

Grażyna OSIKA

O BÓLU GENEROWANYM SPOŁECZNIE

Zinstytucjonalizowana indywidualizacja obliguje do „zarządzania” sobą. Formalne wymogi systemu muszą mieć konsekwencje egzystencjalne. Jednostki, „przyuczane” do ciągłego koncentrowania się na sobie, szczególnie na podejmowanych przez siebie decyzjach, prowokowane do prowadzenia eksperymentów tożsamościowych w celu poszukiwania najlepszych decyzji, zostają egzystencjalnie wykorzystane i pozbawione możliwości ponownego „zadomowienia się”.

W kwietniu 2017 roku Międzynarodowa Organizacja Zdrowia (WHO) rozpoczęła całoroczną kampanię informacyjną na temat depresji. Głównym celem tej kampanii jest przeciwdziałanie wzrostowi zachorowań na depresję oraz udzielanie wsparcia tym, którzy już chorują¹. Statystyki pokazują, że w latach 2005-2015 na całym świecie odnotowano osiemastoprocentowy wzrost zachorowalności na depresję², i zgodnie z tą tendencją przewiduje się, że w roku 2020 depresja i dolegliwości psychiczne będą jedną z głównych przyczyn złego stanu zdrowia³. Fakty te trudno jest zignorować, a zatem warto próbować je zrozumieć.

Rozpoznawany w makroskali wzrost zachorowalności na depresję można interpretować jako reakcję obronną – tak jak organizm za pomocą bólu informuje, „że coś jest nie tak i motywuje do natychmiastowego skoncentrowania uwagi na ciele”⁴, tak o tych sygnałach możemy myśleć jako o wskaźnikach alarmowych odsłaniających opresyjność sposobu, w jaki żyjemy. „Ból nie kłamie”⁵, bo jako reakcja na niebezpieczeństwo jest – jak stwierdza Antoni Kępiński – „sygnałem, że trzeba się jak najszybciej z danej sytuacji wycofać [...] lub podjąć jakieś środki zaradcze”⁶. Wytworzona przez człowieka cywilizacja i kultura w istotnym stopniu podniosły naszą zdolność ograniczania bólu fizycznego, „nowoczesna medycyna, warunki mieszkaniowe, stomatolo-

¹ Zob. World Health Organization, *World Health Day – 7 April 2017*, <http://www.who.int/campaigns/world-health-day/2017/en/>.

² Por. tamże.

³ Por. N. M a l g a r n, M. R o s s i, *A Cross-Country Analysis of the Risk Factors for Depression at the Micro and Macro Level*, Inter-American Development Bank, Uruguay 2010, s. 3.

⁴ P. A. L e v i n e, M. P h i l l i p s, *Uwolnić się od bólu*, tłum. M. Reimann, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2016, s. 25.

⁵ Jest to wypowiedź jednego z bohaterów filmu *Ekscentrycy, czyli po słonecznej stronie ulicy* (Polska, 2015, reż. J. Majewski).

⁶ A. K ę p i ń s k i, *Lęk*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005, s. 25.

gia i postęp w innych dziedzinach znacznie ograniczyły sytuacje, w których na co dzień musimy zmagać się z bólem”⁷. Ból fizyczny przestał być zatem jedynym sygnałem wskazującym na zaburzenie dobrostanu człowieka (dobrostan w niniejszych rozważaniach należy rozumieć jako subiektywną ocenę jakości własnego życia, na którą składa się samopoczucie fizyczne, psychiczne oraz świadomość realizacji istotnych dla jednostki potrzeb i wartości). Zdaniem Roya F. Baumeistera jako „zwierzęta kulturowe” w toku ewolucji poszerzyliśmy nasze zasoby obronne o subiektywną kategorię poczucia zadowolenia z życia⁸. Poczucie to w dużym stopniu zastąpiło ból w jego funkcji reakcji ostrzegawczej, rozbudowując ją o nowe formy.

Przytoczone na wstępie prognozy pokazują, że mamy obecnie do czynienia ze stałym obniżaniem oceny naszego dobrostanu – mówiąc wprost, rokrocznie zwiększa się liczba osób, które „życie boli”. Zgodnie z sugestią Kępińskiego, otrzymujemy namacalne sygnały, że trzeba się wycofać z sytuacji, w jakiej się znaleźliśmy, podjąć jakieś środki zaradcze – jakiegokolwiek działania wymagają jednak rozpoznania źródeł owego „ból”.

Jego źródeł można doszukiwać się w różnych formach „trudności” generowanych przez współczesność – prawdopodobnie każda dziedzina nauki wskaże odmienne ich podłoże. Niewątpliwie wśród ważnych czynników można wymienić przeciążenie informacyjne⁹, pojawienie się beczasowego czasu¹⁰, a wraz z nim ciągłe przyspieszanie tempa życia, zacieranie granic pomiędzy życiem prywatnym a pracą¹¹, przeludnienie oraz wciąż nasilające się ruchy migracyjne, które naruszają relacje społeczne i podnoszą ilość stresogennych interakcji z „obcymi”¹² (Kępiński bardzo trafnie opisuje reakcję na podobne zjawiska jako „niestrawność” psychologiczną¹³) czy turbulencje ekonomiczne niejako „zaszyte” w naturze do-

⁷ Por. R.F. Baumeister, *Zwierzęta kulturowe. Między naturą a kulturą*, tłum. D. Stefańska-Szewczuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 96.

⁸ Por. tamże.

⁹ Por. J. Ruff, *Information Overload: Causes, Symptoms and Solutions*, Harvard Graduate School of Education, Harvard 2002, s. 1-13.

¹⁰ Pojęcie beczasowego czasu (ang. timeless time) wprowadził Manuel Castells, chodziło mu o uchwycenie wylaniającego się nowego ujęcia temporalności, które staje się dominującą formą doświadczania czasu w społeczeństwie sieciowym. Jak podkreśla Castells dla tej nowej temporalności charakterystyczna jest całkowita anihilacja ludzkiego czasu biologicznego, „który regulował funkcjonowanie naszego gatunku od momentu powstania”. Por. M. Castells, *Spoleczeństwo sieci*, tłum. M. Marody, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007, s. 449.

