

Fragment utworu w przekładzie

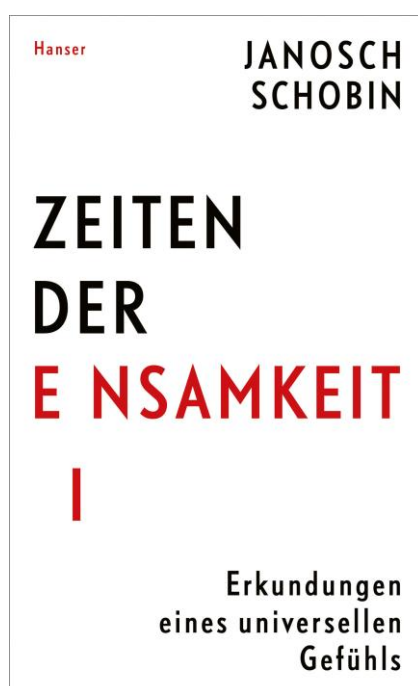
Janosch Schobin
Zeiten der Einsamkeit.
Erkundungen eines universellen Gefühls

Verlag Hanser Berlin, Berlin 2025
ISBN 978-3-446-28267-4

Str. 9-24

Janosch Schobin
Czasy samotności.
Dociekania w sprawie powszechnego uczucia

Przekład: Agata Teperek



Tytułem wstępu: krótka historia współczesnej samotności

Człowiek to zwierzę zdolne do życia w samotności¹. Homo sapiens ją odczuwa, sprawia mu ona ból i go pociąga, szuka jej i unika, kultywuje ją niczym przywilej i wykorzystuje jako karę. W surowej postaci to poczucie niedostatku relacji społecznych (zarówno co do ich ilości, jak i jakości) zalicza się wprawdzie w pierwszym rzędzie raczej do gorzkich doświadczeń ludzkiej egzystencji. Żaden inny smak nie jest jednak tak zniuansowany jak gorycz. Opisane tu poniżej kategorie okażą się więc z pewnością zbyt ogólnikowe. Bez skrupułów szufladkują one kilka odmian samotności, wskazując formy dominujące w danych realiach społeczno-historycznych. Dlatego uprasza się czytelników, aby z pewną wyrozumiałością podeszli do przemycanej tezy, jakoby określony rodzaj samotności był charakterystyczny dla konkretnej epoki. W najgorszym wypadku ta krótka historia różnych typów współczesnej samotności będzie stanowić swoisty gabinet osobliwości, w najlepszym – czytelnicy dostaną opis paru ważnych odmian samotności o lekko podrasowanym sznycie.

Ambiwalencje samotności

Samotność przez długi czas uchodziła za coś „dobrego”. Nauka wyróżnia z grubsza samotność „pozytywną” i „negatywną”². Wielu badaczy i wiele badaczek uznaje jednak pojęcie „pozytywnej” samotności za pomyłkę kategorialną wynikającą z homonimii: przy takim użyciu słowa samotność chodzi o radość płynącą z dobrowolnego przebywania samemu³. Z bolesnym doświadczeniem niedostatku relacji społecznych co do ich ilości i / lub jakości tę „pozytywną” samotność łączy wyłącznie nazwa, a obie te formy różnią się od siebie z przyczyn historyczno-językowych. Chociaż już jeden rzut oka na historię samotności wystarczy, by się zorientować, że ta sprawa jest dużo bardziej skomplikowana. We wczesnej nowożytności nie jest wcale łatwo

¹ Poniższą historię samotności napisałem pewnego popołudnia z Heinzem Bude jako propedeutykę dla studentów socjologii i pracy socjalnej: historię życia samotnego człowieka można lepiej zrozumieć, jeśli zna się historię lub przynajmniej kojarzy się ulegające historycznym przemianom znaczenia samotności. Zamieszczam je na początku książki zamiast wprowadzenia.

² Luhmann et al., „Journal of Research in Personality”, 61(2016), s. 50–60.

