

Agnieszka Kulig

---

## JA – TY – WSPÓLNOTA. SAMOTNOŚĆ JAKO STRATEGIA WYKLUCZANIA?

### Wokół pojęcia samotności

Pisanie o samotności jest ambitnym projektem skonstruowania wyczerpującego opisu sytuacji człowieka w kulturze, bowiem badanie zjawiska samotności otwiera rozległą, interdyscyplinarną przestrzeń eksploracji dla psychologii, pedagogiki, socjologii czy kulturoznawstwa. Każda z tych dyscyplin, posiłkując się swoimi narzędziami badawczymi, nieustannie wnosi swój wkład w wiedzę o człowieku w jego szczególnym położeniu. Jak przekonuje nas Paul Tillich: „Człowiek jest samotny [alone], ponieważ jest człowiekiem! [...] Być żywym oznacza być w ciele – ciele oddzielonym od wszystkich innych ciał. Tak więc być oddzielonym, oznacza być samotnym”<sup>1</sup>. W tym ujęciu samotność jest stanem wpisany w każdą indywidualność. Koresponduje to z podejściem do samotności u francuskiego filozofa Emmanuela Lévinasa, dla którego samotność jest samotnością ontologiczną: nie wynika ona z żadnego zerwania relacji, bo jest obecna przed wszelką relacją<sup>2</sup>.

Róża Pawłowska i Elżbieta Jundziłł, autorki książki, *Pedagogika człowieka samotnego*, twierdzą, że:

samotność towarzyszy człowiekowi w każdym okresie jego życia. W zależności od osobowości, siły charakteru, w różny sposób ludzie próbują się jej przeciwstawić,

---

<sup>1</sup> P. Tillich, *Osamotnienie i odosobnienie*, tłum., K. Mech, „Znak” 1991, nr 4 (431), s. 3.

<sup>2</sup> T. Gadacz, *Samotność po Auschwitz. Od samotności ontologicznej do samotności wobec Boga u Emmanuela Lévinasa*, „Znak” 1991, nr 4 (431), s. 38.

walczyć z nią. [...] Samotność jest stanem doświadczanym zarówno w sensie emocjonalnym, jak i społecznym. Osłabienie więzi emocjonalnej z jedną lub wieloma osobami nie pozwala na poczucie własnej wartości, sensu życia, bycia potrzebnym i kochanym. Człowiek zaczyna izolować się od innych, boi się nawiązywać nowe kontakty, często znajduje substytuty pozwalające mu mieć poczucie, że przynależy do kogoś<sup>3</sup>.

Z kolei angielski psychiatra Anthony Storr, autor książki *Samotność. Powrót do jaźni*, proponuje odejść od przekonania, jakoby „stosunki międzyludzkie o charakterze intymnym stanowiły główne, jeśli nie jedyne, źródło ludzkiego szczęścia”<sup>4</sup>. Według Storra, analizy biografii wybitnych indywidualności nie potwierdzają poglądu, zgodnie z którym umiejętność nawiązywania relacji jest gwarancją zadowolenia – w wielu przypadkach to samotnicze życie dawało impuls do rozwoju wyobraźni, możliwości poszukiwania, aby odkryć siebie na nowo<sup>5</sup>. Twórcze zagospodarowanie samotności możliwe jest tylko wtedy, jeśli człowiek ma możliwość wyboru swojej drogi życiowej, a nie jest na nią skazany (przez społeczeństwo, kulturę), lub jeśli potrafi przyjąć samotność wynikającą z okoliczności życiowych. Dwie formy samotności – z wyboru i niechciana – mają wpływ na sposób jej przeżywania<sup>6</sup> i, dodalibyśmy, sposób jej opisywania w kulturze. Samotność z wyboru jest niewyczerpanym źródłem inspiracji literackich i filmowych. Często staje się wzniosłym przykładem mocy duchowej i artystycznej wolnych ludzi. Bywa, że ten rodzaj samotności jest akceptowany w ramach wspólnot jako forma ofiary na rzecz społeczności. Heroiczne przykłady wyboru skrajnego doświadczania samotności przez Ojców Pustyni, poświęcenie liderów religijnych, ryzyko podejmowane przez buntowników i rewolucjonistów, świadoma rezygnacja z życia prywatnego u geniuszy artystycznych, których ekscesy mogą zdumiewać i jednocześnie fascynować. Natomiast samotność niechciana jest często opisywana jako przykład kryzysu człowieka, skutek rozerwania relacji międzyludzkich, a w przypadku samotności długotrwałej – jako nieuchronne niebezpieczeństwo zaniku umiejętności komunikacji ze sobą samym i z innymi. Anna Latawiec, autorka artykułu, *Destrukcyjny czy twórczy charakter samotności (ujęcie systemowe)*, wymienia osiem przyczyn zerwania relacji:

