

Mikołajewska
Zjawisko wspólnoty

Barbara Mikołajewska

Zjawisko wspólnoty

(Wybór tekstów)

Wydanie drugie
poprawione i rozszerzone

The Lintons' Video Press
New Haven, CT, USA
1999

Copyright © 1999 by Barbara Mikołajewska
All rights reserved
Technical and editorial advisor: F. E. J. Linton

Published in the United States in 1999 by
The Lintons' Video Press
36 Everit Street, New Haven, CT
06511-2208 USA

e-mail inquiries: tlvpress@yahoo.com

Second Edition, Revised and Enlarged

ISBN: 0-9659529-2-4

Printed in the United States of America

Spis treści

<i>Wstęp do wydania pierwszego</i>	7		
<i>Wstęp do wydania drugiego</i>	7		
<i>Część I: Wspólnota i urbanizacja</i>			
— podejście tradycyjne	11		
<i>Rozdział I: Teorie wspólnoty</i>	13		
1. Teorie wspólnoty w ujęciu C. Bell i H. Newby'ego	13		
2. Wspólnota w ujęciu R. A. Nisbeta	43		
<i>Rozdział II: Więzy pierwotne</i>	107		
1. Grupy pierwotne w ujęciu Ch. H. Cooley'a	107		
2. Grupy pierwotne — to, co istotne i co nieistotne w ujęciu E. Farisa	111		
3. Badanie grup pierwotnych w ujęciu E. A. Shilsa	116		
<i>Rozdział III: Stosunki etniczne</i>	121		
Natura asymilacji w ujęciu M. M. Gordona	121		
<i>Rozdział IV: Wspólnota miejska</i>	125		
1. Miejskość i sub-miejskość jako styl życia: przegląd i ocena definicji w ujęciu H. J. Gansa	125		
2. Rozmowa w Vandalii w ujęciu J. P. Lyforda	134		
<i>Rozdział V: Zjawisko wspólnoty</i>			
w ujęciu RONALDA L. WARREN'A	141		
<i>Rozdział VI: Wspólnota wiejska</i>	157		
Wspólnota wiejska i jej władza w ujęciu P. SAUNDERSA, H. NEWBY'EGO, C. BELL, D. ROSE	157		
<i>Część II: Wspólnota i nowoczesność</i>			
— wspólnoty ochronne	185		
<i>Rozdział VII: Wspólnoty ochronne</i>	187		
1. Pojęcie wspólnoty w ujęciu D. B. CLARKA	197		
2. Ochronna wspólnota i tożsamość jednostki w ujęciu B. NEWMANA	218		
		<i>Rozdział VIII: Wspólnoty religijne</i>	235
		1. Nowe religie: de-modernizacja i protest przeciw nowoczesności w ujęciu J. D. HUNTERA	235
		2. Młodzi poszukują świętości w ujęciu J. H. FICHTERA	240
		3. Czas, pokolenia, sekty ujęciu w B. WILSONA	250
		<i>Rozdział IX: Barbara Lewenstein, Wspólnoty Oazowe: utopia, czy przystosowanie?</i>	265
		<i>Rozdział X: Bezdomny umysł</i>	
		w ujęciu P. L. BERGERA, B. BERGERA, H. KELLNERA	279
		1. Problem nowoczesności a socjologia wiedzy	280
		2. Nowoczesna świadomość	289
		3. De-modernizacja	329
		<i>Rozdział XI: Religia współcześnie</i>	337
		1. Nowoczesność jako uniwersalizacja herezji w ujęciu P. L. BERGERA	337
		2. Religia: doświadczenie, tradycja, refleksja w ujęciu P. L. BERGERA	358
		<i>Rozdział XII: Alienacja</i>	379
		Alienacja w ujęciu R. A. NISBETA	379
		<i>Post scriptum: Wspólnota i sacrum</i>	433
		<i>Sacrum</i> w ujęciu R. A. NISBETA	436

Wstęp do wydania pierwszego

W literaturze polskiej, jak się zdaje, istnieje silne zapotrzebowanie na przypomnienie, co znaczyło w socjologii pojęcie wspólnoty. Pojęcie to jest współcześnie często używane i służy do wyjaśniania szeregu zjawisk kulturowych i społecznych. Pojęcie to robi znowu karierę w literaturze zachodniej. Współczesne społeczeństwo reformuje się — odkryło na nowo potrzebę wspólnoty i potrzebę pojęcia wspólnoty.

Celem niniejszego wyboru jest więc przypomnienie, jak termin wspólnota był używany w socjologii. Część I zawiera wybrane fragmenty prac różnych autorów, które uważamy obecnie za klasyczne. Część II dotyczy pewnego nowszego sposobu użycia terminu wspólnota, który wydał mi się szczególnie przydatny w wyjaśnianiu szeregu obserwowanych współcześnie zjawisk.

W wyborze tym zostały zamieszczone jedynie wybrane fragmenty lub omówienia prac wymienionych autorów, co było podyktowane koniecznością redukcji kosztów produkcji tej książki. Zainteresowanych głębszą analizą tych prac odsyłamy więc do oryginałów. Teksty dotyczące modernizacji zostały wybrane i udostępnione mi przez Barbarę Lewenstein.

Warszawa, 1989

Wstęp do wydania drugiego

Książka ta jest pomyślana jako podręcznik akademicki. Jej celem jest dostarczenie inspiracji do dyskusji nad wspólnotą oraz wielością możliwych sposobów używania tego pojęcia w badaniach i teorii socjologicznej. Ich lista nie została bynajmniej wyczerpana. Zjawisko wspólnoty zmienia bowiem swoje przejawy wraz ze społeczeństwem.

Równocześnie jednak status wspólnoty jako ogólnego pojęcia pozostaje niewzruszony.

Same rozważania nad wspólnotą są głęboko osadzone w myśli konserwatywnej i religijnej. Zawierają więc w sobie pewien stopień mniej lub bardziej agresywnej krytyki społeczeństwa opartego na indywidualizmie, wolnym rynku i demokracji, które rozbijają wspólnotę. W świecie podzielonym przez ideologię mogą one się niektórym wydać trudne do zaakceptowania. Ci, którzy rozmyślają nad wspólnotą wierzą jednak, że ich rozważania do czegoś się odnoszą, coś opisują, co istnieje niezależnie od ideologicznych podziałów i może być czasami uchwycone przez wielu. Sprowadzenie rozważań nad wspólnotą do zaklasyfikowania ich do myśli konserwatywnej byłoby więc tanim unikami, szkodzącym prawdzie.

Nawoływanie do wspólnoty może się niektórym wydać zbędnym sentymentalizmem. Czy współczesne życie naprawdę potrzebuje sentymentalnego ustosunkowywania się do innych ludzi, do środowiska i otaczającego świata? Wydaje się ono wręcz przeszkodą w realizowaniu indywidualnych celów, które wymagają walki z konkurentami do tych samych celów i ruchliwości w przestrzeni. Po co więc te zbędne sentymenty w nowoczesnej sytuacji, która bardziej przypomina pole bitwy niż czas pokoju. Na co one mają być lekarstwem, skoro zdają się być niepotrzebnym balastem? Dla teoretyków wspólnoty społeczeństwo niszczące wspólnotę jest jednak samobójcze. Sentymenty stanowiące istotę wspólnoty są bowiem tym, co kształtuje jednostkę i jej uczucia społeczne będące podstawą istnienia społeczeństwa. Wracamy tu bowiem do pytania o to czy rzeczywistością bardziej podstawową jest jednostka, czy też społeczeństwo. Wspólnotowe widzenie społeczeństwa przyjmuje, że jednostka nie jest rzeczywistością pierwotną, lecz wyłania się w procesie interakcji z innymi.

Wspólnoty w społeczeństwie zawsze broniła religia, czy to przez swoje rytuały czy też przez bezpośrednie oddziaływanie na kształtowanie wspólnotowych uczuć poprzez swe normy i odnoszenie człowieka do boga. Religia była tym, co prawdziwie obawiało się upadku wspólnoty. Czy lęk ten można sprowadzić do jej ekonomicznego interesu, czy też powinniśmy uwierzyć w to, czego nauczają wszystkie religie, że upadek wspólnoty otwiera drogę do Apokalipsy?

Wspólnoty nie można zbudować siłą woli. Wspólnota powstaje i wspólnota znika. W jej byciu i niebyciu

jest więc jakaś tajemnica. Niektórzy twierdzą, że tajemnicą tą jest pojawianie się i znikanie *sacrum*. Studia nad religią stają się w ten sposób studiami nad tajemnicą wspólnoty.

Upadek wiarygodności religii niesie ze sobą upadek moralności narzucającej ograniczenia na ludzkie *ego* i indywidualne pragnienia. Bez religijnego poparcia taka moralność traci sens. Wydaje się nagle znęcaniem się nad samym sobą pozbawionym celu. Nikt nie potrafi już znaleźć wiarygodnej odpowiedzi na coraz odważniej stawiane pytanie: dlaczego mam odmawiać sobie robienia tego, co ja chcę? Autorytetu religii nie można odrodzić siłą woli, podobnie jak wspólnoty. Są to fakty zewnętrzne. Jednostka staje nagle wobec nich jak wobec zewnętrznej rzeczywistości i jest całkowicie we władzy niesionego przez nie objawienia.

Intencją autora tej książki *nie* jest więc przedstawienie ujednoczonego podsumowania tego, co napisano na temat wspólnoty, lecz ukazanie różnych dróg, którymi podążały różne umysły i zainspirowanie dyskusji. Intencja ta zadecydowała o nadaniu tej książce formy wyboru tekstów różnych autorów. Czytelnik znajdzie więc poglądy niekiedy ze sobą sprzeczne. Książka ta wymaga więc uważnego i krytycznego czytania. Ze względu na ograniczone rozmiary tego tomu w zamieszczonych tu tekstach zostały dokonane pewne skróty. Artykuły omawiające zagadnienia szeroko znane z innych źródeł zostały tutaj jedynie omówione, gdyż krytyczny czytelnik może odwołać się tu do innych źródeł. Teksty mniej znane, które nie mają takiego intelektualnego zaplecza i które są ciągle jeszcze odkrywane, zostały we fragmentach przetłumaczone. Pominięte zostały jedynie rozważania na tematy bardzo szczegółowe lub opisy konkretnych przykładów, a także pewne szczegółowe odniesienia autorów do amerykańskiej i angielskiej literatury przedmiotu inspirującej autorów.

Teksty zawarte w części I dotyczą podejścia uznawanego dziś za klasyczne, gdzie na rozumienie wspólnoty miała wpływ typologia Tinniesa oraz analiza przejścia ze społeczeństwa tradycyjnego do zurbanizowanego. W części II zostały umieszczone teksty odnoszące się w jakiś sposób do problemu, czy społeczeństwo bez wspólnoty może istnieć? W części tej pojęcie wspólnoty rozumiane jest jako pewien rodzaj ładu moralnego, a społeczeństwo nowoczesne rozumiane jest jako struktury rozwijające się pod wpływem technologii, które niszczą wspólnotę, grożąc ustawicznie anomią i alienacją.

U podłoża wyboru tekstów zamieszczonych w tym tomie oraz ich organizacji leżą także pewne przekonania autora tego tomu. W swoim pierwszym wydaniu książka ta składała się dwóch części: pierwsza dotyczyła podejścia klasycznego, a druga wspólnot ochronnych. Samo pojęcie wspólnoty ochronnej zawiera w sobie element krytyczny. Sugeruje trudności w reformowaniu społeczeństwa nowoczesnego poprzez tworzenie wspólnot, które wykazują tendencję do przekształcania się w systemy totalitarne. Pojęcie to nie powinno być jednak automatycznie stosowane w odniesieniu do religii. Religia i jej związek ze wspólnotą są o wiele bardziej złożone niż to sugeruje pojęcie wspólnoty ochronnej. W tomie tym zostało więc umieszczone *post scriptum* dotyczące *sacrum* i jego związku ze społeczeństwem i wspólnotą. *Post scriptum* ma na celu sprowokowanie dyskusji nad możliwością istnienia wspólnoty i społeczeństwa bez *sacrum*. Czym właściwie jest społeczeństwo świeckie? Zamieszczony w *Post scriptum* tekst Nisbeta dostarcza nam obrazu socjologii klasycznej, która nigdy nie uważała religii za złudzenie i nie wierzyła w możliwość jej zaniku. *Sacrum* jest bowiem tym, co leży u podłoża kształtowania się ludzkiego umysłu i stąd ewolucji ludzkiej kultury i integracji społecznej.

Na zakończenie tego krótkiego wstępu autor i wydawca zwracają się do czytelnika z uprzejmą prośbą o wszelkiego rodzaju uwagi dotyczące językowych pomyłek i merytorycznych pominięć w tym wydaniu. Uwagi te pomogą w dalszej pracy redakcyjnej nad tą książką. Uwagi te prosimy przesyłać e-mailem lub na adres pocztowy wydawcy.

New Haven, 1999

Część I

Wspólnota i urbanizacja Podejście tradycyjne

Pojęcie wspólnoty (*community*) jest równie stare jak socjologia. Na wcześniejsze użycie tego pojęcia przez socjologów (uważane dziś za klasyczne) miała wpływ ich koncentracja uwagi na przekształcaniu się tzw. społeczeństwa tradycyjnego w społeczeństwo zurbanizowane, które różniło się pod pewnymi istotnymi względami od społeczeństwa tradycyjnego i w którym istotne znaczenia miał podział na miasto i wieś. Zasięg wspólnoty i jej znaczenie zdawało się maleć w społeczeństwie zurbanizowanym. Wspólnota w coraz mniejszym stopniu charakteryzowała społeczeństwo jako całość i zdawała się coraz bardziej ograniczać do niewielkich społeczności terytorialnych.

Intuicyjnie termin wspólnota jest używany do opisu bliskich powiązań między ludźmi, które są rezultatem istnienia pewnego wspólnie akceptowanego centrum, jak np. powszechnie akceptowana religia. Wspólnota jako pojęcie była jednak od początku trudna do zdefiniowania. Pojęcie to wywodziło się ze społeczeństwa tradycyjnego, a było używane w badaniach i teoriach wylaniającego się społeczeństwa zurbanizowanego. Ponadto, jak to wykazuje R. Nisbet w jednym z zamieszczonych w rozdziale I artykułów, cała dziewiętnastowieczna myśl zachodnia była pod wpływem idei wspólnoty, która nie była w pełni uświadamiana. Dopiero socjologowie jak Tönnies, Durkheim i Simmel uczynili z niej bezpośredni przedmiot analiz. Socjologowie jednak do dziś nie pozbyli się kłopotów związanych z definicją tego pojęcia. Teksty zamieszczone w rozdziale I mówią o tych kłopotach.

Socjologia wypracowała szereg innych pojęć odnoszących się do różnych aspektów więzi wspólnotowej. Takim pojęciem jest np. pojęcie grupy pierwotnej. Rozdział II jest więc poświęcony temu pojęciu. Grupy pierwotne uważano za istotne źródło społecznej natury jednostki. Założenie to

wydało nam się warte przypomnienia, gdyż rozważania nad wspólnotą zawsze otwierają na nowo pytanie o źródła i naturę jednostkowego umysłu.

Gdy mowa o wspólnocie i urbanizacji nie sposób uniknąć pytania o używanie pojęcia wspólnoty w badaniach wsi i miasta. Rozdziały IV V i VI są poświęcone temu zagadnieniu. W badaniach tych pojęcie wspólnoty sprowadzano często do pojęcia społeczności lokalnej, przyjmując założenie o związku między typem społeczności a sposobem zamieszkiwania. Rozdział V został poświęcony przypomnieniu treści jednej z książek R. L. Warrena uchodzących w socjologii amerykańskiej za klasykę w dziedzinie badań nad społecznością lokalną.

Wspólnota w społeczeństwie zurbanizowanym była zawsze tym, co budziło silne emocje. Ideolodzy urbanizacji domagali się jej zniszczenia, obwiniając ją o spowolnianie zmian. Inni jednak pragnęli powrotu do wspólnoty, uważając ją za lekarstwo na stres wynikły z urbanizacji. Zagadnienie to stanowić będzie główny temat II-giej części tej książki.

Rozdział I

Teorie wspólnoty

Wybór nasz rozpoczynamy od dwóch tekstów próbujących określić sens pojęcia wspólnoty. Bell i Newby dokonują przeglądu różnego rozumienia wspólnoty w praktyce socjologicznej i różnych teorii wspólnot, dochodząc do wniosku, że pojęciu temu nadawano różny status metodologiczny. Raz wspólnota stanowiła przedmiot zainteresowań sam w sobie, innym razem była narzędziem badawczym, tj. uważano, że wspólnota utożsamiana ze społecznością lokalną jest mikrokosmosem łatwiej dostępnym w badaniach empirycznych niż społeczeństwo globalne, które stanowi właściwy przedmiot badań socjologicznych. Na rozumienie wspólnoty miało też wpływ zaangażowanie ideologiczne autora, tj. opowiadanie się za społeczeństwem tradycyjnym opartym na wspólnocie lub nowoczesnym niszczącym wspólnotę. Nisbet z kolei dowodzi, że idea wspólnoty leżała u podłoża całej dziewiętnastowiecznej myśli społecznej, nadając jej kształt. Wroga postawa wobec wspólnoty leżała u podstaw myśli postępowej, a pochwała wspólnoty leżała u podłoża myśli konserwatywnej. Idea ta kształtowała także w sposób ukryty myśl Comte'a. Dziewiętnastowieczni socjologowie uczynili jednak ze wspólnoty bezpośredni przedmiot zainteresowań, sięgając w ten sposób głęboko do korzeni myśli zachodniej.

1. Teorie wspólnoty w ujęciu C. Bell i H. Newby'ego¹

Podjmując dyskusję nad pojęciem wspólnoty, piszą autorzy, socjolog ponosi to samo ryzyko zawodowe, co architekt lub planista: im bardziej próbuje je zdefiniować w swoim własnym języku, tym trudniej uchwycić mu jego istotę. Choć pojęcie wspólnoty interesuje socjologów już ponad 200 lat, nie zbliżyli się o krok do zadowalającej socjologicznej definicji tego pojęcia. Większość socjologów ma co prawda własne wyobrażenie o tym, czym jest wspólnota — lecz w tym właśnie tkwi źródło nieporozumień. Socjologowie

¹Napisane na podstawie: Colin Bell, Howard Newby, *Community Studies. An Introduction to the Sociology of the Local Community*, London, George Allen and Unwin LTD, 1971 rozdz. 2. *Theories of Community*.

bowiem, jak wszyscy inni, nie są wolni od emocji, które kojarzą się z tym słowem. Wszyscy, łącznie z socjologami, piszą autorzy, chcieliby żyć we wspólnocie. Uczucia wobec życia w kolektywach lub w sieciach nie są równie jednoznaczne. Uczucia skojarzone z tym terminem prowadzą często do mylenia tego, czym wspólnota *jest* (jej opis empiryczny) z tym, czym być *powinna* (opis normatywny). Ten typ pomyłek ma zresztą swe źródło w historii socjologii, piszą autorzy. Nietrudno opisać, w co to pojęcie było *uwikłane*; jednakże próby pozbawionego ocen opisania, czym wspólnota *jest*, okazywały się zwykle nieudane.

Dziedzictwo teoretyczne

“Wspólnotę” uważano za coś dobrego, oplakując, obawiając się i żałując jej zaniku. Wydarzenia skojarzone z przypuszczalnymi przyczynami jej zaniku — rewolucje demokratyczne w Ameryce i we Francji, rewolucja przemysłowa w Anglii i następnie w całej Zachodniej Europie — zrodziły równocześnie Tocqueville’a, Comte’a, Tönnies’a, Le Play’a, Marksa, Durkheima, wielkich ojców socjologii. Ich rozumienie wspólnoty jest dobrym punktem wyjścia do poddania pod dyskusję badań nad wspólnotą, gdyż w XIX wieku “wspólnota” w umysłach intelektualistów zajmowała to samo miejsce, co idea “kontraktu” w Wieku Rozumu. Pojęcie wspólnoty nie było chłodnym analitycznym konstruktem. Wręcz przeciwnie, więzi wspólnoty (rzeczywiste lub utopijne) wywodziły się z wyobrażeń tych myślicieli o dobrym życiu. Wspólnoty używano jako narzędzia do robienia złośliwych porównań z tym, co przedstawiało sobą współczesne społeczeństwo, chociaż wspólnota, będąc dla poszczególnych krytyków przede wszystkim tym, czym *powinna* być, łączyła w sobie wiele sprzecznych wartości. Owa otwartość w rozumieniu wspólnoty pozwalała na formowanie szeregów przez tych, których łączyła jedynie pochwała wspólnoty, pomimo faktycznych różnic w interpretacji. Pod przykrywką pozytywnego wartościowania wspólnoty ukrywała się bardziej generalna postawa nostalgii — chwalenie przeszłości w celu obwiniania współczesności — obydwa tematy współwystępowały w krytyce współczesnego “społeczeństwa” poprzez porównanie go z przeszłą “wspólnotą”. Kryzysy ekonomiczne pozwoliły tym uczuciom w pełni się rozwinąć. Społeczeństwo przemysłowe — i jego ekologiczna derywacja, którą jest miasto — klasyfikowano jako charakteryzujące się konfliktem, użytecznością oraz stosunkami opartymi na

kontrakcie. Wspólnota — i jej ekologiczna derywacja, którą była wieś lub małe miasto — miała być jego antytezą. Bezosobowość i anonimowość społeczeństwa przemysłowego nabierały barwy w porównaniu z osobistymi więziami charakterystycznymi dla wspólnoty. Świat odchodził od wspólnoty, idąc w kierunku społeczeństwa przemysłowego. U Comte'a np. występuje udręczone poczucie załamania się starego. Jego socjologiczne zainteresowanie wspólnotą, jak to wykazał Nisbet, wynikało z warunków rodzących konserwatyzm, tzn. z warunków załamania się lub dezorganizacji tradycyjnych form zrzeszeń. Mówiąc inaczej, wspólnotę widziano jako *naturalne* środowisko człowieka.

Henry Maine nie był bezpośrednio zainteresowany wspólnotą jako taką, ale jego praca wywarła silny wpływ na jego współczesnych i następców, a szczególnie na Tönniesia. Próbował on wyjaśnić ewolucję współczesnych mu instytucji, sięgając do czasów starożytnych. Powołując się na wczesne piśmiennictwo hebrajskie, greckie i rzymskie, dowodził, że wcześniejsze społeczeństwo było patriarcalne, w którym najstarszy w rodzinie mężczyzna miał absolutną władzę nad rozszerzoną rodziną. Społeczeństwo jako całość było konglomeratem rodzin. Podstawowym elementem składowym społeczeństwa nowoczesnego nie jest natomiast rodzina w swej rozszerzonej formie, lecz jednostka. Badając system prawny, odkrył, że prawo prymitywne traktowało grupy rodzinne jako zespolone jednostki zdefiniowane przez pokrewieństwo. Przestępstwo było aktem zbiorowym, ziemia była posiadana wspólnie. Jednakże, gdy społeczeństwa rozrastały się, bazą organizacji stawało się miejsce zamieszkiwania (*locality*), zastępując pokrewieństwo. W jego argumentowaniu kluczowe było to, że władza, przywileje i obowiązki rezydujące dawniej w rodzinie przeniosły się na poziom państwa. Charakter powiązań międzyludzkich zmienił się z opartego na *statusie* jednostki na oparty na indywidualnie uzgadnianych *kontraktach*.

Także E. Durkheim uznał prawo za wskaźnik zmiany społecznej. U Comte'a dominował nastrój zatroskania, u Durkheima natomiast dominowało zainteresowanie „moralną konsolidacją” społeczeństwa, w którym żył. Durkheim lękał się rozpadu stosunków społecznych w „anomię”, czyli stanu „braku norm”, w którym wystąpiłoby całkowite załamanie się społeczeństwa. Jednakże we współczesnym mu społeczeństwie obserwował nie tyle załamanie się wspólnoty, co przejście od wspólnoty opartej na jednym typie stosunków społecznych do wspólnot

opartych na innym typie, czyli przejście od solidarności mechanicznej do solidarności organicznej. Według Durkheima rosnący podział pracy w bardziej rozwiniętych społeczeństwach prowadzi do organicznej solidarności — tzn. solidarności opartej na współzależności wyspecjalizowanych części, a więc opartej na różnorodności a nie na podobieństwie. Użył prawnych wskaźników do wykazania, że gdy jeden typ solidarności rozwija się, drugi ustępuje. Rozwijała się solidarność organiczna. Durkheim doszedł więc do wniosku, że społeczeństwo dalekie jest od dezintegracji, stając się jedną wielką wspólnotą.

Za ojca teorii wspólnoty uważa się jednak Tönniesia. Jego książka *Gemeinschaft und Gesellschaft* (tłumaczona zwykle w literaturze anglojęzycznej jako *Community*–wspólnota i *Society*–społeczeństwo) została opublikowana w roku 1887. Od tego czasu stanowiła źródło inspiracji dla tych, którzy pisali o wspólnocie. W *Gemeinschaft* (wspólnocie) stosunki międzyludzkie są bliskie, oparte na jasnym określeniu miejsca danej osoby w społeczeństwie. „Wartość” człowieka jest oceniona według tego, *kim* on jest, a nie *co robi*. Mówiąc inaczej, we wspólnocie status jest przypisany, a nie osiągnany. Role są określone i w harmonijnej zgodzie ze sobą; człowiek nie doświadcza sprzeczności między obowiązkami wynikającymi z różnych ról. Członkowie wspólnoty nie są zbyt mobilni ani w sensie fizycznym, ani społecznym. Tzn. jednostki nie oddalają się zbyt od miejsca swojego urodzenia i nie awansują w hierarchii społecznej. Co więcej, kultura wspólnoty jest względnie homogeniczna, gdyż tak być musi, aby role nie pozostawały ze sobą w konflikcie, a związki społeczne nie straciły swojej bliskości. Moralni strażnicy wspólnoty (rodzina i kościół) są silni. Ich kodeks jest jasny i nakazy dobrze zinternalizowane. Jest tam także *wspólnota sentymentów*² wymagająca ściśle i trwałej lojalności w stosunku do osób i miejsca. Wspólnota sprzyja więc bezruchowi i utrudnia osiąganie statusu i dobrobytu na podstawie zasług. Wspólnota działa za pomocą

² Angielskie *sentiment* będziemy tłumaczyć *sentyment*, a nie *uczucie*, jak to niektórzy preferują. Słowo to ma w rozważaniach nad definicją wspólnoty kluczowe znaczenie i pojawi się także w tekstach innych autorów, zamieszczonych w tym wyborze. Wskazuje ono również na określoną tradycję i szkołę socjologiczną. Angielskie *sentiment* ma zwykle sens pozytywny i zawiera w sobie zarówno myśl jak i uczucie. Jest zarówno umysłowym wyobrażeniem, jak i skłonnością lub stronnictwem ocieplaną, zabarwioną, pobudzaną lub opartą na emocji. Wyobrażenie to lub skłonność jest myślą szlachetną i podniosłą w uczuciu. (Przypis B. M.)

dróg tradycyjnych i samym jądrem pojęcia wspólnoty jest sentymentalne przywiązanie do konwencji i *moresu* ukochanego miejsca. Wspólnota będzie wzmacniać i ochraniać kodeks moralny, rodząc moralne napięcie i przedstawiając odstępstwo jako poważne przestępstwo, ponieważ we wspólnocie każdy jest znany i może być umiejscowiony w strukturze społecznej. Powoduje to personalizację kwestii, zdarzeń, wyjaśnień, ponieważ z wszystkim co się zdarza, łączą się konkretne nazwiska i charaktery. Tönnies kontynuował więc typowy dziewiętnastowieczny temat, że wspólnota działa na rzecz związków solidarności między ludźmi, tj. temat, który przez długie lata podkreślał czynnik terytorialny, miejsce w przestrzeni, lokalność jako jej bazę. Gdy socjologowie mówią obecnie o wspólnocie, prawie zawsze mają na myśli miejsce, w którym ludzie rozwinęli pewne związki solidarności. Jednakże wspólnota w swym użyciu oryginalnym, chociaż zawierała w sobie *lokalną* wspólnotę, nie ograniczała się do niej. Zawierała w sobie również religię, pracę, rodzinę i kulturę. Opisywała społeczne więzi, które, jak to pisze Robert Nisbet, charakteryzowały się emocjonalną zwartością, głębią, trwałością i pełnią.

Pojęciu wspólnoty przeciwstawiano *Gesellschaft* (tłumaczone na angielski jako *society*–społeczeństwo lub *association*–zrzeszenie), które w istocie oznaczało wszystko to, co nie było wspólnotą. *Gesellschaft* opisuje więzi na szeroka skalę, bezosobowe i kontraktualne, które zgodnie z socjologią dziewiętnastowieczną rozwijały się kosztem *Gemeinschaft*. W większości badań nad wspólnotami pojawiła się idea konceptualizowania zmiany społecznej na kontinuum z biegunami *Gemeinschaft* (wspólnota) i *Gesellschaft* (społeczeństwem). Tönnies wskazywał na 3 główne aspekty *Gemeinschaft*, krew, miejsce (ziemia) i umysł i na ich socjologiczne odpowiedniki, którymi są ród, sąsiedztwo i przyjaźń. Łącznie stanowiły one bazę wszelkiej cnoty i moralności. Osobliwością *Gesellschaft* było natomiast to, że jak to pisze sam Tönnies, “wszelkie działania *Gesellschaft* były ograniczone do określonego celu i środków jego osiągnięcia”. Tę racjonalność uważa się zwykle za kluczowy aspekt rozwoju zachodniego kapitalizmu. Faktycznie można by twierdzić, że *Gemeinschaft* jest tym, co Max Weber nazwał autorytetem “tradycyjnym”, podczas gdy *Gesellschaft* jest tym, co Max Weber nazywał autorytetem “racjonalno–legalnym”. Należy tu jednak pamiętać, piszą

autorzy, że Tönnies odmiennie od Marksa nie traktował zanikania wspólnot jako konsekwencji kapitalizmu, lecz uważał kapitalizm za konsekwencję zaniku wspólnot. Autorzy nie mają ambicji rozstrzygnięcia tej sprzeczności, chcą jednak podkreślić, że nadawanie pojęciu wspólnoty statusu przyczynowego leży u samej istoty typologicznego rozumienia go przez Tönniesa.

Najważniejszym dziedzictwem Tönniesa jest właśnie owa typologia wyrażana zwykle dychotomicznie. Dychotomie wspólnota–społeczeństwo, autorytet–władza, status–klasa, święty–świecki, alienacja–postęp są, jak to wyraził Nisbet, elementarnymi pojęciami socjologicznej tradycji. Są one “bogatymi tematami myśli dziewiętnastowiecznej. Pomyślane jako połączone antytezy tworzą samą osnowę tradycji socjologicznej. Niezależnie od ich pojęciowego znaczenia w socjologii, można je potraktować jako skrótowe opisy konfliktu między tradycją i nowoczesnością, między starym porządkiem umierającym pod naciskiem rewolucji przemysłowych i demokratycznych, a nowym porządkiem o niewyraźnym zarysie, który rozdził tyle samo niepokoju, co nadziei”. Idee te nie były oczywiście w XIX wieku nowe. Sorokin np. znalazł podstawową ideę wspólnoty już u Konfucjusza, Ibn Chalduna i Tomasza z Akwinu. W nowoczesnych badaniach nad wspólnotowością stanowią one w dalszym ciągu jak najbardziej aktualne, teoretyczne dziedzictwo i powinny stanowić punkt wyjścia w nowoczesnych konceptualizacjach tego pojęcia.

Dychotomię *Gemeinschaft*–*Gesellschaft* można odnaleźć w strukturalno–funkcjonalnej teorii społeczeństwa Parsonsa. Podstawą w jego systemowej analizie działania społecznego są tzw. “zmiennie wzoru”. Są one rozumiane jako kontinua lub “skale” między biegunowymi opozycjami, które wyrażają “dylemat” wyboru między tymi dwiema alternatywami, które każdy z “aktorów” napotyka w każdej sytuacji społecznej. Jak to wyraża sam Parsons, grona umieszczone na krańcach tych kontinuuw “są bardzo zbliżone do tego, co w literaturze socjologicznej uważano za biegunowe typy zinstytucjonalizowanej struktury, a których najlepiej znaną wersją jest dychotomia *Gemeinschaft*–*Gesellschaft* Tönniesa”. Zmienne wzoru są:

1. uczuciowość versus uczuciowa neutralność, czyli czy oczekuje się natychmiastowej samo–gratyfikacji, czy też jej odroczenia;
2. określoność versus dyfuzyjność, czyli czy zakres związku jest wąski, jak np. między biurokratą i klientem, czy

też szeroki, wszechobejmujący, jak np. między matką i jej dzieckiem lub między małżonkami;

3. uniwersalizm versus partykularyzm, czyli czy działaniem rządzią uogólnione standardy (równe szanse), czy też schemat odniesienia właściwy dla aktorów w danym związku (np. nepotyzm);

4. przymioty versus wykonanie (lub przypisanie versus osiągnięcia), czyli czy dany aktor jest przez innych postrzegany ze względu na to, kim lub czym jest, czy ze względu na to, co potrafi zrobić. Np. czy ze względu na to, że jest synem jakiejś ważnej osoby (przypisanie), czy też ze względu na to, że uzyskał fachowe wykształcenie (osiągnięcia).

Ze wspólnotą wiąże się partykularyzm, przypisanie, dyfuzyjność i uczuciowość, które są rezultatem np. ważności pokrewieństwa, stabilności i znajomości ze wszystkimi. Z kolei w większości społeczeństw przemysłowych wyłania się wzór uniwersalizmu, osiągnięć, specyfikacji i uczuciowej neutralności. Zmienne wzoru wykazują więc tendencję do przemieszczania się z jednego ekstremum do drugiego, chociaż rzeczywiste społeczeństwa są mieszaniną tych dwóch układów cech. Względny nacisk zmienia się jednak wyraźnie i zmienne wzoru można uznać za precyzyjne narzędzie analityczne do opisu utraty lub wzrostu wspólnoty. Należy jednak pamiętać, piszą autorzy, że sam Parsons nie zajmował się bezpośrednio lokalnymi systemami społecznymi, lecz społeczeństwem globalnym. Zmiennych wzoru można jednak używać w odniesieniu do wszystkich form społecznego działania, które wyłoniły się z klasycznych dychotomii socjologicznej tradycji i zastosowanie ich w odniesieniu do wspólnoty jest jedynie jednym aspektem o wiele szerszego teoretycznego schematu Parsonsa.

Definicje wspólnoty

W poprzednim paragrafie zostało opisane “zderzenie się” teorii socjologicznej z pojęciem wspólnoty, podsumowują autorzy. Obecnie należy dokładnie prześledzić znaczenie terminu wspólnota. (...)

George Hillery³ poddał analizie 94 różne definicje wspólnoty. (...) Autorzy podsumowują rezultaty badań Hillery'ego w niżej przedstawionej tabeli. Przyjmują za

³ G. A. Hillery Jr., *Definitions of Community: Areas of Agreement*, w: *Rural Sociology*, 20, 1955

Hillerym podział definicji na dwie główne kategorie: *wspólnota w sensie ogólnym* oraz *wspólnota wiejska*. Pierwszy typ definicji jest używaniem terminu wspólnoty jako kategorii pojęciowej, podczas gdy drugi odnosi się do pewnego typu wspólnoty. Tendencję do łączenia wspólnoty ze środowiskiem wiejskim, o której mówi Hillery, można interpretować jako pozostałość socjologicznej niechęci do miasta. Zgadza się także z Hillerym, piszą autorzy, że ponieważ podział definicji na “wspólnoty w sensie ogólnym” i “wspólnoty wiejskie” nie ma charakteru logicznego, przeto nie należy rezygnować z prób określenia cech wspólnotowych wspólnoty wiejskiej.

Tabela 1:

Klasyfikacja wyodrębnionych definicji wspólnoty (za Hillery)

Idee lub elementy wyróżniane *Liczba definicji*
w definicjach:

I. Wspólnota w sensie ogólnym

A. Interakcja społeczna

1. Przestrzeń geograficzna

a. Samowystarczalność	8
b. Wspólne życie	9
pokrewieństwo	2
c. Świadomość pokrewieństwa	7
d. Posiadanie wspólnych celów, norm, środków	20
e. Zbiór instytucji	2
f. Lokalny charakter grupy	5
g. Indywidualność	2

2. Obecność pewnych wspólnych cech innych niż przestrzeń

a. Samowystarczalność	1
b. Wspólne życie	3
c. Świadomość rodzaju	5
d. Posiadanie wspólnych celów, norm, środków	5

3. System społeczny

1

4. Indywidualność 3

5. Totalność postaw 1

6. Proces 2

B. Związki ekologiczne 3

II. Wspólnota wiejska

A. Interakcja społeczna

1. Przestrzeń geograficzna

a. Samowystarczalność	1
b. Wspólne życie	3
c. Świadomość rodzaju	3
d. Posiadanie wspólnych celów, norm, środków	3
e. Lokalny charakter grupy	5

R a z e m

94

Wyżej zaprezentowana tabela sugeruje według autorów, że nie wszystkie definicje były poprawne. Wspólnota nie może być jednocześnie wszystkim tym, o czym mówią te definicje. (...)

Wnioski płynące z analizy Hillery'ego nie skłaniają do optymizmu i nie rozwiązują problemu definicji wspólnoty, piszą autorzy. Aby wyjaśnić, co mają na myśli, proponują przyrzeć się bliżej kilku definicjom, które zyskały popularność dzięki analizie Hillery'ego. Sussman zaproponował np. następującą podsumowującą definicję wspólnoty: "O istnieniu wspólnoty mówi się wówczas, kiedy interakcja między jednostkami ma na celu uwzględnienie potrzeb jednostek i realizację celów grupowych (...) Niewielka przestrzeń geograficzna jest inną cechą wspólnoty. (...) Wspomniane cechy społecznej interakcji, struktury służące gratyfikacji fizycznych, społecznych i psychologicznych potrzeb oraz ograniczona przestrzeń fizyczna są w definicji wspólnoty podstawowe"⁴. Użyteczność tej definicji jest jednak poważnie ograniczona przez fakt, że dokładne określenie celów grupy i celów jednostek jest praktycznie niemożliwe, komentują autorzy.

Kaufman w swoim artykule pt. *Toward an Interactional Conception of Community*⁵ twierdzi — w zgodnym chórze z tradycyjnymi sformułowaniami przedstawionymi w poprzednim paragrafie — że centralizacja, specjalizacja i rozwój stosunków bezosobowych osłabiają wspólnotę. Dwa pierwsze aspekty jego formalnej definicji są podobne do aspektów wymienionych przez Sussmana — po

⁴ Marvin B. Sussman (ed.), *Community Structure and Analysis*, New York, Crowell, 1959, s. 1-2

⁵ Harold F. Kaufman, *Toward an Interactional Conception of Community*, w: *Social Forces*, **38**, 1959

pierwsze, że wspólnota *jest* miejscem (względnie małym) i po drugie, że wspólnota zaleca ludziom jako styl życia pewną konfigurację działań i pragnień, czyli instytucje i kolektywne cele. Trzeci aspekt wymieniany przez Kaufmana jest odmienny i dotyczy wspólnego działania: "ludzie we wspólnocie powinni nie tylko być zdolni do wspólnego działania, ale także działać wspólnie we wspólnej trosce o życie"⁶. Interakcyjny model wspólnoty Kaufmana zawiera więc trzy elementy: członka wspólnoty, wspólnotowe grupy i zrzeszenia oraz fazy i procesy wspólnotowego działania. Mówiąc inaczej: kto, z kim, co robi i kiedy? Takie podejście nadaje się do analizy np. lokalnej polityki, ale ma niewielkie zastosowanie w badaniach monograficznych nad wspólnotą. Trudności Kaufmana stają się wyraźniejsze w dalszej części jego artykułu, gdy częściej konceptualizuje on wspólnotę (znowu bardzo tradycyjnie) jako zmienną niezależną niż zależną: "pole wspólnoty można potraktować jak scenę, na której gracze i gra są determinowane przez szczególny ethos lokalnej społeczności". Ponieważ Kaufman sam przyznaje, że "jest to raczej wyliczanie elementów (...) niż dokładny opis ich powiązań" można czuć się upoważnionym do zapytania, gdzie w tym wszystkim jest wspólnota. Ponieważ odwołuje się do *pola* wspólnoty, przeto nie jest ona prawdopodobnie sceną, piszą autorzy. Czy jest więc ona "ethosom", "graczami", "grą", czy też po prostu "lokalną społecznością"? Czym jednak jest lokalna społeczność? Semantyczne sztuczki nie mogą zastąpić ścisłej definicji.

Sutton i Kolaja dodali nowe zmienne do badań nad działaniem *wewnątrz* wspólnoty, chociaż pomimo tytułu swojego artykułu *The Concept of Community (Pojęcie wspólnoty)*⁷ nie rozwiązali problemu definicji. Wspólnotę definiują w znany nam już sposób, jako "pewną liczbę rodzin zamieszkujących względnie niewielką przestrzeń, wewnątrz której wytwarzają bardziej lub mniej kompletną społeczno-kulturową definicję przesiąkniętą kolektywną identyfikacją i przy pomocy której rozwiązują problemy wynikłe z dzielenia tej przestrzeni"⁸. Czterema podstawowymi zmiennymi są dla nich: liczba aktorów, świadomość działania, cel działania i odbiorcy działania. Próbuje oni połączyć pojęcie wspólnoty z pojęciem wspólnotowego działania. W tym celu krzyżują

⁶ Ibidem, s. 9-10

⁷ Willis A. Sutton, Jivi Kolaja, *The Concept of Community*, w: *Rural Sociology*, **25**, 1960

⁸ Ibidem, s. 197

wyżej wymienione zmienne, budując 16 połową tabelę, której, jak sądzą, można używać do klasyfikacji wspólnotowego działania.

W tym momencie, piszą autorzy, powinno stać się oczywiste, że zbudowanie zadowalającej socjologicznej definicji wspólnoty jest niemożliwe. Podejmują jednak jeszcze jedną próbę i przedstawiają definicję Talcotta Parsonsa, która zdaje się mieć sporo zalet. Poddając pod dyskusję tradycję socjologiczną, z której wyrosły zmienne wzoru Parsonsa, autorzy wskazywali, że partykularyzm, przypisanie, dyfuzyjność i uczuciowość (wraz ze swoimi opozycjami) są kategoriami społecznego działania bez konieczności lokalnego odniesienia. Gdy brak takiego terytorialnego odniesienia trudno rozróżnić między działaniem społecznym np. w ramach rodziny i wsi. Dlatego Gideon Sjoberg uznał za konieczne zmodyfikowanie definicji Parsonsa sformułowanej w *The Social System* i określił wspólnotę jako “zespół aktorów dzielących razem niewielką przestrzeń, która stanowi bazę do realizacji większej części ich codziennych działań”⁹. Parsons początkowo użył określenia “wspólną” zamiast “niewielką” przestrzeń. Sjoberg zdawał się chcieć umieścić w definicji informację o jej rozmiarze; jednakże ostatecznie tego nie uczynił.

