

Iwona BARWICKA-TYLEK

SAMOTNOŚĆ I WOLNOŚĆ Od sporu Jeana-Jacques’a Rousseau i Davida Hume’a do dziewiętnastowiecznego systemu penitencjarnego

Samotnik jest dla Rousseau politycznym wzorcem każdej funkcji publicznej. Działa bowiem z inspiracji wewnętrznej, z powołania – jako nauczyciel, sędzia, lekarz, a wreszcie polityk. „Całkowita samotność jest, być może, największą karą, jakiej możemy doznać”, zauważał tymczasem Hume. I rzeczywiście, pomysł, że samotność można wykorzystać jako karę, stał się szybko jednym z najszerzej dyskutowanych zagadnień w kontekście zainicjowanej w oświeceniu dyskusji nad kierunkami reform ustawodawstwa karnego.

W ostatnich miesiącach roku 1766 Europą, a szczególnie Francją i Anglią wstrząsnął niemały skandal. Światło dzienne ujrzała korespondencja między Davidem Hume’em a Jeanem-Jacques’em Rousseau¹. Nie był to zapis poważnych filozoficznych dysput, ale zwykła kłótnia, w której Rousseau zarzucał Hume’owi udział w spisku przeciwko sobie, urażony Hume zaś (to on postanowił wydać listy drukiem, z własnym komentarzem) tłumaczył bezpodstawność tego rodzaju oskarżeń, sugerując niekiedy, że ich autor jest niespełna rozumu.

Początkowo nic nie zapowiadało takiego obrotu spraw. Poruszony losem prześladowanego wówczas Rousseau, Hume zaprosił Jean-Jacques’a do Anglii, organizując dla niego i podróż, i wygodne schronienie w Wootton Hall, u swego przyjaciela Richarda Davenporta. Rousseau przyjął zaproszenie i udał się najpierw z Hume’em do Londynu, gdzie nastąpiło pożegnanie obydwu panów. Wprawdzie rozpoczęło się ono od drobnego zgrzytu na tle opłaty za dalszą podróż, ale skończyło się w tkliwej atmosferze wzajemnych zapewnień o przyjaźni i miłości². Wystarczyło jednak kilka tygodni, by z uczuć tych nic nie zostało, a stosunki między Rousseau i Hume’em zmieniły się, jeśli nawet nie w otwartą nienawiść (ta filozofom nie przystoi), to w relację pełną pretensji i urazów. Po publikacji wspomnianej korespondencji, dzięki krążącym szeroko i czytany gazetom, pęknięcie między obydwojma myślicielami szybko

¹ Zob. D. H u m e, *Exposé succinct de la contestation qui s’est élevée entre M. Hume & M. Rousseau: avec les pièces justificatives et la lettre de M. de Voltaire à ce sujet*, red. J.P. Jackson, Éditions Alive, Paris 1998.

² Por. R. Z a r e t s k y, J.T. S c o t t, *The Philosophers’ Quarrel: Rousseau, Hume, and the Limits of Human Understanding*, Yale University Press, New Haven–London 2009, s. 2.

podzieliło europejską opinię publiczną na dwa obozy. Jednym z punktów zapalnych stało się tu zagadnienie samotności i jej roli w życiu indywidualnym i społecznym³. Nie mogło być inaczej, skoro jeden z bohaterów kłótni szczylił się swą postawą samotnika i mizantropa, drugi natomiast przeciwnie, zgodnie z ideałami oświecenia, doceniał towarzystwo innych jako drogę zarówno do wiedzy, jak i do osobistej kariery.

Zatarg między Rousseau a Hume'em jest w niniejszych rozważaniach tłem, a także swego rodzaju ramą refleksji poświęconej samotności. Moim celem jest przekonanie czytelnika, że także nauki prawne mają swój udział w kształtowaniu kulturowych postaw wobec samotności. Jest to udział ważny między innymi dlatego, że często ma on wymiar praktyczny. Myśl prawna nie tyle koncentruje się na próbach wyjaśnienia istoty zjawiska samotności – w tym zakresie polega na opiniach filozofów, psychologów czy socjologów – ile szuka dla niego miejsca w ramach wspólnoty politycznej. Zdarza się jednak, że kiedy takie miejsce już znajdzie, okazuje się ono w ostatecznym rozrachunku mało funkcjonalne, a przy okazji ujawnia słabości naszego pojęciowego ujmowania samotności.

Przedstawię bliżej dwa konkurencyjne przykłady namysłu nad związkiem samotności i prawa. Obydwa dają się powiązać z myśleniem Rousseau i Hume'a, obydwu też wiąże samotność z zagadnieniem wolności, choć w zasadniczo odmienny sposób. Dzięki ich zestawieniu mam nadzieję w zakończeniu tekstu uzasadnić swoją opinię o pewnym niewykorzystanym potencjale samotności. Ujęta w postaci quasi-hipotezy, brzmi ona następująco: choć zagadnienie samotności wydaje się powiązane przede wszystkim z kwestią indywidualnej wolności (i tak też często jest prezentowane), w wieku dwudziestym pierwszym to nie wolność, lecz sprawiedliwość może okazać się pojęciem kluczowym w ocenie zjawiska samotności.

SAMOTNOŚĆ GODNA NAGRODY

By dostrzec groźną stronę zjawiska samotności, wystarczy przejrzeć doniesienia medialne czy raporty socjologiczne i psychologiczne. Ukazują one jego negatywny wpływ na zdrowie psychiczne i fizyczne, na poczucie zadowolenia z życia, poziom stresu, a nawet na gospodarkę państwa. Nie brakuje argumentów na rzecz tezy, że samotność okazała się w przypadku człowieka współczesnego chorobą, rozprzestrzeniającą się tak szybko, że zasadne stało

³ Zob. B. Taylor, *Philosophical Solitude: David Hume versus Jean-Jacques Rousseau*, "History Workshop Journal" 2020, nr 89, s. 1-21.

się mówienie o epidemii⁴. Negatywny stosunek do samotności dominuje także w naszych językowych obrazach świata, czego w interesujących badaniach dowodzi na przykład Katarzyna Sobstyl⁵. Ta sama autorka czyni jednak w tym kontekście ważną uwagę. Dostrzega, że choć pozytywne postawy wobec samotności są rzadsze, to jest ona przez niektórych uważana za wartość, a co jeszcze ciekawsze, osoby starsze i bezdomne utożsamiają ją z wolnością⁶. W podobnym kierunku zmierzają próby teoretycznego sformułowania kryterium pozwalającego odróżnić samotność „złą” od „dobrej”. Kładzie się tu nacisk na rolę wyboru i woli jednostki.

Niewielu jest filozofów, którzy podkreślali związek między samotnością a wolnością mocniej niż Jean-Jacques Rousseau, a jeszcze mniej takich, którzy postanowili zaświadczyć o nim własnym życiem – publicznie – nie bacząc na głęboki paradoks wpisany w naturę tego projektu. Paradoks, który niezmiennie fascynuje badaczy myśli Rousseau, bo też trudno pozostać wobec niego obojętnym. Czy można bowiem dawać przykład samotności – nie tylko w pismach, ale również w działaniu na forum publicznym? I czego taki przykład miałby nauczyć innych? Samotność jest przecież „pojedynczością” i kojarzy się ze skierowaniem uwagi na własne „ja” oraz przynajmniej czasowym osłabieniem czy wręcz odcięciem społecznych więzi. Rousseau był natomiast przeciwieństwem tego rodzaju samotnika. Praktykował swoją samotność na arystokratycznych salonach. Pokazywał ją innym, zwracając uwagę strojem, zachowaniem, poglądami. I była jego samotność widoczna oraz komentowana, co także jego samego skłaniało do badania jej przyczyn. Jak pisał w roku 1762 w liście do Guillaume-Chrétiena de Lamoignon de Malesherbes’a, sporo czasu zajęło mu zrozumienie, co jest przyczyną nieodpartej odrazy, jaką czuje, wchodząc w relacje z innymi ludźmi⁷. Nie była to, stwierdzał, próżność ani melancholia, stanowiło o niej natomiast głębokie umiłowanie wolności. Wolności, która powinna zasilać swą energią właśnie relacje międzyludzkie, ale z jakiegoś powodu – wyjaśnienie tego fenomenu to trzon historyczno-socjologiczno-politycznych analiz Rousseau – ze świata społecznego znikła.