– brak zrozumienia, które może wynikać z konfliktu pokoleń;

<sup>3</sup> R. Pawłowska, E. Jundziłł, *Pedagogika człowieka samotnego*, Gdańsk 2003, s. 17, 19.

<sup>4</sup> A. Storr, *Samotność. Powrót do jaźni*, tłum. J. Prokopiuk, P.J. Sieradzan, Warszawa 2010, s. 7.

<sup>5</sup> Zob. ibidem, s. 14.

<sup>6</sup> R. Pawłowska, E. Jundziłł, op. cit., s. 21.

- brak cierpliwości, pojawiający się zarówno w otoczeniu, jak i w samym człowieku;
- brak czasu, który wywołuje zniecierpliwienie;
- brak akceptacji własnej osoby, wywołający przekonanie o nieatrakcyjności fizycznej;
- brak akceptacji dla otoczenia, która pojawia się w sytuacji, gdy zostaną podważone czyjeś poglądy czy wartości;
- bezradność, jako forma ucieczki przed aktywnością;
- egoizm, wywołany z obawy przed oczekiwaniem pomocy materialnej, fizycznej;
- potrzeba wyciszenia, odpoczynku refleksji, kontemplacji<sup>7</sup>.

Wymienione przez autorkę przyczyny zerwania komunikacji międzyludzkiej mają źródło zarówno w samym człowieku, jak i jego otoczeniu.

Wielu psychologów i terapeutów w samotności długotrwałej, z której osoba nie chce lub nie potrafi się wydobyć, upatruje źródło problemów psychicznych: stanów depresyjnych, prób samobójczych. Tony Lake uważa, że „samotność należy traktować jako postępującą chorobę, która poprzez system komunikowania się atakuje osobowość”<sup>8</sup>.

Katarzyna Sobstyl, analizując opracowania z zakresu psychologii i pedagogiki zauważa, że ramę pojęciową stanowi tu tło relacji międzyludzkich.

Człowiek umiejscowiony jest wyraźnie wśród innych, stąd bycie samemu traktuje się jako stan lub sytuację odbiegającą od jakiejś przyjętej normy. Samotność wiąże się często z bólem, strachem i chęcią ucieczki. Człowiek boi się tego, co dla niego jest złe, w związku z tym tak wyraźnie i jednoznacznie negatywnie wartościowanie samotności pojawia się w większości prac badawczych<sup>9</sup>.

Pojęcie samotności w opracowaniach psychologicznych zastępowane jest przez pojęcia alienacji i izolacji. Sięgnijmy do ich definicji:

Alienacja (wyobcowanie): poczucie, że coś (lub ktoś), z czym jednostka czuła się związana, stało się obce czy nawet wrogie. Obiekty, wobec których jednostka wyobcowała się, mogą być różne: może to być rzeczywistość społeczna, określone osoby, czy też sama jednostka.

Izolacja społeczna: sytuacja jednostki mającej poczucie odseparowania od grupy społecznej czy też [odczuwająca] obcość tej grupy. Przyczyną izolacji społecznej może być utrata przez jednostkę jej społecznej tożsamości, co wynikałoby z negatywnego

<sup>7</sup> A. Latawiec, *Destrukcyjny czy twórczy charakter samotności (ujęcie systemowe)*, [w:] *Zrozumieć samotność. Studium interdyscyplinarne*, red. P. Domeracki, W. Tyburski, Toruń 2006, s. 86.

<sup>8</sup> T. Lake, *Samotność: jak sobie z nią radzić*, tłum. anonimowe, Warszawa 1993, s. 18. oraz książka, owoc pracy psychologa i psychoterapeuty Wojciecha Kruczyńskiego, *Wirus samotności*, Warszawa 2005. Autor jest twórcą strony poświęconej samotności – [www.samotnosc.net](http://www.samotnosc.net).