³ Gierveld, „Reviews in Clinical Gerontology”, 1998, s. 73–80.

dostrzec jakiś „pozytywny” aspekt samotności. Francis Bacon już na początku XVII wieku cytował łacińską maksymę *magna civitas, magna solitudo* – duże miasto, duża samotność⁴. Obserwował, jak w metropoliach – Paryż i Londyn przypominały w tamtym czasie mniej więcej dzisiejsze miasta średniej wielkości – zanika organiczna więź łącząca ludzi w społeczeństwa. Przyjaciele mieszkają w rozproszeniu, nie oferując już człowiekowi szansy, by mógł zapuścić gdzieś korzenie społeczne, a podtrzymywany przez zobowiązania wobec krewnych społeczny system solidarnościowy się kruszy. Należy tu podkreślić: Bacon niekoniecznie uważał to za coś złego. To właśnie tacy autorzy jak on – jak często się słyszy – ponoszą winę za dominację „pozytywnego” spojrzenia na samotność we wczesnej nowożytności. Dla ojca metody naukowej mniejszym problemem było cierpienie spowodowane utratą poczucia przynależności do wspólnoty niż ambiwalentne, a zarazem także niebezpieczne pragnienie przebywania na osobności. Być może daje się to wyjaśnić jego własnym charakterem. Bacon uchodził raczej za kompana trudnego w obejściu, ogromnie ambitnego i niezbyt wrażliwego, którego opinia innych ludzi interesowała wyłącznie wtedy, gdy mogli mu się oni do czegoś przydać⁵. Duże miasto dawało mu większą niezależność, pozwalając nie odczuwać antypatii jego ówczesnych. Jeśli tak na to spojrzeć, *magna solitudo* w mieście faktycznie była zaletą. Francis Bacon nie stanowił przy tym wyjątku. Dla siedemnastowiecznych elit społecznych wizja samotności była tak atrakcyjna także dlatego, że dzięki dobrowolnemu wycofaniu się z życia społecznego mogli zrzucić z siebie prozaiczne obowiązki i sprawy doczesne, które wyłącznie odciągały ich od uwzniośłego stanu wirtuozerskiego prowadzenia życia.

Krył się za tym trend sekularyzacji chrześcijańskiej samotności, widoczny już od co najmniej XII wieku⁶ – czyli mówiąc w nieco uproszczony sposób – proces mający trzy stopnie: oczyszczenie, oświecenie i dowód łaski Boga. Wzorcowy przykład można znaleźć w *Żywocie świętego Antoniego*⁷: święty przenosi się na pustynię, pokonuje demony, czyni cuda i doznaje objawienia – widzi moment własnej śmierci. Cichą motywacją za chrześcijańską „teorią trzech stopni” samotności jest chęć naśladowania życia Chrystusa⁸. Chrystus wyrusza na pustynię, żeby oprzeć się tam pokusom diabła i odnaleźć bliskość Boga, potem wraca do wspólnoty i objawia ludziom słowo i czyny Boga żywego. Na końcu swojej ziemskiej egzystencji cierpi za grzechy ludzi w Ogrodzie Oliwnym i dowiaduje się, że nadszedł czas, by oddać za nich życie.

⁴ Bacon, *Eseje*, tłum. Cz. Znamierowski, 1959.

⁵ Quinton et al., *Encyclopedia Britannica*: „Francis Bacon”, <https://www.britannica.com/biography/Francis-Baron-Viscount-Saint-Alban>.

⁶ Haskins, *Renesans XII wieku*, tłum. J. Soszyński, 2021.

⁷ Atanazy Wielki, *Żywot świętego Antoniego*, tłum. Z. Brozstowska i in., 1987.

⁸ Barasch [w:] Assmann/Asmann (red.), *Einsamkeit. Archäologie der literarischen Kommunikation IV*, 2000, s. 153–172.

Strukturalnie ten motyw służy także za podstawę zsekularyzowanym wariantom chrześcijańskiej samotności. Często już właśnie tutaj swoje źródło ma błędne przekonanie o „pozytywnej” samotności.

