

Leszek Nowak*

Demokracja w kulturze terapeutycznej

Democracy in Therapy Culture

Słowa kluczowe: demokracja, terapia, Stany Zjednoczone, kultura

Key words: democracy, therapy, United States, culture

Abstrakt: Celem artykułu jest analiza wpływu kultury terapeutycznej na demokrację amerykańską. Autor dowodzi, że kultura ta osłabia demokrację amerykańską. Jej oddziaływanie można zaobserwować na poziomie codziennych postaw i zachowań. Kultura terapeutyczna osłabia wiarę ludzi w ich sprawczość i uczy ich, że są słabi i wymagają wsparcia i pomocy. Konsekwencją oddziaływania kultury terapeutycznej jest swego rodzaju fatalizm, którego obawiał się Tocqueville. Jedną z najważniejszych konsekwencji politycznych rozwoju kultury terapeutycznej jest powstanie nowych form kontroli i inżynierii społecznej.

Abstract: The purpose of this article is to analyse the impact of the therapeutic culture on American democracy. The author argues that this culture undermines American democracy. Its impact can be observed at the level of everyday attitudes and behaviour. Therapeutic culture undermines people's belief in their agency and teaches them that they are weak and need support and assistance. The consequence of the impact of a therapeutic culture is the kind of fatalism that Tocqueville feared. One of the most important political consequences of the development of a therapeutic culture is the emergence of new forms of control and social engineering.

* ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7022-5817>; dr hab., Uniwersytet Warszawski.
E-mail l.nowak2@uw.edu.pl.

Wstęp

W artykule tym postaram się uzasadnić tezę, że kulturowe podstawy demokracji amerykańskiej ulegają erozji w rezultacie oddziaływania na politykę kultury terapeutycznej. Nie oznacza to wszakże, że będziemy świadkami jakiegoś spektakularnego aktu zastąpienia istniejących instytucji i praktyk zupełnie nowymi. Amerykanie prawdopodobnie nadal będą żyć w świecie, w którym odbywają się wybory i działają instytucje o takich nazwach jak Kongres, ale sens tych praktyk i rola instytucji ulegają gruntownej przemianie. Zmiana, o której mowa, zachodzi na poziomie codziennych zachowań i postaw. To, jak działa demokracja, zależy zarówno od wielkich wydarzeń – jak wybory prezydenckie – na których zwykle skupiona jest nasza uwaga, jak i od codziennych praktyk. Na ten ostatni aspekt funkcjonowania demokracji chciałbym zwrócić uwagę w tym artykule.

Demokratyczny dylemat

Demokrację często się idealizuje, a kiedy nie spełnia ona oczekiwań, mówi się, że to już nie jest demokracja, tylko coś zupełnie innego, np. populizm. Jest to oczywiście świadectwem siły ciężenia normatywnego sposobu pojmowania tego ustroju. Rządy pochodzące z wyborów – o czym dobrze wiemy – mogą mieć różny charakter, często są dalekie od oczekiwań. Określenie ustroju jakiegoś państwa jako demokracji nie powinno oznaczać pochwały. Dlatego w dalszej części tego artykułu będę odwoływał się do bardziej deskryptywnego niż normatywnego sposobu rozumienia demokracji, nawiązując w tym do cieszącej się uzasadnioną sławą książki Alexisa de Tocqueville'a *O demokracji w Ameryce*. Tocqueville przekonuje nas, że demokracja może przyjąć różne kształty. W jego analizie demokracji nacisk położony jest bardziej na społeczeństwo („stan społeczny”) niż na ustrój państwa. Społeczeństwo demokratyczne może być zrzeszeniem ludzi wolnych, praktykujących różne formy samorządu, albo inaczej: ludzi stowarzyszających się w poczuciu odpowiedzialności o dobro wspólne i trosce o wolność (taki sens można nadać pojęciu społeczeństwa obywatelskiego¹). Ale może także zyskać zupełnie inny kształt. Druga możliwość to pewna forma despotyzmu, charakterystyczna właśnie dla tego typu społeczeństwa. Podkreślmy to: Tocqueville uważał, że despotyzm nie musi stanowić przeciwieństwa demokracji; społeczeństwo demokratyczne – wbrew współczesnym nawykom myślowym – nie musi respektować wolności

¹ G. Himmelfarb, *Jeden naród, dwie kultury*, Warszawa 2007, s. 49.

jednostki, lecz tworzyć nowe formy zniewolenia. Jak nazwać ten nowy rodzaj despotyzmu charakterystyczny dla społeczeństwa demokratycznego? *O demokracji w Ameryce*, a także inne prace i listy Tocqueville'a są świadectwem jego poszukiwań. Używa on kilku pojęć dla nazwania tego nowego typu rządów: tyrania większości, despotyzm łagodności czy nowy cezaryzm².

Tocqueville nie ograniczył się jedynie do opisanego powyższego dylematu. Zarówno jego pisarstwo polityczne, jak i działalność publiczna, miały na celu obronę wolności w społeczeństwie demokratycznym. Tocqueville zastanawia się nad tym jak demokrację można uszlachetnić. Za kwestię zasadniczą uznaje zaszczepienie wiary we własną sprawczość, w możliwość kształtowania swojego życia wbrew działaniu potężnych bezosobowych sił, na które wydaje się, że zwykli ludzie nie mają wpływu. Ów wpływ najskuteczniej można osiągnąć poprzez zrzeszanie się jednostek. Ważną częścią dzieła Tocqueville'a jest pochwała działania wolnych stowarzyszeń różnego typu. To właśnie dzięki nim jednostki, porzucając egoizm życia prywatnego, uczą się jak oddziaływać na rzeczywistość. Zyskują przekonanie, że mogą kształtować swoją przyszłość³.

W dalszej części artykułu postaram się uzasadnić tezę, że za sprawą przemian, których dokonuje ekspansja kultury terapeutycznej, ostrzeżenie Tocqueville'a zyskuje łatwiejszy do zidentyfikowania kształt empiryczny. Demokratyczny despotyzm, którego obawiał się Tocqueville, przybiera bardziej konkretny charakter „terapeutycznego despotyzmu”. Zdaję sobie sprawę, że pojęcie to może być uznane za zbyt drastyczne, i że może być potraktowane jako retoryczna przesada. Jeśli jednak posłużymy się nim jako pewnym typem idealnym, w znaczeniu opisanym przez Maxa Webera, to pozwoli nam w lepszym zrozumieniu kierunku ewolucji społeczeństwa demokratycznego w Ameryce. Ujmując to inaczej: demokracja amerykańska nie jest w sensie ścisłym terapeutycznym despotyzmem, ale w różnych praktykach społecznych, sposobie myślenia i działania jednostek oraz funkcjonowania instytucji, odnajdujemy jego cechy.

Kultura terapeutyczna

Pojęcie terapii ma starożytny rodowód i oznacza przyniesienie ulgi w cierpieniu duchowym czy psychicznym. Terapia pełni więc funkcję leku na choroby duszy. Według znanej interpretacji grecka filozofia miała spełniać funkcję terapeutyczną – jej celem było nie tyle nauczenie jakiejś doktryny czy wpoje-

² Zob. M. Richter, *Tocqueville on threats to liberty in democracies*, [w:] Ch. B. Welch (red.), *The Cambridge Companion to Tocqueville*, New York 2006.

³ Zob. H. C. Mansfield, *Tocqueville. A Very Short Introduction*, New York 2010; P. Manent, *Tocqueville and the Nature of Democracy*, London 1996.

nie jakiegoś systemu przekonań, ale przygotowanie jednostki do „znoszenia świata”⁴. Obecnie pojęcie terapii kojarzone jest głównie z pewną praktyką medyczną, bardzo rozpowszechnioną w Stanach Zjednoczonych. W tym miejscu odwołuje się do szerszego sposobu rozumienia terapii, która nie oznacza tylko praktyki medycznej, lecz jest pewnym zjawiskiem kulturowym. Inaczej mówiąc to kultura rozumiana jako zespół wartości i symboli, poprzez które jednostki interpretują własne doświadczenie. Jak to ujmuje czołowy teoretyk tego zjawiska, Frank Furedi: „Kultura obejmuje system przekonań na temat sensu życia i oferuje słownictwo, dzięki któremu możemy zrozumieć związek jednostki ze społeczeństwem. Kulturowe reprezentacje tego związku opierają się na postrzeganiu tego, co stanowi jednostkę.” Kultura według Furediego zawiera pewne wyobrażenie z zakresu antropologii filozoficznej – wiarę w przyrodzoną dobroć człowieka albo nieusuwalne zło w naturze ludzkiej, przekonanie o ludzkiej racjonalności albo przeświadczenie o irracjonalności itp. „Dzisiejsza kultura terapeutyczna oferuje wyraźny pogląd na naturę istot ludzkich. Ma tendencję do postrzegania stanu emocjonalnego ludzi jako szczególnie problematycznego, a jednocześnie definiującego ich tożsamość. W rezultacie kultura terapeutyczna uważa zarządzanie emocjami za najskuteczniejszy sposób kierowania indywidualnymi i zbiorowymi zachowaniami”⁵. Oczywiście nie należy tego rozumieć w ten sposób, że Amerykanie współcześni żyją tylko w kulturze terapeutycznej. Cechą społeczeństw ponowoczesnych, w tym społeczeństwa amerykańskiego, jest współistnienie w nich różnych kultur, które definiują ludzką tożsamość. Tak więc w doświadczeniu codziennym jednostka styka się z różnymi symbolicznymi interpretacjami ich doświadczenia.

