

Agnieszka Małgorzata Kulig

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Instytut Kulturoznawstwa

Przestrzeń samotności w kulturze

ABSTRAKT: W moim artykule proponuję spojrzenie na zjawisko samotności w kulturze, jako nie tylko możliwość badania doświadczenia intymnego, przeżywanego w liczbie pojedynczej, z odwołaniem do licznych w kulturze opisów tego stanu. Chciałabym raczej zastanowić się, czy mając wiedzę na temat tego doświadczenia, nabywamy kompetencje na temat kultury, w której zaistniała samotność? Wsparciem w opisywaniu przestrzeni samotności w kulturze jest dla mnie dyskurs melancholijny, dla którego naturalnym środowiskiem była przestrzeń samotności oraz konfrontacja z ostatecznością. Dla potrzeb refleksji uruchamiam moją definicję samotności, jako przestrzeni *między* życiem i śmiercią. Owa przestrzeń daje możliwość jednostce odczuwania energii życia i obecności śmierci. Nawet w takich monetach życia człowieka (młodość), kiedy jednostka nie jest do końca świadoma swojej roli w społeczeństwie, a jest na etapie krystalizacji swojej tożsamości. W tym wypadku samotność, jako przestrzeń *między* byłaby pewnym stanem zawieszenia, który przygotowuje jednak do aktywnego, samodzielnego życia we wspólnocie. W artykule odwołuję się do postulatu niemieckiego kulturoznawcy Thomasa Macho, aby traktować doświadczenie samotności jako kontekst, sposobność, praktykowania technik kulturowych, oraz do przestrzeni heterotopijnej w ujęciu Michela Foucaulta.

SŁOWA KLUCZOWE: kultura, melancholia, samotność.

Kontakt:	Agnieszka Kulig agneskul@wp.pl
Jak cytować:	Kulig, A. (2014). Przestrzeń samotności w kulturze. <i>Forum Oświatowe</i> , 1(51), 37-47. Pobrano z: http://forumoswiatowe.pl/index.php/czasopismo/article/view/51
How to cite:	Kulig, A. (2014). Przestrzeń samotności w kulturze. <i>Forum Oświatowe</i> , 1(51), 37-47. Retrieved from http://forumoswiatowe.pl/index.php/czasopismo/article/view/51

Proponuję spojrzeć na doświadczenie samotności, zarówno tej, która się przytrafia w związku z okolicznościami życia (utrata bliskiej osoby, odosobnienie związane z chorobą), jak i samotności jako wyboru sposobu życia, pewnej formy konfrontacji z naszym lękiem przed śmiercią, szansy refleksji nad sobą, poznania swojej mocy i słabości. Intymne doświadczenie samotności jest szansą spojrzenia na kulturę.

Zacznijmy od ustalenia pojęcia kultury, które uporządkuje naszą refleksję o samotności. Za pośrednictwem Lecha Witkowskiego przywołamy ideę Michaiła Bachtina, która dla polskiego badacza jest jedną z kluczowych i mających „dalekosiężne implikacje praktyczne dla traktowania kultury i jej statusu w ramach różnych systemów społecznych, jak system edukacyjny” (Witkowski, 2000, s. 99):

Nie należy jednak sobie wyobrażać dziedziny kultury jako pewnej całości przestrzennej, mającej granice, ale posiadającej także wewnętrzne terytorium. 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 (s. 99).

W odniesieniu do zaprezentowanej koncepcji kultury Bachtina, Lech Witkowski odnotowuje także filozoficzne skojarzenia z relacją między częścią (punktem) i całością (uniwersum) – to podkreślana przez Bachtina idea monady Leibniza. Jak koncepcję Bachtina odnieść do doświadczenia samotności w kulturze? Jeśli potraktujemy tekst kultury po Bachtinowsku, jako monadę, która staje przed czytelnikiem, użytkownikiem kultury, przynosząc nie tylko komunikat o samej sobie, ale w której można przejrzeć się. To, czy intymnych, subiektywnych opisywanych (przez literaturę, czy sztukę w ogóle) doświadczeń samotności nie potraktować jako monad, które odbijają w sobie wszystko, odbijają całą kulturę. Jej stosunek do podmiotu, jego lęków wobec samotności, śmierci, strategii. W przywołanej koncepcji Bachtina istotne jest, że kultura nie ma wewnętrznego terytorium, cała sytuuje się na granicach, i w ramach tych granic zasila się akty kultury. Czy doświadczenie samotności można usytuować na przecięciach granic – życia i śmierci?