<sup>9</sup> K. Sobstyl, *Samotność i jej obrazy w języku*, Lublin 2013, s. 25.

wartościowania grupy i utraty satysfakcji z przynależności do niej lub wykluczenia jednostki z grupy, na przykład z powodu nieprzestrzegania przez nią norm grupowych<sup>10</sup>.

W literaturze dotyczącej opisywanego zjawiska pojęcia samotności i osamotnienia są blisko siebie, choć trzeba pamiętać o istotnej różnicy. Jak zauważa Czesław Tarnogórski: „samotność najczęściej jest stanem wybranym świadomie. Nie wyklucza otwarcia na świat innych ludzi; odwrotnie – sprzyja mu. Natomiast osamotnienie jest przede wszystkim wynikiem najszerszej pojętych faktów zewnętrznych”<sup>11</sup>.

### Samotność jako obcość?

W niniejszym artykule chciałabym zająć się doświadczeniem samotności, która nie jest wyborem; bliska będzie ona samotności kulturowej, którą w swojej klasyfikacji uwzględnia John G. McGraw:

Samotność kulturowa w zasadzie odnosi się do bycia wyłączonym nie z uwagi na to, iż jest się taką, a nie inną jednostką, lecz z uwagi na przynależność do określonej trans-indywidualnej całości. [...] Kulturowa samotność szczególnie powszechnie występuje wśród mniejszości etnicznych, imigrantów. [Dotkniętą nią są także] osoby nienależące do uprzywilejowanych grup, marginalizowane społecznie, pariasi, odrzuceni i wszyscy ci, którzy w ten czy inny sposób nie należą do społeczeństwa, którzy nie »pasują« do większości i w związku z tym są relegowani do życia na społeczno-kulturowych obrzeżach [...]<sup>12</sup>.

Definicję McGrawa chciałabym wzmocnić kategorią *obcego* w ujęciu Bernharda Waldenfelsa, aby zaproponować rozważania nad tym, czy mechanizmy alienacji i izolacji ustanawiają przestrzeń samotności w kulturze? Owe mechanizmy ukazują na przykładzie stosunku do społeczności żydowskiej oraz działalności ruchów eugenicznych.

Zajmijmy się pierwszym przykładem. Doskonale zdają sobie sprawę, że wejście w kwestie sytuacji Żydów w Europie wymaga głębokiej refleksji historycznej i teologicznej, przepracowania zarówno długoletniej historii prześladowań, jak i jeszcze niedoskonałej, krótkiej relacji w zgodzie z posza-

<sup>10</sup> Słownik psychologii, red. J. Siuta, Kraków 2005, s. 19.

<sup>11</sup> Cz. Tarnogórski, *Wobec samotności i osamotnienia*, [w:] *Samotność i osamotnienie*, red. M. Szyszkowska, Warszawa 1988, s. 3.

<sup>12</sup> J.G. McGraw, *Samotność. Studium psychologiczne i filozoficzne*, tłum. A. Hankała, Warszawa 2000, s. 85-86.

nowaniem odmienności. Nie jest także moim zamiarem proponowanie zastąpienia refleksji o przyczynach i źródłach antysemityzmu w Polsce i Europie – refleksją o samotności, gdyż doprowadziłoby to do umniejszenia skali problemu. Chcę zastanowić się, czy zgoda jednej wspólnoty na utrzymywanie innej w osamotnieniu nie jest pierwszym elementem rozrywania relacji z odmiennym (religijnie, obyczajowo) sąsiadem? Czy bagatelizowanie samotności mniejszości przez większość nie można potraktować jako jednej z przyczyn pobudzania stereotypu, stygmatyzowania i – w konsekwencji – zaistnienia wrogości?

Jedną z przyczyn samotności jest odcięcie się od relacji z innymi. Długotrwałe przebywanie w samotności nie sprzyja konstruowaniu pozytywnego świata własnego i obcego, którego obecność wymaga podjęcia wysiłku poznania. Obce zmusza do nauki, tak jak uczymy się języka obcego, kultury, jak z trudnością przyjmujemy nowe doświadczenia. Dla Waldenfelsa obcość jest wydarzeniem, które może stać się doświadczeniem pozwalającym „otworzyć się” duchowo na to, co obce<sup>13</sup>. Jak pisze dalej: „Obce może nas zaciekawić, może pobudzać nas do własnych wynalazków, może sprawiać, że zyskujemy jasność co do nas samych”<sup>14</sup>.

