

Związki samotności z kontemplacją w perspektywie filozoficznej

Profile samotności

Jedną ze *zgrzyzot ponowoczesnych* – żeby użyć nośnej formuły Zygmunta Baumana¹ – jest samotność. Dziś, w świetle badań uczonych znawców i obserwatorów życia społecznego, a także szumu medialnego, który temu towarzyszy, brzmi to jak truizm i slogan. Mimo to jednak samotność, jako realny, a w dobie współczesnej globalny i wciąż narastający problem, nie tylko nie usuwa, ale wręcz wzmacnia potrzebę refleksji i zrozumienia. Nie jest to wcale nowy problem. John G. McGraw, wybitny znawca przedmiotu, określił samotność jako *odwieczną i nieśmiertelną ludzką Nemezis*². Paul Tillich, z kolei, uznał, że samotność jest *predykatem* człowieka³; że „ma charakter uniwersalnego ludzkiego przeznaczenia”⁴. W istocie problem samotności nie jest dziś bynajmniej niczym nowym. Nowe są jednak jego rozmiary, zakres występowania, słowem – powszechność, jak trafnie rzecz diagnozuje Alvin Toffler⁵. Zasadniczy kłopot polega na tym, że, z jednej strony, pomimo iż samotność jest problemem nienowym, to jednak niespodziewanie wciąż pozostaje „najsłabiej rozumianym problemem w Europie”, o czym zaświadcza Marilyn Mehlman, była dyrektor Towarzystwa Społecznej Inwencji w Sztokholmie⁶. Z drugiej natomiast strony w świadomości społecznej wciąż pokutuje zadawnione – co nie znaczy, że fałszywe – przekonanie, że samotność jest samym złem, jednym z najokrutniejszych jego przejawów; jedynym cierpieniem, jakiego w ciągu życia może doświadczyć człowiek – zgodnie z sugestią wysuniętą przez Gabriela Marcela. Zdecydowanie negatywne konotacje samotności występują także w określeniach McGrawa i Tillicha, z których pierwszy zestawia samotność z *ludzką Nemezis*, a drugi z *grzechem*⁷. Nie zamierzam kwestionować tego rodzaju podejścia, trudno się bowiem z nim nie zgodzić nie zaklamując rzeczywistości. Moje wątpliwości budzi tu jedynie zbyt daleko posunięta, jak sądzę, jednostronność i płytkość spojrzenia. Podstaw dla mojej krytyki upatruję w naturze samotności, która – co łatwo stwierdzić, nawet z pominięciem naukowych deliberacji w tej kwestii – jest fenomenem polimorficznym, wielowymiarowym, o wielu twarzach

¹ Por. Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, przeł. Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000.

² J.G. McGraw, *Samotność. Studium psychologiczne i filozoficzne*, przeł. A. Hankala, PTHP, Warszawa 2000, s. 11.

³ P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 2, przeł. J. Marzęcki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2004, s. 48.

⁴ Ibidem, s. 58.

⁵ Por. A. Toffler, *Trzecia fala*, przeł. E. Woydyłło, PIW, Warszawa 1986, s. 415.

⁶ M. Mehlman, „The Gazette”, Montreal 15 kwietnia 1995.

⁷ P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 2, op.cit., ss. 48–49.

– odwołując się tym razem do znanej metafory Hilary Putnama⁸. Filozoficznie patrząc, samotność jest zjawiskiem wielowymiarowym nie tylko na poziomie fenomenologicznym, ale również w perspektywie aksjologicznej, którą tamten implikuje. Różne postaci samotności posiadają różną wartościowość, ta zaś implikuje różne oceny tego zjawiska. Jeżeli ktoś napiętnuje samotność, winien dokładnie i przejrzyście wyartykułować, jaki konkretnie jej rodzaj ma na myśli; inaczej pozostaje w sprzeczności z faktami i długą tradycją filozofii samotności, która stanowi zespół rozmaitych, acz komplementarnych podejść i ujęć tych faktów. Za Henrykiem Seweryniakiem stawiam więc ze wszech miar uprawnioną – jak się wydaje – tezę, że, w zależności od typu, samotność może być albo pozytywna, albo negatywna; albo dobra, albo zła⁹, względnie w jednym aspekcie dobra, w innym znów zła; nigdy zaś tylko dobra lub tylko zła. W niniejszym artykule, uprzedzając posądzenia o usiłowanie zaklinania rzeczywistości, będę chciał pomówić o samotności w jej wariacie pozytywnym, a właściwie jednym z jej pozytywnych wariantów, przekonany, że takowy istnieje i wart jest rzetelnego namysłu.

Ambiwalencja fenomenu samotności

Z badań nad znaczeniem, zakresem i sposobami filozoficznej artykulacji fenomenu samotności na przestrzeni całych dziejów filozofii europejskiej; z badań tych, których jednym ze strategicznych celów była próba rekonstrukcji zrębów filozofii samotności, wynika, że – w zależności od szkoły, nurtu, kierunku czy stanowiska – samotność postrzegano raz pozytywnie, innym znów razem negatywnie. Polaryzacja nie przebiegała jednak tak jednoznacznie, jak może się wydawać. Precyzja, przenikliwość i czujność, charakteryzujące filozoficzny namysł nad fenomenem samotności, przyczyniły się do uznania, że samotność jest zjawiskiem nacechowanym nieusuwalną ambiwalencją. Ambiwalencja samotności wynika nie tylko z jej wielorakiego uposażenia jakościowego, przejawiającego się obiektywnie na poziomie fenomenologicznym, ale również – jeżeli nie bardziej – wynika ona z silnej indywidualizacji *respective* subiektywizacji jej odbioru na poziomie psychologicznym. W ten sposób aksjologiczny wizerunek samotności znacznie się nam komplikuje. Podział samotności na dobrą i złą, który i tak jest wylodem w świadomości społecznej, już nie wystarcza. Nie wystarcza również stwierdzić, że obiektywnie biorąc niektóre rodzaje samotności mają kwalifikacje pozytywne, inne zaś negatywne. Indywidualizacja *resp.* subiektywizacja odbioru i oglądu samotności sprawia, że niejednokrotnie sądy na jej temat popadają w jawną sprzeczność. Zwykle jest to efekt nakładania się na siebie subiektywnego odczucia samotności i czynników towarzyszących jej przeżywaniu.

⁸ Por. H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, WN PWN, Warszawa 1998.

⁹ H. Seweryniak, *Dobra i zła samotność*, „Więź” nr 10, Warszawa 1997.

Takie zestawienie pozwala lepiej i łatwiej zrozumieć, że to, co dla jednego już jest samotnością, dla innego, być może, jeszcze nią nie jest; względnie jest, ale w innym znaczeniu, zakresie i stopniu. I tak tytułem przykładu, jak dla jednego samotność, której bliższą charakterystykę spróbuję za chwilę podać, będąca konsekwencją zamknięcia w klasztorze, może być doświadczeniem bolesnym i trudnym, a nadto przykrym, nieznośnym, demotyującym i nonsensownym – jednym słowem złym; tak dla innego zamknięcie w klasztorze wcale nawet nie musi się kojarzyć ani oznaczać samotności, znacząco wpływając na neutralność w jej ocenie. Gdyby jednak założyć, że tak się dzieje, to w innym jeszcze przypadku samotność wynikająca z zamknięcia w klasztorze, choćby nawet bolesna i trudna, może być doświadczana jako cenna, motywująca, pożyteczna, sensowna i celowa; jednym słowem dobra.

Panorama filozofii samotności

W kwestii wartości samotności, szczególnie jeżeli kierować się kryterium podmiotowościowym, uzależniającym wartość samotności od subiektywnego jej odczucia, trudno o jednoznaczne wskazania. Jeżeli jednak zaniedbać, osłabić lub pominąć to kryterium, wówczas z większym prawdopodobieństwem i łatwiej można określić obiektywną wartość samotności. W filozofii samotności, w ciągu dziejów, podejmowano wiele takich prób szacowania obiektywnej wartości samotności, z uwzględnieniem rozmaitych jej postaci, co nie pozostawało bez znaczenia dla ostatecznych rezultatów prowadzonych dociekań. Stanowiska w tym zakresie kształtują się w zależności od nurtu filozofii samotności, w ramach którego były rozwijane. Z moich badań wynika, że takich nurtów można wyodrębnić kilka, co najmniej sześć, a każdy z nich – dla większej przejrzystości i porządku – można zaszeregować do jednej z dwóch nadrzędnych narracji, które określam zamiennie terminami „wielka narracja” lub „metanarracja”, nawiązując w tym do terminologii i znaczeń znanych z twórczości Charlesa Taylora¹⁰. Pierwsza z wyróżnionych metanarracji to **metanarracja indywidualistyczna**; druga to **metanarracja komunitarystyczna**, przy czym termin ten należy rozumieć szeroko, zgodnie z jego etymologią, abstrahując albo przynajmniej minimalizując skojarzenia z dwudziestowiecznym anglo-amerykańskim kierunkiem w filozofii polityki, kultury i prawa, zwanym komunitaryzmem (ang. *communitarianism*). Każda z tych wielkich narracji liczy sobie po trzy nurty. Wielką narrację indywidualistyczną współkonstytuują nurt **ontoegzystencjalny**, nurt **kontemplatywny** oraz nurt **libertalny**. Natomiast w obrębie wielkiej narracji komunitarystycznej wykształciły się nurty **kolektywistyczny**, **praktycystyczny** oraz **dialogiczny**. Obie metanarracje pozostawały ze

¹⁰ Por. np.: Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przekład zbiorowy, PWN, Warszawa 2001.

sobą w konflikcie, a ich przedstawiciele niejednokrotnie toczyli między sobą ostre intelektualne boje. Oś sporu przebiegała wokół kwestii preponderancji przeciwstawianych sobie samotności i wspólnotowości. Metanarracja indywidualistyczna przyznawała wyższość tej pierwszej; metanarracja komunitarystyczna głosiła wyższość tej drugiej.

Żeby oddać sprawiedliwość historycznej prawdzie należy również wspomnieć, że oprócz przedstawionych tu, wiodących nurtów filozofii samotności, niejako w drugim planie, funkcjonował samodzielnie jeszcze jeden nurt, równie ważny jak tamte, który jednakże w odróżnieniu od nich, starał się wypośrodkować w sporze o preponderancję samotności i wspólnotowości, ukazując obydwie te fenomeny jako komplementarne rzeczywistości. Nurt ten przyjąłem określać mianem **integryzmu monoseologicznego**.