Określam samotność jako pewną przestrzeń w kulturze, którą z kolei dookreślam jako przestrzeń między. Owo *między* sytuuje się pośrodku życia i śmierci. Z pozycji samotności jako przestrzeni *między* wynikają konkretne konsekwencje. W ramach

tej przestrzeni zachodzi relacja z egzystencją (pełnienie ról w rodzinie, w społeczeństwie), ale może to być czas na przygotowanie się do śmierci.

Nasze codzienne bycie we wspólnocie, realizowanie wyznaczonych nam ról, odracza myślenie o naszej skończoności. Możliwe, że postępujemy tak, bo nie chcemy ryzykować utraty energii do życia, bo boimy się naszej konfrontacji z ostatecznością. Bieżące życie byłoby udręką, gdybyśmy nieustannie ten temat podejmowali wobec siebie i innych. Tylko w przestrzeni samotności, którą określamy jako przestrzeń *między*, jest możliwe nasze osvajanie się ze śmiercią. Możliwe, że pozbywając się pewnych rytuałów związanych ze śmiercią (umieranie w szpitalach, hospicjach, oddalenie cmentarzy od życia miejskiego, przekazywanie instrukcji pożegnania zmarłych wyspecjalizowanym instytucjom), pozbawiliśmy się czasu na przygotowania się do śmierci. Przestrzeń *między* odzyskuje dla nas ten czas. Jednak nie korzystamy z tego, bowiem samotność traktuje się jako stan kryzysu, bezsilności człowieka, a nie jako szansy poznania siebie i swojego miejsca w kulturze.

Trzeba jednak odnotować, że wcześniej w kulturze, w ramach dyskursu melancholijnego podjęto trud konfrontacji z ostatecznością. Melancholijny podmiot ma możliwość konfrontacji z lękiem przed śmiercią i jednocześnie zanurzenia się w samotność, stan melancholijny potrzebuje i dobrze czuje się w liczbie pojedynczej. Jak pamiętamy Zygmunt Freud skojarzył melancholię z żałobą. Dla Freuda (1992)

żałoba jest zazwyczaj reakcją na utratę kochanej osoby lub jakiegoś abstraktu – na przykład ojczyzny, wolności, ideału. [...] Cechy charakteryzujące melancholię to: głębokie, bolesne przygnębienie, utrata zainteresowania światem zewnętrznym, utrata zdolności kochania, zahamowanie wszelkiej aktywności oraz obniżenie poczucia własnej wartości wyrażone poprzez samooskarżenia i oczekiwanie na karę. Te same zaburzenia stanu psychicznego spotykamy u osób będących w żałobie, z jednym jednak wyjątkiem – w żałobie nie mamy do czynienia z zaburzeniem stosunku do samego siebie, z obniżeniem poczucia własnej wartości (s. 28–29).

W takim ujęciu smutek żałoby z ewidentnymi stratami obiektu kochanego kiedyś minie. Sprzymierzeńcem w pozbywaniu się smutku jest czas, działa na korzyść osoby doświadczającej żałoby, w przypadku melancholii czas nie jest sprzymierzeńcem – przynosi straty dla podmiotu, który jej doświadcza, korozji podlega moc „Ja”. Paweł Dybel (2000) analizujący melancholię w ujęciu Freuda zwraca uwagę, że w

interpretacji Freuda, melancholia stanowi pewien szczególny sposób odniesienia się ludzkiego Ja do siebie i do innych, w którym wyjawia się coś z samej istoty owego *Ja*. Urastra ona wręcz do rangi centralnej figury ludzkiej samowiedzy, która właśnie dlatego, że stosunek Ja do siebie uległ w niej głębokiemu zniekształceniu, wyjawia sobą coś z samej istoty tego stosunku (Dybel, 2000, s. 149–150).

Analizując Freudowskie ujęcie melancholii, Dybel (2000) proponuje spojrzeć na melancholię jako „grę pozorów czy masek, którą Ja melancholika prowadzi bezwiednie ze sobą samym i z innymi w społecznej przestrzeni” (s. 150).

Melancholik jest graczem, który potrafi wykorzystać swoją kondycję dla potrzeb widowiska wspólnoty. Ukazując się owej wspólnotcie jako szczególnie wrażliwy, doświadczający „zła tego świata”, uduchowiony, przezuwający dobre i złe sprawy w ramach wspólnoty. Są to jednak tylko pozorne działania na rzecz całości. Praca dokonuje się nie na rzecz innych, ale w ramach jego własnych konfliktów. Melancholik zbyt zajęty sobą z łatwością oddala się od innych. Spogląda na innych, ale głęboko spogląda tylko w siebie. Piotr Śniedziewski (2011), autor książki *Melancholijne spojrzenie*, zauważa:

[...] melancholik w sposób szczególny przygląda się światu. Patrzy nań beznamiętnie. Nie czyni tego po to, by odkryć prawdę rzeczywistości, głęboki sens czy ukryte znaczenie. Jego wzrok nie może przyszpilić żadnej transcendencji. Przebiega wśród przedmiotów i ludzi, czasami czuje, iż jakies »poza« jest możliwe, ale nie potrafi się o nie zahaczyć, o nic zaczepić, [...] melancholijne spojrzenie nie przenika ludzi i rzeczy, prześlizguje się jedynie po ich powierzchni, przechodzi przez nie (s. 13–14).