Pierwsze słowa otwierające ostatnią z prac Rousseau, noszącą znamienity tytuł *Przechadzki samotnego marzyciela*⁸, brzmią: „Oto jestem sam na świe-

⁴ Por. P. D o m e r a c k i, *Horyzonty i perspektywy monoseologii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2018, s. 205n.

⁵ Zob. K. S o b s t y l, *Samotność i jej obrazy w języku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2013.

⁶ Por. tamże, s. 226.

⁷ Por. J. S t a r o b i n s k i, *The Motto „Vitam impendere vero” and the Question of Lying*, w: *The Cambridge Companion to Rousseau*, red. P. Riley, Cambridge University Press, Cambridge 2001, s. 366.

⁸ Zob. J. J. R o u s s e a u, *Przechadzki samotnego marzyciela*, tłum. M. Gniewiewska, Czytelnik, Warszawa 1967.

cie, bez brata, bliźniego, przyjaciela, towarzysza poza samym sobą. Człowiek najbardziej skłonny do współżycia, najbardziej kochający ludzi został przez nich jednomyślnie skazany na wygnanie”⁹. A jednak mylibyśmy się, sądząc, że mamy tu do czynienia ze skargą osoby, której wyrwano z serca wszystkie słodcze życia społecznego¹⁰. Jak słusznie komentuje Bronisław Baczko, Rousseau do końca potrzebuje towarzystwa: „Mamy czytać teksty, które pisanie były w tej właśnie intencji, że nie ma ich czytać nikt obcy [...]. Mamy więc zrealizować zadanie nierealizowalne – uczestniczyć w samotności cudzej, nie naruszając jej [...] – musimy uznać totalną samotność i całkowitą komunikację jako fundamentalne, choć wyłączające się sfery istnienia”¹¹.

W pewnym istotnym sensie, co zgrabnie podsumowuje Leopold Damrosch, to nie Rousseau wybrał samotność, ale samotność wybrała Rousseau¹². Stała się ona w przypadku tego filozofa działaniem politycznym; realizacją wypracowanej przez Jeana-Jacques’a koncepcji wolności oraz wizji opartych na wolności relacji wspólnotowych, w tym organizacji demokratycznego (republikańskiego) państwa¹³.

⁹ Tamże, s. 25.

¹⁰ Por. tamże, s. 29.

¹¹ B. B a c z k o, *Kształty wolności*, w: J.J. Rousseau, *Przechadzki samotnego marzyciela*, s. 5n.

¹² Por. L. D a m r o s c h, *Jean-Jacques Rousseau: Restless Genius*, Houghton Mifflin, Boston 2005, s. 147.

¹³ Ustrojowe propozycje Rousseau doczekały się wielu interpretacji. Dla jednych jest on patronem radykalnej tradycji demokratycznej (zob. np. K. I n s t o n, *Rousseau and Radical Democracy*, Continuum, London 2010), inni, jak Karl Popper, widzą w nim pozostającego „pod urokiem Platona” prekursora totalitaryzmu (zob. K. P o p p e r, *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, tłum. H. Krahelska, t. 1: *Urok Platona*, PWN, Warszawa 2010). W niniejszych rozważaniach przedmiotem zainteresowania jest wyłącznie problematyka samotności, podobne spory odsuwam więc na bok. Z tego samego powodu nie próbuję zakwalifikować rozumienia wolności przez Rousseau do żadnej z wyróżnianych w literaturze typologii, takich jak wolność wewnętrzna czy pozytywna. „Koncepcja wolności” Rousseau odczytywana jest na wiele sposobów i jest to dowód jej wielkiego intelektualnego potencjału. Interpretatorzy wskazują najczęściej na stoickie, ale także Augustyńskie źródła tej koncepcji, przy czym zwracają uwagę, że obydwie te nurty w siedemnastowiecznej i osiemnastowiecznej myśli francuskiej postrzegane były jako w dużej mierze sprzeczne. Sam Rousseau pisze o wolności naturalnej, społecznej i moralnej, przy czym nie ma zgody badaczy co do tego, czy chodzi mu o tę samą wolność realizowaną w różnych warunkach społeczno-politycznych, czy też może o wolność jakościowo, a przynajmniej ilościowo odmienną (najdoskonalsza byłaby wtedy wolność moralna, „lepsza” od naturalnej o tyle, że praktykowana wspólnie, a więc dająca człowiekowi większą siłę do jej obrony). W moim przekonaniu według Rousseau istnieje tylko jedna wolność „prawdziwa”, nieodróżnialna od samego człowieczeństwa. Jak głosi najbardziej znany cytat z dzieł Rousseau: „Człowiek rodzi się wolny, a wszędzie jest w okowach” (J.J. R o u s s e a u, *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretiatkowicz, Antyk, Kęty 2002, s. 11). Na tym polega tragizm postaci Rousseau. Inaczej niż stoicy, jest on przekonany, że do praktykowania wolności-człowieczeństwa przez jednostkę nie wystarczy jej racjonalne wycofanie się ze świata (wolność wewnętrzna). Przeciwnie, bardziej niż rozum, wolność jest kwestią uczuć, a te wzbudza w nas świat lub własna wyobraźnia. Szerzej na

Wolność w filozofii Rousseau stanowi samą istotę człowieczeństwa¹⁴, a jej innym imieniem jest samowystarczalność, bo ta stanowi dla niego namacalny dowód pełnej niezależności. Nietrudno dostrzec, że wartościując pozytywnie samotność, najczęściej chcemy to właśnie wyrazić: przekonanie, że życie samotne nie musi oznaczać stanu deprywacji, ale przeciwnie, otwiera drogę do zaspokojenia potrzeb, które – odczuwane głęboko w jaźni – są w hałasie życia społecznego tłumione. Jest w tym wypadku kwestią wtórną, czy i na ile uda się jednostce zamieszkać na bezludnej wyspie. Chodzi o wykształcenie odpowiedniej postawy wobec siebie, skupienie na własnym wnętrzu i samorozwoju.

Oryginalność Rousseau nie polega jednak na wyeksponowaniu związku między samotnością, wolnością i samowystarczalnością. Ten był od czasów starożytności dobrze znany i promowany jako wzorzec życia doskonałego, tyle że życia bardziej boskiego niż ludzkiego, możliwego do osiągnięcia wyłącznie przez poświęcających się kontemplacji mędrców, a później mnichów czy uczonych. Ideał Rousseau jest bardziej ambitny. Nie interesuje go wycofanie ze społeczeństwa ani też proste praktykowanie samotności wśród innych. Autor *Przechadzek samotnego marzyciela* jest przekonany, że osiągnięcie stanu wolności i samowystarczalności (znamionowanego przez umiejętność cieszenia się samotnością) upoważnia samotną jednostkę do przyjęcia na siebie roli reformatora politycznego. Filozof chce przekształcić relacje społeczne i polityczne tak, by były one umocowane w wolności. Chce uczynić każdego wolnym i samowystarczalnym, a równocześnie w pełni przejrzystym dla innych¹⁵, co stanowi warunek stworzenia wolnego i samowystarczalnego społeczeństwa i państwa.

W państwie urządzonym tak, jak życzyłby sobie tego Rousseau, samotność nadal ma istotne znaczenie polityczne. Wolna i samowystarczalna, a przez to samotna jednostka jest dla filozofa wzorcem obywatela, który najlepiej potrafi zadbać o realizację dobra ogółu, a więc zasługuje na wyróżnienie. Nagrodą jest zgoda na indywidualną kreatywność w działaniu publicznym. Samotnik jest dla Rousseau politycznym wzorcem każdej funkcji publicznej. Działa bowiem z inspiracji wewnętrznej, z powołania – jako nauczyciel, sędzia, lekarz, a wreszcie polityk. Prawdziwie wolny obywatel chce dbać o wspólnotę – przekonuje Rousseau – ponieważ wie, że bez upowszechniania jej ideałów on sam przestanie czuć się w swej samotności bezpiecznie. W rzucanych tu i ówdzie przez Rousseau uwagach dostrzec można jeszcze jeden rodzaj nagrody za

temat rozumienia wolności przez Rousseau zob. *Rousseau and Liberty*, red. R. Wokler, Manchester University Press, Manchester 1995.