Parsons w swoim artykule zatytułowanym *The Principal Structures of Community* unika postawienia tego, jak i innych równie istotnych pytań. Jak twierdzi Hillery, badania nad wspólnotami można podzielić dychotomicznie na koncentrujące się na ludziach lub na terytorium. Parsons unika konieczności wyboru między nimi. Zgodnie z jego roboczą definicją (która powinna być traktowana jako taka) wspólnota jest “... tym aspektem struktury systemów społecznych, który daje się odnieść do terytorialnego usytuowania osób (tzn. jednostek ludzkich traktowanych jako organizmy) i ich aktywności”¹⁰. Dalej następuje ważne wyjaśnienie. “Kiedy mówię, *daje się odnieść*, nie mam na myśli, że jest wyłącznie bądź głównie zdeterminowany, ale raczej że *daje się zaobserwować i analizować w odniesieniu do miejscowości jako centrum uwagi* (i oczywiście jest częściową determinantą)”. Terytorialne odniesienie jest więc według Parsonsa sprawą centralną, chociaż podkreśla on, że

⁹ Gideon Sjoberg, *Community* w: J. Gould, W. L. Kolb, *Dictionary of Sociology*, London, Tavistock, 1965, s. 115

¹⁰ Talcott Parsons, *The Principal Structures of Community* w: jego *Structure and Process in Modern Society*, oraz w: Carl J. Friedrich, *Community*, New York, Liberal Arts Press, 1959

nasza uwaga powinna koncentrować się na “osobach działających w pewnych terytorialnych granicach” i dodaje “ponieważ interesujemy się stosunkami *społecznymi*, na osobach działających w stosunku do innych osób ze względu na terytorialne umiejscowienie stron. (...) Studia nad wspólnotą dotyczą więc zarówno *populacji*, jak i miejsca, które ona zamieszkuje”¹¹.

Motywy poddania pod dyskusję owych “ćwiczeń w definiowaniu”, piszą autorzy, była głównie chęć zademonstrowania niekumulatywnego charakteru większości badań nad wspólnotą. Mają oni jednak nadzieję, że ich analiza spełniła również funkcję pozytywną, ukazując uniwersalność tego pola, pomimo terminologicznych sporów. Próby sformułowania definicji wspólnoty znalazły się w impasie lub wręcz wyczerpały się. Skłania to autorów do spojrzenia na teorie wspólnoty z innego punktu widzenia. Sam Hillery stwierdził przecież, że “istotne są pytania dotyczące natury grup społecznych, a nie to czy możliwe jest istnienie 94 definicji wspólnoty”. Bardziej owocne zdaje się autorom prześledzenie odmiennych nurtów lub podejść w badaniach nad wspólnotą niż podejmowanie prób zakończenia definicyjnej debaty. Proponują więc uznać tymczasowo, że wspólnota jest tym, co analizują studia nad wspólnotami, podobnie jak inteligencja jest tym, co mierzy test inteligencji.

Podejście ekologiczne

(...) Charakterystyczną cechą ekologicznych definicji wspólnoty jest to, że niektóre z nich nawet nie wspominają o społecznych interakcjach. Ekologowie widzą bowiem wspólnotę w sposób szczególny, traktując solidarność oraz wspólne interesy jej członków jako funkcję wspólnego zamieszkiwania. W swoim piśmiennictwie kładą nacisk na fizyczną naturę środowiska, w którym rezyduje życie. Jedną z głównych przesłanek podejścia ekologicznego jest założenie, że “istnieje ciągłość w życiowych wzorach wszystkich form organicznych”¹². Termin *human ecology* (*ludzka ekologia*) został wprowadzony w 1921 roku przez Parka i Burgessa w ich *An Introduction to the Science of Sociology* i od tego czasu utrzymuje się skłonność ekologów do biologicznych

¹¹ Ibidem, (Friedrich) s. 250

¹² Amos Hawley, *Human Ecology: A Theory of Community Structure*, New York, Ronald, 1950, s. v

analogii i do używania terminów biologicznych (co najmniej jako metafor). Inną charakterystyczną cechą podejścia ekologicznego jest położenie nacisku na *przestrzenne* konsekwencje organizacji społecznej.

Praca Amosa Hawleya *Human Ecology: a Theory of Community Structure* jest najbardziej zwięzłym i teoretycznie rozwiniętym reprezentantem teoretycznego stanowiska ekologów. Hawley pisze: “wspólnota była zawsze podobna do jednostkowego organizmu. Wzajemne powiązania między jej częściami są tak bliskie i konieczne (...) że oddziaływanie na jedną z jej części jest natychmiast dalej transmitowane. Co więcej, wspólnota nie tylko jest mniej lub bardziej samowystarczającą całością zawierającą sama w sobie zasadę swojego własnego procesu życiowego, ale również rozwija się lub ma naturalną historię z wyraźnie określonymi stadiami młodości, dojrzałości, starzenia się. Jest więc całością różną od swoich części, posiadającą moc i możliwości niedostępne dla jej części. Jeżeli nie jest organizmem, to jest co najmniej super-organizmem.¹³” Powyższy cytat zawiera wszystkie elementy ekologicznej analogii z biologią. Hawley poddaje pod dyskusję naturę biotycznej wspólnoty i miejsca człowieka w niej. O biologicznej wspólnocie (choć mógł napisać “o ludzkiej wspólnocie”) pisze on: “jest ona wzorem symbiotycznych i łączących powiązań, które tworzą się w danej populacji i są w przyrodzie kolektywną reakcją na środowisko, konstytuując przystosowanie organizmu do środowiska”¹⁴. Hawley i inni ekologowie uważają, że typowy socjologiczny nacisk na unikalność człowieka (np. z powodu jego zdolności do tworzenia kultury) jest przesadą. Ekologia w swym najlepszym wydaniu dostarczyła ostrych i trafnych opisów przestrzennych aspektów wspólnot. W pewnych przypadkach można zasadnie twierdzić, że “pytanie o to jak ludzie wiążą się ze sobą, aby żyć w swoim środowisku, ustępuje miejsca opisowi wspólnotowej struktury w terminach otwartych i mierzalnych cech”¹⁵. Wadą ekologii jest jednak brak wyjaśnień tych stosunków. Ekologia oddaje się więc bardziej stawianiu hipotez na temat wspólnoty niż ich testowaniu.

Gdy klasyczne podejście ekologiczne (rozwinęte przez Szkołę Chicagowską w latach trzydziestych

¹³ Ibidem, s. 50

¹⁴ Ibidem, s. 87

¹⁵ Ibidem, s. 73

dwudziestego wieku) połączono z innymi podejściami, np. z weberowską koncepcją klas, umożliwiło to wypracowanie bardziej dynamicznych i socjologicznie zadowalających wyjaśnień przestrzennych wzorów i procesów. (...) Ekologowie formułują definicje wspólnoty, które nie różnią się od definicji przyjmowanych przez innych socjologów, chociaż wykazują skłonność do omijania społecznych interakcji. Hawley np. pisze: “mówiąc formalnie, wspólnota opisuje strukturę powiązań, dzięki której lokalna populacja radzi sobie z wymogami dnia codziennego”¹⁶. Choć definicja ta jest uderzająco podobna do definicji Parsonsa, to jednak w konsekwencji ich różnych zainteresowań doszli oni do radykalnie odmiennych wyjaśnień wspólnoty. Tak jak inni socjologowie, ekologowie podkreślają korzyści płynące z badań nad całościami tak małymi jak wspólnota. Ponadto Hawley rozbraja krytykę, pisząc, że ekologowie nie mają ambicji wyczerpania wszystkich możliwych podejść do wspólnoty, ponieważ nie zajmują się oni “psychologią, postawami, sentymentami, motywami itp. (...) nie dlatego, że uważają je za nieważne, lecz dlatego że ich założenia i sposób widzenia człowieka nie pozwalają na taką analizę. Z drugiej strony, wyniki badań ekologicznych dostarczają ram, czyli wiedzy o wspólnotowej strukturze, która powinna być użyteczna w badaniach psychologicznych”¹⁷.

Co dokładnie ekologowie mają na myśli, gdy mówią o wspólnotowej strukturze? Z całą pewnością nie mają na myśli postaw jednostek, lecz własności zbiorowości. “Błędem ekologicznym” w socjologii nazywa się faktycznie formułowanie stwierdzeń o jednostkach na podstawie danych dotyczących zbiorowości. Hawley stwierdza, że wspólnotowa struktura oznacza pewien rodzaj “przyporządkowania odosobnionych lub w jakiś inny sposób rozróżnialnych części (...) wszystkim istotnym funkcjom i ich wzajemnym powiązaniom, dzięki którym lokalna populacja utrzymuje się przy życiu”. Wspólnotowa struktura istnieje niezależnie od poszczególnych jednostek, ponieważ “pokolenia zmieniają się, nie niszcząc wzoru wzajemnej zależności, który konstytuuje wspólnotę”¹⁸. Hawley wymienia “części, które wytwarzają całość”, jak np. rodzina, związki, zrzeszenia terytorialne, kategorie (wiek, płeć, klasa), kliki, kluby, kręgi towarzyskie, zrzeszenia sąsiedzkie, itp. Hawley stawia także

¹⁶ Ibidem, s. 180

¹⁷ Ibidem, s. 206

¹⁸ Ibidem, s. 206

istotne pytanie, nie dostarczając jednak odpowiedzi: “O ile wymienione elementy są składowymi wspólnoty? Testem byłby tu stopień, w którym oddziałują one na funkcjonowanie wspólnoty jako całości. Może to być jednak trudne do określenia. Jest to bowiem sprawa ich odpowiedniości, jeden z podstawowych problemów nauk społecznych. Zależy ona w tym przypadku od jasności definicji elementów składowych wspólnoty. Wymaga to z kolei dalszych badań nad wspólnotową strukturą”¹⁹. Jak widać, podsumowują autorzy, ekologowie nie są świadomi pewnych problemów, które rodzi ich podejście.

Wspólnoty jako organizacje

Podejście ekologiczne bazowało na analogii z organizacją biologiczną. Istnieje również inna tradycja, która traktuje wspólnotę jako organizację w bardziej socjologicznym sensie. Szereg wspomnianych już definicji wspólnoty (jak np. definicje Sussmana, Kaufmana, Suttona, Kolaja) mówi o celach lub działaniu. Społeczne uporządkowanie służące osiąganiu pożądanych celów nazywano jednak zwykle organizacją a nie wspólnotą. Niektórzy socjologowie uznali jednak za użyteczne potraktowanie wspólnoty jako organizacji.

Hillery kontynuuje swoje “ćwiczenia w definiowaniu” w książce *Communal Organizations: A Study of Local Societies*. Wybiera do porównania 3 systemy społeczne: wieś, miasto oraz instytucję totalną lub opiekuńczą. Definiuje wieś jako mały, rolniczy sposób zamieszkiwania, a miasto (podążając za Louisem Wirthem) jako “względnie dużą, gęsto zaludnioną osadę, zamieszkałą na stałe przez społecznie heterogeniczne jednostki”. Definicję instytucji totalnej przyjmuje od Goffmana: “jest to system społeczny, który nie tylko dąży do regulowania całego życia mieszkańców, ale również stwarza bariery przeciw interakcji ze światem zewnętrznym”. Celem Hillery'ego jest zbudowanie teorii wspólnoty poprzez odwołanie się do tych trzech typów organizacji.

W jakim stosunku do tych trzech typów społecznych systemów pozostaje wspólnota, pyta Hillery, twierdząc, że dotychczas nie rozwinięto zadowalającej metody szacowania wspólnotowości. Hillery decyduje się nadać nazwę wspólnoty wsi na tej podstawie, że w swym przeglądzie definicji nie znalazł takiej, która wyraźnie stwierdzałaby, że zjawiska

¹⁹ Ibidem, s. 218

wspólnoty w takim systemie społecznym nie znaleziono. Zakłada się więc zwykle, że wieś jest wspólnotą, chociaż wspólnotę można znaleźć także w innych typach systemów społecznych. Wieś staje się więc dla Hillery'ego punktem odniesienia do porównań z innymi systemami społecznymi (miastem i instytucją totalną), których wspólnotowość jest bardziej wątpliwa. Uznając wieś za wspólnotę, dodaje przymiotnik “ludowa”. Traktując w ten sposób wspólnoty jako *przedmioty*, formułuje osiem logicznie możliwych hipotez, porównując je z danymi na temat trzech społecznych systemów. Hipotezy te dotyczyły istnienia jakościowych i ilościowych różnic między ludową wsią, miastem i instytucją totalną. (...)

Procedura Hillery'ego jest podobna do tej, którą stosował do analizy definicji wspólnoty. Wyodrębnił dziewiętnaście komponentów lub cech wsi, zintegrowanych według trzech pojęć: przestrzeni, kooperacji, rodziny. Następnie porównał miasto i instytucję totalną według tych samych dziewiętnastu komponentów. Jeśli chodzi o miasto, doszedł do wniosku, że różnice mają charakter stopnia a nie w rodzaju — tzn., że ludowa wieś i miasto mogą być widziane jako “warianty rzeczy tego samego typu (...) istniejącej na kontinuum”. Odnosząc swoje dziewiętnaście komponentów do instytucji totalnej, stwierdza jednak, że trzy różnice są jakościowe. Instytucje totalne są więc całościami innego typu niż miasto lub ludowa wieś. Cytując Parsonsa, Hillery pisze, że “deficyjną cechą organizacji (...) jest dominowanie orientacji na osiąganie specyficznych celów. Cecha ta odróżnia organizację od takich grup, jak rodzina, która jest jedynie częściową organizacją, choć większość innych grup pokrewieństwa nie jest nawet tym. Odnosi się to również do lokalnych wspólnot, regionalnych subspołeczeństw, czy też do społeczeństwa postrzeganego jako całość, np. do narodu”²⁰.

Hillery kontynuuje jednak swoje poszukiwania teorii wspólnotowej organizacji, jak sugeruje wspomniany tytuł jego książki. Przez wspólnotową organizację rozumie on przede wszystkim system instytucji stworzonych przez ludzi, którzy żyją razem. Jednakże wspólnotowej organizacji brak celu: “Powody życia razem sprowadzają się często do urodzenia się w tym samym regionie, gdyż wszystkie wspólnotowe organizacje zajmują określone terytorium”. Uznaje więc, że pewne specyficzne powody (lub cele) skupiają ludzi razem w określonych wspólnotowych organizacjach, ale mieszkańcy

²⁰ Hillery, op. cit., s. 142

danego terytorium zawsze angażują się w działania, które nie mają związku z tym, co ich początkowo pociągało. "Migrant mógł udać się do miasta w poszukiwaniu pracy, ale on również zeni się, bawi się, chodzi do kościoła itd."²¹. Analizując zagadnienia migracji, Hillery dotyka więc problemu zderzenia się tego, co narodowe z tym, co lokalne. Uznaje, że w skład wspólnotowych organizacji wchodzi wiele różnych grup, z których niektóre są zorientowane narodowo, a inne lokalnie. Powiązania między tymi grupami nie zostały jednak zbadane.

Wspólnoty jako mikrokosmos

Omawiane aktualnie podejście jest szczególnie zainteresowane poznawaniem procesów makrospołecznych na podstawie danych pochodzących z badań nad wspólnotą. Maurice Stein w książce pt. *The Eclipse of Community (Zaćmienie wspólnoty)*²² poddaje pod dyskusję rosnącą zależność i upadek lokalnej autonomii w rezultacie społecznych procesów urbanizacji, industrializacji i biurokratyzacji. Książka ta reprezentuje bardziej ogólną tendencję w dziedzinie badań nad wspólnotą do stawiania czoła dwóm problemom: trudności z formułowaniem uogólnień na podstawie badań nad pojedynczymi wspólnotami oraz zapotrzebowanie na adekwatne ramy teoretyczne pozwalające na umieszczenie studiów nad wspólnotą w kontekście zachodzących zmian.

Stein na początku swej książki omawia badania amerykańskie Roberta Parka i innych ekologów ze Szkoły Chicagowskiej, jak np. badania Lyndsov nad *Middletown* i Lloyda Warnera w *Yankee City*, które przeprowadzono w latach 20-tych i 30-ych. Interpretuje ich prace jako "studia przypadku wskazujące na sposoby, w jakie procesy społeczne na szeroką skalę kształtują sprawy ludzkie na poziomie lokalnym"²³. Chodziło tu o procesy urbanizacji, industrializacji i wzrostu biurokracji. Stein pierwszy przyznał, że jego wyjaśnienia dotyczą studiów przypadku i że badania wspólnot były zawsze ograniczone do określonego czasu i przestrzeni. Jednakże, chociaż studia te nie były w żadnym statystycznym sensie *reprezentatywne*, to jednak dotyczyły wspólnot, które "podlegały procesom

²¹ Ibidem, s. 185-6

²² Maurice Stein, *The Eclipse of Community*, New York, Harper&Row, 1964

²³ Ibidem, s. 1

strukturalnych przekształceń w mniejszym lub w większym stopniu podobnym do tych, które miały miejsce we wszystkich miastach amerykańskich i można je potraktować jako pewien rodzaj laboratorium w badaniach nad procesami reprezentatywnymi dla Ameryki". Najlepsze badania nad wspólnotami dotyczyły właśnie tych przejściowych procesów. (...)

Istnieje związek między trzema omawianymi przez Steina procesami (urbanizacją, industrializacją, biurokratyzacją) a tytułem jego książki (*Zaćmienie wspólnoty*). Stein pisze: "we wspólnotach amerykańskich działają nadal te same życiowe procesy, które opisywali Lyndsonie w *Muncie*. Formalne wartości i wzory tradycyjne są coraz częściej odrzucane. (...) Więzy wspólnotowe we wszystkich sferach życia stają się coraz bardziej zależne od centralnych autorytetów i ich lokalnych filii. Z drugiej strony, osobista lojalność zmniejsza swój zasięg, osłabiając więzi narodowe, regionalne, wspólnotowe, rodzinne łączące ze zobowiązaniem wobec spójnego obrazu samego siebie. (...) Przedmieście jest fascynujące, ponieważ ujawnia owo "zaćmienie" wspólnoty w jednym ze swoich najciemniejszych momentów"²⁴. Autorzy jednak nie zgadzają się z ostatnim stwierdzeniem i uważają je za empirycznie fałszywe. Cytują je głównie po to, by zilustrować sposób argumentowania Steina. Procesy urbanizacji, industrializacji, biurokratyzacji załamują więc rzekomo wspomniane wyżej kompleksy związków grup pierwotnych, powodując *zaćmienie* wspólnot. Martindale w swym artykule stwierdza jednak, że Stein używa terminu "wspólnota" tak jakby odnosił się on do wszystkiego, co było kiedykolwiek przy jego pomocy opisywane, łącznie z miastem. "Równocześnie urbanizacja jest niekonsekwentnie traktowana jako jeden z procesów, który powoduje *zaćmienie* wspólnoty. Jeżeli miasto jest wspólnotą i jeżeli urbanizacja jest rozprzestrzenianiem się wzoru typowego dla miast, wówczas logicznie urbanizacja staje się dziwnym sposobem tworzenia wspólnoty, a nie jej destrukcją"²⁵. Steina można więc obwiniać nie tylko o zatarcie różnicy między wspólnotami i ich opisem, ale także o wprowadzanie ocen do definicji pojęcia wspólnoty, podsumowując autorzy. (...)

²⁴ Ibidem, s. 329

²⁵ Don Martindale, *The Formation and Destruction of Communities*, London, 1964, s. 66

Badania wspólnot jako metoda

Stein interesował się więc wspólnotą o tyle, o ile mógł na jej podstawie wnioskować o szerszych procesach społecznych. Mówiąc inaczej, wspólnota nie była dla Steina przedmiotem badań samym w sobie, ale badanie wspólnot było *metodą* zbierania danych ilustrujących pewne uogólnienia. Podobne podejście przyjęli Havinghurst i Jansen w swoim raporcie na temat trendów w badaniach nad wspólnotami: "Badania nad wspólnotami nie są gałęzią socjologii, ekologii, demografii, czy psychologii społecznej, lecz *formą badania socjologicznego* służącego różnym celom badawczym"²⁶. Takie podejście do badań wspólnotowych skłania socjologa do stawiania pytań odmiennych niż wówczas, gdy wspólnota jest traktowana jako przedmiot badań sam w sobie. Arensberg i Kimball piszą: "tradycyjne badania wspólnotowe mają na celu wyodrębnienie właściwości, które ją wyróżniają". Sami są jednak zwolennikami podejścia alternatywnego, traktującego studia wspólnotowe w ich fazie opisowej jako drogę służącą "uchwyceniu czystych faktów społecznych i psychologicznych". (...)

Badania wspólnotowe jako metoda są jedną z wielu możliwych technik obserwacji, w których rolę centralną pełni "intensywne zaangażowanie się" badacza (jak to mówią Arensberg i Kimball), które może mieć pewien niekorzystny wpływ na zebrane przez niego dane, rodząc problem ich ważności. Obserwacja korzysta z innych procedur kontroli i weryfikacji ważności danych niż metody statystyczne, czy eksperymentalne. W najlepszym razie badania wspólnotowe są eklektyczne, używając oprócz obserwacji wielu innych technik. Badanie wspólnotowe jako metoda ma tę zaletę, że pozwala badaczowi zbliżyć się coraz bardziej do wzajemnych powiązań między danymi. Ma jednak tę wadę, że przybiera formę nieporównywalnej, jedynej w swym rodzaju monografii. Badacz wspólnoty, przeciwnie do etnografa badającego społeczeństwa pierwotne, rzadko chce badać wspólnotę w całości. Badania nad wspólnotą są badaniem, jak to wyraził Arensberg, "zachowania ludzi we wspólnotach". Badacz terenowy nie musi więc wiedzieć "wszystkiego o wspólnotcie", lecz jedynie to jak dane, które zbiera, są

²⁶ R. J. Havinghurst, A. J. Jansen, *Community Research*, w: *Current Sociology* XV, 1967, s. 7

powiązane z jego teorią przed, w trakcie i po "intensywnym zaangażowaniu się" w obserwację.

Wspólnoty jako typy: kontinuum wiejskość–miejskość

Rozumienie wspólnot jako typów jest bliskie klasycznej tradycji Tönniesa. Najbardziej się też ono rozpowszechniło. Dychotomia miejskość–wiejskość weszła do języka codziennego i opiera się wszelkim próbom jej zlikwidowania. Wspólnotowe typologie sprowadzają się bowiem głównie do kontinuum wiejskie–miejskie, gdyż wszystkie inne typologie traktują to kontinuum jako punkt wyjścia do przedstawienia jego wariantów lub do sprzeciwienia się mu. Należy zdać sobie sprawę z tego, podkreślają autorzy, że typologiczne podejście do wspólnoty jest również teorią zmiany społecznej. Jej celem nie jest wyłącznie klasyfikowanie wspólnot tak jak motyli, ale również powiedzenie czegoś na temat natury i kierunku procesów społecznych.

Myśl leżąca u podłoża kontinuum miejskość–wiejskość nie jest nowa. Leżała u podłoża *Gemeinschaft* i *Gesellschaft* Tönniesa oraz kontinuum wieś–miasto Hillery'ego. Najlepiej znanym współczesnym przedstawicielem tej tradycji jest Robert Redfield. Redfield w swojej książce *The Folk Culture of Yucatan*, opublikowanej w 1941 roku, wyróżnił 5 cech społeczności wiejskiej. W swoich badaniach sprawdzał prawdziwość ogólnej tezy, że rosnąca utrata izolacji wraz z towarzyszącym jej wzrostem heterogeniczności rodzi społeczną dezorganizację, świeckość i indywidualizację. Postulował kontinuum wiejskość–miejskość, na którym można by uporządkować wspólnoty. Jego opis społeczności wiejskiej jest jednak pełniejszy od opisu społeczności miejskiej, która jest widziana jako jej antyteza. Cechy społeczności wiejskiej opisuje następująco: "Jest to społeczność mała, izolowana, niepiśmienna, homogeniczna, z silnym poczuciem solidarności grupowej. Sposoby życia podlegają konwencjonalizacji, tworząc zwarty system zwany *kulturą*. Zachowanie jest tradycyjne, spontaniczne, bezkrytyczne, o charakterze osobistym (tj. brak mu legislacji, nawyku eksperymentowania i refleksji nad intelektualnymi celami). Pokrewieństwo, jego związki i instytucje są klasyfikującymi kategoriami doświadczenia, a grupa rodzinna jest jednostką działania. Świątość dominuje nad świeckością. Gospodarka opiera się na statusie, a nie na

rynku”²⁷. W typologii wspólnot ów brak specyfiki jak i nacisku może być zarówno zaletą, jak i wadą. Zaletą jest to, że taka wielość cech sugeruje różnorodność związków przyczynowych. Wadą jest to, że nie wiadomo, co jest przyczyną, a co jest skutkiem, co ma status zmiennej niezależnej, a co zmiennej zależnej. Jednakże Minar, będący zwolennikiem tej typologii, zauważa: “gdybyśmy znali odpowiedź na te wszystkie pytania, moglibyśmy zrezygnować z budowania typów idealnych”²⁸.

Redfield wyraźnie pisze, że “typ ten (tzn. społeczność ludowa) jest wymaganą całością stworzoną po to, aby pomóc nam w zrozumieniu rzeczywistości”²⁹. Jeżeli ludowa społeczność stanowi jeden kraniec kontinuum i jej cechy są bardzo podobne do tych, które zwykle łączymy z pojęciem wspólnoty, komentują autorzy, trudno uniknąć wniosku, że na tym kontinuum empiryczna wieś mieści się z dala od bieguna społeczności ludowej, będąc coraz mniej “wspólnotą”. Mając ten wniosek w pamięci, autorzy proponują przywrócić się ponownie charakterystyce ludowej społeczności. “Społeczność ludowa jest społecznością niewielką”: czyli im większa wspólnota, tym większa jej miejskość. “Społeczność wiejska jest społecznością izolowaną”: czyli im mniej izolowana, tym bardziej miejska. “Izolacja jest połową całości, której drugą połową jest bezpośrednie komunikowanie się między członkami społeczności”: czyli im mniej bezpośredniego komunikowania się, tym bardziej miejska jest wspólnota. “Członkami społeczności ludowej są ci, którzy pozostają zawsze w ramach niewielkiego terytorium, które zajmują”: czyli im większa ruchliwość w przestrzeni, tym bardziej miejski sposób zamieszkiwania. “Ludzie tworzący społeczność ludową są do siebie podobni”: czyli im bardziej heterogeniczna jest dana wspólnota, tym bardziej jest ona miejska. Redfield stwierdza również, że “w takiej społeczności nie ma wiele zmian”: czyli im więcej zmian, tym bardziej miejska społeczność. “Członkowie społeczności ludowej mają silne poczucie przynależności do siebie”: czyli społeczność miejska jest prawdopodobnie anomijna. “Społeczność ludową scharakteryzowaliśmy więc jako

²⁷ Robert Redfield, *The Folk Society*, w: *American Journal of Sociology*, **52**, 1947, s. 293

²⁸ H. Minar, *Community-Society Continua*, w: *International Encyclopedia of Social Sciences*, vol. 3, s. 177

²⁹ Redfield, op. cit., s. 295-7

niewielką, izolowaną, niepiśmienną, homogeniczną, z silnym poczuciem grupowej solidarności” i jeżeli scharakteryzujemy społeczność miejską jako jej przeciwieństwo, tzn. jako społeczność dużą, nieizolowaną, piśmienną, heterogeniczną, pozbawioną silnego poczucia solidarności — zbliżymy się do sławnej koncepcji “miejskości jako stylu życia Wirtha”³⁰.

Omawianą typologię i zarazem konceptualizację zmiany społecznej na kontinuum miejskość-wiejskość krytykuje się. Warto odnotować, piszą autorzy, że celem tej typologii, przynajmniej w przypadku wspólnotowych badań, jest ułożenie ich w relacji do siebie nawzajem jak i w ogólnym teoretycznym schemacie. Głównym zarzutem przeciw niej jest umieszczanie związku *społeczny* w specyficznej *przestrzeni*. Typologia ta również skierowuje uwagę na miasto jako źródło zmiany społecznej i pomija szereg wartości i sposobów życia jednostek na ludowym krańcu kontinuum. Oscar Lewis, krytyk Redfielda pisze: “(...) na pytanie postawione przez Redfielda, o to, co dzieje się z izolowaną homogeniczną społecznością, gdy wejdzie ona w kontakt ze zurbanizowanym społeczeństwem, nie można prawdopodobnie odpowiedzieć w sposób naukowy, gdyż pytanie jest zbyt ogólne i sformułowane w terminach nie pozwalających na zebranie potrzebnych danych. Potrzebne są informacje o rodzaju społeczności miejskiej, o warunkach kontaktu, jak i szereg innych specyficznych danych historycznych”³¹. Redfield faktycznie tak sformułował swoje podstawowe pytania, że społeczności ludowe wydają się bardziej zorganizowane niż miasta. Jego typologia pomija możliwość stabilizacji i sukcesu w życiu miejskim. Co więcej, w oczach klasycznych badaczy wspólnoty “społeczność ludowa” Redfielda ma sens wartościujący. Zawiera w sobie, jak pisze Lewis, starą myśl Rousseau o ludziach prymitywnych jako szlachetnych dzikusach i wniosek, że wraz z cywilizacją idzie upadek człowieka.

Joseph Gusfield wykorzystuje dane z Indii, aby dowieść przypadków błędnego umieszczenia na kontinuum miejskość-wiejskość. Twierdzi, że złudne jest założenie, że tzw. społeczność ludowa, czy też tradycyjna istniała zawsze w obecnej postaci, nie zmieniając się w przeszłości. Podobnie złudna jest wiara, że społeczność wiejska ma homogeniczną

³⁰ Louis Wirth, *Urbanism as a Way of Life*, w: *American Journal of Sociology*, **44**, 1938

³¹ Oscar Lewis, *Life in a Mexican Village: Tepoztlán Restudied*, Urbana, University of Illinois Press, 1951, s. 434

strukturę społeczną. Stare nie musi być koniecznie zastępowane przez nowe. Wręcz przeciwnie, ludowe i miejskie kultury, jak się zdaje, mają duże zdolności do współlistnienia, przystosowując się do siebie nawzajem. W rzeczywistości kultura miejska wcale nie musi osłabiać kultury ludowej, lecz może ją wzmacniać. Badania nad "tradycyjnymi" wiejskimi wspólnotami w Meksyku prowadzone przez Manupla Avila również dowodzą, że Redfield w pewnych punktach się mylił.³² Avila np. stwierdził, że 3 badane wspólnoty charakteryzowały się zdolnością do ekonomicznego wzrostu, a chłopcy byli nie tylko wrażliwi na siły rynkowe, ale także zainteresowani poprawą swojej sytuacji. (...)

Można więc wykazać, piszą autorzy, że wiejski kraniec kontinuum nie stanowi jakiegoś prostego typu niezmiennego całości. Podobnie kraniec miejski, wbrew temu co sądził np. Wirth, nie daje się skonceptualizować jako prosty sposób życia. Szczególnie kłopotliwe jest tu zjawisko tzw. "miejskich wsi". Lewis wykazał, że w Mexico City chłopcy przystosowują się do życia miejskiego o wiele łatwiej niż to przewidywała teoria ludowy-miejski. Mader użył sformułowania *zamknięcie w kapsułce*, aby opisać sytuację migrantów we Wschodnim Londynie, którzy choć mieszkali w mieście, nie żyli miastem. "Chociaż jedni byli miejscy z urodzenia a inni urbanizowali się, to jednak nikt nie mógł powiedzieć, że urbanizacja została im narzucona siłą"³³. Gans w swoim artykule³⁴ twierdzi, że centralne przestrzenie miast nie są w żadnym razie homogeniczne i że ekologiczne oraz typologiczne podejście nie jest wystarczająco czułe do badania tych zjawisk. Twierdzi, że lepszym narzędziem są klasa i cykl rodzinny, gdzie klasa jest najlepszym wskaźnikiem indywidualnej możliwości wyboru, a cykl rodzinny determinuje prawdopodobną przestrzeń wyboru. Gans konkluduje, "jeżeli nie ma zbieżności między sposobem życia a sposobem zamieszkiwania i jeżeli sposób życia jest bardziej funkcją klasy i cyklu życia niż ekologicznych atrybutów sposobu zamieszkiwania, wówczas nie można sformułować socjologicznej definicji miasta"³⁵. Autorzy

³² Manuel Avila, *Tradition and Growth*, University Chicago Press, 1969

³³ P. Mayer, *Migrancy and the Study of Africans in Towns*, w: *American Anthropologist*, 64, 1962, s. 591

³⁴ H. J. Gans, *Urbanism and Suburbanism as Ways of Life*, w: A. M. Rose (ed.), *Human Behaviour and Social Processes*, London, Routledge, 1952

³⁵ *Ibidem*, s. 643

rozszerzają ten wniosek, twierdząc, że nie można sformułować socjologicznej definicji żadnego typu zamieszkiwania, co pozbawia kontinuum miejskość-wiejskość sensu.

Pomimo krytyki typologia Redfielda ciągle wywiera silny wpływ na badaczy. Ma ona moc heurystyczną, będąc względnie prostym sposobem konceptualizacji zmiany społecznej i klasyfikowania wspólnot. Można spotkać różne nowe warianty tej typologii, choć kontinuum miejskość-wiejskość stanowi w nich zawsze punkt wyjścia. Np. Nancie L. Gonzalez użyła określenia "neoteric society" do opisu wspólnot tworzonych przez ludzi z Karaibów. Twierdzi ona, że ten typ społeczności przecina kontinuum wiejski-miejski, ludowy-miejski. *Barrios* lub inaczej szalasowe miasta otaczające duże miasta Karaibów i Ameryki Łacińskiej nie są zamieszkałe ani przez ludzi prymitywnych, ani przez chłopów i albo są pozbawione tradycji, albo jest ona bardzo płytka i współczesna. Owe "neoteric society" charakteryzują się zróżnicowanym pochodzeniem etnicznym i narodowym mieszkańców, względną nędzą, otwartością, świeckością, kontaktami typu *face-to-face*, brakiem apatii w ich stosunku do świata i własnej przyszłości. W swych organizacjach opartych na pokrewieństwie, są bardziej związani z matką. Gonzales podsumowuje: "Poszukiwanie podobieństw między wiejską organizacją a *barriosem* jest niesłuszne. Być może, mamy tu do czynienia z nowymi typami organizacji społecznej, które jedynie zewnętrznie są podobne do organizacji wiejskiej, ale które są strukturalnie i funkcjonalnie całkowicie odmienne z racji ich powiązania z wyższymi poziomami integracji"³⁶, czyli samymi miastami. Gonzales uznała jednak za korzystne sformułowanie typu idealnego wspólnot, które badała.

Anthony Richmond z kolei tak rozszerzył kontinuum wiejskość-miejskość, że włączył społeczeństwa postindustrialne. (...) Wspólnoty postindustrialne, lub raczej społeczne sieci są to "systemy społeczne, w których określone formy interakcji społecznych przebiegają za pośrednictwem sieci komunikowania się utrzymujących się dzięki takim środkom, jak telefon, telex, telewizja, szybkie samoloty itp. Takie związki są niezależne od bazy terytorialnej, od kontaktu *face-to-face*, a także nie wiążą się z uczestnictwem w organizacji formalnej. Zachowaniem rządzi tu stale

³⁶ Nancie L. Gonzalez, *The Neoteric Society w: Comparative Studies in Society and History*, 12, 1970

sprężenie zwrotne z wysoce kompetentnymi magazynami informacji i procesy odzyskiwania oparte na dyfuzyjnych sieciach współzależnych systemów komunikowania się”³⁷. (...)

Schnore i Duncan, przedstawiciele “neo-ekologicznej” szkoły amerykańskiej, sugerują także, że wiejskie i miejskie wspólnoty można uporządkować na wielowymiarowym kontinuum. Różnice między miastem i wsią wciąż mają bowiem charakter zasadniczy, choć ciągle maleją. Demonstrują to przy pomocy danych demograficznych o rozmiarze wspólnoty, stopniu zmian, zagęszczeniu, czasie zasiedlenia i niezależności (czy zależy od innych wspólnot?), składzie pod względem wieku, płci oraz stopiu ruchliwości. Kiedy jednak mówią o “strukturalnych aspektach wspólnoty” trudnych do umieszczenia na ich mapie ekologicznej, nie potrafią wskazać różnic według wymiaru miejskość-wiejskość. Jak to podsumowuje Schnore, “nie ma nic dziwnego w tym, że socjologiczne rozumienie wspólnoty jest na prymitywnym poziomie”, ponieważ “wielorakie nici wzajemnych powiązań czynią za wspólnoty bardzo złożony system”. Dodaje jednak, że “analiza struktury wspólnoty jest ważnym zadaniem socjologa”³⁸. Nie należy być aż takim pesymistą, komentują autorzy, gdyż poza kontinuum miejskość-wiejskość istnieją inne, bardziej obiecujące podejścia do analizy wspólnoty, o których sami mówią w następnym paragrafie.

Wspólnota, lokalność, sieć

W tym ostatnim paragrafie autorzy chcą wskazać na kierunki, w których zmierzają współczesne im rozważania nad pojęciem wspólnoty. Są one równie daleko od spójnej teorii wspólnoty jak zawsze, choć przesunięciu uległ teren dyskusji. Dyskusja obecnie toczy się między tymi, którzy uważają wspólnotę za właściwy *przedmiot* dociekań socjologicznych, chociaż byłoby za zmianą terminologii a tymi, którzy odmawiają badaniom nad wspólnotami sensu.

Ci, którzy uważają, że wspólnota stanowi sensowny przedmiot dociekań socjologicznych, muszą rozwiązać problem definicji i wartościowania. Muszą odejść od konceptualizacji wspólnot jako *Gemeinschaft*. Jak pisze John

³⁷ Anthony Richmond, *Migration in Industrial Societies*, w: J. A. Jackson (ed.), *Migration*, London, Cambridge U. P., 1969, s. 272

³⁸ Schnore, *Community*, w: N. Smelser (ed.), *Sociology*, New York, Wiley, 1967, s. 114

Jackson, *Gemeinschaft* oznacza “powrót na trop naturalnych wiejskich utopii”, które rzekomo “tworzą naturalne warunki dla człowieka” i od których odchodzenie jest traktowane jako dewiacja, “której towarzyszy dezorganizacja i zagrożenie ustalonej harmonii związków *Gemeinschaft* wynikłej z życia w sztywnych społecznych ramach”³⁹. Wartościujące oceny stanowią więc jeden problem, a dwuznaczność drugi. König wykazał, że dwuznaczność jest już zawarta w niemieckich derywacjach słowa *Gemeinschaft* (*Gemeinschaft*, *Gemeinde*, *Gemeinderschaft*), a szczególnie w rozumieniu “wspólnoty jako jednostki administracyjnej i jako rzeczywistości społecznej”⁴⁰.

Margaret Stacey proponuje ucieczkę od problemu definicji wspólnoty poprzez całkowite zrezygnowanie z używania terminu wspólnota. Instytucje o charakterze lokalnym, które są wzajemnie powiązane, twierdzi Stacey, mogą tworzyć *lokalny system społeczny* warty socjologicznej uwagi. Nie chce ona nazywać go wspólnotą, gdyż wspólnota nie jest dla niej pojęciem. Inaczej mówiąc, Stacey twierdzi, że dyskusja na temat wspólnoty kryje w sobie pewną głębszą treść. Pod jej przykrywką ukrywa się bowiem poważniejsza niezgoda pojęciowa, co do tego, czy wspólnota jest przestrzenią geograficzną, poczuciem przynależności, stosunkiem nie mającym związku z pracą itd. Socjologowie powinni raczej skoncentrować uwagę na instytucjach i ich wzajemnych powiązaniach z określonym terytorium. Nie interesuje jej to, czy terytorium jest izolowane, czy też nie. Pisze np. “wpływ zmiany mającej źródło zewnętrzne na stosunki społeczne wewnątrz określonego terytorium jest bardziej interesującym przedmiotem badań”⁴¹. Stacey twierdzi, że w sposób zasadny można mówić o “tworzeniu i utrzymywaniu lokalnego systemu społecznego; o lokalnych warunkach, w których nie można takiego systemu oczekiwać; o warunkach, w których istniejący system może zostać zmodyfikowany lub zniszczony; o wzajemnych powiązaniach między systemami i jego częściami; o wzajemnym oddziaływaniu między systemami lokalnymi i narodowymi”⁴².

Pojęcie “lokalnego systemu społecznego” będzie miało zróżnicowaną treść empiryczną, ponieważ natura i

³⁹ Jackson, op. cit., s. 3

⁴⁰ Ren[K]nig, *The Community*, London, Routledge, 1968, s. 1

⁴¹ Margaret Stacey, *The Myth of Community Studies*, w: *British Journal of Sociology*, 20, 1969

⁴² Ibidem, s. 139

konfiguracja wzajemnych powiązań między społecznymi instytucjami jest bardzo różnorodna. Społeczny system rzadko jest całkowicie współpowiązany, czyli że rzadko wszystkie możliwe instytucje są obecne. Na danym terenie, twierdzi Stacey, "może więc nie być żadnego systemu społecznego lub może istnieć jedynie pewien rodzaj częściowego lokalnego systemu społecznego". Stacey nie chce, aby "kompletny lokalny system społeczny" stał się przedmiotem tych samych zarzutów, co pojęcie wspólnoty, czy "społeczności ludowej". Stacey zakłada, że jest teoretycznie możliwe systematyczne wyliczenie tych instytucji społecznych, które mogą występować lokalnie wraz z ich wszystkimi wzajemnymi powiązaniem. Takie wyliczenie można by uważać za model, do którego można by odnosić różne empirycznie obserwowalne instytucje. Innym istotnym aspektem argumentowania Stacey jest położenie nacisku na to, aby uwzględnić czas jako jeden z wymiarów.

Stacey kończy swój artykuł formułując 31 powiązanych ze sobą twierdzeń na temat lokalnych systemów społecznych. (...) W swym argumentowaniu Stacey podkreśla, że, brak kompletnych społecznych powiązań na danym terenie nie oznacza, że nie ma tam niczego, co warto badać. "Zaćmienie" lokalnego systemu jest niemożliwe, chociaż (jak wynika ze sformułowanych przez nią twierdzeń) należy uwzględnić pewne procesy społeczne spoza danego terenu.

Jak to zrobić? Robert Warren⁴³ nazywa narodowe wymiary lokalnego systemu społecznego "pionowymi" a lokalne "poziomymi". Twierdzi, że lokalne powiązania między życiem różnych ludzi stanowią istotną rzeczywistość społeczną i istotny przedmiot badań, ale zachodząca w Ameryce "wielka zmiana" wspólnoty coraz bardziej orientuje różne elementy lokalnych wspólnot na systemy zewnętrzne wobec wspólnoty. Pociąga to za sobą osłabienie zwartości wspólnoty i jej autonomii. Pionową strukturę wspólnoty definiuje on jako "strukturalne i funkcjonalne powiązanie jej różnych społecznych elementów i sub-systemów z systemami zewnętrznymi wobec wspólnoty", a strukturę poziomą jako "strukturalne i funkcjonalne powiązanie jej różnych społecznych elementów i sub-systemów między sobą". "Wielka zmiana" niesie ze sobą rozwój pionowej orientacji w lokalnych wspólnotach, którą Warren analizuje ze względu na 7 aspektów: podział pracy, zróżnicowanie interesów i zrzeczeń, wzrost trwałych powiązań z szerszym

⁴³ Robert Warren, *The Community in America*, Chicago, Rand McNally, 1963

społeczeństwem, biurokratyza i anonimowość, przekazywanie funkcji przedsiębiorstwom nastawionym na zysk i rządowi, urbanizacja i sub-urbanizacja i w końcu zmieniające się wartości. Na danym terenie pojawiają się osoby, które np. Merton nazywał "kosmopolitami" a Stacey "nie-tradycjonalistami" i które w terminach Warrena są w swoim uczestnictwie we wspólnocie zorientowane pionowo oraz osoby, które Merton nazywa *tutejszymi* a Stacey "tradycjonalistami", zorientowane poziomo.