A dla Ciorana (1992) „spojrzenie melancholika jest bez wyrazu, obca mu jest perspektywa bez-graniczności. [...] Melancholia to stan nieokreślony, bez wyraźnego, konkretnego ukierunkowania” (s. 62).

Podmiot doznający melancholii nie szuka silnego zakorzenienia i uzasadnienia siebie w kulturze, w której przyszło mu żyć. László F. Földényi (2011), autor książki *Melancholia*, twierdzi, że melancholia jest stanem, którego mogą doświadczać wybrańcy, którzy „potrafią abstrahować od wszystkiego, od których inni są odizolowani, którzy ze względu na swą wiedzę i zdolność widzenia żyją jako wygnańcy” (s. 30). Autor rozwija wątek wygnania, który w naszej analizie samotności jest szczególnie przydatny, mianowicie dla Földényi’ a wygnanie jest podwójne: „nie dość, że są wypchnięci poza granice świata innych ludzi, to jeszcze muszą wyjść z samych siebie. Z tego względu ich wiedza nie jest uwzniaślająca, lecz przytłaczająca i przygniatająca” (Földényi, 2011 s. 30). Brzemień wiedzy nie jest jedyną przeszkodą w zwykłej egzystencji. Jak podkreśla węgierski autor także odebrano im zdolność zapominania. Pojawia się więc problem, czy nieprawidłowa, czy „uszkodzona” zdolność zapominania dotyczy tylko i wyłącznie smutku osobistego melancholika, a może melancholik gromadzi na swym dysku pamięci traumy całej jego wspólnoty, który wówczas jest drogocenny w procesie przywracania pamięci, ale może być jednocześnie niebezpieczny właśnie ze względu na pamięć? Jeśli do końca nie należy do siebie, bo oświadczył jest bólem, z którego nie może i nie chce się wyzwolić, to jak można mu przypisać konkretne miejsce, przestrzeń, czas?

Polski specjalista od melancholii w ujęciu literackim – Marek Bieńczyk (2002), stwierdza, że „»podróż« jest właściwym określeniem melancholii, [...] kluczyć i me-

andrować, wciąż zawieszać chwilę dojścia” (s. 83). Refleksja o melancholii dobrze zadomowiła się w humanistyce za sprawą licznych publikacji ujmujących problem interdyscyplinarnie, w ramach refleksji filozoficznej, religijnej i estetycznej. A czy interesujące nas doświadczenie samotności jest właściwie wykorzystane do przyjrzenia się kulturze, nie tylko na zasadzie doraźnego opisu kryzysu jednostki, wspólnoty?

Czym jest doświadczenie samotności? Źródłem tego doświadczenia jest szereg zdarzeń, uwikłań we wspólnocie, z samym sobą, które uaktywniają szereg tematów istotnych w kulturze, mianowicie: kwestie tożsamości, inności, relacji „ja”-wspólnota, wykluczenie. Refleksja o melancholii nie jest obecnie jedynie refleksją o tym, co można kojarzyć ze smutkiem, lenistwem duchowym. Jest refleksją, która może być przydatna choćby w dyskursie dotyczącym przepracowywania traum (osobistych, społecznych). Jeśli podobnie potraktujemy obfitą wiedzę o doświadczeniu samotności (w ujęciu psychologów, pedagogów, socjologów, filozofów) jako możliwości badania kultury, to czy nie wzmocnimy dyskursu wokół pojęć wspólnoty, roli jednostki, wykluczenia?