Zarysowana panorama myśli filozoficznej, zorganizowanej wokół zagadnienia samotności, pozwala lepiej się zorientować, gdzie przebiegają linie podziału pomiędzy – mówiąc ogólnie – zwolennikami i przeciwnikami samotności. Sprzymierzeńców samotności należy poszukiwać po stronie wielkiej narracji indywidualistycznej, w szczególności wśród przedstawicieli nurtów kontemplatywnego i libertalnego. Przeciwnicy samotności zasadniczo występują po stronie wielkiej narracji komunitarystycznej.

Rysopis kontemplatywnego nurtu filozofii samotności

Jak to już sygnalizowałem, zamierzam pokrótce przyjrzeć się związkom samotności z kontemplacją, nawiązując do dziedzictwa nurtu kontemplatywnego. Powodów prezentacji tego akurat nurtu jest co najmniej kilka. Wymienię tylko te, które, moim zdaniem, są najważniejsze. Po pierwsze, chciałbym odbrać samotność, pokazując, że ma ona również swoje lepsze strony. Po drugie, problematyka, a także sposób argumentacji, charakterystyczne dla nurtu kontemplatywnego, są na tyle interesujące, ważne i inspirujące, że z pewnością warto się nimi bliżej zająć. Po trzecie, zagadnienia poruszane w ramach nurtu kontemplatywnego mają niewątpliwy walor terapeutyczny; w tym sensie mogą być pomocne dla osób, które, z różnych powodów, z samotnością sobie nie radzą. Wreszcie po czwarte, sama idea łączenia samotności z kontemplacją jest na tyle aktualna i ożywcza, że w dzisiejszych czasach, opanowanych przez negatywnie doświadczaną samotność, może stanowić istotną alternatywę.

Ku definicji samotności

Zanim jednak przejdę do omawiania zagadnienia upożytywnienia, bonizacji samotności w myśli kontemplatywnej, przeciwstawiając jej osiągnięcia powszechnej tendencji do malizacji samotności;

zanim do tego przejdę, najpierw zaproponuję szeroką, ramową definicję samotności. Przez samotność proponuję rozumieć określony stan psychologiczny jednostki, doświadczany zwykle jako negatywny (przykrość, udręka, cierpienie), a wyrażający się subiektywnym poczuciem izolacji, odtrącenia, wykluczenia, opuszczenia, pozostawienia samemu sobie, zdania wyłącznie na samego siebie; względnie jest to stan psychologiczny wyrażający się poczuciem własnej odrębności, niepowtarzalności, wyjątkowości i jedyności, implikującym z jednej strony poczucie własnej, zwykle zabsolutyzowanej, samostarczalności i niezależności (niczego [od] nikogo nie potrzebuję) oraz poczuciem wybraństwa, misyjności i profetyzmu (to inni mnie potrzebują), z drugiej zaś strony implikującym poczucie męczeństwa i zawodu, wynikające z powszechnego niezrozumienia i odtrącenia, tudzież nieprzejednanej obojętności. Poczucie samotności może mieć źródło rzeczywiste, faktualne, obiektywne lub może się opierać na subiektywnym domniemaniu bądź urojeniu. W ogólności przyczyn samotności może być wiele. Mogą to być zarówno przyczyny wewnętrzne, pochodzące od samej jednostki, jak zewnętrzne, wywołane wpływami otoczenia, albo wreszcie połączenie obydwu rodzajów przyczyn. To ostatnie może mieć miejsce na przykład w sytuacji charakteropaty, który będąc dysfunkcyjny społecznie zwrótnie naraża się na marginalizację, napiętnowanie lub izolację społeczną. Niektóre z nich, jak na przykład śmierć bliskiej osoby, rozłąka z rodziną, rozpad związku, emigracja połączona z nostalgią i poczuciem wyobcowania, bezdomność, ostracyzm społeczny, z uwagi na statystyczną regularność pojawiania się wraz z nimi poczucia samotności, można uznać za obiektywne i uniwersalne, a zatem przewidywalne czynniki samotności. Dramat samotności, wywołanej wymienionymi czynnikami, jest tym większy, że chociaż jest ona przewidywalna, to jednak, w większości przypadków, nie da się jej zapobiec ani nawet osłabić siły rażenia. W aspekcie genezy samotność może być dobrowolna lub wymuszona, odczuwana dodatnio lub ujemnie. Zwykle świadomy, przemyślany i niewymuszony wybór samotności, na przykład jako stylu życia albo formy pracy lub rekreacji, wiąże się z pozytywnym jej odczuwaniem. Trzeba jednak zaznaczyć, że upodobanie w samotności nie jest jednakowe u wszystkich, którzy się na nią decydują. Amplituda zamiłowania do samotności rozciąga się od postaw bezkrytycznie przychylnych, poprzez postawy umiarkowane, na postawach uznających wybór samotności jako mniejsze zło kończąc. U jednych, jak u Petrarcki, mamy do czynienia wręcz z nabożeństwem do samotności¹¹; z kolei u innych, jak u Schopenhauera – co może niektórych dziwić, zważywszy na

¹¹ *Samotność jest święta, prosta, nie zepsuta i najbardziej czysta ze wszystkich rzeczy ludzkich. ...Samotność nie chce nikogo zwołać, nikomu nie schlebia, nic nie ukrywa, nic nie zmyśla. Jest ona całkiem naga i bez ozdób, nie wystawia się na widok publiczny, ani nie szuka oklasków, które zatruwają duszę. ...Jest ona wszechobecna, szczęśliwa i spokojna, jest prawdziwą twierdzą górską i portem, gdzie chronimy się przed burzami. Kto ucieka z tego portu, będzie cierpiał na brak wszystkiego. Będzie miotany falami nędzy, będzie żył między skałami wodnymi i umrze wśród burz.* F. Petrarca, *De vita solitaria*, [w:] idem, *Wybór pism*, Ossolineum, Wrocław 1982, ss. 323–324.

życiorys i poglądy tego filozofa, samotność traktuje się z rewerencją, a równocześnie ze świadomością trudów i bolączek, jakie ona ze sobą niesie¹². W czasach nam współczesnych przypadki samotności chcianej, jak się ją niekiedy określa w literaturze przedmiotu, wbrew temu, czego byśmy się spodziewali w dobie globalizacji i panwspólnotowizmu, utrwaliła się wręcz moda na samotność pojmowaną w tym drugim znaczeniu, jako samowystarczalność, niezależność i życie w pojedynkę. Zjawisko to opisywane jest w kategoriach singlizmu¹³. W większości przypadków mamy jednakże do czynienia z samotnością niechcianą, która niewoli człowieka wbrew jego chceniu, i która jest postrzegana jako cierpienie, udręka, zły los, przedsięwzięcie śmierci i tym podobne.

Mówiąc najogólniej, nurt kontemplacyjny filozofii samotności operował drugim z przytoczonych znaczeń pojęcia samotności, będąc równocześnie świadom istnienia również innych jej rodzajów, ale z ich pominięciem jako drugorzędnych, a przez to niewartych uwagi. Nurt kontemplacyjny rehabilituje samotność, dowartościowując ten jej aspekt, który wiąże się z szeroko pojętą kontemplacją. W istocie jest to nurt o charakterze mądrościowym, konsolidujący wyprofilowaną wiedzę w zakresie aksjologii, etyki i religii, ze szczególnym uwzględnieniem mistyki. Do przedstawicieli różnych kierunków ideowych nurtu kontemplacyjnego zaliczam między innymi, od przedchrześcijańskiego antyku greckiego poczynając, Sokratesa, w wąskim zakresie Platona, Marka Aureliusza, poprzez myśl średniowieczno-chrześcijańską Aureliusza Augustyna z Tagasty, Mistra Jana Eckharta, Franciszka Petrarcki, a dalej, poprzez myśl nowożytną Michela de Montaigne, Błażeja Pascala, Jana Jakuba Rousseau, Artura Schopenhauera, na myśli współczesnej kończąc – w jej ramach uwzględniając także stanowisko reprezentowane przez Edmunda Husserla, co tylko pozornie może zaskakiwać.

Wokół pojęcia samotności kontemplacyjnej

Przedstawiciele kontemplacyjnego nurtu filozofii samotności, na przestrzeni wieków, forsowali tezę, zgodnie z którą właściwie pojęta samotność jest nierozzerwalnie związana z aktami kontemplacji. Pomiędzy samotnością a kontemplacją zachodzi sprzężenie zwrotne. Należy

¹² *Samotność jest przeznaczeniem wszystkich wybitnych duchów: od czasu do czasu boją się nad nią, zawsze jednak ją wybierają, jako mniejsze zło.* (podkr. P.D.) [w:] A. Schopenhauer, *Aforyzmy o mądrości życia*, przeł. J. Garewicz, „Czytelnik”, Warszawa 2000, rozdz. V, B, 9, s. 186. *Zatem każda wybitna, niepodobna do innych, a zatem niepowtarzalna indywidualność w młodości odczuwa wprawdzie cechującą ją izolację jako ciężar...* (podkr. P.D.) [w:] A. Schopenhauer, *Aforyzmy o mądrości życia*, op.cit., s. 187. Albo w innym miejscu: ...samotność ma więc także obok wielu zalet drobne wady i niedogodności, nie do porównania jednak z wadami i niedogodnościami, jakie pociąga za sobą towarzystwo; [w:] A. Schopenhauer, *Aforyzmy o mądrości życia*, op.cit., s. 188.