Schemat Warrena dostarcza wzoru do badań nad przystosowywaniem się społeczności lokalnej do procesów społecznych bombardujących dany teren z zewnątrz, uzupełniając podejście Stacey. Trzeba jednak podkreślić, piszą autorzy, że Stacey w swych rozważaniach nad wspólnotą wciąż należy do głównego nurtu, pomimo odrzucenia samego terminu, ponieważ uważa lokalny system społeczny (nazywany przez innych wspólnotą) za zasadny przedmiot badania. Inne podejścia wywodzące się ze słabnącego wpływu kontinuum wiejski-miejski, zaprzeczają nawet temu. Np. Gans i Pahl poddają w wątpliwość sens socjologicznej analizy przestrzennej różnicy między miejskim i wiejskim w społeczeństwach silnie zindustrializowanych. Powinniśmy się zastanowić, czy wspólnota jest w ogóle zmienną socjologiczną, czy też zaledwie geograficznym opisem? Pytania tego typu wynikają z ostatnio prowadzonych badań nad wspólnotą, które wykazały że *Gemeinschaft* i *Gesellschaft* nie stanowią kontinuum, gdyż w tej samej wspólnocie znajdujemy stosunki obydwóch typów. Na tego typu analizy pozwoliły parsonsowskie zmienne wzoru, które rozbiły zwartość pojęć *Gemeinschaft* i *Gesellschaft*. Jak to stwierdza Gans, "sposoby życia nie zbiegają się ze sposobem zamieszkiwania"⁴⁴. Socjologowie nie powinni więc koncentrować uwagi na wskaźnikach geograficznych, demograficznych lub ekonomicznych, ale na zmieniających się stosunkach społecznych. Pahl, krytykując kontinuum wiejskość-miejskość, dochodzi do wniosku, że nie ma dowodów istnienia takiego kontinuum i wątpi w jego wartość klasyfikacyjną. Wykazuje on, że w złożonych związkach społecznych istnieją liczne nie pokrywające się kontinua, które należy zbadać i że wyodrębnienie tylko jednego procesu jest mylące. Bez względu na to, czy proces oddziałujący na wspólnotę nazwiemy urbanizacją, różnicowaniem, modernizacją, czy też społeczeństwem masowym jest

⁴⁴ Gans, op. cit., s. 643

oczywiste, że nie tyle oddziałuje on na wspólnoty, co na grupy i jednostki zajmujące określone miejsce w strukturze społecznej. Wszelkie próby łączenia wzorów powiązań społecznych z geograficznym mikrokosmosem są bezowocne. Pisze on (powtarzając za Cliffordem Greetzem), że istotniejsza jest praca nad odróżnianiem *lokalnego* od *narodowego* oraz tego, co na małą i co na dużą skalę. *Lokalne* i *narodowe* spotyka się zarówno na poziomie wsi, jak i miasta i na każdym z tych poziomów w badaniach nad wynikłymi społecznymi procesami można używać tych samych pojęć i narzędzi analitycznych. Pahl zaprzecza więc istnieniu wspólnot i skierowuje uwagę na grupy społeczne narodowo lub lokalnie zorientowane.

Pojęciem służącym analizie i konceptualizacji tych grup społecznych jest „sieć społeczna”. Jako narzędzie analityczne zostało ono wprowadzone przez Johna Barnesa w 1954 roku, gdy pisał „obraz, jaki posiadamy jest zbiorem punktów, z których niektóre są połączone liniami. Punkty reprezentują ludzi lub grupy, a linie wskazują, kto z kim pozostaje w interakcji”⁴⁵. Elizabeth Bott kontynuowała ten sposób rozumienia terminu sieć społeczna. Twierdziła, że „za bezpośrednie środowisko społeczne miejskich rodzin nie powinna być uważana lokalna przestrzeń, którą zamieszkają, lecz sieć rzeczywistych związków społecznych, które utrzymują niezależnie od tego, czy ograniczają się one do przestrzeni lokalnej, czy też przekraczają jej granice”⁴⁶.

Dwa aspekty pojęcia sieci autorzy uważają za szczególnie istotne. Pierwszym jest „oko w sieci” lub „łącze” w sieci zmieniające się wraz z terenem. Drugim jest „zakres” lub „rozprzestrzenienie się” sieci, które będzie różne dla różnych jednostek. Autorzy polemizują z użytecznością uwagi Pahla o sieci jako „pozbawionej miejsca wspólnocie” oraz z konceptualizowaniem zmiany społecznej przez E. Bott jako „od wspólnoty ku sieci”. To ostatecznie według autorów nie oznacza nic więcej poza ruchem między jednym typem sieci a drugim — np. między „ściśle utkaną siecią” (z wysokim procentem połączeń i złożoności) a „luźno utkaną siecią”. Dla niektórych ludzi sieci będą bardziej związane z miejscem, dla innych mniej. Tradycyjne twierdzenia o wspólnocie można podsumować pod hasłem „związana z miejscem ściśle utkana sieć”. Faktycznie jedną ze zmian dotyczących wielu

⁴⁵ John Barnes, *Class and Committees in a Norwegian Island Parish*, w: *Human Relations*, 7, 1954

⁴⁶ Elizabeth Bott, *Family and Social Network*, London, Tavistock, 1957

grup jest osłabianie związku społecznych sieci z miejscem i „ściśłości” ich utkania. Na czym dokładnie polega ta zmiana można odkryć jedynie w badaniach empirycznych. Autorzy są jednak przekonani, że jest ona bardziej złożona, niż ruch od „wspólnoty ku sieci”, który autorzy określają jako „trywializację Tönniesa”. Clyde Mitchell i jego współpracownicy⁴⁷ opracowali szereg pojęć do analizy sieci i wprowadzają wyraźne rozróżnienia między morfologicznymi lub strukturalnymi własnościami sieci i ich zawartością treściową.

Choć niewiele danych empirycznych dotyczy bezpośrednio sieci, autorzy uważają je za potężne narzędzie analityczne. Dwoma najważniejszymi zmiennymi niezależnymi, oddziałującymi na strukturę i treść sieci społecznej jest przynależność klasowa i cykl rodzinny. Autorzy są przekonani, że gdy opracujemy zadowalające sposoby robienia mapy społecznych sieci, będziemy zdolni do zbierania teoretycznie ważnych i porównywalnych danych na temat wspólnot.

Problemy do dyskusji

1. Scharakteryzuj ideologiczne uwikłanie pojęcia wspólnoty w socjologii dziewiętnastowiecznej.
2. Słynne dychotomie i zmiana społeczna.
3. Co to jest wspólnota sentymentów?
4. Ludzie czy terytorium? Wspólnota czy społeczność lokalna? Scharakteryzuj impas w definiowaniu pojęcia wspólnoty.
5. Wspólnota czy organizacja?
6. Użyteczność badań wspólnotowych w formułowaniu generalizacji socjologicznych.
7. Wspólnota a kontinuum miasto–wieś. Czy wspólnota i wieś są pojęciami równoważnymi? Czy możemy mówić o wspólnocie w mieście lub w społeczeństwie postindustrialnym?
8. Czy pojęcie lokalnego systemu społecznego lub sieci jest równoważne z pojęciem wspólnoty?

⁴⁷ J. Clyde Mitchell (ed.), *Social Networks in an Urban Situation*, Manchester U. P., 1969

2. Wspólnota w ujęciu R. A. Nisbeta⁴⁸

Ponowne odkrycie wspólnoty

Wspólnota jest jednym z najbardziej fundamentalnych i dalekosiężnych elementarnych pojęć w socjologii, pisze autor. W dziewiętnastowiecznym myśleniu odkrycie wspólnoty było jednym z najbardziej znamienitych odkryć dotyczących społeczeństwa, które wykraczało poza teorię socjologiczną i dosięgając filozofii, historii, teologii stało się jednym z podstawowych tematów w piśmiennictwie dziewiętnastowiecznym. Trudno znaleźć inną ideę, która równie jasno odróżniałaby myśl dziewiętnastowieczną od myśli wieku poprzedniego, Wiek Rozumu.

Idea wspólnoty w wieku XIX, podobnie jak idea kontraktu w Wiek Rozumu, była osią, wokół której skupiało się myślenie. W wieku XVIII filozofowie powoływali się na kontrakt, poszukując legitymizacji związków społecznych. Kontrakt był modelem tego, co uważano za dobre i wartości obrony w społeczeństwie. Jednakże w wieku XIX, jeszcze zanim ponownie odkryto symbolizm wspólnoty, idea kontraktu zanikła. W wielu sferach myślenia, więzi wspólnoty (realne, utopijne, tradycyjne lub ostatnio odkryte) dostarczały modelu dobrego społeczeństwa. Wspólnota stała się środkiem legitymizacji różnych zrzeczeń, jak państwo, kościół, związki zawodowe, ruchy rewolucyjne, itp.

Wspólnota, pisze autor, jest czymś, co wykracza daleko poza społeczność lokalną. Słowo to w swoim dziewiętnastowiecznym i dwudziestowiecznym użyciu opisuje wszelkie formy związków, które charakteryzują się dużym stopniem personalnej intymności, emocjonalną głębią, moralnym zobowiązaniem, społeczną zwartością i kontynuacją w czasie. Wspólnota bazuje na człowieku ujmowanym w jego całościowości, a nie w tej lub innej odrębnej roli, którą odgrywa on w danym porządku społecznym. Czerpie ona swą psychologiczną siłę z poziomów motywacji głębszych niż wola i interes i osiąga swoje spełnienie w *zatożeniu* indywidualnej woli, niemożliwym do osiągnięcia w związkach opartych na

⁴⁸ Napisane na podstawie: Robert A. Nisbet, *The Sociological Tradition*, rozdział pt. *Community*, Basic Books Inc. Publishers, New York, 1966

bardziej konwencjonalnej i racjonalnej zgodzie. Wspólnota jest fuzją uczuć i myśli, tradycji i zobowiązania, członkostwa i woli. Można znaleźć ją (lub jej symboliczne wyrażenie się) w społeczności lokalnej, religii, narodzie, rasie, zawodzie, wyprawie krzyżowej, itp. Jej archetypem (zarówno historycznie, jak i symbolicznie) jest rodzina i w prawie każdym typie prawdziwej wspólnoty nomenklatura rodziny jest faktycznie wyraźna. Dla siły więzi wspólnotowej fundamentalne znaczenie ma jej rzeczywista lub wyobrażona antyteza, dostarczana w tym samym środowisku społecznym przez nie-wspólnotowe związki współzawodnictwa, konfliktu, użyteczności i zgody kontraktowej. W kontraście z ich względną bezosobowością i anonimowością, bliskość i prywatność więzi wspólnotowych staje się wyraźniejsza.

W socjologicznej tradycji od Comte'a do Webera powtarza się pojęciowe kontrastowanie wspólnoty z nie-wspólnotą. Pod koniec wieku dziewiętnastego Tönnies wyraził tę opozycję w języku *Gemeinschaft – Gesellschaft*. Przeciwwstawienie to znajdziemy jednak także w pracach socjologów wcześniejszych jak i późniejszych. Jedynie marksizm, pisze autor, istotnie różnił się wartościującym rozumieniem konsekwencji tego przeciwstawienia.

Powiedzenie (jak to robią historycy), że najbardziej charakterystyczną cechą socjologii w wieku XIX była idea "społeczeństwa" nie jest według autora ani wystarczające, ani adekwatne. Wyraża ono równocześnie za dużo i za mało. W tej lub innej formie, społeczeństwo jako pojęcie nigdy nie przestało być przedmiotem rozważań filozoficznych — nawet w Wiek Rozumu i w okresie Oświecenia, gdy rozkwitły doktryny indywidualizmu. Jak to podkreślał sir Ernest Baker, cała świecka teoria praw naturalnych w okresie od XVI do XIX wieku była teorią społeczeństwa. Jednakże w tym okresie za racjonalnym obrazem społeczeństwa zawsze ukrywało się wcześniejsze wyobrażenie o jednostkach z natury wolnych, które racjonalnie uformowały się w specyficzną i ograniczającą formę zrzeczenia. Najpierw był więc człowiek, związki miały charakter wtórny. Instytucje były niczym więcej, lecz projekcją niezmiennych, podobnych do atomu *sentymentów*⁴⁹ wrodzonych człowiekowi. Ujawnianie woli, zgoda, kontrakt — to terminy kluczowe w widzeniu społeczeństwa z perspektywy praw naturalnych.

Grupy i zrzeczenia, których nie można było bronić w tym języku, były wyrzucane na strych historii, pisze autor.

⁴⁹ Por. przypis 2

Niewiele tradycyjnych wspólnot przetrwało owo "badanie" prowadzone w wieku XVIII i XIX przez filozofów praw naturalnych. Rodzina była generalnie akceptowana, chociaż Hobbes musiał użyć pojęcia *milczącego kontraktu*, aby uzasadnić związek rodziców z dziećmi, a Rousseau, wiek później, rozwinął ideę zanurzenia rodziny w Woli Powszechnej. Z innymi zrzeczeniami obchodzono się jeszcze bardziej bezlitośnie. O gildii, korporacji, klasztorze, komunie, pokrewieństwie, wsi twierdzono, że nie posiadają uzasadnienia w prawach naturalnych. Społeczeństwo racjonalne (podobnie jak i racjonalna wiedza) musi przeciwstawiać się społeczeństwu tradycyjnemu. Musi ono oprzeć się na człowieku, twierdzono, a nie na człowieku będącym częścią gildii, kościoła, czy wsi. Musi więc oprzeć się na *człowieku naturalnym* i musi być rozumiane jako tkanka specyficznych związków *opartych na woli*, które wolny i racjonalny człowiek utworzył z innymi. Ten właśnie model społeczeństwa leżał u podłoża Francuskiego Oświecenia.

Filozofom okresu Francuskiego Oświecenia model ten był potrzebny do uporządkowania własnych dążeń politycznych. Związki wspólnotowe feudalizmu uważali oni za wstrętne zarówno pod względem moralnym, jak i politycznym. Było im więc na rękę, że nie miały one uzasadnienia ani w prawie natury, ani w rozumie. Francja według nich posiadała nadmiar związków o charakterze korporacyjnym i wspólnotowym. Potrzebny był społeczny porządek oparty na rozumie i instynkcie, luźno powiązany przy pomocy jak najbardziej bezosobowych więzi. Problem, jak to sformułował Rousseau, polegał na "znalezieniu takiej formy zrzeczenia, która broniłaby i chroniła z całą publiczną mocą osobę i dobro każdego zrzeczonego i dzięki której każdy, kto łączy się z wszystkimi, byłby zarówno posłuszny samemu sobie, jak i pozostawałby równie wolny jak przedtem"⁵⁰. Stworzenie takiego społeczeństwa było rzekomo niemożliwe, zanim nie zostaną zniszczone odziedziczone struktury społeczeństwa. Zło społeczne było przede wszystkim konsekwencją wicherzycielskiej współzależności. "Od momentu, gdy jeden człowiek zaczął potrzebować pomocy drugiego, gdy jednemu człowiekowi wydało się korzystne posiadanie zapasów wystarczających dla dwóch, równość zniknęła, została wprowadzona własność, praca stała się niezbędna, lasy stały się uśmiechniętymi polami, które

⁵⁰ J. J. Rousseau, *The Social Contract and Discourses*, New York: E. P. Dutton and Company, 1950, s. 13 przypis

człowiek musiał nawadniać swoim potem i gdzie wkrótce niewolnictwo i nędza rozdziły się jak zboże"⁵¹. Jedyne całkowite zniszczenie tych instytucji zła mogłoby umożliwić nowy start, do którego nawoływała społeczna umowa. Błędem uprzednich reform było to, że "były one ciągle naprawiane, podczas gdy pierwszym zadaniem jest wyczyszczenie pola i usunięcie starych materiałów tak jak to zrobił Lycurgus w Sparcie". Nie wszyscy filozofowie zgadzali się z Rousseau, co do wniosków, które wyciągał on ze swojego radykalnego połączenia indywidualizmu z politycznym absolutyzmem, ale nikt nie kwestionował irracjonalności znacznej części starego porządku. Oświecenie bezkompromisowo przeciwstawiało się więc wszystkim formom tradycyjnych i wspólnotowych zrzeczeń. "Żaden z okresów, pisał W. H. Riehl, nie był uboższy niż wiek XVIII, jeśli chodzi o rozwój powszechnego wspólnotowego ducha; średniowieczna wspólnota rozpadła się, a nowa jeszcze nie powstała. (...) Oświecenie było okresem, w którym ludzie starzeli się dla ludzkości, nie mając serca dla swojego własnego narodu. Filozofując o państwie, zapomnieli o wspólnotie".

Intelektualna wrogość do tradycyjnej wspólnoty i jej etosu nabrała rozpędu dzięki rewolucjom, w których zjednoczenie sił ustawodawczych i ekonomicznych, działających na rzecz zniszczenia średniowiecznych grup i zrzeczeń, mogło być widziane jako *Postęp* spełniający to, co opisywali lub przewidywali racjonalni filozofowie od czasów Hobbesa. W myśli dziewiętnastowiecznej niechęć do tradycyjnej wspólnoty znalazła swój wyraz przede wszystkim w piśmiennictwie (i praktyce) Filozoficznych Radykałów inspirowanych przez Benthama. Chociaż Bentham i jego następcy odrzucali typową dla Francuskiego Oświecenia wiarę w naturalne prawa i prawo natury, jak to podkreślał Halevy, to konsekwencje ich własnych doktryn (doktryna naturalnej harmonii i racjonalnego kierowania się własnym interesem) dla komunalnych wspólnot, leżących pomiędzy człowiekiem i suwerennym państwem, były takie same. Niechęć Benthama do tradycyjnej wspólnoty rozszerzała się na prawo zwyczajowe, system sędziów przysięgłych, gminy, a nawet na starożytne uniwersytety. Racjonalizm, który w swej postaci kartezyjskiej wymiótł już przesąd i objawienie, powinien również wymieść relikty komunalizmu. Narzędziami w realizacji tych radykalnych celów miał być rynek, przemysł

⁵¹ J. J. Rousseau, *Discourse on the Origin of Inequality*, 1755, s. 244-5

i państwowe prawo administracyjne. Każde z nich, na swój własny sposób, miało realizować społeczne cele racjonalizmu.

Ciała ustawodawcze w wieku dziewiętnastym coraz żywiej reagowały na wyrażaną potrzebę nowych ludzi biznesu i administracji publicznej, były zafascynowane rozprawami utylitarystów od Benthama do Herberta Spencera. Nie trudno było przejść od filozoficznych abstrakcji do potrzeby administracji państwowej, gdy wspólnym wrogiem było uporczywe trwanie komunalnych tradycji, które przeżyły się i które uważano za szkodliwe dla rozwoju ekonomicznego i reform administracyjnych. Nie jest więc zbiegiem okoliczności, że prawie od początku Rewolucji Przemysłowej zwolennicy rynku i przemysłu byli tak samo zainteresowani reformami politycznymi oraz administracyjnymi jak i rozprzestrzenianiem nowego systemu ekonomicznego.

Uczniowie Benthama wykazywali więc bliźniacze pasje do ekonomicznego indywidualizmu i politycznych reform, często przybierających postać centralizmu administracyjnego. Związek industrializmu i centralizmu administracyjnego był w tym stuleciu ścisły. Zarówno ekonomizm jak i kalkulowana polityzacja, pisze autor, były konieczne do wykonania gigantycznego zadania, jakim było wymięcenie do końca wspólnotowych pozostałości Średniowiecza

Obraz wspólnoty

To, co zostało powiedziane wyżej, pisze autor, jest jednak prawdą jednostronną, gdyż w wieku XIX spotykamy także silną intelektualną reakcję na wyżej opisane poglądy. Rozpoczęli ją konserwatyści. Niechęć do modernizmu zmusiła ich do podkreślania tych elementów starego reżimu, wobec których modernizm najbardziej się opierał. Jednym z nich była tradycyjna wspólnota.

I tak na przykład Burke ustosunkowywał się wrogo wobec reformatorów, którzy chcą, jak się wyraził "rozerwać na kawalki więzi podporządkowującej się wspólnoty i rozpuścić ją w społeczny, nieokrzesany, niepowiązany chaos elementarnych reguł"⁵². Główny wkład Burke'ego do myślenia politycznego opierał się na tym, że widział on etyczną wyższość historycznych wspólnot (w koloniach, w Indiach, czy we Francji) nad "prawną ochroną praw abstrakcyjnych jednostek" lub "geometrycznym rozkładem i

arytmetycznym porządkowaniem" przez politycznych przywódców. "Ciała korporacyjne są nieśmiertelne dla dobra swoich członków, a nie dla ich krzywdy", pisał w swej gorzkiej reakcji na indywidualistyczne prawa rewolucyjnych przywódców we Francji⁵³.

Ponowne odkrycie tradycyjnej wspólnoty i jej zalet było sprawą centralną w pracach konserwatystów. Ujawniali oni kontrast między wspólnotą i bezosobowym indywidualizmem. We Francji Bonald twierdził, że głównym wymogiem czasów jest przywrócenie wspólnotowego bezpieczeństwa charakterystycznego dla kościoła, rodziny, a także innych form przedrewolucyjnej solidarności, włączając gildie i komuny. Powracającym tematem u Bonalda jest przeciwstawianie patriarchalnego bezpieczeństwa tych ciał niepewności nowego porządku. Haller z kolei uczynił lokalną wspólnotę i jej naturalną autonomię osią swojej nauki o społeczeństwie. Carlyle'a oskarżenie o "mechanizm" opierało się (co najmniej częściowo) na przyjęciu "sposobów myślenia i odczuwania" charakterystycznych dla wspólnotowego kontekstu. Konserwatywny punkt widzenia przyjął także Disraeli. W *Sybilli* pisał: "W Anglii nie ma wspólnoty. Istnieje jedynie zrzeszanie się, ale w warunkach, które przekształcają je w zasadę rozdzielania, a nie łączenia. (...) Społeczeństwo konstituuje wspólnota celu (...) Bez niej, choć można ludzi skłonić do sąsiedztwa, będą oni faktycznie pozostawać w ciągłej izolacji". Ta kondycja człowieka jest najbardziej dokuczliwa i najgorsza w miastach. "W dużych miastach ludzie żyją razem dla zysku. Nie żyją jednak w stanie kooperacji, lecz izolacji, zajmując się robieniem majątku i niewiele troszcząc się o sąsiadów. Chrześcijaństwo uczy nas kochać naszych sąsiadów jak siebie samego, ale nowoczesne społeczeństwo nie uznaje sąsiada"⁵⁴.

"Nowoczesne społeczeństwo nie uznaje sąsiada". Te słowa Disraeli mogłyby posłużyć jako motto dziewiętnastowiecznej myśli radykalnej i konserwatywnej opartej na wyobraźni i na empirii. U Williama Morrisa z kolei celebrowanie średniowiecznych cnót stanowiła główną bazę ataku przeciw nowoczesnemu indywidualizmowi: "wspólnota jest rajem, a jej brak jest piekłem. Wspólnota jest życiem, a jej brak śmiercią. Twoje uczynki na ziemi są

⁵³ Ibidem, s. 518

⁵⁴ Raymond Williams, *Culture and Society: 1780–1950*, Garden City: Doubleday Anchor Books, 1960, s. 106

⁵² E. Burke, *Works I*, s. 498

wykonywane w imię wspólnoty i życie, które w niej tkwi jest wieczne i każdy z was jest jej częścią”⁵⁵.

Współdział, wspólnota, sąsiedzkość tworzą więc nowy wzór utopii. To, o czym marzyli poprzedni utopiści, stało się obecnie rzeczywistością — krótko żyjącą, często rozczarowującą, niemniej rzeczywistością. *New Lanark* napisana przez Roberta Owena nie miała dużego wpływu na życie praktyczne, ale jej temat był zwiastunem czegoś nowego. Wiele ludzi w tamtych czasach angażowało się w utopijne wspólnoty religijne. Ich motywacją miała swe korzenie zarówno w odrzucaniu ekonomicznego i politycznego egoizmu, jak i w próbach przywrócenia chrześcijaństwu jego apostołskiej i proroczej czystości. Komunalizm jako etyka był potężną siłą zarówno w religii dziewiętnastowiecznej, jak i w innych dziedzinach. W socjalizmie marksiści zdecydowanie odeszli od modelu opartego na lokalizmie i tradycji, odkrywając w “rozległej asocjacji, którą jest naród” oraz w fabryce strukturę wystarczającą do etycznego zbawienia rodzaju ludzkiego. Były też inne umysły, jak np. Proudhon, którego obrona patriarchalnej rodziny, lokalizmu, regionalizmu stanowi element jego socjalistycznej myśli, czy anarchiści, z których wielu widziało we wspólnotach wiejskich i w wiejskiej współpracy zaczątek nowego porządku, uwolnionego, oczywiście, od posiadaczy ziemskich, monarchii i klasy. Ruchy kooperacyjne i wzajemnej pomocy, pojawiające się w XIX stuleciu, czerpały swą siłę z dążenia do odbudowania w społeczeństwie tego, co zniknęło z wiejskiej wspólnoty i gildii. W wielu traktatach i pamfletach tamtych czasów, zanikająca solidarność wspólnoty wiejskiej i gildii była przeciwstawiana egoizmowi i skapstwu XIX wieku. Niekiedy były to wypowiedzi radykalne, nawołujące do zniesienia własności prywatnej i klas. Kiedy indziej były to wypowiedzi konserwatywne, jak na przykład wypowiedź Williama Morrisa, który próbował odrodzić wspólnotowo-rzemieślniczą przeszłość. Czasami komunalizm przybierał antyczną postać, dając początek klubom, pismom itp. Wysiłki te nie były jałowe, gdyż powstające ruchy miejskiego planowania i obywatelskiej odnowy były częściowo oparte na rażącym kontraście między współczesnymi miastami i obrazami średniowiecznego miasta i wsi.

⁵⁵ May Morris, *William Morris: Artist, Writer, Socialist*, Oxford: Basil Blackwell, 1936, I, s. 145

Wspólnota była jednak również modelem w subtelniejszym i bardziej intelektualnym sensie. Reorientacja w moralnej i społecznej filozofii była konsekwencją wpływu ponownego odkrycia wspólnoty na myśl historyczną i socjologiczną. Nastąpiła więc generalna zmiana perspektywy.

Idea wspólnoty oddziaływała w wieku XIX na myślenie polityczne. Idea abstrakcyjnego, bezosobowego i opartego wyłącznie na prawie państwa została zaatakowana przez teorie, które zakładały wyższość wspólnoty, tradycji i statusu. Sir Henry Maine, Otto von Gierke i pod koniec wieku F. W. Maitland uważali, że podstawy nowoczesnej suwerenności, prawa zwyczajowego i obywatelstwa nie leżą w jednostkowej woli i zgodzie, czy też w jakimś mitycznym kontrakcie, lecz są historycznym wytworem załamania się średniowiecznej wspólnoty i korporacji. Sam obraz państwa jest sztuczny. W pracy Johna Austina natomiast abstrakcyjne, indywidualistyczne widzenie państwa i suwerenności zostało elokwentnie i przekonująco przedstawione, choć współzawodniczyło z nim widzenie państwa jako wspólnoty, gdzie polityczny naród zastępował kościół w swoim żądaniu indywidualnej lojalności.

Idea wspólnoty oddziaływała także na religijne myślenie tamtych czasów. Religijny indywidualizm i racjonalna teologia wieku XVIII — bezpośrednie konsekwencje nauk Lutera i Kalwina — były obecnie krytykowane na wielu frontach: kanonicznym, liturgicznym, moralnym i politycznym. Lamennais w eseju *Essay of Indifference* opublikowanym w 1817 roku dostrzegł jedynie perspektywę ateistycznej rozpaczli otwierającą się przed ludźmi oderwanymi od wspólnotowej i korporacyjnej religii. Na początku, twierdził, było nie słowo, lecz wspólnota: wspólnota człowieka z Bogiem i człowieka z człowiekiem. W wieku XIX rozwijał się więc coraz potężniejszy nurt myślenia, który dotyczył teologii we wszystkich krajach Zachodu i od czasów Kontreformacji stanowił w Europie pierwszą znaczącą reakcję na protestancki indywidualizm. Nastąpił prawdziwy renesans liturgicznych i kanonicznych tematów, które choć w swej treści intelektualne lub oparte na wierze, były równocześnie żywym wyrazem komunalnego gniewu, który przenikał całe myślenie dziewiętnastowieczne. Religijny korporacjonizm wyraził się politycznie w ideach religijnej autonomii i pluralizmu u takich autorów jak Döllinger w Niemczech, Lacordaire we Francji i Acton w Anglii. Jeżeli kościół faktycznie był bardziej wspólnotą niż zgromadzeniem jednostek, to zasługiwał na swoją część

autorytetu w społeczeństwie i na prawo, aby w swojej dziedzinie być traktowanym na równi z państwem. Rzeczywiste korzenie politycznego pluralizmu, który wcielili później w życie P. W. Maitland, J. N. Figgis i Harold Laski tkwią w dziewiętnastowiecznym religijnym komunalizmie.

W filozofii idea wspólnoty wyraziła się na różne sposoby (moralnie, społecznie, epistemologicznie, metafizycznie), gdyż rosący atak przeciw sensualistycznym i atomistycznym wizjom rzeczywistości (najpierw ze strony Hegla a później Bradley'a w Anglii i Bergsona we Francji, aż do tego co Durkheim napisał o wspólnotowym początku ludzkiego wyobrażenia kosmosu i kategorii wiedzy człowieka) był częścią tej samej wspólnotowej perspektywy, która była jedynie bardziej oczywista w społecznej i politycznej dziedzinie filozofii. Autor proponuje przyrzeć się bliżej Coleridge'owi i Heglowi. Coleridge w swoim *Constitution of Church and State* uczynił z wizji wspólnoty główną bazę wypadową ataku na utylitarny racjonalizm, religijny indywidualizm i industrializm typu *laissez-faire*. Wspólnota była u Coleridge'a modelem dobrego społeczeństwa, a szacunek do tradycji leżał u podłoża jego ataku na intelektualny i literacki modernizm.

Wpływ idei wspólnoty na Hegla jest najwyraźniejszy w jego *Philosophy of Right*, tj. w pracy, która dostarczyła podłoża, na którym rozwinęła się później niemiecka socjologia. *Philosophy of Right* jest esejem o racjonalizmie, ale chodzi tu o inny rodzaj racjonalizmu niż ten, który był charakterystyczny dla francuskiego i niemieckiego Oświecenia. Hegel był konserwatywny i na kształt jego konserwatywnej myśli dominujący wpływ miał jego wizerunek wspólnoty. Jego krytyka naturalnych praw indywidualizmu i bezpośredniej, pozbawionej pośrednictwa suwerenności, odrzucenie egalitaryzmu Rewolucji Francuskiej i atak przeciw kontraktowi jako modelowi dla ludzkich związków wynikały z koncentrycznego widzenia społeczeństwa na wzór średniowieczny jako złożonego ze splecionych ze sobą kół zrzeszania (rodziny, zawodu, społeczności lokalnej, klasy społecznej, kościoła), gdzie każde koło było autonomiczne w granicach swojej funkcjonalnej ważności i było konieczne jako źródło i wzmocnienie dla indywidualności i które łącznie tworzyły prawdziwe państwo. U Hegla prawdziwe państwo jest bardziej *communitas communitatum* niż agregatem jednostek, jak to utrzymywało Oświecenie.

W końcu, pisze autor, należy odnotować wpływ ponownego odkrycia wspólnoty na dziewiętnastowieczną historiografię. Oprócz rosnącej "naukowości" myśl dziewiętnastowieczną dzieli od myśli osiemnastowiecznej prawdziwa erupcja zainteresowań wspólnotową przeszłością Europy. Dziewiętnastowieczna historiografia odrzuca wrogi stosunek do Średniowiecza, który doprowadził uprzednio Voltaira, Gibbona, Condorceta do odrzucenia całego tego okresu traktowanego jako barbarzyńskie zakłócenie postępu. Autor wymienia nazwiska takie jak Stubbs, Freeman, Maitland, Fustel de Coulanges, Savigny, von Gierke, aby wskazać na stopień, w którym historycy najwyższej rangi w XIX wieku poświęcali się studiom nad wspólnotami i instytucjami średniowiecznymi. Wiek XIX pozostaje nieprześcigniony do dziś w swoich historiach instytucji, które również oddziaływały na rozwój socjologii. Uległo odwróceniu charakterystyczne dla wieku XVIII niekorzystne kontrastowanie średniowiecznych instytucji z nowoczesnymi radami, wyborcami, z wyzwalaniem się. W wieku XIX historycy poszukiwali źródeł demokracji w poprzednio pogardzanym kontekście, którym był lud, dwór, hrabstwo, majątek ziemski.

Moralna wspólnota — Comte

Głównym przedmiotem zainteresowań autora jest jednak socjologia i wpływ, jaki wywarła na nią idea wspólnoty. Wpływ ten był przepastny. Wspólnota nie tylko była głównym przedmiotem badań empirycznych w socjologii — co znalazło swój wyraz w studiach nad pokrewieństwem, społecznością lokalną, gildią — ale była także punktem widzenia, metodologią w studiach nad religią, autorytetem, prawem, językiem, osobowością. Była też tym, co pozwoliło na przeformułowanie starego problemu organizacji i dezorganizacji. Dziewiętnastowieczna socjologia, bardziej niż inne dyscypliny, dawała pierwszeństwo pojęciu tego, co społeczne. Warto jednak podkreślić, że "społeczne" znaczyło zwykle "wspólnotowe". Etymologicznym źródłem socjologicznego rozumienia słowa "społeczny" w badaniach nad osobowością, pokrewieństwem, gospodarką i państwem były *communitas* a nie *societas* ze swoimi bezosobowymi konotacjami.

Na początku XIX wieku wizja wspólnoty całkowicie zaślepiła umysł i w sposób ukryty oddziaływała na prace Augusta Comte'a, który dał socjologii nazwę, uczynił z niej naukę i zakorzenił ją w filozofii i w nauce. Na wzmiankę o Comte

zwykle myślimy o “prawie trzech stanów”, “hierarchii nauk” i niejasno o pozytywizmie, który najpierw był dla niego synonimem nauki, a później synonimem nowej religii, która miała zastąpić chrześcijaństwo. Jednakże pozytywizm jest tylko metodą, a prawo trzech stanów i hierarchii nauk ma niewiele wspólnego z systemem socjologii zainspirowanym przez Comte'a. Są one raczej wstępem do tego systemu, argumentowaniem na rzecz konieczności i nieuchronności nowej nauki o społeczeństwie. Chcąc dowiedzieć się, co sam Comte uważał za systematyczną socjologię, należy sięgnąć nie do jego *Positive Philosophy* (uznawanej za jego najbardziej wpływową książkę), ale do *Positive Polity*, której podtytuł brzmi *Naukowa rozprawa o socjologii (A Treatise on Sociology)*. W tej książce dominuje duch wspólnoty.

Utrata wspólnoty, odzyskiwanie wspólnoty są głównymi tematami, które nadają kierunek społecznej statyce (nauce o porządku) i społecznej dynamice (nauce o postępie) Comte'a. Definiuje on postęp jako osiągnięcie porządku i nie ma wątpliwości, że z czasem, gdy jego myśl w pełni się rozwinęła, uważał statykę społeczną za najważniejszy dział socjologii. Społeczna dynamika, twierdził Comte, opiera się na intuicji rozwojowości, która emanuje z metafizycznej myśli Oświecenia. Statyka społeczna z kolei opiera się na ideach wywodzących się, jak szczerze przyznaje, z “teologicznej” lub “zacofanej” szkoły Maistre'a, Bonalda, Chateaubrianda. Teoretycznie Comte odrzucił obie szkoły, ale wystarczy przeczytać jego gorzkie słowa o takich ludziach jak Voltaire, Rousseau (*doktorów gilotyny*, jak ich nazywa, opisując ideologiczne początki terroru) i jego łagodne, prawie aprobujące słowa o konserwatystach, aby zrozumieć, dlaczego niekatolicka, lecz rzekomo republikańska i zorientowana na postęp filozofia Comte'a przemawiała przez cały wiek XIX do francuskich tradycjonalistów i reakcjonistów, aż po *Action Francaise*.

Zainteresowanie Comte'a wspólnotą zrodziło się w tych samych warunkach, co konserwatyzm, tj. w warunkach załamania się i dezorganizacji tradycyjnych form zrzeszania się. Należy to podkreślić, pisze autor, gdyż często twierdzi się, że rozwój socjologii był bezpośrednią reakcją na rozwój nowych form zrzeszeniowego życia w Europie Zachodniej, przyniesionych przez uprzemysłowienie i demokrację lub jego odzwierciedleniem. Comte interesował się nimi (przeciwnie do konserwatystów, przynajmniej werbalnie akceptował przemysł, naukę, republikanizm), ale nie trudno wykazać, że jego wcześniejsze socjologiczne refleksje nie wynikały z

dostrzegania nowego porządku, ale raczej z bolesnego poczucia załamania się starego porządku i wynikłej anarchii, która coraz bardziej opanowywała społeczeństwo. Duch tradycyjnej wspólnoty przenikał całą jego socjologię podobnie jak (choć w sposób mniej oczywisty) prace Tocqueville'a, *Le Play'a* i ich następców.

Dla Comte'a odbudowanie wspólnoty było sprawą potrzeby moralnej. W jego umyśle rewolucja była niczym innym, jak społeczną dezorganizacją, której przewodziła tyrania. Comte podzielał wstręt konserwatystów do Oświecenia i do rewolucji. Prawa jednostki, wolność, równość były dla Comte'a *metafizycznymi dogmatami* niezdolnymi do dostarczenia poparcia prawdziwemu porządkowi społecznemu. Comte różnił się w sposób istotny od konserwatystów tylko w swojej filozofii historii. Szacunek do przeszłości nie był dla niego jednak równoznaczny z kategoriycznym wstrętem do modernizmu lub pesymistycznym widzeniem przyszłości, które charakteryzowały konserwatystów. Co więcej, podobnie jak Marks, widział on Oświecenie i rewolucję jako historycznie nieuniknione kroki ku pozytywistycznej przyszłości. Podobnie jak Marks uważał kapitalizm za czynnik historycznie konieczny służący zniesieniu feudalizmu i co ważniejsze, za środek kształtowania technologicznego i organizacyjnego kontekstu socjalizmu, Comte darzył szacunkiem Oświecenie za “pogrzebanie raz na zawsze przestarzałych nauk teologiczno-feudalnego systemu”. Comte pisał, że jedynie dzięki doktrynom *filozofów* przestarzały system społeczny, który osiągnął swój szczyt w Średniowieczu, może ulec całkowitemu zniszczeniu, otwierając drogę nowemu systemowi społecznemu, który będzie inspirowany przez naukową socjologię.

Jednakże, gdy przyjrzymy się rzeczywistej treści i prawom nowej nauki i szczegółowemu opisowi nowego porządku, który Comte przedstawił w *The Positive Polity*, znajdziemy tam zupełnie innego ducha niż w pracach Marksa. U Marksa socjalizm w swej strukturze był po prostu kapitalizmem bez prywatnej własności. Marks widział socjalizm (jakkolwiek niejasno) jako wyłaniający się i zgodny z organizacyjnymi kategoriami kapitalizmu, takimi jak przemysłowe miasto, fabryka, maszyny, klasa robotnicza itp. Gdy przyjrzymy się natomiast obrazowi pozytywistycznego społeczeństwa, który naszkicował Comte, znajdziemy porządek, który *nie* jest podobny do otaczającej go przemysłowo-demokratycznej sceny, lecz do chrześcijańsko-

feudalnego systemu, który ją poprzedzał. Jak już była o tym mowa, twórcy tradycji socjologicznej odwoływali się do średniowieczności. Należy jednak podkreślić, że im głębiej Comte zanurzał się w analitycznych elementach swojej socjologii i w strukturalnych szczegółach przewidywanej socjologicznej utopii, tym bardziej przekonująco były dla niego wartości i idee, które przejął od Bonalda i Maistre'a, a które miały swój początek w jego szczyrze katolicko-rojalistycznej rodzinie. Mamy więc tu do czynienia z rozlewaniem pozytywistycznego wina w średniowieczne butelki, pisze autor. Podobnie jak u Marksa socjalizm był kapitalizmem bez prywatnej własności, u Comte'a pozytywistyczne społeczeństwo było po prostu Średniowieczem bez chrześcijaństwa. Comte mówi nam w *The Positive Polity* o tym, jak można by oprzeć pozytywistyczne prawa, dogmaty, rytuały i formy na modelach wypracowanych w Średniowieczu.

W społeczeństwie pozytywistycznym klasa biznesu miała zastąpić arystokrację ziemską, nauka religię, formy republikańskie monarchię. Wizja społeczeństwa pozytywistycznego, którą otrzymujemy, ma jednak więcej wspólnego z duchem i kategoriami społecznymi społeczeństwa średniowiecznego niż z tym, co przyniosła protestancka Reformacja (którą wraz z jej indywidualizmem, naturalnymi prawami i świeckością Comte potępiał). Rzadko kiedy utopia była prezentowana z większym oddaniem dla hierarchii, uczestnictwa, obowiązku, korporatyizmu, liturgii i rytuału, funkcjonalnej reprezentacji oraz autonomii władzy duchowej. Comte sugeruje nawet oficjalny strój dla socjologa-księdza, naturę ołtarza, nowy kalendarz uroczystości i sposoby oddawania czci. Znajdujemy tam także szkic pozytywistycznej rodziny, kościoła, miasta, gildii, klasy. W tym wszystkim widać, jak żywe było zafascynowanie Comte'a wspólnotą moralną na każdym poziomie piramidy społecznej.

Nie znaczy to jednak, że Comte interesował się wspólnotą jedynie jako utopią. W *Positive Polity* a także w *Positive Philosophy* i w innych miejscach znajdziemy wizję wspólnoty i jej własności, którą można by nazwać socjologiczną w sensie Durkheima. Comte podobnie jak Durkheim uważał, że wszystko, co ludzkie powyżej poziomu czysto fizjologicznego pochodzi ze społeczeństwa i podobnie jak Durkheim widział społeczeństwo jako wspólnotę. Comte nie przyjmował oświeceniowej koncepcji społeczeństwa rozumianego jako zbiór jednostek, gdzie instytucje są jedynie

projekcją tego, co tkwi w jednostce. Comte nie przyjmował jednak także widzenia Benthama i jego następców, u których społeczeństwo było areną przecinających się jednostkowych interesów. U Comte'a społeczeństwo jest rzeczywiste i pierwotne. Poprzedza ono jednostkę logicznie i psychologicznie oraz kształtuje ją. Trudno sobie wyobrazić człowieka poza jego rolą w społeczeństwie. Comte czyni społeczeństwo "Najwyższym Bytem" pozytywistycznego kultu. Jednakże za tą zasłoną religijną leży przenikliwa wizja społecznych źródeł osobowości, języka, moralności, prawa i religii.

U podłoża socjologii Comte'a leży odrzucenie indywidualizmu jako perspektywy poznawczej. Jednostka u Comte'a (tak jak u Bonalda) jest abstrakcją, konstruktem metafizycznego rozumowania. "Społeczeństwa nie można rozłożyć na jednostki tak jak przestrzeni geometrycznej nie można rozłożyć na linie, czy też linii na punkty". Społeczeństwo można jedynie zredukować do elementów dzielących istotę społeczeństwa, tzn. do grup i wspólnot. Elementem najbardziej podstawowym jest oczywiście rodzina⁵⁶.