Na początku mojego tekstu zaproponowałam określenie doświadczenia samotności w kulturze jako przestrzeni *między*, gdzie samotność sytuuje się po stronie życia, bo każda samotność ma źródło w byciu i świadomości istnienia i jednocześnie każdy byt posiada wiedzę o swoim kresie. A jednak, czy samotnik pozbawiony (na własne życzenie lub za sprawą okoliczności) ścisłych relacji z innymi nie przepracowuje intensywniej problemu sensu swojego bycia, kresu? Samotnik krąży w przestrzeni *między*, albowiem chce wydobyć się z tego trudnego stanu, więc idzie do ludzi, do życia, a jednocześnie wykorzystuje to trudne doświadczenie, jako możliwość wniknięcia w siebie, poznania siebie. A może warto przypomnieć sobie nakaz „troski o siebie”, uprawianej jako „sztuki życia” przez starożytnych, nakazywanej troski o duszę choćby przez Epikura (zob. Foucault, 2010, s. 311), którego silny przekaz pracy nad samym sobą, nad swoim duchem, myślami będzie szczególną inspiracją dla Seneki, dla którego zrównoważona troska o ciało i duszę może być gwarancją pomyślności. Z naszej perspektywy, współcześnie, u Seneki moglibyśmy odczytać precyzyjny program organizowania sobie życia. Umiejętności rezygnacji ze zbędnych aktywności, czyli takich, które nie przynoszą pożytku nam samym i innym, nie rozwijają potencjału naszego ducha, którym moglibyśmy obdarować innych. Samotność nie jest tutaj celem do wzrostu jednostek twórczych, ale jest jednym ze środków budowania tego potencjału. Radykalne oddzielenie się od innych nie naprawi nas samych, nie wyeliminuje własnych złogów. Michel Foucault w swoich wykładach z Collège de France, poświęconych między innymi pojęciu „troski o samego siebie”, przywołuje pięćdziesiąty list do Lucyliusza Seneki. Przywołajmy za Foucaultem (2012) ten fragment: „nie należy sądzić, że zło przychodzi do nas z zewnątrz, nie tkwi ono na zewnątrz nas (*extrinsecus*), lecz wewnątrz (*intra nos est*)” (s. 107). I dalej Foucault dookreśli: „[...] W owej praktyce Siebie powinniśmy pracować nad usuwaniem, eliminowaniem, opanowywaniem, pozbywaniem się zła, które tkwi w nas, i uwalnianiem od niego” (s. 107). To konkretny przepis na dobre życie, ale też wskazówka na czas bycia w przestrzeni *między*. Refleksja Foucaulta będzie znów pomocna w doprecyzowaniu przestrzenne-

go ujęcia owego doświadczenia i podziału w przestrzeni społecznej na utopie i heterotopie. Te pierwsze, według Foucaulta (2005), „ukazują społeczeństwo w udoskonalonej postaci bądź wyrócone do góry nogami, ale w każdym wypadku utopie pozostają przestrzeniami zasadniczo nierealnymi” (s. 120). Opis heterotopii nie jest już taki prosty; zdaniem Foucaulta, przypuszczalnie każda kultura tworzy heterotopie, choć trudność pojawia się już na etapie poszukiwania jej uniwersalnej formy (Foucault, 2005). Foucault określa pewną formę heterotopii – heterotopiami kryzysu, w których funkcjonują jednostki pozostające w relacji do społeczeństwa w stanie kryzysu i tutaj wymienia: młodocianych, menstruacyjne lub ciężarne kobiety, starców (Foucault, 2005). Czyli są to jednostki pozostające w kulturze, w przestrzeni *między*, zawieszona na chwilę w swych działaniach, korzystające z samotności, dla możliwości ukonstytuowania się jako nowi członkowie społeczeństwa, pełniący nowe role. W kulturach prymitywnych taką funkcję przejścia, zmiany swojej funkcji w ramach wspólnoty, pełnią rytuały przejścia. Odosobnienie jest jedną z możliwości przygotowania się do nowej roli. Foucault twierdzi, że heterotopie kryzysu nie znikają, ale są zastępowane przez heterotopie dewiacji. Do nich zalicza sanatoria, szpitale psychiatryczne, więzienia oraz domy starców, które znajdują się na pograniczu heterotopii kryzysu i dewiacji, gdzie starość traktuje się jako kryzys i gdzie bezczynność jest formą dewiacji. Czy podobnie nie traktuje się samotności jako dewiacji, bezczynności? Bardzo długo w kulturze chrześcijańskiej funkcjonował pogląd, że osoba samotna nie jest wartością dla wspólnoty, że brak decyzji i wyboru powołania do życia dla Boga lub dla rodziny jest marnowaniem życia. Dzisiaj akceptuje się także powołanie do samotności.