¹³ Zestawienie sigłowskiego stylu życia z samotnością może budzić opory i sprzeciw osób, które singlizm deklarują, i dla których bycie singlem nie jest tożsame z byciem samotnikiem. Na ogół single odżegnują się od intencji samotniczych. Badania naukowe, szczególnie z obszaru socjologii, dowodzą jednakże, że pomiędzy teoretycznymi deklaracjami singli a rzeczywistą praktyką życiową zachodzi znaczący rozróżnienie. Poczyniona obserwacja pozwala zaklasyfikować (konsekwentny) singlizm do obszaru zjawisk związanych z samotnością.

rozumiana samotność winna być zawsze ukierunkowana na kontemplację, podobnie jak właściwie pojmowana kontemplacja winna być zawsze ukierunkowana na samotność. W przytaczanym ujęciu samotność i kontemplacja są więc od siebie nieodrodne. Ich wzajemny związek jest tak silny, że w istocie jedna sprowadza się do drugiej, wypełniając tę drugą własną treścią. Samotność stanowi treść kontemplacji, a kontemplacja samotności. W ten sposób możemy mówić o **samotności kontemplacyjnej**, w różnych miejscach i przez różnych myślicieli określanej zamiennie jako samotność wewnętrzna (Aureliusz Augustyn), samotność duchowa lub mistyczna (Mistrz Eckhart), wreszcie jako samotność filozoficzna (Edmund Husserl). Przez kontemplację, zgodnie ze słownikowym jej określeniem, przyjmuję rozumieć zatopienie w myślach, rozmyślanie, rozpamiętywanie, medytację, przyglądanie się czemuś w skupieniu, intuicyjny ogląd. Kontemplacja jest więc rodzajem aktu poznawczego, którego przedmiot stanowią zazwyczaj Bóg, świat lub człowiek, rozważani we wzajemnej relacji lub w odosobnieniu. Zasadniczo kontemplacja jest wysiłkiem nakierowanym na poszukiwanie prawdy o Bogu, świecie i człowieku (zarówno o bliźnim, jak o sobie samym), a także o ich wzajemnej relacji i przeznaczeniu/powołaniu. Kontemplacja może, aczkolwiek nie musi przechodzić w fazę ekstazy. Ekstatyczne uniesienie i zachwyty towarzyszą albo kontemplacji religijnej – mistycznej, albo kontemplacji estetycznej – dzieła sztuki. Podmiotem aktu kontemplacji jest zawsze i tylko jednostka. Nurt kontemplacyjny wyklucza możliwość zbiorowej medytacji, transu, hipnozy, ekstazy. I tu dochodzimy do punktu zgoła najważniejszego. Otóż, niesłuchanie istotnym, jeżeli nie najistotniejszym, elementem kontemplacji, tak jak ją tutaj rozumiemy, jest wymóg, ażeby dokonywała się ona w samotności. Towarzysząca kontemplacji samotność nie musi się koniecznie sprowadzać do fizycznego odosobnienia, a w każdym razie nie musi oznaczać całkowitej (programowej, permanentnej i nieodwoływalnej) izolacji od społeczeństwa, a jedynie separację od mas, tłumu, społecznej gawiedzi, od ludzi przeciętnych, bezideowych i swawolnych. W ten sposób również należy patrzeć na monastycyzm chrześcijański, który z czasem wyewoluował od pierwotnych form eremityzmu i anachoretyzmu, kładących nacisk na radykalne, pustelnicze odosobnienie i praktyki pokutne, w nurt cenobityzmu, który, wraz ze świętym Pachomiuszem, zastąpił pustelnicze odosobnienie mnicha życiem w odosobnieniu, ale *całej grupy mieszkającej razem*¹⁴. Pokutujące w świadomości społecznej przekonanie, że żywot mnisi lub zakonny sprowadza się, tak naprawdę, do ucieczki od świata i od jego problemów, jakkolwiek częściowo prawdziwe i uzasadnione, nosi znamiona nieporozumienia, podszytego ignorancją. Falszywość tego rodzaju przekonań demaskuje, na przykład, Louis Bouyer, zauważając, że

¹⁴ L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, przeł. L. Rutowska, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1982, s. 145.

...alternatywa: „miłość braterska lub samotność” jest sztuczna. Można ją sformułować i utrzymywać dopóty, dopóki człowiek nie pozna wewnętrznego dynamizmu każdego autentycznego życia monastycznego. Powtarzamy jeszcze raz: człowiek nie porzuca świata, aby opuścić swych braci, ale żeby oddać się całkowicie Bogu. Innymi słowy, nie porzuca się świata dla jego porzucenia, lecz aby znaleźć to, w czego znalezieniu on nam przeszkadzał. Kiedy człowiek już to znajdzie, nie waha się powrócić do świata, czy raczej... nieuchronnie pociąga świat na pustynię¹⁵. (podkr. P.D.)

Ascetyzm

Samotność kontemplacyjna jest więc formą ascezy, która polega na ucieczce od przeciętności i degrengolady (model antyczny grecko-rzymski, renesansowy, oświeceniowy); która polega na wycofaniu się ze świata i porzuceniu – również w samym sobie – *człowieka zewnętrznego*¹⁶, światowego, zmysłowego, cielesnego. Rys ascetyczny samotności kontemplacyjnej, w rozumieniu fenomenologii Husserla, przejawia się w metodycznym zabiegu redukcji fenomenologicznej, która polega na myślnym wycofaniu się ze świata przeżywanego (*Lebenswelt*) poprzez zawieszenie, wzięcie w nawias naturalnych przeświadczeń o tym świecie.

Wyzwolenie się od złych nawyków, przyziemności oraz wad społecznych, do których należą – według Montaigne’a – *ambicja, chciwość, chwiejność, lęk i pożądlivość*¹⁷, możliwe jest tylko w samotności. Do tego jednak, żeby się od nich uwolnić, żeby uruchomić proces moralnej przemiany lub religijnej metanoi, która zarazem pociąga tamtą, nie wystarczy samotność ograniczająca się do fizycznego odosobnienia i to niezależnie od drastyczności form, jakie mogłoby ono przyjąć. Michel de Montaigne, jeden z filarów kontemplatywnego nurtu filozofii samotności, przekonywał, że

Ani pustynie, ani jaskinie skalne, ani włosiennica, ani posty nie uwalniają nas od nich... (od wad charakterologicznych, moralnych i społecznych – przyp. P.D.)¹⁸.

Jedynie skuteczną bronią przeciwko wadom indywidualnym i społecznym jest, jak twierdził Montaigne, pozostawanie w samotności kontemplacyjnej, gdy człowiek ogniskuje swoje myślenie i odczuwanie na samym sobie, schodząc do najtajniejszych zakamarków własnego ducha. Dopiero tam odkrywa się całą – nierzadko bolesną, ale zawsze oczyszczającą i mobilizującą – prawdę o samym sobie i własnym miejscu w świecie; prawdę o ludzkiej naturze, o sensie istnienia i celu świata.

¹⁵ L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego...*, op.cit., s. 147.

¹⁶ Mówiąc językiem Aureliusza Augustyna czy Mistrza Jana Eckharta.

¹⁷ M. de Montaigne, *Próby*, t. 1, przeł. T. Boy-Żeleński, PIW, Warszawa 1985, s. 336.

¹⁸ Ibidem.

Dobrowolność

Jak zatem widać, pierwszym ważnym krokiem na drodze do osiągnięcia samotności kontemplacyjnej, jest wyrażenie takiej woli, przy świadomości wszystkich możliwych do przewidzenia konsekwencji dokonanego wyboru. Samotność kontemplacyjna nie ma nic wspólnego z nakazem, przymusem, zrządzeniem losu. Wybór samotności kontemplacyjnej jest w istocie wyborem aksjologicznym; jest opowiedzeniem się po stronie wyższych, bardziej nobliwych i pożytecznych wartości. W modelu antycznym grecko-rzymskim, renesansowym i oświeceniowym wybór samotności kontemplacyjnej oznaczał opowiedzenie się po stronie wartości nauki, sztuki, mądrości/oglady i wrażliwości moralnej, samopoznania, samoopanowania, niewzruszoności, samowystarczalności, niezależności i szczęścia. W modelu chrześcijańsko-mistycznym wybór samotności kontemplacyjnej oznaczał bezkompromisowe opowiedzenie się po stronie wartości chrześcijańskich, które – jak wierzący – swoje źródło mają w Bogu. Z kolei w modelu teoriopoznawczym Husserla wybór samotności kontemplacyjnej oznacza opowiedzenie się po stronie wartości konstytucji adekwatnego i samooczywistego źródłowego sensu *a priori* świata-w-przeżyciu (*Lebenswelt*) i życia-w-świecie (*Weltleben*)¹⁹.

Kontemplacyjność

Do istoty samotności kontemplacyjnej, w każdym z rozważanych modeli, należy myślnie, milczące pozostawanie z samym sobą, refleksyjne zagłębianie, pograżanie, zatapianie się w sobie – w najtajniejsze, najintymniejsze pokłady ludzkiego jestestwa, dokąd nie ma przystępu nikt z zewnątrz²⁰ i dokąd dotrzeć można jedynie w samotności. Michel de Montaigne, renesansowy entuzjasta samotności, charakteryzował ją tymi słowami:

...trzeba sobie zachować jakiś zakamarek, wyłącznie nasz, zupełnie wolny, w którym byśmy pomieścili prawdziwą swobodę i uczynili zeń najmilszą naszą samotnię i ustroń. Tam trzeba się chronić na rozmowy z sobą samym, częste i stałe, i tak poufne, aby żadne zbliżenia ani wpływy nie miały do nich przystępu²¹. (podkr. P.D.)

Cechą konstytutywną samotności kontemplacyjnej jest zatem cichy, wewnętrzny dialog, prowadzony z samym sobą, tudzież – w modelu chrześcijańsko-mistycznym – z Bogiem, który udziela się ludzkiej duszy. Analogiczne rozumienie występuje także w epistemologicznym modelu Husserla, gdzie filozofujący podmiot, wycofawszy się ze świata na drodze fenomenologicznej

¹⁹ Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982, ss. 29, 30, 37, 225.

²⁰ Oczywiście poza osobą Boga, jak się to głosi w modelu chrześcijańsko-mistycznym.

²¹ Ibidem, s. 338.

epoché, pozostaje sam jeden, koncentrując się na treściach własnej świadomości i konstytuując apodyktycznie pewne i niepowątpiewalne, aprioryczne sensy *Lebensweltu*.