Istnieje związek między rozpowszechnieniem praktyki medycznej zwanej terapią a kulturą terapeutyczną, ale nie są to zjawiska tożsame. Rozpowszechnienie terapii w popularnym znaczeniu tego słowa jest raczej symptomem głębokich przemian, jakie nastąpiły w społeczeństwie amerykańskim. Terapia jako praktyka medyczna jest sposobem, w jaki wielu ludzi radzi sobie ze swoją sytuacją psychiczną.

Prekursorem rozwoju teorii kultury terapeutycznej był amerykański socjolog Philip Rieff, wydawca i komentator pism Zygmunta Freuda. Interpretacja myśli autora *Wstępu do psychoanalizy* stała się dla niego punktem wyjścia dla stworzenia własnej teorii kultury. Rieff Freuda cenił, uważał, że jego dzieło pozwala nam zrozumieć kulturę, w której żyjemy. Jego rolę postrzegał jednak jako dwuznaczną: z jednej strony jako interpretatora, który daje nam narzę-

⁴ P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, przeł. P. Domański, Warszawa 2018.

⁵ F. Furedi, *Therapy Culture. Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age*, London 2003, s. 22.

dzia pozwalające na lepsze zrozumienie świata; z drugiej – jako autora, który przemianą kulturowe inicjował, a jego idee im sprzyjały.

Co jest najważniejsze w koncepcji kultury Rieffa?⁶ Kultura ma charakter hierarchiczny, implikuje istnienie tego co moralnie bądź intelektualnie wyższe i niższe. Zawiera *interdykty*, czyli zakazy czynienia pewnych rzeczy; ich złamanie pociąga za sobą poczucie winy. Określa, czym są *transgresje* – czyli zachowania, które łamią zakazy; oraz *remisje* – czyli sposoby, w jaki ludzie radzą sobie z przekroczeniem zakazów. Strażnikiem kultury jest nauczyciel – człowiek, który artykułuje zasady, leżące u jej podstaw. Kultura znajduje swoje ucieleśnienie w pewnych typach idealnych. Rieff stworzył typologię historyczną, wyróżniając kilka postaci symbolicznych dla kultury zachodniej. Jego zamysł, mimo szkicowego charakteru, zasługuje na krótkie omówienie. Typem idealnym kultury greckiej był człowiek polityczny, którego charakteryzował podział duszy na część rozumną i nierozumną. Kultura dostarczała zakazów mających na celu zachowanie racjonalne. Człowieka politycznego w średniowieczu zastąpił człowiek religijny, który zachował hierarchiczny porządek duszy, ale rozum został w nim zastąpiony sumieniem. Człowiek ekonomiczny liberalnego oświecenia to trzeci typ idealny, charakterystyczny dla epoki nowożytnej. Jest to w ujęciu Rieffa typ przejściowy. Cechuje go odrzucenie hierarchicznego porządku duszy. Za najwyższą wartość uznaje on interes własny.

Wreszcie „bohaterem naszych czasów” jest człowiek psychologiczny – to typ idealny kultury terapeutycznej. W tym przypadku mamy do czynienia z odrzuceniem tego, co wyższe i niższe w duszy człowieka, co łączy go z człowiekiem ekonomicznym, a odróżnia od arystokratycznych typów z przeszłości – człowieka politycznego i religijnego. W pewnym sensie można uznać, że typ ten jest kompatybilny z egalitarnym duchem demokracji. Rieff niekiedy posługiwał się przymiotnikiem „demokratyczny” w pejoratywnym znaczeniu – w celu charakterystyki człowieka, który nie czyni rozróżnień na pragnienia wyższe i niższe. Moglibyśmy zatem uznać, że człowiek psychologiczny jest typem idealnym sprzyjającym demokracji, jeśli chcielibyśmy się posłużyć tym pojęciem jako synonimem pewnej duchowej przeciętności i chaosu. Jeśli jednak myślimy o demokracji w duchu Tocqueville’a – jako o społeczeństwie, które można uszlachetnić, dominacja tego typu antropologicznego w społeczeństwie demokratycznym skazuje je na moralną i intelektualną degradację.

Istotą tożsamości człowieka psychologicznego są emocje, które przeżywa (nie to co myśli, ani to w co wierzy). Racjonalność w jego przypadku polega na zdolności do manipulacji własnymi uczuciami w taki sposób, aby poczuł

⁶ Zob. przede wszystkim: P. Rieff, *Freud: The Mind of the Moralizer*, Chicago–London 1979, rozdz. X; P. Rieff, *The Triumph of the Therapeutic. Uses of Faith After Freud*, Wilmington 2006, rozdz. VIII.

się dobrze sam ze sobą. Człowiek taki kieruje się imperatywem – dobre jest to, z czym będę czuł się dobrze. Pojawia się tu oczywiście pewien problem terminologiczny. Jak zauważyliśmy wcześniej, kultura opiera się na zakazach, a w kulturze terapeutycznej chodzi o to, aby dobrze czuć się ze sobą. Logicznie, nie może istnieć kultura terapeutyczna. Z tego powodu, Rieff posługiwał się pojęciem antykultury; jednocześnie w literaturze przedmiotu, nawiązującej do jego prac, używane jest pojęcie kultury terapeutycznej. Będę zatem w dalszej części posługiwał się ostatnim pojęciem kultury, pamiętając o tej dwuznaczności.

W koncepcji człowieka psychologicznego Rieffa ważne jest zniesienie dystynkcji na część wyższą i niższą ludzkiej jaźni; człowiek ten nie posiada zdolności poddania swoich pragnień jakiegóż zasadzie porządkującej. Jego jaźń staje się strumieniem emocji. Imperatywem zachowania jest manipulacja własnymi uczuciami, której celem jest osiągnięcie komfortu psychicznego. Do tej koncepcji nawiązał m.in. Christopher Lasch w swojej słynnej książce *Kultura narcyzmu*⁷. Popularność tej książki wynikała w dużym stopniu z nieporozumienia, w które wprowadza słowo narcyzm. Nieuważni czytelnicy książki Lascha sądzili, że czytają krytykę wybujałego indywidualizmu, czy też mówiąc bardziej dosadnie: krytykę osobowości skrajnie egocentrycznej, całkowicie skupionej na zaspokajaniu własnych pragnień. Laschowi chodziło jednak nie o to, że żyjemy w kulturze, której nadają ton ludzie o wybujałym *ego*, lecz że kultura ta nie sprzyja wykształceniu dojrzałej psychicznie jaźni. Swoją myśl wyraził w sposób bardziej precyzyjny w kolejnej książce pod wymownym tytułem *The Minimal Self*⁸. Żeby właściwie wyrazić intencję Lascha należałoby przetłumaczyć ten tytuł jako „jaźń słaba” albo jako „jaźń krucha”. Chodzi w tym przypadku o typ osobowości niezwykle kruchej ze względu na bardzo ograniczone zasoby psychiczne. Problem z tego typu osobowością nie polega na obsesyjnym zainteresowaniu własnym szczęściem, lecz na niezdolności do jego doświadczenia⁹. Narcyzm jest przejawem niedojrzałości psychicznej, a narcyz jest człowiekiem o nieukształtowanej jaźni. Lasch analizuje ten typ osobowości, używając terminologii zaczerpniętej z teorii Freuda, jednak dla potrzeb tego artykułu ograniczę się do komentarza do samego mitu. Narcyz wpatrzony był w swoje odbicie w lustrze wody. Można to rozumieć w ten sposób, że poza nim nic więcej nie widział. Pierwotnym doświadczeniem jaźni wyodrębnionej od świata jest zdolność do odróżnienia „ja” i „nie-ja”. Osobowość Narcyza nie wyodrębniła się od otaczającego świata, i wszędzie widział tylko siebie. W tym należy upatrywać istotę narcystycznej osobowości.