Doświadczenie samotności często w kulturze było rozpisywane na biegunach pragnienia i odrzucenia. Usilnego szukania źródeł tego zjawiska i szukania lekarstwa na jego uśmierzenie. Wykorzystywano także to doświadczenie jako potwierdzenie mocy człowieka, jak choćby w romantyzmie. Romantyk pozornie niezaangażowany w sprawy społeczeństwa, pozostający na jego peryferiach nie przeżywa samotności, którą kojarzylibyśmy z izolacją, ma on bowiem świadomość łączności z całym wszechświatem. Maria Kalinowska, autorka pracy poświęconej romantycznym antynomiom samotności, przywołuje koncepcję romantyzmu sformułowaną przez René Welleka. W tej koncepcji człowiek nie zna samotności metafizycznej:

Jest to wizja człowieka, który nawet wówczas, gdy pozostaje w społecznej samotności, w oddaleniu od innych ludzi – nie jest samotny, nie odczuwa samotności, doznaje bowiem łączności z wszechświatem, słucha głosu wszechświata na zewnątrz siebie i nasłuchuje go w sobie, słucha go w «ja», które jest częścią wielkiego żywego organizmu wszechświata i czującej natury. Człowiek taki odczuwa metafizyczne zadomowienie we wszechświecie niejako niezależnie od swojego istnienia wśród ludzi (Kalinowska, 1989, s. 9).

Podkreślmy szczególnie ten fragment o nasłuchiwaniu świata na zewnątrz i słuchaniu go w „ja”.

Wnikliwą filozoficzną rewizję romantyzmu podejmuje Agata Bielik-Robson w *Duchu powierzchni. Rewizja romantyczna i filozofia*, dla której romantycy niosą w sobie podwójną niezgadnianą świadomość Ja: „jako zarazem istoty wolnej i doświadczonej, aktywnej i pasywnej, kreatywnej i receptywnej, twórczej i wydanej kształtującym ją wpływom” (Bielik-Robson, 2004, s. 31). Jak zauważa dalej autorka:

Ja romantyczne pragnie być nade wszystko Istnieniem Poszczególnym, blackeowskim *The Particular*, dlatego też obecność mechanicznych, wszystko równających wpływów odczuwa jako *groźbę redukcji*, której musi się czynnie przeciwstawić. Nie pragnie więc wybić się na heglowską uniwersalność, ustanowić Ja czystej świadomości, która unieważni byt otaczającej rzeczywistości; inaczej jednak niż *Dasein*, które w swej »zażyłości« ze światem powoli rozpuszcza się i wyłącza na rzecz tego, co nim nie jest, Ja romantyczne pragnie utrzymać i rozwinąć to, co stanowi o charakterze duszy czującej, mianowicie jej »szczegółowość” (Bielik-Robson, 2004, s. 33).

Zdaniem Tzvetana Todorova: „[...] Pochwałę samotności sformułowano, zanim nastąpiły czasy nowożytne. W starożytności pojawia się ona jako rywalka ideału jeszcze wcześniejszego, ideału dążenia do sławy” (Todorov, 2003, s. 115).

Średniowiecze kojarzyło samotność po pierwsze, jako wystawienie się na niebezpieczeństwo (np. samotne podróże książąt i kobiet majątnych). Funkcjonuje także samotność pożądana i długotrwała. Ukazywana pod postacią schronienia (cela) i barwnych opisów spotkań z pustelnicami i pustelnikami (Duby, 2005). Jak zauważają autorzy *Historii życia prywatnego*: „spotkania z Bożymi samotnikami nigdy nie są w opowieściach przypadkowe; ten, kto wybrał samotność, ustanowił tym samym szczególną więź z wartościami społeczeństwa, które dobrowolnie porzucił” (Duby, 2005, s. 398). W każdej kulturze samotność oswajają indywidualiści. Tzvetan Todorov w tradycji stoickiej, ukazującej człowieka, jako byt samowystarczalny, odnajduje korzenie indywidualizmu (Todorov, 2003). Autor typuje na pierwszego autentycznego, skrajnego indywidualistę Markiza de Sade’a, dla którego gloryfikacja ciała to podstawowe potwierdzenie odrębności jednostki.

Innym bohaterem kojarzonym z samotnością silnie obecnym w kulturze europejskiej jest bohater skonstruowany przez J. J. Rousseau. Jak zauważa Bronisław Baczek, autor książki *Rousseau. Samotność i wspólnota*, „w całej twórczości Rousseau dominuje odczucie alienacyjnego charakteru stosunków, które wytworzyły się we współczesnej mu rzeczywistości. Jest to wątek przewodni, i z odczuciem tym związany jest akcentowany w całym jego dziele dystans wobec własnej epoki” (Baczek, 1964, s. 14).