Obcy wnosi konkretne umiejętności praktyczne i naukowe, potrzebne w każdej społeczności. Georg Simmel w eseju *Obcy* pisze: „obcy ma większą swobodę praktyczną i teoretyczną, obserwuje sytuację bardziej bezstronnie, ocenia ją, stosując bardziej ogólne i obiektywne kryteria w swym działaniu”<sup>15</sup>. Szczególną grupą obcych była społeczność żydowska w Europie, która przez wieki współtworzyła kulturę, zasilając ją swoją energią religijną, naukową i gospodarczą. Przywołajmy przypadek koegzystencji Niemców i Żydów, występującej w państwie niemieckim od XVIII wieku. Amos Elon w książce *Bez wzajemności. Żydzi – Niemcy 1743-1933* ukazuje niezwykłą historię wielkiej nadziei Żydów wobec kultury niemieckiej. Nadziei na dobrą relację i wniesienie wkładu w kulturę i naukę. Jest to historia, która rozpoczyna się od przybycia do Berlina w 1743 roku czternastoletniego Mojżesza Mendelssohna, późniejszego słynnego filozofa, a kończy w czasach nazizmu. Wkraczając do Berlina, sumienny student Talmudu nie znał jeszcze dobrze języka niemieckiego, a mimo to dwie dekady później zostanie słynnym niemieckim filozofem, filologiem, krytykiem literackim, pokonującym

<sup>13</sup> Zob. S. Czerniak, *Założenia i historyczne aplikacje Bernharda Waldenfelsa fenomenologii obcego*, [w:] B. Waldenfels, op. cit., s. XXI.

<sup>14</sup> B. Waldenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2009, s. 3.

<sup>15</sup> G. Simmel, *Obcy*, [w:] idem, *Most i drzwi. Wybór esejów*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2006, s. 208.

społeczne i kulturowe bariery dzielące Żydów i Niemców<sup>16</sup>. Do Berlina Mendelssohn wkracza przez bramę Rosenthaler Tor, przeznaczoną dla członków jego społeczności i bydła. Pamięć upokarzającego przybycia do Berlina, poprzedzonego dociekliwymi pytaniami o cel pobytu, nie zniechęca młodego człowieka do walki z izolacją społeczną i intelektualną Żydów. Mendelssohn jest pierwszym praktykującym Żydem, który otworzył się na kulturę niemiecką. Jest też cenionym naukowcem i patronem innych Żydów, którzy chcieli zachować etniczną i religijną tożsamość, uczestnicząc w kulturze większości<sup>17</sup>. Jego przykład przywołuje także licznych zasymilowanych Żydów, którzy w kulturze niemieckiej odnaleźli możliwości rozwoju intelektualnego, artystycznego, zawodowego – gwałtownie przerwane wydarzeniami z 1933 roku. Jak podkreśla Amos Elon, spotkanie kultury niemieckiej z bogactwem kultury żydowskiej miało wymierną wartość dla samej kultury: „spotkanie dwóch kultur, dwóch tradycji etnicznych czy religijnych, rzadko bywa aż tak twórcze”<sup>18</sup>. Niemieccy Żydzi postawili wysoko poprzeczkę w dziedzinie literatury: Heine, Kafka, Werfel, Zweig, Broch, czy nauki: Ehrlich, Einstein. Jednak historia Żydów w Niemczech, oprócz ewidentnych przykładów twórczego nasycania kultury czy życia politycznego Niemiec – byli bowiem Żydzi współtwórcami większości niemieckich partii w kręgach zarówno liberalnych, jak i radykalnie lewicowych – była także historią zmagania się ze swoją tożsamością, z bolesnym jej odkrywaniem, wypieraniem i powrotami. Była to też historia samotności twórców elity artystycznej czy naukowej, których pozbawiano satysfakcji z sukcesów, przypominając, że mają status tylko gości, wynikający z dobrej woli władzy i aktualnej koniunktury ekonomicznej. Nie wzniecało to w społeczności żydowskiej miłości do Niemiec jako takich. „Oddawali” oni siebie w służbie języka i kultury, a ich prawdziwą religią stał się mieszczański *Bildung*<sup>19</sup>. To oni byli prekursorami społeczeństwa określanego jako wielokulturowe, czyli takiego, które czerpie korzyści z przenikających się tradycji, wymieszanych tożsamości. Wróćmy jednak do dawnej historii, kiedy to współistnienie różnorodności nie było oczywiste, a wręcz przeciwnie – uruchamiano mechanizmy segregacji i dyskryminacji. Sięgnijmy do Waldenfelsa, który wyobraża sobie funkcjonowanie w kulturze jako poruszanie się w ramach określonych granic:

<sup>16</sup> A. Elon, *Bez wzajemności. Żydzi- Niemcy 1743-1933*, tłum. K. Bratkowska, A. Geller, Warszawa 2012, s. 11.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 12-13.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 15.

<sup>19</sup> A. Elon, *Bez wzajemności*, op. cit., s. 17.

każda kultura, każde społeczeństwo, każdy świat życia czy każda forma życia poruszają się w określonych granicach, zarazem jednak sposoby, w jakie obchodzą się one z tymi granicami, czemu stale towarzyszy odpowiednia polityka graniczna, wykazują znaczne różnice. Sposób obchodzenia się z granicami zdradza, jakiego ducha dzieckiem jest dana epoka<sup>20</sup>.

Jak zauważa Alina Cała, autorka wnikliwego studium, *Żyd - wróg odwieczny? Antysemityzm w Polsce i jego źródła*:

między V a XI wiekiem uruchomił się w Europie mechanizm segregacji i dyskryminacji, stopniowego izolowania Żydów, a wreszcie umiejscowienia na marginesie społeczeństw. Byli znienawidzeni, lecz potrzebni, nie tylko ze względu na pełnione funkcje ekonomiczne, ale i znaczenie teologiczne<sup>21</sup>.

Waldenfels, definiując obcość, tak pisze o marginesie: „obce staje się zauważalne w formie nad-zwyczajnego, które na różne sposoby wyłania się na marginesach oraz w lukach rozmaitych porządków”<sup>22</sup>.

Stopniowe wykluczanie odbywało się na poziomie ideologii religijnej, aby z czasem zejść na poziom mikro, do kręgu obyczajów codziennych, gdzie odmienność innowiercy nie fascynowała, a budziła lęk. Zdaniem Aliny Całej, Żydzi w przedindustrialnym społeczeństwie pełnili funkcję mniejszości pośredniczącej:

stanowili część społeczeństwa, ale jednocześnie byli prawnie wyodrębnieni, odgrywali też wyodrębnione, narzucone im role gospodarcze. [...] Byli pogardzani, ale niezbędni, posiadali środki produkcji i źródła finansowania, ale nie prestiż społeczny. Nie mieli żadnego wpływu na politykę, byli zależni od elit, a kulturowa i religijna odrębność wzmacniała ich widoczność<sup>23</sup>.

Stwierdzić można, że na ustalonych warunkach mogli realizować się w ramach profesji, które narzuciła im większość, i w ten sposób zapewnić sobie choćby minimum potrzebne do egzystencji, ale czy mieli pełną swobodę, respektowaną przez resztę, w zawiązywaniu głębokich relacji w ramach sąsiedztwa na wsi czy w małych miasteczkach? Czy te dobre relacje z większością nie były uzależnione od poziomu lęku, jaki wzbudzali wobec większości, i dobrego samopoczucia gospodarzy? Gościnność większości wobec wspólnoty Żydów, uzasadniana często ekonomicznie, z trudnością schodziła na poziom istotny w egzystencji – na poziom gościnności jako

<sup>20</sup> B. Waldenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, op. cit., s. 12.

<sup>21</sup> A. Cała, *Żyd-wróg odwieczny? Antysemityzm w Polsce i jego źródła*, Warszawa 2012, s. 60.

<sup>22</sup> B. Waldenfels, *Topografia obcego*, op. cit., s. 5.

<sup>23</sup> A. Cała, op. cit., s. 35.

odpowiedzialności za przybywającego pod mój dach. Czy status gościa chronił ich przed przekształceniem ich we wroga? Mamy zbyt liczne przykłady z historii Europy, żeby wątpić w praktykowanie tej etycznej zasady.