⁷ Ch. Lasch, *Kultura narcyzmu. Amerykańskie życie w czasach malejących oczekiwań*, Warszawa 2019.

⁸ Ch. Lasch, *The Minimal Self. Psychic Survival in Troubled Times*, New York–London 1984.

⁹ Zob. E. Lasch, *Introduction*, [w:] P. Rieff, *The Triumph of the Therapeutic...*, s. XI.

Na ten aspekt kultury, kojarzony z narcyzmem, zwrócił uwagę Robert N. Bellah wraz z współautorami słynnej książki *Skłonności serca. Indywidualizm i zaangażowanie po amerykańsku*. Autorzy tej pracy, analizując przemiany amerykańskiego indywidualizmu, wprowadzają rozróżnienie dwóch jego typów: indywidualizmu utylitarnego, skupionego na poszukiwaniu korzyści własnej, dla którego postacią reprezentatywną był Benjamin Franklin, i indywidualizmu ekspresyjnego, zainteresowanego kultywowaniem własnej jaźni – w tym przypadku postacią reprezentatywną jest Walt Whitman. Indywidualista ekspresyjny ich zdaniem to odpowiednik człowieka psychologicznego Rieffa. Ich analiza jednak raczej kładzie nacisk na problem ekspresji, nawiązując w ten sposób do romantycznej koncepcji jaźni, zgodnie z którą „ja” zawiera jakiś emocjonalny rdzeń, który został przytłoczony przez nawarstwienia konwencji i ról społecznych. Aby jednostka mogła stać się w pełni sobą, musi mieć prawo wyrazić siebie bez względu na koszty społeczne. Autorzy wspomnianej pracy nawiązują zatem do pewnej koncepcji tożsamości, która kładzie nacisk nie tyle na kruchość „ja”, ile na jego ekspresyjny charakter¹⁰.

Analiza Bellaha i jego współpracowników posiada jednak dużą wartość ze względu na wpisanie koncepcji człowieka psychologicznego w dzieje amerykańskiego indywidualizmu. Indywidualizm jest dla autorów *Skłonności serca* pierwszym językiem amerykańskiej kultury. Posłużenie się tym idiomem wyjaśnia częściowo sukces człowieka psychologicznego. Mimo że jego triumf w Ameryce można rozpatrywać jako odejście od tradycji dawnego indywidualizmu, nie byłby on jednak tak łatwy, gdyby nie wpisał się w kod kultury indywidualistycznej.

W społeczeństwie indywidualistów ważne miejsce zajmuje terapeuta – jest on „specjalistą w mobilizowaniu zasobów w celu skutecznego działania”. W tym sensie jest postacią równie charakterystyczną dla współczesnego społeczeństwa jak menedżer; różnica między nimi polega na tym, że terapeuta mobilizuje „wewnętrzne zasoby jednostki”¹¹. Terapia jest niezbędna dla ludzi, którzy muszą dostosować się do „organizacji pracy, prywatności i poczucia sensu, które są w naszym zasięgu”. Celem terapii jest „wzmocnienie poczucia indywidualnego dobrostanu”¹². Terapia jest więc pewną formą adaptacji do trudnych warunków życia zawodowego i prywatnego, która ma zapewnić jednostce komfort psychiczny.

Pisząc z nieco innej perspektywy, podobny sposób rozumienia kultury terapeutycznej zaproponował Philip Cunshman, psycholog i praktykujący tera-

¹⁰ Zob. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa 2001, rozdz. XXI.

¹¹ R. N. Bellah, R. Madsen, W. M. Sullivan, A. Swindler, S. M. Tipton, *Skłonności serca. Indywidualizm i zaangażowanie po amerykańsku*, Warszawa 2007, s. 140.

¹² Tamże, s. 141.

peuta, autor książki *Constructing Self, Constructing America. A Cultural History of Psychotherapy*. Psychoterapia jest dla niego fenomenem, który możemy zrozumieć jedynie w szerszym kontekście kulturowym. Nie jest to po prostu naukowy sposób radzenia sobie z chorobami, jak próbuje to przedstawić dominujący nurt w psychologii. Sposób rozumienia „ja” jest konsekwencją przemian kulturowych. Dawniej ludzie myśleli, że mają duszę, którą chcą zbawić (niektórzy nadal tak myślą), natomiast we współczesnej kulturze duże znaczenie zyskała postawa polegająca na traktowaniu „ja” jako „jaźni”, którą trzeba „terapeutyzować”. Każdą epokę zdaniem tego autora charakteryzuje „dominująca konfiguracja jaźni”, wyobrażenia dotyczące chorób, które ją spotykają, instytucji lub osób, którym przypisuje się kompetencje do ich leczenia oraz techniki lub praktyki, stosowane w tym leczeniu¹³. Terapia nie powinna być sposobem leczenia jakiejś ponadczasowej jaźni przy pomocy rzekomo uniwersalnych metod, ale historycznym podejściem do pewnej konstrukcji jaźni. Jest to podejście – zdaniem Cunshmana – bardzo szkodliwe, ponieważ w imię rzekomej obiektywności ignoruje się historycznie przygodny charakter „jaźni” oraz jej wspólnotowy i moralny wymiar. Zamiast tego mówi się o „pustym ja” jak o jakiejś maszynie, którą można naprawić przy użyciu odpowiedniej techniki. Ma to praktyczne konsekwencje: to błędne rozumienie ludzkiej podmiotowości narzuca szkodliwe wzorce socjalizacji jednostki. Edukacja szkolna, kultura masowa czy reklama promują pewne wzorce życia, w których jednostka jestem pustym „ja”.

Podobną interpretację terapii przedstawia Eva S. Moskowitz, która widzi w niej funkcjonalny odpowiednik religii. Nie kapłani, nie filozofowie, lecz specjaliści od psychologii definiują dzisiaj czym jest dobre życie. Jej zdaniem istnieją trzy główne założenia tej „terapeutycznej ewangelii”. „Pierwszym z nich jest to, że szczęście powinno być naszym najwyższym celem. Bogactwo, publiczne uznanie, wysoki charakter moralny – każde z tych osiągnięć jest cenne tylko w takim stopniu, w jakim czyni nas szczęśliwymi. Sukces, w ostatecznym rozrachunku, musi być mierzony miarą psychologiczną”. „Drugim założeniem naszej terapeutycznej wiary jest przekonanie, że nasze problemy wynikają z przyczyn psychologicznych. Problemy, które kiedyś uważano za polityczne, ekonomiczne lub edukacyjne, dziś uznaje się za psychologiczne.” Wreszcie trzecią i najważniejszą zasadą jest przekonanie, że „problemy psychologiczne, które leżą u podstaw naszych niepowodzeń i nieszczęścia, są w rzeczywistości uleczalne i że możemy, a nawet powinniśmy, zająć się tymi problemami zarówno indywidualnie, jak i jako społeczeństwo”¹⁴.

¹³ P. Cunshman, *Constructing Self, Constructing America. A Cultural History of Psychotherapy*, New York 1995, s. 1, 25.

¹⁴ E. S. Moskowitz, *In Therapy We Trust. America's Obsession with Self-fulfillment*, Baltimore–London 2001, s. 2–3.

Refleksja nad kulturą terapeutyczną obejmuje różne obszary życia¹⁵. Dla potrzeb mojego artykułu chciałbym się skupić przede wszystkim na problemie konstrukcji „ja” i pewnych konsekwencjach politycznych przyjęcia takiej koncepcji podmiotu. Ze względu na ograniczenie miejsca nie dotykam tematu tzw. państwa terapeutycznego, czyli przemian sposobu pojmowania autorytetu publicznego i funkcji władzy politycznej¹⁶. Ograniczam się do społecznego wymiaru demokracji.

Źródła triumfu kultury terapeutycznej są bardzo złożone. Krytycy czerpiący inspirację z marksizmu, zwracają uwagę na zasadniczą rolę kapitalizmu. Ich zdaniem prywatyzacja problemów, które mają charakter polityczny, ekonomiczny bądź społeczny sprzyja interesom kapitału i klasy politycznej, która ją wspiera. W ten sposób depolityzuje się ważne kwestie publiczne, osłabia potencjał buntu¹⁷. Nie można także pominąć roli jaką odegrała kultura masowa, a w szczególności reklama. Jak podkreśla Jackson Lears, reklama w Ameryce przyspieszyła proces erozji kultury, w której przypisywano znaczenie czemuś poza własną jaźnią. „Upadek symbolicznych struktur poza jaźnią był centralnym procesem w rozwoju kultury konsumpcyjnej, łączącym strategię reklamowe i etos terapeutyczny”¹⁸.