¹¹ Por. J. van Dijck, *Spoleczne aspekty nowych mediów. Analiza społeczeństwa sieci*, tłum. J. Konieczny, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 219-262.

¹² Por. Z. Bauman, *Płynny lęk*, tłum. J. Margański, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2008, s. 166-224; A. Kępiński, *Melancholia*, Sagittarius, Kraków 1993, s. 78-83. Zob. P. Sloterdijk *Kryształowy pałac. O filozoficzną teorię globalizacji*, tłum. B. Cymbrowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2011.

¹³ Por. Kępiński, *Melancholia*, s. 81-83.

minującego systemu gospodarczego¹⁴. Gdyby jednak próbować odnaleźć dla tych czynników wspólny mianownik, mógłby się nim okazać specyficzny dla obecnych czasów sposób widzenia przez nas siebie i naszej roli w świecie. Mowa tu o typowej dla społeczeństw zachodnich – a skutek dyfuzji racjonalności ekonomicznej i zachodnich wzorów kulturowych także dla sporej części świata – formie organizacji społecznej określanej mianem zinstytucjonalizowanej indywidualizacji społecznej. Przyjmuje się, że zinstytucjonalizowany indywidualizm staje się źródłem opresji wywołującej reakcje obronne w postaci przeżywanego braku dobrostanu, którego dowodem są rejestrowane wskaźniki depresji – jak powiedziałby Kępiński – depresji cywilizacyjnej¹⁵. Tendencja ta jest także widoczna w problematyzacji kategorii dobrostanu, stąd coraz częstsze próby ponownego jego definiowania podejmowane w humanistyce, naukach społecznych, ekonomicznych czy psychologii¹⁶.

W prezentowanych rozważaniach chodziłoby zatem – po pierwsze – o opisanie kondycji ludzkiej typowej dla zinstytucjonalizowanego indywidualizmu, a także – po drugie – o przeanalizowanie charakterystycznych form opresji, to jest charakteru przeżywanego „bólu”, oraz wskazanie zjawisk, które stanowią egzemplifikacje badanych zależności i będą mogły służyć potwierdzeniu ich występowania, ale także pomóc w planowaniu środków zaradczych.

CHARAKTERYSTYKA ZINSTYTUCJONALIZOWANEJ INDYWIDUALIZACJI SPOŁECZNEJ

Charles Taylor w *Źródłach podmiotowości* odtwarza drogę, na której doszło do narodzin podmiotowości: swoją myśl prowadzi od Platona, „poprzez Augustyniański zwrot ku wewnętrżności, aż do nowej perspektywy oderwania, która została otwarta przez Kartezjusza i poszerzona w filozofii Locke’a”¹⁷.

¹⁴ Por. M. P o p k i e w i c z, *Świat na rozdrożu*, Wydawnictwo Sonia Draga, Warszawa 2013, loc. 436-4162 (e-book, format MOBI). Zob. J. R i f k i n, *Społeczeństwo zerowych kosztów krańcowych. Internet przedmiotów, ekonomia współdzielenia, zmierzch kapitalizmu*, tłum. A. Kamińska, Wydawnictwo Studio Emka, Warszawa 2016.

¹⁵ Por. K ę p i ń s k i, *Melancholia*, s. 77n.

¹⁶ Zob. R. S k i d e l s k y, E. S k i d e l s k y, *How Much is Enough: Money and the Good Life*, Other Press, New York 2013; T. J a c k s o n, *Prosperity without Growth: Foundations for Economy of Tomorrow*, Routledge, London–New York 2017; R i f k i n, dz. cyt.; G. O s i k a, *Prawo do bycia lagom*, w: *Globalne konteksty poszanowania praw i wolności człowieka*, red. A. Kuzior, Katedra Stosowanych Nauk Społecznych, Zabrze 2016, s. 205-217. Por. R. W i l k i n s o n, K. P i c k e t t, *Duch równości. Tam gdzie panuje równość, wszystkim żyje się lepiej*, tłum. P. Listwan, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2011, s. 48-61; A. S z a h a j, *Inny kapitalizm jest możliwy*, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2015, s. 44n.

¹⁷ Ch. T a y l o r, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczynski i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 332.

Jak pisze dalej, „w rezultacie sądzimy, że «mamy» podmiotowość, tak jak sądzimy, że mamy głowy”¹⁸. Jego zdaniem kluczowym etapem kształtowania się podmiotowości był właśnie dokonany przez Augustyna zwrot ku wewnętrzności, inicjujący różnorodne formy chrześcijańskich praktyk duchowych, które z czasem uległy sekularyzacji. Zwrot człowieka ku swojemu wnętrzu przestał być wiązany z poszukiwaniem Boga i odzwierciedlał próby podążania za porządkiem, znaczeniem, sensem własnego życia¹⁹. Nie jest możliwe precyzyjne wyznaczenie momentu, w którym narodził się indywidualizm – wyłaniał się on stopniowo, w toku refleksji i praktyk społecznych. Pisma starożytnych mogą dla nas brzmieć współcześnie, bo rozpoznawana w nich „kultura siebie”, czyli wątki dotyczące konieczności poświęcania sobie uwagi, zajmowania się sobą samym czy pracą na sobą²⁰, były obecne już w myśli greckiej i hellenistycznej. Od naszej interpretacji różni je jednak przyjmowana perspektywa, ponieważ dopiero nowożytność przynosi pierwszoosobowy punkt widzenia; jak stwierdza Taylor, w myśli nowożytnej dokonuje się „zwrot do «podmiotu» jako «podmiotu»”²¹. Według tego myśliciela kluczowe dla kształtowania się nowej perspektywy jest podejście zaproponowane przez Kartezjusza, to właśnie jego należy zatem uznać za twórcę nowożytnego indywidualizmu: „Wymaga on, by indywidualny myśliciel przejął odpowiedzialność za samego siebie i samodzielnie budował porządek swojego myślenia. Winien on jednak posługiwać się przy tym kryteriami uniwersalnymi: każdy rozumuje przecież w ten sam sposób, co wszyscy inni”²².