W tym miejscu należy rozróżnić społeczne uznanie i psychiczne znaczenie takiego doświadczenia. To, co jednostce wydaje się dobre, niekoniecznie musi takie być z perspektywy społecznej akceptacji danego zjawiska. Zastryk heroiny dzięki swojemu działaniu z pewnością zapewnia człowiekowi wspaniałe doznania, mimo to rodzice nie namawiają dzieci do brania narkotyków. Tak samo jest z tym wielkim nieporozumieniem sprawiającym, że religijne i spirytualne rodzaje poszukiwanej przez człowieka samotności uchodzą za „pozytywne”. Stosowniej byłoby mówić o „godnej samotności”. Ani pokusy diabła, ani łaska poznania, kiedy przyjdzie nam umrzeć, nie stanowią „przyjemności” w sensie hedonistycznym. Chrześcijańska samotność to budzące trwogę doświadczenie świętej powagi. Stąd bierze się jej „pozytywne” znaczenie. W następstwie świeckiego zawłaszczenia chrześcijańskiej formuły i przełożenia jej w coś na kształt samotności uczonego wytworzyło się poczucie, że pożądana i ceniona jest też pozytywnie odbierana forma samotności⁹. To, jak doszło do takiego nieporozumienia, daje się łatwo prześledzić na przykładzie Michela de Montaigne’a. W swojej epoce ten przedstawiciel awansującej wówczas klasy szlacheckiej uchodził – w przeciwieństwie do Bacona – raczej za pogodnego kompana, któremu stale dopisuje dobry humor. Dlatego w jego wpływowej *Próbie – O samotności* („*De la solitude*”) – także głośno pobrzmiewa doświadczenie samotności: wycofanie się do komnat mędrca, rozmowy ze zmarłymi, błogi spokój dla samego siebie¹⁰. Montaigne przepracował znaczną część życia w służbie innym, jako urzędnik w parlamencie. Pod koniec życia pozostała mu już tylko niewielka resztką – należący wyłącznie do niego schyłek życia („*ce bout de vie*”) ¹¹. Samotność rozumie on jako przywilej, na który zapracował dzięki licznym zasługom w życiu doczesnym. Pobrzmiewa tu nuta przywileju stanowego pozwalającego wycofać się z życia społecznego i zerwać z obowiązkami względem społeczności – a więc taki wyraz rosnącej autonomii osobistej, która w inteligenckich kręgach utrzymuje się do dziś w podkreślaniu „pozytywnej” samotności. Postrzegając samotność jako przywilej, Montaigne daje wyraz samoświadomości klasy profesjonalnych uczonych, których wiedza i kompetencje są zarazem niebezpieczne i nie do zaakceptowania dla przechodzących ogólną racjonalizację biurokratyczną państw wczesnej nowoczesności. Pozytywna samotność składała się dlatego głównie z zsekularyzowanej praktyki autonomicznego odizolowania się od

⁹ Alberti, „Emotion Review”, 2018, s. 242.

¹⁰ Montaigne, *Próby*, Księga Pierwsza, tłum. T. Boy Żeleński, 1915.

¹¹ Ibid.

społeczności, która pod pewnymi określonymi względami przypomina religijną konieczność i z której radość była uzasadniana świętą powagą samotności. Przez to jednak samotność nie stała się wcale „pozytywnym” doświadczeniem w sensie ekstatycznym. Wręcz przeciwnie: tematy, które Montaigne wybrał do medytacji w swoim gabinecie, pokazują aż nadto wyraźnie, że również tutaj – podobnie jak w przypadku chrześcijańskiej samotności – nie chodzi wcale o rozkosz, lecz o wyjątkowo poważne kwestie. Zaszycie się w gabinecie pozwala mędrcom rozmyślać nad ostatecznymi kwestiami i spojrzeć prosto w oczy ulotności życia ludzkiego. Kiedy Montaigne w czasie długiej lektury poszukuje rozmów z duchami starożytności o przemijalności życia, chodzi mu raczej o nieprzyjemne przygotowanie się na rozstanie z ukochanymi i na własną śmierć. W „pozytywnej” samotności ze świętej powagi zostało przede wszystkim to, że uchodzi ona za doświadczenie, które mniej jest pasywnie przeżywane, a bardziej aktywnie czynione. Pod względem autonomii często odróżnia się ono od „negatywnej” samotności i uchodzi za „pozytywne”, bo jednostka sama do niego dąży i może samoczynnie zostać z niego wyrwana¹². Taka samotność jest więc postrzegana za uwznioślającą, bo we współczesnych społeczeństwach należy w ogóle do warunków umożliwiających jednostce doświadczenie czegoś na kształt „refleksyjnej wolności”¹³. Stąd też błędne przekonanie o tym, że taka samotność wiąże się z przyjemnymi stanami – i przez to w ogóle (lub prawie w ogóle) nie doskwiera człowiekowi, cóż, a nawet jest czymś diametralnie odmiennym od „negatywnej” samotności. Nigdy tym jednak nie była.