Tak więc, kulturę terapeutyczną możemy zrozumieć, analizując pewnego typu osobowość nazwaną przez Rieffa „człowiekiem psychologicznym”; przez Lascha – „osobowością narcystyczną”; przez Bellaha i jego współpracowników z kolei – „indywidualistą ekspresyjnym”. Ich cechą wspólną jest obsesyjne skupienie na własnej jaźni. Terapia jest metodą ochrony kruchego „ja”.

Terapeutyczna inwersja normatywna¹⁹

W analizach kultury terapeutycznej ważne miejsce zajmuje kryzys autorytetu. W tej kulturze istnieje fundamentalny problem z uzasadnieniem zakazów

¹⁵ Zob. K. Wright, *Theorizing therapeutic culture. Past influences, future directions*, «Journal of Sociology» 2008, vol. 44(4).

¹⁶ O teoriach i historii państwa terapeutycznego, oprócz wspomnianych w przypisach książkach E. S. Moskowitz i D. L. Cloud, zob. T. Szasz, *Therapeutic State, Psychiatry in the Mirror of the Current Events*, New York 1984; J. Nolan, *The Therapeutic State. Justifying Government at Century's End*, New York 1998; A. J. Polsky, *The Rise of the Therapeutic State*, New Jersey 1993.

¹⁷ D. L. Cloud, *Control and Consolation in American Culture and Politics. Rhetorics of Therapy*, London 1998.

¹⁸ T. J. Jackson Lears, *From Salvation to Self-realization Advertising and the Therapeutic Roots of the Consumer Culture, 1880–1930*, [w:] R. W. Fox, T. J. Jackson Lears (red.), *The Culture of Consumption: Critical Essays in American History, 1880–1980*, New York 1983, s. 20.

¹⁹ Pojęcie „inwersji normatywnej” wprowadza Chantal Delsol w książce *Koniec świata chrześcijańskiego. Inwersja normatywna i nowa era*, Kraków 2023.

i norm, które miałyby inny cel niż komfort psychiczny jednostki. Sama forma myślenia w kategoriach moralnego osądu stała się problematyczna. Zalecana jest postawa nieoceniania. „Sam akt osądu moralnego – pisze Frank Furedi – jest rutynowo potępiany jako «kaznodziejski» lub «osądzający». Zamiast tego zachodnie instytucje kulturalne i edukacyjne uczą młodych ludzi dążenia do nieosądzania. Z ich perspektywy oświeceni ludzie nie osądzają innych”²⁰.

Jak to więc jest: z jednej strony słyszymy żądania, aby nie osądzać, ale z drugiej strony – wiele instytucji amerykańskich, przede wszystkim uniwersytety, zajmuje się ciągłym potępieniem, osądzaniem, zakazywaniem i nakazywaniem czegoś? Czy myślenie w kategoriach moralnych jest na cenzurowanym, czy raczej mamy do czynienia ze zjawiskiem „hipertrofii moralności”²¹ (Arnold Gehlen)? Przychylam się do drugiej opinii. Zakaz oceniania dotyczy ocen formułowanych z punktu widzenia etyki chrześcijańskiej (i innych zbliżonych do niej systemów etycznych). Nie obowiązuje natomiast w przypadku nowego typu moralistyki. Oskarżenia o rasizm, seksizm, różnego rodzaju fobie i uprzedzenia są wszechobecne. Odchodzenie od religii przez niektóre segmenty społeczeństwa nie prowadzi do nihilizmu (rozumianego potocznie jako niewiara w nic), lecz do różnych efemerycznych substratów sensu i traktowania samej moralności jako swego rodzaju substytutu religii. Bezpodstawność, w znaczeniu braku uzasadnień dla norm moralnych czy to o charakterze filozoficznym czy religijnym, nie jest przeszkodą dla zaangażowania w propagowanie różnego typu zakazów i nakazów.

Analizując status i znaczenie moralności w kulturze terapeutycznej zasadne jest sformułowanie dwóch twierdzeń. Po pierwsze – wbrew Furediemu – prawdziwe jest twierdzenie, że nie mamy do czynienia z zastąpieniem moralności przez terapię, lecz raczej należy mówić o formie hipertrofii moralności swoście pojmowanej, która dobrze się wpisuje w klimat kultury terapeutycznej.

Po drugie, analizując specyfikę tego sposobu myślenia o moralności w kontekście jej związków z tradycjami etycznymi przeszłości, należy powiedzieć, że w niektórych przypadkach mamy do czynienia z inwersją moralną, czyli odwróceniem dawnych norm moralnych. Przydatne dla zrozumienia zjawiska inwersji normatywnej jest rozróżnienie przywołane przez Gertrude Himmelfarb. Odwołuje się ona do pojęć stworzonych, odpowiednio, przez dwóch autorów – senatora Daniela Patricka Moynihana, oraz publicysty Charlesa Krauthamera – „unormalnienia dewiacji” oraz „odnormalnienia normalności”²². W pierwszym przypadku chodzi o uznanie zachowań jeszcze niedawno oce-

²⁰ F. Furedi, *In Praise of Stigma*, <https://frankfuredi.substack.com/p/in-praise-of-stigma> (14.02.2025).

²¹ A. Gehlen, *Moralność i hipertrofia moralności. Etyka pluralistyczna*, Toruń 2017.

²² G. Himmelfarb, *Jeden naród, dwie kultury...*, s. 43.

nianych jako nienormalne – za normalne; w drugim przypadku, odwrotnie – uznanie za moralnie niedopuszczalne zachowań dotychczas uważanych za normalne.

W przypadku kultury terapeutycznej można mówić właśnie o takiej inwersji moralnej. Inwersja ta dotyczy przede wszystkim pojęć wywodzących się ze słownika moralnego chrześcijaństwa, ale pod pewnymi względami także „odwrócenia” dawniejszych słowników moralnych – etyki cnót Arystotelesa, stoików, a nawet epikurejczyków, ale także oświeceniowej etyki opartej na podstawach racjonalnych (przykładem etyka Kanta, teoria prawa naturalnego czy nawet niektóre wersje utylitaryzmu) oraz systemów etycznych spoza świata zachodniego²³. Kilka przykładów powinno dobrze zilustrować to zjawisko.

Pierwszym jest pojęcie winy, w stosunku do którego mamy do czynienia z pewną ambiwalencją. Z jednej strony, pojęcie to jest wszechobecne w sposobie myślenia o przeszłości. *Tyrania winy* to tytuł ważnej książki znanego francuskiego filozofa Pascala Brucknera, który analizuje stosunek zachodnich społeczeństw do własnej przeszłości. Używane przez Brucknera określenie „zachodniego masochizmu” doskonale opisuje pewnego rodzaju patologiczną obsesję na punkcie własnego dziedzictwa. Rozliczenia z przeszłością, polegające na jej napiętnowaniu, mają na celu osiągnięcie szacunku dla siebie grup historycznie dyskryminowanych²⁴. Z drugiej strony, wina jest traktowana jako szkodliwe zjawisko w życiu psychicznym jednostki. Zaburza poczucie komfortu psychicznego, sprawia, że jednostka nie czuje się dobrze sama ze sobą. Pojęcie winy jest pomniejszane w kontekście indywidualnego życia moralnego.

Zachowania, które w dawnych słownikach moralnych nazywane były grzechem, występkiem, czy dewiacją w języku terapii uznawane są za uzależnienie. Alkoholizm, obżarstwo czy rozwiążłość seksualna to uzależnienia. Nie są one przedstawiane w kategoriach wad charakteru czy problemu sumienia. Osoby uzależnione nie są potępianymi przez innych rozpustnikami czy alkoholikami, lecz budzącymi współczucie chorymi. Za uzależnienie uważane są także gniew, chciwość i zazdrość – w języku terapii to „zaburzenia kontroli impulsów”. Lenistwo z kolei, to „zespół nadpobudliwości psychoruchowej z deficytem uwagi”. Potępianej i przez starożytnych Greków, i przez chrześcijan pysze także nadaje się nowe znaczenie – postrzegana jest ona w kontekście poczucia własnej wartości. Problemem jest deficyt tego poczucia, co rodzi różne problemy psychiczne, a nie jego przerost²⁵.

²³ Zob. na ten temat P. Morgan, C. Lawton, (red.), *Problemy etyczne w tradycjach sześciu religii*, Warszawa 1996.

²⁴ P. Bruckner, *The Tyranny of Guilt: An Essay on Western Masochism*, New Jersey 2010.