O istocie relacji „Ja-Inny”, szacunku wobec Innego, który wykracza poza horyzont mojego świata, przypominał świadek Holocaustu, filozof Emmanuel Lévinas:

Metafizyka, czyli stosunek z Innym spełnia się jako służba i jako gościnność. W tej mierze, w jakiej twarz Innego wprowadza nas w relację z trzecim, metafizyczny stosunek między mną a Innym przybiera formę *My*, wznosi się do poziomu państwa, instytucji, praw, które są źródłem powszechności<sup>24</sup>.

Zastanówmy się, jakie mechanizmy okazywały się skuteczne w Europie, kiedy społeczność żydowska była liczącą się siłą, a gościnność była reglamentowana i czuwano nad szczelnością instytucji państwowych, aby „obcy” nie przenikali do „swoich”. Jednym ze skutecznych mechanizmów utrzymywania na dystans społeczności żydowskiej wobec reszty były uruchamiane przesady, które według Aliny Całej:

mają bardzo archaiczne pochodzenie, na przykład wiara w mord rytualny, dokonywany jakoby przez Żydów, rozpowszechniła się w Europie Zachodniej między XIII a XV w., ale po raz pierwszy została udokumentowana już w piśmiennictwie starożytnego Imperium Rzymskiego. [...] Wiara w dokonywanie przez Żydów morderstw rytualnych pozostała jednym z najtrwalszych przesądów, przetrwała do czasów współczesnych. [...] W Anglii odnotowano istnienie przesądu w 1967. Nawet współcześnie zdarzają się nawiązania do tego przesądu, np., w Rumunii, Rosji, na Litwie, a także Polsce. [...] Przesady obecne były w wizerunkach wielu grup, ale w niektórych zanikły dość dawno, w innych zaś zachowują zadziwiającą żywotność<sup>25</sup>.

Wykorzystywanie przesądów wobec obcych nigdy nie było neutralnym działaniem. Jako fałszywie pojmowane spoiwo wspólnoty nie minimalizowało ono lęku wobec niezrozumiałej inności, a często stawało się iskrą rozpalającą przemoc i formą jej uzasadnienia. Siłą wzmacniającą dystans wobec „obcego-Żyda” był oczywiście stereotyp, czyli „uproszczony obraz zbiorowości własnej lub uznanej za inną”<sup>26</sup>. Jeszcze zanim powstały namacalne przestrzenie izolacji Żydów, dochodziło do ekspulsji ludności, często na tle

<sup>24</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 361.

<sup>25</sup> A. Cała, op. cit., s. 27 i 76-78.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 25.



ekonomicznym, jak to miało miejsce w 1239 roku w Bretanii za sprawą krzyżowców<sup>27</sup>. Namacalnym znakiem siły przesądów i potrzeby kontroli ekonomicznej sprawowanej nad mniejszościami (a dla niektórych zaangażowanych chrześcijan też źródłem możliwości nawracania) były getta. Getto w Rzymie zostało ustanowione w 1555 roku, a zniesione dopiero po upadku Państwa Kościelnego w roku 1870<sup>28</sup>.

Dynamiczna Wenecja z XVI wieku, miejsce uciech i zabaw, przestraszyła się postępującego kryzysu handlowego oraz postępującego upadku moralnego. Winą za ten stan rzeczy obarczono Innych – strach można było przerzucić na Żydów<sup>29</sup>. Mieszkańcy wierzyli, że izolując Żydów, izolują grzech, występki, a nawet choroby, które rzekomo Żydzi przynosili. Pomysł getta narodził się w 1515 roku. *Ghetto Nuovo* zaprojektowano jako romboidalny skrawek ziemi otoczony wodą, niczym zamek z mostami zwodzonymi<sup>30</sup>. Przestrzeń taką można było łatwo odciąć od reszty miasta. Projekt ten umożliwiał kontrolę z zewnątrz i miał wzmacniać w osadzonych poczucie osamotnienia, opuszczenia<sup>31</sup>. W 1516 roku pierwszych siedmiuset Żydów zamieszkało w getcie. W 1541 powstało drugie getto, *Ghetto Vecchio*, jako nieduży plac z wąskimi uliczkami, a w 1633 trzecie – *Nuovissimo*, podobnie jak pierwsze przypominające zamek z fosą, tylko w mniejszej skali<sup>32</sup>.