Odkrycie negatywnej samotności

Im mocniej we wczesnej nowoczesności rozpada się chrześcijański kontekst interpretowania samotności jako naśladowania Chrystusa, tym silniej różnicuje się doświadczenie samotności. Już od XVII wieku obok „pozytywnego” rozumienia samotności coraz wyraźniej na znaczeniu zyskuje jej „negatywny” odpowiednik. Dlatego obok cenionych form samotności pojawia się słownictwo służące do opisu takich pozbawiających człowieka godności. Szczególnie dobrze widać to w języku angielskim, który – inaczej niż niemiecki, hiszpański czy francuski, dysponuje pozytywnymi i negatywnymi pojęciami na określenie samotności. Shakespeare jako jeden z pierwszych używa terminu „lonely”, angielskiego słowa określającego po prostu negatywną samotność. U niego nie ma ono jeszcze jednoznacznie negatywnych konotacji, a raczej takie ambiwalentne. W *Koriolanie*, którego prapremiera odbyła się w grudniu 1609 roku,

¹² Gierveld, „Reviews in Clinical Gerontology”, (1998), s. 73

¹³ Honneth, *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, 2011.

„lonely” (odludny) określa smoka, którego wszyscy wyjątkowo się obawiają, bo w ogóle się nie pokazuje¹⁴. „Loneliness” jest w siedemnastowiecznej angielszczyźnie używanej w kręgach kulturalnych przede wszystkim atrybutem potężnych kreatur, które żyją samowystarczalnie i izolują się od innych, bo nie mają nic wspólnego ze zwykłymi śmiertelnikami; są podziwiane i budzą powszechną trwogę, pogardzają jednak całą resztą ludzkości. W tle tego obrazu widać starego Arystotelesa, któremu Shakespeare odpowiada: poza ludzką wspólnotą człowiek nie jest ani Bogiem, ani zwierzęciem, ale nie jest też człowiekiem: jest czymś innym, baśniowym bytem skądś pomiędzy. Shakespeare zajmuje miejsce na początku językowej artykulacji „negatywnego” rozumienia samotności: pojęcia wyrażające samotność, często ambiwalentne i na ogół raczej pozytywnie konotowane, zaczynają się dzielić w angielszczyźnie na dwa wyraźnie odmienne obozy. Powstaje oddzielne pole pojęciowe zastrzeżone wyłącznie do opisu „negatywnego” doświadczenia samotności. Na samym wstępie należy tu wspomnieć o słowie „loneliness”, które pod koniec XVIII wieku niesie w sobie coraz to mroczniejszy ładunek, oraz o jego wariancie „lonesomeness”. We wpływowym szóstym wydaniu słownika Samuela Johnsona *A Dictionary of the English Language* samotność („loneliness”) jest definiowana w pierwszej kolejności jako „want of company”, a więc zakłada pewien niedobór towarzystwa¹⁵. W związku z tym w połowie ślepy, w połowie głuchy, wysoki i grubokościsty Johnson wyprzedził swoją epokę. Jego ówczesni (Sir Joshua Reynolds i James Boswell) opisują ojca nowoczesnego słownika języka angielskiego jako człowieka, dla którego przebywanie w samotności było prawdziwym horrorem, bo zawsze – z wszelkich możliwych powodów – czynił sobie wyrzuty co do swojej przeszłości. Aby schodzić z drogi sobie samemu, Johnson unikał sytuacji, w których nikt mu nie towarzyszył i pozostawał beczynny: „The great business of his life (he said) was to escape from himself; this disposition he considered as the disease of his mind, which nothing cured but company”¹⁶. Samotność była dla niego szarością, która nadciągała, gdy nie było nikogo, z kim mógłby porozmawiać. Dlatego jego przyjaciele czasem nawet późną nocą odprowadzali go do domu, tak wielki był jego lęk przed samotnością. „Solitude” była dla tego wybitnego uczonego tak przeraźliwym doświadczeniem „loneliness”, że stale podejmował środki zaradcze, by jej uniknąć. Antidotum upatrywał w „company”. Samo to słowo miało w jego czasie obok wojskowego znaczenia konotacje głównie towarzyskie:

¹⁴ Shakespeare, *Koriolan*, tłum. J. Paszkowski, [w:] Tragedie, t. 1, 1963.

¹⁵ Johnson, *A Dictionary of the English Language: In Which the Words Are Deduced from Their Originals, Explained in Their Different Meanings and Authorized by the Names of the Writers in Whose Works There Are Found*, wydanie 6, 1785, s. 60.

¹⁶ Boswell, *Boswells' Life of Johnson*, 1904, t. 1, s. 167.