W tworzeniu się tej perspektywy istotne były również koncepcje Michela de Montaigne, który zapoczątkował „nową odmianę silnie zindywidualizowanej refleksji – badanie samego siebie polegające na przedzieraniu się przez zasłony utkane ze złudzeń zrodzonych przez namiętność i duchową dumę, którego celem jest osiągnięcie samowiedzy”²³. To właśnie Montaigne, angażując się w proces poszukiwania oryginalności każdej osoby, dowartościował jej znaczenie i jednocześnie poszerzył indywidualizm o ten aspekt, który obecnie jest integralnym elementem indywidualizacji – w społeczeństwach zindywidualizowanych dyferencjacja stanowi istotną wartość społeczną. Kartezjusz uutorował drogę sposobowi myślenia, który legł u podstaw liberalnej formy indywidualizmu, przyznającego jednostce prawo do wolności i możliwość realizacji indywidualnych dążeń.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Por. tamże, s. 333.

²⁰ Por. M. F o u c a u l t, *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010, s. 311.

²¹ T a y l o r, dz. cyt., s. 331.

²² Tamże, s. 339n.

²³ Tamże, s. 341.

Georg Simmel nazywa ten rodzaj indywidualizmu ilościowym. Indywidualizacja ilościowa wiąże się z oświeceniowymi koncepcjami emancypacji jednostek od wszelkich form zewnętrznych ograniczeń na rzecz poszerzania obszarów wolności i autonomii, które powinny być prawnie zagwarantowane każdemu człowiekowi. Natomiast koncept jednostkowej niepowtarzalności sformułowany przez Montaigne'a – mimo że pojawił się nieco wcześniej – powraca dopiero z czasem, w momencie „gdy Ja umocniło się dostatecznie w swym poczuciu równości i powszechności, zaczęło znowu dążyć do nierówności – tyle że tym razem rozumianej jako przesłanka wewnętrzna. [...] Gdy to się dokonało, uniezależniona jednostka zapragnęła także różnić się od innych jednostek. Decydującym punktem było już nie to, żeby być wolną jednostką, ale aby być właśnie tą jednostką – określoną, niezastąpioną”²⁴. Ten nowy typ indywidualizacji Simmel nazwał jakościowym i za typowe jego cechy uznał „rozwój jednostkowej autonomii, [...] różnicowanie się pod względem stylu życia, [...] dążenie do autentyczności (jako pochodna chęci odróżniania się od innych); z kolei naturalną konsekwencją poszukiwania autentyczności będzie zwrot ku samemu sobie, czyli rozwój refleksyjności”²⁵.

Spółeczne uznanie równości i niepowtarzalności wszystkich jednostek stanowi rdzeń procesu indywidualizacji, prowadzącego do społecznego dowartościowania postawy indywidualistycznej. Dowartościowanie to wyraża się przez przypisanie jednostce w ramach społeczeństwa wartości, manifestującej się zakresem niezależności przyznawanym jej przez grupy i instytucje, od których jest zależna. Kulturowo dowartościowane zostaje także wsparcie udzielane budowaniu relacji z samym sobą oraz uznanie społecznej wartości różnych przejawów prywatności, na przykład poprzez zakaz nieuprawnionego naruszania przestrzeni uznawanej za prywatną, prawo do selektywnego nawiązywania kontaktów czy do wybiórczego ujawniania informacji o sobie²⁶.

Zdaniem Ulricha Becka proces indywidualizacji zawsze przebiega w trzech etapach. Początkowo jednostki uwalniają się z historycznie zastanych ról i funkcji społecznych, co wywołuje przemianę tradycyjnych sposobów definiowania wiedzy, wiary oraz obowiązujących norm i ostatecznie prowadzi do ukonstytuowania się nowego rodzaju więzi społecznych²⁷. Ostatnia faza następnego cyklu tego procesu rozpoczęła się na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku, gdy powróciła koncepcja egalitaryzmu. Faza ta jednak istotnie różni się od wcześniejszych swoim społecznym zasięgiem, tym razem procesy

²⁴ G. S i m m e l, *Socjologia*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1975, s. 100.

²⁵ M. Olcoń-Kubicka, *Indywidualizacja a nowe formy wspólnotowości*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2009, s. 22n.

²⁶ Por. F o u c a u l t, dz. cyt., s. 309.

²⁷ Por. B e c k, dz. cyt., s. 193n.

indywidualizacji objęły bowiem wszystkie grupy społeczne²⁸. „Zgodnie z ogólną tendencją – zauważa Beck – powstają zindywidualizowane formy egzystencji i położenia, które zmuszają ludzi do tego, aby z uwagi na konieczność zapewnienia sobie środków do przeżycia – uczynić z siebie samych «centrum planowania i dowodzenia życiem». Indywidualizacja w tym znaczeniu polega na zniesieniu potocznych podstaw myślenia w tradycyjnych kategoriach wielkich grup”²⁹.