Współczesny niemiecki kulturoznawca Thomas Macho w swoim tekście *Mit sich allein. Einsamkeit als Kulturtechnik (Sam na sam ze sobą. Samotność jako technika kulturowa)*, przyznaje, że: „samotność opisywana jest często w tekstach zarówno naukowych, jak i literackich jako stan, jako cierpienie i namiętność, jako mniej czy bardziej tragiczne zrządzenie losu” (Macho, 2000, s. 27–44). Thomas Macho proponuje zbadać samotność z odmiennej perspektywy:

Samotność ma (po pierwsze) figurować z tytułu procesów aktywnie inicjowanych, a nie doznawanych; ma być (po drugie) tematyzowana jako doświadczenie wprowadzające ambiwalentne, ale nie tylko bolesne, bo dające również zadowolenie; i ma ona (po trzecie) być postrzegana jako kontekst, oraz sposobność praktykowania technik kulturowych – nie zaś jako patetyczna formuła akcydentalnych wydarzeń lub fatalnych okoliczności (Macho, 2000, s. 270).

Macho stosuje określenie „techniki kulturowe” w nawiązaniu do Marcela Maussa i jego pojęcia „techniki ciała” (Mauss, 1973) oraz przywołanego wcześniej Michela Foucaulta w *Technikach siebie* (Foucault, 2000). Sięgnijmy właśnie do lektury Foucaulta, który określił „techniki siebie” jako „pozwalające jednostkom dokonywać, za pomocą własnych środków bądź przy pomocy innych, pewnych operacji na własnych ciałach oraz duszach, myślach, zachowaniu, sposobie bycia, operacji, których celem jest przekształcenie siebie tak, by osiągnąć pewien stan szczęścia, czystości, mądrości, doskonałości czy nieśmiertelności” (Foucault, 2000, s. 249). Filozof francuski doda jeszcze: „[...] coraz bardziej interesuje mnie interakcja między »mną« a innymi oraz techniki indywidualnej dominacji, historia tego, jak jednostka oddziałuje sama na siebie poprzez technikę siebie” (Foucault, 2000, s. 249). Przypomnijmy, Foucault zarysowuje rozwój hermeneutyki siebie w dwóch różnych, sąsiadujących ze sobą historycznie kontekstach: 1. grecko-rzymskiej filozofii pierwszych dwóch wieków naszej ery w czasach wczesnego imperium rzymskiego oraz 2. duchowości chrześcijańskiej i reguł zakonnych, rozwijanych w czwartym i piątym wieku późnego imperium rzymskiego (Foucault, 2000). Dla potrzeb naszych rozważań ważne jest przypomnienie Foucaulta (2000), że „[...] nakaz »zajmij się sobą« był dla Greków jedną z głównych zasad miasta-państwa, jedną z podstawowych reguł społecznego i osobistego zachowania, a także sztuki życia” (s. 250). Foucault przyznaje, że nasze skojarzenia z najważniejszą zasadą moralną filozofii starożytnej to nie zasada – „troszcz się o siebie”, a raczej – „poznaj samego siebie” (s. 250), gdzie za komentatorami określa – „Nie sądz, że jesteś bogiem” lub – „Bądź świadom o co naprawdę pytasz, gdy przychodzisz po poradę do wyroczni” (Foucault, 2000, s. 250). Foucault upatruje kilku przyczyn silniejszej dominacji zasady – „Poznaj samego siebie” nad – „Troszcz się o siebie”. Po pierwsze jest to kwestia transformacji zasad moralnych zachodniego społeczeństwa: „[...] jesteśmy bardziej skłonni postrzegać troskę o nas samych jako niemoralność, jako środek ucieczki od wszystkich możliwych reguł” (Foucault, 2000, s. 250). Kolejną przyczyną porzucania troski o siebie jest zdaniem Foucaulta dziedzictwo tradycji chrześcijańskiej moralności – „która czyni wyrzeczenie się siebie warunkiem zbawienia. Poznanie samego siebie było, paradoksalnie, drogą wyrzeczenia się siebie” (Foucault, 2000, s. 252). Kolejną przyczyną oddalania troski o siebie jest według Foucaulta dziedzictwo świeckiej tradycji, która – „postrzega szacunek do zewnętrznego prawa jako podstawę moralności. Jak zatem jej podstawą może być szacunek do siebie?” (Foucault, 2000, s. 252).

Po tym przypomnieniu lektury *Techniki siebie*, konstrukcyjnej inspiracji do refleksji Thomasa Macho, sięgnijmy do niego samego i jego propozycji „technik samotno-

ści”, które Macho (2000) charakteryzuje jako „techniki podwojenia”, jako strategie samo-postrzegania:

Ten, kto nie zostanie po prostu opuszczony przez wszystkich ludzi (co zazwyczaj prowadzi do śmierci), lecz swoje «opuszczenie» przeżyje, upora się z nim i ukształtuje, ten inscenizuje jakiś rodzaj stosunku do samego siebie. Przez to, że percypuje swoją samotność nie popadając w szaleństwo, rozdwa się na przynajmniej dwie postaci: istota, która jest sam na sam z *sobą* stąd właściwie „we dwoje” (s. 27–40).