Zainteresowanie Comte'a wspólnotą można zilustrować tym, co napisał o języku i myśleniu, moralności i religii, ekonomii i klasie, państwie i prawie. W jego szczegółowych rozważaniach na temat rodziny można jednak zobaczyć najlepiej potęgę jego myślenia o społeczeństwie, które racjoniści i utylitaryści odrzucali. Rodzinę, pisze Comte, należy wyplątać z negatywnego kontekstu, w którym umieszcza ją nowoczesne myślenie. Jednym z obowiązków nowej socjologii jest wręcz rozprzestrzenianie pozytywnego lub naukowego widzenia rodziny, które powinno zająć miejsce "sofizmów", wypowiedzianych przez racjonalistów już w XVI wieku.

Co możemy znaleźć w teorii rodziny Comte'a? Zbyt łatwo zapomnieć o sednie sprawy i skupić uwagę na rodzicielsko sentymentalnych, nostalgicznych, romantycznych obserwacjach, które zbyt często ozdabiają jego poważniejsze intuicje. Jednakże to, co Comte formułuje, choć często w utopijnie sentymentalnym i pozytywistycznym żargonie, jest pierwszą systematyczną, nowoczesną teorią rodziny, rozumianą jako jedność związków i statusów.

Według Comte'a w studiach nad rodziną możliwe są dwie perspektywy: *moralna* (czyli w jego rozumieniu

⁵⁶ J. A. Comte, *Système de Politique Positive*, 4th ed; Paris, 1912

społeczna) i *polityczna*. Pierwsza z nich kryje w sobie cały proces socjalizacji jednostki, przygotowanie jej do wejścia do szerszego społeczeństwa. Pod hasłem „moralny” Comte rozumie konstytuujące związki w rodzinie: związek synowski, ojcowski, małżeński. Każdemu poświęca sporo uwagi, kładąc nacisk na formowanie osobowości w środowisku stwarzanym przez wszystkie trzy związki łącznie. Ze związku synowskiego wywodzi się szacunek dla zwierzchniego autorytetu, tak istotny w kontekście moralności. Z dziecięcego szacunku dla autorytetu rodziców wywodzi się późniejszy szacunek dla innych autorytetów w społeczeństwie. Ze związku ojcowskiego wywodzi się najwcześniejsze poczucie społecznej solidarności i sympatii, o którym filozofowie błędnie sądzili, że leży ono w naturze ludzkiej tak jak instynkt. Trzeci typ związku, to związek małżeński. U Comte’a związek ten był najbardziej fundamentalny. Uważał go za tak ważną tkankę społeczeństwa, że potępiał wszystkich, którzy aprobowali rozwody. Rozwód, pisze Comte, to jedna z manifestacji „anarchistycznego ducha”, który przenika nowoczesne społeczeństwo. W pozytywizmie powinien on zniknąć. Comte pisał także o innych rolach i związkach takich jak rola ojca, czy związek pan–służący w kontekście ich własności socjalizujących i biorąc je w obronę przed atomizującymi, sekularyzującymi tendencjami jego czasów.

Druga, polityczna perspektywa służy Comte’owi do analizy wewnętrznej struktury rodziny: jej monogamicznej natury i autorytetu, który w sposób naturalny płynie od ojca (wpływ Średniowiecza na umysł Comte’a najlepiej widać w jego obronie pełnego patriarchalnego autorytetu wewnątrz rodziny, który zniósł rewolucja). Zajmuje się również wewnętrzną hierarchią w rodzinie i „koniecznością” nierówności między jej członkami. Comte w ten sposób przeciwstawiał się egalitarnym reformom wprowadzanym przez rewolucję i socjalistom, którzy „przenosili na łono rodziny swoje anarchistyczne doktryny *wyrównywania*”. W końcu, w ramach tej samej perspektywy, analizuje szczegółowo związek rodziny ze wspólnotą, szkołą, rządem.

Empiryczna wspólnota — Le Play

Empiryczne badania nad wspólnotami w XIX wieku rozpoczął jednak nie Comte, lecz Frédéric Le Play. Le Play jest ciągle niedoceniany. W jego pracy brak charakterystycznego dla Comte’a utopizmu, romantyzmu i sentymentalizmu. Zaczął on swą karierę jako inżynier

górnictwa, podróżując po Europie i Azji. Wszędzie notował swoje obserwacje na temat ludzi i ich społecznej organizacji. Zainteresowania te w końcu zwyciężyły i zaniechał swojej kariery jako inżynier, poświęcając się naukowym badaniom nad społeczeństwem. Le Play sam siebie nie nazywał socjologiem, gdyż słowo to kojarzył z pozytywizmem Comte’a. Jednakże jego *The European Working Classes* jest pracą ściśle socjologiczną, pierwszą prawdziwie naukową socjologiczną pracą w stuleciu. *The European Working Classes* składa się z sześciu tomów i bazuje na kompilacji badań terenowych z analizą przypadków historycznych.

The European Working Classes jest, według autora, znakomitym przykładem empirycznych badań nad tradycyjną wspólnotą, jej strukturą, stosunkiem do środowiska, elementami składowymi i dezorganizacją przez ekonomiczne i polityczne siły nowoczesnej historii. Szereg innych myślicieli współczesnych La Play’owi również interesowało się rzeczywistymi wspólnotami. Np. Tocquille badał miasta w USA i wiejską wspólnotę w średniowiecznej Europie, a von Gierke badał prawną strukturę średniowiecznej wspólnoty i jej atomizację pod uderzeniem nowoczesnych naturalnych praw indywidualizmu. Żadna z tych prac nie dorównuje jednak pracy Le Play’a pod względem rozmachu i metody.

Le Play pisze „(...) populacje nie składają się z jednostek, ale z rodzin. Cel obserwacji byłby niejasny, nieokreślony i nie-przekonywający, gdyby w każdej społeczności lokalnej musiała ona dotyczyć jednostek zróżnicowanych ze względu na wiek i płeć. Cel ten staje się precyzyjny, określony i przekonujący, gdy przedmiotem obserwacji jest rodzina”⁵⁷.

Wielkość *The European Working Classes* leży według autora w połączeniu intensywnego z ekstensywnym, mikrosocjologicznego z makrosocjologicznym. Każde z badań wchodzących w skład tej szerszej pracy miało za swój istotny przedmiot konkretną, rzeczywistą rodzinę. Traktując tę grupę jako punkt wyjścia, Le Play systematycznie badał wewnętrzny mechanizm rodziny, nie pomijając jej związku z otaczającą ją wspólnotą, który nazywał społeczną budową. Stosował swą słynną technikę badania budżetów. Użycie budżetu rodziny jako schematu umożliwiło porównawcze i ilościowe badania nad rodzinami.

Porównanie jest istotą metody Le Play’a. Metodę swoją określał on jako „obserwację faktów społecznych”.

⁵⁷ Dorothy Herbertson, *The Life of Frédéric Le Play*, Le Play House Press, 1950

Ważne jest jednak to, że chodziło tu o *porównawczą* obserwację. Poddal on niezależnym i intensywnym badaniom 45 rodzin europejskich, zaczynając od semi-nomadycznych pasterzy ze Wschodniej Rosji, a kończąc na swojej własnej rodzinie w Brukseli. Jego studia można podzielić na dwie grupy. Po pierwsze, interesował się typami rodzin, które charakteryzowały się wysokim stopniem stabilności, zobowiązaniem wobec tradycji, bezpieczeństwem jednostek. Przykładami są tu chłopci z Orenburga, górnicy z kopalni żelaza na Uralu, krojczy z Sheffield, hutnicy z Derbyshire, wieś z Lower Brithany, wytwórca mydła z Dolnej Prowansji. Jak widać, poszukując stabilności i bezpieczeństwa, nie ograniczał się on do terenów kulturowo zacofanych.

W ostatnich dwóch tomach swojej pracy Le Play zajmuje się systemami rodzinnymi podlegającymi dezorganizacji. Omawia przypadki pochodzące przeważnie z Francji, najczęściej z Paryża, gdyż, jak twierdzi, w wyniku rewolucji uległy tam dezintegracji podstawy tradycji i wspólnotowego bezpieczeństwa. W swej analizie (robotnika rolnego z Morvan, cieśli z Paryża, zegarmistrza z Genewy) ukazał skutki fragmentaryzacji własności, utraty prawnego rodzicielskiego autorytetu i załamania się związku między rodziną a tradycją w rezultacie nowoczesnego indywidualizmu i sekularyzmu.

Badania nad pokrewieństwem doprowadziły Le Play'a do wniosku, że w świecie istnieją trzy główne typy rodziny. Klasyfikacja ta zyskała sławę. Pierwszym typem jest rodzina patriarchalna, występująca głównie w krajach stepowych, gdzie ekonomiczne i polityczne warunki powodują, że rodzina patriarchalna staje się funkcjonalna. W takich warunkach rzadko występuje jakaś zewnętrzna forma politycznego i społecznego autorytetu. Patriarchalna rodzina sama spełnia tę funkcję. Ten typ rodziny, choć odpowiedni w warunkach pasterskich, nie jest odpowiedni w nowoczesnych politycznych i ekonomicznych warunkach, twierdził Le Play. Drugim typem jest tzw. "niestabilny typ rodziny". Jest to typ rodziny spotykany najczęściej w post-rewolucyjnej Francji, chociaż jego przykłady można znaleźć również w innych momentach historycznych, np. w Atenach po katastroficzej wojnie ze Spartą, w późnej fazie Cesarstwa Rzymskiego, itd. Charakterystyczną cechą niestabilnej rodziny jest jej ekstremalny indywidualizm, kontraktualny charakter, brak zakorzenienia w majątku i jej ogólnie niestabilna struktura od generacji do generacji. Le Play twierdzi, że ten właśnie typ rodziny jest odpowiedzialny za endemiczną niestabilność i

duchową niepewność Francji. Trzecim typem rodziny wyróżnionym przez Le Play'a jest tzw. *stem family* (rodzina pochodzeniowa). W najdoskonalszej i najbardziej efektywnej formie znajdziemy ją w Skandynawii, Hanowerze, północnych Włoszech, w pewnym stopniu w Anglii i w nowoczesnych Chinach. Rodzina pochodzeniowa nie trzyma dzieci przy sobie przez całe życie, jak to jest w przypadku rodziny patriarchalnej. Pozwala im odejść, gdy osiągną odpowiedni wiek. Z nielicznymi wyjątkami, dzieci faktycznie zwykle odchodzą i zakładają swoje własne "gałęziowe" rodziny. Ktokolwiek pozostaje w domu, staje się pełnym dziedzicem. Własność rodzinna jest przechowywana nietknięta i on jest jej prawnym reprezentantem. Rodzina pochodzeniowa jest zawsze gotowa udzielić pomocy tym, którzy potrzebują jej bezpieczeństwa, ale równocześnie system ten zachęca do personalnej autonomii i rozwoju nowych gospodarstw rodzinnych, nowych przedsięwzięć i nowych form własności. Mówiąc inaczej, ten typ rodziny łączy w sobie to, co najlepsze w systemie patriarchalnym z indywidualizmem rodziny niestabilnej.

Zainteresowanie wspólnotą nie sprowadza się u Le Play'a do wyróżnienia typów rodzin. Choć każdy z nich jest mikrokosmosem i kluczowym elementem wspólnoty, to istotnym celem La Play'a było zbadanie powiązania rodziny z innymi typami instytucji we wspólnocie. Rola rodziny w społecznym porządku interesowała go oczywiście najbardziej. Ostatecznym celem jego badań były więzi łączące rodzinę z innymi częściami wspólnoty, takimi jak religia, pracodawcy, szkoła, rząd itd. Badał on naturę fizycznego środowiska każdej rodziny, otaczający ją moralny i religijny obyczaj, jej rangę w hierarchii wspólnoty, wyżywienie, zamieszkiwanie, rekreację i oczywiście pracę.

Praca ma dla Le Play'a znaczenie podstawowe. Nawet współczesny mu Marks nie przewyższał go, jeśli chodzi o nacisk kładziony na ekonomiczną bazę życia rodzinnego i wspólnotowego. Le Play podkreślał, że bada życie społeczne w terminach *miejsca*, (przez co rozumiał zarówno zasoby naturalne, jak i topografię oraz klimat) i *pracy*, dzięki której samo środowisko nabierało znaczenia dla jednostki. Niektórzy uważają Le Play'a za geograficznego deterministę. Nie był on jednak deterministą, a jeżeli był, to lepiej nazwać go ekonomicznym deterministą.

Interesował go poziom zawodowego statusu rodzin robotniczych i jego klasyfikacje stały się bazą w późniejszych badaniach europejskich i amerykańskich.

Rodziny mogą być porządkowane w hierarchii statusu wspólnoty ze względu na trzy kryteria: 1. zajęcie i zawód, 2. poziom zawodowy, 3. naturę kontraktu między pracownikiem a pracodawcą.

Le Play dzieli zawody na 9 grup, szeregując je, począwszy od ludów całkowicie zależnych od produkcji naturalnej, poprzez ludy pasterskie, rybackie, rolnicze i gospodarke opartą na manufakturze i rynku, aż po sztuki liberalne i profesjonalistów na najwyższym poziomie. Zarysowawszy w ten sposób ekonomiczny obraz klasy pracującej, Le Play wraca do sprawy społecznej gradacji towarzyszącej tym grupom zajęciowym.

W prawie każdej grupie zajęciowej można wyodrębnić 6 stopni statusu. Na samym dnie znajduje się służba, żyjąca w domach panów, opłacana częściowo w naturze i częściowo w pieniądzu. Nieco wyżej stoją robotnicy dzienni ze swoimi własnymi gospodarstwami domowymi, opłacani czasami w gotówce, czasami w naturze. Trzeci stopień gradacji osiągają robotnicy akordowi, opłacani w zależności od wykonywanej pracy i których status jest zwykle traktowany jako wyższy od statusu pracy opartej wyłącznie na czasie pracy. Czwarty stopień osiągają dzierżawcy, którzy dzierżawią swą własność od właścicieli. Status ten nie jest homogeniczny. Piąty stopień osiągają ci, którzy nie wynajmują, lecz posiadają własność. Zwykle kierują się oni zasadami oszczędności i akumulacji kapitału. Szósty stopień, społecznie najwyższy w klasie ludzi pracujących, osiągają tzw. pracujący panowie, którzy mogą być zarówno właścicielami jak i dzierżawcami. Mają oni swoich własnych klientów, ustanawiają swoje własne standardy i wynagrodzenie i często są otoczeni przez wynajętą służbę, co ustawia ich na granicy między klasą pracującą i pracodawcą.

Trzecim układem warunków, które różnicują grupy pracowników jest kontraktualny status ludzi pracujących dla pracodawcy. Chodzi tu nie tyle o wielkość zarobków, co o naturę wiążącego ich kontraktu. Tam, gdzie istnieje obfitość ziemi, regułą jest umowa o charakterze przymusowym i system ten (jak np. feudalizm) funkcjonuje dobrze, jeżeli wytworzy u właścicieli poczucie odpowiedzialności za zależnych, a u zależnych poczucie lojalności wobec właścicieli. Właściciele, twierdzi Le Play, często czerpią większy zysk w sensie ściśle ekonomicznym z rozerwania tych więzi niż ci, którzy od nich zależą i którzy stają w obliczu bezosobowego rynku. Gdy ilość ziemi jest ograniczona, przymusowe umowy są stopniowo zastępowane

przez dobrowolne i trwałe umowy nabierają z czasem w populacji coraz większej społecznej wartości. Te z kolei, gdy ilość dostępnej ziemi zmniejsza się, zostają zastąpione przez związki o charakterze terminowym oparte wyłącznie na wynagrodzeniu. W tym systemie dawna solidarność pana i poddanego słabnie i w tym typie industrializmie, który występował we Francji, pojawiają się strajki i inne patologiczne symptomy konfliktu.

Obok pokrewieństwa i wspólnoty lokalnej Le Play interesował się także innymi formami wspólnotowych asocjacji, szczególnie tymi, które wynaleźli chłopi dla realizacji celów ekonomicznych i technicznych, których rodzina lub lokalna wspólnota nie były w stanie zrealizować. Interesował się tak różnymi społecznymi formami, jak gildia, spółdzielczość i klasztor. Nazywał je *communautés*. W tradycyjnych społecznościach miały one wartość ekonomiczną, ale we współczesnej Europie ich wartość malała. Wyróżniał również grupy, które nazywał *corporacjami*. Definiował je jako oddzielone od przemysłu zrzeszenia, które pełnią wobec jednostki w przemyśle określone funkcje społeczne, moralne i intelektualne. Mówił o zrzeszeniach wzajemnej pomocy wśród biednych, towarzystwach ubezpieczeniowych, zrzeszeniach kulturalnych i służących utrzymaniu i rozwojowi sztuki i rzemiosła. Le Play nie przypisywał jednak tym zrzeszeniom równie wielkiego znaczenia, jak to zrobił później Durkheim. Według Le Playa, gdyby istniał stabilny system rodzinny, zrzeszenia te nie byłyby potrzebne. Le Play nie zaprzecza jednak, że są one ważne. Le Play interesował się także intelektualnymi i profesjonalnymi zrzeszeniami. Według niego były one chlubą Anglii i same w sobie wyjaśniają, dlaczego Anglicy przewodzą intelektualnie, szczególnie w nauce.

Le Play i Marks

Pojawia się pokusa, aby porównać Le Play'a z Marksem, pisze autor. Głównym przedmiotem badań Le Play'a i Marksa była klasa pracująca — u Le Play'a wiejska, u Marksa przemysłowa. Obydwaj uważali, że w perspektywie długofalowej bogactwo i godność społeczeństwa wynikają z podnoszenia pozycji klasy pracującej. Obydwaj nienawidzili burżuazyjnej demokracji, którą zrodziła Rewolucja i nie widzieli w niej wyzwolenia i postępu, lecz formę korupcji i tyranii. Obydwaj poszukiwali porządku społecznego, który byłby wolny (w stopniu, w którym jest to możliwe) od współzawodnictwa i konfliktu. Le Play'a nazywa się niekiedy

“burżuazjnym Marksem”, ale gra słów jest zwodnicza. Le Play tak jak Marks miał niewiele szacunku dla tego typu społeczeństwa, które burżuazja budowała we Francji. Podobały im się bezlitosne wizerunki tej społeczności zarysowywane przez Balzaka. Ekonomiczny indywidualizm, status osiągany, masowe wybory budziły w nich wstręt.

Marks i Le Play różnią się jednak głęboko perspektywą historyczną i ocenami etycznymi. U Marksa istotą metody historycznej jest odkrycie żelaznego prawa rozwoju, które wyjaśniłoby związek przeszłości z teraźniejszością i przyszłością. Marks był deterministą w pełnym sensie dziewiętnastowiecznego determinizmu historycznego, podczas gdy Le Play odrzuca determinizm historyczny wszelkiego typu. Materiału historycznego używa on jedynie w celach porównawczych w odniesieniu do jakiegoś szczegółowego problemu. Le Play miał na celu sformułowanie empirycznych wniosków podobnych do tych, jakie sugerowało jego wcześniejsze inżynierskie wykształcenie. Krytykował wszelkie próby redukcji historii do jednoliniowego kierunku “postępowego” lub “regresywnego”.

Le Play podobnie jak Marks był wrażliwy na instytucjonalny komponent historii, lecz podobieństwo jest tu tylko powierzchowne. U Marksa kluczową instytucją jest klasa społeczna. U Le Play’a pokrewieństwo: struktura społeczeństwa zmienia się wraz z typem rodziny, która leży u jej podstaw. Marks nienawidził prywatnej własności, podczas gdy Le Play uważał ją za konieczną bazę społecznego porządku i wolności. Marks uważał religię za bezużyteczną, jeśli chodzi o wyjaśnianie zachowania człowieka i w swych skutkach jak opium. U Le Play’a religia jest równie istotna dla ludzkiego życia psychicznego i moralnego jak rodzina dla społecznej organizacji. U Marksa cały wiejski schemat życia jest idiotyczny, gdy weźmie się pod uwagę jego wpływ na ludzkie myślenie. Le Play, chociaż świadomie akceptował przemysł, preferował społeczeństwo wiejskie, widząc w nim bezpieczeństwo, które życie w mieście z konieczności burzy. Marks był socjalistą. Le Play natomiast uważał socjalizm (podobnie jak masową demokrację, sekularyzm i egalitaryzm) za największe zło współczesnych mu czasów — za niezawodne oznaki społecznej degeneracji.

W końcu był też problem ze wspólnotą. Marks interesował się wspólnotą, będącą po pierwsze i najważniejsze, solidarnością klasy pracującej w świecie i po drugie, tym rodzajem wspólnoty, który krył się w tzw.

“szerokim zrzeszeniu narodów”. Nie była to wspólnota w tym sensie, który mieli na myśli Le Play i inni socjologowie, a także niektórzy współcześni marksiści. Pogarda Marksa dla przeszłości, “kuchni recept” i przede wszystkim jego przekonanie, że główne problemy organizacyjne muszą zostać rozwiązane przez historię, a nie przez dokonywane krok po kroku reformy umieszczają go całkowicie poza kosmosem myśli Le Play’a.

Pewien wgląd w marksowskie rozumienie tradycyjnej wspólnoty zyskujemy na podstawie tego, co napisał on w 1853 roku o wiejskiej wspólnotcie w Indiach. Zauważył, podobnie jak Le Play lub Maine, że angielska okupacja dokonała tego, czego nie były w stanie dokonać wojny domowe, inwazje, rewolucje, podboje, głód: załamała “cały szkielet hinduskiego społeczeństwa, pozbawiając je szans odbudowy”. Marks pisze: “ta utrata (przez Hindusa) starego świata bez możliwości zdobycia nowego, dodała szczególnej melancholii do obecnej nędzy Hindusa i oddzieliła Hindustan, którym rządzą Brytyjczycy od jego starożytnej tradycji i w ogóle od całej przeszłej historii”⁵⁸.

Jak jednak Marks widzi naturę prawidłowej odbudowy? Na pewno nie jest nią powrót do starożytnych tradycji. Marks pisze na temat wiejskiej wspólnoty: “Obecnie, patrząc ze ściśniętym sercem na tysiące pracowitych, patriarchalnych, społecznych organizacji zdezorganizowanych i rozbitych na kawałki, rzuconych w morze nieszczęść i ich indywidualnych członków, tracących swoje starożytne formy cywilizacji i swoje dziecinne sposoby życia, nie powinniśmy zapominać, że te idylliczne wiejskie wspólnoty, choć mogą wydawać się nieszkodliwe, zawsze stanowiły bazę orientalnego despotyzmu, ograniczając umysł ludzki do jak najmniejszej możliwej objętości, czyniąc go bezwolnym narzędziem przesądu, niewolnikiem tradycyjnych reguł, pozbawiając go całej wielkości i historycznej energii. (...) Nie wolno nam zapominać, że te małe wspólnoty były skażone dystynkcjami kasty i niewolnictwa, że ujarzmiły człowieka, aby przystosował się do zewnętrznych warunków, zamiast podnosić go do bycia niezależnym od warunków, że one właśnie przekształcały samo rozwijający się stan społeczny w niezmiennie przeznaczenie (...)”⁵⁹.

Przyznać trzeba, kontynuuje Marks, że Anglia w tym, co robi Indiom i ich starożytnej współzależności jest

⁵⁸ K. Marks, *The British Rule in India*, Feuer, s. 476

⁵⁹ *Ibidem*, s. 480

wprawiana w ruch wyłącznie przez „najpodlejsze interesy” i jest „niemądra w swym narzucaniu ich siłą”. Jednakże później Marks ujawnia swoje własne rozróżnienie między krótkoterminowym, długoterminowym i historycznym dobrem.

“Pytanie brzmi: czy ród ludzki potrafi wypełnić swoje przeznaczenie bez zasadniczej rewolucji w społecznym stanie Azji? Jeżeli nie, to bez względu na to, jakie są zbrodnie Anglii, jest ona nieświadomym narzędziem historii w realizowaniu tej rewolucji”⁶⁰.

To, co Marks napisał o wiejskiej wspólnotcie w Indiach, jest zgodne z jego postrzeganiem sceny europejskiej, przedstawionym w jego wczesnym analitycznym eseju pt. *Problem żydowski*. Pisał tam o „politycznej rewolucji”, która rozpoczęła się w wieku XVI, wprowadzając jasne poczucie „generalnego zainteresowania ludźmi”. „Polityczna rewolucja rozłożyła obywatelskie społeczeństwo na podstawowe elementy, czyli z jednej strony na jednostki, a z drugiej na *elementy materialne i kulturowe*, które kształtują doświadczenie życiowe i sytuację obywatelską jednostek. Uwolniło to politycznego ducha, który rozłożył się, podzielił i zgubił w różnych *culs-de-sac* społeczeństwa feudalnego (...)”⁶¹. Tymi *culs-de-sac* były rodzina, typy zajęcia, kasta, gildia. W świetle niechęci Marksa do wszelkich form komunalizmu i korporatyzmu, pozostawionych w spadku przez historię, można sądzić, że odnosił się on z uznaniem do „olbrzymiej miotły”, którą była Rewolucja Francuska, wmiatając je do śmietnika historii.

Nic w piśmiennictwie Marksa nie wskazuje na to, aby jego widzenie wspólnoty uległo zmianie. Istnieje wyraźna ciągłość między tym, co napisał o wspólnotcie wiejskiej w Indiach, a tym co głosili bolszewicy na temat takich tradycyjnych wspólnotowych instytucji w Rosji, jak *mir* lub spółki chłopskie. Engels w swych pismach z 1875 brał pod uwagę możliwość rewolucji socjalistycznej, która opierałaby się na tych grupach, zamiast je burzyć.

“Jest oczywiste, że wspólnotowa własność w Rosji jest daleka od rozkwitu i rozpada się. Niemniej istnieje możliwość przekształcenia tej społecznej formy w wyższą, jeżeli doczeka ona warunków do tego dojrzałych i jeżeli będzie zdolna rozwijać się w taki sposób, że chłopci nie będą uprawiać ziemi indywidualnie, lecz kolektywnie; możliwość

⁶⁰ Ibidem, s. 480

⁶¹ K. Marks, *Early Writings*, New York: McGraw-Hill, 1964, s. 28 przypis

przekształcenia jej w jej formę wyższą z pominięciem konieczności przechodzenia przez pośrednie stadium burżuazyjnego drobnego posiadacza. Może się tak jednak zdarzyć tylko wtedy, gdy rewolucja proletariacka będzie miała miejsce w Europie Zachodniej, zanim własność komunalna całkowicie się załamie, tworząc dla rosyjskich chłopów warunki wstępne, konieczne do takiego przekształcenia. (...) Jeżeli cokolwiek może jeszcze uratować wspólnotową własność w Rosji i dać jej szansę przybrania nowej postaci, faktycznie zdolnej do życia, to jest tym jedynie rewolucja proletariacka w Europie Zachodniej (...)”⁶².

Jednakże, mimo słów Engelsa, w debatach na temat chłopskich instytucji, które toczyły się wśród rosyjskich rewolucjonistów po ich dojściu do władzy, przeważała twarda linia „historyczna”. Od najwcześniejszych decyzji bolszewickich nie było tam miejsca nawet dla zmodyfikowanych form grup, które powstały pod despotyzmem feudalnym takich jak wspólnota wiejska, gildia, spółdzielczość. Stadium burżuazyjnego kapitalizmu można przeskoczyć, ale nie na szczudłach z przeszłości takich jak *mir*.

Nie wszyscy europejscy radykalowie zgadzali się z poglądem Marksa, co do przestarzałości instytucji opartych na lokalności i pokrewieństwie. Proudhona i Marksa, jak i dwie tradycje przez nich stworzone (z jednej strony, decentralistyczny, pluralistyczny anarchizm i z drugiej strony, scentralizowany, nacjonalistyczny socjalizm) różniła właśnie postawa wobec tych instytucji. U Proudhona znajdujemy wyraźną nutę tradycjonalizmu, mimo jego nienawiści do prywatnej własności, kościoła, klasy społecznej i państwa. Proudhon, odmiennie od Marksa, nie wahał się być utopistą i zarysowywał szczegółową wizję anarchistycznej Europy, którą przewidywał i której pragnął. Była to Europa oparta na lokalizmie z małymi przemysłowymi i wiejskimi wspólnotami. Między Proudhonem i Le Play'em istnieje podobieństwo, którego brak między nimi a Marksem i dotyczy to nawet struktury rodziny. Proudhon zdaje się być większym tradycjonalistą niż Le Play, gdyż zaleca on rodzinę patriarchalną.

W europejskim radykalizmie jednak główną siłą był marksizm, szczególnie po pokonaniu Francji przez Prusy w 1870 roku. Główny nurt radykalizmu był przeciwny lokalizmowi, wspólnotcie, spółdzielczości, podobnie jak i nurt

⁶² F. Engels, *On Social Conditions in Russia*, Feuber, s. 472

utylitarnego liberalizmu od Jamesa Mill'a aż po Herberta Spencera.

Wspólnota jako typologia — Tönnies i Weber

Od opisu empirycznej wspólnoty autor przechodzi obecnie do opisu wspólnoty rozumianej jako typologia. Najważniejsza jest tu praca Tönniesa. Wpływ socjologii na współczesne myślenia o społeczeństwie nigdzie nie był równie płodny, jak właśnie w typologicznym rozumieniu pojęcia wspólnoty, pisze autor. Dzięki tej typologii, ważne historyczne przejście dziewiętnastowiecznego społeczeństwa od formy wspólnotowej i średniowiecznej do formy nowoczesnej, przemysłowej i politycznej zostało oderwane od indywidualnego kontekstu europejskiej historii, w którym powstało i sformułowane jako ogólne ramy do analizy przypadków analogicznych przejść w innym czasie i w innym miejscu.

Pierwsze szkice typologicznego rozumienia wspólnoty znajdują się już w pismach konserwatystów i radykałów na początku XIX wieku. Stanowią one część ogólniejszej dychotomii modernizmem i tradycjonalizmem, która nadawała kształt polemikom i rozważaniom filozoficznym. U Burke'ego, w jego *Reflections on the Revolution in France* (a także w innych pracach, w których jest mowa o kolonizacji Ameryki i Indii), znajdujemy powtarzające się przeciwstawianie między „usankcjonowanym społeczeństwem”, stworzonym na bazie pokrewieństwa, klasy, religii, lokalności i scementowanym przez tradycję, a nowym typem społeczeństwa, którego powstawanie mógł obserwować w Anglii i na kontynencie i które według niego miało być nietrwałą konsekwencją demokratycznego wyrównywania, nie kontrolowanego komercjalizmu, bezpodstawnego racjonalizmu. Hegłowska opozycja między „społeczeństwem rodzinnym” i „społeczeństwem obywatelskim” zawiera w sobie również tę typologię i co więcej, dotyczyła ona w zasadzie niepolemicznego kontekstu. Podobnie w eseju Bonalda *The Agricultural and Industrial Family* napisanym w 1818 roku znajdujemy analizę przeciwstawnych stylów myślenia, odczuwania, więzi społecznej w społeczeństwie wiejskim i miejskim. Także u innych pisarzy, jak Coleridge, Southey, Carlyle znajdujemy podobne sposoby przeciwstawiania. U tych autorów istotą tego przeciwieństwa było kontrastowanie tego, co było najbardziej wspólnotowe w Średniowieczu z

tym, co w rezultacie atomizacji i sekularyzacji było tak „pożałowania godne” w świecie nowoczesnym.

Pozostawiając na boku piśmiennictwo ideologiczne, należy według autora wyróżnić trzy główne prace akademickie, które w połowie wieku XIX stanowiły wpływowe tło w typologicznym rozumieniu wspólnoty przez Tönniesa i innych przedstawicieli socjologii.

Pierwszą pracą było monumentalne dzieło Otto von Gierke, *Das Deutsche Genossenschaftsrecht*, którego publikację rozpoczęto w 1868 roku. Z racji na ustrojową sytuację w Niemczech w tamtych czasach — tzn. konflikt między „romanistami” i „germanistami” dotyczący interpretacji prawa — być może nieuniknione było to, aby praca von Gierke, napisana wyraźnie z „germanistycznego” punktu widzenia, przyciągnęła uwagę nie tylko w dziedzinie prawa, ale w szerszej dziedzinie studiów nad społeczeństwem. Myślą centralną w jego pracy jest przeciwstawienie między *średniowieczną strukturą społeczną* opartą na statusie przypisanym, członkostwie, organicznej jedności wszystkich grup wspólnotowych i korporacyjnych w obliczu prawa oraz na prawnej decentralizacji i podstawowym oddzieleniu państwa i społeczeństwa, a *nowoczesnym narodem–państwem* opierającym się po pierwsze, na centralizacji władzy politycznej i po drugie, na jednostce i ścieraniu się wszystkiego, co leży „między”. Fundamentalne jest tu przeciwstawienie między *Genossenschaft* i *Herrschaft*. W XIX wieku nikt nie zbadał dokładniej wspólnotowych podstaw średniowiecznego społeczeństwa niż von Gierke i nikt nie zarysował lepiej opozycji między średniowiecznym i nowoczesnym społeczeństwem. Książka jego była czytana nie tylko w Niemczech.

Drugą pracą było Maine'a *Ancient Law* opublikowane w 1861 roku. Ta mała książeczka napisana piękną prozą prawie natychmiast stała się klasyką. Chociaż typologia wspólnoty u Maine'a została przedstawiona w terminach opozycji „status versus kontrakt” definiowanych przede wszystkim ze względu na prawo osób, to jednak implikacje tego rozumienia sięgają dalej, aż do całkowitego przeciwstawienia typów społeczeństw. Przeciwstawienie społeczeństw lub epok opartych głównie na statusie przypisanym i tradycji społeczeństwom opartym na kontrakcie i statusie osiąganym rzuca światło nie tylko to, co Maine nazywa prawem rozwoju (wszystkie społeczeństwa, pisze, przechodzą od statusu do kontraktu), ale także na klasyfikację typów. Pod piórem Maine'a staje się ono

narzędziem do zrozumienia współczesnych mu społeczeństw takich jak np. Europa Wschodnia, Indie, Chiny w ich kontraście z Europą Zachodnią. Było również narzędziem do analizy przeszłości. Chociaż głównym celem książki Maine'a było wykazanie niemożliwości zrozumienia nowoczesnych pojęć prawnych bez odwołania się do zmiany systemu społecznego opartego na statusie na system oparty głównie na kontrakcie, to jednak terminy te były odąd często używane (także przez samego Maine'a) do kategoryzacji rzeczywistych społeczeństw zarówno słabo rozwiniętych, jak i tzw. nowoczesnych. Tönnies był znakomicie zaznajomiony z pracą Maine'a.

Trzecią pracą była książka pt. *The Ancient City* napisana przez Fustela de Coulanges i opublikowana w 1864 roku. Praca ta miała podstawowe znaczenie dla uformowania się perspektywy religia-*sacrum*. Jednakże to głębokie studium starożytnych greckich i rzymskich miast-państw jest również wyjaśnieniem procesu formowania się i dezintegracji wspólnoty. Przewidywanie stabilnej, zamkniętej wspólnoty, charakterystycznej dla najwcześniejszej historii Aten i Rzymu, zindywidualizowanemu, otwartemu społeczeństwu, którym stały się one później, zostało przyjęte jako baza socjologicznej interpretacji kultury klasycznej i jej zmiany, która pozostaje popularna po dziś dzień.

Wspomniane trzy książki pojawiły się w latach sześćdziesiątych XIX wieku i ich wpływ na europejskie myślenie był natychmiastowy. Idee w nich wyrażone były dobrze znane w czasie, gdy Tönnies pisał swoje *Gemeinschaft und Gesellschaft* i musiały mieć wpływ na jego umysł. Analizując pracę Tönniesa, widzimy, że wewnątrz jego własnej typologii zlewają się podstawowe tematy von Gierke'a, Maine'a, Fustela de Coulangesa takie jak: przejście zachodniej formy rządu od korporacyjnej i wspólnotowej do zindywidualizowanej i racjonalnej, przejście zachodniej społecznej organizacji od statusu przypisanego do kontraktu i przejście zachodnich idei od świętych-wspólnotowych do świeckich-zrzeszeniowych. Tönnies nadaje tym trzem tematom formę teoretyczną i chociaż bazuje na danych dotyczących przejścia Europy Zachodniej od Średniowiecza do nowoczesności, to wprowadzone typologie mają bardziej uniwersalne zastosowanie.

Nie zawsze pamięta się o tym, że Tönnies napisał swoją pracę, gdy miał zaledwie 32 lata, pisze autor, zanim zostały opublikowane główne prace Webera, Durkheima i Simmla i że później napisał jeszcze wiele prac.

Często mówi się także, że Tönnies, pisząc swoją książkę, celebrował z nostalgią wspólnotową przeszłość i był wrogo ustosunkowany wobec liberalnych tendencji nowoczesnych czasów. Tönnies pod wpływem tych oskarżeń napisał w przedmowie do ostatecznego wydania *Gemeinschaft und Gesellschaft*: "Pragnę dodać, że ani 50 lat temu, ani obecnie moja książka nie była i nie jest traktatem etycznym lub politycznym. Ostrzegalem w mojej pierwszej przedmowie przed błędnym rozumieniem wyjaśnień i inteligentnym, lecz błędnym stosowaniem mych idei". Zrozumiemy patos tego stwierdzenia, uświadamiając sobie, że zostało napisane w czasie, gdy naziści głosili światu swoją wulgarną doktrynę świętości wspólnoty opartej na rasie i narodzie. Mimo tego, jak twierdzi autor, w pracy Tönniesa faktycznie znajduje się sporo tęsknoty za wspólnotową formą społeczeństwa, w której sam się urodził w Szlezwicku. Jest jednak wątpliwe, aby ta tęsknota była większa od tęsknoty Webera, czy Durkheima. Nostalgia ta była charakterystyczna dla całej dziewiętnastowiecznej socjologii. Jest to jednak kosmos odległy od doktryny nazistowskiej.

Powróćmy do pojęć *Gemeinschaft* i *Gesellschaft*. Pierwsze, pisze autor, daje się łatwo przetłumaczyć na angielski jako *community* (wspólnota) w tym znaczeniu słowa, w którym autor go dotychczas używał. Więcej kłopotu jest z tłumaczeniem na angielski drugiego z tych terminów. Najczęściej tłumaczy się go jako "społeczeństwo" (*society*), pisze autor, ale to prawie nic nie znaczy, szczególnie że wspólnota sama jest częścią społeczeństwa. *Gesellschaft* nabiera swojego typologicznego znaczenia, gdy widzimy je jako szczególny rodzaj więzi społecznej, tzn. taki, który charakteryzuje się wysokim stopniem indywidualizmu, anonimowości, kontraktualizmu i wywodzi się z woli lub czystego interesu, a nie ze złożonych stanów emocjonalnych, nawyków i tradycji, które leżały u podłoża *Gemeinschaft*.

Według Tönniesa rozwój społeczeństwa europejskiego przebiegał od *zjednoczeń Gemeinschaft* do *zrzeszeń Gemeinschaft*, następnie do *zrzeszeń Gesellschaft* i w końcu do *zjednoczeń Gesellschaft*. W zasadzie jest to podsumowanie europejskiego rozwoju w formie klasyfikacyjnej typologii, która może służyć do klasyfikacji dowolnego społeczeństwa, współczesnego lub przeszłego, europejskiego lub nieeuropejskiego. Pierwsze trzy fazy rozwoju odzwierciedlają rosnącą indywidualizację związków międzyludzkich, w których anonimowość, współzawodnictwo i egoizm stają się coraz bardziej dominujące. Czwarta faza

reprezentuje wysiłek nowoczesnego społeczeństwa, aby odrodzić (poprzez stosowanie techniki *human relations*, pomocy społecznej, ubezpieczenia pracy) wspólnotowe bezpieczeństwo wcześniejszych społeczeństw w środowisku prywatnej lub publicznej korporacji typu *Gesellschaft*. Czwarta faza może łączyć się z pseudo-*Gemeinschaft* w najbardziej ekstremalnej formie.

Po dokonaniu szkicu historycznego, autor proponuje przyjrzeć się bliżej samym terminom. Zaczyna od *Gemeinschaft* w jej dwóch fazach. "Prototypem wszelkich zjednoczeń *Gemeinschaft* jest rodzina. Człowiek wkracza w ten związek od urodzenia. Wolna racjonalna wola będzie determinować pozostawanie w rodzinie, ale samo istnienie tego związku nie jest zależne od jego w pełni racjonalnej woli. Trzy filary *Gemeinschaft* (tj. krew, miejsce lub terytorium i umysł lub inaczej pokrewieństwo, sąsiedztwo, przyjaźń) są zawarte w rodzinie, ale pierwszy z nich jest elementem konstytuującym". Z drugiej strony, zrzeszenia *Gemeinschaft* "najlepiej interpretować jako przyjaźń, tj. *Gemeinschaft* ducha i umysłu, która opiera się na wspólnej pracy lub powołaniu i wspólnych przekonaniach". Zrzeszenia *Gemeinschaft* wyrażają się między innymi w formie gildii, związkach sztuki i rzemiosła, kościele i świętym porządku. "W nich wszystkich zawarta jest ciągle idea rodziny. Prototypem zrzeszenia *Gemeinschaft* pozostaje związek między panem i służącym lub lepiej między wtajemniczonym i uczniem (...)". Inaczej mówiąc, pisze autor, kombinacja zjednoczeń i zrzeszeń *Gemeinschaft*, którą Tönnies zarysowuje, jest po prostu społecznym szkicem średniowiecznej Europy, choć implikacje tego szkicu sięgają poza Europę.

Gesellschaft natomiast, zarówno w swej postaci zrzeszenia jak i zjednoczenia, odzwierciedla modernizację społeczeństwa europejskiego. Warto zawsze pamiętać, że *Gesellschaft* jest zarówno procesem jak i stanem. Streszcza się w nim historia nowoczesnej Europy. W czystym *Gesellschaft*, którego symbolem jest u Tönniesa nowoczesne, przemysłowe przedsiębiorstwo oraz sieć prawnych i moralnych powiązań, na których się ono opiera, zbliżamy się ku zrzeszeniu, które nie jest już dłużej stopem pokrewieństwa lub przyjaźni. "Różnica leży w fakcie, że wszystkie jego działania muszą ograniczać się do określonych celów i określonych środków ich realizacji, aby być *zdrowe*, tzn., aby dopasować się do woli

swoich członków"⁶³. Istotą *Gesellschaft* jest racjonalność i kalkulacja. Poniższy cytat z Tönniesa znakomicie ilustruje, według autora, różnicę między *Gesellschaft* i *Gemeinschaft*:

"Teoria *Gesellschaft* odnosi się do sztucznego konstruktów agregatu istot ludzkich, który przypomina powierzchownie *Gemeinschaft*, gdyż jednostki żyją i przebywają razem w pokoju. Jednakże w *Gemeinschaft* pozostają one w istocie zjednoczone, pomimo wszystkich czynników separujących je, podczas gdy w *Gesellschaft* pozostają one w istocie oddzielone, pomimo wszystkich jednoczących je czynników. W *Gesellschaft*, przeciwnie niż w *Gemeinschaft*, nie znajdziemy działań, które można by wywieść z istniejącej *a priori* i w sposób konieczny całości. Nie znajdziemy więc działań, które stanowiłyby wyraz woli i ducha całości, chociaż wykonywane są przez jednostkę. Nie znajdziemy też takich działań, które jeżeli są wykonywane przez jednostki, to są wykonywane na korzyść tych, którzy są z nią połączeni. W *Gesellschaft* takie działania nie istnieją. Przeciwnie, tutaj każdy jest sam dla siebie, izolowany i istnieje tam stan napięcia wszystkich przeciw wszystkim"⁶⁴.