W literaturze przedmiotu wyróżnia się zatem w procesach indywidualizacyjnych dwie podstawowe fazy: pierwsza wiąże się z przełamaniem kolektywizmu jako zasady organizującej życie społeczne, zostaje ona zastąpiona wyspecjalizowanymi instytucjami. Zadaniem instytucji jest dbałość o prawa jednostki – określana jako indywidualizacja ilościowa, poszerzona o uznanie ich niepowtarzalności, czyli indywidualizację jakościową. W drugiej fazie mamy natomiast do czynienia „ze zinstytucjonalizowanym procesem wytwarzania organizacji życia jednostki”³⁰: instytucje społeczne ulegają dezintegracji, za ich zadanie zaczyna się uważać organizowanie wszelkich form aktywności społecznej opartych na prywatnych zasobach jednostek, które same dla siebie stają się punktem odniesienia. Na tym polega zinstytucjonalizowanie indywidualizmu: indywidualizacja jako forma uspołecznienia staje się strukturalnym faktem, narzucanym poszczególnym ludziom przez system³¹. Według Ulricha Becka i Elisabeth Beck-Gernsheim zinstytucjonalizowana indywidualizacja obejmuje wszelkie przejawy życia, od ekonomii i powiązanych z nią różnych aspektów aktywności zawodowej, takich jak: uczenie ustawiczne, mobilność czy ubezpieczenia zdrowotne i emerytalne, po całe spektrum ról społecznych, którym jednostki muszą sprostać. Niemieccy badacze, odwołując się do myśli Jean-Paula Sartre’a, mówią wręcz o skazaniu na indywidualizację – nie jest już ona bowiem wyborem, lecz stała się instytucjonalnym przymusem³². Cechą typową dla tej formy uspołecznienia jest instytucjonalny wymóg wnoszenia aktywnego wkładu w życie społeczne: „Jednostki muszą być w stanie planować na dłuższą metę i przystosować się do zmian; muszą organizować i improwizować, wyznaczać cele, rozpoznawać przeszkody, akceptować porażki i próbować nowych rozwiązań”³³. Życie we współczesnym świecie obliuguje jednostki do swoistej samoświadomości: każe im rozumieć, że muszą indywidualnie radzić

²⁸ Por. tamże, s. 27.

²⁹ Tamże, s. 112.

³⁰ U. B e c k, *Modernizacja refleksywna. Szkic pewnego argumentu*, tłum. M. Wojtyna, w: *Przesilenie. Nowa kultura polityczna*, red. J. Kołtan, Europejskie Centrum Solidarności, Gdańsk 2016, s. 49.

³¹ Por. G. O s i k a, *Prawo do bycia lagom*, s. 207n.

³² Por. tamże, s. 4.

³³ Tamże, s. 5.

sobie z sytuacją, w której się znajdują³⁴. Rola instytucji społecznych nie ma już charakteru pomocowego, a ich zadania nie stanowi rozwiązywanie problemów, lecz jest nim motywowanie do podejmowania aktywności i rozliczanie z jej efektów. Tendencje te doskonale obrazuje film *Ja, Daniel Blake*³⁵ w reżyserii Kena Loacha – dramat społeczny, który można wręcz potraktować jako sztandarowe „studium przypadku”. Film ten odsłania mechanizm przekształcenia instytucji z założenia pomocowej w „egzekutora” stojącego na straży procedur, poprzez które bohater-jednostka musi realizować swoje cele. Podobne analizy – już na gruncie naukowym – odnajdziemy w Nikolasa Rose’a koncepcji personalizacji opieki zdrowotnej. Na przykładzie opieki zdrowotnej Rose pokazuje, jak typowe dla procesów indywidualizacyjnych tendencje związane z chęcią poczucia indywidualności, posiadania wolności wyboru i poczucia odpowiedzialności za własne życie przekształcają się w instytucjonalnie egzekwowany obowiązek. Z jego obserwacji wynika, że takie obszary, jak profilaktyka zdrowotna, promocja zdrowia i edukacja prozdrowotna, oceniane z perspektywy efektywności poszczególnych polityk państwowych rozpatrywanych całościowo, obecnie zaczęły być rozumiane jako sumy stanu zdrowia poszczególnych jednostek, którymi zarządza się mniej lub bardziej sprawnie³⁶. Obecny sposób prowadzenia polityki zdrowotnej daje jednostkom większą władzę, dostarcza im więcej informacji, umożliwia podejmowanie najważniejszych wyborów dotyczących opieki zdrowotnej i unikania ryzyka chorób. „Z drugiej strony jednostki są zobowiązane do podjęcia tej roli, stają przed nowymi oczekiwaniami dotyczącymi umiejętności zrozumienia i zarządzania informacjami, wyboru różnych opcji oraz związanych z nimi kosztów i korzyści, a także akceptowania co najmniej części konsekwencji ich wyboru [...]. [Jednostki] są zobowiązane do zarządzania niemal wszystkimi aspektami swojego życia dotyczącymi zdrowej diety, stylu życia, monitorowania zagrożeń przez regularne poddawanie kontrolom”³⁷. Jednostki „poddane rygorom” indywidualizacji mają poczucie odpowiedzialności, ale zakres tej odpowiedzialności podlega regulacjom instytucjonalnym.

Proces instytucjonalizacji nie przebiega jednakowo we wszystkich grupach społecznych. Dlatego też można wyróżnić – według Jeana-Claude’a Kaufmanna – dwa typy instytucji. Działanie instytucji pierwszego typu dotyczy jednostek, które dysponują znacznym kapitałem społecznym i kulturowym,

³⁴ M. Archer, *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*, tłum. A. Dziuban, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2013, s. 11.

³⁵ *Ja, Daniel Blake [I, Daniel Blake]*, Wielka Brytania–Francja–Belgia, 2016. Film ten został nagrodzony Złotą Palmą na festiwalu w Cannes w roku 2016.

³⁶ Por. N. Rose, *Polityka samego życia*, tłum. A. Kowalczyk, M. Szlinder, „Praktyka teoretyczna” 2011, nr 2-3, s. 191.

³⁷ Tenzel, *Personalized Medicine: Promises, Problems and Perils of a New Paradigm for Healthcare*, „Procedia – Social and Behavioral Sciences” 2013, nr 77, s. 349 (tłum. fragm. – G.O.).

tworzącym potencjał samoregulacyjny. W przypadku tej grupy instytucje są „mało powiązane z państwem [...], a ich zadaniem jest rozpowszechnianie wiedzy i umiejętności umożliwiających kierowanie sobą”³⁸. Instytucje drugiego typu obejmują swoim działaniem jednostki wymagające wsparcia; w tym przypadku celem instytucji jest zapewnienie jednostkom podstawowej integracji społecznej, czyli na przykład mieszkania, wyżywienia i opieki zdrowotnej, a kiedy potrzeby te zostaną zaspokojone – udzielenie pomocy w usamodzielnieniu się³⁹. Chodzi zatem o doprowadzenie do takiego stanu, w którym osoby te staną się niejako „w pełni sprawne”, funkcjonowanie społeczne wymusza bowiem na jednostkach wytrzymałość, elastyczność, odporność na frustrację, umiejętność planowania i kompetentną realizację planów.