Według Macho samotności jako strategii „podwojenia” trzeba się uczyć – „jak wszystkich technik kulturowych – uczyć i ją trenować, ponieważ w samotności można, tak jak w społeczeństwie, ponieść porażkę” (Macho, 2000, s. 27–28). Przyznajmy, współcześnie nie zaleca się takiej formy nauki siebie poprzez samotność, zamiast energii do nauki samotności wydatkujemy energię do ucieczki przed nią. Pewność, że skuteczne trenowanie samotności było doświadczeniem naszych poprzedników, Macho popiera wnikliwą lekturą i interpretacją listów Seneki (w języku polskim *Listy moralne do Lucyliusza*). Przywołajmy za Macho fragment listu xxv:

Bez wątpienia pożytecznie jest ustanowić dla siebie i mieć stróża, na którego byś się oglądał i o którym byś sądził, że zna wszystkie twoje zmysły. I choć daleko wznioślej jest żyć w ten sposób, jak gdyby się znajdowało pod okiem jakiegoś szlachetnego i zawsze obecnego męża, ja jednak poprzestałbym nawet na tym, byś – cokolwiek czynisz – czynił tak, jakby przyglądał się temu ktoś pierwszy lepszy: to samotność skłania nas do wszystkiego złego. Gdy już osiągniesz tyle, że wyrobisz w sobie także poszanowanie dla samego siebie, wolno ci będzie oddalić wychowawcę (Seneka, I w. n.e./1998, s. 119).

Macho zastanawia się, czy z tego fragmentu wynika, że Seneka chciał rzeczywiście udzielać porad w kształtowaniu funkcjonalnego „sumienia”, jakiegoś „nad-Ja”, co w konsekwencji miałyby zmniejszać zagrożenia i ryzyko samotności. Według Macho cytowany fragment listu nie wymusza takich asocjacji. Macho: „ćwiczenie to zaleca imaginację osobistego ducha opiekuńczego, jakiegoś »Trzeciego«, który czuwa nad samotnościowymi ekscesami” (Macho, 2000, s. 27–40). Macho twierdzi, że akt performatywny z wyobrażonym partnerem rozmowy wytwarza i konstytuuje autora Senekę. Do czego kuszony jest samotny? Do zwątpienia, szaleństwa, samobójstwa – pyta Macho? Czy ten mentalny strażnik zalecany przez Senekę służy jedynie do oddalenia melancholii i zachcianek erotycznych? Uzasadnienie wydaje się prozaiczne, mianowicie do uporządkowania i zdyscyplinowania rozmowy – z-samym- sobą (*Selbstgespräch*), dialogów wewnętrznych. Według Macho „samotność »mówi«, namawia i przekonuje; w tym tkwi jej potencjalna szkodliwość. Samotny wystawia się na niebezpieczeństwo »zagadania na śmierć«, dosłownie – i to przez siebie samego” (Macho, 2000, s. 28).

Podsumujmy: techniki samotności są strategiami inicjowania i kultuwowania auto-percepcji, nastawione na zapoczątkowanie i zdyscyplinowanie – ale nie na rozpętywanie dialogów wewnętrznych.

Przywołując na początku artykułu koncepcję kultury Michaiła Bachtina chciałam podkreślić ważność i zasadność każdego aktu kulturowego, który nie tylko jest elementem całego systemu, ale przynosi i wzbogaca system w konkretną wiedzę. Doświadczenie samotności mające różnorodne źródła i przyczyny, rozpisane skrajnie subiektywnie w aktach artystycznych: prozy, poezji, filmu, sztuk plastycznych również wnosi i wzbogaca całą kulturę i nas w niej zanurzonych. Jest specyficznym dziedzictwem, które nie zawsze chętnie wykorzystujemy jako element ćwiczeń do wypracowania dobrego życia, czyli przeżytego świadomie, z łagodnym eliminowaniem myśli i spraw, na które nie mamy wpływu, które odciągają nas od nas samych i innych. Doświadczenie samotności określone tutaj jako przestrzeń *między*, mediacyjny pomost między życiem i śmiercią, może być pomyślane jako specyficzny czas dla życia i wiedzy o kresie. Ten czas różnorodnie doświadczany, w zależności od świadomości, wieku, kontekstu kulturowego. Szukając usilnie realnego wymiaru przestrzeni *między* możemy wspomóc się koncepcją heterotopii Michela Foucaulta. Podejmując z kolei koncepcję niemieckiego kulturoznawcy Thomasa Macho, samotności powinniśmy się uczyć jako techniki kulturowej, ale czy złagodzi ona nasz lęk przed trasą ku śmierci?