¹⁴ Szerzej na ten temat por. I. B a r w i c k a - T y l e k, *Portrety wolności*, Wolters Kluwer, Warszawa 2009, s. 121-140.

¹⁵ Co w swym studium doskonale tłumaczy Jean Starobinski (zob. J. S t a r o b i n s k i, *Jean-Jacques Rousseau. Przejrzystość i przeszkoda*, tłum. J. Wojcieszak, KR, Warszawa 2000).

„kompetencję samotności”. Jest nim władza. Nie brakuje w wypowiedziach filozofa z Genewy sugestii, że wypróbowana pod względem wolności, samowystarczalności i samotności jednostka zasługuje na to, by mieć w państwie władzę większą od niż dostępna pozostałym obywatelom. Tak przynajmniej wnosić można z uwag Rousseau dotyczących doskonałego prawodawcy (sam napisał projekt konstytucji Korsyki) czy polskiej instytucji liberum veto (z racji sprzedajności posłów sprzyjającej anarchii i wymagającej zniesienia, ale samej w sobie niewadliwej)¹⁶.

Samozwańczym uczniem Rousseau w zakresie związków wolności, samotności, demokracji i władzy miał się wkrótce okazać Maximilien Robespierre, nie bez przyczyny zwany Nieprzekupnym. Wolno jednak podejrzewać, że przywódca jakobinów francuskich nie był wystarczająco uważnym uczniem. Umknęła mu na przykład lekcja, w trakcie której Rousseau marzy o znalezieniu pierścienia Gygesa, który wedle legendy miał uczynić posiadacza niewidzialnym, a więc, podobnie jak Bóg, doskonale samotnym i niezależnym od kogokolwiek: „Mogąc zaspokoić wszystkie swoje zachcianki, mając nieograniczoną władzę i nie mogąc być oszukany przez innych, czegoż mógłbym pragnąć i z jakim skutkiem? Tylko jednego: widzieć wszystkie serca zadowolone. Jedyne widok powszechnej szczęśliwości mógłby napęłnić moje serce trwałym uczuciem, a żarliwe pragnienie, by się do niej przyczynić, byłoby moją niezmienną namiętnością. Zawsze sprawiedliwy i bezstronny, zawsze dobry, lecz nie słaby”¹⁷. Na tym jednak swoich marzeń nie kończy. Po rozważeniu możliwego rozwoju sytuacji przyznaje, że zrobiłby lepiej, wyrzucając swój pierścień magiczny, zanim pobudziłby go on do jakiegoś głupstwa¹⁸. Owym „głupstwem” byłaby chęć wykorzystania nieograniczonej władzy nad innymi, by sterować ich życiem.

SAMOTNOŚĆ JAKO KARA

Jak zauważa Barbara Taylor, nigdy wcześniej opinie na temat samotności nie były tak bardzo podzielone jak w stuleciu osiemnastym¹⁹, w którym – korzystając z osiągnięć rozpoczętej wiek wcześniej rewolucji naukowej – dostrzeżono praktyczny potencjał tkwiący w nowej, racjonalnej, ale przede

¹⁶ Na temat Rousseauwskiego rozumienia władzy zob. J. G r y g i e ń ć, *O dialektyce dwóch koncepcji władzy w pismach Jana Jakuba Rousseau*, w: *Władca, władza. Literackie doświadczenia Europejczyków od antyku po wiek XIX*, red. M. Szymor-Rólczak, Katedra Edytorstwa Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2011, s. 125-138.

¹⁷ R o u s s e a u, *Przechadzki samotnego marzyciela*, s. 110n.

¹⁸ Por. tamże, s. 112.

¹⁹ Por. T a y l o r, dz. cyt., s. 21.

wszystkim demonstralnej wiedzy o świecie. Prawdę, ideał każdego poznania, przestano postrzegać jako odległą i uchwytną wyłącznie dzięki kontemplacji. Przeciwnie, okazało się, że jest ona dostępna na wyciągnięcie ręki, ale drogą do jej odkrycia jest odwrócenie uwagi od własnej jaźni i skierowanie jej na zewnątrz. Wprawdzie naukowci geniusze, jak Isaac Newton, często prowadzili swoje badania samotnie, były to jednak badania nad światem i to świat osądzał ich wartość, szybko zawłaszczając wyniki naukowych dociekań i wykorzystując je we własnym celu. Użyteczność gromadzonej wiedzy stała się jej najlepszą reklamą, a jednocześnie gwarancją, że jest to wiedza godna epoki oświecenia: potwierdzająca kompetencje rozumu ludzkiego. Dla praktycznie zorientowanych filozofów, takich jak Hume, samotność była jednak postawą wysoce ryzykowną. Odcinając jednostkę od dopływu bodźców płynących ze świata, skazywała jej rozum na nieustające zmagania z tworem indywidualnej wyobraźni, a w konsekwencji prowadziła do lęku i rosnącej irracjonalności zachowań, aż do stanu zwątpienia, paraliżującego wszelkie działanie.

Chcąc zdyskredytować filozofię spekulatywną, Hume sam poddał się spekulacyjnemu ćwiczeniu, relacjonując jego przebieg w pierwszej, poświęconej rozumowi, części *Traktatu o naturze ludzkiej*²⁰. Eksperyment kończy się niepowodzeniem: „Przede wszystkim napawa mnie lękiem i wywołuje w mej duszy zamieszanie ta zagubiona samotność, w jakiej się znalazłem w mej filozofii”²¹, pisze, dodając: „Chętnie szukałbym w tłumie schronu i ciepła; lecz nie mogę przemóc się, by wejść między ludzi, będąc tak ułomnym. Wołam na innych, by się do mnie przyłączyli, abyśmy stworzyli kompanię dla siebie, lecz nikt nie chce słuchać mego wołania. [...] Cały świat sprzysięga się, by przeciwstawić się mnie i przeczyć; choć taka jest moja słabość, że czuję, iż moje poglądy rozluźniają się i rozpadają same przez się, gdy nie znajdują oparcia w aprobacie ze strony innych ludzi”²². W tych słowach głos Hume’a miesza się z głosem Rousseau²³. Ale podczas gdy ten ostatni doświadcza opisanego stanu do końca, le bon David, jak nazywano Hume’a w Paryżu, z ulgą wraca do społeczeństwa: „Umysł sam przez się nie jest zdolny, aby sobie czas wypełnić, [...] z natury

²⁰ Zob. D. H u m e, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 1, *O umyśle*, tłum. C. Znamierowski, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1951.

²¹ Tamże, s. 262.

²² Tamże, s. 263.

²³ Hume, podobnie jak Rousseau, doskonale znał cierpienia, które mogą rodzić się w samotności. Około osiemnastego roku życia postanowił poświęcić się filozofii, dając sobie dziesięć lat na jej dogłębne przestudiowanie. Przpracowanie i ambicja, by dorównać największym autorytetom, sprawiły, że zapadł na „chorobę uczonych” i znalazł się na krawędzi załamania nerwowego. Lekarstwem okazały się dla niego powrót do aktywnego życia i działania oraz odejście od poświęcenia się wyłącznie myśleniu. To osobiste doświadczenie wypłynęło na odrzucenie przez Hume’a (prowadzącego na manowce) solipsyzmu wiążącego się z kartezjańskim dualizmem duszy („rzeczy myślącej” i ciała (por. E. C. M o s s n e r, *The Life of David Hume*, Clarendon Press, Oxford 1980, s. 66n.).

rzeczy szuka rzeczy zewnętrznych, które by mogły wzbudzić żywe doznanie emocjonalne i wprowadzić go w stan ożywienia. Gdy się zjawi taka rzecz, to umysł budzi się jak gdyby ze snu. Krew płynie nową falą, nastrój się podnosi; i człowiek cały nabiera wigoru, którym nie może rozporządzać w chwilach samotności i spokoju. Dlatego to towarzystwo z natury rzeczy taką sprawia przyjemność, jako że stawia nas przed rzeczą, która ożywia nas najbardziej, a mianowicie przed istotą rozumną i myślącą, podobną do nas”²⁴.

