowiek w sytuacjach samotności a poczucie osamotnienia*, „Zdrowie Psychiczne” 1992, nr 3–4.
- Kuderowicz Z., *Filozofia nowożytnej Europy*, Warszawa 1989.
- Krońska I., *Sokrates*, Warszawa 2001.
- Legowicz J., *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1973.
- Lévinas E., *Etyka i nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*, Kraków.
- Lévinas E., *Le Temps et l'Autre* [w:] *Le Choix, Le Monde, L'Existence. Cahiers du Collège Philosophique*, Paris 1947.
- Mandeville B., *Bajka o pszczołach*, Warszawa 1957.
- McGraw J., *Samotność i choroba: psychiczna, somatyczna i psychosomatyczna*, „Zdrowie Psychiczne” 1994, nr 1–2.
- Mounier E., *Manifeste au service du personnalisme* [w:] idem, *Oeuvres*, t. I, Paris 1961.
- Mounier E., *Personalizm i chrześcijaństwo* [w:] idem, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, Kraków 1964.
- Ortega y Gasset J., *Człowiek i ludzie* [w:] idem, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, Warszawa 1982.
- Piórczyński J., *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*, Wrocław 1997.
- Pollakówna J., *Imiona samotności*, „Więź” 1997, nr 10.
- Polit K., *Życie indywidualne a życie społeczne według poglądów Jose Ortegi y Gasseta* [w:] *Antropologia filozoficzna i aksjologiczne problemy współczesności*, T. Szkołut (red.), Lublin 1997.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. I, III, Lublin 1999.
- Rembowski J., *Samotność*, Gdańsk 1992.
- Romanowska-Łakomy H., *Droga do człowieczeństwa*, Kraków 2001.
- Rybicki P., *Arystoteles. Początki i podstawy nauki o społeczeństwie*, Wrocław 1963.
- Suchodolski B., *Rzecz o nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1967.
- Szyszkowska M., *Ucieczki od samotności i osamotnienia* [w:] *Samotność i osamotnienie*, M. Szyszkowska (red.), Warszawa 1988.

- Tarnogórski Cz., *Wobec samotności i osamotnienia* [w:] *Samotność i osamotnienie*, M. Szyszkowska (red.), Warszawa 1988.
- Wojtyła K., *Osoba: podmiot i wspólnota* [w:] idem, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994.
- Wojtyła K., *Uczestnictwo czy alienacja?* [w:] idem, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994.