²⁵ F. Furedi, *In Praise of Stigma...*

Cechą charakterystyczną tej przemiany językowej jest odebranie jednostce odpowiedzialności za własne czyny. Człowiek zgodnie z tym wyobrażeniem albo nie posiada wolnej woli, albo jego wola jest bardzo słaba. Jednostka może się uwolnić od uzależnień dzięki zarządzaniu jej emocjami przez ekspertów.

Innym ważnym pojęciem w języku terapeutycznym jest trauma. Pojęcie to nie jest już zarezerwowane dla dramatycznych przeżyć, które pozostawiają trwałe ślady w psychice jednostki, przez co uniemożliwiają jej normalne życie. Trauma została znormalizowana – codzienne doświadczenia, pozornie błahie, mogą być odebrane jako traumatyczne. Pojęcie to może dostarczyć klucza dla zrozumienia ludzkiego postępowania. Nie jest ono rozpatrywane jako rezultat aktu moralnego wyboru, lecz jako konsekwencja jakiegoś doświadczenia, które determinuje późniejsze życie.

Banalizacja i trywializacja pojęcia traumy odzwierciedla wyobrażenie antropologiczne obecne w kulturze terapeutycznej – człowiek postrzegany jest jako jednostka słaba i krucha, którą może złamać pozornie nieistotne doświadczenie. Tak jak w przypadku uzależnienia, człowiek jest postrzegany jako istota w nikłym stopniu zdolna do kierowania własnym życiem. Jest, by posłużyć się pewną kliszą językową, raczej ofiarą, a nie kowalem swego losu. Furedi trafnie pisze, że „[k]ultura zachodnia potrafi zrozumieć grzech jedynie jako objaw jakiejś godnej pożałowania choroby psychicznej. Zachowania, które niegdyś potępiano jako grzeszne, dziś omawiane są raczej w języku terapii niż moralności. Dawne grzechy śmiertelne są postrzegane jako zaburzenia osobowości, które wymagają leczenia, a nie wykroczenia, które zasługują na karę”²⁶. Nie ma już grzeszników, są tylko osoby uzależnione.

Kultura terapeutyczna odrzuca zarówno wyobrażenia moralne wywodzące się z chrześcijaństwa (grzechu rozumianego jako złamanie zakazu Boskiego), jak i oświeceniowej racjonalistycznej koncepcji moralności – intencjonalnego działania przeciwko drugiemu człowiekowi (ponieważ odrzuca koncepcję sprawczości jednostki i jej odpowiedzialności za własne czyny).

Spółeczeństwo dzieci i pacjentów

Jedną z cech najbardziej charakterystycznych dla kultury terapeutycznej jest medykalizacja codziennego języka, czyli używanie pojęć, do niedawna zarezerwowanych do praktyk medycznych, do opisu codziennych zachowań. Prowadzi to do traktowania problemów moralnych czy politycznych jako problemów zdrowotnych. Zanika jednoznaczne rozgraniczenie zdrowia i choroby.

²⁶ Tamże.

Normalność – jak obwieszcza w tytule swojej książki popularny psycholog – jest mitem²⁷. Philip Rieff proroczo zauważył, że symbolem współczesnego społeczeństwa amerykańskiego stają się teatr i szpital²⁸. Charakterystycznym zjawiskiem w kulturze terapeutycznej jest traktowanie ludzi jak pacjentów (realnych albo potencjalnych).

Zagrożenia dla komfortu psychicznego i choroby, które dotyczą kruchą jaźń, mogą być najróżniejsze. Nie lekceważąc autentycznych problemów psychicznych i dramatów, które spotykają ludzi poddających się terapii, należy zauważyć rozszerzenie semantyczne kategorii choroby. „Obecnie zaburzenia, uzależnienia i syndromy mogą dotyczyć każdej możliwej aktywności. Oprócz substancji, jesteśmy uzależnieni od zachowań takich jak jedzenie, zbieranie [przedmiotów], prowadzenie samochodu, zakupy, sport, seks, a nawet *talk show*”²⁹.

Udział Amerykanów w tzw. grupach wsparcia ma charakter masowy. Oprócz anonimowych organizacji wsparcia dla osób uzależnionych od alkoholu, narkotyków czy leków, dużą grupę stanowią uzależnieni np. od seksu czy miłości. Stowarzyszenia tego typu zrzeszają nie tylko bezpośrednio dotkniętych uzależnieniem, ale także członków rodzin. Jak pisze Eva S. Moskovitz:

„Każdego roku ponad 15 procent dorosłych i 21 procent dzieci odwiedza specjalistów zajmujących się zdrowiem psychicznym. W Stanach Zjednoczonych jest obecnie ponad 40 000 psychiatrów, 65 000 terapeutów rodzinnych, 125 000 psychologów, 10 000 psychoanalityków i 150 000 pracowników socjalnych. Do tego dochodzą terapeuci sztuki, muzyki, rekreacji, dramy i tańca, analitycy transakcyjni, analitycy jungowscy, doradcy zawodowi, doradcy wielokulturowi, doradcy duszpasterscy, doradcy rehabilitacyjni, doradcy rówieśniczy, doradcy geriatryczni, doradcy korekcyjni, terapeuci środowiskowi, terapeuci rzeczywistości, terapeuci egzystencjalni, terapeuci *Gestalt*, terapeuci behawioralni, terapeuci poznawczy, fototerapeuci, poezjoterapeuci, biblioterapeuci, terapeuci aktywności, farmakoterapeuci, terapeuci remotywacyjni, terapeuci racjonalno-emotywni, terapeuci flotacji, terapeuci telefoniczni, terapeuci vanów, cyberterapeuci i doradcy internetowi”³⁰.

Często dyskutowany fenomen wiktyimizacji, czyli traktowania ludzi jako ofiar, doczekał się już gruntownej literatury³¹. Wiktyimizację społeczeństwa należy interpretować w ten sposób, że pojęcie ofiary zyskuje nowe zakresy znaczeniowe. Dotyczy to zarówno osób, które wcześniej postrzegały siebie w ten sposób, ale nie były tak traktowane, jak i ludzi, którzy nigdy nie myśleli

²⁷ G. Maté, D. Maté, *Mit normalności. Trauma, choroba i zdrowienie w toksycznej kulturze*, Warszawa 2023.

²⁸ P. Rieff, *Fellow Teachers*, New York 1973.

²⁹ E. Moskovitz, *In Therapy We Trust...*, s. 5.

³⁰ Tamże, s. 6.

³¹ Zob. B. Campbell, J. Manning, *The Rise of Victimhood Culture. Microaggressions, Self Spaces, and the New Culture Wars*, London 2018.

o sobie jako o ofiarach, ale w świetle nowych konwencji znaczeniowych zyskują taki status.

Do zmiany definicji pojęcia ofiary przyczyniła się zmiana sposobu – o czym wcześniej wspominałem – definiowania pojęcia traumy. Do niedawna traumą nazywano drastyczne doświadczenie, które pozostawia w psychice trwałe ślady, wpływając negatywnie na dalsze życie osoby. Obecnie różne doświadczenia, które można by uznać za niedogodności życia codziennego nazywane są traumami. Skoro tożsamość człowieka zbudowana jest z emocji, to każde doświadczenie życiowe jest odbierane jako wyzwanie dla dobrego samopoczucia, i może być przyczyną traumy.

Medykalizacja może być także rozumiana w sposób bardziej dosłowny. Medycyna staje się sposobem na radzenie sobie z codziennym doświadczeniem. Różnica między chorobą a zdrowiem, zaburzeniem a normalnością jest zamazywana. Eksperci od zdrowia psychicznego zachęcają do traktowania relacji między zdrowiem a chorobą w sposób ciągły. Społeczeństwo nie dzieli się na chorych i zdrowych – wszyscy w jakimś sensie wymagają wsparcia ze strony ekspertów od zdrowia psychicznego. Stany Zjednoczone są światowym liderem jeśli chodzi o używanie leków. Co jest niepokojące, wzrost liczby osób przyjmujących nie doprowadził do zmniejszenia liczby ludzi uznanych za chorych, tylko ich przyrost. W tym odnotowano od wielu lat wzrost liczby osób kwalifikujących się jako osoby chore psychicznie, posiadające prawo do zasiłków³².