Dla Hume’a ewentualna samowystarczalność jednostki stanowi ograniczenie, nie zaś zwieńczenie jej rozwoju. Nie można też stanu tego utożsamiać z wolnością, jak czyni Rousseau, ponieważ wolność musi mieć związek z działaniem. W innym wypadku byłaby co najwyżej subiektywnym poczuciem wolności, równie mało wiarygodnym jak inne twory indywidualnej fantazji. Prawdziwa wolność rodzi się z braku samowystarczalności, to bowiem poczucie braku i nadzieja jego zaspokojenia motywuje nas do aktywnego działania w świecie. Wolności nie należy też postrzegać jako określonego stanu jaźni. Jest ona własnością jednostki, podobnie jak jej życie i majątek. „Mam” wolność, jeśli nie napotykam przeszkód w działaniu. Tego rodzaju intuicje, przetworzone i wspierane przez myślicieli tej rangi, co Adam Smith (przyjaciel Hume’a), stały się w Anglii impulsem do rozwoju liberalizmu i wykształcenia liberalnego indywidualizmu²⁵. By być w pełni człowiekiem, nie potrzebujemy cierpliwie pracować bezpośrednio nad swą wewnętrzną tożsamością. Budujemy siebie, wykraczając poza własną jaźń, aktywnie rozpoznając potrzeby innych i wymyślając sposoby ich zaspokojenia. Tak stajemy się ważnymi, a nawet niezbędnymi członkami społeczeństwa. Bogactwo wewnętrzne – z trudem odkrywane i pielęgnowane impulsy serca, wysublimowane uczucia, którymi chce nasycić relacje interpersonalne Rousseau – nie wytrzymuje w tym wypadku konkurencji z bogactwem „zewnętrznym”; prywatną i publiczną własnością podlegającą wymianie, zaspokajającą potrzeby, ale przede wszystkim rodzącą potrzeby nowe.

W nowym świecie postępu i cywilizacji samotność z wyboru nie wydawała się ani atrakcyjna, ani wartościowa, ani godna szacunku. Zamiast umacniać, osłabiała więzi oparte na podziale pracy i specjalizacji. Nie znaczy to jednak, że nie mogła pełnić określonej społecznej funkcji. „Całkowita samotność jest, być może, największą karą, jakiej możemy doznać”²⁶, zauważał Hume. I rzeczywiście, pomysł, że samotność można wykorzystać jako karę, stał się szybko

²⁴ D. H u m e, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 2, *O uczuciach*, tłum. C. Znamierowski, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1952, s. 79.

²⁵ Zob. np. R. P ę c i a k, *Liberalizm klasyczny – geneza i założenia*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici” 2(2016) nr 2, s. 109-123.

²⁶ H u m e, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 2, s. 89.

jednym z najszerszej dyskutowanych zagadnień w kontekście zainicjowanej w oświeceniu dyskusji nad kierunkami reform ustawodawstwa karnego.

W roku 1790 w Filadelfii utworzono dla skazanych więzienie oparte na zasadach organizacji klasztornej, w której każdy z osadzonych pozostawał w odosobnionej, pojedynczej celi, a jej jedynym cennym wyposażeniem był egzemplarz *Biblii*. Ta pensylwańska odmiana systemu celkowego²⁷ kształtowała się pod wpływem religijnych idei kwaków. Jak zakładano, niemal kompletna samotność więźnia (sporadycznie odwiedzał go jedynie duchowny) i surowe warunki pobytu miały z jednej strony spełniać wobec obywateli funkcję odstrasżającą, a z drugiej – skłaniać każdego więźnia do głębokiej refleksji nad sobą, jej owocem miała zaś być skrucha²⁸. Dostrzec można w tym pomysłe realizację postulatów bliskich ideom Rousseau. Doskonała samotność, połączona z naturalną gnuśnością (więźniowie nie pracowali) oraz ograniczeniem potrzeb (zaspokajanych przez obsługę więzienia), miała okazać się impulsem do wewnętrznego rozwoju i odzyskania wolności jaźni. Jaźni – jak zakładano – z natury dobrej, ale stłumionej (czy też zdeprawowanej) przez zepsute otoczenie społeczne.

Za przykładem Filadelfii podobne więzienia powstawały w całych Stanach Zjednoczonych, a nowy amerykański system penitencjarny budził ogromne zainteresowanie w Europie, także na ziemiach polskich²⁹. Oryginalne rozwiązanie ulegało różnym modyfikacjom, ale samotność była w każdym przypadku istotnym elementem kary, a dążenie do odizolowania więźniów wpływało między innymi na stosowane rozwiązania architektoniczne. W samej Filadelfii w roku 1829 utworzono „najśłynniejsze i najdroższe”³⁰ więzienie Eastern State Penitentiary, zbudowane na planie gwiazdy, na której ramionach mieściły się pojedyncze cele. Podobne rozwiązanie przyjęto w oddanym do użytku kilkanaście lat później londyńskim więzieniu Pentonville. Obydwa budynki były na tyle charakterystyczne, że uchodziły za przykład więzienia niemal idealnego. „Niemał” – ponieważ więzieniem idealnym, gdzie samotność doprowadzona została do perfekcji, pozostał ostatecznie niezrealizowany projekt panoptikonu autorstwa Jeremy’ego Benthama³¹.

²⁷ Za pierwsze więzienie „celkowe” najczęściej uznaje się założone w roku 1775 więzienie w Gandawie, gdzie jednak więźniowie pracowali wspólnie, choć w absolutnym milczeniu (por. K. W a l a, *Systemy penitencjarne na przestrzeni XVIII i XIX wieku*, „Studia Iuridica Lublensia” 24(2015) nr 4, s. 137).

²⁸ Stąd też nazwa „system penitencjarny”, wywodząca się od angielskiego słowa „penitence”, oznaczającego skruchę.

²⁹ Por. A. O r n o w s k a, I. Z d u Ń s k i, *Resocjalizacja penitencjarna. Zarys problematyki*, Wydawnictwo KPSW, Bydgoszcz 2014, s. 22-27.

³⁰ Zob. Eastern State Penitentiary, <https://www.easternstate.org/>. Dziś dawne więzienie stanowi muzeum.

³¹ Zob. J. B e n t h a m, *The Panopticon Writings*, Verso, London – New York 1995.

Pod względem architektonicznym panoptikon był wielokondygnacyjnym budynkiem na planie pierścienia tworzonego przez pojedyncze cele, zaprojektowane w taki sposób, by więźniowie nie mogli się wzajemnie widzieć. W środku pierścienia umiejscowiono wieżę strażniczą, z której można było obserwować każdego więźnia, samemu nie będąc widzianym. Bentham dopracowywał szczegóły panoptikonu z ogromnym zaangażowaniem, pamiętając o takich detalach, jak oświetlenie wieży centralnej (strażnik nie mógłby po ciemku czytać ksiąg, a niewłaściwie rozplanowane źródło światła uczyniłoby go widzialnym dla skazanych)³² czy maski symbolizujące określone przestępstwo, zakładane przez więźniów w chwilach ich publicznej „ekspozycji” (na przykład udziału w nabożeństwie)³³.

Benthamowskie wykorzystanie samotności nie miało jednak wiele wspólnego z propozycjami Rousseau czy pensylwańskich kwaków. Zdecydowanie bliżej mu było do przekonań Hume’a. Zdaniem Benthama celem wszelkich regulacji prawnych powinna być maksymalizacja szczęścia jednostek, a szczęście to nic innego jak dokonywany – dzięki indywidualnej wolności – wybór działania użytecznego: dostarczającego przyjemności lub pozwalającego uniknąć przykrości. Prosty „rachunek szczęśliwości” wskazuje więc, że wszelka kara wymierzana jednostce jest złem, ponieważ zwiększa ona ogólny bilans przykrości w społeczeństwie. Uzasadnieniem stosowania kar może więc być wyłącznie dążenie do uniknięcia jeszcze większego zła³⁴. Jest nim, bardzo prawdopodobne w warunkach bezkarności, zwiększenie ogólnej liczby działań szkodliwych – chociaż dostarczają one niektórym przyjemności, odbywa się to jednak kosztem innych ludzi, a nie dzięki współpracy z nimi, ubogacającej cały świat społeczny. Jakkolwiek może to zabrzmieć paradoksalnie, bardziej niż na więźniów, więzienie powinno oddziaływać na obywateli niewinnych³⁵: ma ich odstraszać widocznym, ale już niekoniecznie realnym cierpieniem osadzonych.