„company” to ludzie, z którymi człowiek rozmawia i dobrze się bawi¹⁷. „Loneliness” oznacza przede wszystkim taki rodzaj samotności, który amerykański socjolog Robert S. Weiss określił później mianem samotności społecznej: poczucie braku dobrych i cieszących człowieka relacji, które zapewniają mu pobudzenie i rozrywkę¹⁸. Weiss odróżnia samotność społeczną od emocjonalnej, powstałej przede wszystkim z braku afektywnie naładowanych relacji z partnerem, członkami rodziny i bliskimi przyjaciółmi. U Johnsona jednak takie znaczenie nie ma jeszcze żadnego ładunku. Mimo to już on sam wyraźnie odróżnia „negatywne” interpretacje „loneliness” jako braku towarzystwa od znaczenia, w jakim wcześniej to słowo stosował Shakespeare. W połowie XIX wieku spada użycie pozytywnie naładowanego pojęcia samotności jak „solitude”, z kolei ambiwalentne słowo „loneliness” jest używane coraz częściej, żeby wyrazić poczucie opuszczenia, nieobecność miłości i sympatii: samotność oznacza teraz między innymi bycie w świecie „sam jak palec” – to kolejne wyrażenie opisujące samotność, które w XIX wieku zyskuje na popularności¹⁹. Niemczyzna jest pod tym względem bardziej plastyczna niż język angielski: wyrażenie „mutterseelenallein” przywołuje obraz intensywnie doświadczanego braku najbardziej podstawowych relacji, takich jak te z partnerem, rodziną i bliskimi przyjaciółmi, a także w ich ramach. Tak z samotności społecznej powstaje samotność emocjonalna.

Jeśli spojrzeć na to z perspektywy czasu, nie jest wcale czymś wielce zaskakującym, że w XIX wieku na popularności zyskało negatywne rozumienie samotności: wiek rewolucji przemysłowej w niespotykanym dotąd zakresie zmusił młodych ludzi do szukania swojego miejsca w strukturze społecznej. Zarazem ekspansja demograficzna w XIX wieku pochłaniała niemal wszystkie zyski ze wzrostu produktywności i dobrobytu, które udało się osiągnąć dzięki industrializacji²⁰. Dorastanie w biedzie nie należało w XIX wieku do rzeczy niezwykłych, było wręcz regułą. Poza tym przewidywalna długość życia na terenie całej Europy zaczęła rosnąć dopiero od lat 70. XIX wieku²¹. W ramach eksplozyjnego wzrostu populacji, bez precedensu w historii, znacząca część ludzi zostawała sierotami w dzieciństwie, więc już na wczesnym etapie życia musiała przepracować utratę podstawowych więzi rodzinnych. O samotności wielu porzuconych dzieci, które dorastały w emocjonalnie jałowych dziewiętnastowiecznych sierocińcach i rodzinach zastępczych, można przeczytać w raporcie katechety z hamburskiego sierocińca: „Te niewiniątka bez rodziców i przyjaciół, samotne i pozostawione same sobie,

¹⁷ Johnson, *A Dictionary of the English Language*... s. 428.

¹⁸ Weiss, *Loneliness: The Experience of Emotional and Social Isolation*, 1973.

¹⁹ Schobin, „epd-Dokumentation” 2020, s. 34–53.

²⁰ Fuchs, *Gender and Poverty in Nineteenth-Century Europe*, 2005.

²¹ Roser/Ritchie, *Our World in Data* 2020.