Nie należy jednak sądzić, iż Tönnies uważał, że rzeczywiste, empiryczne stosunki międzyludzkie mają kontury zarysowane równie ostro, jak pojęcia *Gemeinschaft-Gesellschaft* mogłyby sugerować. W jego przekonaniu, fale ich wpływu nie korespondują ściśle z dwiema wielkimi fazami w historii Europy — tradycyjną i nowoczesną — i traktując swą typologię jako typy idealne, wskazywał na elementy *Gesellschaft* w tradycyjnej rodzinie i elementy *Gemeinschaft* w nowoczesnej korporacji. W dyskusjach nad Tönniesem często się o tym zapomina. Weber tę ideę rozwinął, uelastyczył, lecz była już ona obecna u Tönniesa.

Tönnies zawsze i wszędzie podkreślał, że w popularnym opisie przedstawionych wyżej dwóch typów organizacji zawsze był obecny silny element moralny. *Gemeinschaft* i jej korelaty traktuje się jako "dobre": np. ktoś może powiedzieć, że należy do złego "zrzeszenia" lub "społeczeństwa", ale nigdy, że należy do złej "wspólnoty". Wszystkie pielęgnowane, elementarne stany umysłu w społeczeństwie jak miłość, lojalność, honor, przyjaźń, itd. emanują z *Gemeinschaft*. Sporo pisze o tym Simmel. *Gemeinschaft* jest "domem" dla moralności, siedzibą cnoty.

⁶³ Ferdinand Tönnies *Community and Society*, New York: Harper Torchbook, 1963

⁶⁴ Ibidem, s. 64 przypis

Oddziałuje również na pracę. „*Gemeinschaft*, w stopniu, w którym jest do tego zdolne, przekształca pracę w sztukę, nadając jej styl, godność, czar i rangę w swoim porządku powołania i honoru”. Według Tönniesa z *Gemeinschaft* mamy do czynienia wówczas, gdy pracownik — artysta, rzemieślnik, czy profesjonalista — oddaje się bezgranicznie swej pracy bez kalkulowania czasu i rekompensaty. „Jednakże wynagrodzenie w pieniądzu i przeznaczenie ostatecznego produktu na sprzedaż odwraca ten proces, który przekształcał jednostkę i jej mentalny konstrukt w osobowość. W *Gesellschaft* (...) taką osobowością jest z natury i w świadomości biznesmen i kupiec”⁶⁵.

Jak pisze sam Tönnies, jego typologia ujawnia nawet pewne różnice między mężczyznami i kobietami. Kobiety z natury łatwiej poddają się dążeniom i wartościom *Gemeinschaft*. „Można stąd wnosić, jak wstrętny musi być handel dla kobiecego umysłu i kobiecej natury”. Historia Europy wskazuje jednak, że kobiety można „nawrócić” na rolę *Gesellschaft*. Wiąże się to z emancypacją kobiet. Jak kobieta przystępuje do walki o środki do życia, „wówczas handlowanie, wolność, niezależność żeńskiego pracownika fabryki jako zawierającej umowę strony i jako posiadacza pieniędzy, rozwiniętej racjonalnej woli, umiejętność kalkulacji, nawet jeżeli realizowane w fabryce zadanie samo w sobie w tym kierunku nie prowadzi. Kobieta staje się oświecona, zimna, świadoma. Nic nie jest bardziej obce jej pierwotnej, wrodzonej naturze, pomimo późniejszych modyfikacji. Nic nie jest bardziej charakterystyczne i równie ważne w procesie formowania się *Gesellschaft* i destrukcji *Gemeinschaft*”. Według Tönniesa, brak przeszkód w wyzysku kobiet i dzieci we wczesnym kapitalizmie można wyjaśnić elementem *Gemeinschaft* tkwiącym w kobiecie. Dzieci i kobiety są z urodzenia bardziej bezbronni niż dorośli mężczyźni.

Czy wszystko to znaczy, że w *Gesellschaft* nie ma żadnych pozytywnych elementów moralnych? Nic podobnego, odpowiada autor. Bez *Gesellschaft* i jego swoistej konstelacji społecznych i intelektualnych elementów nie mógłby powstać ani nowoczesny liberalizm, ani dobrodziejstwa nowoczesnej kultury. Miasto jest „domem” dla *Gesellschaft*. „Miasto jest również centrum nauki i kultury, które rozwijają się wraz z rynkiem i przemysłem. Sztuki muszą tu zarabiać na życie. Są one eksploatowane w

⁶⁵ Ibidem, s. 165

kapitalistyczny sposób. Myśli rozprzestrzeniają się i zmieniają z zadziwiającą gwałtownością. Wypowiedzi i książki, dzięki masowej dystrybucji, stają się bodźcem o dalekosiężnym znaczeniu”. Jednakże rozwój *Gesellschaft* i jego kulturowych dobrodziejstw niesie ze sobą dezintegrację *Gemeinschaft*. Tönnies wyraża tę myśl w sposób wyraźny. Poniższy cytat znakomicie ilustruje zawarte w jego książce argumenty moralne, socjologiczne i historyczne. Konkretnie dotyczy on użycia przez Tönniesa jego własnej typologii do interpretacji historii Rzymu i narodzin Cesarstwa, ale cytaty ów mógłby być równie dobrze w innym miejscu.

„W tym nowym, rewolucyjnym, dezintegrującym i wyrównującym sensie, naturalnym i ogólnym prawem staje się całkowicie porządek charakterystyczny dla *Gesellschaft*, wyrażający się w swej najczystszej formie w prawie rynkowym. Na początku zdaje się być zupełnie niewinny, wydaje się niczym więcej lecz postępowaniem, uszlachetnianiem, poprawianiem, ułatwianiem; broni sprawiedliwości, rozumu i oświecenia. W tej formie trwał nadal nawet podczas moralnego rozkładu Cesarstwa. Często opisywano dwa trendy: z jednej strony, formułowanie, uniwersalizacja i ostatecznie systematyzacja i kodyfikacja prawa, a z drugiej strony, rozpad życia i moresu, któremu towarzyszyły wielkie sukcesy polityczne, uzdolniona administracja oraz sprawne, liberalne prawodawstwo. Jednakże zaledwie niewielu zdawało sobie sprawę z konieczności związku między tymi dwoma trendami, z ich jedności i współzależności. Nawet uczeni mają kłopot z pozbyciem się uprzedzeń i nie zawsze potrafią widzieć fizjologię i patologię życia społecznego w sposób ściśle obiektywny. Wielbią Cesarstwo Rzymskie i Rzymskie Prawo, czując równocześnie wstręt do rozpadu rodziny i moresu. Nie potrafią natomiast dostrzec związku przyczynowego między tymi dwoma zjawiskami”⁶⁶.

Gemeinschaft i *Gesellschaft* jako pojęcia zawierają więc w sobie lub odzwierciedlają wiele zjawisk o charakterze prawnym, ekonomicznym, kulturowym i intelektualnym, nawet podział według płci. Najważniejszym elementem tych pojęć jest wyobrażenie o typach związków społecznych oraz o uczuciowych i wolicjonalnych elementach umysłu w nie zaangażowanych. *Gemeinschaft* i *Gesellschaft* była dla Tönniesa tym, czym arystokracja i demokracja była dla Tocquville'a, patriarchalny i niestabilny typ rodziny dla Le Play'a, feudalne i kapitalistyczne sposoby produkcji dla

⁶⁶ Ibidem, s. 202

Marksa. W każdym z tych przypadków pojedynczy aspekt szerszego porządku społecznego zostaje wyabstrahowany, otrzymuje dynamiczne znaczenie i staje się tzw. *causa efficiens* ewolucji społeczeństwa.

Znaczenie pracy Tönniesa nie sprowadza się jednak wyłącznie do analizy klasyfikacyjnej lub po prostu do filozofii historii. Ważne jest to, że dzięki rozróżnieniu *Gemeinschaft* i *Gesellschaft* jako typów społecznej organizacji oraz dzięki jego historycznemu i porównawczemu rozumieniu tych typów otrzymaliśmy *socjologiczne* wyjaśnienie wzrostu kapitalizmu, nowoczesnego państwa i całego modernistycznego usposobienia umysłu. Co inni znaleźli w ekonomicznych, technologicznych lub militarnych przestrzeniach przyczynowości, Tönnies znalazł w przestrzeni ściśle społecznej: w przestrzeni wspólnoty i w zastąpieniu jej przez nie-wspólnotowe formy organizacji, tj. prawo i państwo. Rozwój kapitalizmu i nowoczesnego narodu-państwa są dla Tönniesa aspektami bardziej zasadniczej zmiany społecznej, którą identyfikuje dla nas przy pomocy terminów *Gemeinschaft* i *Gesellschaft*. Jest to główny wkład książki Tönniesa. Podczas gdy np. Marks uważał zanik wspólnoty za konsekwencję kapitalizmu, Tönnies uważał kapitalizm za konsekwencję zaniku wspólnoty — czyli przejścia od *Gemeinschaft* do *Gesellschaft*. Tönnies odebrał więc wspólnotę status zmiennej *zależnej*, którą miała ona w piśmiennictwie ekonomistów i klasycznych indywidualistów i nadał jej status zmiennej *niezależnej*, a nawet przyczyny. W tym tkwi sedno typologicznego rozumienia wspólnoty przez Tönniesa. Rozszerza się ono aż do prac Durkheima. Krytyka Tönniesa oraz odwrócenie terminologii nie mogą ukryć związku pokrewieństwa między mechanicznym i organicznym typem solidarności Durkheima, a pojęciami Tönniesa. Podobny topologiczny sens znajdujemy u Simmla, dla którego „metropolia” staje się określeniem modernizmu i w amerykańskim socjologicznym rozróżnieniu pierwotnych i wtórnych typów *zrzeszeń*, przypisywanym Charlesowi H. Cooley’owi.

Nigdzie jednak typologia Tönniesa nie znalazła równie twórczej kontynuacji jak w pracy Maxa Webera, pisze autor. O płodności rozróżnienia Webera między „tradycyjnymi” i „racjonalnymi” typami autorytetu i społeczeństwa autor mówi w innym rozdziale w swojej książce. W tym miejscu odnotowuje jedynie, że znakomicie korespondują one z rozróżnieniami Tönniesa. Obecnie chce się zająć rozumieniem typologii wspólnoty przez Webera. Jej

empiryczne początki tkwią prawdopodobnie w zainteresowaniu Webera przejściem pracy na farmie od formy „statusu” do formy „kontraktu”. Jednakże forma, którą te wczesne zainteresowania Webera przybrały ostatecznie w jego szeroko zakrojonym porównawczym podejściu do społeczeństwa, jest z całą pewnością skutkiem wpływu teoretycznych konstruktów Tönniesa.

U Webera sprawą centralną jest etyka wspólnotowa. Weber, podobnie jak Tönnies, widział historię Europy jako odrywanie się od patriarchy i braterstwa, które charakteryzowały społeczeństwo średniowieczne. Odrywanie to Tönnies uchwycił w *Gesellschaft*, rozważanej jako proces (co Tönnies wyrażał *explicite*). U Webera było ono konsekwencją procesu „racjonalizacji”. Te dwa procesy są jednak uderzająco podobne.

Wpływ typologii Tönniesa, twierdzi autor, widać jeszcze wyraźniej w Webera podejściu do natury działania społecznego i związków społecznych. Podejście Webera jest subtelniejsze i bardziej wyszukane, ale jego zakorzenienie w rozróżnieniu między dwoma typami *zrzeszeń* Tönniesa, jest niewątpliwe.

Widzimy to wyraźnie, pisze autor, w sławnej charakterystyce czterech typów działania społecznego Webera, tj. orientacji na (1) cele interpersonalne, (2) absolutne wartości-cele, (3) stany emocjonalne lub uczuciowe, (4) tradycję i konwencję. Związek tej klasyfikacji Webera z analizą dwóch typów woli oraz norm i wartości społecznych Tönniesa jest wyraźny. To samo dotyczy analizy typów związków społecznych Webera. Samo przyznanie im pierwszeństwa (w terminach logicznych) w szerszych instytucjonalnych strukturach, w których te typy związków występują (politycznej, ekonomicznej, religijnej itd.) jest przyznaniem się do ulegania wpływowi tunisowskiego oddawania pierwszeństwa typom woli i więzi. U podłoża podejścia Webera do działania społecznego, typów orientacji działania społecznego i „słuszności” społecznego porządku jest wyobrażenie o opozycji *Gemeinschaft* i *Gesellschaft*.

Powróćmy obecnie, pisze autor, do specyficznie weberowskiego rozumienia pojęcia „wspólnoty” i jej antytezy. Znajdujemy je w jego podejściu do typów „solidarnej więzi społecznej”, gdzie wprowadza podstawowe rozróżnienie między więzią „wspólnotową” i „zrzeszeniową”. Te typy więzi Weber odnajduje wszędzie w historii człowieka i stają się one dla Webera tym, czym były dla Tönniesa *Gemeinschaft* i *Gesellschaft* — typami

idealnymi. Związek jest wspólnotowy, pisze Weber, gdy opiera się na subiektywnym poczuciu stron, że przynależą do siebie nawzajem, że są włączeni nawzajem w swoją totalną egzystencję. Przykładami mogą tu być ściśle powiązana jednostka wojskowa, związek zawodowy, bractwo religijne, kochankowie, szkoła lub uniwersytet, rodzina, parafia, sąsiedztwo.

Związek jest zrzeszeniowy według Webera, gdy opiera się na „racjonalnie motywowanym przystosowaniu interesów lub racjonalnie motywowanych umowach”. Nie jest ważne, czy jest zorientowany na korzyść czy na wartość moralną; jest on zrzeszeniowy, jeżeli nie wypływa z emocjonalnej identyfikacji, lecz z racjonalnej kalkulacji interesów lub woli. Najczystsze przykłady związków zrzeszeniowych można znaleźć na wolnym rynku i w otwartym społeczeństwie. Tu znajdziemy zrzeszenia, które reprezentują kompromis przeciwstawnych, ale komplementarnych interesów. Tutaj znajdziemy dobrowolne zrzeszenia, które opierają się wyłącznie na interesie własnym lub przekonaniu i kontraktowej zgodzie. Można je znaleźć nie tylko w zachowaniu ekonomicznym, ale także w zachowaniach religijnych, edukacyjnych i politycznych.

Weber znajduje więc w społeczeństwie dwa podstawowe typy związków. W ujęciu Webera są one perspektywami, typami idealnymi i Weber często podkreśla, że obydwa typy można znaleźć w tej samej strukturze społecznej. „Każdy związek społeczny, który wychodzi poza osiągnięcie bezpośrednich, wspólnych celów i trwa w czasie, wymaga względnie trwałych więzi społecznych między tymi samymi osobami, które nie mogą ograniczać się wyłącznie do technicznie koniecznych działań”⁶⁷. Dlatego nawet w związkach o charakterze ekonomicznym opartych na kontrakcie pojawia się z czasem tendencja do rozwoju bardziej wspólnotowej atmosfery. „Z kolei związki społeczne traktowane pierwotnie jako wspólnotowe mogą wymagać (od części lub wszystkich uczestników) takich działań, które w znacznym stopniu są zorientowane na analizę korzyści. Istnieje na przykład duże zróżnicowanie w stopniu, w którym poszczególni członkowie rodziny odczuwają prawdziwą wspólnotę interesów i w którym wykorzystują związek dla własnych celów”⁶⁸.

⁶⁷ M. Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, New York: Oxford University Press, 1947, s. 137

⁶⁸ Ibidem, s. 137 przypis

Weber wykracza poza proste rozróżnienie związków wspólnotowych i zrzeszeniowych, aby opisać swoje rozumie związku otwartego i zamkniętego. „Związek społeczny, wspólnotowy lub asocjacyjny w swym charakterze, będzie nazywany *otwartym* dla outsidera wtedy i o tyle, o ile uczestnictwo we wspólnie zorientowanym działaniu społecznym, istotnym dla subiektywnego znaczenia tego związku, nie jest, na mocy systemu porządku tego związku, odmawiane nikomu, kto chce i faktycznie może w nim uczestniczyć. Z drugiej strony, związek będzie nazywany zamkniętym dla outsidera o tyle, o ile na mocy jego subiektywnego znaczenia i obowiązujących reguł jego porządku, uczestnictwo pewnych osób jest wykluczane, ograniczane lub obwarowywane warunkami”⁶⁹.

Otwartość–zamkniętość związku jest wymiarem niezależnym od wymiaru wspólnotowy–zrzeszeniowy. Istnieją związki zrzeszeniowe, jak np. związki interesu, kluby itp., które są równie zamknięte, jak większość izolowanych, związanych przez tradycję wspólnot pokrewieństwa. O zamknięciu mogą więc decydować różne powody, jak np. tradycja, emocje, czy też czysta kalkulacja. Jednakże związki typu wspólnotowego wykazują najczęściej tendencję do manifestowania społecznych i moralnych własności zamkniętego porządku. Z kolei, gdy związek już raz stał się zrzeszeniowym — tzn. jest bardziej wytworem interesu i woli niż tradycji i pokrewieństwa — trudniej narzucić nań kryteria zamkniętości.

Najlepiej widać to w mieście. Porównawcze studium miejskiej struktury i miejskiego zachowania Webera stanowi do dziś poważne osiągnięcie, równie centralne dla jego studium kapitalizmu jak etyka protestancka, chociaż krytycy Webera często o tym zapominają. Według Webera główna różnica między miastami świata starożytnego i średniowiecznego leży w tym, że pierwsze z nich stanowiły zrzeszenia *wspólnot* — tzn. składały się z ściśle połączonych i prawnie niepodzielnych grup etnicznych i grup pokrewieństwa, — podczas gdy miasta średniowieczne od początku były zrzeszeniami *jednostek* (chrześcijańskich jednostek, gdyż Żydom odmawiano prawa obywatelstwa z racji ich niemożności uczestnictwa w mszy), w których wierność była zaprzysięgana miastu rozumianemu jako zbiór jednostek, a nie jako zbiór rodów lub innych grup. Każde średniowieczne miasto było od początku „asocjacja

⁶⁹ Ibidem, s. 139

konfesjonalu złożoną z indywidualnych wyznawców wiary, a nie rytualną asocjacją grup pokrewieństwa”.

Jak to Weber słusznie zauważa, fakt ten ma dwie rozbieżne i ważne konsekwencje. Z jednej strony, indywidualizm przynależności do miasta — tzn. prawne uwolnienie indywidualnej przynależności do miasta od innych grup społecznych — działał na rzecz wzrostu wspólnotowości i autonomiczności samego średniowiecznego miasta. Od początku było ono wspólnotą prawie w tak samo pełnym sensie jak klasztor, czy gildia. Jednakże indywidualizm przynależności również oznaczał, że od początku jest tam strukturalne napięcie ku charakterowi *zrzeszeniowemu*, gdzie prawa jednostek stają się coraz ważniejsze i outsiderowi coraz łatwiej uzyskać miejskie obywatelstwo. Rzucenie wyzwania gildii i innym zamkniętym grupom wewnątrz miasta, pomogło w rozwoju kapitalizmu i nowoczesnej świeckiej racjonalności.

Wspólnota jako metodologia

U Durkheima pojęcie wspólnoty służy nie tylko do opisu konkretnej rzeczywistości jak u Le Play'a, czy do sformułowania typologii jak u Tönniesa, lecz przede wszystkim jako metodologia. Pod piórem Durkheima wspólnota staje się strukturą analizy, w ramach której przedmioty takie jak moralność, prawo, kontrakt, religia i nawet natura ludzkiego umysłu uzyskują nowe wymiary rozumienia.

Sposób rozumienia pojęcia wspólnoty przez Durkheima miał nie tylko bezpośredni wpływ na socjologię, ale także zainspirował naukowców z dziedzin odległych od socjologii jak klasyczna historia, prawoznawstwo, czy studia nad kulturą chińską. W swoich studiach nad starożytnymi Atenami Gustav Glotz uczynił integrację i dezintegrację wspólnoty ateńskiej perspektywą do analizy filozofii, sztuki, kultury i państwa. To samo dotyczy filozoficznej pracy o prawoznawstwie Leona Duguita, interpretacji historii prawa rzymskiego przez J. Declareuila jak i złożonej i subtelnej interpretacji kultury chińskiej przez Marcela Graneta. Zarówno w tych, jak i w innych pracach wspólnota nie tyle oznaczała kolektywność pewnego rzeczywistego stosunku społecznego, co stała się środkiem analizy intencjonalnego zachowania człowieka.

Durkheim dzieli z Freudem odpowiedzialność za odsunięcie współczesnej myśli społecznej od klasycznych, racjonalistycznych kategorii takich jak wyrażanie woli, wola

oraz jednostkowa świadomość i skierowanie jej ku aspektom, które w sensie ścisłym nie są ani wolicjonalne, ani racjonalne. Wpływ Freuda jest szerzej uznawany. Istnieją jednak uzasadnione powody, by uważać reakcję Durkheima na indywidualistyczny racjonalizm za nawet bardziej fundamentalną i wszechstronną niż reakcja Freuda. Freud w końcu nigdy nie wątpił w pierwotność jednostki i sił wewnątrz-jednostkowych, gdy analizował zachowanie człowieka. W interpretacji Freuda irracjonalne wpływy pochodziły z nieświadomego umysłu *wewnątrz* jednostki nawet, jeżeli jest on genetycznie związany z rasową przeszłością. Krótko mówiąc, jednostka pozostaje masywną rzeczywistością w myśli Freuda. U Durkheima jednak pierwotną rzeczywistością jest wspólnota i właśnie ze wspólnoty pochodzą zasadnicze elementy rozumu.

Autor podkreśla, że u Durkheima tabela indywidualizmu została odwrócona. Tam, gdzie perspektywa indywidualistyczna redukowała wszystko to, co było w społeczeństwie tradycyjne i korporacyjne do niezmiennych atomów jednostkowego umysłu i sentymentu, tam Durkheim w diametralnie przeciwny sposób przyjmował, że to co jednostkowe jest manifestacją tego, co tradycyjne i korporacyjne w społeczeństwie. Mamy tu więc do czynienia z odwrotnym redukcjonizmem, który pewne głębokie stany jednostek (takie jak wara religijna, kategorie umysłu, wyrazy woli, samobójcze impulsy) wyjaśnia w języku tego, co znajduje się poza jednostką, we wspólnocie i tradycji moralnej. Nawet takie bezspornie racjonalne formy więzi, jak kontrakt i decyzje polityczne, zostają przez Durkheima zredukowane do pre-racjonalnych i pre-jednostkowych stanów wspólnotowego i moralnego *consensusu*. Przestępczość, obłąd, religia, moralność, ekonomiczne współzawodnictwo i prawo są traktowane przy użyciu metodologii bazującej na założeniu o pierwotności wspólnoty.

Autor twierdzi, że to, co powiedział poprzednio o zmianie odniesienia w użyciu słowa „społeczny” w socjologii europejskiej, dotyczy przede wszystkim Durkheima. Surowość krytyki utylitarnego indywidualizmu u Durkheima bazuje częściowo na tym, co nazywał on niewłaściwym widzeniem natury społeczeństwa jako bezosobowej konstelacji interesów i uzgodnień. Durkheim się z tym widzeniem nie zgadzał. W jego umyśle rzeczywiste korzenie słowa *society* (społeczeństwo) leżą w *communitas* (wspólnotach) a nie w *societas* (zrzeszeniach). „Społeczeństwo nie może uczynić swego wpływu odczuwalnym, jeżeli nie jest wprowadzone w ruch, a nie jest

wprowadzone w ruch, jeżeli składające się nań jednostki nie są razem zgromadzone i nie działają wspólnie. Dzięki wspólnemu działaniu nabiera ono świadomości siebie i swojej pozycji. Istnieje ono przed wszelką inną aktywną kooperacją⁷⁰.

Z tego wyobrażenia o wspólnotowej naturze społeczeństwa wynika ważne pojęcie zbiorowej świadomości, które Durkheim definiuje w języku “wspólnie utrzymywanych wierzeń i sentymentów”. Takie widzenie społecznej organizacji ma niewiele wspólnego z dziewiętnastowiecznymi utylitarystami. Utylityści, podobnie jak *filozofowie* przed nimi, gdy pisali o społeczeństwie nieświadomie odnosili je do *societas* (zrzeszeń). Dla nich wyobrażenie Durkheima o społeczeństwie byłoby zbyt “grupowe”. Wyobrażenie to było głęboko pod wpływem odrodzenia się wartości i własności wspólnoty w dziewiętnastym wieku — wspólnoty rozumianej jako grupa utworzona dzięki bliskości, emocjonalnej spójności, głębi i kontynuacji. Dla Durkheima społeczeństwo jest *wspólnotą* na dużą skalę.

Warto odnotować, że początkowe zainteresowanie Durkheima metafizycznymi własnościami społeczeństwa wynikało z jego prób udowodnienia, że przymus i dyscyplina charakterystyczne dla tradycyjnych historycznych typów społecznej organizacji nie dotyczą nowoczesnego życia. Intencją *The Division of Labor* jest wyraźnie dowodzenie, że funkcją podziału pracy w nowoczesnych społeczeństwach jest integracja jednostek w ich dążności do komplementarnych i symbiotycznych specjalizacji, czyli umożliwienie po raz pierwszy w historii położenia kresu tradycyjnym mechanizmom przymusu społecznego. Funkcją podziału pracy jest społeczna: jest nią, mianowicie integracja. Wraz z integracją muszą przyjść nowe związki i nowe prawa. Tradycyjne typy związków i prawa — oparte na represji, moresie i wspólnotowych sankcjach — zostaną stopniowo wykluczone. Taka była intencja tej książki. Nie była to jednak jej konkluzja.

W *The Division of Labor* Durkheim wyróżnia dwa typy solidarności społecznej: mechaniczną i organiczną. Pierwsza z nich istniała prawie zawsze w historii ludzkiej społeczności. Oparta na moralnej i społecznej homogeniczności, była wzmocniana przez dyscyplinę małej

⁷⁰ E. Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, London: George Allen S. Unwin, 1915, s. 418

społeczności lokalnej. W ramach takiej struktury dominowała tradycja, całkowicie brakowało indywidualizmu, a sprawiedliwość była głównie skierowana na podporządkowanie jednostki zbiorowej świadomości. Własność była wspólnotowa, religia była nieodróżnialna od kultu i rytuału, a wszystkie kwestie indywidualnego myślenia i zachowania były zdeterminowane przez wolę wspólnoty. Więzi pokrewieństwa, lokalizm i *sacrum* dostarczały materii całości.

Druga forma solidarności, którą Durkheim nazywał *organiczną*, opierała się na pierwszeństwie podziału pracy. Wraz z rozwojem technologii i wyłonieniem się indywidualności wolnej od przymusów przeszłości po raz pierwszy w historii stało się możliwe, aby porządek społeczny nie opierał się na mechanicznym uniformizmie i kolektywnej represji, lecz na organicznej artykulacji wolnych jednostek podążających za różnymi funkcjami, choć zjednoczonych dzięki swoim komplementarnym rolom. W ramach struktury organicznej solidarności możliwe stało się uwolnienie człowieka od tradycyjnych przymusów pokrewieństwa, klasy, lokalizmu i zgeneralizowanej społecznej świadomości. Sprawiedliwość była bardziej restytutywna niż karząca. Prawo traciło swój represyjny charakter i potrzeba kary słabła. Heterogeniczność i indywidualizm zastępowały homogeniczność i wspólnotowość, a podział pracy dostarczał wszystkiego tego, co było potrzebne do zjednoczenia i porządku.

Taki był pierwotny zamysł *The Division of Labor*, który można z łatwością inferować z początkowych rozdziałów, szczególnie w świetle tego, co Durkheim napisał w ciągu trzech lub czterech lat poprzedzających publikację tej książki. Nie ma wątpliwości, że temat postępowego, indywidualistycznego racjonalizmu był w jego umyśle silniejszy na początku książki niż na końcu. Biorąc pod uwagę w swej istocie postępową naturę struktury zmiany, w ramach której Durkheim początkowo poszukiwał miejsca dla swoich dwóch typów społeczeństwa, jego konkluzje mogą wydać się zabawne w swym podobieństwie do konkluzji Spencera, ponieważ argumentowanie Spencera w swej istocie kładło nacisk na rosnącą przewagę więzi opartych na sankcjach restytutywnych i podziału pracy nad tymi, które są zakorzenione w tradycji i wspólnocie.

Durkheim poszedł jednak dalej. Waga jego książki *The Division of Labor* leży w tym, że już w procesie argumentowania na rzecz wstępnej tezy dostrzegł wewnętrzne słabości tego argumentowania, gdy doprowadzał je do logicznych konkluzji. Widząc to, zmienił swą tezę. Durkheim

podobnie jak Weber dostrzegł, że chociaż pojęciowa różnica między dwoma typami solidarności lub asocjacji jest faktyczna, to jednak instytucjonalna stabilność drugiej musi mieć swoje korzenie w kontynuacji pierwszej (w tej lub innej formie). Progresywni racjoniści jego czasów argumentowali za zastępowaniem pierwszej przez drugą. Durkheim jednak, nawet bardziej niż Weber, sugerował, że takie zastąpienie da w wyniku “socjologiczną potworność”.

Rozplątanie gmatwaniny zagrożeń prorokowanych przez Durkheima (co czyni *The Division of Labor* książką jeszcze bardziej fascynującą) nie jest łatwe. Trzeba wiele pomysłowości, aby zrozumieć te fragmenty, w których nowe argumenty zaczynają zaciemniać początkowe tezy, pisze autor.

Nowy typ argumentowania pojawia się gdzieś w połowie książki i najlepiej według autora ilustruje go następujący cytat: “Podział pracy może powstać jedynie wewnątrz istniejącego już społeczeństwa. Istnieje życie społeczne poza całym podziałem pracy, ale podział pracy zakłada je z góry. Ustaliliśmy to właśnie, pokazując, że istnieją społeczeństwa, które zawdzięczają swoją zwartość wspólnocie wierzeń i sentymentów i właśnie z tych społeczeństw wyłoniły się społeczeństwa, w których jedność jest zapewniana przez podział pracy”⁷¹.

Autor uważa powyższy cytat za kluczowy, chociaż Durkheim nie jest tu szczery. Jest prawdą, że koncentrował on uwagę na typie zwartości, który nazywał *mechanicznym* (analizując charakterystyczne dlań tryby prawa, nawyków, wierzeń), jednakże prawie nie wspominał o konieczności kontynuacji w nowoczesnym organicznym społeczeństwie tych sił stabilności, które są w swym charakterze mechaniczne. Analiza kontraktu i niezbędnych korzeni kontraktu w niekontraktowych formach autorytetu i związku zlewają się w jedno w argumentacji Durkheima.

Autor kładzie szczególny nacisk na wspomniany wyżej aspekt *The Division of Labor*, na owo odwrócenie się argumentowania. Ma ono podstawowe znaczenie dla zrozumienia dzieła życia Durkheima i wykazania, że jego późniejsze prace są z nim zgodne. Jest faktem, że Durkheim w swoich późniejszych pracach nigdy nie wrócił ani do swojego rozróżnienia dwóch typów solidarności, ani do podziału pracy rozumianego jako forma zwartości, ani do rozumienia konfliktu i anomii w społeczeństwie jako

⁷¹ E. Durkheim, *The Division of Labor in Society*, New York: The Macmillan Company, 1933, s. 277

zaledwie “patologicznej formy podziału pracy”. Typy społeczeństw, przymus i solidarność w jego późniejszych pracach (traktowane w języku teoretycznym lub praktycznym) nie mają nic wspólnego z atrybutami, które zaprojektował dla organicznego i rzekomo nieodwołalnie nowoczesnego społeczeństwa w *The Division of Labor*. Wprost przeciwnie, społeczeństwo — ze swoimi maskami, funkcjami, historycznymi rolami — stało się dla Durkheima mieszaniną społecznych i psychologicznych elementów, które początkowo przypisywał wiejskiemu lub prymitywnemu społeczeństwu. Normalne społeczeństwo nie tylko jest stworzone z cech takich jak zbiorowa świadomość, moralny autorytet, wspólnota i świętość, ale jedyną odpowiednią reakcją na nowoczesność jest wzmacnianie właśnie tych cech. Wtedy i tylko wtedy można złagodzić chęć samobójstwa, ekonomiczne konflikty i frustracje płynące z anomijnego życia.

W książce pt. *The Rules of Sociological Method*, która została napisana między *The Division of Labor* i *Suicide* Durkheim nazywa atrybuty mechanicznej solidarności zewnętrznymi cechami faktów społecznych w ogóle. Było to śmiałe rozwinięcie wcześniejszych wniosków, że niezależnie od tego jak podchodzimy do analizy ludzkiego zachowania, fakty społecznej zewnętrżności (*exterioru*), przymus i tradycja — główne elementy solidarności mechanicznej — są tymi faktami, które stanowią właściwy przedmiot analizy socjologicznej. Fundamentalna teza tej niewielkiej książki głosi, że faktów społecznych nie można rozłożyć lub zredukować do jednostkowych, psychologicznych lub biologicznych danych, a tym bardziej traktować ich jako odbicie położenia geograficznego lub klimatu.

W czasach, gdy *The Rules of Sociological Method* została opublikowana — tzn. w czasach, gdy w nauce dominował indywidualizm — nie mogła wydawać się niczym więcej, jak tylko jedną z wersji absolutyzacji społecznego umysłu, scholastycznym ćwiczeniem w reifikacji. Gdy spojrzymy wstecz na te czasy, stanie się jasne, że nie było wówczas wielu socjologów zdolnych do przetłumaczenia centralnych argumentów Durkheima na indywidualistyczne kategorie własnego umysłu, podobnie jak dekadę lub dwie później nie było wielu fizyków zdolnych do przetłumaczenia relatywistycznej teorii Einsteina na klasyczne kategorie ich wykładów o mechanice. Dzisiaj, gdy książka Durkheima czytana jest dokładnie, wydaje się zawierać niewiele ponadto, co socjologowie zwykle zakładają o naturze rzeczywistości społecznej w swoich badaniach empirycznych nad

zinstytucjonalizowanym zachowaniem. W historii myśli społecznej niesłusznie utrwalila się krytyka tej książki Durkheima, która ma swoje źródło w pierwotnej reakcji na nią. Krytyka ta utrwalila się, chociaż klimat analitycznego indywidualizmu, który ją zrodził, został już dawno zastąpiony przez metodologiczne wartości bliskie duchem Durkheimowi.

To, co zrodziło się w *The Division of Labor* i zostało „ochrzczone” w *The Rules of Sociological Method*, znalazło swoje potwierdzenie w *Suicide* oraz w *The Elementary Forms of Religious Life*. Badacze Durkheima uparcie analizują każdą z tych prac w innych intelektualnych kategoriach, uważając, że brak w nich kontynuacji. Prawda jest jednak przeciwna: metodologia podkreślana w *The Rules of Sociological Method* ma swoje korzenie w *The Division of Labor*. Podobnie, konkretny materiał empiryczny zawarty w *Suicide* i daleko idące rozważania akademickie w *The Elementary Forms of Religious Life* pochodzą z intuicji i propozycji sformułowanych abstrakcyjnie w *The Rules of Sociological Method*. Błędem jest dzielenie myśli Durkheima na odmienne i oderwane od siebie części, które zwykle określano jako „ewolucjonistyczną”, „metafizyczną”, „empiryczną”, „funkcjonalno-instytucjonalną” i twierdzić, że każda z jego książek reprezentuje jedno z tych podejść.

Wszystkie cztery jego książki (jak również książka opublikowana pośmiertnie, jak i jego artykuły) łączy taka sama społeczna metafizyka i metodologia, które mają swe korzenie w przekonaniu, które ukształtowało się w jego umyśle, gdy pisał *The Division of Labor*: Wszystkie ludzkie zachowania powyżej poziomu ściśle fizjologicznego muszą być widziane jako wywodzące się lub silnie uwarunkowane przez społeczeństwo, tzn. przez całokształt grup, norm, instytucji, wewnątrz których każda indywidualna istota ludzka nieświadomie egzystuje od momentu swojego urodzenia. Społeczne instynkty, kompleksy, naturalne sentymenty — wszystko to może faktycznie istnieć w człowieku (Durkheim nigdy temu nie zaprzeczał), ale ze względu na dominujący wpływ społeczeństwa na moralne, religijne i społeczne zachowanie, ich wpływ zdaje się być niegodny uwagi. Trudno go uchwycić w terminach socjologicznych, zanim nie wyczerpie się wszystkich możliwych konsekwencji tego, co społeczne. Indywidualistyczno-utylitarnistyczne umysły wieku dziewiętnastego pomijały tę prawdę, co niekiedy ma miejsce aż do dzisiaj, pisze autor.

Łatwo zburzyć niektóre metafizyczne konstrukty Durkheima i wiele krytyków tak właśnie robiło. Abstrakcyjne

idee takie jak zbiorowa świadomość, reprezentacje zbiorowe, absolutna autonomia społeczeństwa nie mogą się długo utrzymać w obliczu krytycznego empiryzmu, lingwistycznej analizy i innych charakterystycznych dla współczesnej filozofii położeń na wszystko to, co nie jest pojęciowo atomistyczne.

Nie można jednak mówić o Durkheimie i ograniczyć się do definicji takich terminów, jak *reprezentacje zbiorowe*, *indywidualne reprezentacje*, czy *anomia*, pisze autor. Proponuje wrócić do rzeczywistych, empirycznych problemów, którymi zajmował się Durkheim i których wyjaśnienia poszukiwał. W ten sposób można będzie zobaczyć, do jakich konkretnych wniosków dochodzi się na bazie założeń, które można abstrakcyjnie atakować, jako metafizyczne i „pozbawione sensu”.

Przyjrzyjmy się analizie natury i materii moralności Durkheima. Nigdy nie próbował on forsować centralności tego, co moralne. Wszystkie fakty społeczne były równocześnie faktami moralnymi. Na ostatnich stronach *The Division of Labor* pisał: „Społeczeństwo nie jest (...) dla moralnego świata ani czymś obcym, ani jego echem. (...) Gdy zniknie całe życie społeczne, to razem z nim zniknie życie moralne, gdyż nie będzie miało dłużej żadnego celu”. Wyrzcił to w sposób nawet bardziej przekonywujący w *Moral Education*: „Jeżeli istnieje jakiś niewątpliwy fakt, którego dowiodła historia, jest nim bezpośrednie powiązanie moralności człowieka ze strukturą społeczną ludzi, którzy ją praktykują. Powiązanie to jest tak bliskie, że znając generalny charakter moralności przestrzeganej w danym społeczeństwie, (...) można wyciągać wnioski co do natury tego społeczeństwa, elementów jego struktury i sposobu, w jaki jest ono zorganizowane. Opisz mi wzór małżeństwa, moralność rządząca życiem rodzinnym, a ja ci powiem, jakie są główne cechy ich organizacji”.

To nie społeczna, lecz jednostkowa moralność jest abstrakcją, podkreśla Durkheim, gdyż moralność jest tym, co da się zobaczyć jedynie we wspólnocie. „Życie moralne we wszystkich swoich formach jest spotykane jedynie w społeczeństwie. Zmienia się ono jedynie wraz z warunkami społecznymi. (...) Obowiązki jednostek wobec siebie są w rzeczywistości obowiązkami wobec społeczeństwa”⁷².

Moral Education Durkheima dostarcza przykładów wykorzystania perspektywy wspólnotowej do wyjaśniania moralności. (Połowa tej opublikowanej pośmiertnie książki

⁷² Ibidem, s. 399 przypis

mówi o sposobach, dzięki którym kodeksy moralne zostają zinternalizowane w umysłach dzieci.) Według Durkheima istnieją trzy zasadnicze elementy moralności:

1. *Duch dyscypliny*: Wszystkie zachowania moralne “dostosowują się do wcześniej ustalonych reguł. Moralne zachowywanie się jest sprawą trzymania się norm (...) Dziedzina moralności to dziedzina obowiązku; obowiązek to zalecane zachowanie”. Jakie jest źródło tego zalecenia? Z całą pewnością nie zarodowa protoplazma. Ci, którzy odpowiadają “Bóg”, mają co najmniej tę zasługę, pisze autor, że patrzą na to, co jest wobec jednostki zewnętrzne, ku autorytetowi zdolnemu do rozkazywania. U Durkheima jednak, Bóg jest mitologizacją społeczeństwa. Odpowiada więc “społeczeństwo”. To społeczeństwo — dzięki pokrewieństwu, religijnym i ekonomicznym kodeksom, dzięki swojej wiążącej tradycji i grupie — posiada autorytet konieczny, aby uczynić poczucie powinności (które według Durkheima nie redukuje się wyłącznie do interesów lub wygody) jedną z kierujących i najbardziej nieustępliwych sił w życiu ludzkim. Właśnie to przekonanie o niezmiennym związku moralności z “powinnością”, z dyscypliną, której nie można zredukować wyłącznie do wewnętrznych popędów człowieka, doprowadziło Durkheima do deklaracji, że “to, co erratyczne, niezdiscyplinowane jest moralnie niepełne”.

2. *Cele moralności*: Sama dyscyplina nie wystarcza, gdyż żeby moralność mogła być skuteczna i żeby jej funkcje mogły wyrazić się i mieć moc determinowania, potrzebne są jeszcze cele moralności. Cele te zawsze mają charakter bezosobowy, ponieważ działanie zorientowane wyłącznie na cele osobowe (bez względu na korzyści) jest dokładną odwrotnością działania moralnego. Skąd wywodzi się ta bezosobowość, o której jednostka dowiaduje się poprzez dyscyplinę? Ze społeczeństwa, z przywiązania jednostki do społeczeństwa. “(Na moralność) składa się przywiązanie jednostki do tych grup społecznych, których jest członkiem. Moralność powstanie więc tylko wtedy, gdy przynależymy do grup ludzkich, bez względu na to, jakie to są grupy. Ponieważ człowiek jest faktycznie kompletny tylko wtedy, gdy przynależy do poszczególnych społeczeństw, przeto sama moralność jest kompletna tylko o tyle, o ile odczuwamy identyfikację z różnymi grupami, w których uczestniczymy, np. z rodziną, związkiem zawodowym, klubem, partią polityczną, ojczyzną, ludzkością”⁷³. Członkostwo w grupach społecznych jest więc tym, co dostarcza niezbędnego

⁷³ E. Durkheim, *Moral Education*, s. 80

kontekstu pośrednictwu, dzięki któremu cele stają się celami bezosobowymi wyposażonymi w autorytet, który sam jest rzeczywistością dyscypliny.

3. *Autonomia samo-determinacji*: Element ten nie ma wiele wspólnego z autonomią, o której mówił Kant. Durkheim poświęca sporo miejsca właśnie temu, aby wykazać nieadekwatność zorientowanego na jednostkę kategorycznego imperatywu Kanta. Personalna autonomia, tzn. odpowiedzialność wobec samego siebie, twierdzi Durkheim, jest faktycznie podstawowym elementem moralnego zachowania. Jest ona jednak tak samo częścią społeczeństwa jak dyscyplina i członkostwo grupowe. Autonomia jest po prostu jednostkową racjonalną świadomością powodów tego, co robi ona pod wpływem impulsów dyscypliny i przywiązania: “Aby działać moralnie, nie wystarczy — już nie wystarczy — szanowanie dyscypliny i bycie zobowiązanym wobec grupy. Poza tym (czy to z szacunku dla normy, czy z oddania się zbiorowej idei) musimy posiadać wiedzę oraz jasną i jak najbardziej kompletną świadomość możliwych powodów naszego postępowania. Ta świadomość nadaje naszemu zachowaniu autonomię, której świadomość zbiorowa obecnie wymaga od każdej prawdziwie i całkowicie moralnej istoty. Możemy więc powiedzieć, że trzecim elementem moralności jest rozumienie jej”⁷⁴. Wraz z rozwojem społeczeństwa ludzkiego, świadomość człowieka wykazuje tendencję do stawania się coraz bardziej przenikliwą i wrażliwą. Jednakże potrzeba dyscypliny i przywiązania nie zmienia się, pozostając tak silna jak zawsze (wbrew niektórym współczesnym indywidualistom, którzy proklamują nową moralność, w której człowiek byłby raz na zawsze wyzwolony ze społecznej dyscypliny i przywiązania, wolny do rządzenia samym sobą). Dzięki swojemu rozumowi człowiek może więc wiedzieć, co robi i w ten sposób osiągnąć formę intelektualnej (ale nie społecznej) autonomii nieznaną człowiekowi prymitywnemu.