W porównaniu z dominującymi przez stulecia karami retrybutywnymi (polegającymi na „odpłacaniu” przestępcy proporcjonalnie do wyrządzonej przezeń krzywdy) izolacja więźniów i wyeliminowanie jakiegokolwiek komunikacji między nimi jest karą obiektywnie łagodniejszą: nie zadaje fizycznego bólu. Za przestępstwo grozi „tylko” samotność, bo nawet w panoptykonie pozbawienie wolności – wolności rozumianej jako brak przeszkód w działaniu – nie jest zupełne. Przeciwnie, najbardziej interesującym aspektem tej

³² Por. tamże, s. 35.

³³ Por. tamże, s. 99.

³⁴ Por. t e n ż e, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Prometheus Books, Buffalo 1988, s. 170.

³⁵ Na temat Benthamowskiej teorii kary por. J. W a r y l e w s k i, *Kara. Podstawy filozoficzne i historyczne*, Wydawnictwo UG, Gdańsk 2007, s. 55.

instytucji³⁶ było zaproponowane przez Benthama rozwiązanie polegające na połączeniu faktycznej i domniemanej tylko obecności strażnika. Nie wiedząc, czy i kiedy jest obserwowany, każdy więzień zachowywałby się tak, jakby pozostawał pod nadzorem przez cały czas. Internalizując omnipotentnego strażnika, mieszkańiec panoptikonu właściwie sam kontrolowałby swe działania, a taki, zainicjowany przez jednostkę, wybór działania jest dla filozofów pokroju Benthama wystarczającym dowodem wolności³⁷.

To jednak, co z perspektywy więźnia jest (a raczej – w myśl filozoficznych założeń – powinno być) „tylko” samotnością, z którą w dodatku da się coś zrobić pomimo narzuconych i egzekwowanych ograniczeń obszaru wolności, z perspektywy zwykłych obywateli jest „aż” samotnością. Czerpiąc korzyści z relacji interpersonalnych, korzyści połączone z odczuwaniem przyjemności intensyfikowanej (co sugerował Hume) dzięki zwykłej obecności innych, muszą się oni obawiać wykluczenia związanego z odosobnieniem. Potrafią sobie bowiem takie osamotnienie wyobrazić i jest to wyobrażenie wystarczająco przykre, by stać się sztucznym bodźcem motywującym do takiego wykorzystania wolności, by działanie indywidualne, zawsze zorientowane egoistycznie (nastawione na własną korzyść), pozostawało niesprzeczne z porządkiem prawnym.

Bez względu na szczegółowe uzasadnienia, bliższe niekiedy poglądom Rousseau, a niekiedy bardziej postępowym hasłom utilitaryzmu, system celkowy nie spełnił pokładanych w nim nadziei. Chociaż od strony teorii wykorzystanie samotności dało się obronić na wiele sposobów, praktyka dowiodła, że to, co postrzegano jako humanitarne reformy podejmowane w imię oświeceniowych zasad racjonalizacji i postępu społecznego, było „największą pomyłką penitencjarną XIX w.”³⁸. Był to też przeprowadzony na ogromną skalę naturalny eksperyment nad samotnością, którego skutki okazały się nieludzkie. Po wizytacji więzień amerykańskich Gustave de Beaumont i jego przyjaciel Alexis de Tocqueville pisali w swym raporcie: „Ta absolutna samotność, jeśli nic jej nie przerywa, jest ponad siły człowieka; niszczy przestępcę bezustannie

³⁶ Zastosowanie panoptikonu było szersze – tego rodzaju ośrodki mogły służyć również jako szkoły, szpitale czy przytułki (por. B e n t h a m, *The Panopticon Writings*, s. 34).

³⁷ Sam Bentham tej myśli nie rozwija. W pełni wykorzystuje ją natomiast Michel Foucault w swej książce *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia* (zob. M. F o u c a u l t, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Aletheia, Warszawa 2009), gdzie argumentuje, że nowym panoptikon stanowi współczesne mu (liberalne) społeczeństwo, a my wszyscy bez wyjątku pozostajemy jego więźniami. Nie jest ważne, jak dużą satysfakcję czerpiemy ze swoich osiągnięć, uzyskanych dzięki liberalnej wolności (swobodzie działania), którą gwarantuje współczesne państwo – sama ta wolność jest nam nadana przez władzę, a korzystając z niej, podtrzymujemy zniewalającą nas w gruncie rzeczy system.

³⁸ Słowa te padły na międzynarodowym Kongresie Penitencjarnym w Kolonii w roku 1912 (por. W a r y l e w s k i, dz. cyt., s. 187).

i bezlitośnie; nie reformuje, zabija”³⁹. O prawdziwości tego wniosku przekonywano się w poszczególnych więzieniach wyjątkowo szybko⁴⁰. Efektem kary odosobnienia miała być skrucha przestępcy i jego ogromna chęć powrotu na łono „zdrowego” społeczeństwa. Okazywało się nim jednak coś zupełnie przeciwnego; w najlepszym wypadku hipokryzja, a częściej zaburzenia psychiczne, jeszcze bardziej oddalające jednostkę od innych, a nawet od siebie samej. Jak się okazało, przymusowa samotność, która miała być wstępem do nauki korzystania z wolności w ramach społeczeństwa, okazała się drogą donikąd. Mimo to postulowane i wprowadzane propozycje reform nie wyrzekały się podstawowego założenia celkowego systemu penitencjarnego⁴¹ – założenia, zgodnie z którym samotność uważana była za punkt wyjścia. Odcięcie jednostki od niekontrolowanych relacji z innymi miało stanowić karę za dokonane przez nią w przeszłości przestępstwo, ale równocześnie szansę wytworzenia w kontrolowanych warunkach „nowego” człowieka, czy to przez przemianę wewnętrzną jednostki (stąd reformy polegały często na zwiększeniu kontaktów osadzonych z przewodnikami religijnymi, lekarzami czy obsługą więzienia), czy to przez kształcenie w niej – przez pracę – nowych nawyków działania. Wspomniani już de Beaumont i de Tocqueville doceniali na przykład samotność połączoną ze wspólną pracą⁴². Co ciekawe, przywołując przykład więzienia w Auburn w stanie Nowy Jork, podkreślali zalety ograniczenia fizycznej separacji skazanych na rzecz ich separacji psychicznej, narzucanej poprzez obowiązek milczenia w trakcie pracy. Uzasadniali to w dość nieoczywisty sposób, wskazując na stosunkową łatwość łamania tego rodzaju zakazu, która sprawia, że przestrzeganie przez więźniów reżimu ciszy staje się ich zasługą, co sprzyja kształtowaniu się w nich nawyków właściwych dla zdrowego (liberalnego) społeczeństwa⁴³. Pogląd ten jest o tyle godny uwagi, że firmuje go nazwisko de Tocqueville’a, wielkiego piewcy wolności, według którego zdrowa relacja między jednostką a społeczeństwem wymaga swego rodzaju kompromisu między stanowiskiem Rousseau i Hume’a. Według de Tocqueville’a wolność wymaga od jednostki silnego i świadomego poczucia własnej odrębności i indywidualności, budowanej jednak na gruncie relacji z innymi. Nawet de Tocqueville jednak, konfrontując się z jednostkami niewła-

³⁹ G. de Beaumont, A. de Tocqueville, *On the Penitentiary System in the United States, and Its Application in France, with an Appendix on Penal Colonies, and also, Statistical Notes*, tłum. F. Lieber, Carey, Lea & Blanchard, Philadelphia 1833, s. 5. Tłum. fragm. – I.B.T.

⁴⁰ Zob. P.S. Smith, *Solitary Confinement – Effects and Practices from the Nineteenth Century until Today*, w: *Solitary Confinement: Effects, Practices, and Pathways toward Reform*, red. J. Lobel, P.S. Smith, Oxford University Press, Oxford 2019, s. 21n.

⁴¹ Por. D. Vincent, *A History of Solitude*, Polity Press, Cambridge 2021, s. 192n.

⁴² Por. de Beaumont, de Tocqueville, dz. cyt., s. 6.

⁴³ Por. tamże, s. 25.

ściwie korzystającymi z wolności, akceptuje rozwiązanie radykalne – zniszczenie już zbudowanej indywidualności więźniów, by na nowo ukształtować jej podstawy. Samotność jest w tym procesie tylko narzędziem, ale z racji wpisania w dialektykę wolności i pozbawienia wolności, kojarzy się wyjątkowo negatywnie.