Eksperci pomagają nie tylko ludziom, którzy uważają, że dotknęło ich jakieś nieszczęście, ale także tym, którzy nie czują się szczęśliwi. William Davies w książce *Przemysł szczęścia* pisze o nowej dziedzinie wiedzy jaką jest ekonomia szczęścia. Jest to wiedza, jaki sposób życia, praca i formy konsumpcji sprawiają dobre samopoczucie. Patrzenie na szczęście w kategoriach medycznych prowadzi do dążenia do jego mierzenia. Służą temu m.in. testy neurologiczne polegające na przypinaniu do głowy 256 czujników, które odczytują impulsy, następnie wyniki umieszczane są na skali – od rozpaczki do euforii. Postęp w tej dziedzinie jest szybki – obecnie dla mierzenia *well-being* stworzono nawet odpowiednie aplikacje na smartfony³³. „Istnieje ryzyko – pisze autor cytowanej książki – że ta nowa nauka po prostu uzna osoby nieszczęśliwe za winne własnej niedoli, i przystąpi do leczenia ich, lekceważąc przy tym wszelkie zewnętrzne czynniki, jak się do tego przyczyniły”³⁴.

³² R. Whitaker, *Zmącony obraz. Leki psychotropowe i epidemia chorób psychicznych w Ameryce*, Warszawa 2024.

³³ W. Davies, *Przemysł szczęścia. Jak politycy i biznesmeni sprzedali nam well-being*, Warszawa 2023, s. 6, 10.

³⁴ Tamże, s. 11.

Obok traktowania ludzi jak pacjentów, charakterystyczną cechą kultury terapeutycznej jest postrzeganie ich, niezależnie od wieku, jak dzieci. Ma to różne źródła i prowadzi do rozmaitych konsekwencji. Jednym ze źródeł jest teoria samego Freuda mówiąca o tym, że to doświadczenia ze wczesnego dzieciństwa determinują późniejsze życie człowieka. Ten aspekt teorii Freuda został przejęty przez wielu psychologów, także tych krytycznych wobec innych jej elementów.

Widoczne to jest w systemie edukacji. Popularnością cieszy się idea edukacji trwającej całe życie; odchodzi się natomiast od idei edukacji rozumianej jako okres przejściowy będący wprowadzeniem w dorosłość. Uniwersytety dostarczają ilustracji tego fenomenu. Studenci traktowani są jako osoby o kruchoj, podatnej na zranienie psychice. Uniwersytety poświęcają dużo uwagi, aby zapewnić im ochronę przed szkodliwymi wpływami czy sytuacjami, które mogłyby być źródłem dyskomfortu psychicznego. Dotyczy to zarówno sposobu nauczania, treści programów, jak i – szerzej – sposobu, w jaki zorganizowane jest życie codzienne uniwersytetu. Od lat na uniwersytetach tworzone są tzw. strefy bezpieczeństwa (*safe space*) – miejsca, w których studenci nie są narażeni na kontakt z zachowaniami i językiem, które mogą zaburzyć ich komfort psychiczny. Takim zachowaniem może być np. krytyka. Innym przykładem są tzw. *trigger warnings* albo *content warnings*, czyli ostrzeżenia przed treściami czy obrazami, które mogą być uznane za obraźliwe czy po prostu wywołujące pewnego rodzaju dyskomfort. W praktyce oznacza to, że lektury opatrywane są ostrzeżeniami, że ich treść może być nieprzyjemna dla wrażliwości studentów. Wiele dzieł klasyki literatury zostało opatrzonych takimi ostrzeżeniami.

Postrzeganie dorosłych ludzi jako istot podatnych na zranienie poprzez kontakt z książką czy udział – nawet bierny – w dyskusji, prowadzi do przyjęcia nowego stanowiska w kwestii wolności słowa. Nie jest już ona traktowana jako wartość najwyższa nawet w świecie akademickim. Cenzura i różne formy ograniczenia tej wolności są usprawiedliwiane dobrem psychicznym studentów. Jak zauważa John Gray, zagrożenie dla wolności słowa przychodzi obecnie ze strony społeczeństwa obywatelskiego, a nie państwa³⁵. Uniwersytety oczywiście nie zawsze stanowiły ostoję wolnej dyskusji. Znamy z historii Europy czasy, kiedy to uniwersytety były twierdzą myśli skostniałej, odmawiającej konfrontacji z krytyką, a myśl niezależna znajdowała sobie schronienia poza ich murami. Sytuacja jest jednak w pewnym sensie nowa, ponieważ mówimy o uniwersytetach, których misja kształtowana była pod wpływem oddziaływania liberalnego przesłania o zasadniczej ich roli dla obrony wolności słowa. Liberalowie

³⁵ J. Gray, *Nowe lewiatany. Refleksje po liberalizmie*, Warszawa 2024.

żywili obawę, że państwo będzie ograniczać wolność słowa, ostoję dla wolności widzieli w uniwersytetach i wolnej prasie. Obecnie to właśnie te instytucje są miejscem eksperymentu, w którym wolność słowa poświęcana jest w imię wartości uważanych za ważniejsze. W ostatnich latach powszechną praktyką na uniwersytetach stało się cofanie zaproszeń dla mówców pod wpływem protestów grup studentów, którzy uważają, że wygłaszanie pewnych opinii może być szkodliwe dla pewnych grup, określanych zwykle jako historycznie uciskane mniejszości. Oczywiście nigdy nie było tak, że wszelkie opinie były dopuszczalne, ale zakres tych, które są tolerowane obecnie zawęża się. Dawniej przyjmowano pogląd, że wolność słowa jest dla uniwersytetu wartością fundamentalną – dlatego należy dopuszczać do głosu ludzi reprezentujących szerszy zakres opinii, niż te, które są tolerowane poza murami uczelni. W ciągu ostatnich lat sytuacja odwróciła się – opinie artykułowane poza uniwersytetami, i cieszące się tam aprobatą dużych segmentów społeczeństwa, nie są dopuszczalne na wielu kampusach.

W Stanach Zjednoczonych okresem, który często przedstawiany jest jako najgorszy dla wolności słowa jest tzw. makkartyzm. W okresie, kiedy w Kongresie Stanów Zjednoczonych działała komisja pod kierownictwem osławionego senatora ze stanu Wisconsin, Josepha McCarthy'ego obawy dotyczące konsekwencji wypowiadania własnych poglądów widoczne były także na uniwersytetach. Paul Lazarsfeld i Wagner Thielens Jr. przeprowadzili wówczas badania dotyczące wolności wypowiedzi i badań na uniwersytetach, w wyniku których powstała praca *The Academic Mind: Social Scientists in a Time of Crisis*. Z badań wynikało, że 9% wykładowców „tonowało swoje teksty w obawie przed [wywołaniem] kontrowersji”. W 2024 roku The Foundation for Individual Rights and Expression przeprowadziła podobne badania, których wyniki są do tego stopnia alarmujące, że warto dosłownie przytoczyć kilka konkluzji raportu. Według autorów raportu *Silence in the Class Room*:

- „1. 35% wykładowców twierdzi, że ostatnio stonowało swoje teksty z obawy przed kontrowersjami, w porównaniu do 9% wykładowców, którzy twierdzili to samo w erze McCarthy'ego;
2. 14% wykładowców zostało ukaranych dyscyplinarnie lub grożono im dyscyplinarnie za ich nauczanie, badania, wykłady akademickie lub inne wypowiedzi poza kampusem;
3. 27% wykładowców czuje się niezdolnych do swobodnego wypowiadania się z obawy przed reakcją studentów, administratorów lub innych wykładowców;
4. 40% wykładowców obawia się, że ich reputacja zostanie nadszarpnięta, ponieważ ktoś źle zrozumie coś, co powiedzieli lub zrobili;
5. 23% wykładowców martwi się utratą pracy, ponieważ ktoś może źle zrozumieć coś, co powiedzieli lub zrobili;

6. 50% wykładowców twierdzi, że rzadko lub nigdy nie jest uzasadnione wymaganie od kandydatów do pracy złożenia oświadczeń zobowiązujących do zaangażowania na rzecz różnorodności, równości i integracji;
7. 66% wykładowców twierdzi, że uczelnie wyższe nie powinny zajmować stanowiska w kwestiach politycznych i społecznych³⁶.