Innym, równie wpływowym zastosowaniem perspektywy wspólnotowej jest analiza kontraktu. Rozpoczyna się ona w *The Division of Labor*, stając się przedmiotem intensywnych rozważań w *Professional Ethics and Civic Morals*. Z wielu względów analiza kontraktu jest jedną z najbardziej inteligentnych *tours de force* nowoczesnych społecznych analiz. Punktem wyjścia jest odrzucenie stanowiska Spencera, który rozumie kontrakt jako pojedynczy, atomistyczny akt osiągania jedności przez dwie

⁷⁴ Ibidem, s. 120

(lub więcej) jednostki kierujące się interesem własnym, uzupełnionym przez rozum. Sprowadzanie podejścia Durkheima do kontraktu do tego poglądu byłoby błędem. Przy bliższym spojrzeniu koncepcja Durkheima staje się daleko sięgającym atakiem na ten właśnie nurt myślowy, który narodził się w wieku XVII wraz z Hobbsem i jego kontynuatorami, był kontynuowany w okresie Oświecenia, aby w wieku XIX stać się istotą ruchu utylitarystycznego. W tym nurcie myślowym kontrakt stanowił osadowy model wszystkich związków społecznych. Hobbes próbował legitymizować nawet więzi rodzinne przez ukryty kontrakt między rodzicami i dziećmi. W racjonalistyczno-utyliarystycznej tradycji wieku XVIII i XIX wszystko to, co nie mogło być uzasadnione lub legitymizowane przez rzeczywisty lub wymaginowany kontrakt, było podejrzane. Jedyną rzeczywistością (i stąd jedynym właściwym przedmiotem naukowej uwagi) było to, co emanowało z samego człowieka, z jego instynktów i rozumu. Społeczna jedność, bez względu na to, czym zdawała się być dla zwykłej percepcji, miała być w rzeczywistości wytworem jakiejś formy kontraktu. Krótko mówiąc, w tym nurcie myślowym kontrakt był mikrokosmosem społeczeństwa, wizerunkiem ludzkich związków.

Ten właśnie wizerunek Durkheim odrzuca. Kontrakt, twierdzi, traktowany jako historycznie lub logicznie pierwotny jest czymś sztucznym i poglądu tego nie da się utrzymać. Jak można oczekiwać od ludzi, pyta Durkheim, aby honorowali kontraktowe uzgodnienie, jeżeli opiera się ono wyłącznie na jednostkowym interesie lub fantazji, które rzekomo doń doprowadziły. „Tam, gdzie interes jest jedyną rządzącą siłą, tam jednostka znajduje się w stanie wojny z każdą inną, ponieważ nie ma nic, co łagodziłoby jej ego i żaden rozejm nie przetrwa długo. Nie ma nic mniej stałego niż interes. Dziś interes łączy mnie z tobą, a jutro zrobi mnie twoim wrogiem. Taka przyczyna pozwoli jedynie na rozwój krótkotrwałych stosunków i asocjacji”⁷⁵.

Żaden kontrakt nie jest w stanie utrzymać się nawet przez krótką chwilę, twierdzi Durkheim, jeżeli nie znajdzie oparcia w konwencjach, tradycji, kodeksach, w których jest wyraźnie obecna idea autorytetu wyższego niż sam kontrakt. Idea kontraktu, jak i sama możliwość kontraktu jako związku między ludźmi pojawiała się w historii rozwoju ludzkiego społeczeństwa stosunkowo późno. Może on być realizowany jedynie w kontekście już istniejących suwerennych moresów,

⁷⁵ E. Durkheim, *Division of Labor*, op. cit., s. 203 przypis

których nie można w myślach zredukować do interesu własnego. Moresy te mają swój początek i nieprzerwaną rzeczywistość we wspólnocie, a nie w stanach jednostkowej świadomości.

Trzecim przykładem zastosowania perspektywy wspólnotowej przez Durkheima jest jego sławne studium o samobójstwie. Tutaj podejście Durkheima jest jak najbardziej empiryczne. Rzucenie rękawicy racjonalistycznemu idolowi, którym był kontrakt, było już samo wystarczająco śmiało, ale potraktowanie samobójstwa, tego najbardziej intymnego i indywidualnego aktu jako metody badania społeczeństwa przekraczało to, co utylitaryści tamtych czasów mogli znieść. Związek samobójstwa z okresem społecznej dezintegracji sugerowany w *The Division of Labor* stał się obecnie przedmiotem badań przy użyciu metodologii naszkicowanej w *The Rules of Sociological Method*.

Za pracą o samobójstwach ukrywa się szereg motywów. Najbardziej oczywisty jest motyw naukowy. Samobójstwem interesowało się wielu i zebrano wiele danych demograficznych, o czym Durkheim doskonale wiedział.

U podłoża pracy Durkheima leżały jednak także dwa inne motywy. Po pierwsze, Durkheim twierdził, że „możliwość socjologii” jako odrębnego pola badań stanie się bardziej oczywista po odkryciu praw rządzących samobójstwem, które są bezpośrednim oddziaływaniem materii stanowiącej przedmiot socjologii — tzn. społeczeństwa i faktów społecznych. Tego praktycznego, profesjonalnego celu Durkheim nigdy nie tracił z oczu i w książce pt. *Suicide* często o nim wspominał.

„Metoda socjologiczna, którą stosujemy, opiera się w całości na podstawowej zasadzie, że fakty społeczne należy studiować jak rzeczy, tzn. jak rzeczywistość wobec jednostki zewnętrznej. Żadna z innych zasad nie była bardziej krytykowana, ale żadna też nie była równie fundamentalna”. Aby socjologia mogła istnieć jako nauka, musi mieć swój własny, odrębny przedmiot. Musi szukać informacji o takiej rzeczywistości, która nie jest przedmiotem żadnej innej nauki. Gdyby na zewnątrz jednostkowej świadomości nie istniała żadna rzeczywistość, socjologia nie miałaby żadnego własnego przedmiotu. Jedynym możliwym przedmiotem obserwacji są psychiczne stany jednostki. One jednak stanowią pole psychologii. Z psychologicznego punktu widzenia istotę np. małżeństwa, rodziny, religii stanowią jednostkowe potrzeby (uczucia rodzicielskie, miłość synowska, pożądanie seksualne, czy tzw. instynkt religijny), na które instytucje te są odpowiedzią. „Pod pretekstem dania

nauce bardziej solidnych podstaw poprzez oparcie jej na psychologicznej konstytucji jednostki okrada się ją z jedyne go właściwego dla niej przedmiotu. Nie rozumie się, że nie może być socjologii, jeżeli nie istnieje społeczeństwo i że społeczeństwa nie mogą istnieć, jeżeli istnieją jedynie jednostki”⁷⁶. W tym miejscu mamy metafizykę przetłumaczoną na praktyczną metodologię, pisze autor. Trudno zrobić to lepiej.

Po uzasadnieniu swojego badania nad samobójstwem demograficznie i metodologicznie, Durkheim dodaje uzasadnienie moralne. Samobójstwo podpada pod tę samą kategorię, co konflikt ekonomiczny, przestępstwo, rozwód i znakuje patologiczny stan współczesnego europejskiego społeczeństwa. Należy więc zaproponować lekarstwo, które mogłoby służyć łagodzeniu zarówno samobójstw, jak i innych form dezintegracji społecznej. W taki właśnie praktyczny i moralny sposób Durkheim mówi tu o “pewnych sugestjach na temat przyczyn złego przystosowania się w większości społeczeństw europejskich i o sposobach ich leczenia”. Samobójstwo dzisiaj, podkreśla Durkheim, “jest jedną z form, w jakiej jest transmitowane zbiorowe uczucie, na które cierpimy. Może więc pomóc w jego zrozumieniu”⁷⁷.

Wnioski, do których Durkheim dochodzi w swej książce, mogą być potraktowane jako dowód prawdziwości tego, co przewidywał teoretycznie w *The Rules of Sociological Method*. Nacisk na społeczeństwo, a nie na jednostkę potwierdza danymi i weryfikacją hipotez. Oto jego własne podsumowujące słowa: “Całkowicie inne są wyniki, które otrzymujemy, gdy zapomnimy chwilowo o jednostce i szukamy przyczyn skłonności samobójczych w danym społeczeństwie w naturze tego społeczeństwa. Związek samobójstwa z określonymi stanami środowiska społecznego jest równie bezpośredni i stały, jak jego związek z faktami o charakterze biologicznym i fizycznym”.

W jaki sposób społeczeństwo może stać się główną determinantą aktu tak indywidualnego jak samobójstwo? Durkheim wyróżnia 3 takie sposoby:

1. *Samobójstwo egoistyczne*: występuje wówczas, gdy zwartość w grupach, do których ludzie przynależą, słabnie do tego stopnia, że nie dostarcza już *ego* potwierdzenia, które zwykle dostarczało. Stopa samobójstwa, pisze Durkheim w swoim słynnym twierdzeniu o

⁷⁶ E. Durkheim, *Suicide*, s. 35

⁷⁷ *Ibidem*, s. 37

samobójstwach, “zmienia się odwrotnie proporcjonalnie do stopnia integracji grup społecznych, których jednostka jest częścią”. Gdy społeczeństwo jest silnie zintegrowane ogranicza jednostki, rozważa je z punktu widzenia służby dla siebie i “stąd zakazuje im dowolnego dysponowania sobą”. Ten typ samobójstwa występuje często w tych nowoczesnych populacjach, gdzie asocjacyjne więzi są same w sobie względnie słabe, np. w populacji protestantów, mieszkańców miast, robotników przemysłowych, profesjonalistów.

2. *Samobójstwo anomijne*: analogiczne do samobójstwa egoistycznego jest samobójstwo anomijne spowodowane przez nagle załamanie się systemu normatywnego i wartości, które rządziły dotychczasowym życiem, lub wynika z konfliktu między pożądanymi celami i możliwością ich realizacji. To nie nędza jest bodźcem do samobójstwa. Durkheim odwołuje się do “godnej uwagi odporności biednych krajów” na samobójstwa: “nędza chroni przed samobójstwem, ponieważ jest ograniczeniem sama w sobie. Z drugiej strony, dobrobyt z powodu władzy, którą nas obdarza, daje nam złudną wiarę, że zależyśmy od nas samych. Redukując opór stawiany przez rzeczy, stwarza złudzenie nieograniczonego pokonywania ich. Im mniej ograniczony ktoś się czuje, tym trudniejsze do zniesienia wydają mu się ograniczenia”⁷⁸. Anomia, krótko mówiąc, jest załamaniem się *moralnej* wspólnoty, tak jak egoizm jest załamaniem się *społecznej* wspólnoty.

3. *Samobójstwo altruistyczne*: trzecia forma samobójstwa jest równie społeczna w swym przyczynowym kontekście jak pozostałe dwie, ale manifestuje się wówczas, gdy zaangażowanie w związki społeczne jest tak wielkie, że jednostka odbiera sobie życie, gdyż jest przekonana, że jej działanie przyniosło hańbę tym związkom społecznym. Istotą takiego samobójstwa nie jest ucieczka, lecz samo-karanie. Chociaż ten typ samobójstwa jest bardziej prawdopodobny w społeczeństwach prymitywnych, gdzie dominuje plemienny *consensus*, to jednak pojawia się także w tych przestrzeniach społeczeństwa nowoczesnego (np. wśród oficerów w armii), gdzie tradycja jest dominująca i wszechobecna.

Durkheim pisze: “(...) wszystkie społeczeństwa mają większą lub mniejszą skłonność do samobójstw; ma to swoje źródło w naturze rzeczy. Faktycznie każda grupa społeczna sama w sobie ma kolektywną inklinację do tego aktu, która stanowi źródło wszystkich jednostkowych inklinacji, a nie ich skutek. Jest ona wynikiem nurtów egoizmu, altruizmu lub

⁷⁸ *Ibidem*, s. 254

anomalii płynących wewnątrz danego społeczeństwa łącznie z tendencjami do tęsknej melancholii, aktywnego wyrzeczenia się i nerwowego znużenia, które wywodzą się z tych nurtów. Tendencje te, obecne w całym ciele społecznym, oddziałując na jednostki, powodują, że popelniają one samobójstwo. Prywatne doświadczenia zwykle brane za bezpośrednią przyczynę samobójstwa zapożyczają swój wpływ z moralnych predyspozycji ofiary, będących echem moralnego stanu społeczeństwa⁷⁹.

Powyższy cytat, wyrwany z kontekstu i analizowany w sposób czysto analityczny, może zostać poddany podobnej krytyce jak szereg innych cytatów z prac Durkheima. Czy społeczeństwo może mieć skłonność — grupową lub „kolektywną inklinację” — do samobójstwa? Może społeczne ciało mieć „skłonność do tęsknej melancholii”. Nagromadzone od wieków i przyjmowane bez zastrzeżeń założenia zachodniego indywidualizmu skłaniają do odpowiedzi negatywnej i takiej właśnie odpowiedzi udzieliły Durkheimowi. Pomińmy jednak, pisze autor, refleksję nad masywnym wpływem analitycznego indywidualizmu na myśl zachodnią, który więcej wiedzy człowiekowi uniemożliwił niż umożliwił. Pomińmy również obronę Durkheima przed oskarżeniem o reifikację. Obrona jest tu zawsze daremna. Podkreślmy jedynie, że właśnie dzięki omówionemu wyżej widzeniu społeczeństwa Durkheim rozwinął metodologię i zweryfikował wnioski o przypadku samobójstwa w społeczeństwie, które przetrwały siedemdziesiąt lat. *Suicide* jest po dziś dzień jednym z największych naukowych studiów w socjologii i nie trzeba tu nawet szukać poparcia w określeniu „klasyka”.

Czwartym i być może najbardziej fundamentalnym przykładem metodologicznego rozumienia wspólnoty przez Durkheima jest jego podejście do natury ludzkiej. Po gwałtownym rozwoju psychologii społecznej podejście Durkheima do analizy społecznych źródeł jaźni może się wydać przestarzałe. Jednakże w jego czasach podejście to było na tyle oryginalne, że go nie rozumiano i ostro je atakowano. Indywidualistyczne widzenie jaźni, umysłu i osobowości było tak silnie zakorzenione, że krytycy Durkheima (np. Tarde, którego widzenie imitacji, jako podstawowego procesu społecznego, opierało się na poglądzie, że jednostki są uformowane dla celów społecznych) oskarżali go o „grupowy umysł” i „społeczny realizm”. Oskarżano Durkheima, że

⁷⁹ Ibidem, s. 300

jednostka całkowicie zniknęła z jego socjologii i oskarżenia te rozbrzmiewają echem po dziś dzień.

Jednakże, gdy przyjrzymy się temu, co Durkheim naprawdę napisał o jednostkowości i naturze procesów kształtowania osobowości, okaże się, że nie ma w tym nic wyjątkowego. Społeczeństwo, pisze Durkheim, „istnieje i żyje tylko w jednostce i tylko *poprzez* jednostkę”.

“Gdyby idea społeczeństwa zniknęła z jednostkowych umysłów i wierzeń, a tradycja oraz aspiracje grupy przestały być odczuwane i podzielane przez jednostki, wówczas społeczeństwo umarłoby. Możemy powiedzieć o nim to samo, co (...) powiedzieliśmy o boskości: jest ona o tyle rzeczywista, o ile ma miejsce w ludzkiej świadomości (...)”⁸⁰.

Z tego, co zostało wyżej powiedziane, nie wynika więc, aby człowiek był (propagowanym przez myślenie utylitarystyczne) istnieniem pierwotnym i samym w sobie. Przeciwnie, człowiek jest biologiczną i społeczną kopią.

“W człowieku istnieją dwa byty: byt indywidualny, który ma swe podstawy w organizmie ściśle ograniczającym koło ludzkich czynności, oraz byt społeczny, który jest reprezentacją wyższej rzeczywistości intelektualnego i moralnego porządku, który poznajemy poprzez obserwację, że „ja” znaczy społeczeństwo. Ten dualizm naszej natury ma swą praktyczną konsekwencję w praktycznym porządku w postaci nieredukowalności moralnego ideału do utylitarnego motywu i w porządku myśli w postaci nieredukowalności rozumu do jednostkowego doświadczenia. O ile jednostka przynależy do społeczeństwa, o tyle przekracza samą siebie zarówno na poziomie myślenia, jak i na poziomie działania”.

W innym miejscu Durkheim pisze: “Człowiek społeczny nakłada się na człowieka fizycznego. Człowiek społeczny z góry zakłada społeczeństwo, które wyraża i któremu służy. Gdy ono rozpada się, gdy nie czujemy już dłużej jego istnienia i jego działania w odniesieniu do nas i ponad nami, wówczas wszystko, co jest w nas społeczne zostaje pozbawione wszelkich obiektywnych podstaw. To, co pozostaje jest sztuczną kombinacją iluzorycznych wizerunków, przewidywań zanikających wraz z refleksją. Nie pozostaje więc nic, co mogłoby stanowić cel naszego działania. Człowiek społeczny stanowi istotę człowieka cywilizowanego. Jest on arcydziełem istnienia”⁸¹.

⁸⁰ E. Durkheim, *Elementary Forms of Religious Life*, 1912, s. 347

⁸¹ E. Durkheim, *Suicide*, op. cit., s. 213

Widzenie jednostki przez Durkheima, podobnie jak jego widzenie moralności, jest więc radykalnie społeczne. Człowiek byłby nie do wyróżnienia, przynajmniej dla socjologa, gdyby nie był manifestacją wspólnoty. Dyscyplina umysłu i charakter jest niczym więcej niż personalizacją dyscypliny grupy nadającej formę. Normalna osobowość jest odzwierciedleniem moralnej integracji we wspólnocie. Nienormalna osobowość jest odzwierciedleniem załamania się integracji w grupie.

Durkheim stosuje swoją perspektywę wspólnoty nawet wówczas, gdy analizuje jednostkowy umysł. Rozum ma autorytet, ale skąd on pochodzi? „Autorytet społeczeństwa przenosi się do określonego sposobu myślenia, które jest niezbędnym warunkiem każdego zbiorowego działania. Konieczność, z jaką te kategorie nam się narzucają, nie jest ani skutkiem prostych nawyków, których jarzma możemy się łatwo pozbyć, ani nie jest ona koniecznością fizyczną lub metafizyczną, ponieważ kategorie te zmieniają się wraz z miejscem i czasem. Jest to szczególny rodzaj konieczności moralnej, która dla życia intelektualnego jest tym, czym obowiązek moralny jest dla woli”⁸².

Nie tylko dyscyplina rozumu, ale również takie kategorie rozumu jak czas, przestrzeń, przyczynowość, siła są odzwierciedleniem wspólnotowej dyscypliny. W tym miejscu Durkheim oczywiście wkracza na bardzo dyskusyjny teren epistemologiczny i szaleństwem byłoby oczekiwać, aby jego punkt widzenia zdobył tu równie szeroką akceptację jak inne aspekty jego analiz. Niemniej warto o nich wspomnieć. Empirycyści, jak np. Hume, próbowali wyjaśnić te kategorie w języku jednostkowego doświadczenia. Aprioryści, jak Kant, twierdzili, że kategorie te powinny być widziane jako wrodzone, jako część samej struktury umysłu. Durkheim rzuca wyzwanie tym poglądom, twierząc, że kategorie te nie są niczym więcej niż odzwierciedleniem wspólnoty. Durkheim twierdzi więc, że idea czasu wyłania się ze społecznego poświęcenia religijnych dni ucztowania, z kalendarzy, których pierwotnym znaczeniem było oznaczenie dni obrzędów religijnych. Jedynie władza religijnej wspólnoty i jej obrzędów mogła wdrukować w świadomość człowieka *ogólną* ideę czasu. Podobnie jest z innymi kategoriami umysłu. Koncepcje przestrzeni u ludów prymitywnych, twierdzi Durkheim, zostały wynalezione w następstwie różnych sposobów ustawiania jednostek

⁸² E. Durkheim, *Elementary Forms of Religious Life*, op. cit., s. 17 przypis

społecznych w przestrzeni, np. koncentrycznie lub prostokątnie. Idea siły jest pojmowana w języku rozszerzania się plemiennej władzy lub władzy innych kolektywnych jednostek. Durkheim jest więc nie tylko socjologiem wspólnoty, lecz jej epistemologiem i metafizykiem.

Próby wyjaśnienia kategorii umysłu przez Durkheima nie miały jednak większego wpływu na epistemologię. Nie były przez nią serio traktowane. Mają one większe znaczenie jako określone podejście socjologii wiedzy i kultury.

Molekularna wspólnota — Simmel

Perspektywa wspólnoty w socjologii przybiera jeszcze inną postać w mikrosocjologii, czyli na terenie wzorów małych i intymnych związków, który z kolei leży u podstaw grup i asocjacji na poziomie społeczeństwa. Perspektywę tę rozwinął Simmel.

O Simmlu można powiedzieć, że do analizy społeczeństwa używał mikroskopu. Był zafascynowany tym, co intymne i małe. Jego tak zwana formalna socjologia jest niczym innym, lecz próbą klasyfikacji form zachowania. Jego podejście do takich grup jak diady i triady, oraz więzi społecznych takich jak przyjaźń, obowiązek, lojalność jest poszukiwaniem atomów społeczeństwa, czyli najmniejszych składowych społeczeństwa, w języku których można by analizować instytucje i asocjacje.

Simmel interesował się zarówno szczegółowym procesem, jak i strukturą. Interakcja w diadach lub triadach w formie kooperacji, zaufania, tajności interesowała go w takim samym stopniu jak sam związek. Podobnie interesowały go negatywne elementy jak konflikt i współzawodnictwo, które według Simmla mają taką samą moc scalania jednostek i grup jak elementy pozytywne takie jak miłość, czy kooperacja. Simmel używał swojego mikroskopu, penetrując warstwy historii i konwencji, nadając swym obserwacjom charakter uniwersalny. Twierdził, że istnieje ważna ciągłość w czasie fundamentalnych elementów asocjacji. Tzn., że bez względu na to jak duże byłyby różnice w instytucjach i wzorach kulturowych różnych epok historycznych, struktury takie jak diady i triady zachowują ciągłość swej tożsamości i swojego niezniszczalnego wpływu na szersze i bardziej otwarte formy społeczeństwa.

Ernest Hughes słusznie nazywał Simmla Freudem społeczeństwa. Freud analizował stany i procesy jednostkowej

nieświadomości tkwiące głęboko i wpływające na orientację, czyli na świadomy umysł, podczas gdy Simmel poświęcił swą uwagę “nieświadomym” związkom społecznego porządku takim jak diady, triady i inne konstytuujące elementy społecznych więzi. Tak jak nieświadomy umysł jednostki, mają one głęboki wpływ na kierunek zmiany i strukturę dużych asocjacji w społeczeństwie.

Reakcja Simmla na analityczny i utylitarystyczny indywidualizm jest równie ostra jak reakcja Durkheima, choć jest mniej oczywista i ukryta w terminach, które mogą powodować mylne rozumienie jego teorii jako indywidualistycznej w swym charakterze. Simmel miał jasną i niezachwianą wizję jednostkowości. To, co nazywał “pojemną i daleko sięgającą kolizją między społeczeństwem a jednostką”, straszło jego etyczną wrażliwość i stanowiło równocześnie przedmiot jego socjologicznych poszukiwań. Simmel przyznawał jednostce pewnego rodzaju pojęciową rzeczywistość, czego odmawiali jej inni socjologowie. Istnieje jednak ogromna różnica między obrazem jednostki naszkicowanym przez Simmla, a tym który znajdujemy u utylitarystów. Obraz naszkicowany przez Simmla wywodzi się z koncepcji społeczeństwa, która uderzająco przypomina koncepcję Durkheima, co widać w poniższym cytacie. “Społeczeństwo żyje swoim własnym życiem w szczególnym połączeniu abstrakcyjności z konkretnością i każda jednostka dodaje do niego pewne swoje cechy i siłę. Społeczeństwo wzrasta dzięki wkładowi jednostek, które — poza nim — formują lub próbują formować swoją egzystencję jako jednostki”⁸³.

Simmel był również wrażliwy na szersze siły społeczeństwa lub tendencje historyczne, które je zrodziły. Używając mikroskopu, nie przestał być anatomem i ekologiem. Jego praca podobnie jak praca Webera i Tönniesa ma w swym tle ową ogromną zmianę w naturze społeczeństwa spowodowaną przez dwie rewolucje. Był on głęboko świadomy sił historycznych i czerpał ilustracje oraz czynił aluzje do innej epoki historycznej. I tak na przykład swój esej o grupowych przynależnościach ilustruje podobnymi historycznymi porównaniami między społeczeństwem średniowiecznym i nowoczesnym jak inni socjologowie. Ten kontrast jest faktycznie bazą jego widzenia jednostkowości, które odwołuje się do historycznego uwolnienia człowieka od

⁸³ G. Simmel, *Sociology of Religion*, New York: The Philosophical Library, 1959, s. 50

średniowiecznej wspólnoty. “W wiekach średnich przynależność grupowa pochłaniała całego człowieka. Nie służyła ona jedynie chwilowemu, obiektywnie zdefiniowanemu celowi. Była raczej asocjacją wszystkich, którzy łączyli się w imię tego celu dopóty, dopóki asocjacja wchłaniała całość życia każdego z nich”⁸⁴. Nie oznacza to jednak, że człowiek średniowieczny był dławiony przez członkostwo. “Wzbogacenie” jednostki jako istoty społecznej “w średniowiecznym typie przynależności było znaczne, ponieważ to, co jednostka otrzymywała ze swej przynależności do szerszej grupy, było nie do uzyskania poprzez przynależność do intymnych grup (...) Wzór koncentryczny jest kolejnym i często również historycznym stadium poprzedzającym sytuację, w której grupy, do których osoba przynależy, nawarstwiają się i przecinają na jednej i tej samej osobie”⁸⁵. Nowoczesne społeczeństwo różni się głęboko od średniowiecznego koncentrycznego wzoru grupowej przynależności i w tej właśnie organizacyjnej różnicy ma swe źródło odmienną nowoczesnej jednostki, czyli *wylaniającą się* odmienną stanowiącą historyczne tło nowoczesnych filozofii indywidualizmu. W nowoczesnym społeczeństwie, odmiennie niż w średniowiecznym, jednostka może akumulować grupowe uczestnictwo prawie bez końca. “Sam ten fakt, bez względu na naturę grupowego zaangażowania, wystarcza, żeby dać jednostce silniejszą świadomość jednostkowości w ogóle i przeciwdziałać tendencji do przyjmowania własnej początkowej przynależności grupowej za oczywistą”⁸⁶. Simmel prawie tak samo jak Durkheim umieszcza indywidualizm w takiej właśnie perspektywie czasowej.

Podobnie esej pt. *Metropolis and Mental Life* zasadniczo dotyczy historycznego przejścia Europy od zwartych i tradycyjnych form wspólnoty do anonimowych, miejsko-przemysłowych kompleksów. W eseju tym Simmel mówi głównie o blaskach miasta, ale pozwala nam również dostrzec jego cienie wynikłe z zaniku wspólnoty i tradycji. Wyszukaność, anonimowość, emocjonalny chłód życia w metropolii są przeciwstawiane prostocie, dyrektywności i ciepłu tradycyjnej wspólnoty.

⁸⁴ G. Simmel, *Conflict and the Web of Group Affiliation*, New York: The Free Press of Glencoe, 1955, s. 149

⁸⁵ Ibidem, s. 149

⁸⁶ Ibidem, s. 150 przypis

Podobną opozycję znajdujemy w studium pieniędzy. Pieniądze symbolizują nie tylko przekształcenie wartości jakościowych w ilościowe, ale również uwolnienie się jednostki od wspólnotowego kontekstu pre-industrialnej Europy. Simmel pokazuje nam, że pojawienie się pieniędzy (na rynku włoskich miast-państw i następnie w całej Europie) jako narzędzia i miary wymiany współwystępuje z rozwojem widzenia świata, w którym to, co organiczne zostaje zastąpione przez to, co ilościowe i mechaniczne — zarówno w społeczeństwie, jak i w filozofii moralności. Pod piórem Simmla społeczna, moralna, intelektualna historia Europy staje się dziedzictwem jednostki wylaniającej się ze średniowiecznej wspólnoty i tradycji, widocznej w osobach monarchów, biznesmenów, bankierów, artystów, intelektualistów. Osłabienie średniowiecznej wspólnoty i ruch w kierunku jednostki nie mogłoby mieć miejsca przed pojawieniem się bezosobowej miary wartości — bezosobowego prawa, które pozwalało na bezpośrednie porównywanie jednostek między sobą.

Simmel nie zadowolili się jednak ogólnym opisem społecznych przemian w Europie polegających na przechodzeniu od tradycyjnej wspólnoty do anonimowego społeczeństwa. Zajął się także szczegółowymi i podstawowymi elementami tej zmiany. Kładąc nacisk na pierwotne formy asocjacji, poszukiwał odrębnego przedmiotu socjologii. Chciał przedstawić siły przekształcające społeczeństwo europejskie na szerszym poziomie w języku szczególnych, społecznych elementów składowych.

Autor ilustruje to cytatem z eseju Simmla o religii. Simmel pisze: “Życie społeczne polega na wzajemnym powiązaniu jego elementów składowych, które wystąpią częściowo w migawkowych akcjach i relacjach i częściowo zamanifestują się w uchwytnych formach, tj. w publicznych funkcjach i prawach, porządku i własności, języku i środkach komunikacji. Wszystkie takie społeczne korelacje są spowodowane przez różne interesy, cele i impulsy. Tworzą one materię, która samorealizuje się społecznie w 'jednym za drugim', 'ze sobą nawzajem', 'dla siebie', 'przeciw sobie’ “. Oznacza to, komentuje autor, że wszystko na poziomie szerszych związków społecznych, łącznie ze zmianą, powinno być tłumaczone na język “jednego za drugim”, “ze sobą nawzajem”, itp. Simmel, bez względu na to czy zajmował się władzą polityczną, kapitalizmem, czy religią, sprowadzał zawsze swą analizę do pierwotnego poziomu elementów składowych związków i procesów, wewnątrz których ludzie żyją.

Szczególny charakter zainteresowania Simmla elementami wspólnoty jest najlepiej widoczny nie tyle w jego podejściu do form geometrycznych takich jak diady, triady, czy do procesów kooperacji i konfliktu, lecz w jego analizie przyjaźni, lojalności, miłości, zależności, wdzięczności, zaufania i innych pierwotnych elementów związków ludzkich. Wrażliwość Simmla na te elementy i jego zdolność odniesienia ich do szerszych sił w społeczeństwie nie ma sobie równej w myśli współczesnej, chyba że u niektórych pisarzy i artystów.

Przyjaźń, zależność, zaufanie, lojalność są społecznymi atomami tradycyjnej wspólnoty. Zainteresowanie nimi jest nieuchronnie duże w każdej społeczności lub w okresie wielkich zmian jak ten, który miał miejsce w Europie w ostatnich latach XIX wieku. Tak jak załamanie się tradycyjnej struktury klasowej uczyniło człowieka świadomym złożoności i niuansów statusu, tak załamanie się wspólnoty pozostawia człowieka zatroskanym o naturę przyjaźni, akceptowalne granice intymności, kanony rozsądku, limity lojalności. W czasach wielkich przemian prawdziwa przyjaźń, zaufanie, lojalność wydają się tradycjonalistycznie niczym więcej, lecz pustą skorupką pozostałą po wspólnocie, która kiedyś istniała, lecz obecnie jest martwa. W czasach Simmla wielu rozumiało tę przenośnię.

Simmel nie był tradycjonalistą w tym znaczeniu, chociaż kontrast między tradycyjną wspólnotą i nowoczesnym społeczeństwem stanowił zasadnicze tło w jego mikroskopowych analizach więzi pierwotnych. To, co nazywał “socjologią intymnych związków”, nie miało swych korzeni w abstrakcyjnej geometrii, lecz w nurtach zmian wywołanych przez przemysłowe i polityczne rewolucje.

Cały smak podejścia Simmla do wspólnoty jest według autora najlepiej widoczny w jego słynnym studium tajności. Simmel potraktował tajność dokładnie tak samo jak Durkheim potraktował samobójstwo, tj. oderwał ją od jednostki, która utrzymuje tajemnicę i umieścił ją wśród związków i procesów społecznych. Samobójstwo i tajność są dwoma ekstremami tego, co należy do zakamarków jednostkowej motywacji, a jednak są one zrozumiałe jedynie w swym związku ze społeczeństwem.

Po pierwsze, tajemnica jest związana z procesem komunikacji między ludźmi. Powiązanie to jest nierozzerwalne, gdyż wszystko, co komunikujemy Innemu (bez względu na to jak uczciwy i godny zaufania jest odbiorca i bez względu na to jaka jest “cała” prawda), musi być wyselekcjonowane z tej “psychologicznej rzeczywistości,

której absolutnie dokładny opis (zarówno jeśli chodzi o treść, jak i o przebieg) pchnie każdego do szpitala dla umysłowo chorych⁸⁷. Selekcjonujemy więc i modulujemy, pozostawiając całe przestrzenie “rzeczywistości” ukryte.

Świadomie lub nieświadomie, ale kłamiemy. “Każde kłamstwo, bez względu na to jak obiektywny jest jego temat, wynika z samej natury błędu kłamiącego *podmiotu*”⁸⁸. Kłamstwo zawiera się w fakcie, że kłamca ukrywa swoją prawdziwą ideę przed kimś innym. Kłamstwo tym łatwiej zaakceptować, im dalej od nas (w czasie lub w społecznej przestrzeni) znajduje się kłamca. “Im dalej znajdują się jednostki od naszej najintymniejszej osobowości, tym łatwiej możemy pogodzić się z ich nieprawdomównością zarówno w praktycznym, jak i w psychologicznie intymnym sensie — jednakże, gdy osoby nam najbliższe kłamią, wówczas życie staje się nie do zniesienia”⁸⁹. Nie ma jednak takiego społeczeństwa i takiej formy związku, w których pewien stopień kłamstwa nie byłby dopuszczalny. Kłamstwo jest nawet konieczne, ponieważ dopóki zewnętrzne społeczeństwo jest zróżnicowane ze względu na stopień, w którym inni są uprawnieni do “całej prawdy”, dopóty będzie tam istniało kłamstwo. “Chociaż kłamstwo może również zniszczyć dany związek, to jednak dopóki ten związek istnieje, dopóty kłamstwo będzie jego integralną częścią. Etycznie negatywna wartość kłamstwa nie powinna czynić nas ślepyimi na jego socjologicznie pozytywne znaczenie dla formowania się pewnych konkretnych związków. Kłamstwo jest “pozytywną i agresywną techniką realizowania celu poprzez tajność i ukrywanie”⁹⁰.

Następnie Simmel przechodzi z poziomu społeczno-epistemologicznego na poziom czysto społeczny. “Zanim przejdziemy do sekretu rozumianego jako świadome ukrywanie, musimy odnotować, że różne związki w różnym stopniu wyrzucają wzajemną wiedzę o całkowitych osobowościach swoich członków poza swoje granice”. Istnieją np. grupy interesów, które nie mają roszczeń do całej jednostki. Jest to najczęściej występujący typ związku w nowoczesnym społeczeństwie. “Wzrastające urzeczowienie naszej kultury, której zjawiska zawierają coraz więcej

⁸⁷ *The Sociology of George Simmel*, New York: The Free Press of Glencoe, part IV, s. 311 przypis

⁸⁸ *Ibidem*, s. 312

⁸⁹ *Ibidem*, s. 313

⁹⁰ *Ibidem*, s. 316

elementów bezosobowych i wchłaniają coraz mniej elementów osobowych i elementów subiektywnej totalności jednostki (najlepiej widoczne w porównaniu pracy rzemieślnika i robotnika), dosięga również socjologiczne struktury”⁹¹.

Cała społeczna i moralna przestrzeń *zaufania* zmienia się pod wpływem urzeczowienia kultury, ponieważ to, czemu powinno się w drugim człowieku zaufać, ulega fragmentaryzacji i lokalizacji, np. na pracownika i pracodawcę, bankiera i dłużnika. Gwałtownej zmianie ulega jakość “wiedzy” i “wolnej woli”. “Wolna wola jest specjalną formą typowego przeciwstawiania dwóch imperatywów: co nie jest zakazane jest dozwolone i co nie jest dozwolone jest zakazane. Stosunki między ludźmi są więc różnicowane według kryterium wzajemnej wiedzy, albo według tego, że co nie jest ukryte, może być znane lub, że co jest nie odkryte nie powinno być znane”.

Nowoczesna zmiana społeczna silnie oddziaływała również na rolę przyjaźni i intymności. Intymność rezyduje głównie w dwóch podstawowych kontekstach: w przyjaźni i małżeństwie. “Ideal przyjaźni, który został przejęty ze starożytności i rozwijał się w duchu romantycznym, ukierunkowywał się na absolutną psychologiczną intymność. (...) Owo wkroczenie całego, niepodzielnego *ego* w związek, ponieważ w przyjaźni do przyjęcia w przyjaźni niż w miłości, ponieważ w przyjaźni brak specyficznej koncentracji na zmysłowości, z której miłość się wywodzi”⁹². Przypisać trzeba, że szczególnie w społeczeństwach nowoczesnych miłość seksualna “bardziej otwiera drzwi przed całą osobowością niż cokolwiek innego. Faktycznie, dla wielu miłość jest jedyną formą, w której mogą oferować swoje *ego* w jego całościowości, podobnie jak dla artysty forma jego sztuki oferuje jedyną możliwość odsłonięcia całości swego wewnętrznego życia”. Simmel podkreśla, że “wyższość więzi erotycznych może stłumić (...) inne typy kontaktów (praktyczno-moralne, czy intelektualne), jak i otwarcie tych zasobów osobowości, które leżą poza sferą erotyczną”. Przyjaźni brakuje zarówno owej pięknej intensywności miłości, jak i jej wahań i “w związku z tym może szczęśliwiej niż miłość połączyć osoby w ich całościowości. Łatwiej stapia rezerwy niż miłość — nie z taką gwałtownością, ale za to na szerszą skalę i na dłużej. Jednakże taka całkowita intymność

⁹¹ *Ibidem*, s. 317 przypis

⁹² *Ibidem*, s. 325

staje się coraz trudniejsza, gdy rośnie zróżnicowanie wśród ludzi. Nowoczesny człowiek ma zbyt wiele do ukrycia, żeby utrzymywać przyjaźń w owym starożytnym sensie⁹³.

Jeśli chodzi o małżeństwo i intymność to „granice ujawniania i ukrywania siebie wraz z towarzyszącym im grzechem i wolną wolą są trudniejsze do określenia”. Problemem tzw. „socjologii związków intymnych” jest „możliwość osiągnięcia maksimum wspólnych wartości w warunkach, w których osobowości nawzajem rezygnują ze swojej autonomii lub w warunkach powściągliwości”. Problem ten nie był równie naglący w wiekach wcześniejszych, ponieważ małżeństwo „nie było instytucją erotyczną, lecz społeczną i ekonomiczną. Zaspokojenie potrzeby miłości było tylko przypadkowo z nią związane”. W takich kulturach nie istniała prawdopodobnie ani „potrzeba intymnego, wzajemnego ujawniania siebie, ani taka możliwość. Z drugiej strony, brak im zapewne rezerw delikatności i niewinności, które pomimo ich pozornie negatywnego charakteru są jak kwiaty w całkowicie zinternalizowanym, osobistym, intymnym związku⁹⁴”.

We współczesnym społeczeństwie, podkreśla Simmel, gdzie związek małżeński jest coraz częściej jedynym związkiem intymnym — prawdziwa przyjaźń upadła pod naciskami nowoczesności — występuje silna pokusa do narzucania nań więcej niż może strukturalnie znieść. „W pierwszych fazach takiego związku (zarówno w małżeństwie jak i w tzw. wolnej miłości) istnieje silna pokusa do całkowitego zaabsorbowania drugą osobą, do uwolnienia ostatnich rezerw duszy, do zatracenia się w Innym bez granic. W większości przypadków takie zatracenie się zagraża jednak poważnie przyszłości związku⁹⁵”. Jak to twierdzi Simmel: tylko te jednostki potrafią dać siebie w całości, które nie mogą dać siebie w całości. Te rzadkie jednostki mają w sobie rezerwy ukrytych psychologicznych mocy, które nigdy nie wysychają. Napelniają się, gdy dają. „Ale większość jest inna. Każde wyrażenie uczuć, każde bezwarunkowe zagubienie się, każde ujawnienie wewnętrznego życia nadweręża ich bogactwo, ponieważ brak im tego samo-odnawiającego się źródła psychicznego bogactwa, które ani nie może zostać całkowicie ujawnione, ani oddzielone od *ego*⁹⁶”.

⁹³ Ibidem, s. 325 przypis

⁹⁴ Ibidem, s. 326 przypis

⁹⁵ Ibidem, s. 328

⁹⁶ Ibidem, s. 328

Aktualnie, pisze autor, ustaliliśmy związek tajności z zaufaniem, rozsądkiem, intymnością dotarliśmy do tajności jako takiej. Tajność, pisze Simmel, jest jednym z największych osiągnięć człowieka. W porównaniu z dziecięcym stadium niepohamowanego ujawniania, „tajność ogromnie rozszerza życie”. Tajność daje możliwość istnienia drugiemu światu, równoległemu do świata widzialnego, w którym istnieje tyle samo prawdy, dobra, słuszności jak w świecie jawnym, ale w którym także może istnieć zło. Światy te oddziałują na siebie.

Sekret jest moralnie neutralnym mechanizmem, niezależnym od treści. Może wchłaniać w siebie najszlachetniejsze wartości i utrzymywać się mimo groźby kary i tortur lub może ukrywać wiedzę i motywację o charakterze zbrodniczym. Istnieje wieczna fascynacja sekretem, ponieważ sekret nadaje czemuś wyjątkową pozycję. Jest środkiem wzmacniania tożsamości, a także zdobywania intymności. Istnieje jednak także fascynacja zdradą, podkreśla Simmel, ponieważ „sekret zawiera w sobie napięcie, które rozładowuje się w momencie ujawnienia. Ten moment konstituuje punkt kulminacyjny w rozwoju sekretu. Cały jego czar zostaje raz jeszcze zebrany i wyniesiony na szczyt (...) Sekret jest więc przepelniony świadomością, że może być zdradzony. Ma on władzę niespodzianki, zrządzenia losu, zabawy, destrukcji, a także samo-destrukcji⁹⁷”.