U–SPRAWIEDLIWIĆ SAMOTNOŚĆ

Parafrazując tytuł książki Ericha Fromma poświęconej wolności⁴⁴, można by zapewne nazwać ostatnie dwieście lat historii tak zwanej kultury zachodniej ucieczką od samotności. Obydwie te ładne etykiety nie tyle jednak ukazują zachodzenie faktycznych i rzeczywistych procesów, ile wskazują na wyczerpanie się nowożytnego języka opisu doświadczeń społecznych – języka opartego na metodologicznym indywidualizmie, wymagającym „zmieszczenia” pojęć takich, jak wolność czy samotność, w jednostce „prywatnej”, niezależnym „atomie”, będącym dopiero budulcem społeczeństwa. Język ten wykuwał się dzięki rozmachowi w myśleniu i oryginalności filozofów takich, jak Rousseau i Hume (oraz wielu innych), ale z czasem jego pierwotna innowacyjność uległa erozji, a widoczne stały się ignorowane przezeń wcześniej paradoksy i niespójności.

Rousseau i Hume’a poróżniło nie tyle zagadnienie samotności, co głębszy spór o dobór właściwych środków realizacji tego samego celu: budowy samoświadomej, wolnej i odpowiedzialnej za siebie indywidualności. Według Rousseau dowodem sukcesu w realizacji tego zamierzenia jest samowystarczalność jednostki, a więc również jej zdolność do życia w samotności. Według Hume’a natomiast dowodem tego rodzaju sukcesu jest wyróżnianie się jednostki na tle innych, co sprawia, że musi ona aktywnie szukać towarzystwa, by w ten sposób zyskać wiedzę o sobie samej. Dla Rousseau wolność musi być przede wszystkim przeżyciem, bo inaczej nie moglibyśmy być wolni w samotności. Dla Hume’a wolność musi spełniać się w działaniu, bo to ono jest widoczne i przynosi efekty, na podstawie których jesteśmy oceniani. Dlatego nie można się szczyścić samotnością jako taką: ona również stanowi swego rodzaju działanie i podlega ocenie innych na podstawie jej owoców.

Dziewiętnastowieczny system penitencjarny kształtował się pod wpływem filozoficznych dysput poświęconych wolności i relacji jednostka–społeczeństwo, ale odwrócono w nim relację między samotnością a rozwojem indywidualności. Coś, co było tylko jednym z aspektów szerszego problemu, uznano

⁴⁴ Zob. E. F r o m m, *Ucieczka od wolności*, tłum. A. Ziemilski, O. Ziemilska, Vis-à-Vis Etiuda, Kraków 2021.

za proste narzędzie: odosobnienie miało doprowadzić do poprawy osadzonych. Odosobnienie było karą i zgodnie z oczekiwaniami zrodzonymi z myślenia podążającego śladami filozofii Hume'a i Benthama powinno wpłynąć na działania więźniów. Nawet jeśli działania te podejmowane byłyby pierwotnie po to, by zadowolić „niewidocznego nadzorcę”, miały przyzwyczajać więźniów do myśli, że to od nich – od sposobu wykorzystania przez nich swobody działania – zależy ich los. W odosobnieniu widziano jednak również szansę odizolowania osadzonego od złych wpływów otoczenia, co miało stanowić pozytywny impuls do przemiany wewnętrznej na drodze „rousseauwskiego” poszukiwania jaźni niezależnej od innych.

O samotności często myślimy w podobny sposób: jako o odosobnieniu, które albo otwiera perspektywę wolności, albo przeciwnie, jest karą za nieumiejętne z tej wolności korzystanie – karą wymierzaną przez innych ludzi. Nie wyobrażamy sobie życia bez wolności i domagamy się jej uznania przez świat, ale jakże często odczuwamy niepokój, kiedy uznania swojej wolności domagają się inni. Każdy z nas czuje się kimś wyjątkowym i zasługującym na szacunek z racji tej właśnie, a nie innej, wyjątkowej i indywidualnej tożsamości. Nie zawsze jednak potrafimy sami ucieszyć się z posiadania tego rodzaju „samotnej” osobowości. Chcemy jej tylko wtedy, gdy można ją zaprezentować innym i zasłużyć na ich pochwałę. W jednym z niedawnych badań aż 67% mężczyzn i 25% kobiet wolało zadać sobie ból (poprzez szok elektryczny), niż spędzić piętnaście minut w odosobnionym pokoju, koncentrując się wyłącznie na własnych myślach⁴⁵. Nawet jeśli z podobnych eksperymentów nie należy wyciągać zbyt daleko idących wniosków, trudno oprzeć się wrażeniu, że współczesny człowiek czuje się wyjątkowo niekomfortowo, pozostając sam na sam ze sobą tylko dla siebie. I dzieje się tak pomimo faktu, że indywidualizm jest fundamentem czegoś, co Charles Taylor nazywa nowoczesnym imaginariem społecznym⁴⁶.

Owiany złą sławą system celkowy, zwłaszcza w swej najsurowszej, filadelfijskiej odmianie, pokazał dobitnie, że samotności nie da się praktykować w... samotności. Nie jest to zgrabny bon mot. Odosobnienie, które wedle założeń miało poprzez doświadczenie samotności umożliwić pozytywną, tożsamościową przemianę jednostki, a przynajmniej zmianę jej zachowania, wiodło najczęściej do szybkiego i radykalnego rozkładu indywidualnego

⁴⁵ Wyniki tych badań należy traktować z pewną dozą ostrożności, zwłaszcza że przywołuję je za pracą, w której nie podano pełnego opisu zastosowanej w nich metodologii (por. J. W e i s s m a n, *The Crowdsourced Panopticon: Conformity and Control on Social Media*, Rowman & Littlefield, Lanham 2021, s. 46).

⁴⁶ Zob. Ch. T a y l o r, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, tłum. A. Puchejda, K. Szymaniak, Znak, Kraków 2010.

„ja”⁴⁷. Trudno o lepsze potwierdzenie myśli, wyrażanej przez wielu filozofów i psychologów samotności, że bez obecności innych ludzi sami przestajemy istnieć, a w związku z tym i samotność – jeśli ma mieć pozytywny wpływ na rozwój jednostki – musi mieć charakter relacyjny. Innymi słowy, to w ramach relacji społecznych powinno się znaleźć miejsce na indywidualną samotność: mamy do samotności prawo.

Takie prawo jest dzisiaj w większości krajów demokratycznych uznawane. Pozostaje ono aspektem prawa do prywatności, chronionego również w Polsce przez artykuł 47. Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej. Historycznie, początki „prawa do samotności” w politycznej kulturze Zachodu sięgają końca dziewiętnastego wieku i odsyłają do inspiracji amerykańskich⁴⁸, ale ciekawsze wnioski w przywoływanym tu kontekście pozwala sformułować koncepcja wypracowana w okresie międzywojennym przez włoskiego prawnika Giorgia del Vecchio. Interpretacja prawa do prywatności wyrasta bowiem z rozstrzygnięć filozoficznych, które głęboko podzieliły Rousseau i Hume’a, dzieląc całość doświadczeń ludzkich na to, co jednostkowe, i to, co społeczne, to, co indywidualne, i to, co kolektywne, to, co prywatne, i to, co publiczne⁴⁹. Połączenie wolności i samotności stało się szczególnie dokuczliwe, ponieważ nasyciło relacje społeczne i polityczne znaczną dozą lęku. Lęk zaś niszczy życie zarówno publiczne, jak i prywatne. Widać to doskonale na przykładzie Rousseau, dla którego samotność miała być pierwszym krokiem ku odzyskaniu wolności, a stała się cierpieniem wynikającym z poczucia wykluczenia, które łagodził marzeniem o władzy nad całymi społeczeństwami, choćby w postaci przyjęcia roli prawodawcy. Lęk ten widoczny jest także w myśleniu Hume’a i późniejszych utylitarystów, którzy wprawdzie deklarują poszanowanie prywatności (a więc i samotnej, indywidualnej jaźni będącej podmiotem wolności), lecz w spotkaniu z nią nie zawsze czują się komfortowo. Testem dla każdej „wolnej samotności” jest według nich zdolność do takiej partycypacji w relacjach społecznych, która nie narusza publicznego wzorca znanych i akceptowanych zachowań. W innym wypadku karze podlega nie tylko działanie jednostki (w wyniku pozbawienia jej wolności), ale również jej prywatna jaźń, nad której samotnością przejmuje władzę panoptikon. Związek między samotnością a wolnością zdaje się więc w obydwu przypadkach wywoływać reakcję paradoksalną, a mianowicie roszczenie do władzy: władzy samotności (jakiej

⁴⁷ Por. L. G u e n t h e r, *Solitary Confinement: Social Death and Its Afterlives*, University of Minnesota Press, London–Minneapolis 2013, s. xiii.