niekochane, lecz co najwyżej tolerowane, nieraz przepędzane z kąta w kąt, często już w chwili narodzin przypominają nagich i niczym nieosłoniętych rozbitków wyrzuconych przez sztorm na obcą, wyjałowioną ziemię”²². Badania historyczne nad dzieciobójstwem dostarczają nam przesłanek, by twierdzić, że w XIX wieku stres społeczny w rodzinach raczej przybierał na sile, niż spadał²³. Dzieciobójstwo jest – nie tylko u ludzi – dobrym indykatorem silnego stresu psychospołecznego, który z kolei stanowi przyczynę odczuwania samotności. Dochodzi do tego jeszcze migracja do miast. Młodzi ludzie w dziewiętnastowiecznej Europie poszukiwali swojego miejsca na świecie. Powieści mieszczańskie, zwłaszcza z gatunku bildungsroman, mówią same za siebie: znajdziemy w nich licznych Heinrichów i Lucienów, którzy z prowincji ściągają do takich metropolii jak Paryż, Londyn czy nawet Monachium, żeby szukać szczęścia, te wszystkie Denise’y i Emmy, które jako sprzedawczynie na etacie lub drobne nauczycielki są zdane same na siebie i próbują znaleźć niszę w bezwzględnym społeczeństwie klasowym, nie tracąc przy tym honoru. Powieści Honoré de Balzaka, Émile Zoli, Charlesa Dickensa, Benita Péreza Galdóza i wielu innych w całej Europie dokładnie naświetlają literacko socjologiczne odkrycie, że sam rozrost wielkich metropolii w XIX wieku nie daje się wyjaśnić wyłącznie endogenicznym przyrostem ludności w miastach. Urbanizacja w znacznym stopniu wynika z ucieczki ludności z terenów wiejskich²⁴. Migracja ze wsi do miasta wiąże się dla dużych grup ludzi z doświadczeniem twardej walki o awans społeczny i przeżycie w oderwaniu od środowiska, z którego się wywodzą, od rodziny, a taka walka znajduje wyraz w doświadczaniu potwornej wręcz samotności, która nie ma żadnej godnej formy. Za Davidem Riesmanem można określić ją mianem samotności wewnątrzsterowanego charakteru społecznego²⁵. Ten socjolog wyszedł z założenia, że w fazie gwałtownego wzrostu populacji dominujący stał się charakter odznaczający się silnym wewnętrznym kompasem, który zawsze i wszędzie pomagał ludziom znaleźć niszę społeczną w szybko zmieniającym się społeczeństwie. Wprawdzie taki kompas moralny pozwalał jednostkom zachować zdolność działania także na obcym terenie przy minimalnym wsparciu społecznym, ale niekoniecznie minimalizował ich poczucie samotności, czego dowodzą świadectwa życia codziennego jak pamiętniki i listy, pisane przez tych, którzy wyjechali i wyemigrowali, do krewnych w rodzinnych stronach²⁶. „Negatywne” doświadczenia samotności szły też w parze z wielkimi ruchami migracyjnymi do kolonii –

²² Kröger, *Die Waisenfrage*, 1852, s. 3.

²³ Sauer, „Population Studies” 1978, s. 81–93.

²⁴ Sennett, *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität* 1987.

²⁵ Riesman, *The Lonely Crowd* 1950.

²⁶ Abel, „Quaker History” 1986, s. 102; Hunt, *Letter from Bryan Hunt to John Hunt*, 24 stycznia 1858 r.; Kilkelly, *Irland*, <http://www.jeffsnow.net/kilkelly.html>.

następstwem europejskiej dziewiętnastowiecznej biedy z nawracającymi klęskami głodu i kryzysami ekonomicznymi. Pomimo skrócenia czasu podróży dzięki statkom parowym i podobnym osiągnięciom emigracja do kolonii oznaczała dla większości ludzi w XIX wieku, że nie zobaczą więcej swojej rodziny lub – w najlepszym wypadku – zobaczą ją tylko raz lub dwa razy w swoim życiu. Opowieść o nieeuropejskiej stronie samotności w historii kolonii do dzisiaj pozostaje jedynie w powijakach. Trudno jednak zakładać, by brutalne władze kolonii łagodziły poczucie samotności tubylców. O zatrważającej samotności, którą pociągnęły za sobą handel niewolnikami i niewolnictwo, świadczą książki takie jak *Zniewolony*²⁷ (1853) Solomona Northupa czy abolicystyczne opowiadania jak te Fermína Tora *La Sibila de los Andes*²⁸ (1840). Dochodzi do tego muzyka, wywodząca się ze śpiewu niewolników na plantacjach tak jak blues: przerażająca samotność kolonialnego systemu plantacji i pracy przymusowej do dziś niesie się w nim echem. Dlatego nie jest niczym zaskakującym, że w XIX wieku zaczęto interpretować samotność coraz bardziej negatywnie, a język wyraźniej tworzył przestrzeń do artykułowania jej jako trudnego i nieprzyjemnego, a niekiedy wręcz przerażającego i odzierającego z godności doświadczenia.

Samotność różnicy

Mówienie o XIX wieku jako o stuleciu wynalezienia „negatywnej” samotności²⁹ („invention of loneliness”) jest w zasadzie trafne. Ale oczywiście jest to także przesadne uproszczenie. Przy całym tym nadmiarze „negatywnych” doświadczeń samotności obie podstawowe formy – ta poszukiwana i ceniona oraz ta pogardzana i powodująca cierpienie – są obecne w społecznych interpretacjach. Philip Slater – w nawiązaniu do Ernsta Blocha – porównał samotność nowoczesnego społeczeństwa z samotnością miasta, w którym ruiny dawnego świata trwają równocześnie z istnieniem nowego; w którym bloki stoją w miejscu, gdzie kiedyś wznosiła się świątynia. Ten obraz świetnie pasuje do samotności: podczas gdy w XIX wieku powszechnie wyrażano doświadczenia takich form samotności, które odbierały człowiekowi godność, rozkwit przeżywały opowieści o tej wirtuozerskiej formie samotności, jaką Richard Sennett trafnie nazwał „solitude of difference”³⁰ („samotnością różnicy”). Wokół stanu bycia samemu rozpina się cały kompleks zbiorowych znaczeń, praktyk społecznych i instytucji, z których

²⁷ Northup, *Zniewolony*, tłum. M. Plisenko, 2014.