Autentyczność

Zgodnie więc z tym, co zostało zasygnalizowane, naturalny sojusz samotności z kontemplacją wyraża się w tym, że samotność jest warunkiem możliwości autentycznej kontemplacji, kontemplacja zaś jest treścią autentycznej samotności. Przymiotnik „autentyczny” nie oznacza tutaj „faktualny” czy „rzeczywisty”, co mogłoby mylnie sugerować, że istnieją nierzeczywiste (wykreowane, sztucznie wyhodowane) typy samotności. Przymiotnik „autentyczny” został tu raczej użyty w funkcji deontycznej, oznaczając powinny stan rzeczy – taki, jaki powinien być. W ocenie przedstawicieli nurtu kontemplatywnego, samotność skorelowana z kontemplacją jest samotnością autentyczną w tym znaczeniu, że samotność ta, z uwagi na swoje własności, jest samotnością, która powinna być realizowana, w przeciwieństwie do pozostałych rodzajów samotności, które ze względu na swój patologiczny charakter, nie mogą stanowić przedmiotu niczyjej powinności ani same, jako takie, nie powinny istnieć. Autentyczność samotności kontemplacyjnej można zinterpretować również w duchu Heideggera, którego poglądy na samotność pozwalają zaliczyć go do kontemplatywnego nurtu filozofii samotności. Heidegger uznał, że autentyczność egzystencji z konieczności pociąga za sobą samotność i w tym się przejawia związek samotności z autentycznością; ale nie o tym chciałem mówić. Kamil Sipowicz, nawiązując do przekładu Bogdana Barana, który Heideggerowską *(Un)Eigentlichkeit* oddał polskim *(Nie)właściwość*, zestawil *(nie)właściwość* z *(nie)autentycznością*, sugerując, że terminy te mogą być używane zamiennie²². Zestawienie *autentycznego* z *właścimym* pozwala lepiej rozumieć i łatwiej przyjąć interpretację pierwszego w kategoriach deontycznych, jako tego, co *właściwe, należyte, powinne, celowe*. Jeżeli, zgodnie z literą IV i V rozdziału *Bycia i czasu*, niewłaściwość, oznaczająca degenerację egzystencji, jest fenomenem pierwotnym, natomiast właściwość – fenomenem wtórnym, i jeżeli egzystencjalnym zadaniem jestestwa jest przejście od nieautentyczności do autentyczności egzystencji, wobec tego – *per analogiam* – w nawiązaniu do rozwiązań obecnych w kontemplatywnym nurcie filozofii samotności, pierwotna, naturalna i powszechna u ludzi towarzyskość okazuje się nieautentycznym *modi* egzystencji, podczas gdy uwolnienie się od *niewłaścimych* nastawień społecznych, a taką możliwość daje tylko samotność, gwarantuje autentyczność egzystencji. Reasumując, tylko egzystencja samotna jest egzystencją autentyczną i tylko ta samotność, która warunkuje i umożliwia autentyczność egzystencji, jest samotnością

²² Zob. K. Sipowicz, *Heidegger: degeneracja i nieautentyczność*, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 2005, ss. 9–12.

autentyczną. Każda samotność, która nie pozostaje w związku z kontemplacją, jest samotnością nieautentyczną, niewłaściwą, wywłaszczającą z prawdy bycia.

Miłość samotności

Do życia samotnego, nastawionego na kontemplację, nie od razu i nie każdy jest zdolny. Trzeba do tego odpowiedniego wieku, dojrzałości i przygotowania, a nade wszystko predyspozycji.

Dlatego właśnie starożytni mnisi podkreślają, że nowicjusz nie powinien zbyt wcześnie odchodzić na samotność, ponieważ nie mógłby jej znieść. ...Ale dla ascety już wyrobionego, zahartowanego w duchowych zmaganiach, samotność staje się okazją do walki ostatecznej, jedynej, która może być naprawdę decydująca²³. (podkr. P.D.)

Reprezentując zupełnie odmienny od monastycyzmu kierunek myślenia, a jednak w tym samym duchu, ów proces dorastania do samotności opisywał w swoich dziełach również Artur Schopenhauer. W *Aforyzmach o mądrości życia* zamieścił on taką oto uwagę:

...umiłowanie do samotności nie pojawia się bezpośrednio jako popęd pierwotny, lecz rozwija się pośrednio i stopniowo, przede wszystkim u bardziej szlachetnych ludzi, przy czym wymaga to przezwyciężenia naturalnego popędu do stowarzyszania się, a także oponujących przeciw temu niekiedy mefistofelicznych podszeptów...²⁴. ...Z wiekiem jednak postulat *sapere aude* [odważ się być rozumny] staje się w tej sprawie coraz łatwiejszy i bardziej naturalny, a po sześćdziesiątce pęd do samotności jest już naprawdę dążeniem naturalnym, ba, instynktownym²⁵. ...Umilowanie samotności, które przedtem wymagało jeszcze walki z popędem do stowarzyszania się, teraz staje się rzeczą całkiem prostą i naturalną: żyje się w samotności tak jak ryba w wodzie. Zatem każda wybitna, niepodobna do innych, a zatem niepowtarzalna indywidualność w młodości odczuwa wprawdzie cechującą ją izolację jako ciężar, ale za to w starości jako uwolnienie od ciężaru²⁶. (podkr. P.D.)

Samotność milczenia – milczenie samotności

Integralnym elementem, a zarazem warunkiem *sine qua non* samotności kontemplacyjnej jest milczenie, bezgłos, zawieszenie komunikacji, a także możliwie zupełna, wszechogarniająca cisza. Naturalnym środowiskiem milczenia i ciszy jest samotność. Owszem, milczenie i cisza potęgują samotność, lecz równocześnie stwarzają dogodne, wręcz doskonale, niepowtarzalne warunki dla kontemplacji.

Milczenie nie oznacza jedynie, że ja nic nie mówię, ale, że wypuszczam z rąk możliwość ucieczki i wytrzymuję siebie takim, jakim jestem. Nie tylko wyrzekam się mówienia, ale też i wszelkich zajęć, które mnie odwodzą ode mnie samego. W trakcie milczenia zmuszam siebie, by wreszcie być u siebie²⁷. (podkr. P.D.)

²³ L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego...*, op.cit., s. 144.

²⁴ A. Schopenhauer, *Aforyzmy o mądrości życia*, op.cit., s. 185.

²⁵ Ibidem, s. 186.

²⁶ A. Schopenhauer, *Aforyzmy o mądrości życia*, op.cit., s. 187.

²⁷ A. Grün OSB, *Potrzeba milczenia*, przeł. Benedyktyni tynieccy, TYNIEC Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2004, s. 20.

Bodaj jedynym ze znanych mi, który *explicite* ukazał milczenie jako substytut samotności, był wybitny, światowego formatu filozof, współtwórca toruńskiego środowiska filozoficznego, Henryk Elzenberg, który w *Kłopot z istnieniem*, w miejscu, w którym omawiał *etykę milczenia*²⁸, zamieścił taki oto zapis, poświadczający moje spostrzeżenie:

Milczenie zastępuje samotność, odgradzając nas od ludzi i chroniąc od małości, które by wraz z treścią wypowiedzianych słów wtargnęły do duszy²⁹. (podkr. P.D.)

Milczenie, ogólne wyciszenie się, jest kolejnym ważnym elementem praktyk ascetycznych wspomagających prawidłowy przebieg samotniczej kontemplacji. Nieumiejętność milczenia nie jest wyłączenie domeną ludzi współczesnych, jak się to często sugeruje w literaturze fachowej³⁰. Wydaje się, że współczesny człowiek ma obiektywnie trudniej z zachowaniem milczenia, niż to miało miejsce w epokach przedponowoczesnych. Nie tu jednak miejsce na diagnozowanie takiego stanu rzeczy.

Milczenie jest integralnym elementem samotności kontemplacyjnej, a zarazem jest jej warunkiem koniecznym, choć nie wystarczającym; jest formą tej samotności – nawiązując do terminologii Arystotelesowskiej – podczas gdy kontemplacja, rozmyślanie, autorefleksja jest tej samotności materialnym wypełnieniem, treścią. W samotności kontemplacyjnej nie tyle mówi się do siebie o sobie, o bliźnim, o świecie, o Bogu, ile w milczeniu nasłuchuje się swego wewnętrznego głosu, swego głębokiego, utajonego Ja. Trudno jednoznacznie rozstrzygnąć, co jest źródłem, skąd ów głos rezonuje. Czy jest to głos Sokratejskiego daimoniona, głos sumienia, głos Boga nawiedzającego duszę, czy może jest to głos podświadomego *alter ego*... Nie jest to zresztą sprawa najważniejsza. W literaturze przedmiotu występuje wiele na ten temat sądów; i chociaż operuje się w nich różnym nazewnictwem na określenie tej duchowej instancji, to jednak samo istnienie takiej instancji, a także rola, jaką ma ona do spełnienia w akcie samotniczej kontemplacji, nie podlegają w nich kwestii.

²⁸ Por. T. Kobierzycki, *O doskonałości i niedoskonałości milczenia*, „Edukacja Filozoficzna” nr 34, Warszawa 2002, s. 35.

²⁹ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, (wydanie pod redakcją W. Tyburskiego i R. Wiśniewskiego, Wyd. UMK, Toruń 2002, s. 181.

³⁰ Por. wypowiedź Ernesto Cardenala, będącego – jako nowicjusz w Zakonie Trapistów – uczniem Tomasza Mertona: *Ciężko jest dziś współczesnemu człowiekowi być samemu ze sobą. ...Gdyby kiedyś wreszcie miał pozostać sam ze sobą w cichej izdebce i stanąć tuż przed poznaniem Boga, to włączy wówczas radio lub telewizję.* [w:] E. Cardenal, *Das Buch von der Liebe*, Hamburg 1976, s. 24. Podaję w przekładzie Benedyktynów tynieckich [za:] A. Grün OSB, *Potrzeba milczenia*, op.cit., s. 19. Na ten sam temat i w tych samych nieomal słowach, mimo że ponad trzysta lat temu, pisał również Błażej Pascal. W jego *Mysłach* czytamy: *Kto nie widzi czczości świata, ten jest sam bardzo czczy. Toteż ktoś jej nie widzi, wyjmąwszy młodych ludzi oddanych zgielkowi i rozrywce, i myślom o przyszłości? Ale odejmijcie im rozrywkę, ujrzycie, iż będą usychać z nudów; czują wówczas swoją nicosć, nie znając jej: wielce snadź jest nieszczęśliwy ten, kto popada w nieznośny smutek, skoro tylko musi zważać samego siebie i nic go od tego nie odrywa.* [w:] B. Pascal, *Mysli* (według układu Leona Brunschvicga), przeł. T. Boy-Żeleński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003, § 164.