Zinstytucjonalizowana indywidualizacja obliuguje do „zarządzania” sobą, czyli kierowania swoimi długoterminowymi i krótkoterminowymi relacjami, stałego podnoszenia umiejętności kluczowych z punktu widzenia zachowań dostosowawczych oraz ciągłego rozwoju – zdaniem Richarda Senneta są to trzy wyzwania, którym jednostki muszą sprostać⁴⁰.

Formalne wymogi systemu wobec jednostek muszą mieć konsekwencje egzystencjalne. Jednostki, „przyuczane” do ciągłego koncentrowania się na sobie, szczególnie na podejmowanych przez siebie decyzjach, prowokowane do prowadzenia eksperymentów tożsamościowych w celu poszukiwania najlepszych decyzji, zostają egzystencjalnie wykorzenione i pozbawione możliwości ponownego „zadomowienia się”⁴¹. Życie każdej z nich staje się samotnie doświadczanym ryzykiem, a towarzyszy mu stałe poczucie dysonansu poznawczego i emocjonalnego, który generuje formy opresji – wobec samego siebie oraz wobec innych⁴². Jak stwierdza Beck w *Spółczeństwie ryzyka*, ten typ formacji społecznej „tworzy w pełni mobilne społeczeństwo osób samotnych”⁴³. Powstały na drodze indywidualizacji „«kosmos własnego życia» jest dopasowywany i równoważony, żeby mieścić się w centrum ego, odpowiadać jego czułym punktom, mocnym stronom i słabościom”⁴⁴. Należy

³⁸ J. C. K a u f m a n n, *Ego. Socjologia jednostki. Inna wizja człowieka i konstrukcji podmiotu*, tłum. K. Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004, s. 227.

³⁹ Por. tamże, s. 227.

⁴⁰ Por. R. S e n n e t, *The Culture of the New Capitalism*, Yale University Press, New Haven 2006, s. 4n.

⁴¹ B e c k, B e c k - G e r s h e i m, dz. cyt., s. XXII.

⁴² Być może konieczna byłaby w tym miejscu bardziej szczegółowa analiza egzystencjalnych form przeżywania siebie, pozwalająca odsłonić ich „anatomie” psychiczną. Jednakże głównym celem tej części artykułu była ogólna charakterystyka organizacji społecznej określanej mianem zinstytucjonalizowanej indywidualizacji. Istnieje też obawa, że nadmierne rozbudowanie tej części uczyniłoby główne wątki mniej klarownymi, a pewne implikacje stałyby się zbyt dalekie.

⁴³ B e c k, dz. cyt., s. 185.

⁴⁴ Tamże, s. 186.

się jednak liczyć z tym, że ów zindywidualizowany sposób życia – w takim samym stopniu, w jakim udaje się go zrealizować – staje się źródłem barier nie do pokonania: „konstrukcje samodzielności stają się prętami krat samotności”⁴⁵. Z czasem uzyskanie równowagi między koniecznością samorealizacji a wspólnym byciem z innymi okazuje się niemożliwe. Wbrew rodzącym się tęsknotom za byciem z innymi, po przekroczeniu pewnego progu pozostaje już tylko „osamotnienie pośród sprzecznych układów i rozchodzących się dróg”⁴⁶. Jak stwierdza Roger Scruton, zlikwidowaliśmy poczucie „my” na rzecz uniwersalnego „ja”⁴⁷, które zmienia charakter relacji budowanych przez człowieka ze sobą oraz z innymi. Relacje te przyjmują niekiedy postać opresyjną, generując ból, którego źródłem jest właśnie forma organizacji społecznej – w takim sensie jest to ból generowany społecznie, ból społeczny.

BÓL SPOŁECZNY

W książce *Uwolnić się od bólu* Peter A. Levine i Maggie Phillips zwracają uwagę, że ból to przede wszystkim sygnał zagrożenia: „Kiedy jesteśmy w niebezpieczeństwie – fizycznym, emocjonalnym czy duchowym – system nerwowy reaguje natychmiast, aby nas ochronić”⁴⁸. Ich zdaniem można mówić o trzech rodzajach bólu: fizycznym, który jest spowodowany uszkodzeniami ciała, emocjonalnym, kiedy dochodzi do skumulowania negatywnych emocji, i posttraumatycznym, powstającym po druzgocących wydarzeniach⁴⁹. „Choć między trzema rodzajami bólu są oczywiste różnice, zasadnicze dla skutecznego leczenia bólu jest rozpoznanie, że owe trzy kategorie się przenikają ze sobą”⁵⁰. Nieusuwalnymi własnościami bólu jako zjawiska są jego wielowymiarowość⁵¹ i subiektywny charakter („nawet najlepsze metodologicznie sposoby jego pomiaru są taką subiektywnością obciążone”⁵²). Ból zatem to przeżycie indywidualne, świadczące o naruszeniu integralności ustrojowej lub psychicz-

⁴⁵ Tamże, s. 187.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Por. R. Scruton, *Pożytki z pesymizmu i niebezpieczeństwa fałszywej nadziei*, tłum. T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań 2010, s. 41.

⁴⁸ Levine, Phillips, dz. cyt., s. 25.

⁴⁹ Por. tamże, s. 25n.

⁵⁰ Tamże, s. 26.

⁵¹ Por. tamże.