²⁸ Toro, *Tres relatos y una novela*, 1957.

²⁹ Alberti, „Emotion Review” 2018, s. 242–254.

³⁰ Foucault, *Von der Freundschaft als Lenebsweise*, 1984, s. 27.

jednostki mogą zaczerpnąć subiektywne doświadczenie własnej osobności („singularity”). Korzenie tego zjawiska sięgają późnego oświecenia i wczesnego romantyzmu. W tym okresie po raz kolejny gruntownie zmienia się sens „pozytywnych” form samotności. Intelktualna powaga przygotowywania się na własną śmierć, która u Montaigne’a jeszcze jasno pokazywała, jak trudno znieść nawet zsekularyzowane formy dobrowolnie wybranego odizolowania, zmienia się coraz bardziej w osobliwie ambiwalentne doświadczenie bycia diametralnie innym od pozostałych ludzi. Ze świętą samotnością ta samotność różnicy ma wspólną figurę dobrowolności. To wynik zapożyczenia z kultu geniusza, który jako wzajemne przenikanie nie gryzie się wcale z chrystologicznym motywem pierwotnym: Stoi tam on, bohater przed spowitą mgłą pustynią i czuje w sobie siłę prawdziwego geniuszu. Takie odwoływanie się do naśladownictwa Boga żywego zostaje zastąpione przez wiarę we własne siły twórcze, które są jednak postrzegane jako rodzaj łaski danej człowiekowi przez Boga, a nie w duchu Arystotelesa jako wynik długotrwałych ćwiczeń praktycznych. Za uwzniośleniem siebie samego kryje się zawsze przypominające szaleństwo poczucie niższości, jak nakreślił to Johann Wolfgang von Goethe w *Torquato Tasso*³¹ (1790), bo po pierwsze mierzy ono jednostki miarą nieosiągalnych ideałów, a po drugie stoi na przeszkodzie temu, żeby traktować innych, z którymi ewentualnie można by wejść w jakąś relację, za równych sobie: „samotność różnicy” nie jest wcale całkiem niegroźna. Geniuszowi zawsze grozi to, że nie zostanie rozpoznany lub podwinie mu się noga. Również ten aspekt pozostaje wspólny dla tego rodzaju „pozytywnej” samotności i jej chrystologicznej praformy: poszukiwanie świętej samotności uchodziło za ryzykowne już wcześniej, bo zakładało istnienie jej całkowicie odrębnego potencjału duchowej dezorientacji. Nawet u Jana Kasjana, chrześcijańskiego wizjonera życia monastycznego z IV wieku, znaleźć można ostrzeżenie, że wycofanie się człowieka na pustynię może rozbudzić w nim pychę³². Dlatego Kasjan wychwala życie we wspólnocie, bo tutaj kontrola innych trzyma w ryzach dumę jednostki.

Samotność różnicy jako pozytywny model świetnie pasuje ludziom wewnątrzsterowanym do społeczeństwa, którzy chcą ruszyć swoją drogą w nieznane, a tam na miejscu muszą wywalczyć sobie stałą pozycję społeczną: nadaje ona bólowi, który niesie ze sobą walka o lepsze szanse życiowe, wymiar uwznioślający. Dlatego w XIX wieku ten rodzaj samotności jest cichym towarzyszem tych wszystkich, którzy muszą zapewniać sobie byt „sami jak palec”. Samotność różnicy rozwinęła się ponadto w pewien szablon, dzięki któremu dyskredytowane formy życia mogą zyskać szacunek. Choćby homoseksualność wiązała się

³¹ Goethe, *Torquato Tasso*, 2013.