BIBLIOGRAFIA

- Baczko, B. (1964). *Rousseau: samotność i wspólnota*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Bielik-Robson, A. (2004). *Duch powierzchni: rewizja romantyczna i filozofia*. Kraków: Universitas.
- Bieńczyk, M. (2002). *Kapitan dziecko Saturna*. (O „Trzy po trzy“ Fredry), w: M. Bieńczyk, *Oczy Dürera : o melancholii romantycznej* (s. 57–85). Warszawa: Sic!
- Cioran, E. (1992). *Melancholia*. W: E. Cioran, *Na szczytach rozpacz* (I. Kania, Tłum.). Kraków: Oficyna Literacka.
- Duby, G. (red.). (2005). *Historia życia prywatnego* (Tom 2, W. Bieńkowska, W. Gilewski, K. Skawina, Tłum.). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Dybel, P. (2000). *Melancholia: gra pozorów i masek: koncepcja melancholii Zygmunta Freuda*. W: P. Dybel, *Urwane ścieżki: Przybyszewski – Freud – Lacan* (s. 149–172). Kraków: Universitas.
- Foucault, M. (2000). *Techniki siebie*. W: *Filozofia, historia, polityka: wybór pism* (D. Leszczyński, L. Rasiński, Tłum., (s. 247–275). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Foucault, M. (2005). *Inne przestrzenie* (A. Rejniak-Majewska, Tłum.). *Teksty Drugie*, 6, 120, 117–125.
- Foucault, M. (2010). *Troska o siebie*. W: *Historia seksualności* (wyd. 2, B. Banasiak, T. Komendant, Tłum., s. 283–437). Gdańsk: Słowo/obraz/terytoria.

- Foucault, M. (2012). *Hermeneutyka podmiotu* (M. Herer, Tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Földényi, L. F. (2011). *Melancholia* (R. Reszke, Tłum.). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Freud, Z. (1992). *Żaloba i melancholia* (J. Jabłońska-Dzierża, Tłum.). W: K. Walewska, J. Pawlik (red.), *Depresja: ujęcie psychoanalityczne* (s. 28–41). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kalinowska, M. (1989). *Mowa i milczenie: romantyczne antynomie samotności*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Macho, T. (2000). *Mit sich allein. Einsamkeit als Kulturtechnik*. W: A. Assmann, J. Assmann (red.), *Einsamkeit: archäologie der literarischen Kommunikation VI* (s. 27–40). München: Wilhelm Fink.
- Mauss, M. (1973). *Pojęcie sposobów posługiwania się ciałem*. W: M. Mauss, *Socjologia i antropologia* (M. Król, K. Pomian, J. Szacki, Tłum., s. 533–562). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Seneka. (I w. n.e./1998). *Listy moralne do Lucyliusza* (W. Kornatowski, Tłum., wyd. 2). Warszawa: Wydawnictwo Alfa.
- Śniedziewski, P. (2011). *Melancholijne spojrzenie*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Todorov, T. (2003). *Ogród niedoskonały: myśl humanistyczna we Francji* (H. Abramowicz, J. M. Kłoczowski, Tłum.). Warszawa: Czytelnik.
- Witkowski, L. (2000). *Uniwersalizm pogranicza: o semiotyce kultury Michała Bachtina w kontekście edukacji*. Toruń: Adam Marszałek.

SPACE OF SOLITUDE IN CULTURE

ABSTRACT: In my article I suggest looking at the phenomenon of solitude in culture not only as an opportunity to study an intimate and individual experience, to which numerous descriptions refer. I would rather consider whether possessing knowledge about this experience we acquire competencies regarding the culture in which this solitude has occurred. The discourse of melancholy, for which the space of solitude and confrontation with the ultimate has been the natural environment, supports me in describing the space of solitude in culture. For the purposes of reflection, I initiate my own definition of solitude as a space between life and death. That space allows the individual to feel the energy of life and the presence of death, even in such moments of human life (youth) when the individual is not fully aware of their role in society, and is in the process of crystallizing their identity. In this case, solitude as a space *between* would be a state of suspension, which, however, prepares for active, independent life in the community. In this article, I refer to the postulate of the German culture researcher Thomas Macho in order to treat the experience of solitude as a context, an opportunity to practise techniques of culture, as well as to heterotopic space as defined by Michel Foucault.

KEYWORDS: culture, melancholy, solitude.