⁴⁸ Por. M. W o ź n i a k, *Prawo do prywatności osoby publicznej w świetle orzecznictwa krajowego i międzynarodowego*, w: *Prawo do prywatności – współczesne wyzwania*, red. M. Wiącek, Think & Make, Warszawa 2019, s. 26.

⁴⁹ Por. np. D. S i m, *The Right to Solitude in the United States and Singapore: A Call for a Fundamental Reordering*, „Loyola of Los Angeles Entertainment Law Review” 22(2002), s. 446.

pragnął Rousseau), władzy przeciw samotności (uzewnętrzniającej się w odstraszaającej funkcji więzień celkowych), a wreszcie władzy nad samotnością (symbolizowanej przez panoptikon).

Giorgio Del Vecchio, neokantysta i krytyk pozytywizmu prawnego, wiązał „prawo do samotności” (wł. *diritto alla solitudine*)⁵⁰ nie tylko z wolnością, ale przede wszystkim ze sprawiedliwością⁵¹, a ta pojawić się może wyłącznie w relacjach międzyludzkich, a więc w kontekście społecznym. Inaczej niż wolność, która zarówno w znaczeniu pozytywnym (jako Rousseauwska samowystarczalność jaźni), jak i negatywnym (w sensie braku przeszkód w działaniu, jak postulowali zwolennicy liberalizmu) oddziela nas od siebie, sprawiedliwość ma za zadanie łączyć, stwarzając warunki równowagi, dzięki której wzajemne relacje między jednostkami, a także jednostkami i całym społeczeństwem (a także państwem) uznać można za korzystne i budujące dla każdej ze stron. Rozwinięcie tego wątku wymagałoby odrębnych rozważań, ale warto na zakończenie przedstawić kilka wniosków, które nasunąć może tego rodzaju perspektywa.

Podmiotowość jednostki – co zresztą znajduje dobitne potwierdzenie tak w doświadczeniu Rousseau, jak i we fiasku systemu celkowego – ma charakter relacyjny, a w przypadku samotności będącej skutkiem odcięcia jednostki od innych jednostek (w rezultacie jej wyboru czy też zewnętrznego przymusu, któremu podlega) indywidualne „ja” ulega z czasem degradacji. Samotności nie należy więc rozpatrywać w oderwaniu od zagadnienia budowy i kulturowania satysfakcjonujących więzi, zarówno na poziomie relacji rodzinnych czy przyjacielskich, jak i społecznych (na przykład zawodowych) bądź też politycznych. To zaś oznacza między innymi, że filozoficzne i psychologiczne rozważania nad pozytywną stroną samotności nie powinny ograniczać się do refleksji nad jej zaletami czy też sposobami „powrotu do jaźni”⁵², ale uczyć również, co z praktykowaną samotnością robić, by tyleż samemu konsumować jej owoce, co umieć się nimi dzielić. Zdolność do pozostawania w samotności jest po części kompetencją społeczną – bo również w sytuacjach społecznych wartość ma umiejętność dystansowania się wobec grupy w celu zachowania autonomiczności sądu i działania. Pomaga ona przezwyciężyć negatywne aspekty procesów grupowych, takich jak deindywidualizacja, zanik odpowiedzialności czy nie zawsze pożyteczna rutynizacja zachowań. Z drugiej strony, „usprawiedliwienie” samotności wymaga szerszej, kulturowej, ale także politycznej i prawnej zmiany postaw wobec jednostek, dla których jest ona atrakcyjną

⁵⁰ Por. G. D e l V e c c h i o, *Il concetto della natura e il principio del diritto*, Nicola Zanichelli, Bologna 1922, s. 85.

⁵¹ Por. t e n Ź e, *Justice: A Historical and Philosophical Essay*, Philosophical Library, New York 1953, s. 116.

⁵² Zob. A. S t o r r, *Samotność. Powrót do jaźni*, tłum. J. Prokopiuk, P.J. Sieradzan, WAB, Warszawa 2010.

ścieżką rozwoju. Nie wystarczy tutaj wyrażana wprost akceptacja indywidualizmu i uprawnień jednostki, w tym jej uprawnienia do samotności, jeśli nie będzie jej towarzyszyć otwieranie konkretnych kanałów, zachęcających do upubliczniania efektów samotności i nagradzających przynajmniej te z nich, które posłużyć mogą nam wszystkim. Obserwując bliskie mi dziedziny, takie jak edukacja i nauka, dostrzegam raczej trendy przeciwne – publiczny system zachęt wzmacnia na wiele sposobów instynkty stadne i zachowania konformistyczne, jednoznacznie promując specyficzny rodzaj indywidualizmu, który indywidualność ogranicza do różnicy w ilościowym natężeniu takich samych cech. By odnieść sukces, należy dziś rozwijać swą jaźń, nie tracąc z oczu innych, bo to dzięki społecznym porównaniom najłatwiej ocenić, czy moje „ja” posiada wystarczający potencjał publiczny. Wybór samotności jest ryzykowny i pozbawia jednostkę tego stałego i wygodnego punktu odniesienia. Czyni to niejednokrotnie w sposób zauważalny, ponieważ decydując się na wycofanie ze społecznego wyścigu, jednostka zostaje obciążana kosztami swej decyzji – ma świadomość straty, co może być czynnikiem dodatkowo rozluźniającym jej więzi ze społeczeństwem i wzmacniającym koncentrację na budowie podstaw własnego, prywatnego dobrostanu psychicznego i fizycznego. Taka droga może prowadzić do obranego przez nią celu – nigdy nie brakowało i nie brakuje osób, którym udaje się osiągnąć stan pełnej zgodności między wewnętrzną tożsamością, samotnością, wolnością i samowystarczalnością. Jest to droga Rousseau, wymagająca i w doświadczeniu wielu znaczona cierpieniem. Niestety, wprawia ona w konsternację i budzi uzasadniony niepokój wszystkich tych, którzy – tak jak Hume – najpewniej czują się w towarzystwie osób chętnie inicjujących wymianę dóbr (także duchowych) i przestrzegających rządzących taką wymianą reguł, od ważnych w oświeceniu reguł konwersacji poczynawszy, na umowach handlowych kończąc.

Jest znaczącą ironią losu, że dwie, tak znane i cenione indywidualności – bo i Rousseau, i Hume zasługują na to miano – zainteresowane wzajemną przyjaźnią, jako że wydawała się ona korzystna dla obydwu stron, nie potrafiły do siebie dotrzeć. Myślicieleli podzielił stosunek do samotności, przy czym obaj – jak się wydaje – osądzili ją niesprawiedliwie.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Baczko, Bronisław. “Kształty wolności.” In Jan Jakub Rousseau, *Przechadzki samotnego marzyciela*. Translated by Maria Gniewiewska. Warszawa: Czytelnik, 1967.

Barwicka-Tylek, Iwona. *Portrety wolności*. Warszawa: Wolters Kluwer, 2009.