Jonathan Rauch, analizując sytuację szerzej, zauważa, że w Stanach Zjednoczonych można mówić o swego rodzaju zachowaniach „inkwizytorskich”. Liberalne stanowisko w kwestii wolności słowa („Krytyka jest jedynym uzasadnionym sposobem decydowania o tym, kto ma rację”³⁷) ustępuje podejściu nazywanym przez niego „humanitarnym”, wedle którego pierwszym kryterium oceny poglądów powinna być odpowiedź na pytanie, czy sprawiają komuś ból. „Powinien on zatem eliminować przekonania rasistowskie, antysemityczne, etnocentryczne i seksistowskie. Pierwszym kryterium sortowania przekonań godnych od niegodnych powinno być: «Nie powodować bólu i nie pozwalać na jego zadawanie – zwłaszcza osobom politycznie wrażliwym. Intelktualiści powinni być jak lekarze. Powinni przede wszystkim nie szkodzić».” „Empatyczny duch, z którego wyrasta ten sposób myślenia – pisze Rauch – jest godny podziwu. Ale zasada, do której prowadzi, jest przerażająca”³⁸. Tak więc w społeczeństwie, w którym ochrona dobrego samopoczucia psychicznego jest ważniejsza od wolności słowa, jeden z filarów wolnego społeczeństwa jest zachwiany.

Należy podkreślić, że rozwój swego rodzaju przemysłu terapeutycznego (specjalistów, usług, programów realizowanych przez różne instytucje) nie jest po prostu reakcją na pewne potrzeby. Posługując się analogią z gospodarką: to nie popyt tworzy podaż, lecz popyt jest stymulowany. Innymi słowy, wzrost liczby specjalistów od terapii, usług, które oferują, produkcji leków, które uznaje się niezbędne w leczeniu jest – nie w całości oczywiście, ale w jakiejś mierze – rezultatem sposobu socjalizacji Amerykanów. Tak to przedstawiają m.in. autorzy książki *One Nation Under Therapy*, twierdzący, że kondycja psychiczna Amerykanów nie jest aż tak dramatyczna, jak tego chcą zwolennicy terapii. Amerykanom od wczesnego okrsu życia wpaja się przekonanie, że są słabsi psychicznie, niż rzeczywistość, są i że potrzebują pomocy znacznie częściej, niż to jest w praktyce uzasadnione³⁹.

³⁶ N. Honeycutt, *Silence in the Classroom: The 2024 FIRE Faculty Survey Report*. (2024), The Foundation for Individual Rights and Expression, <https://www.thefire.org/facultyreport> (14.02.2025).

³⁷ J. Rauch, *Kindly Inquisitors. The New Attacks on Free Thought*, Chicago–London 2013, s. 6.

³⁸ Tamże, s. 121, 122.

³⁹ Ch. Hoff Sommers, S. Satel, *One Nation Under Therapy, How the Helping Culture is Eroding Self-Reliance*, New York 2005.

Mikrowładza i inżynieria społeczna

Prawdopodobnie najważniejszą konsekwencją oddziaływania kultury terapeutycznej jest tworzenie nowych form mikrowładzy i stosowanie inżynierii społecznej w celu zmiany ludzkich zachowań i sposobu myślenia. Pojęcie mikrowładzy, inspirowane często myślą Foucaulta, bywa nadużywane. Jego zwolennicy mają skłonność do widzenia władzy niemal wszędzie i nie potrafią niuansować swoich spostrzeżeń. Mimo to pojęcie to posiada niewątpliwie wartość analityczną. Dobrze opisuje relacje, które powstają w wyniku destrukcji tradycyjnych form autorytetu i wprowadzenia w to miejsce nowych form zarządzania i kontroli.

Autorzy książki *Skłonności serca* zauważają, że jedną z konsekwencji amerykańskiego indywidualizmu jest podważanie wszelkich form związków, które nie mają kontraktualnego charakteru. W amerykańskiej kulturze indywidualistycznej relacje międzyludzkie, które nie są rezultatem indywidualnego wyboru są kwestionowane. Prowadzi to do osłabienia więzi rodzinnych, sąsiedzkich, koleżeńskich czy związanych z przynależnością do wspólnot religijnych. Pogłębia to osamotnienie jednostki. Autorzy tej książki uważają więc, że Amerykanie znaleźli się w sytuacji, której obawiał się Tocqueville. Terapia jest sposobem radzenia sobie z różnymi problemami w warunkach osłabienia więzi rodzinnych i wspólnotowych. Relacja terapeutyczna postrzegana jest jako relacja kontraktualna. Jednostka definiuje własne problemy życiowe w kategoriach psychologicznych.

Przestrzenią, w której realizowane są te praktyki są instytucje, w których ludzie spędzają dużo czasu. Odwołajmy się jeszcze raz do przykładu uniwersytetów ze względu na to, że wielu młodych Amerykanów spędza tam kilka lat swego życia. Uniwersytety amerykańskie przeszły kilka gruntownych przemian. Jak pokazała Gertrude Himmelfarb, wraz z jego umasowaniem, uniwersytet stał się miejscem, w którym duża część populacji spędzała kilka lat swego życia. Uniwersytet zaczął zajmować się kryzysem tożsamości studentów – problemami z uczuciami, pragnieniami, ich niepewnym ego⁴⁰. Terapeutyczny aspekt uniwersytetu stał się jednym z najważniejszych dla jego funkcjonowania.

Zwalczanie mikroagresji tak naprawdę otwiera drogę do tworzenia nowych form zarządzania i kontroli, ingerujących głęboko w życie wewnętrzne jednostki. Autorem, który po raz pierwszy posłużył się pojęciem mikroagresji był Chester Pierce, mając na uwadze „zniewagi i obelgi” wobec czarnych⁴¹.

⁴⁰ G. Himmelfarb, *The Christian University: A Call to Counterrevolution*, «First Things» 1996, nr 59.

⁴¹ F. Furedi, *What's Happened to the University? A sociological exploration of its infantilisation*, London–New York 2017, s. 110.

Aby je wyeliminować – uważał – konieczne jest usunięcie źródeł, nie można poprzestać tylko na zwalczaniu przejawów. Cytowany przez Furediego Derald Wing Sue, przekonuje, że poglądy rasistowskie mogą mieć charakter nieuświadomiony. To nie osoba, która wypowiada pewien sąd wie, co on oznacza; to osoba, która czuje się dotknięta pewnymi opiniami, czyli ofiara swego rodzaju semantycznej agresji, powinna być sędzią w takich przypadkach. Zwalczanie mikroagresji nie powinno dotyczyć tylko zakazu używania pewnych słów, ale eliminować przyczyny – powinno polegać na przebudowie ludzkiego myślenia, zmianie języka i sposobu patrzenia na świat. W wielu instytucjach – uniwersytety znajdują się w awangardzie tego procesu – których ambicją jest zwalczanie przyczyn rasizmu, seksizmu, homofobii itp., celem stało się „podnoszenie świadomości”⁴². Sfera ludzkiego myślenia, niezależnie od tego, czy myśli artykułowane są wprost czy nie, powinna być przedmiotem ingerencji ze strony ekspertów. W pewnych kwestiach nie ma miejsca na racjonalną perswazję, tylko na „szkolenia” i „kursy”.

Patrzenie na jednostkę jako nosiciela uprzedzeń, z których sam nie zdaje sobie sprawy, a które przynoszą cierpienie innym, fundamentalnie zmienia sposób pojmowania jej odpowiedzialności. Ludzie powinni odpowiadać nie tylko za to, co zrobili, ale także za ukryte myśli. Życie wewnętrzne jednostki jest traktowane jako obszar nie tylko prawomocnej, ale także koniecznej ingerencji ze strony ekspertów⁴³.

Słowo ekspert nabiera tu zupełnie nowego znaczenia. O ile do niedawna istniała zgoda, co do tego, że istnieje obszar wiedzy naukowej, której znajomość czyni z kogoś eksperta. Sfera etyki była rozumiana albo jako domena religii, albo filozofii praktycznej. Nie można było zatem powiedzieć, że opanowanie pewnego zakresu wiedzy faktycznej czyni kogoś autorytetem w kwestiach etycznych. Przeniesienie ciężaru argumentacji moralnej na obszar ludzkiej psychiki, którą kieruje imperatyw dobrego samopoczucia, sprawia, że wybory moralne zostają zredukowane do wyborów technicznych. Tak więc, w społeczeństwie terapeutycznym istnieje cały kompleks specjalistów, których zadaniem jest przemiana ludzkiego życia wewnętrznego – wpływanie na to jak jednostki świat postrzegają i oceniają, i jak się zachowują.

W kulturze terapeutycznej nie tylko następuje zatarcie granicy między sferą prywatną a publiczną, ale co ważniejsze, ta pierwsza zostaje otwarta na ingerencję ze strony nowej władzy – ekspertów. Zarządzanie i kontrola skupia się bardziej na duchu, niż na ciele. Tak jak to przewidział Tocqueville, władza w społeczeństwie demokratycznym nie sięga po przemoc, lecz ma

⁴² Tamże, s. 100–104.

⁴³ Tamże, s. 116.

charakter bardziej subtelny – polega na manipulacji psychicznej, kontroli nad emocjami.