⁵² M. Wójta - Kempa, I. Taranowicz, *Ból społeczny*, w: *Ból i cierpienie – ujęcie interdyscyplinarne. Żyć godnie do końca*, red. D.M. Krzyżanowski, M. Payne, A.M. Fal, Prescom, Wrocław 2013, s. 247.

nej, informacja alarmowa⁵³. Prowadzone współcześnie badania pokazują, że wśród wielu czynników uwalniających sygnały ostrzegawcze mogą być również różne formy społecznego odrzucenia (ang. social exclusion). Po raz pierwszy zwrócili na to uwagę Jaak Panksepp i jego współpracownicy w roku 1978, nazywając ból tego typu bólem społecznym. Dalsze prace z zakresu neuropsychologii poświęcone problematyce bólu społecznego – prowadzone przez takich badaczy, jak Geoff MacDonald i Mark R. Leary⁵⁴, Lauri A. Jensen-Campbell⁵⁵ oraz Naomi I. Eisenberger⁵⁶ – wskazują, że mamy podstawy do rozpoznania kolejnego mechanizmu ochronnego warunkującego dobrostan osoby, a jest nim właśnie ból społeczny, czyli system obronny pozwalający uchronić jednostkę przed utratą potencjalnych bądź aktualnych relacji społecznych⁵⁷, które są dla niej istotne z punktu widzenia fizycznego przetrwania oraz konieczne do pozytywnej oceny jakości swojego życia. „Mechanizm ten zabezpiecza jednostkę przed społeczną rozłąką, niekorzystną dla spójności grupy, a dla jednostki wręcz tragiczną w skutkach. Ta ewolucjonistyczna perspektywa ujmuje [...] ból społeczny jako komponent współdziałania społecznego”⁵⁸. Wymienieni badacze wskazują także, że ból fizyczny i ból niefizyczny (psychiczny, emocjonalny) angażują te same obszary mózgu⁵⁹, a o powszechności tego doświadczenia świadczy fakt istnienia w każdym języku określeń służących do jego opisu (na przykład „złamane serce” czy „bolesna rozłąka”). Ból społeczny należy zatem uznać za jeden z systemów ostrzegawczych pomagających utrzymać dobrostan naszego organizmu. W tym przypadku nie chodzi jednak o ochronę przed zagrażającymi czynnikami fizycznymi, lecz o wykształcenie mechanizmów społecznych, dzięki którym jednostki mają szansę na otrzymanie – gdy będzie to potrzebne – wsparcia koniecznego do przetrwania⁶⁰.

W kontekście niniejszych rozważań rodzi się pytanie, czy formacja społeczna, jaką jest zinstytucjonalizowany indywidualizm, może być źródłem bólu społecznego – uruchamia ona bowiem mechanizmy zabezpieczające jednostki

⁵³ Por. W. B r a n i c k i, *Autentyczność osobowa a medialność*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2016, s. 51.

⁵⁴ Zob. G. M a c D o n a l d, M. R. L e a r y, *Why does Social Exclusion Hurt? The Relationship between Social and Physical Pain*, „Psychological Bulletin” 2005, t. 131, nr 2, s. 202-223.

⁵⁵ Zob. G. M a c D o n a l d, L. A. J e n s e n - C a m p b e l l, *Social Pain: Neuropsychological and Health Implications of Loss and Exclusion*, American Psychological Association, Cambridge 2010.

⁵⁶ Zob. N. I. E i s e n b e r g e r, *Social Pain and the Brain: Controversies, Questions, and Where to Go from Here*, „Annual Review of Psychology” 66(2015), s. 601-629.

⁵⁷ Por. tamże, s. 603.

⁵⁸ W ó j t a - K e m p a, B a r a n o w i c z, dz. cyt., s. 250n.

⁵⁹ Por. E i s e n b e r g e r, dz. cyt., s. 607n.

⁶⁰ Por. W ó j t a - K e m p a, B a r a n o w i c z, dz. cyt., s. 251n.

przed życiem w samotności. Czy rosnące wskaźniki zapadalności na depresję mówią nam o przeżywanym bólu społecznym? Jeżeli założymy, że tak jest, to jakie symptomy mogą na to wskazywać? Spośród różnych skojarzeń, jakie mogą się nasunąć wnikliwemu obserwatorowi życia społecznego, który poszukuje odpowiedzi na te pytania, proponuję poddać pod rozważenie rozpoznana przez Benjaminą R. Barbera „schizofrenię” obywatelską.

„SCHIZOFRENIA” OBYWATELSKA JAKO ŹRÓDŁO BÓLU SPOŁECZNEGO

W swoich obserwacjach współczesności Barber dostrzega zjawisko, które – jego zdaniem – jest bardzo charakterystyczne dla teraźniejszości: wskazuje on na istnienie sprzeczności mającej swoje podłoże w rozdarciu między własnymi pragnieniami a powinnością wobec grupy i antynomię tę określa mianem schizofrenii obywatelskiej⁶¹. Schizofrenia ta jest efektem uwikłania w niepokojący paradoks, wynikający z dokonywanych wyborów oddzielających potrzeby „ja” od potrzeb obywatelskich⁶². „Prywatne, impulsywne «ja» skrywające się wewnątrz mojej osoby staje się mimowolnym wrogiem publicznego, rozważnego «my», będącego również częścią tego, kim jestem. [...] Wszystkie kolejne podejmowane przez nas wybory decydują ostatecznie o skutkach w skali społecznej, które musimy wspólnie ponosić, ale których bezpośrednio wspólnie nie wybieramy”⁶³. To wyjaśnia – zdaniem Barbera – dlaczego, mimo że nie jesteśmy społeczeństwem nikczemników i spiskowców i mimo że jako jednostki wykazujemy dobrą wolę, w dążeniu do samorealizacji wytwarzamy taki rodzaj stosunków społecznych, w których potrzeby wspólnotowe, czyli to, co ważne ze względu na „my”, staje się drugoplanowe i przegrywa z punktem widzenia opartym na „ja”. Skupieni na relacji z samym sobą, rozdarcie między sferą publiczną a prywatną rozstrzygamy na swoją korzyść. Można zatem powiedzieć, że zinstytucjonalizowany indywidualizm