- de Beaumont, Gustave, and Alexis de Tocqueville. *On the Penitentiary System in the United States, and Its Application in France, with an Appendix on Penal Colonies, and also, Statistical Notes*. Translated by Francis Lieber. Philadelphia: Carey, Lea & Blanchard, 1833.
- Bentham, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Buffalo: Prometheus Books, 1988.
- . *The Panopticon Writings*. London and New York: Verso, 1995.
- Damrosch, Leopold. *Jean-Jacques Rousseau: Restless Genius*. Boston: Houghton Mifflin, 2005.
- Del Vecchio, Giorgio. *Il concetto della natura e il principio del diritto*. Bologna: Nicola Zanichelli, 1922.
- . *Justice: A Historical and Philosophical Essay*. New York: Philosophical Library, 1953.
- Domeracki, Piotr. *Horyzonty i perspektywy monoseologii*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2018.
- Eastern State Penitentiary. <https://www.easternstate.org/>.
- Foucault, Michel. *Nadzorować i karać: Narodziny więzienia*. Translated by Tadeusz Komendant. Warszawa: Aletheia, 2009.
- Fromm, Erich. *Ucieczka od wolności*. Translated by Andrzej Ziemiński and Olga Ziemińska. Kraków: Vis-à-vis Etiuda, 2021.
- Grygień, Janusz. "O dialektyce dwóch koncepcji władzy w pismach Jana Jakuba Rousseau." In *Władca, władza: Literackie doświadczenia Europejczyków od antyku po wiek XIX*. Edited by Marta Szymor-Rólczak. Łódź: Katedra Edytorstwa Uniwersytetu Łódzkiego, 2011.
- Guenther, Lisa. *Solitary Confinement: Social Death and Its Afterlives*. London and Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013.
- Hume, David. *Exposé succinct de la contestation qui s'est élevée entre M. Hume & M. Rousseau: avec les pièces justificatives et la lettre de M. de Voltaire à ce sujet*. Edited by Jean-Pierre Jackson. Paris: Éditions Alive, 1998.
- . *Traktat o naturze ludzkiej*. Vol. 1. *O umyśle*. Translated by Czesław Znamierowski. Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1951.
- . *Traktat o naturze ludzkiej*. Vol. 2. *O uczuciach*. Translated by Czesław Znamierowski. Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1952.
- Inston, Kevin. *Rousseau and Radical Democracy*. London: Continuum, 2010.
- Mossner, Ernest Campbell. *The Life of David Hume*. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- Ornowska, Alicja, and Igor Zduński. *Resocjalizacja penitencjarna: Zarys problematyki*. Bydgoszcz: Wydawnictwo KPSW, 2014.
- Pęciak, Renata. „Liberalizm klasyczny – geneza i założenia.” *Acta Universitatis Nicolai Copernici*, no. 2 (2016): 109–123.
- Popper, Karl. *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*. Translated by Halina Krahelska. Vol 1. *Urok Platona*. Warszawa: PWN, 2010.
- Rousseau, Jan Jakub. *Przechadzki samotnego marzyciela*. Translated by Maria Gniewiewska. Warszawa: Czytelnik, 1967.

- . *Umowa społeczna*. Translated by Antoni Peretiatkowicz. Kęty: Antyk, 2002.
- Sim, Disa. “The Right to Solitude in the United States and Singapore: A Call for a Fundamental Reordering.” *Loyola of Los Angeles Entertainment Law Review* 22, no. 2 (2002): 443–78.
- Smith, Peter Scharff. “Solitary Confinement—Effects and Practices from the Nineteenth Century until Today.” In *Solitary Confinement: Effects, Practices, and Pathways toward Reform*. Edited by Jules Lobel and Peter Scharff Smith. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Sobstyl, Katarzyna. *Samotność i jej obrazy w języku*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2013.
- Starobinski, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: Przejrzystość i przeszkoda*. Translated by Janusz Wojcieszak. Warszawa: KR, 2000.
- . “The Motto *Vitam impendere vero* and the Question of Lying.” In *The Cambridge Companion to Rousseau*. Edited by Patrick Riley. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Storr, Anthony. *Samotność. Powrót do jaźni*. Translated by Jerzy Prokopiuk and Przemysław Jan Sieradzan. Warszawa: WAB, 2010.
- Taylor, Barbara. “Philosophical Solitude: David Hume versus Jean-Jacques Rousseau.” *History Workshop Journal*, no. 89 (2020): 1–21.
- Taylor, Charles. *Nowoczesne imaginaria społeczne*. Translated by Adam Puchejda and Karolina Szymaniak. Kraków: Znak, 2010.
- Vincent, David. *A History of Solitude*. Cambridge: Polity Press, 2021.
- Wala, Krzysztof. “Systemy penitencjarne na przestrzeni XVIII i XIX wieku.” *Studia Iuridica Lublinensia* 44, no. 4 (2015): 133–50.
- Warylewski, Jarosław. *Kara: Podstawy filozoficzne i historyczne*. Gdańsk: Wydawnictwo UG, 2007.
- Weissman, Jeremy. *The Crowdsourced Panopticon: Conformity and Control on Social Media*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2021.
- Wokler, Robert, ed. *Rousseau and Liberty*. Manchester: Manchester University Press, 1995.
- Woźniak, Monika. “Prawo do prywatności osoby publicznej w świetle orzecznictwa krajowego i międzynarodowego.” In *Prawo do prywatności – współczesne wyzwania*. Edited by Marcin Wiącek. Warszawa: Think & Make, 2019.
- Zaretsky, Robert, and John T. Scott. *The Philosophers’ Quarrel: Rousseau, Hume, and the Limits of Human Understanding*. New Haven and London: Yale University Press, 2009.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Iwona BARWICKA-TYLEK – Samotność i wolność. Od sporu Jeana-Jacques’a Rousseau i Davida Hume’a do dziewiętnastowiecznego systemu penitencjarnego

DOI 10.12887/35-2022-3-139-07

Punktem wyjścia artykułu jest głośna w oświeceniu „kłótnia” filozofów: Jeana-Jacques’a Rousseau i Davida Hume’a, której ważnym elementem był spór dotyczący pozytywnej bądź negatywnej oceny samotności w kontekście troski o wolność jednostki. Dwie zasadnicze części artykułu przedstawiają kolejno: pozytywne ujęcie samotności i jego polityczne konsekwencje (w poglądach Rousseau) oraz wykorzystanie samotności jako kary (w świetle poglądów Hume’a) na przykładzie dziewiętnastowiecznego systemu penitencjarnego (tzw. systemu celkowego) oraz koncepcji panoptikonu Jeremy’ego Benthama. Wyeksponowanie paradoksów wpisanych w teoretyczne i praktyczne postawy wobec samotności ujmowanej w związku z zagadnieniem wolności (a także samowystarczalności lub jej braku) pozwala na sformułowanie hipotezy, że lepszą perspektywą byłoby rozpatrywanie samotności w kontekście sprawiedliwości. W zakończeniu artykułu zasygnalizowano taką możliwość w nawiązaniu do międzywojennej koncepcji „prawa do samotności” sformułowanej przez Giorgia Del Vecchio.

Słowa kluczowe: samotność, wolność, więziennictwo, Jean-Jacques Rousseau, David Hume

Kontakt: Katedra Historii Doktryn Politycznych i Prawnych, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Jagielloński, ul. Bracka 12, Kraków

E-mail: i.barwicka-tylek@uj.edu.pl

<http://www.doktryny.wpia.uj.edu.pl/dr-hab.-iwona-barwicka-tylek>

<https://doktryny.wpia.uj.edu.pl/barwicka-tylek>

Iwona BARWICKA-TYLEK, Solitude and Freedom: From the Controversy between Jean-Jacques Rousseau and David Hume to the Nineteenth-century Penitentiary System

DOI 10.12887/35-2022-3-139-07

The article draws on the historic philosophical controversy between Jean-Jacques Rousseau and David Hume, comprising a dispute on whether solitude plays a positive (or rather negative) role in protecting individual freedom. The two main parts of the article discuss, respectively, (1) a positive view of solitude and its political consequences (as seen against Rousseau’s ideas) and (2) the use of solitude as punishment (in the light of Hume’s doctrine) in the nineteenth-century penitentiary system (the so-called separate system) and in Jeremy Bentham’s concept of the panopticon. The author brings to light the paradoxes inherent in the theoretical and practical attitudes towards solitude

conceived in its relation to faculties such as freedom, self-sufficiency or the lack thereof, so as to put forward the hypothesis that a consideration of solitude in the context of justice might open broader perspectives for the scrutiny of the issue. In conclusion, the author proposes such an attempt based on Giorgio Del Vecchio's concept of the "right to solitude."

Keywords: solitude, freedom, penitentiary system, Jean-Jacques Rousseau, David Hume

Contact: Zakład Historii Doktryn Politycznych i Prawnych, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Jagielloński, ul. Bracka 12, Cracow, Poland

E-mail: i.barwicka-tylek@uj.edu.pl

<http://www.doktryny.wpia.uj.edu.pl/dr-hab.-iwona-barwicka-tylek>

<https://doktryny.wpia.uj.edu.pl/barwicka-tylek>