Z aksjologii samotności

Na co jest obliczona, jaki jest efekt i jaki ma charakter samotność kontemplacyjna? Na ogół przyjmuje się, że samotność kontemplacyjna nie jest i nie może być traktowana jako cel sam w sobie, lecz co najwyżej jako użyteczny środek, służący osiągnięciu wyższych i znaczniejszych celów: ogólnorozwojowych, moralnych, religijnych, intelektualnych, czy artystycznych. Ten aspekt wskazuje na utylitarno-instrumentalny (użytecznościowy-narzędziowy) charakter samotności. Ogólnie biorąc, samotność kontemplacyjna służy, a przyjemniej, w założeniu, ma służyć rozwojowi osobowemu jednostki w najistotniejszych jego wymiarach. Zwolennicy tego podejścia, od Sokratesa poczynając, przekonywali, że prawdziwy rozwój osobowościowy, moralny, intelektualny i duchowy człowieka dokonuje się, jeżeli nie wyłącznie, to w wielkim stopniu w samotności kontemplacyjnej. Warunki, jakie dla duchowego rozwoju jednostki stwarza środowisko społeczne, są nie tylko dalece niewystarczające, ale często zaburzające lub wręcz uniemożliwiające prawidłowy rozwój jednostki. Z otwartą krytyką dewolucyjnego, destrukcyjnego, degeneracyjnego wpływu społeczeństwa (mechanizmów, instytucji, tendencji ogólnospołecznych) na jednostkę, występowali, już w epoce antycznej, przedstawiciele niektórych szkół filozoficznych, takich jak szkoła cynicka, epikurejska czy stoicka. Druzgocąca krytyka stanu społeczeństwa występuje także u wielu późniejszych autorów; nie sposób nawet ich wszystkich tu wymienić. Pionierem, krzewicielem i inspiratorem tego typu myślenia był, w epoce renesansu, wspomniany Michel de Montaigne, z którego obficie czerpał Błażej Pascal, a w mniejszym stopniu taką rolę pełnił również, okryty niepamięcią, Pierre Charron, bliski przyjaciel Montaigne'a, którego wpływ na twórczość Jana Jakuba Rousseau jest nie do przecenienia. Ten ostatni uchodzi za klasyka myśli antyspołecznej – socjofobicznej. Rousseau wyszedł od obserwacji, że stosunki panujące w społeczeństwie, a dokładniej ukryte mechanizmy, które rządzą życiem społecznym, opierają się na zjawisku alienacji – to jest wyobcowywania jednostki wobec niej samej, mającego na celu uczynienie z niej *społecznego automatu* – żeby się posłużyć obrazowym wyrażeniem, zaczerpniętym z pism Ericha Fromma³¹ i José Ortegi y Gasset³². Znakomitą charakterystykę tego zjawiska znajdujemy w Rousseau'wskiej *Rozprawie o nierówności*, gdzie czytamy:

Człowiek uspołeczniony, zawsze się jakby znajdując poza sobą, umie żyć tylko w opinii drugich i z ich to oceny czerpie całe, chciałoby się powiedzieć, poczucie swojego istnienia... ciągle drugich pytając, czym jesteśmy, a nigdy nie mając odwagi samych siebie o to zapytać³³. (podkr. P.D.)

³¹ Zob. E. Fromm, *O sztuce miłości*, przeł. A. Bogdański, Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 2002, ss. 88–90.

³² J. Ortega y Gasset, *Człowiek i ludzie*, [w:] tegoż, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, PWN, Warszawa 1982, ss. 527–528.

³³ J.J. Rousseau, *Rozprawa o nierówności*, [w:] idem, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, PWN, Warszawa 1956, s. 229. Zob. także: idem, *Emil*, t. 2, op.cit., s.11.

Wedle poglądów wyznawanych przez Rousseau, świat społeczny to *świat pozorów*³⁴, maskujący wielość permanentnie podsycanych, poprzez gęstniejące i komplikujące się stosunki społeczne, indywidualnych potrzeb i kolidujących ze sobą indywidualnych i frakcyjnych interesów. Stojąc pośrodku labiryntu zinstytucjonalizowanych lub instytucjonalizujących się relacji społecznych, poszukując dla siebie właściwych dróg wyjścia, zakłopotana i bezbronna jednostka, świadoma swoich, wciąż narastających, potrzeb i dbała o własne interesy, gotowa jest poświęcić wszystko, byle tylko znaleźć dla siebie punkt oparcia, byle tylko pochwycić, dającą poczucie stabilności, bezpieczeństwa i wygody, społeczną nić Ariadny. Tę nić rozpościera przed strwożoną i zagubioną jednostką rozbudowany system zinstytucjonalizowanego społecznego wsparcia. Jedyną, a zarazem najwyższą ceną, jaką jednostka musi zapłacić, zwykle nie zdając sobie z tego nawet sprawy, jest bezwolna podległość, często nieuchwytnym, mechanizmom społecznej regulacji. Bezkrytyczna akomodacja społeczna jednostki grozi wtopieniem jej w bezkształtną i bezimienną społeczną masę. Proces konsolidacji społecznej, formowania się kolektywnej egzystencji, jest w istocie procesem społecznej homogenizacji, uniformizacji, ta zaś w mikroskali, na poziomie jednostki, oznacza jej desubstancjalizację, a konkretnie odpodmiotowanie, to z jednej strony, a z drugiej reifikację – urzeczowienie³⁵. Ostatecznie, społeczna alienacja jednostki³⁶, tak jak ją pojmował Rousseau, wyraża się w zjawiskach denaturalizacji i depersonalizacji. Denaturalizacja oznacza wyobcowanie człowieka wobec jego ludzkiej natury, sprzeniewierzenie się tej naturze, przeciwstawienie się właściwym człowiekowi predyspozycjom i powinnościom. Na nienaturalne pochodzenie i charakter więzi społecznych, obok Rousseau, wskazywał także, równie nieprzejednany krytyk uspołecznienia, Bernard Mandeville. W jego słynnej *Bajce o pszczołach* znajdujemy na ten temat taki oto zapis:

...nie ma na świecie istoty mniej nadającej się do życia w społeczności niż człowiek³⁷.

...nie ma cienia prawdopodobieństwa, aby [człowiek – uzup. P.D.] kiedykolwiek mógł się stać ową towarzyską istotą, jaką jest obecnie, ...gdyby zachował swą pierwotną niewinność i nie przestał zażywać związanych z nią błogosławieństw³⁸. (podkr. P.D.)

Depersonalizacja (dehumanizacja), będąca nieuniknionym następstwem denaturalizacji, oznacza odpodmiotowanie i urzeczowienie jednostki, uwikłanej w sieć społecznych *respective* nienaturalnych relacji międzyosobowych, a także artefikację – usztucznienie,

³⁴ Por. J.J. Rousseau, *Emil czyli o wychowaniu*, t. 1, przeł. W. Husarski, Zakład im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, Warszawa 1955, t. 1, ss. 14, 20–23; t. 2, ks. IV, s. 88–89.

³⁵ Por. np.: J.J. Rousseau, *Rozprawa o nierówności*, op.cit., s. 229. Zob. także: idem, *Emil*, t. 2, op.cit., s.11.

³⁶ Przymiotnik „społeczna” wskazuje na społeczne źródło alienacji.

³⁷ B. Mandeville, *Bajka o pszczołach, czyli wady prywatne – zyskiem publicznym*, przeł. A. Gliniczanka, PWN, Warszawa 1957, s. 374.

³⁸ B. Mandeville, *Bajka o pszczołach*, op.cit., s. 369.

zafalszowanie interakcji społecznych oraz wszelkich odniesień jednostki (do samej siebie [egosfery], do świata natury [biosfery], do świata ludzi [antroposfery], do istoty boskiej [teosfery]). Człowiek uspołeczniony, zazwyczaj nie uświadamiając sobie tego nawet, z wolna przestaje być człowiekiem, a staje się li tylko istotą człekokształtną, humanoidem. Sytuacja takiego człowieka jest nie do pozazdroszczenia i to z kilku, co najmniej, powodów. Z chwilą uświadomienia sobie społecznej alienacji, a także, implikowanej przez tamtą, własnej autoalienacji, która jest jednym z dotkliwszych przejawów samotności³⁹, jednostka ma do wyboru właściwie tylko dwie alternatywne możliwości. Po pierwsze, zachować dotychczasowe *status quo*, z wszystkimi tego konsekwencjami; po drugie, radykalnie zmienić swoje położenie. Zarówno Rousseau, jak pozostali teoretycy nurtu kontemplatywnego, a w szczególności zadeklarowani antysocjoci, przekonywali, że ratunku z auto-alienacyjnej opresji należy szukać jedynie w samotności, z tym wszakże zastrzeżeniem, że w samotności kontemplacyjnej. Dla jednostki, spętanej więzami społecznymi, a wskutek tego wyobcowanej, sytuacja, w której się znajduje, może się przedstawiać cokolwiek absurdalnie jako poruszanie się po błędnym kole samotności; jako dryfowanie od samotności do samotności; jako błędzenie po bezbrzeżnej pustyni samotności. Trudność w podjęciu decyzji o przewartościowaniu preferowanych dotychczas wartości, tak iżby wartość nadmiernej, wylewnej, niepohamowanej towarzyskości mogła ustąpić miejsca wartości refleksji dokonywanej w samotności, co nie musi wcale oznaczać kompletnej dewaluacji towarzyskości, a jedynie zmianę hierarchii i proporcji; otóż, trudność zdobycia się na tak radykalne przewartościowanie dodatkowo może potęgować, wzmagające poczucie poruszania się po błędnym kole i paradoksalności egzystencji, uprzytomnienie sobie, że jednym z kluczowych motywów nastawień hipertowarzyskich i ucieczki w społeczeństwo była obawa przed samotnością, rozumianą i odczuwaną w duchu Epiktetowym⁴⁰, jako bezradność i pozbawienie zewsząd pomocy. Osoby hipertowarzyskie wołały byle towarzystwo, aby tylko uciec od samotności. Samotność jawi im się wyłącznie jako sytuacja lękowa i zagrażająca. Wielu przedstawicieli nurtu kontemplatywnego, wśród nich zaś szczególnie Bernard Mandeville i Artur Schopenhauer, o pobudkach towarzyskich i dążeniach społecznych pisali bez ogródek:

Największymi wrogami samotności, tymi, którzy wołał lada jakie towarzystwo niż żadne, są ludzie o najsłabszych umysłach, najmniej umiejący panować nad namiętnościami; ludzie o nieczystych

³⁹ W literaturze przedmiotu z zakresu psychologii samotności taką samotność określa się mianem samotności psychicznej, oznaczającej rozbitą (rozproszoną) tożsamość podmiotu; brak i niezdolność do komunikacji wewnętrznej z samym sobą. Por. A. Schaff (rozdzielenie na alienację i autoalienację), *Alienacja jako zjawisko społeczne*, KiW, Warszawa 1999; E. Dubas, *Edukacja dorosłych w sytuacji samotności i osamotnienia*, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2000; Z. Dołęga, *Samotność młodzieży – analiza teoretyczna i studia empiryczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2003; J. Gajda, *Samotność i kultura*, Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych, Warszawa 1987.