Richard Sennett, przywołując przykład getta weneckiego i omawiając go w kontekście roli miasta w kulturze Zachodu, stwierdza, że to specyficzne miejsce, pomyślane jako skuteczna forma izolacji, jest przykładem na to, iż wbrew mocy władzy większości izolowana społeczność nie wpisywała się biernie w tryby wyobcowania, a swoją pracą i profesjonalizmem potrafiła wypracować nowe formy samostanowienia. Czy w ten sposób przezwyciężała narzuconą samotność? Jedną z wielkich osobowości, rabin Leon Juda Ariusz Modena (1517-1648) pochwalał różnorodną działalność wewnątrz murów getta i miał nadzieję, że uchroni to Żydów przed represjami. Trzeba też odnotować fakt, że to w Wenecji narodził się pomysł, w myśl odnowy moralnej społeczności i ochrony przed dotykem, który mógłby przynieść chorobę i zepsucie, zaczęto znakować Żydów i prostytutki. Żydom przydzielono żółty kolor w 1397, a prostytutkom w 1416 roku<sup>33</sup>.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 82.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 87.

<sup>29</sup> R. Sennett, *Ciało i kamień. Człowiek i miasto w cywilizacji Zachodu*, tłum., M. Konikowska, Gdańsk 1996, s. 182

<sup>30</sup> Ibidem, s. 186.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 188.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 188.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 192.

Radykalnym sposobem marginalizowania i izolowania pewnych warstw społeczeństwa były działania ruchów eugenicznych. W tym przypadku nie chodziło tylko o fizyczne oddzielenie mniejszości od większości, ale o zarządzanie rozrodczością mniejszości. W planowaniu „idealnej” Europy naziistów pojawiła się zradykalizowana forma zarządzania ciałem „nieodpowiednich” rasowo: eksterminacja czy eksperymenty medyczne.

W ramach marzenia o czystości społecznej rodziły się idee eugeniki, czyli nauki wspierającej doskonalenie ludzkiej rasy. Badaczka polskiego ruchu eugenicznego, Magdalena Gawin, w swojej książce, *Rasa i nowoczesność. Historia polskiego ruchu eugenicznego (1880-1952)* wskazuje, że:

eugenika w latach międzywojennych stanowiła awangardową dziedzinę nauki sytuującą się na pograniczu nauk przyrodniczych, antropologii i socjologii. [...] Nazywano ją higieną rasy, eugenetyką, antropologią społeczną, polityką populacyjną, higieną reproduktywną, higieną społeczną<sup>34</sup>.

Nadrzędnym celem naukowców działających w ramach ruchów eugenicznych była konstrukcja idealnego społeczeństwa – idealnego fizycznie i psychicznie. Jak zauważa autorka: „O popularności eugeniki przesądziło jej uniwersalne *credo* – wydzwignięcie narodów na wyższy poziom cywilizacyjny przez świadomą, sztuczną selekcję społeczeństwa”<sup>35</sup>.

Gawin podkreśla, że eugenika na początku XX wieku rozwijała się w ramach dwóch wariantów: pozytywnego i negatywnego. Pozytywna wspierała pożądany dobór płciowy, popierała ulgi podatkowe i pomoc dla rodzin wielodzietnych. Z kolei w ramach negatywnego wariantu polityki eugenicznej:

przewidziano tworzenie barier prawnych i instytucjonalnych, które powstrzymałyby od prokreacji członków rodzin uznanych za jednostki „dysgeniczne”, to jest takie, co do których zachodziła uzasadniona obawa, że ich potomstwo stanie się poprzez „złą” dziedziczność obciążeniem dla budżetu państwa<sup>36</sup>.