⁶¹ Pojęcie schizofrenii obywatelskiej może wydawać się nieco niefortunne w rozumieniu, o jakim piszą Alan D. Sokal i Jean Bricomont (zob. A. D. S o k a l, J. B r i c o m o n t, *Modne bzdury. O nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*, tłum. P. Amsterdamski, Pruszyński i S-ka, Warszawa 1998). Wydaje się jednak, że zgodnie z Grice’owską zasadą wnioskowania asemantycznego możemy przyjąć implikację na zasadzie analogii i uznać, że podobnie jak w przypadku schizofrenii, w której psychotyczne zmiany chorobowe upośledzają umiejętność krytycznej, realistycznej oceny własnej osoby, otoczenia i relacji z innymi, tak w przypadku „schizofrenii” obywatelskiej jednostki żyją w stałym rozdarciu między światem własnych partykularnych potrzeb a potrzebami wspólnotowymi.

⁶² Por. B. R. B a r b e r, *Skonsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantyлізуje dorosłych i polyka obywateli*, tłum. H. Jankowska, Muza SA, Warszawa 2008, s. 197.

⁶³ Tamże, s. 198.

skrywa w sobie postawę, która zachęca do wycofywania się z „publicznych jaźni i szukania schronienia w «ja chcę»”⁶⁴. Jako obywatele jednostki mogą mieć świadomość ekologicznej korzyści, która płynie z segregowania śmieci, indywidualnie jednak szkoda im cennego własnego czasu na ich porządkowanie, mogą pozytywnie odnosić się do konieczności oszczędnego gospodarowania zasobami naturalnymi i jednocześnie kupować SUV-y dla podwyższenia swojego prestiżu, mogą potępiać wykorzystywanie siły roboczej w krajach trzeciego świata i być klientami firmy odzieżowej, która takich pracowników wykorzystuje. Zdaniem Barbera można dzisiaj mnożyć podobne przykłady schizofrenii obywatelskiej. W skrajnych sytuacjach jej nasilanie się uniemożliwia budowanie relacji społecznych. Już teraz stają się one płytkie i – ponieważ są definiowane z pozycji „ja” – nadają kategorii „my” wymiar jedynie abstrakcyjnego wyobrażenia, które nie może stanowić źródła realnych zobowiązań społecznych⁶⁵. Samorealizacja staje się pułapką, którą zastawiamy na siebie samych, gdyż jako siła totalizująca wypełnia przestrzeń zarezerwowaną dla dążeń wspólnotowych – to zaś niweczy budowanie relacji społecznych. Jednostki osiągają wprawdzie własne cele, ale pozostają w tym osamotnione, co z kolei rodzi ból o charakterze społecznym, praktykowany styl życia generuje bowiem „deficyty wspólnotowości”. W takim sensie zinstytucjonalizowany indywidualizm jest formą społeczną, w której jednostki egzystują w stanie nieleczonego, przewlekłego bólu społecznego. Pytanie, czy może to prowadzić do depresji, wydaje się niestety retoryczne.

*

Celem artykułu było przedstawienie wpływu, jaki ukonstytuowany w kulturze Zachodu wzorzec relacji określany mianem zinstytucjonalizowanego indywidualizmu wywiera na dobrostan człowieka. Wzorzec ten wyznacza kolejny etap procesu indywidualizacji społecznej, która przechodząc z postaci ilościowej w jakościową, sukcesywnie poszerzała społeczny potencjał działania jednostki. Jean-Claude Kaufmann pisze: „Poprzez prawo, które tworzy fundament legalnej rzeczywistości podmiotu. Poprzez ekonomię, która wymyśla postać racjonalnego konsumenta. Poprzez politykę, która kształtuje kategorię odpowiedzialnego obywatela. Wystarczyło kilka wieków, aby owa jednostka, [...] uzyskała świadomość samej siebie oraz przekonanie, iż ma

⁶⁴ Tamże, s. 200.

⁶⁵ Por. R. S e n n e t, *Koroźja charakteru*, tłum. J. Dzierżgowski, M. Mikołajewski, Muza SA, Warszawa 2006, s. 194.

nieograniczone możliwości”⁶⁶. W procesie społecznego „dowartościowania” jednostki, jej praw i potrzeb, rozpoczął się kolejny, instytucjonalny etap, na którym jednostki nie tyle mogą zabiegać o swój rozwój czy samorealizację, ile są systemowo przymuszane do podjęcia tego trudu. Istotą tego etapu dobrze oddają wskazane przez Petera Sloterdijka i Wolfganga Welscha imperatywy, wpisujące się w „logikę” tej formy indywidualizacji i wyznaczające obszary zadań do wykonania: „stań się kimś”⁶⁷, „muscisz życie swe odmienić”⁶⁸. Zinstytucjonalizowany indywidualizm stawia aktorów życia społecznego wobec samotnie podejmowanego ryzyka. Jako doświadczenie egzystencjalne samotnie doświadczane, nieustanne i nieusuwalne poczucie odpowiedzialności za siebie, za własny byt, zdaje się wywoływać negatywne skutki i uruchamia mechanizmy obronne, co sygnalizowane jest przez odczuwany ból społeczny, zagrażający dobrostanowi życia jednostek.

W poczucie indywidualności wpisana jest samotność – to fakt, z którym egzystencjalnie człowiek się pogodził. Wypracował również strategie łagodzenia dotkliwości tego doświadczenia, opisywane na przykład przez Ericha Fromma⁶⁹, Davida Reismana⁷⁰ czy – w kontekście badania nowych form plemienności – przez Michela Maffesolię⁷¹. Jak się wydaje, ta silnie odczuwana opresyjność ostatniego etapu indywidualizacji polega na jej zinstytucjonalizowaniu. To, co było prawem czy przedmiotem wyboru, staje się przymusem, tracąc swoją wartość. Potencjał zmienia się tu w imperatyw, jednostki zaś pozostają samotne, wykluczone z relacji z innymi, o czym informuje przeżywany przez nie ból społeczny.