⁴⁰ Por. Epiktet, *Diatryby. Encheiridion z dodaniem Fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*, przeł. L. Joachimowicz, PWN, Warszawa 1961.

sumieniach, nie znoszący refleksji; wreszcie ludzie bezwartościowi, niezdolni stworzyć na własną rękę nic pożytecznego⁴¹. (podkr. P.D.)

...do towarzystwa skłania ludzi to, że nie potrafią znieść samotności, a w czasie samotności – siebie samych. Pustka wewnętrzna i przesyty gnają ich zarówno w objęcia towarzystwa, jak na obczyznę i w podróż. ...instynkt społeczny nie jest w istocie u ludzi popędem bezpośrednim, nie polega, mianowicie, na zamilowaniu do towarzystwa, lecz na obawie przed samotnością, nie tyle bowiem szuka się dobroczynnej obecności innych ludzi, ile ucieka się przed pustką i lękiem, jakim napawa samotność, oraz przed monotonią własnej świadomości; aby zaś ująć przed samotnością, człowiek szuka chętnie choćby nawet złego towarzystwa i poddaje się dobrowolnie przykrościom i przymusowi, jakie wiąże się nieuchronnie z każdym towarzystwem⁴². (podkr. P.D.)

Jednakże, jeżeli wierzyć opinii zwolenników *vita contemplativa*, ucieczka od samotności w towarzystwo, w nadaktywizm społeczny, w „socjoholizm”, w rezultacie na powrót zasklepia jednostkę w samotności, z tą wszakże różnicą, że jest to samotność ze wszystkich jej typów najsurowsza. Mimo to jednak, a może właśnie dlatego, że skutki tej samotności są neutralizowane przez „socjoholizm”, który udatnie odciąga uwagę od *pustki i lęku, jakimi napawa samotność, a także od monotonii własnej świadomości*⁴³, jednostki, którym nie starcza odwagi, a nade wszystko nie dostaje ambicji ni predyspozycji, takie jednostki zatracają się i zostają całkowicie wchłonięte przez społeczny *świat pozorów*. Jedynym antidotum na społeczne wyobcowanie i samowyobcowanie, tę najgorszą z samotności, jest – zdaniem Rousseau – właśnie samotność kontemplacyjna, której pożytki są oczywiste. Z jednej strony taka samotność przynosi konieczną renaturalizację – człowiek znów staje się takim, jakim go uczyniła i do czego go przeznaczyła natura; wraca do natury. dzięki czemu staje się Z drugiej strony kontemplacyjna samotność zapewnia człowiekowi rehumanizację – możliwość powrotu do samego siebie i stania się w pełni sobą, czyniąc swą egzystencję autentyczną. Według Bronisława Baczko, autora monumentalnej pracy, pod tytułem *Rousseau: samotność i wspólnota*⁴⁴, podstawowym walorem, który francuski filozof przypisywał samotności kontemplacyjnej, jest to, że

Pogrążając się „w sobie” jednostka uświadamia sobie ideę człowieczeństwa, swą przynależność do ludzkości i swą solidarność z nią, odkrywa uniwersalny, ogólnoludzki charakter wartości i nakazów moralnych, które znalazła „w sobie”, odnajduje kontakt bezpośredni i osobisty z Bogiem i naturą, jako ładem powszechnym⁴⁵. (podkr. P.D.)

Samotność – sobość

Jak zaznaczyłem wcześniej, samotność kontemplacyjna ma charakter utylitarno-instrumentalny; jest poręcznym narzędziem, zdatnym do praktyk kontemplacyjnych. Wynika z tego, że samotność

⁴¹ B. Mandeville, *Bajka o pszczołach*, op.cit., s. 366.

⁴² A. Schopenhauer, *Aforyzmy o mądrości życia*, przeł. J. Garewicz, „Czytelnik”, Warszawa 2000, rozdz. V, B, 9, s. 177.

⁴³ A. Schopenhauer, *Aforyzmy o mądrości życia*, op.cit., s. 177.

⁴⁴ Zob. B. Baczko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, PWN, Warszawa 1964.

⁴⁵ B. Baczko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, op.cit., ss. 286; 368–371. Por. J.J. Rousseau, *Listy moralne. List szósty*, [w:] idem, *Umowa społeczna*, przeł. M. Pawłowska, PWN, Warszawa 1966, s. 587.

ta, owszem, posiada wartość, ale nie jest to wartość autoteliczna, a tylko utylitarna, instrumentalna, względna. Nadrzędnym celem wyboru i trwania w tej samotności nie jest też sama kontemplacja, której wartość jest również tylko relatywna, równa wartości samotności. Takie ustawienie sprawy wydaje się oczywiste, zwłaszcza w świetle przedstawionej charakterystyki, zgodnie z którą samotność jest awersem, a kontemplacja rewersem tego samego zjawiska. Dopiero obie razem stanowią konieczny i wystarczający warunek możliwości urzeczywistnienia celu, dla którego są podejmowane. Celem tym zaś jest konsolidacja własnej tożsamości oraz życie w prawdzie⁴⁶; innymi słowy mówiąc, celem tym jest bycie samym sobą – sobość, jak się to często określa w literaturze przedmiotu; albo jeszcze inaczej, celem tym jest autentyczność egzystencji, chociaż zestawianie kategorii autentyczności z sobością nie wszystkim może się wydać najszcześliwsze lub najtrafniejsze. Adam Węgrzecki, na przykład, unika kojarzenia sobości z autentycznością, z uwagi na kłopotliwą wieloznaczność, wyraźne aksjonormatywne nacechowanie, a także różnorodność wykładni pojęcia autentyczności. Wszystko to razem utrudnia, jeżeli nie uniemożliwia, wysiłek dookreślenia bycia sobą z pomocą pojęcia autentyczności⁴⁷. Na potwierdzenie związków samotności z sobością niech wystarczy przywołanie trzech, reprezentatywnych dla tego kierunku myślenia, konstatacji; pierwsza należy do Artura Schopenhauera, autorem drugiej jest Józef Tischner; trzecia pochodzi od Henryka Elzenberga:

Całkiem sobą każdy może być tylko dopóty, dopóki jest sam⁴⁸;

Maska, jak zasłona, zjawia się dopiero wraz z pojawieniem się innego człowieka; w samotności traci ona sens⁴⁹.

We wszystkich naszych spotkaniach, obcowaniach, pseudozblizeniach, obracamy się w sferze czystej konwencji. Tam, gdzie zaczyna się prawda życia, nikt już z nikim się nie spotyka⁵⁰. (podkr. P.D.)

Utylitarność samotności

Są również inne, nie mniej ważne, pożytki, jakie płyną z samotności. Wśród nich należy wymienić: Sokratejskie poznanie samego siebie i rozwój moralny jednostki (umocnienie i wzrost

⁴⁶ Zgodnie z imperatywem Aureliusza Augustyna, który nakłaniał: *Nie kieruj się na zewnątrz; powróć do samego siebie. W człowieku wewnętrznym tkwi prawda.* (podkr. P.D.), [w:] Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne. O wierze prawdziwej*, t. 4, przeł. J. Ptaszyński, PAX, Warszawa 1954, XXXIX, 72, s. 131.

⁴⁷ Por. A. Węgrzecki, *Antropologiczno-filozoficzne refleksje nad rozwojem podmiotu osobowego*, „Zeszyty Naukowe AE w Krakowie”, nr 576, Kraków 2001; idem, *Antropologiczny sens „bycia sobą”*, „Studia Philosophiae Christianae”, nr 2, Warszawa 2003; idem, *Bycie sobą w świecie współczesnym*, [w:] Cz. Piecuch (red.), *Kondycja człowieka współczesnego*, TAiWPN UNIVERSITAS, Kraków 2006.

⁴⁸ A. Schopenhauer, *Aforyzmy o mądrości życia*, op.cit., s. 173.

⁴⁹ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Éditions du Dialogue Société d'Éditions Internationales, Paris 1990, s. 63.

⁵⁰ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, „Znak”, Kraków 1994, (w wydaniu pod redakcją W. Tyburskiego i R. Wiśniewskiego, Wyd. UMK, Toruń 2002, paginację podaje w nawiasie kwadratowym), s. 409 [434].

cnotliwości); Platónskie wyzwolenie się z okowów cielesności i *upodobnienie się do boga* przez okrzepnięcie w sprawiedliwości, pobożności i roztropności⁵¹; Aureliuszowski *spokój zupełny*⁵²; Senekowska *obojętność na doświadczenia losu*⁵³ i *harmonia wewnętrzna*⁵⁴, Augustyńskie *wyzwolenie się od miłości rzeczy przemijających i przyłgnięcie do Boga*⁵⁵. Szeroką paletę zalet, wynikających z pozostawania w samotności, przedstawił w swoich *Traktatach* również Mistrz Jan Eckhart, przekonując, iż:

Najbardziej radosny jest ten, kto żyje w największym odosobnieniu. ...Stąd im szybciej człowiek ucieka od stworzenia, tym szybciej biegnie ku niemu Stwórcy. ...Dlatego najlepsze z wszystkiego okazuje się odosobnienie, ono bowiem oczyszcza duszę, rozjaśnia sumienie, rozpala serce, budzi ducha, roznieca pragnienie, ułatwia poznanie Boga, oddala stworzenia i z Nim się jednoczy⁵⁶. ...To nieporuszone odosobnienie najbardziej upodabnia człowieka do Boga ...prowadzi człowieka do czystości, od niej do prostoty, z tej zaś do niezmienności, a te przymioty są podstawą podobieństwa między Bogiem a człowiekiem⁵⁷. (podkr. P.D.)

Z kolei, według Franciszka Petrarki, którego pogląd w tej mierze jest po części powtórzeniem, a po części uzupełnieniem już przytoczonych, znaczenie samotności polega także na tym, że, jest ona

...święta, prosta, nie zepsuta i najbardziej czysta ze wszystkich rzeczy ludzkich. ...Samotność nie chce nikogo zwodzić, nikomu nie schlebia, nic nie ukrywa, nic nie zmyśla. Jest ona całkiem naga i bez ozdób, nie wystawia się na widok publiczny, ani nie szuka oklasków, które zatrują duszę⁵⁸.

...Jest ona wszechobecna, szczęśliwa i spokojna, jest prawdziwą twierdzą górską i portem, gdzie chronimy się przed burzami. Kto ucieka z tego portu, będzie cierpiał na brak wszystkiego. Będzie miotany falami wydarzeń, będzie żył między skałami wodnymi i umrze wśród burz⁵⁹. (podkr. P.D.)