Tajność wiąże się ściśle z indywidualizacją. „Społeczne warunki silnego personalnego różnicowania umożliwiają i żądają tajności. Sekret z kolei wciela i intensyfikuje takie różnicowanie. W małym i wąskim kręgu, tworzenie i utrzymywanie sekretów staje się trudniejsze, chociażby z przyczyn technicznych: wszyscy są zbyt blisko siebie i swoich warunków, a częstość i intymność kontaktu niesie z sobą zbyt wiele pokus ujawnienia. Później sekret nie jest nawet potrzebny, gdyż ten typ formacji społecznej zwykle wyrównuje swoich członków. (...)”⁹⁸

Gdy wspólnota rozszerza się, wszystko radykalnie się zmienia. Istnieje, pisze Simmel, pewien paradoks w nowoczesnym społeczeństwie. „Wydaje się, że wraz z rozwojem kulturowej wygody sprawy ogólne stają się coraz bardziej publiczne, a sprawy jednostkowe stają się coraz bardziej tajne”. Polityka, administracja, nawet interesy „tracą swoją tajność i niedostępność, podczas gdy jednostka uzyskuje

⁹⁷ Ibidem, s. 333 przypis

⁹⁸ Ibidem, s. 334 przypis

możliwość prawie całkowitego wycofania się. Wraz z rozwojem nowoczesnego życia, w tłumie metropolii jedyną techniką utrzymywania spraw prywatnych w sekrecie tak jak przedtem może być przestrzenna izolacja⁹⁹. Simmel stwierdza, że sekret ma jeszcze jeden społeczny atrybut: upiększanie. Naturą i funkcją upiększania jest naprowadzanie oczu innych ludzi na to, co jest upiększane. “Chociaż w tym sensie upiększanie jest sprzeczne z sekretem, nawet sekret nie obywat się bez funkcji personalnej emfazy”.

W końcu Simmel analizuje tajną społeczność i jej funkcje. “Istotą tajnej społeczności jest dawanie autonomii”¹⁰⁰. Chodzi tu o autonomię od inwazji prywatności, od przypadkowego i wstępnego rozpoznania, od chłodu i zróżnicowania. Tajna społeczność ma motywy arystokratyczne: pozwala na oddzielenie się od tych cech, które charakteryzują każdego, a więc nikogo. Tajna społeczność stanowi środek włączania (inkluzywności) i wyłączania (ekskluzywności). Jest środkiem klaryfikowania i ukonkretniania pewności i zaufania w przyjaźni i oddaniu się. “W końcu, odizolowanie tajnej społeczności od konieczności syntezy z otaczającą rzeczywistością usuwa szereg okazji do konfliktu”. Kolidują interesów, władzy i prestiżu spotykana we wszystkich społecznościach i w każdej epoce, szczególnie w naszej, zostaje złagodzona przez społeczną izolację tajnej społeczności.

Jakie są wewnętrzne problemy tajnej społeczności, pyta autor? Tajna społeczność ma skłonność do ekstremalnej centralizacji autorytetu, gdyż jej własna struktura — tajność — ma tendencję do promowania środków chronienia go. Im bardziej tajna organizacja (jak np. w konspiracji przestępczej), tym większa centralizacja. Nacisk na solidarność staje się przygniatający. Im bardziej izolowana czuje się tajna społeczność lub im bardziej jest prowokowana przez porządek społeczny tym większe prawdopodobieństwo, że jej zwartość przybierze postać autorytarną. Jednocześnie tym życzliwiej zostanie ona przyjęta przez jednostkę.

Stawia to jednostkę w obliczu paradoksu. Wszystko to, co daje jej w tajnej społeczności poczucie tożsamości i jednostkowości, równocześnie separuje ją od otaczającego społeczeństwa: tj. im więcej pierwszego tym więcej drugiego. Nawet jeżeli jednostka “personalizuje się” wewnątrz tajnego

⁹⁹ Ibidem, s. 336

¹⁰⁰ Ibidem, s. 361; 345-376

związku, to “depersonalizuje się” w szerszym porządku społecznym.

Równość jest cechą wspólnoty i tajna społeczność nie jest tu wyjątkiem. Każdemu według jego potrzeb, od każdego według jego zdolności. Jednakże tajność, gdy się intensyfikuje, przekształca równość w “wyrównywanie” (*leveling*), czyli czyni wszystkich takimi samymi, co z kolei działa na rzecz wzmocnienia centralnej władzy w grupie.

Simmel, twierdzi autor, mógłby dać swojemu studium nad tajnością podtytuł “od funkcji do dysfunkcji”, gdyż wykazał on, że te same cechy, które dostarczają poparcia tajnej społeczności, równocześnie jej zagrażają. Tajna społeczność zrodzona jako środek łączący wyalienowane jednostki z osobowym społeczeństwem, zagwarantowanym statusem, równością, poczuciem członkostwa i innymi wartościami wspólnoty z racji nacisku tych samych sił, które doprowadziły do jej powstania, nie jest już dłużej środkiem socjalizacji lecz de-socjalizacji, nie jest już częścią społecznego porządku, ale wrogim przyglądaniem się centralnemu rządowi (wrogowi) przez masy.

Problemy do dyskusji:

1. Co to jest wspólnota według Nisbeta?
2. Dziewiętnastowieczna myśl postępową i jej powiązanie z ideą wspólnoty.
3. Powiązanie idei wspólnoty z dziewiętnastowieczną myślą konserwatywną.
4. Wpływ idei wspólnoty na socjologię Comte'a.
5. Uczynienie wspólnoty bezpośrednim przedmiotem analizy socjologicznej:
 - a. pierwsze empiryczne badania wspólnot (Le Play);
 - b. klasyfikowanie empirycznych społeczeństw według ich wspólnotowości (T'nnies);
 - c. wspólnota jako baza społeczeństwa i podstawowy fakt społeczny (Durkheim);
 - c. wspólnota rozumiana jako związki intymne (Simmel).

Rozdział II

Grupy pierwotne

Gdy mowa o wspólnocie warto przypomnieć stare pojęcie grupy pierwotnej. Pojęcie to nie opisuje dokładnie tych samych zjawisk, co pojęcie wspólnoty, jednakże obydwie pojęcia dotyczą przestrzeni osobistych, intymnych kontaktów międzyludzkich. W rozdziale II zostały przedstawione fragmenty i omówienia artykułów napisanych przez klasyków pojęcia grupy pierwotnej.

1. Grupy pierwotne w ujęciu Ch. H. Cooley¹⁰¹

Grupami pierwotnymi autor nazywa te grupy, które charakteryzuje bliskie obcowanie typu *face-to-face* i kooperacja. Są one pierwotne w kilku znaczeniach, ale przede wszystkim w tym, że są podstawą formowania się społecznej natury i ideałów jednostki. Psychologicznie, wynikiem bliskiego obcowania jest fuzja jednostkowości we wspólną całość, tak że wspólne życie i cel grupy stają się, przynajmniej częściowo, jaźnią danej osoby. Tę całościowość najprościej wyraża słowo „my”. Zawiera ona w sobie współdoznawanie i wzajemną identyfikację opisywane w sposób naturalny jako „my”. Dana osoba żyje w tym poczuciu całości i naczelne cele dla własnej woli znajduje w tym poczuciu.

Nie oznacza to jednak, że jedność grupy pierwotnej tkwi wyłącznie w harmonii i miłości. Zazwyczaj jest to jedność zróżnicowana i współzawodnicząca, dopuszczająca obronę własnego ja i rozmaite namiętności. Jednakże namiętności te są uspołeczniane dzięki współdoznawaniu i podporządkowują się (lub przynajmniej próbują podporządkować się) dyscyplinie wspólnego ducha. Jednostka będzie ambitna, ale głównym celem jej ambicji będzie upragnione miejsce w myślach innych ludzi i będzie wierna wspólnym standardom służby i *fair play'u*. Np. chłopiec

¹⁰¹ Napisane na podstawie: Charles Horton Cooley, *Social Organization*, Charles Scribner&Sons, 1909

będzie walczył za swoimi kolegami o miejsce w zespole, ale wspólną chwałę swej klasy lub szkoły umieści ponad tym współzawodnictwem.

Najważniejszymi przestrzeniami (choć nie jedynymi) takiego bliskiego obcowania i kooperacji są rodzina, grupy zabawowe, grupy sąsiedzkie i grupa wspólnotowa starszych. Są one praktycznie uniwersalne, niezależne od czasów i faz życia i w związku z tym są główną bazą tego, co jest w ludzkiej naturze i w ludzkich ideałach uniwersalne. Najlepsze z porównawczych badań nad rodziną ukazują ją nie tylko jako uniwersalną instytucję, ale także jako bardziej w świecie powszechną, niż wyolbrzymianie wyjątkowych zwyczajów przez wcześniejsze szkoły pozwalało nam sądzić. Trudno wątpić w rozpowszechnienie zarówno grup zabawowych wśród dzieci, jak i nieformalnych ugrupowań wśród starszych. Takie obcowanie jest wyraźnie tym, co wypala ludzką naturę w świecie, który nas otacza i nie ma powodu do przypuszczeń, że gdziekolwiek i kiedykolwiek było inaczej.

Jeśli chodzi o zabawę, to można mnożyć przykłady uniwersalności i spontaniczności grupowej dyskusji i kooperacji, których rozwojowi ona sprzyja. Jest powszechnym faktem, że dzieci powyżej 12 roku życia, szczególnie chłopcy, żyją w solidarności, w którą angażują nawet więcej sympatii, ambicji i honoru niż w rodzinę.

Ta skłonność do młodzieżowego zrzeszania się nie ogranicza się jedynie dla chłopców angielskich i amerykańskich, jak to się niekiedy sądzi. Badania imigrantów pokazują, że potomkowie bardziej restrykcyjnych cywilizacji kontynentalnej Europy wykazują taką samą gotowość do tworzenia samorządowych grup zabawowych.

Jeśli chodzi o sąsiedztwo, to można powiedzieć, że od momentu zasiedlenia ziemi na stałe przez człowieka aż po dziś dzień, gdy nastąpił rozrost nowoczesnych, przemysłowych miast, sąsiedztwo odgrywało główną rolę w pierwotnym, *serce przy sercu* życiu.

W życiu współczesnym intymność sąsiedztwa załamała się z powodu rozwoju zawilonych sieci szerszych kontaktów, które czynią obcymi ludzi żyjących w tym samym domu. To samo prawo działa nawet na wsi, chociaż w sposób mniej oczywisty, osłabiając ekonomiczną i duchową wspólnotę z sąsiadami. Jeszcze nie wiemy, czy są to zmiany na lepsze, czy na gorsze.

Oprócz tych prawie uniwersalnych typów pierwotnego obcowania, istnieje szereg innych, których forma zależy od stanu cywilizacji. Istotna jest tu bliskość i fuzja

osobowości. W naszym społeczeństwie, które nie opiera się na przywiązaniu do miejsca w przestrzeni, ludzie tworzą różne kluby, braterstwa itp. oparte na podobieństwie ducha, która mogą sprzyjać rozwojowi prawdziwej bliskości. Wiele takich związków tworzy się w szkole i na uniwersytecie, wśród mężczyzn i kobiet przebywających razem z racji wykonywanego zawodu, np. pracownicy tego samego zakładu pracy itp. Tam gdzie istnieje choćby trochę wspólnego udziału i wspólnego działania, tam rośnie życzliwość.

Rodzina i grupy sąsiedzkie przez fakt, że dominują w tak plastycznym i otwartym okresie życia, jakim jest dzieciństwo, nawet dziś mają większy wpływ na jednostki niż inne związki.

Grupy pierwotne są pierwotne w tym sensie, że dają jednostce jej najwcześniejsze i najpełniejsze doświadczenie społecznej jedności, a także w tym sensie, że nie zmieniają się w takim samym stopniu jak inne związki, lecz tworzą względnie stałe źródło zasilające inne typy związków. Nie są one oczywiście niezależne od szerszego społeczeństwa, ale w pewnym stopniu odzwierciedlają jego ducha. Np. zarówno niemiecka rodzina jak i szkoła jest w jakiś sposób powieleniem niemieckiego militarizmu. Jest jak fala powracająca do strumienia, która się zbytnio nie oddala. Np. wśród niemieckich i rosyjskich chłopów znajdujemy nawyk wolnej współpracy i dyskusji, na co charakter państwa ma jedynie niewielki wpływ. Znany jest pogląd, że komuna wiejska, samorządna w sprawach lokalnych i przyzwyczajona do dyskusji, jest znaną instytucją w społeczeństwach lokalnych i kontynuatorem podobnej autonomii istniejącej poprzednio w klanie. Jak to napisał Tocqueville w *Democracy in America*: "Monarchie i republiki ustanawia człowiek, ale komuna zdaje się pochodzić wprost od Boga".

W naszych współczesnych miastach przepelnienia mieszkania czynszowe i ogólny ekonomiczny i społeczny chaos poważnie ranią rodzinność i sąsiedztwo, ale warto podkreślić, że nawet w takich warunkach zachowują one żywotność i sumienie naszych czasów jest zdeterminowane, aby je uzdrowić.

Grupy te są więc źródłem życia nie tylko jednostek, ale także instytucji społecznych. Jedynie w niewielkim stopniu są one kształtowane przez szczególną tradycję. W większym stopniu są wyrazem uniwersalnej natury. Religia lub rządy innych cywilizacji mogą wydać się nam obce, pisze autor, ale dzieci lub grupa rodzinna prowadzą wspólne życie, które wyda się zawsze znajome.

Przez "ludzką naturę" autor rozumie te sentymenty i impulsy, które są ludzkie przez bycie wyższymi od sentymentów i impulsów niższych zwierząt i również w tym sensie, że należą do rodzaju ludzkiego jako całości, a nie do określonej rasy lub czasów. Chodzi tu szczególnie o sympatię (solidarność) i szereg sentymentów, których składową jest sympatia, jak miłość, uraza, ambicja, pycha, czczenie bohatera i uczucia społecznego dobra i zła.

Ludzka natura w tym sensie może być widziana jako względnie trwałe element społeczeństwa. Zawsze i wszędzie ludzie szukają honoru i obawiają się ośmieszenia, ulegają opinii publicznej, pielęgnują swoje dobro i swoje dzieci, podziwiają odwagę, wielkoduszność i sukces. Zawsze można założyć, że ludzie są i będą ludźmi.

Powróćmy do grup pierwotnych: ludzka natura nie jest czymś istniejącym oddzielnie w jednostce, lecz jest *grupową naturą lub pierwotną fazą społeczeństwa*, względnie prostym i uniwersalnym stanem społecznego umysłu. Z jednej strony, jest czymś więcej niż zaledwie wrodzonym instynktem — chociaż nim się staje — i z drugiej strony czymś mniej niż bardziej wypracowane idee i sentymenty, które tworzą instytucje. Jest to natura, która rozwija się i wyraża w prostych grupach typu *face-to-face*, które są w pewnym sensie takie same we wszystkich społeczeństwach: w grupach rodzinnych, na terenie zabawy, w sąsiedztwie. W zasadniczym ich podobieństwie autor znajduje bazę podobnych idei i sentymentów w ludzkim umyśle. W nich tworzy się wszędzie ludzka natura. Człowiek się z nią nie rodzi. Nie może jej jednak nabyć inaczej niż przez solidarność i zamiera ona w izolacji.

Spółczeństwo i jednostki są, według autora, nierozdzielnyimi fazami wspólnej całości, tak że wszędzie tam gdzie znajdujemy fakt jednostkowy, możemy poszukiwać współwystępującego z nim faktu społecznego. Jeżeli istnieje uniwersalna natura osób, to musi istnieć również coś uniwersalnego w obcowaniu, które z nią koresponduje.

Czymże innym może być natura ludzka niż cechą grup pierwotnych? Z całą pewnością nie jest atrybutem oddzielnej jednostki — jeżeli przyjmujemy jej istnienie — gdyż jej tzw. typowe cechy, jak uczucia, ambicja, próżność i uraza są poza społeczeństwem niewyobrażalne. Jeżeli atrybut ten przynależy więc do człowieka w zrzeszaniu się, jakiego stopnia owego zrzeszania się wymaga jego rozwinięcie się? Z całą pewnością nie chodzi tu o nic wypracowanego, gdyż wypracowane fazy społeczeństwa są przejściowe i

róznicowane, podczas gdy ludzka natura jest względnie stała i uniwersalna. Krótko mówiąc, istotne dla jej genezy jest życie rodzinne i sąsiedzkie i nic więcej.

Studiując społeczeństwo musimy nauczyć się widzieć ród ludzki w jego psychicznej całości, pisze autor, a nie w sztucznym oddzieleniu. Musimy widzieć i odczuwać wspólnotowe życie rodziny i grup lokalnych jako bezpośrednie fakty, a nie jako kombinację czegoś innego. I być może najlepiej zrobić to poprzez odwołanie się do własnego doświadczenia i rozszerzenie go dzięki współdoznającej obserwacji. Czym w naszym życiu jest rodzina i współludzki? Co wiemy o poczuciu "my"? Pytania tego typu mogą nam pomóc w dostrzeżeniu pierwotnej grupy w jej konkretności, z której wyrasta wszystko to, co społeczne.

2. Grupy pierwotne — to, co istotne i co nieistotne w ujęciu E. Farisa¹⁰²

Pojęcie grupy pierwotnej nie jest być może najważniejszym wkładem Cooley'a do socjologii, pisze autor, jednakże właśnie dzięki temu pojęciu został on zapamiętany. Choć niektórzy preferowali określenia *grupa typu my* lub *in-group*, to jednak określenie *grupa pierwotna* okazało się najtrwalsze. Cooley twierdził, że w tych właśnie grupach ludzka natura bierze swój początek. Oto, co pisze na ten temat sam Cooley: "Grupy pierwotne to takie grupy, które charakteryzuje bliskie obcowanie typu *face-to-face* i kooperacja. Są one pierwotne w kilku znaczeniach, ale przede wszystkim w tym, że są podstawą formowania się społecznej natury i ideałów jednostki. Psychologicznie wynikiem bliskiego obcowania jest fuzja jednostkowości we wspólną całość, tak że wspólne życie i cel grupy stają się, przynajmniej częściowo, jaźnią danej osoby. Tę całościowość najprościej

¹⁰² Omówione na podstawie: Ellsworth Faris, *The Nature of Human Nature*, Mc Graw-Hill Book Co., 1937,

wyraża słowo 'my'. Zawiera ona w sobie współdoznawanie i wzajemną identyfikację opisywane w sposób naturalny jako 'my'. Dana osoba żyje w tym poczuciu całości i naczelnie cele dla własnej woli znajduje w tym poczuciu".

Z powyższego cytatu wynika, że grupy pierwotne charakteryzują trzy własności: stosunki typu *face-to-face*, priorytet grupy w jednostkowym doświadczeniu, poczucie całości wyrażające się w określeniu "my". Znaczenie grupy pierwotnej tkwi w tym, że jest ona źródłem ludzkiej natury i że z niej wywodzą się ludzkie cnoty takie jak zdolność do współdoznawania, uprzejmość, sprawiedliwość, umiejętność *fair play'u*.

Używając tego pojęcia napotykaćmy jednak na pewne trudności, twierdzi autor. Brak bowiem terminu służącego do opisu grup niepierwotnych. Niektórzy autorzy mówią tu o grupach wtórnych, przypisując to określenie Cooley'owi, chociaż on sam nigdy go nie używał. Przy pomocy terminu "wtórny" określa się te grupy, które bazują na pośrednich środkach komunikowania się takich jak np. gazety.

Poważniejszy problem wiąże się jednak ze sprecyzowaniem, co dokładnie pojęcie grupy pierwotnej znaczy. Koncentrując uwagę na kryterium, jakim jest kontakt *face-to-face*, pomija się inne różnice, sprowadzając użycie terminu grupy pierwotnej do opisu tych, którzy są fizycznie obecni. W rezultacie pojęcie to ogranicza się do opisu grup dziecięcych, twierdząc, że dorośli tracą związek ze swoimi "pierwotnymi" grupami. Niewiele uwagi zwracano na kryteria psychologiczne. Według autora chcąc sprecyzować znaczenie omawianego terminu, należy poświęcić więcej uwagi szczegółowemu badaniu cech odróżniających grupy pierwotne od innych.

W nauce wprowadza się rozróżnienie między tym, co istotne i co nieistotne. To, co nieistotne jest definiowane jako konkretny, denotowany przedmiot, którego istota nie znika jednak, nawet jeżeli on sam znika. Np. nasz stół może być prostokątny i dębowy, ale bycie prostokątnym i dębowym nie jest istotne dla bycia stołem i stąd mówimy, że to jest nieistotne. Stół byłby stołem nawet wtedy, gdyby był okrągły lub owalny lub zrobiony z klonu, czy stali. W definicji stołu powinny zostać zawarte istotne cechy stołu, dając *genus* i

differentia. Błędy wynikają często z mieszania tego, co istotne z tym, co nieistotne.

Czy własność *face-to face* jest istotna dla definicji grupy pierwotnej? Czy grupy, w których brakuje kontaktów *face-to-face* mogą być nazwane pierwotnymi? Autor w odpowiedzi na te pytania stwierdza, że faktycznie można sobie wyobrazić szereg przykładów, gdzie choć występują kontakty *face-to-face*, to jednak grup tych nie nazwiemy pierwotnymi.

Czy istnieją takie grupy, w których nie występują kontakty typu *face-to-face*, a którą nazwalibyśmy pierwotną? Autor uważa, że takie grupy istnieją. Np. grupa rodowa szeroko rozrzucona w przestrzeni, komunikująca się tylko przy pomocy listów może posiadać poczucie jedności, wyrażające się w "fuzji jednostek we wspólną całość" i może być zaklasyfikowana jako grupa pierwotna. Znajoma dziewczyna opowiadała autorowi, że "zakochała się" w pewnej autorce, jak pisała do niej listy. Była silnie pod jej wpływem przez wiele lat, chociaż nigdy nie spotkała jej osobiście. Czyż nie była to więc grupa pierwotna? Towarzysze połączeni w jakiejś sprawie tworzą grupy pierwotne wraz z pojawieniem się *esprit de corps*, chociaż są przestrzennie oddaleni.

Autor stawia więc pytanie, czy grupa pierwotna to pojęcie przestrzenne, czy też należy poszukiwać jakiś innych kryteriów do wyróżnienia tej grupy. I w ten sposób dochodzi do zasadniczego pytania o wartość samego pojęcia grupy: czy grupa to przede wszystkim agregat jednostek i chodzi tu jedynie o zmianę nazwy, czy też dzięki temu terminowi klasyfikuje się, bada i definiuje pewne szczególne zjawiska socjologiczne.

Grupa w sensie socjologicznym może być opisana jako charakteryzująca się *consensusem*, udziałem, komunikowaniem się. Grupa w sensie statystycznym istnieje tylko dla statystyków. Grupa w sensie socjologicznym istnieje dla swoich członków. W pierwszym przypadku jednostki tworzą grupę, w drugim przypadku grupa tworzy swoich członków.

Innym problem jest pytanie, o ile grupa w sensie socjologicznym może być zdefiniowana w sposób ściśle obiektywny. Tzn., w jakim stopniu można mówić o grupie w

sensie obiektywnym, a w jakim stopniu należy założyć, że dla grupy istotne są postawy i wyobrażenia. Lub inaczej, czy grupa w sensie socjologicznym jest doświadczeniem czy organizacją doświadczenia? Grupy pierwotne można opisać przyjmując punkt widzenia zewnętrznego obserwatora, który obserwuje ruchy i dźwięki. Jednakże zewnętrzny obserwator może interpretować jedynie symptomy, pozostawiając istotę grupy nie zbadaną lub nie zinterpretowaną. Ściśle behawiorystyczne podejście nie bierze bowiem pod uwagę tego, co członkowie grupy czują lub myślą.

Cooley, pisząc o tym rodzaju wzajemnej identyfikacji i sympatii, który najlepiej wyrazić określeniem "my", sugeruje, że istotą grup pierwotnych nie są stosunki typu *face-to-face*. Charakteryzowanie grup pierwotnych przez poczucie "my" oznacza, że musimy zwrócić uwagę na kryteria subiektywne i nie możemy opierać się jedynie na obserwacji z zewnątrz.

Wszystkie formy behawioryzmu są motywowane życzeniem bycia obiektywnym. Cooley postrzegał świat inaczej, tj. podkreślał znaczenie wyobraźni i uczuć. Gdy człowiek zakochuje się lub odkrywa Boga, trudno badać nerwowe prądy, które są trudniej dostępne dla badacza niż wyobrażenia, uczucia i postawy, które Cooley ostatecznie uznaje za podstawowe i centralne, twierdząc, że stałymi faktami w życiu społecznym są fakty wyobraźni. Najlepszą definicją przyjaciela jest to, co sobie wyobrażam, że on robi lub powie. W swej ostatniej książce Cooley cytuje Shorlocka Holmsa, który mówi, że kiedy John i Tom spotkali się, było obecnych 6 osób: Johna *ja* realne (znane tylko jego Stwórcy), Johna idea samego siebie, Johna idea Toma i odpowiednio trzy rodzaje Toma. Cooley dochodzi do wniosku, że takich osób jest dwanaście lub więcej, gdy włączymy ideę Johna o idei Toma na temat idei Johna o Tomie, itd. W tych echem echa osobowości tkwi cała waga subiektywnego aspektu zachowania.

Oczywiście można zapytać o słuszność interpretacji, że dla Cooley'a grupa pierwotna jest w gruncie rzeczy pewnym rodzajem uczucia. Wniosek taki wydaje się autorowi logiczny. Jeśli istnieje świadomość grupowa, *esprit de corps* — poczucie "my" — wówczas mamy do czynienia z grupą pierwotną, która będzie wyrażała swoiste zachowania.

Pozostawanie w bezpośrednim kontakcie typu *face-to-face* nie jest więc istotne. Grupy przyjaciół i sąsiadów tworzą grupy pierwotne, ale nie zawsze grupy pierwotne kształtują się na bazie przestrzennej.

Z rozważań autora wynika, że nie każda rodzina i nie każda grupa szkolna tworzą grupę pierwotną. Domorosły tyran, który zarządza, grozi i karze może czynić z osób mu podporządkowanych grupę, której brak istotnych własności grupy pierwotnej. Grupy pierwotne mogą się niekiedy formować wokół nauczyciela, ale nauczyciel, który się wyalienował z grupy dzieci, będzie przez nie nienawidzony i traktowany jako *outsider* i będzie działać w gronie, któremu brak poczucia "my", a więc w grupie, która nie jest grupą pierwotną.

Przeciwieństwem grupy pierwotnej nie jest zbiorowość, w której jej członkowie są od siebie odseparowani, ani też grupa, w której komunikowanie się jest pośrednie. Grupa pierwotna jest przeciwieństwem grupy formalnej, w której stosunki nie mają charakteru osobistego i są zinstytucjonalizowane. Znaczenie grup pierwotnych tkwi w tym, że pierwotne powiązania rodzą doświadczenia, które są ludzkie *w swej istocie* tak, że możemy powiedzieć, że ludzka natura jest stwarzana dzięki stosunkom charakterystycznym dla grup pierwotnych. Im bardziej związki międzyludzkie stają się zmechanizowane i im bardziej "pokawalkowany" staje się społeczny kontakt, tym mniej jest on efektywny w tworzeniu tych sentymentów, które są specyficznie ludzkie. Jest więc konieczne, aby dom i szkoła, które dzieci spotykają, były grupami pierwotnymi, gdy sam fakt spotkania się z członkami rodziny lub systemem szkolnym *face-to-face* nie wystarczy do stworzenia tych istotnych cech charakteru, które są specyficznie ludzkie.

Nie chcemy nadawać pojęciu grupy pierwotnej charakteru wartościującego, pisze autor, i twierdzić, że grupy te są lepsze od innych. Instytucje tworzą się, by zaspakajać ludzkie potrzeby i potrzeby te są lepiej zaspakajane przez te właśnie instytucje niż byłyby przez stosunki o charakterze pierwotnym. Związki pierwotne mogą mieć niekiedy na nie wpływ dezorganizujący, np., gdy policjant odmawia aresztowania przyjaciela. Chodziło tu jedynie o wprowadzenie klasyfikacji stosunków społecznych.

3 Badanie grup pierwotnych w ujęciu E. A. Shilsa¹⁰³

Amerykańscy badacze małych grup interesowali się szczególnie dwoma problemami, pisze autor, funkcją grup pierwotnych w formalnych organizacjach oraz wewnętrzną dynamiką grup pierwotnych. W obydwóch przypadkach badano warunki rozwoju solidarności wśród jej członków, wylanianie się szczególnego typu powiązań z przywódcą, tworzenie się podgrup i rozwarstwień wewnątrz grup, warunki skutecznego włączania nowych członków, wpływ różnych stylów kierowania na stosunki na tym samym poziomie społecznym. W pierwszym przypadku jednak skupiano głównie uwagę na wpływie wewnętrznych procesów grupowych na te wzory stosunków grupowych, które były im formalnie przypisane przez władze biurokratyczne. Badano więc związek między grupą pierwotną i wydającym zarządzenia autorytetem, którym może być osoba, symbol, instytucja, czyli czymś, co znajdowało się na zewnątrz grupy pierwotnej. W drugim przypadku mniej uwagi zwracano na ten zewnętrzny kontekst niż na endogeniczne elementy w grupie wynikające z cech jednostek, ról, członków, natury zadań, które przed nimi stoją.

Większość badań na temat funkcjonowania grup pierwotnych w organizacjach formalnych była prowadzona w instytucjach przemysłowych. Były one głównie pod wpływem tradycji Mayo. Hipotezę Mayo wykorzystywał np. Warner, próbując wyjaśnić długotrwały strajk w Newburyport jako rezultat dezintegracji więzi pierwotnych między różnymi szczeblami technicznych i zarządzających hierarchii w fabryce i zastąpienia ich przez sformalizowane władze biurokratyczne, których siedziba znajdowała się w znacznej odległości od miasta.

Warner, opierając się na tezach Mayo, zakładał, że w wyżej opisanych warunkach powstanie pierwotnej solidarności grupowej jest niemożliwe. Wynikłe stąd

¹⁰³ Omówione na podstawie: Edward A. Shils, *The Study of the Primary Group*, rozdział III z książki Daniel Lerner, Harold D. Lasswell (ed.), *The Policy Sciences*, Stanford University Press, 1951.

niespełnienie oczekiwań i ocen rodziło wrogość, której można by uniknąć, gdyby istniejące stosunki opierały się na wzajemnym zaufaniu, charakterystycznym dla grup pierwotnych lub quasi-pierwotnych.

Psychologowie społeczni, których intelektualne środowisko nie miało wiele wspólnego ze szkołą Mayo i którzy prowadzili badania na szeroką skalę nad grupami solidarnościowymi i anomią w przemyśle, doszli do podobnych wniosków co Mayo, pomimo stosowania różnych metod. Wrogie stosunki z kierownikiem, nie przynoszące zadowolenia stosunki w pracy i inne czynniki sugerujące słabe więzi pierwotne miały wyraźnie negatywny wpływ na morale i na wydajność. Wraz ze wzrostem stabilności warunków pracy i powstaniem grup pierwotnych rosło zarówno morale, jak wydajność.

Badając ludzi w organizacji wykorzystano także doświadczenia K. Lewina. Np. French i Coch wykazali, że na stopień realizacji ustalonych przez kierownictwo norm wydajności przez grupę pracowniczą ma wpływ oddziaływanie małej grupy na podejmowanie decyzji w sprawie zmiany danej techniki pracy.

Jeżeli grupa pracownicza była po prostu informowana, że powinna zastosować nową technikę, gdyż tak zdecydowało kierownictwo, wówczas stosowaniu nowej techniki towarzyszył spadek wydajności. Grupom eksperymentalnym była dana możliwość dyskusji nad zarządzeniami kierownictwa i zrozumienia korzyści płynących z innowacji. Grupa miała możliwość wyboru reprezentantów do opracowania procedury wprowadzania w życie tej nowej techniki. Opracowywali oni stopę wynagrodzeń, której następnie uczyli swoich towarzyszy. W tych grupach wydajność względnie szybko podnosiła się.

Amerykańscy badacze zjawisk społecznych są już od jakiegoś czasu świadomi, że robotnicy nakładają pewne ograniczenia na osiągnięte wyniki, antycypując wrogą akcję ze strony kierownictwa. Postawiono hipotezę, że takie ograniczające praktyki powstają spontanicznie jako technika obronna stosowana przez grupy pierwotne, gdy ulegają one alienacji (grupy pierwotne określa się jako wyalienowane, gdy stawiają one opór przeciw włączaniu ich do formalnego systemu władzy). Wykazano pojawianie się nacisków ze strony członków grup pierwotnych w kierunku skłaniania do konformizmu wobec nieformalnych wymagań grup pierwotnych, aby bronić się przed "wrogiem", znajdującym się na zewnątrz grupy, ale także przed "wrogiem", którym

staje się wylamujący się robotnik lub podnoszący normę agent kierownictwa.

Badania Daltona są jednym z ciekawszych badań z zakresu socjologii przemysłu. Badał on cechy charakteryzujące jednostki, które odmawiają konformizmu do praktyki ograniczania normy wydajności, która została wypracowana nieformalnie i narzucona członkom nieformalnych, pierwotnych grup pracowniczych. Okazało się, że włączeniu do grup pierwotnych opierały się jednostki o agresywnej, indywidualistycznej orientacji. Pewne cechy osobowości przeszkadzają więc włączeniu jednostki do zalegalizowanych lub wyalienowanych grup pierwotnych.

Funkcjonowanie grup pierwotnych w formalnej strukturze badali również socjologowie interesujący się organizacją wojskową. Samuel Stouffer i jego współpracownicy prowadzili badania w armii amerykańskiej w czasie Drugiej Wojny Światowej i wykazali silny wpływ lojalności wobec grup pierwotnych na morale żołnierzy i ślad na efektywność ich walki. Wykazano, że z tego punktu widzenia ważniejsza jest siła poczucia bezpieczeństwa w grupach pierwotnych powstałych w armii i lojalności wobec jakiegoś jednego kolegi niż identyfikowanie się z symbolami organizacji militarnej traktowanej jako całość takimi jak państwo, czy przyczyna polityczna, w imię której prowadzona jest wojna. Motywacja do walki nie wynika ze świadomości jej symbolu, czy z dążenia do jakiś strategicznych lub politycznych celów. Jest ona funkcją potrzeby "opieki" nad swoją grupą pierwotną i konformizmu wobec jej oczekiwań. Wewnętrzna zwartość w armii nie jest więc rezultatem serii rozkazów kontrolujących, czy przystosowania zachowania żołnierzy do wymaganego szacunku dla formalnych symbolów władzy, ale raczej jest wynikiem tworzącego się systemu grup pierwotnych.

Autor starał się dotychczas pokazać, że od czasu opublikowania w 1933 roku książki Mayo pt. *The Human Problems of an Industrial Civilization* przeprowadzono wiele badań dotyczących związku między grupami pierwotnymi a szerszą organizacją. O wiele mniej badań prowadzono natomiast na temat tworzenia się i dynamiki grup pierwotnych — podejścia zainspirowanego w latach trzydziestych przez Kurta Lewina i jego współpracowników. Późniejsze badania nie wniosły wiele nowego do jego klasycznego studium.

Badania nad małymi grupami rozwijały się wraz z rozwojem technik obserwacji. Jedną z takich technik

obserwacji opracował Bales. Rozwój analizy treści posunął naprzód adekwatność obserwacji. Analiza treści została wprowadzona do nauki przez Lasswella i pierwotnie służyła analizie treści wywiadów psychoanalitycznych, a następnie została zastosowana do analizy komunikacji masowej. Obecnie powróciła do swojego pierwotnego zastosowania i służy klasyfikacji treści dosłownych wypowiedzi w sytuacjach grupowych. Stosowanie techniki notowania dźwięków, łącznie z analizą treści pozwalając uniknąć bazowania jedynie na wrażeniu w ocenie częstości różnych typów działań i związków. Notowanie działania i struktur grupowych, które opisali Balas i inni, łącznie z analizą dźwięków pozwalała opisać bardziej adekwatnie (tj. w języku odpowiednim do testowanych hipotez dotyczących grupowej solidarności) podziały, rozmiar uczestnictwa, rolę graną w decyzji grupy i inne zmienne istotne dla grup pierwotnych. Wśród nowych trendów i w badaniu wewnętrznej dynamiki, którym kierunek nadały prace Lewina, warto wymienić badania decyzji grupowych prowadzone przez Bavelasa.

Badania dotyczące hamującego i pobudzającego wpływu różnych sytuacji w grupach pierwotnych na podejmowanie decyzji przez członków grupy pozwalają lepiej zrozumieć zachowanie polityczne. I tak np. Lazarsfeld i Berelson wykazali, że na głosowanie w wyborach ma wpływ sytuacja rodzinna badanych i ich powiązania z grupami pierwotnymi. Od tego czasu Merton i inni zainspirowali szereg badań nad wpływem grup pierwotnych na opinie polityczne, standardy konsumpcji i gust swoich członków.

Badania takie jak te, o których mówiliśmy ostatnio, wskazują na ścisły związek między badaniem dynamiki grupowej i badaniem funkcjonowania grup pierwotnych w szerszej strukturze. Badania Lewina i Mertona dotyczące np. armii amerykańskiej i niemieckiej sugerują wyraźnie, że głęboka analiza funkcjonowania grup pierwotnych pomaga w rozumieniu mechanizmu integracji z szerszą strukturą społeczną. Badania te wykazały, że jednostki będące elementami szerszej struktury społecznej podejmują decyzje i działają wewnątrz tych struktur nie dlatego, że skupiają uwagę na władzy centralnej, ale raczej dlatego, że identyfikują się z konkretnymi osobami, z którymi pozostają w stosunkach o charakterze pierwotnym i poprzez które są transmitowane idee dotyczące szerszej struktury.

Problemy do dyskusji

1. Bliskie obcowanie a formowanie się społecznej natury jednostki — koncepcja grupy pierwotnej Cooley'a.
2. Konflikt i harmonia w grupie pierwotnej.
3. Przestrzenie sprzyjające powstawaniu grup pierwotnych.
4. W jakim sensie grupy pierwotne są pierwotne?
5. Grupy pierwotne jako wyraz uniwersalnej natury człowieka.
6. Społeczeństwo i jednostka w ujęciu Cooley'a.
7. Wylicz i omów trudności związane z pojęciem grupy pierwotnej wymieniane przez Farrisę.
8. Wylicz i omów typy badań grup pierwotnych wymieniane przez Shilsa.

Rozdział III

Stosunki etniczne

Gdy próbuje się definiować grupy etniczne, wskazuje się na to, że jest to pewna wspólnota ludzi. Nie jest łatwo określić o jaki aspekt zjawiska wspólnoty tutaj chodzi, gdyż grupy etniczne są rozważane zwykle ze swą pojęciową opozycją, którą jest społeczeństwo globalne, naród lub grupa dominująca (zależnie od teoretycznych konceptualizacji, a także od uwarunkowań historycznych). O sprawach tych pisałam zresztą bliżej w innym miejscu¹⁰⁴. Wspólnota, którą jest grupa etniczna, kształtuje się na bazie podzielenia języka, religii, pochodzenia i odmienności od szerszego otoczenia. W rozdziale III zostało zamieszczone omówienie artykułu Gordona o asymilacji, który dostarcza podstawowego języka do opisu stosunków między członkami grup etnicznej i dominującej.

Natura asymilacji w ujęciu M. M. Gordona¹⁰⁵

Co się wydarza, gdy ludzie się spotkają? W nowoczesnym świecie takie spotkania mogą odbywać się w różnych warunkach: podboju kolonialnego, okupacji wojskowej, włączania grup przygranicznych, działań zawodowych i misyjnych na szeroką skalę, technicznej pomocy dla krajów słabo rozwiniętych, przesiedlania rodzimej populacji, dobrowolnej imigracji itp.

Jeśli chodzi o USA to najczęstsze są dwie ostatnio wymienione sytuacje. Przesiedlenia i próba włączenia amerykańskich Indian do społeczeństwa globalnego bazującego na kulturze białych zdobywców oraz masowej imigracji około 41 milionów ludzi (przeważnie z Europy, ale

¹⁰⁴ B. Mikołajewska, *Nazwy etniczne jako czynnik dystansu etnicznego*, Wydawnictwa Mini-poligrafii UW, 1987

¹⁰⁵ Omówione na podstawie: Milton M. Gordon, *The Nature of Assimilation*, w: C. H. Anderson (ed.), *Sociological Essays and Research*, The Dorsey Press, 1970

także z innych krajów amerykańskich i krajów azjatyckich) stanowią teren, na którym ludzie w Ameryce *spotykają się*.

Antropologowie i socjologowie, aby opisać proces i rezultaty takich spotkań, używają terminów takich jak asymilacja lub akulturacja. (Socjologowie częściej używają terminu asymilacja, podczas gdy antropologowie preferują termin akulturacja, używając tego terminu w węższym znaczeniu.) Czasami obydwa terminy znaczą to samo. Jeśli chodzi o termin asymilacja to wiąże się z nim szereg nieporozumień. Konieczna jest więc bardziej szczegółowa analiza tego pojęcia, pisze autor.

Autor proponuje wyobrazić sobie hipotetyczną sytuację, w której fikcyjna społeczność przyjmująca, którą autor nazywa Sylwania, składa się z populacji, gdzie wszyscy ludzie są tej samej rasy, religii i tej samej narodowości. Kulturowo wyznaczone zachowanie jest względnie zuniformizowane, za wyjątkiem tego, które wynika z podziału klasowego. Podobnie grupy i instytucje (tzn. struktura społeczna Sylwanii) są podzielone i różnicowane według kryterium klasowego. Do tego kraju przybywają imigranci, którzy różnią się od społeczności przyjmującej swoim pochodzeniem narodowościowym i religią, czyli różnią się wzorami kulturowymi. Autor nazywa ich Mundowianami. Założmy dalej, że następna generacja ludzi pochodzących z Mundawi (druga generacja urodzona już w Sylwanii) przyjęła wzory kulturowe Sylwani, odrzuciła wszelkie poczucie wspólnoty z narodowością Mundawian, przyjęła religię Sylwani, powstrzymywała się od tworzenia organizacji samych Mundawian, weszła i zyskała akceptację wszystkich klubów i instytucji Sylwani na poziomie różnych klas, żenią się ze Sylwani, nie spotykają żadnych uprzedzeń, czy dyskryminacji (nie są kulturowo i strukturalnie odróżnialni od populacji Sylwani) i w publicznym życiu Sylwani nie podnoszą żadnych kwestii wywołujących konflikt wartości. Taka sytuacja to krańcowa forma asymilacji — tzn. kompletna asymilacja do kultury społeczności przyjmującego kraju. Autor abstrahuje narazie od oceny takiego celu. To, co zostało przedstawione jest *typem idealnym* — idealnym nie w sensie wartościującym, ale w tym sensie, że reprezentuje różne elementy pojęcia i ich wzajemne powiązania w "czysty", tzn. nie uwzględniający żadnych warunków dodatkowych sposób (metodologicznie "typ idealny" rozwinął Max Weber).

Autor wyróżnia 7 podstawowych zmiennych procesu, który przedstawił w wyżej opisanym przykładzie lub 7

subprocesów asymilacji Mundawian do społeczności Sylwanian.

Można powiedzieć, że Mundawianie:

1. zmienili swoje wzory kulturowe (religię i obrzędy) na wzory kulturowe Sylwanian,
2. nawiązali szerokie więzi typu pierwotnego z Sylwanianami, tzn. weszli głęboko w społeczną sieć grup, instytucji oraz struktury społecznej Sylwanian,
3. zawierają małżeństwa i mają dzieci z Sylwanianami,
4. ich poczucie mundawiańskiej wspólnoty lub etniczności zostało zastąpione przez sylwańskie,
5. osiągnęli pozycję, gdzie nie spotyka ich dyskryminacja,
6. nie spotykają się z uprzedzeniami,
7. nie zgłaszają żądań odnoszących się do natury życia publicznego i cywilnego Sylwanian, które zagrażałyby wartościom Sylwanian.