Przedstawmy za autorką szeroką grupę ryzyka, którą uznano za nieprzydatną w społeczeństwie. To przede wszystkim ludzie ze stwierdzonymi schorzeniami: serca, płuc, z padaczką, pacjenci ze ślepotą, głuchotą, niedorozwojem umysłowym oraz sklasyfikowani jako margines (żebracy, prze-

<sup>34</sup> M. Gawin, *Rasa i nowoczesność. Historia polskiego ruchu eugenicznego (1880-1952)*, Warszawa 2003, s. 7.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 7.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 9.

stępcy, prostytutki)<sup>37</sup>. Także ludzie biedni mogli znaleźć się w tym podejrzanym kręgu, bieda bowiem mogła być potwierdzeniem braku możliwości przystosowawczych, deficytu wynikającego z dziedziczenia. Pojawia się pytanie, z jaką formą samotności stykamy się w tym przypadku? Jest to skrajna samotność społeczna, którą John McGraw w swojej klasyfikacji określi następująco:

społeczna samotność jest brakiem intymności w odniesieniu do istot ludzkich traktowanych jako istoty społeczne. [...] Społeczna samotność zawiera się [w przestrzeni rozciągającej się] od braku choćby najskromniejszej diadycznej intymności, aż do braku większych struktur, takich jak rodzina, sąsiedzi, społeczność kraj, a nawet więzi z ludzkością jako taką<sup>38</sup>.

Państwo, a raczej urzędnicy działający na jego rzecz, ustalają w majestacie nauki, postępu czy dobra ludzkości listę wykluczonych i nieprzydatnych. Za ideami Towarzystw Eugenicznych stają autorytety medyczne z dziedziny biologii.

W ramach eugeniki negatywnej, konkretnym, praktycznym działaniem ulepszającym społeczeństwo były prawo sterylizacyjne, uchwalone w Danii w 1929 r.<sup>39</sup>, w Niemczech w 1933 r., w Norwegii w 1934 r., Szwecji i Finlandii w 1935 r. Jak zauważa Maciej Zaremba Bielawski, autor książki *Higieniści. Z dziejów eugeniki*: „Po drugiej wojnie światowej kraje skandynawskie jako jedyne w Europie stosowały prawo, które otwarcie zakładało podział na osoby «zdatne» i «niepełnowartościowe», gdzie te ostatnie pod różnymi formami nacisku pozbawiano możliwości prokreacji”<sup>40</sup>.

Jednak nie jest moim zamiarem prezentowanie historii eugeniki – to wielołątkowe zagadnienie, odmiennie rozumiane na przykład w Polsce (z ideami świadomego macierzyństwa, świadomej ochrony zdrowia) w Szwecji (wykorzystywania idei higieny rasy do budowania państwa dobrobytu). Towarzystwa Eugeniczne, choć powstały w dobrych intencjach – mianowicie poprawy jakości życia – to były wykorzystywane do realizacji radykalnych idei dzielenia społeczeństwa na obywateli wartościowych i mniej wartościowych (zakłócających porządek estetyczny). Ich działania wzniciły iskrę, która rozpałała niepokój wobec wszelkiej inności czy formy odchylenia od normy. Ponadto, dostarczyły one naukowy argument politycznym rady-

<sup>37</sup> Ibidem..

<sup>38</sup> J.G. McGraw, op. cit., s. 76.

<sup>39</sup> Zob. M. Gawin, *Rasa i nowoczesność...*, op. cit., s. 9.

<sup>40</sup> M. Zaremba Bielawski, *Higieniści. Z dziejów eugeniki*, tłum. W. Chudoba, Wołowiec 2011, s. 18. Autor dodaje, że wiadomość o praktykach sterylizacji w Szwecji dotarła do opinii światowej w 1997 roku.

kałom – konstruktorom idealnej rasowo Europy. Przedstawione przykłady, choć odległe historycznie, łączy kwestia tego, że nieprzepracowana obcość, która nie staje się wyzwaniem do poznania, uczenia się siebie i innego, przekształca się we wrogość, która znajduje uzasadnienie dla stosowania przemocy symbolicznej, społecznej i fizycznej.

### **Me - You - Community. Solitude as an exclusion strategy?**

#### Summary

In the article I reconstruct the psychological structure of solitude. The two forms of solitude – by choice and unwanted – influence the way of experiencing and describing it in culture. I analyze the unwanted solitude, imposed on individuals and communities sources of which are cultural differences, power of stereotypes and superstitions. The violence against ethnic and religious minorities can appear where there is an approval of maintaining cultural solitude. I also consider the relationship between the concept of solitude and Bernhard Waldenfels' alienation category.