Jak dowodzą autorzy książki *One Nation Under Therapy*, różnego rodzaju programy i działalność instytucji nakierowane są na oddziaływanie na jaźń w taki sposób wyobrażoną. Zdaniem tych autorów osobowości kruche i słabe stają się jeszcze bardziej kruche i słabe w wyniku realizacji programów, które wyrastają z przyjęcia terapeutycznych założeń.

Fenomen *Cancel Culture* dobrze się wpisuje w kontekst kultury terapeutycznej. Jego zwolennicy uzasadniają swoje żądania kontroli języka i sfery symbolicznej dobrem psychicznym jednostek. Ponieważ pewne pomniki, symbole, książki, słowa itd. mogą ranić i traumatyzować, uzasadnione jest ich usuwanie z przestrzeni publicznej. Problematyczna staje się sama wolna wymiana myśli. „Cenzura terapeutyczna” przekształciła dyskusję w „problem medyczny”. Okazuje się, że „krytyka nie jest po prostu kwestionowaniem idei lub perspektywy intelektualnej, ale atakiem na tożsamość osoby, której pogląd jest kwestionowany⁴⁴”.

Podsumowanie

Kultura terapeutyczna kształtuje ludzkie życie na poziomie codziennych postaw i wyborów. Wpaja jednostce przekonanie, że jest słaba, stale narażona na zranienie, nawet w wyniku najbardziej błahych codziennych doświadczeń. Sama oferuje nie tylko wsparcie w zarządzaniu własnymi emocjami, ale także coraz bardziej otacza jednostkę opieką i kontrolą, aby wyeliminować źródła zachowań, które mogą ranić.

Krytycy tej kultury, reprezentujący różne orientacje światopoglądowe, zgodnie zauważają, że prowadzi ona do depolityzacji społeczeństwa, wmawia jednostkom, że ich problemy są w swej istocie problemami prywatnymi, a ich rozwiązanie leży właśnie tam. Czy to oznacza, że ma konserwatywne implikacje, poprzez wspieranie politycznego pasywizmu? Taki pogląd reprezentują niektórzy jej lewicowi krytycy. Przekonują oni, że kultura terapeutyczna jest kompatybilna z interesami menadżerskiego kapitalizmu (G. Cloud). Alan Wolfe twierdzi, że fenomen Trumpa i współczesny populizm należy widzieć w kontekście kultury narcystycznej. Jego zdaniem są to wytwory politycznej niedojrzałości, swego rodzaju powszechnej infantylizacji społeczeństwa. Według Wolfe’a „psychologia Donalda Trumpa przypomina psychologię dziecka:

⁴⁴ F. Furedi, *War Against the Past. Why the West Must Fight for Its History*, Cambridge 2024, s. 136.

wymagającego, samolubnego, niecierpliwego i żądnego zemsty”⁴⁵. Polityka amerykańska stoczyła się do poziomu dziecinnej gadaniny („mówienie jak do piątklasisty stało się regułą dla wszystkich polityków, zarówno konserwatywnych, jak i liberalnych”)⁴⁶. Inni krytycy (P. Rieff) zwracają jednak uwagę na antykonserwatywny charakter terapii (odrzućcie podziału na to, co wyższe i niższe w człowieku; uznanie dobrego samopoczucia za najwyższą wartość). Populizm z kolei jest przez niektórych krytyków (Lasch, Furedi) traktowany jako środek przywrócenia podmiotowości obywatelom i odbudowy wartościowego życia politycznego.

Argumenty różnych stron tej dyskusji zawierają co najmniej ziarno prawdy. Kultura terapeutyczna stała się w życiu Amerykanów tak wszechobecna, że trudno mówić o jakimkolwiek ważnym problemie bez jej uwzględnienia. Nawet jeśli nie jest wymieniana wprost, stała się swego rodzaju kontekstem, który jednak nie daje podstaw do optymistycznego myślenia o przyszłości demokracji w Ameryce.

Bibliografia

- Bellah R. N., Madsen R., Sullivan W. M., Swindler A., Stipton M., *Skłonności serca. Indywidualizm i zaangażowanie po amerykańsku*, Warszawa 2007.
- Bruckner P., *The Tyranny of Guilt: An Essay on Western Masochism*, New Jersey 2010.
- Campbell B., Manning J., *The Rise of Victimhood Culture. Microaggressions, Self Spaces, and the New Culture Wars*, London 2018.
- Cloud D. L., *Control and Consolation in American Culture and Politics. Rhetorics of Therapy*, London 1998.
- Cunshman P., *Constructing Self, Constructing America. A Cultural History of Psychotherapy*, New York 1995.
- Davies W., *Przemysł szczęścia. Jak politycy i biznesmeni sprzedali nam well-being*, Warszawa 2023.
- Delsol Ch., *Koniec świata chrześcijańskiego. Inwersja normatywna i nowa era*, Kraków 2023.
- Furedi F., *In Praise of Stigma*, <https://frankfuredi.substack.com/p/in-praise-of-stigma>, (14.02.2025).
- Furedi F., *Therapy Culture. Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age*, London 2003.
- Furedi F., *War Against the Past. Why the West Must Fight for Its History*, Cambridge 2024.
- Furedi F., *What's Happened to the University? A sociological exploration of its infantilisation*, London–New York 2017.
- Gehlen A., *Moralność i hipertrofia moralności. Etyka pluralistyczna*, Toruń 2017.
- Gray J., *Nowe lewiatany. Refleksje po liberalizmie*, Warszawa 2024.
- Hadot P., *Czym jest filozofia starożytna?*, Warszawa 2018.
- Himmelfarb G., *Jeden naród, dwie kultury*, Warszawa 2007.

⁴⁵ A. Wolfe, *The Politics of Petulance. America in an Age of Immaturity*, Chicago–London 2018, s. 58.

⁴⁶ Tamże, s. 72.

- Himmelfarb G., *The Christian University: A Call to Counterrevolution*, «First Things» 1996, nr 59.
- Honeycutt N., *Silence in the Classroom: The 2024 FIRE Faculty Survey Report*. The Foundation for Individual Rights and Expression. <https://www.thefire.org/facultyreport> (14.02.2025).
- Lasch Ch., *Kultura narcyzmu. Amerykańskie życie w czasach malejących oczekiwań*, Warszawa 2019.
- Lasch Ch., *The Minimal Self. Psychic Survival in Troubled Times*, New York–London 1984.
- Lasch E., *Introduction*, [w:] P. Rieff, *The Triumph of the Therapeutic. Uses of Faith After Freud*, Wilmington 2006.
- Lears T. J. J., *From Salvation to Self-realization Advertising and the Therapeutic Roots of the Consumer Culture, 1880–1930*, [w:] R. W. Fox, T. J. Jackson Lears (red.), *The Culture of Consumption: Critical Essays in American History, 1880–1980*, New York 1983.
- Manent P., *Tocqueville and the Nature of Democracy*, London 1996.
- Mansfield H. C., *Tocqueville. A Very Short Introduction*, New York 2010.
- Maté G., Maté D., *Mit normalności. Trauma, choroba i zdrowienie w toksycznej kulturze*, Warszawa 2023.
- Moskowitz E. S., *In Therapy We Trust. America's Obsession with Self-fulfillment*, Baltimore–London 2001.
- Nolan J., *The Therapeutic State. Justifying Government at Century's End*, New York 1998.
- Polsky A. J., *The Rise of the Therapeutic State*, New Jersey 1993.
- Rauch J., *Kindly Inquisitors. The New Attacks on Free Thought*, Chicago–London 2013.
- Richter M., *Tocqueville on threats to liberty in democracies*, [w:] Ch. B. Welch (red.), *The Cambridge Companion to Tocqueville*, New York 2006.
- Rieff P., *Fellow Teachers*, New York 1973.
- Rieff P., *Freud: The Mind of the Moralist*, Chicago–London, 1979.
- Rieff P., *The Triumph of the Therapeutic. Uses of Faith After Freud*, Wilmington 2006.
- Sommers Ch. Hoff, Satel S., *One Nation Under Therapy, How the Helping Culture is Eroding Self-Reliance*, New York 2005.
- Szasz T., *Therapeutic State, Psychiatry in the Mirror of the Current Events*, New York 1984.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa 2001.
- Whitaker R., *Zmącony obraz. Leki psychotropowe i epidemia chorób psychicznych w Ameryce*, Warszawa 2024.
- Wolfe A., *The Politics of Petulance. America in an Age of Immaturity*, Chicago–London 2018.
- Wright K., *Theorizing therapeutic culture. Past influences, future directions*, «Journal of Sociology» 2008, vol. 44(4).