Lista korzyści, wynikających z samotności kontemplacyjnej, na tym się nie wyczerpuje. Należą do nich również: Montaigne'owska *swoboda życia* i możliwość samostanowienia o sobie⁶⁰; Rousseau'wska renaturalizacja i rehumanizacja jednostki; Schopenhauerowska wolność od wszelkiego przymusu, szczególnie tego, które nakłada towarzystwo⁶¹, *doskonała zgodność z samym sobą, prawdziwy głęboki pokój w sercu, całkowita równowaga ducha*⁶², *pełnia szczęścia*⁶³ oraz *poczucie samonystarczalności*⁶⁴.

⁵¹ Por. Platon, *Teajtet*, 176 A-B, [w:] idem, *Dialogi*, t. 1, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 1999. Zob. także: Platon, *Prawa*, przeł. M. Maykowska, PWN, Warszawa 1960, IV, 716 C; V, 726 A – 729 A.

⁵² Por. M. Aureliusz, *Rozmyślenia*, przeł. M. Reiter, PWN, Warszawa 1958, IV, 3.

⁵³ L.A. Seneka, *Pisma filozoficzne*, t. 1, op.cit., [w:] L. Joachimowicz, *Seneka*, „Wiedza Powszechna”, wyd. 2 uzup., Warszawa 2004, IV, s. 136.

⁵⁴ Ibidem, III, s. 135; IV, s. 136; V, s. 137.

⁵⁵ Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne. O wierze prawdziwej*, t. 4, przeł. J. Ptaszyński, PAX, Warszawa 1954, 48, 93 PL 34, 164.

⁵⁶ Mistrz Eckhart, *Traktaty*, przeł. W. Szymon, W drodze, Poznań 1987, s. 165–166.

⁵⁷ Ibidem, s. 157.

⁵⁸ F. Petrarka, *De vita solitaria*, [w:] idem, *Wybór pism*, Ossolineum, Wrocław 1982, s. 323.

⁵⁹ Ibidem, s. 324.

⁶⁰ Por. M. de Montaigne, *Próby*, t. 1, przeł. T. Boy-Zeleński, PIW, Warszawa 1985, s. 336, 338, 339.

⁶¹ Por. A. Schopenhauer, *Aforyzmy o mądrości życia*, op.cit., s. 173.

⁶² Ibidem, s. 175, 180.

⁶³ Ibidem, s. 176.

⁶⁴ Ibidem.

Arystokratyzacja samotności

Określenie przez Petrarke samotności jako *wszechobecnej*⁶⁵ trzeba, jak sędzę, traktować z dużą rezerwą, chyba że stosuje się je do samotności w ogóle, nie zaś, jak my to czynimy, wyłącznie w odniesieniu do samotności kontemplacyjnej, która jest tylko jednym z przejawów samotności jako takiej. Samotność kontemplacyjna, która, *ex definitione*, zawsze jest przedmiotem indywidualnego, świadomego i wolnego wyboru, a nigdy nie zostaje nikomu narzucona siłą, w przeciwnym razie utraciłaby swój wyjątkowy charakter; otóż, ten rodzaj samotności, również z tego powodu, że wymaga od jednostki dobrowolnej, samodzielnej decyzji oraz konsekwentnego trwania w raz dokonanym wyborze; ten rodzaj samotności nie tylko nie jest *wszechobecny*, ale jeżeli występuje, to występuje niezwykle rzadko – tak rzadko, jak nieczęsto zdarzają się ludzie zdolni do samotności. Potrzeba naprawdę specjalnych predyspozycji, żeby samotność kontemplacyjną praktykować jako sposób życia i czerpać z niej te wszystkie korzyści, które z niej wynikają. Ten pogląd pojawił się i utrwalił już w starożytności, wychodząc z kręgów Pitagorejskich; aczkolwiek ich źródło bije w misteriach orfickich. Stamtąd to właśnie wywodzi się prastare przekonanie, kulturowane w filozofii aż po czasy współczesne, że wśród ludzi dominują zasadniczo dwa modele życia: życie tłumu oraz życie mędrca. Pierwszy jest najpowszechniejszy, drugi pozostaje w mniejszości, prawie niespotykany. Pierwszy charakteryzuje ciężenie do gromady, dla drugiego znamienne jest odosobnienie. Kto łączy się do tłumu, ten jest społecznik, „doludek” i dusza towarzyska. Mędrzec natomiast to indywidualista, sobek, odludek i samotnik. W opinii myślicieli, którzy przyjmują taki podział, nieporównanie trudniejszym, bardziej wymagającym, a równocześnie daleko cenniejszym sposobem życia jest ten, który przypada w udziale mędrcom, pomimo iż cena, jaką ten za niego ponosi, jest wygórowana, a jest nią samotność. Zatem nie każdy, a tylko wybrańcy, zdolni są wytrwać w samotności, znajdując w niej nawet upodobanie i czerpiąc z niej dla siebie określone profity. Samotność kontemplacyjna jest, w istocie, domeną ludzi, pod różnymi względami, wybijających się ponad przeciętność, która charakteryzuje życie tłumu – ludzi małych, słabych, przeciętnych, płaskich i pustych; ludzi, którzy nie tyle żyją, ile – jak, w kontekście filozofii Ortegi y Gasset, interesująco nazwał to Krzysztof Polit – *pseudożyją*⁶⁶. Samotność kontemplacyjna jest ponadto domeną osób wykazujących się różnego rodzaju nadwrażliwością. Ludzie pospolitego usposobienia nie potrafią znieść niewygody samotności, uciekając przed nią ślepo w towarzystwo i zajęcie, które daje wytchnienie od niej lub pozwala o niej zapomnieć. *Ludzie wyżsi*, jak ich

⁶⁵ Zob. F. Petrarca, *De vita solitaria*, op.cit., s. 324.

⁶⁶ K. Polit, *Życie indywidualne a życie społeczne według poglądów José Ortegi y Gasset*, [w:] T. Szkołut (red.), *Antropologia filozoficzna i aksjologiczne problemy współczesności*, UMCS, Lublin 1997, s. 87.

zamianowuje Elzenberg⁶⁷, *wielkie duchy*, jak o nich mówi Seneka⁶⁸ czy Schopenhauer⁶⁹, *outsiderzy*, jak ich nazywa Colin Wilson⁷⁰, *nadludzie*, jak ich określa Nietzsche⁷¹, jednym słowem – arystokraci ducha, z uwagi na swoje niestandardowe usposobienie, stanowią elitę społeczeństwa, z jednej strony muszą – właściwie są skazani, a z drugiej strony pragną i dokładają starań, ażeby znaleźć dla siebie niszę, chroniącą ich przed degrengoladą, uniformizmem i przeciętnością. Schopenhauer nie pozostawia złudzeń co do tego, że samotność stanowi o wielkości człowieka, towarzyskość zaś o jego marności.

...z rzadkimi wyjątkami człowiek ma na ziemi wybór tylko między samotnością a pospolitością⁷². Zgodnie z tym wszystkim skłonność do towarzystwa pozostaje u każdego człowieka mniej więcej w stosunku odwrotnie proporcjonalnym do jego wartości intelektualnej i stwierdzenie „on jest bardzo nietowarzyski” oznacza niemal „ten człowiek posiada wybitne cechy”⁷³. (podkr. P.D.)

Skłonności samotnicze oraz zdolność pozostawania w samotności są uznawane w nurcie kontemplatywnym jako miara dojrzałości osobowej jednostki, jako wskaźnik stopnia rozwoju osobowościowego⁷⁴, pozycji (statusu) społecznej, poziomu wykształcenia, wyrobienia intelektualnego, a nade wszystko stopnia zaangażowania moralnego i religijnego wtajemniczenia. Na dowód istnienia tego rodzaju przeświadczeń powołam się na ustalenia Mandeville’a, Schopenhauera i Elzenberga, których rozumowanie wydaje się stanowić najbardziej reprezentatywną próbę dla tego stylu myślenia.

...ludzie rozumni i mądrzy, umiejący myśleć i kontemplować i w niewielkim tylko stopniu miotani namiętnościami, mogą bez niechęci znosić długotrwałą samotność. Aby uniknąć hałasu, blażństwa i bezczelności, dwadzieścia razy uciekną od towarzystwa, i byle nie spotkać się z cymkolwiek, co dla ich dobrego smaku byłoby niemile – przekładać będą ciszę swojej pracowni czy ogrodu, a nawet łąkę lub pustynię nad towarzystwo niektórych ludzi⁷⁵. (podkr. P.D.)

Samotność jest przeznaczeniem wszystkich wybitnych duchów⁷⁶. ...Arystokratyczne są więc uczucia, które podsycają skłonność do odosobnienia i samotności⁷⁷. ...Zawsze... u poszczególnego człowieka zamilowanie do odosobnienia i samotności rozwija się odpowiednio do jego wartości intelektualnej⁷⁸. ...każdy człowiek godny i wybitny żyje w ukryciu...⁷⁹. ...Każdy więc ucieka od samotności, znosi ją lub kocha stosownie do wartości własnego ja. W samotności bowiem człowiek marny czuje całą swą marność, wielki duch – swą wielkość, krótko mówiąc, każdy czuje, ile sobą

⁶⁷ Zob. H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, (wydanie pod redakcją W. Tyburskiego i R. Wiśniewskiego), op.cit., s. 136, 181, 172–173, 310, 393.

⁶⁸ L.A. Seneka, *Pisma filozoficzne*, t. 1, op.cit., [w:] L. Joachimowicz, *Seneka*, op.cit., *O pokoju ducha*, III, 2–4, s. 177.

⁶⁹ Zob. A. Schopenhauer, *Aforyzmy o mądrości życia*, op.cit., s. 173, 174, 186.

⁷⁰ Zob. C. Wilson, *Outsider*, przeł. M. Traczewska, Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 1992.

⁷¹ Por. F. Nietzsche, *Wola mocy*, przeł. S. Frycz i K. Drzewiecki, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003; idem, *Ludźkie, aryludźkie*, przeł. K. Drzewiecki, Wydawnictwo „Zielona Sowa”, Kraków 2004.

⁷² A. Schopenhauer, *Aforyzmy o mądrości życia*, op.cit., s. 184.

⁷³ Ibidem, s. 180.

⁷⁴ E. Dubas, *Edukacja dorosłych w sytuacji samotności i osamotnienia*, Wydawnictwo UE, Łódź 2000, s. 21.

⁷⁵ B. Mandeville, *Bajka o pszczołach*, op.cit., s. 366.

⁷⁶ A. Schopenhauer, *Aforyzmy o mądrości życia*, op.cit., s. 186.

⁷⁷ Ibidem, s. 184.