³² Cassianus [w:] Frank (red.), *Frühes Mönchtum im Abendland*, 1975, s. 107–193.

niemal w całej dziewiętnastowiecznej Europie ze ściganiem według kodeksu karnego i była postrzegana jako choroba, którą należy zwalczać izolacją w szpitalach i więzieniach³³. Formy życia osób o takiej orientacji seksualnej nie miały legalnego miejsca w strukturze społecznej. Można je było wyrazić jako „jawną tajemnicę” językiem samotności (i przyjaźni)³⁴. Z listów Oscara Wilde *De Profundis*³⁵ (1905), które napisał do ukochanego Lorda Alfreda Bruce’a Douglasa jako skargę, lecz także wyjaśnienie swojego położenia, świetnie daje się wyczytać, jak figura ekstrawaganckiego, ale samotnego geniusza literackiego może być wykorzystywana chrystologicznie do reinterpretacji pogardzanej formy życia w niedocenianą, choć świętą. „Samotność różnicy”, która jako szyfr wyraża doświadczenia osób homoseksualnych językiem godności, niesie jednak ze sobą pewną brutalną ambiwalencję, którą Radclyffe Hall opisała plastycznie w *Źródle samotności*³⁶ (1928) i którą wielu dziewiętnastowiecznych Oscarów i Marguerite musiało doświadczyć na własnej skórze. Kto wyjawia prawdę różnicy, która czyni go lub ją tak samotnym, ryzykuje odrzuceniem przez tych, których kocha i szanuje. Do dzisiaj jest to powodem, dla którego ci o innej tożsamości lub orientacji seksualnej są bardziej samotni niż osoby heteroseksualne³⁷. Samotność różnicy jest samotnym rodzajem godności, która w XIX wieku przede wszystkim na polu literatury bywa przemieniana w szacunek społeczny przez anonimowych czytelników. Czują to samo i także muszą milczeć, znają to rozpaczliwe uczucie bycia pośród ludzi, którzy niby są człowiekowi najbliżsi, a mimo to nie sposób im wyjawić, kim się jest. Pod względem konceptualnym to brzemienna w skutki reinterpretacja. Taka „nowa” forma „pozytywnej” samotności wyraża doświadczenie, które zrobiło karierę w dyskursie naukowym i teraz mocno naznacza aktualną debatę na temat samotności: Przez długi czas w językach europejskich nie było dokładnego rozróżnienia między samotnością jako doświadczeniem psychicznym a przestrzenią pozbawioną ludzi lub od nich wolną, w której doświadczają takiej samotności. Zmienia się to tam, gdzie samotność jest doświadczana jako samotność różnicy dopiero w obecności innych. Żeby ją odczuwać człowiek potrzebuje ludzi, którym nie może lub nie chce wyjawić prawdy, albo którzy są w pewien sposób za bardzo „sans genie et sans esprit”³⁸ (Nietzsche, jeszcze jeden samotny ptak). Samotność w takim rozumieniu staje się czysto wewnętrznym stanem odczuwanym wyjątkowo intensywnie w społeczeństwie. Z taką reinterpretacją jest szczególnie mocno powiązany obraz człowieka, który czuje się

³³ King/Bartlett, „British Journal of Psychiatry”, 175(1999), s. 106–113.

³⁴ Detering, *Das offene Geheimnis*, 2002.

³⁵ Wilde, *De Profundis*, tłum. M. Stroiński, 2017.

³⁶ Hall, *Źródło samotności*, tłum. Irena Krzywicka, 1933.

³⁷ Kuyper/Fokkema, „Archives of Sexual Behavior”, 39(2010), s. 1171–1180.

³⁸ Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, tłum. S. Wyrzykowski, 1990.

samotny w mieszczańskim życiu publicznym, podczas bankietu lub włóczenia się po mieście. Obraz ten stał się popularny w Europie dopiero pod koniec XVIII wieku między innymi za sprawą rozprawy Johanna Georga Zimmermanna *Über die Einsamkeit*³⁹. Zimmermann celowo nie definiuje już samotności jako jednoczesności przestrzennego odosobnienia, praktycznej działalności i subiektywnego położenia, lecz jako „stan duszy”⁴⁰, który występuje, gdy jakaś osoba w myślach odseparowuje się od otoczenia. Postrzeganie samotności przede wszystkim jako subiektywnego stanu mentalnego odcięcia, który należy odróżnić od przestrzennej izolacji – a więc bycia samemu – stało się w XIX wieku czymś rozumianym samo przez się. Dzisiaj ani jeden otwarty wykład na temat samotności nie może się obejść bez tego stwierdzenia – a jeśli go zabraknie, bo sprawa jest w zasadzie bardziej skomplikowana, to zaraz ktoś z publiczności uzupełni ten brak. Z pewną dozą przesady można więc stwierdzić: Obecnie każdy rodzaj samotności stał się samotnością różnicy.

Przełożyła Agata Teperek

³⁹ Zimmermann, *Über die Einsamkeit*, cz. 1, 1784.

⁴⁰ Ibid. s. 3.