Beata Wojewoda, odwołując się do poglądów Karla Jaspersa, mówi o dwóch możliwych postawach wobec cierpienia: „albo uznanie, że cierpienie nie jest niczym ostatecznym, albo zaakceptowanie go jako nieuchronnie towarzyszącego egzystencji”⁷². Vittorino Andreoli opowiada się za drugą z tych postaw: musimy być gotowi przyjąć, że niemożliwe jest życie bez bólu i cierpienia,

⁶⁶ J. C. K a u f m a n n, *Kiedy „Ja” jest innym*, tłum. A. Kapciak, Oficyna Naukowa, Warszawa 2013, s. 29.

⁶⁷ W. W e l s c h, *Stając się sobą*, tłum. J. Wieteki, w: *Problemy ponowoczesnej pluralizacji kultury. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1998, s. 12.

⁶⁸ P. S l o t e r d i j k, *Muscisz życie swe odmienić. O antropotechnice*, tłum. J. Janiszewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, s. 616, 618.

⁶⁹ Zob. E. F r o m m, *Ucieczka od wolności*, tłum. O. Ziemilska, A. Ziemilski, „Czytelnik”, Warszawa 1993.

⁷⁰ Zob. D. R e i s m a n, *Samotny tłum*, tłum. J. Strzelecki, Vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2011.

⁷¹ Zob. M. M a f f e s o l i, *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, tłum. M. Bucholc, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.

⁷² B. W o j e w o d a, *Pytanie o miejsce narracji o cierpieniu w przestrzeni medialnej*, w: *Prywatność w mediach. Towar czy wartość*, red. M. Drożdż, Biblos, Tarnów 2016, s. 249.

jako system ostrzegawczy są one bowiem integralnym elementem ludzkiego istnienia. Dlatego całkowite wyeliminowanie bólu i cierpienia jest pomysłem utopijnym i szkodliwym. Jako doświadczenie „ból nigdy nie znika całkowicie, bowiem zostawia ślady w pamięci, która jest rodzajem depozytu towarzyszącego jak cień, [...] ból pozostaje w nas na zawsze [...] jest elementem naszej tożsamości”⁷³, pozwalającym chronić nasze istnienie, umożliwia stworzenie zasobów wiedzy warunkujących naszą egzystencję oraz jej jakość.

Istnieje jednak również ból niepotrzebny i możliwy do uniknięcia⁷⁴ – ból, w którym „tkwimy”, jeśli nie zareagujemy na sygnał obronny i nie wycofamy się z sytuacji, która go wywołała. Zadaniem Viktora Frankla podjęcie czynności ochronnych wymaga określonej postawy wobec własnego bólu: musimy nie tyle „mieć” ból, czyli biernie go znosić, ile nim „być” – bo tylko wtedy jesteśmy w stanie nadać mu określone znaczenie, zrozumieć go, stanąć ponad nim, aktywnie odnieść się do niego⁷⁵ i przeciwdziałać mu.

W przedstawionych rozważaniach zamierzano jedynie ustalić stopień słuszności przesłanek pozwalających uprawomocnić rozpoznanie zinstytucjonalizowanego indywidualizmu jako podłoża przeżywania bólu społecznego, o którym mogą świadczyć wspomniane na wstępie wskaźniki depresji. Jednakże być może warto na koniec pokusić się o kilka słów również na temat „terapii”.

Co można próbować robić w tej sytuacji? Z pewnością możliwe jest „wysłuchiwanie” się w sygnały, postawienie diagnozy i przyjęcie postawy aktywnej – podjęcie „leczenia”, prób budowania nowych form relacji ze społeczeństwem, na przykład przez opracowywanie i wprowadzanie w życie programów edukacyjnych. Jako drogowskaz może posłużyć manifest Marthy C. Nussbaum⁷⁶, według której jednym z podstawowych działań edukacyjnych powinno być ustalanie obszarów niewiedzy (ang. blind spots), co pozwoli właściwie dobrać treści nauczania. Nussbaum w podobny sposób zdaje się traktować także myśl pedagogiczną: w jej historii, od Sokratesa po współczesność, filozofka wskazuje wzory, które mogą okazać się pomocne w uzupełnianiu współczesnych deficytów wiedzy. Swoją propozycję sygnalizuje Nussbaum już w samym tytule manifestu, pytając w nim o zadanie humanistów. Z punktu widzenia niniejszych rozważań istotny jest wątek skupienia się w procesie

⁷³ V. Andreoli, *Zrozumieć cierpienie. Aby ból ustąpił radości*, tłum. K. Bielawski, Homini, Kraków 2009, s. 31n.

⁷⁴ Tamże, s. 31.

⁷⁵ Por. V.E. Frankl, *Homo patiens*, tłum. R. Czarnecki, J. Morawski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1984, s. 281.

⁷⁶ Zob. M.C. Nussbaum, *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów*, tłum. Ł. Pawłowski, Biblioteka Kultury Liberalnej, Warszawa 2016.

edukacji na ćwiczeniu „wewnętrznych oczu”⁷⁷ uczniów, kształceniu w nich umiejętności dostrzegania pełni człowieczeństwa w ludziach, z którymi na co dzień się stykają⁷⁸. Programowym kierunkowskazem dla nowej formy edukacji ma być rozwijanie myślenia i pobudzanie wyobraźni, co „czyni z nas ludzi, a naszym relacjom z innymi dodaje głębi”⁷⁹. Ważne jest zatem ożywienie ducha humanistyki, która pomaga uczyć „krytycznego i odważnego myślenia, empatycznego zrozumienia rozmaitych doświadczeń będących udziałem człowieka, a także złożoności świata, w którym żyjemy”⁸⁰.

⁷⁷ Tamże, s. 126.

⁷⁸ Por. tamże, s. 125n.

⁷⁹ Tamże, s. 22.

⁸⁰ Tamże, s. 23.