⁷⁸ Ibidem, s. 182.

⁷⁹ Ibidem, s. 177.

naprawdę przedstawia. Poza tym im kto wyżej stoi w hierarchii natury, tym bardziej jest samotny, i to z istoty swej nieuchronnie⁸⁰. (podkr. P.D.)

Nie można się doskonalić, w jakimś tam stopniu nie odrywając się. I nie można osiągnąć szczybla choć trochę wyższego, by nas za to nie odtrąciło więcej ludzi niż nas przygarnie. Kto pracuje nad ukształtowaniem siebie, ten jest sam; to jest reguła stała. Tak to jest: w każdej minucie naszego życia znajdziemy stu sprzymierzeńców dla naszych dążeń byle jakich, poślednich; stu ludzi gotowych usprawiedliwić każde nasze, nawet brzydkie potknięcie: ale sprzymierzeńców dla naszych wyższych porywów znaleźć jest trudno⁸¹. (podkr. P.D.)

W podsumowaniu wypada przypomnieć, scalając ze sobą rozproszone po tekście konkretyzacje, że do istotnych własności samotności kontemplacyjnej należą: charakter utylitarno-instrumentalny (samotność ta jest użytecznym narzędziem do samopoznania, do pracy nad sobą, do samorozwoju intelektualnego, moralnego lub/i religijnego, do ukonstytuowania sobości *resp.* osiągnięcia autentyczności egzystencji); charakter introwertyczny – samotność kontemplacyjna jest zwracaniem się ku samemu sobie, ku najgłębszym pokładom ludzkiego jestestwa; jest wnikaniem w głąb siebie; charakter solilokwialny – samotność warunkuje i sprzyja rozmowom z samym sobą, prowadzeniu wewnętrznego dialogu, w którym ujawnia się cała o wszelkim bycie i poprzez który dochodzi do poznania samego siebie bez żadnych osłon i zafalszowań; charakter sapiencjalny – samotność jest koniecznym warunkiem zdobywania i posiadania mądrości oraz cnoty; charakter ascetyczny – samotność jest rodzajem ćwiczenia duchowego, które dopomaga w samodyscyplinie, które przyczynia się do zachowywania niezmaconego spokoju ducha, które kształtuje właściwe postawy moralne i religijne, które rozwija intelektualnie i społecznie, które wydatnie wpływa na indywidualne poczucie szczęścia, wreszcie, które otwiera na Boga i uzdalnia do wejścia z nim w bliską relację; charakter arystokratyczny – tylko nieliczni predysponowani są do pozostawania w samotności; sama zaś samotność jest miarą rzeczywistej wartości osoby.

* * *

Wbrew Tischnerowi, który w rozmowie z Anną Karoń-Ostrowską przyznał, że *kryjówka*, którą interpretuję w tym kontekście jako figurę samotności, jest przestrzenią zdeformowaną, wykluczającą możliwość prawidłowego kształtowania bycia sobą⁸²; wbrew osądowi Tischnera, który *de facto* sam sobie przeczy⁸³, jak przekonują wymienieni w artykule przedstawiciele kontemplatywnego nurtu filozofii samotności, samotność jest miejscem, w którym człowiek ma

⁸⁰ Ibidem, ss. 173–174.

⁸¹ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, (wydanie pod redakcją W. Tyburskiego i R. Wiśniewskiego), op.cit., s. 255–256.

⁸² *Spotkanie. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*, Kraków 2003, s. 18.

⁸³ Wszak, zgodnie z przywołanym wcześniej przeze mnie cytatem z *Filozofii dramatu* Tischnera, jasno wynika, że autor ten uznaje, iż być sobą prawdziwie i w pełni można być tylko w samotności. Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, op.cit., s. 63.

szansę stać się w pełni sobą, takim, jakim jest, poznając siebie bez reszty, a także wnosząc do swojego jestestwa i egzystencji konieczne i ważne zmiany na lepsze.

Jak rozmilować się w samotności? Bodaj wystarczy przekuć samotność w okazję do autorefleksji; tę zaś należy wyzyskać dla ewentualnej korekty własnego światobrazu i obrazu samego siebie.

Literatura

Augustyn św., *Dialogi filozoficzne. O wierze prawdziwej*, t. 4, przeł. J. Ptaszyński, PAX, Warszawa 1954.

Aureliusz M., *Rozmyślania*, przeł. M. Reiter, PWN, Warszawa 1958.

Baczko B., *Rousseau: samotność i wspólnota*, PWN, Warszawa 1964.

Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, przeł. Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000.

Bouyer L., *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, przeł. L. Rutowska, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1982.

Dołęga Z., *Samotność młodzieży – analiza teoretyczna i studia empiryczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2003.

Dubas E., *Edukacja dorosłych w sytuacji samotności i osamotnienia*, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2000.

Elzenberg H., *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, (wydanie pod redakcją W. Tyburskiego i R. Wiśniewskiego, Wyd. UMK, Toruń 2002.

Epiktet, *Diatryby. Encheiridion z dodaniem Fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*, przeł. L. Joachimowicz, PWN, Warszawa 1961.

Fromm E., *O sztuce miłości*, przeł. A. Bogdański, Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 2002.

Gajda J., *Samotność i kultura*, Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych, Warszawa 1987.

Grün A. OSB, *Potrzeba milczenia*, przeł. Benedyktyni tynieccy, TYNIEC Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2004.

Husserl E., *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982.

Kobierzycki T., *O doskonałości i niedoskonałości milczenia*, „Edukacja Filozoficzna” nr 34, Warszawa 2002.

Mandeville B., *Bajka o pszczołach, czyli wady prywatne – zyskiem publicznym*, przeł. A. Glinczanka, PWN, Warszawa 1957.

McGraw J.G., *Samotność. Studium psychologiczne i filozoficzne*, przeł. A. Hankala, PTHP, Warszawa 2000.

Mehlman M., „The Gazette”, Montreal 15 kwietnia 1995.

Mistrz Eckhart, *Traktaty*, przeł. W. Szymon, W drodze, Poznań 1987.

- Montaigne M. de, *Próby*, t. 1, przeł. T. Boy-Żeleński, PIW, Warszawa 1985.
- Nietzsche F., *Ludzkie, aryludzkie*, przeł. K. Drzewiecki, Wydawnictwo „Zielona Sowa”, Kraków 2004.
- Nietzsche F., *Wola mocy*, przeł. S. Frycz i K. Drzewiecki, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003.
- Ortega y Gasset J., *Człowiek i ludzie*, [w:] tegoż, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, PWN, Warszawa 1982.
- Pascal B., *Mysli* (według układu Leona Brunschvicga), przeł. T. Boy-Żeleński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003.
- Petrarka F., *De vita solitaria*, [w:] idem, *Wybór pism*, Ossolineum, Wrocław 1982.
- Platon, *Prawa*, przeł. M. Maykowska, PWN, Warszawa 1960.
- Platon, *Teajtet*, 176 A-B, [w:] idem, *Dialogi*, t. 1, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 1999.
- Polit K., *Życie indywidualne a życie społeczne według poglądów José Ortegi y Gasseta*, [w:] T. Szkołut (red.), *Antropologia filozoficzna i aksjologiczne problemy współczesności*, UMCS, Lublin 1997.
- Rousseau J.J., *Emil czyli o wychowaniu*, t. 1, przeł. W. Husarski, Zakład im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, Warszawa 1955.
- Rousseau J.J., *Listy moralne. List szósty*, [w:] idem, *Umowa społeczna*, przeł. M. Pawłowska, PWN, Warszawa 1966.
- Rousseau J.J., *Rozprawa o nierówności*, [w:] idem, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, PWN, Warszawa 1956.
- Schaff A., *Alienacja jako zjawisko społeczne*, KiW, Warszawa 1999.
- Seneka L.A., *Pisma filozoficzne*, t. 1, [w:] L. Joachimowicz, *Seneka*, „Wiedza Powszechna”, wyd. 2 uzupełn., Warszawa 2004.
- Seweryniak H., *Dobra i zła samotność*, „Więź” nr 10, Warszawa 1997.
- Schopenhauer A., *Aforyzmy o mądrości życia*, przeł. J. Garewicz, „Czytelnik”, Warszawa 2000.
- Sipowicz K., *Heidegger: degeneracja i nieautentyczność*, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 2005.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przekład zbiorowy, PWN, Warszawa 2001.
- Tillich P., *Teologia systematyczna*, t. 2, przeł. J. Marzęcki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2004.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Éditions du Dialogue Societé d'Éditions Internationales, Paris 1990.
- Toffler A., *Trzecia fala*, przeł. E. Woydyłło, PIW, Warszawa 1986.
- Węgrzecki A., *Antropologiczno-filozoficzne refleksje nad rozwojem podmiotu osobowego*, „Zeszyty Naukowe AE w Krakowie”, nr 576, Kraków 2001.
- Węgrzecki A., *Antropologiczny sens „bycia sobą”*, „Studia Philosophiae Christianae”, nr 2, Warszawa 2003.
- Węgrzecki A., *Bycie sobą w świecie współczesnym*, [w:] Cz. Piecuch (red.), *Kondycja człowieka współczesnego*, TAIWPN UNIVERSITAS, Kraków 2006.
- Wilson C., *Outsider*, przeł. M. Traczewska, Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 1992.

Streszczenie

Artykuł porusza zagadnienie wzajemnych związków, w jakie wchodzi z sobą fenomeny samotności i kontemplacji, wykazując ich istotową współzależność. Pomimo że samo zagadnienie nie jest ani nowe, ani odkrywcze, to perspektywa, w jakiej zostało ujęte, jest już zupełnie nowa, świeża i niespotykana w literaturze naukowej. Jest to tekst filozoficzny, problemowy. Omawiane zagadnienie posiada w nim głębokie, historyczno-filozoficzne zakotwiczenie i uzasadnienie. Autor dokonuje tu próby rekonstrukcji kontemplatywnego nurtu filozofii samotności. Kluczowym pojęciem jest tu pojęcie samotności kontemplacyjnej.

Summary

This paper is entitled: "The Connections Between Loneliness and Contemplation in Philosophical Perspective". The article touches a problem of mutual connection between phenomena of loneliness and contemplation, indicates their essential interdependence. Although the problem neither is new nor revealing, the perspective, in which it is formulated, is completely new, fresh and unprecedented in scientific writings. It is a philosophical and problem text. The discussed issue has got a deep, historical-philosophical anchorage and justification. The author makes a trial of reconstruction of the contemplative current of philosophy of loneliness. A key conception here is the conception of contemplative loneliness.