Każdy z tych kroków lub subprocesów można traktować jako stadium lub aspekt procesu asymilacji. Można je nazwać typami asymilacji i próbować opisać je oddzielnie. Np. jeśli chodzi o punkt 2 możemy mówić o "asymilacji strukturalnej", a biorąc pod uwagę punkt 4 można mówić o "asymilacji identyfikacyjnej". Niektóre subprocesy asymilacji mają już swoje utrwalone nazwy. Np. kulturowa i behawioralna asymilacja bywa nazywana akulturacją.

Nie tylko możemy więc mówić o stopniu asymilacji w ogóle, ale także o stopniu asymilacji w poszczególnych fazach i subprocesach asymilacji. Społeczność, do której nowa grupa przybywa, może być podzielona na różne subspołeczności i subkultury, jednakże jedna z tych subspołeczności i jej styl życia jest dominujący z racji bycia pierwszym kolonizatorem lub pierwszym zdobywcą władzy, czy też z racji przewagi liczebnej. Potrzebny jest jakiś wygodny termin do opisu dominującej subspołeczności, która dostarcza standardu, według którego ocenia się przystosowanie się innych grup. Wstępnie autor używał terminu "społeczność przyjmująca". Lepszy byłby jednak jakiś bardziej neutralny termin. A.B. Hollingshead używał terminu *grupa rdzenna (core group)*. Joshua Fisheman opisał taką rdzenną grupę lub rdzenną kulturę w życiu amerykańskim jako złożoną głównie z białych protestantów z klasy średniej, która jest atrakcyjna dla wszystkich pozostałych grup. Terminu Hollingsheada "rdzenna grupa"

autor będzie używać do opisu białych protestantów w USA na wszystkich poziomach klasowych.

Autor wraca do przykładu Szwecji, proponując wyobrazić sobie, że imigracja Szwedów miała inny skutek niż opisany wyżej. Szwecjanie przyjęli ponownie wzory zachowań i wartości od Szwedów, ale i Szwedzie przyjęli wiele obyczajów od Szwecjan. Tej wymianie obyczajów towarzyszyły odpowiednie modyfikacje i kompromisy, stwarzając w rezultacie nowy system kulturowy, który jest mieszaniną systemów Szwecjan i Szwedów. Jest to kulturowa mieszanina, rezultat "tygla", w którym kultury dwóch grup stopiły się w jedno, dając nowy standardowy produkt. Procesowi temu towarzyszy mieszanie się grup na poziomie społecznym, tzn. zarówno na poziomie struktur pierwotnych, jak i wtórnych oraz na poziomie małżeństw mieszanych. Tygiel stapia dwie grupy w jedną zarówno na poziomie społecznym, jak i kulturowym.

Wymienione wyżej 7 zmiennych asymilacji można odnieść zarówno do opisanej ostatnio sytuacji "tygla", jak i do wcześniejszej omawianej sytuacji adaptacji do rdzennej społeczności i kultury.

Rozdział IV

Wspólnota miejska

Jak była już o tym mowa w artykule C. Bell i H. Newby'ego, zjawisko wspólnoty rozważano niekiedy na kontinuum miejskość–wiejskość. W rozdziale IV zostały zamieszczone omówienia dwóch artykułów, w których rozważa się, o ile zjawisko wspólnoty występuje w środowisku miejskim.

1. Miejskość i przedmieście jako styl życia: przeгляд i ocena definicji w ujęciu H. J. Gansa¹⁰⁶

Używane współcześnie w socjologii pojęcie miasta i życia miejskiego ma swe korzenie w pracach Szkoły Chicagowskiej, które zostały podsumowane przez Louisa Wirtha w jego pracy pt. *Urbanism as a Way of Life*, pisze autor. Wirth przyjął następującą tzw. minimalną socjologiczną definicję miasta: „jest to względnie duże, gęsto zaludnione stałe miejsce zamieszkania przez społecznie heterogeniczne jednostki”. Z tych podstawowych własności miasta wynikają szczególne własności życia miejskiego. Liczba i gęstość zaludnienia oraz heterogeniczność tworzą taki rodzaj struktur społecznych, że grupy pierwotne zostają zastąpione przez grupy wtórne, stosunki między ludźmi są bezosobowe, fragmentaryczne, powierzchowne, przejściowe i często w swej istocie niszczące. W rezultacie mieszkańcy miast stają się anonimowi, izolowani, świeccy, przepelnieni relatywizmem, racjonalni, sztuczni. Jednostka, chcąc dobrze funkcjonować w środowisku miejskim, musi łączyć się z innymi ludźmi, by organizować korporacje dobrowolnych

¹⁰⁶ Omówione na podstawie: Herbert J.Gans, *Urbanism and Sub-urbanism as Ways of Life: A Re-evaluation of Definitions* w: Scott C.McNall (ed), *The Social Perspective*, Boston, Little, Brown and Company, 1971.

zrzeszeń, rząd reprezentatywny oraz bezosobowe środki masowego przekazu. Ten typ powiązań społecznych zastępuje grupy pierwotne oraz typ integracji społecznej charakterystyczny dla zbiorowości wiejskiej i pre-industrialnej.

Artykuł Wirtha, który zawierał definicję i opis miejskości, jest uważany przez socjologię miasta za tekst klasyczny. Ostatnio jednak szereg autorów poddaje tę definicję w wątpliwość. Od 1938 roku, kiedy artykuł Wirtha został po raz pierwszy opublikowany, nastąpiło szereg zmian w życiu miejskim jak np. odpływ białych mieszkańców na przedmieścia i decentralizacja przemysłu. Należy więc jeszcze raz zastanowić się nad definicją Wirtha.

Wirth mówi nie tyle o śródmieściu (*city*), co o miejskim przemysłowym społeczeństwie. Wirth, podobnie jak inni socjologowie miasta, porównuje ze sobą różne sposoby zamieszkiwania. Jednakże inni porównywali głównie miasto ze wsią, podczas gdy Wirth dokonuje porównań śródmieścia ze społecznością ludową. Dlatego też łączy on z miejskością szereg instytucji, które nie występują w społeczeństwie ludowym (jak np. dobrowolne zrzeszenia), ale które w rzeczywistości nie wiążą się wyłącznie z miejskością. Podobnie charakteryzując mieszkańców miasta jako anonimowych, zatowarowanych, podatnych na ruchy masowe w zasadzie opisuje członków społeczeństwa masowego.

Obecnie wszystkie społeczeństwa możemy nazwać miejskimi. Teoria Wirtha nie pozwala nam już na rozróżnienie sposobów życia w śródmieściu od sposobów życia w innych typach skupisk ludzkich występujących we współczesnym społeczeństwie. W okresie, gdy Wirth pisał swój artykuł, porównywanie skupisk miejskich i przedmiejskich miało jeszcze jakiś sens. Jednakże współczesna socjologia miasta (lub socjologia wspólnot) powinna dostarczyć bardziej adekwatnych narzędzi do analizy podobieństw i różnic między współcześnie występującymi skupiskami ludzkimi.

W swym artykule autor ogranicza się do rozróżnienia sposobów życia we współczesnym, nowoczesnym śródmieściu i w nowoczesnych przedmieściach. Zaprezentowana przez Wirtha charakterystyka życia miejskiego odnosi się jedynie do mieszkańców tzw. miasta wewnętrznego (*the inner city*). Mieszkańcy śródmieścia jak i przedmieść skłaniają się ku stylowi życia, który można by nazwać quasi-pierwotnym (mając na myśli rozróżnienie więzi pierwotnych i wtórnych). Powstaje pytanie, czy pojęcie śródmieścia w tej sytuacji nie pokrywa się przypadkiem z

pojęciem przedmieścia. Powstaje też pytanie natury ogólniejszej, czy pojęcie skupiska ludzkiego i inne ekologiczne pojęcia są jeszcze użyteczne w wyjaśnianiu różnych sposobów życia?

*Miasto wewnętrzne*¹⁰⁷

Według Wirtha liczebność, gęstość zaludnienia oraz heterogeniczność ma dwa zasadnicze skutki, które determinują główne cechy życia miejskiego. Z jednej strony, tłum złożony z różnych typów ludzkich zamieszkujących niewielką przestrzeń ulega zwykle segregacji tak, że typy podobne zamieszkują w najbliższym sąsiedztwie. Z drugiej strony, brak fizycznego dystansu między mieszkańcami miasta powoduje rozwój kontaktów społecznych, które łamią istniejące wzory społeczne i kulturowe, powodując asymilację i akulturację — działanie tygla. Działanie tygla jest według Wirtha silniejsze niż tendencja do segregacji i prędzej czy później naciski ze strony dominujących instytucji społecznych, ekonomicznych i politycznych miasta rozbijają pozostałości związków pierwotnych. Społeczny system miasta staje się podobny do tego, co Tönnies określał jako *Gesellschaft*.

Traktowanie miasta jako *Gesellschaft* można jednak w trojaki sposób zakwestionować. Po pierwsze, wnioski wysunięte na podstawie badań nad miastem wewnętrznym nie mogą być uogólniane na całą przestrzeń miejską. Po drugie, nie ma wystarczających dowodów na to, że liczebność, gęstość zaludnienia oraz heterogeniczność powodują skutki, o których pisze Wirth. Po trzecie, znaczna część mieszkańców miasta może być odizolowana od skutków liczebności, gęstości zaludnienia oraz heterogeniczności dzięki powstaniu różnych struktur społecznych i wzorów kulturowych. Wirth postrzega populację miejską jako zbiorowość heterogenicznych jednostek, które zostały wykorzenione z systemów, do których przynależały w przeszłości i które nie są w stanie utworzyć nowych systemów i dlatego “zerują” na

¹⁰⁷ Miasto wewnętrzne to teren tymczasowego zamieszkiwania, Gold Coasts i slumsy, które zwykle otaczają centralne dzielnice biznesu, choć niekiedy mogą sięgać daleko poza te dzielnice. Miasto zewnętrzne to przestrzeń stałego zamieszkiwania przez dzierżawców lub właścicieli domów. Przedmieścia to ostatnio powstały i najnowocześniejszy pierścień okalający miasto zewnętrzne, charakteryzujący się mniejszym zagęszczeniem ludności (przypis H. J. Gansa).

anarchistycznym systemie miasta. Znaczną część populacji miasta wewnętrznego stanowią faktycznie ludzie wykorzenieni. Jednakże populacja miasta w ogóle składa się przede wszystkim ze względnie homogenicznych grup powiązanych więzią społeczną i kulturową, która chroni ich efektywnie przed wspomnianymi konsekwencjami liczebności, zagęszczenia i heterogeniczności.

Społeczne i kulturowe więzi łączące populację miasta wewnętrznego najlepiej przedstawić analizując 5 typów jego rezydentów. Są to:

1. kosmopolici,
2. nieżonaci i bezdzietni,
3. pochodzący z wsi etnicy,
4. pozbawieni,
5. złapani w potrzask i zdegradowani.

Pod kategorię kosmopolity podpadają studenci, artyści, pisarze, muzycy, pracownicy przemysłu rozrywkowego jak i różni intelektualiści i fachowcy. Żyją w mieście, żeby być bliżej różnych kulturowych możliwości, które znajdują się jedynie blisko centrum miasta. Wielu kosmopolitów jest niezamężnych i bezdzietnych.

Kategoria niezamężnych i bezdzietnych zawiera w sobie dwa podtypy wyróżnione według trwałości ich statusu. Chwilowo niezamężni lub bezdzietni mieszkają w mieście wewnętrznym tylko czasowo jak np. młodzi, którzy razem wynajmują mieszkanie, by uwolnić się od rodziców i być bliżej miejsca pracy i rozrywek. Po zawarciu małżeństwa zmieniają mieszkanie na inne o charakterze tymczasowym lub, jeżeli ich na to stać, przenoszą się do miasta zewnętrznego lub na przedmieście, gdy urodzi im się pierwsze lub drugie dziecko. Stale niezamężni mogą spędzić całe życie w mieście wewnętrznym w różnych domach, zależnie od ich dochodów.

Kategoria pochodzących z wsi etników odnosi się do grup etnicznych, które mieszkają w mieście wewnętrznym i prowadzą życie podobne do tego, jakie prowadzili będąc chłopami. Chociaż żyją w mieście, pozostają z dala od wszelkich ułatwień, których dostarcza miasto. Ich sposób życia różni się dalece od tego, co Wirth określał jako miejskość, gdyż nadal ważne jest dla nich pokrewieństwo i grupy pierwotne. Nie występuje więc anonimowość i kontakt typowy dla grup wtórnych. Ich formalne zorganizowanie jest słabe i są podejrzliwi w stosunku do wszystkiego, co pochodzi spoza ich bezpośredniego środowiska.

Pierwsze dwie kategorie mieszkają w mieście wewnętrznym z wyboru, trzecia zaś częściowo z

konieczności i częściowo z tradycji. Dwie ostatnie z wymienionych kategorii żyją w mieście wewnętrznym, dlatego że nie mają innego wyboru. Są to "pozbawieni", czyli ludzie bardzo biedni, zaburzeni emocjonalnie lub jakoś inaczej okaleczeni, osoby z rozbitych domów, kolorowi.

Wymienione kategorie żyją w zagęszczonym i heterogenicznym otoczeniu. Ich sposób życia jest jednak tak zróżnicowany, że trudno mówić o jakimś jednolitym wpływie gęstości i heterogeniczności na nich. Co więcej, co najmniej dwie ostatnie kategorie (jeżeli nie wszystkie) są odizolowane od swojego sąsiedztwa i co za tym idzie, od społecznych skutków, o których wspomina Wirth.

Gdy ludzie żyjący razem są powiązani innymi więzami niż wspólny zawód, wówczas mogą budować społeczne bariery bez względu na poziom heterogeniczności ich najbliższego otoczenia społecznego. Najlepiej widać to na przykładzie pochodzących za wsi etników. Wiele grup etnicznych, które żyją obok siebie, izoluje się od siebie nawzajem w różny sposób. Zauważa to sam Wirth, gdy pisze, że "dwie grupy mogą żyć w sąsiedztwie, nie tracąc swej odrębnej tożsamości, gdyż każda z nich może żyć swoim wewnętrznym życiem, obawiając się innej lub uogólniając wyobrażenia na jej temat".

Miasto zewnętrzne i przedmieścia

Innym skutkiem liczebności, gęstości i heterogeniczności jest według Wirtha wyłonienie się homogenicznych grup zamieszkujących w najbliższym sąsiedztwie, które kształtują się na bazie "miejsca i charakteru pracy, dochodu, cech rasowych i etnicznych, statusu społecznego, obyczajów, nawyków, gustów, preferencji i uprzedzeń (segregacja)". Opis ten ilustruje znakomicie to, co nazywa się miastem zewnętrznym.

Sposób życia ludzi zamieszkujących te części miasta odbiega daleko od tego, co Wirth nazywał miejskością. Ten sposób życia możemy raczej określić jako quasi-pierwotny. Termin ten opisuje stosunki między sąsiadami. Kiedy bowiem bierzemy pod uwagę intensywność lub częstość tych stosunków, widzimy to samo, co ma miejsce w przypadku więzi pierwotnej, ale równocześnie są one bardziej kontrolowane niż ma to miejsce w przypadku więzi pierwotnej.

Faktycznie nie spotykamy tu więzi wtórnych, gdyż ludzie mieszkają z dala od instytucji ekonomicznych i miejsc pracy. Nawet sprzedawcy zarządzający sklepami i inni lokalni reprezentanci funkcji ekonomicznych są traktowani przez

mieszkańców jak znajomi i przyjaciele, jeżeli nie ma zbyt dużej różnicy w statusie i jeżeli nie są zmuszani przez korporacje, które je zatrudniają, do traktowania swoich klientów w sposób wyłącznie ekonomiczny. Dobrowolne zrzeszenia przyciągają jedynie nieznaczną część populacji. Co więcej, większość działań organizacyjnych zawiera w sobie element towarzyski, co często utrudnia realizację interesów zrzeszenia. Okazuje się więc, że wzajemne powiązania wewnątrz organizacji oraz między sąsiadami nie odpowiadają temu, co nazywano związkami wtórnymi i oczekiwano, że będzie typowe dla życia miejskiego. Każdy, kto zamieszkuje miasto zewnętrzne, wie, że niewiele tam prywatności i anonimowości. Miasta amerykańskie bywają faktycznie przedstawiane jako zbiór małych miast. Charakterystyka ta jest szczególnie trafna, gdy śródmieście jest porównywane z rzeczywistym małym miastem, a nie z jego romantyczną wizją zbudowaną przez krytyków miejskości.

Współczesną wersję quasi-pierwotnego stylu życia stanowią przedmieścia. Rodziny z niższej klasy średniej oraz wyższej klasy robotniczej mogą sobie obecnie pozwolić na życie w domach jednorodzinnych, co dawniej było dostępne jedynie dla członków klasy wyższej i średniej-wyższej.

Nowe przedmieścia opisuje się zwykle jako wspólnoty, gdzie konformizm i bycie kierowanym przez innych jest niezwykle rozbudowane. Oznacza to, że ruch ze śródmieścia w kierunku przedmieść pociąga za sobą zmianę stylu życia, która wymaga zmian w osobowościach i zachowaniu. Zmiany, które występują, są rezultatem ucieczki przed społeczną izolacją, która jest charakterystyczna dla zmieniającego się śródmieścia i wieżowca, w kierunku quasi-pierwotnego stylu życia w dzielnicach domków jednorodzinnych. Ludzie, których życie zmieniło się, twierdzili, że zmiany te były zamierzone. Intencje zmiany istniały więc jako aspiracja, zanim nastąpiła rzeczywista zmiana miejsca zamieszkania lub jako powód takiej zmiany. Oznacza to, że przedmieście samo w sobie w niewielkim stopniu powoduje zmiany w stylu życia.

Cechy charakterystyczne, społeczna organizacja, ekologia

To, co zostało dotychczas powiedziane można według autora przedstawić w postaci następujących trzech tez:

1. Miasto wewnętrzne, zewnętrzne i przedmieścia różnią się między sobą, jeśli chodzi o styl życia. Styl ten w zewnętrznym mieście i przedmieściu odbiega jednak daleko od tego, co Wirth nazywał miejskością.

2. Nawet w mieście wewnętrznym styl życia tylko w pewnym stopniu przypomina to, co Wirth nazywał miejskością. Co więcej, styl ten lepiej wyjaśniają warunki ekonomiczne, cechy kulturowe, cykle życiowe i brak stabilizacji mieszkaniowej niż liczebność, gęstość zaludnienia i heterogeniczność.

3. Fizyczne różnice między śródmieściem i przedmieściami zwykle nie mają większego wpływu na styl życia.

Powyższe wnioski sugerują, że pojęcia miejskości i przedmieścia ani się nawzajem nie wykluczają, ani nie wyjaśniają specyficznego stylu życia. Liczebność, gęstość i heterogeniczność są pojęciami ekologicznymi, które opisują przystosowanie jednostki do środowiska. Nie wystarczają jednak, aby wyjaśnić zjawiska społeczne, gdyż zjawisk tych nie można rozumieć wyłącznie jako konsekwencji procesów ekologicznych. W przypadku zjawisk społecznych należy więc brać pod uwagę inne wyjaśnienia.

Ekologiczne wyjaśnianie życia społecznego najlepiej stosować w odniesieniu do osób, które nie mają możliwości dokonywanie wyboru. I tak np., jeżeli brak wystarczającej ilości domów, ludzie będą mieszkac wszędzie i w tych ekstremalnych warunkach braku wyboru (jak np. podczas katastrofy) żonaci, czy też osoby w stanie wolnym, młodzi, czy starzy, z klasy robotniczej, czy średniej, ustabilizowani lub nie, będą próbować przystosować się w jakiś dostępny sposób. W takiej sytuacji styl życia jest prawie dosłownie bezpośrednią adaptacją do środowiska. Jeżeli jednak ludzie mają możliwość wyboru domu i sąsiedztwa, wówczas będą wybierać i jeżeli rynek domów jest elastyczny, wówczas będą formułować żądania i będą próbować je zaspakajać.

Możliwości wyboru i żądania nie są niezależne lub przypadkowe. Są funkcją ról odgrywanych przez ludzi w systemie społecznym. Najlepiej je zrozumieć w języku cech ludzi, którzy ich dokonują. Tzn. mogą one służyć za wskaźniki wyborów i wymogów ról, co konstytuuje styl życia. Prawdopodobnie wybory i żądania ludzi, co do domu i sąsiedztwa zależą od szeregu czynników, ale najważniejszym czynnikiem zdaje się być klasa społeczna — z jej ekonomicznymi, społecznymi i kulturowymi implikacjami — oraz cykl życiowy. Jeżeli ludzie mają możliwość wyboru, wówczas te dwie zmienne pomogą nam dalece w wyjaśnianiu rodzaju domu i sąsiedztwa, które ludzie wybierają i stylu życia, który w tym środowisku przyjmują.

Wiele ze wspomnianych dotychczas twierdzeń, dotyczących stylu życia w śródmieściu i w przedmieściach,

można sformułować w języku klas i cykli życiowych. W mieście wewnętrznym nieżonaci oraz bezdzietni żyją więc bez specjalnych więzi ze środowiskiem, gdyż taki jest cykl ich życia. Z kolei kosmopolici żyją tak zarówno z racji cyklu życia, jak i z racji wyraźnie odróżnialnej subkultury o charakterze klasowym. Sposób życia “pozbawionych” oraz “złapanych w potrzask” można wyjaśnić ich położeniem społeczno-ekonomicznym oraz ich niepełnosprawnością. Quasi-pierwotny styl życia jest związany z cyklem rozwojowym rodziny, wynika z norm dotyczących wychowania dzieci i roli rodzica charakterystycznej dla klasy wyższej pracującej, niższej klasy średniej oraz tej części wyższej klasy średniej i klasy wyższej, która nie podpada pod kategorię kosmopolity.

Własności tzw. przedmiejskiego stylu życia można wyjaśniać w podobny sposób. Nowoczesne przedmieście to po prostu rzucający się w oczy przypadek stylu życia charakterystycznego dla młodych ludzi z klasy wyższej pracującej i niższej klasy średniej. Większość wypowiedzi opisowych i krytycznych na temat przedmieść przyjmuje, że dopóki aktualni mieszkańcy przedmieść żyli w śródmieściu, dopóty zachowywali się jak kosmopolici z klasy wyższej średniej i że życie na przedmieściu “zagadkowo” ich zmieniło.

Pojęcie “rysów charakterystycznych” nie wyjaśni oczywiście wszystkich aspektów stylu życia mieszkańców miasta i przedmieść. Pewne aspekty należy wyjaśniać przez powołanie się na organizację społeczną — czynnik niezależny od “rysów charakterystycznych”. Np. pewne cechy quasi-pierwotnego stylu życia nie zależą od klasy i wieku, gdyż wynikają one z ról i sytuacji stworzonych przez zamieszkiwanie na stałe na tym samym terenie. Podobnie, mieszkaniowe nieustabilizowanie jest uniwersalnym procesem, który ma zwykle podobne konsekwencje. Jednakże w każdym z tych przypadków sposób reagowania ludzi będzie zależał od ich rysów charakterystycznych. Istnieją więc niewątpliwie różnice między stylami życia na terenie osiedli miejskich i przedmiejskich, których nie można wyjaśnić rysami charakterystycznymi rezydentów i które należy przypisać sposobowi zamieszkiwania.

Rysy charakterystyczne nie wyjaśniają jednak przyczyn zachowania. Wyjaśniają raczej wytworzone społecznie i kulturowo zdefiniowane role, wybory i wymagania. Analiza przyczynowa musi sięgać głębiej do szerszych społecznych, ekonomicznych i politycznych systemów, które determinują sytuacje, w których te role są

grane, kulturową treść wyborów i wymagań, jak i możliwości ich zrealizowania. Te systemy determinują rozkład dochodów, możliwości zdobycia zawodu i wykształcenia, co determinuje z kolei metody wychowania dzieci, poziom konsumpcji itd. Chcąc w pełni wyjaśnić styl życia w mieście wewnętrznym np. "pozbawionych", nie możemy więc zatrzymać się na wskazaniu, że jest on rezultatem niskich dochodów, braku wykształcenia, czy niestabilizowanej sytuacji rodzinnej.

Badanie stylów życia we wspólnocie należy zacząć od wykrycia rysów charakterystycznych. Gdy zostanie ustalone, jaki jest ich wpływ, wówczas będziemy w stanie ustalić, które wzory zachowań można przypisać cechom sposobu zamieszkiwania i naturalnemu środowisku. W ten sposób będzie można stwierdzić, w jakim stopniu śródmieście lub przedmieście stanowi zmienną niezależną, a w jakim stopniu zależną lub interweniującą w wyjaśnianiu stylów życia.

Ten typ analiz pozwoli być może pogodzić ekologiczny oraz behawioralno–kulturowy punkt widzenia i zakończyć konflikt między tymi, którzy upierają się przy jednym z tych dwóch typów wyjaśniania. Proponowane podejście jest ponadto istotne ze względu na jego użyteczność np. dla planistów. Planisci mają moc oddziaływania na przestrzenne zagospodarowanie miasta. Planista przez rozwiązania przestrzenne chce osiągnąć pewne cele społeczne lub zmianę społecznych warunków. Planista preferuje ekologiczne wyjaśnianie zjawisk społecznych, gdyż wiąże ono zachowania za zjawiskami, na które może oddziaływać. Np. większość planistów zgadza się z tezą Wirtha, gdyż mówi ona o liczbie i gęstości zaludnienia, nad którymi planista ma pewną kontrolę. Analiza ekologiczna musi być jednak uzupełniona analizą behawioralno–kulturową. Analiza rysów charakterystycznych ukierunkowuje uwagę na fakt, że dane zachowanie jest np. spowodowane deprivacją ekonomiczną lub dyskryminacją rasową i nie można jej zmienić jedynie przez usunięcie tej deprivacji.

Przeformułowanie definicji

Dotychczasowe rozważania autora mają implikacje dla socjologicznej definicji miasta. Dotychczasowa definicja wiązała style życia ze środowiskowymi cechami miasta, czy też sposobem zamieszkiwania. Taka definicja jest jednak nie do przyjęcia, gdy uświadomimy sobie, że sposób zamieszkiwania nie jest wyłączną determinantą stylu życia.

Jest raczej wynikiem przynależności klasowej i cyklu życia, a nie ekologicznych atrybutów sposobu zamieszkiwania. Pojęcia takie jak śródmieście i przedmieścia pozwalają wyróżnić różne typy sposobów zamieszkiwania, które różnią się cechami fizycznymi i demograficznymi. Jednakże ekologiczne procesy i warunki, które pojęcie to w sobie kryje, nie mają bezpośredniego i niezmiennego wpływu na styl życia. Socjolog nie może więc zasadnie mówić o miejskim i przedmiejskim stylu życia.

Wnioski

Wiele z tego, co zostało tu przedstawione z czasem straci swą aktualność, podobnie jak opis Wirtha. Wyodrębnił on pewien typ miejskości, który obecnie może pojawić się we wszystkich typach sposobów zamieszkiwania. Pisał on w czasach silnego wpływu imigrantów oraz pod koniec poważnej depresji ekonomicznej — ery minimalnych możliwości wyboru. Dzisiaj jest oczywiste, że gęsto zaludnione, heterogeniczne przestrzenie stanowią jedynie czasowe miejsce zamieszkiwania. Jest ono raczej rezultatem konieczności niż wyboru. Amerykanie, jak tylko mogli sobie na to pozwolić, wybierali domy jednorodzinne z quasi–pierwotnym stylem życia w słabo zaludnionym sąsiedztwie, w mieście zewnętrznym lub na przedmieściach.

Duże zainteresowanie socjologią miasta i badaniem wspólnot, a także planowaniem miast, daje nadzieję, że wkrótce zostaną zebrane dane, które pozwolą na sformułowanie adekwatnej teorii powiązań między typem zamieszkiwania a stylem życia, który byłby dla niego charakterystyczny. Celem autora było jednak jedynie postawienie pytań. Aby móc na nie odpowiedzieć należy zbierać więcej danych i rozwinąć teorię.

2. Rozmowa o Vandalii w ujęciu J. P. Lyforda¹⁰⁸

Socjologowie interesują się nie tylko badaniem różnych typów grup oraz instytucji, ale również tym, jak grupy te oraz instytucje są za sobą nawzajem powiązane i jak funkcjonują w pewnym, mniej lub bardziej określonym

¹⁰⁸ Omówione na podstawie: Joseph P. Lyford, *The Talk of Vandalia*, w: E. A. Schuler, Th. F. Hault, D. L. Gibson, W. B. Brookover (eds.), *Readings in Sociology*, Thomas Y. Cromwell Co., 1974

środowisku terytorialnym. Inaczej mówiąc, interesują się wspólnotą. Dzisiaj zwraca się uwagę głównie na wspólnoty miejskie z racji ich "widoczności" w świecie współczesnym oraz rodzących się tam problemów. Jednakże należy pamiętać, że ludzie żyją także w mniejszych wspólnotach. Niniejszy tekst dotyczy życia w mniejszym mieście i charakterystycznego dla małych miast typu interakcji. Powinien on pomóc nam w uchwyceniu sensu pojęcia wspólnoty.

I

Spoglądając na mapę można odnieść wrażenie, że Vandalia (5500 mieszkańców) jest znakomicie położona i ma znakomite połączenia kolejowe i wodne z szerszym światem. Bliższe spojrzenie ujawnia jednak, że jest to złudzenie

Hotel Evansów jest wyższy, cieplejszy i robi lepsze wrażenie niż drugi hotel znajdujący się w mieście. Z pokoju na czwartym piętrze rozciąga się widok na wspaniałe budynki z wysokimi oknami należący dawniej do Izby Gmin, gdzie obecnie znajduje się muzeum i gdzie ponad 100 lat temu Stephen A. Douglas i Lincoln odbywali spotkania legislacyjne. Innym znaczącym monumentem w mieście jest ogromny pomnik założycielski, która spogląda na rząd sklepów przy Gallatin Street.

Robert O. Hasler wylicza, że w mieście znajduje się 13 kościołów i 10 prawników. Orientowanie się w statystyce leży w jego własnym interesie, gdyż jest on prezesem Izby Gmin. Vandalia składa się z 3 jednostek ekonomicznych. Jest otoczona przez gospodarstwa rolne o średniej wielkości. W zachodniej części miasta znajdują się 4 fabryki, dające zatrudnienie 850 osobom. W centrum znajdują się sklepy, banki, urzędy, kościoły, szkoły, garaże, ratusz, budynek sądu, kino, restauracje, dziewięć karczm cenionych w hrabstwie z racji obsługi i suchości, itd. Centra handlowe w Vandalii są duże i nowoczesne. Zabudowania lokalnej gazety są zrobione z żółtej cegły i w ich skład wchodzi domy pracowników dwóch tygodników *Union* oraz *Leader*. Część handlowa w większości leży na południu. Na północy znajdują się małe, typowe domy oraz kilka atrakcyjnych wiktoriańskich domów. Dalej jest szpital oraz szkoła średnia, przedmiot dumy mieszkańców Vandalii oraz luksusowe rancza. Autostrada 51 biegnąca niedaleko szkoły jest szosą wylotową, podobnie autostrada 40, prowadząca do moteli, restauracji, stacji benzynowych. Na zachodzie znajdują się fabryki. Na wschodzie rzeka Kaskaskia. Południowa część miasta kończy

się kilka bloków za pocztą, białym domem, który należy do Charliego Evansa.

Pan Evans urzęduje albo u siebie w domu albo w hotelu. Jest jednym z najbogatszych ludzi w mieście. W zeszłym roku skończył 80 lat i kupił bibliotekę dla miasta. Pan Evans mówi o swoim mieście: "To jest miasto historyczne. Myślę, że funkcjonuje ono znakomicie. Mamy jednak jeden poważny problem. To farmerzy. Oni mają problem".

Evans nie jest jedyną osobą martwiącą się o farmerów. Są oni przedmiotem niepokoju dla wielu mieszkańców. Życie mieszkańców miast zawsze zależało od pracy farmerów, tymczasem obecnie mieszkańcy miasta przestali być rolników pewni. Ta niepewność wyjaśnia obserwowaną w mieście sakralizację pracy farmerów. Najwięcej rozmów w mieście dotyczy właśnie pracy rolnika. Organizuje się specjalne bankiety na rzecz rolnictwa. Organizuje się różne spotkania doksztalcające.

Mimo tak dużego zainteresowania rolnictwem, farmerzy często żywią wiele tradycyjnego resentymetu wobec miasta. Jednakże z drugiej strony wielu farmerów odczuwa silniejszy związek z miastem niż przed wojną, częściowo dzięki uświadomieniu sobie, że w ekonomiczne problemy farmerów są wplątani inni ludzie oraz dzięki temu, że społeczne życie farmera jest coraz bardziej związane z miastem.

II

Byłoby jednak błędem sądzić, że wszystko co dzieje się w Vandalii odbywa się bez podejmowania starań. Równie niesłuszne byłoby głoszenie, że spokój i cisza są wartością wspólnoty. Ten zewnętrzny spokój niekiedy osiąga się kosztem stłumienia wewnętrznego niezadowolenia. Atmosfera wspólnoty jest jednak daleka od "emocjonalnych sztormów" mieszkańców Nowego Yorku lub Chicago. Polityczne rozgrywki wstrząsające Westportem, w Connecticut aż do fundamentów i przeciwstawiające się sobie grupy ludzi nie są tu znane. Publiczne kontrowersje zwykle nie posuwają się dalej niż do argumentowania na temat osobowości.

III

Prawnik Martin Corbell łagodnie narzeka na brak kultury w Vandalii. Nauczyciel reprezentujący poglądy swojego środowiska mówi jednak: "To miejsce jest pustynią". I w wypowiedzi tej nie ma wielkiej przesady. Sytuacja nastolatków jest jeszcze gorsza, gdyż nie mają wielu szans na

uczestnictwo w koncertach lub innych akcjach rozrywkowych Zawody atletyczne organizowane przez szkołę średnią są jedyną okazją dla młodych ludzi, aby się spotkać.

Pewne uparte dusze próbowały tchnąć nieco życia w miasto, nie bez oporu, ale także nic bez sukcesu. Np. pani Kains próbowała zorganizować chór. Pan Charles Evans kupił bibliotekę. Niektórzy z mieszkańców myślą o szkole wyższej w Vandalii.

IV

Nawet tak złośliwy komentator jak Ojciec Gribbon zgadza się z tym, że system szkolny w Vandalii, mimo pewnych trudności, jest bardzo dobry. Mieszkańcy miasta są szczególnie dumni z żółtego, dwupiętrowego budynku, w którym mieści się szkoła średnia.

“Radzimy sobie dobrze — mówi dyrektor szkoły — ale mamy pewne problemy. Ci, którzy chcą dostać się do szkoły wyższej będą tam mieli trudniej niż dotychczas. Na studiach jest coraz trudniej, coraz większa jest konkurencja. Oznacza to, że musimy dawać naszym uczniom coraz lepsze przygotowanie. Tymczasem trudno nam zatrzymać naszych najlepszych nauczycieli. Dobry nowy nauczyciel pobędzie tutaj krótki czas i szuka innego miejsca, gdzie będzie miał lepsze zarobki.

Jak finansować nasz system edukacyjny — to jest problem. Nasi uczniowie dostają się do szkół wyższych. Zwykle 30%, a w tym roku nawet 40% rozpoczęło wyższą edukację. Jest to wysoki procent, szczególnie gdy uświadomimy sobie fakt, że większość dzieci w naszej szkole nie ma wykształconych rodziców”.

V

W Vandalii szereg instytucji nie jest w pełni rozwiniętych. Dobra jest jednak sieć kościołów. Jeden kościół przypada na każde 400 osób w mieście. Mieszkańcy miasta chodzą do wszystkich 13 kościołów regularnie i dostarczają im poparcia. Podobnie jak w innych miastach należących do tzw. *Bible Belt* w południowym Illinois, kościoły stanowią zwykle centrum życia wspólnoty. Księża powinni więc być szczególnie zorientowani w życiu wspólnoty. Bardziej niż ktokolwiek inny stoją wobec konieczności uczestnictwa w prawie każdej sferze życia wspólnoty i gdy o tym zapomną szybko przypomną im o tym ich parafianie.

*

Vandalia jako korporacja stanowi agregat ludzi i własności, ale jako wspólnota jest przede wszystkim ideą o

charakterze bardzo osobistym i prywatnym, która tkwi w umyśle każdego z mieszkańców. Być może, ktoś potrafiłby namalować “oblicza” wszystkich mieszkańców, ale trudno by mu było przedstawić główny zarys wspólnoty. W Vandalii nie znajdziemy “postawy wspólnotowej”, co prawdopodobnie miał na myśli sędzia Burnsiolo, gdy stwierdził: “nie jesteśmy miastem szczególnego rodzaju. Ludzie tutaj pochodzą z różnych stron”.

Ludzie w Vandalii nie różnią się niczym od przeciętnych Amerykanów i nie stworzyli żadnego szczególnego systemu idei, chociaż można obserwować występowanie sztywnych reguł zachowania społecznego i podzielenie języka życia codziennego. Ktoś mógłby twierdzić, że to żadne odkrycie, że to jest oczywiste, że ludzie i bez wspólnot — i poza purytańską Anglią — zawsze dysponują jakimś układem standardów myślenia bez względu na stopień konformizmu. Jednakże nawet gdyby był to argument słuszny, to jednak ludzie z Vandalii dalece odbiegają od folkloru typowego dla miejskich miasteczek w środkowozachodniej Ameryce

Wypowiedzi mieszkańców na temat Vandalii nie potwierdzają amerykańskiego mitu, że tereny wiejskie stanowią pewien rodzaj zamkniętej wyspy, zamieszkałej przez ludzi dzielących samozachwyty płynący z przebywania ze sobą nawzajem. W Vandalii można faktycznie obserwować pewne przejawy jedności i towarzyszącej jej sterylności, co jest niekiedy przygniatające. Jedność ta jednak rozpada się w obliczu wspomnianych konfliktów, do których przynajmniej mieszkańcy. Mieszkańcy Vandalii zdają się przeżywać silniej i często boleśniej konsekwencje zmiany społecznej niż ma to miejsce w przypadku mieszkańców miast w pełni zurbanizowanych, którzy niekiedy jedynie słyszeli przez środki masowego przekazu, że coś się dzieje w świecie i żyją pod ochroną prawników dzięki członkostwu w korporacjach, związkach itp. Mieszkańcy Vandalii stoją samotnie w obliczu niebezpieczeństw, z którymi muszą sobie radzić.

Życie we wspólnocie takiej jak Vandalia nie gwarantuje bezpieczeństwa. Rodziny mieszkające w Vandalii nie są pewne przyszłości wspólnoty a nawet i tego, czy z powodu zagrożenia bezrobociem będą mogli tu pozostać. Rodzina, która chce żyć dalej w Vandalii z dala od napięć i zagrożeń świata zewnętrznego stoi w obliczu ekonomicznych, społecznych i technologicznych sił, które w każdej chwili mogą rozbić wspólnotę na kawałki.

Wielu Amerykanów żyje na przestrzeni wielkich miast, nie dlatego że tego pragną, lecz dlatego, że tylko tam

mogę znaleźć pracę. Mieszkańcy Vandalii natomiast żyją w Vandalii, dlatego że tak chcą. Problem jednak w tym, że to, czego chcą, jest coraz trudniejsze do osiągnięcia. Pragną wolności zrzeszania się i zaufania w stosunkach między ludźmi, co według ich przekonań jest nie do osiągnięcia w dużym mieście. Chcieliby stworzyć taki system edukacyjny, w którym dzieci w niewielkich klasach byłyby uczone przez dobrych nauczycieli. Być może, jak to twierdzi William Deems, mieszkańcy Vandalii nie potrafią rozwiązać swoich lokalnych problemów tak, aby zaspokajały one ich życzenia. Cenią oni jednak sobie taki typ stosunków międzyludzkich, w których wspomniane rozwiązania instytucjonalne były sensowne.

W swych wypowiedziach mieszkańcy Vandalii wyrażają życzenie, aby móc być znanym w mieście jako "pewien typ osoby, móc swobodnie po mieście spacerować i być częścią społecznego porządku, gdzie stosunki między ludźmi opierają się na pewnych, dobrze uzasadnionych założeniach. Np. na bazie takich założeń pan Mark Miller może oczekiwać, że, gdy jest chłodny dzień, to może poprosić na pocztę, gdzie właśnie kupił znaczki, o wezwanie taksówki.

Mieszkańcom Vandalii nie jest łatwo mówić o tym, jakie są ich wyobrażenia na temat wspólnoty. Częściowo dlatego, że nieświadomie przyjęli popularne wyobrażenia na temat samozadowolenia mieszkańców małych miast, więzi sąsiedzkich, przywiązania do Boga, głupoty, prowincjonalizmu, lojalności, jedności, świeżości. Zasłyszane stereotypy często stają się treścią ich konwersacji i mieszkańcy Vandalii często nie mogą uniknąć w swoich rozmowach takich stereotypowych uwag. Pogląd, że rozmowy z ludźmi o ich własnym środowisku będą rozbijają stereotypy, bywa błędny.

Chociaż mieszkańcy Vandalii mówią dużo o kontaktach z innymi zaprzyjaźnionymi osobami, to jednak rozważają także problem izolacji. Przy całym tym "byciu razem" (sformułowanie to nie zostało tu użyte z pogardą) wielu mieszkańców wspólnoty izoluje się. Czasami jest to izolacja z wyboru. Alenia McCord mówi usprawiedliwiając się: "Mamy nasze własne standardy i bywamy nietolerancyjni wobec innych ludzi, jeżeli się z nami nie zgadzają, ale nie próbujemy innym narzucać naszych standardów. Jeżeli ktoś się z nami nie zgadza, to wszystko jest w porządku, dopóki trzyma się on z dala od nas". Najczęściej jednak ludzie nie szukają izolacji.

Być może, brak autentycznych dyskusji z innymi mieszkańcami wspólnoty wyjaśnia, dlaczego tak wielu mieszkańców miasta myli własne wyobrażenia na temat miasta z powszechnymi stereotypami i mitami. Spotkać możemy wiele uwag o zadowoleniu z życia w mieście, ale równocześnie o niezadowoleniu. Ludzie tacy jak R. R. Smith są zaniepokojeni naturą spokoju panującego w mieście. Nie tyle samym spokojem, co inercją, która powoduje, że konflikt i zmiany we wspólnocie nie ujawniają się.

Zadziwiająco zdaje się być to, że ludzie żyjący razem z przyzwyczajeniem nie spotykają w dużym mieście, którzy odnoszą sukcesy budując swą własną wspólnotę, równocześnie doświadczają braku autentycznego porozumienia między sobą, które mogłoby być podstawą demokracji. Potencjał dla demokracji jednak istnieje. W Vandalii spotykamy ludzi wrażliwych i światłych. Mają swoje poglądy, przekonania i chęci. Chcieliby zrobić coś dla poprawienia życia w swoim mieście. Jednakże równocześnie występuje tendencja do przemilczania ważnych spraw, które są obwarowane zakazem, oraz brak forum (takiego jak np. spotkania miejskie w Nowej Anglii), gdzie mogłaby odbywać się rzeczywista dyskusja.

W pewnym sensie mieszkańcy Vandalii robią wrażenie, że żyją w rodzinie, gdzie zbyt przywiązanie do przeszłości utrudnia wkraczanie w przyszłość. Łączy ich podobne pochodzenie i pokrewieństwo. Być może, są to więzi zbyt silne i tak jak rodzina, chociaż rozwija się i rozchodzi, to jednak pozostaje ciągle zbyt dużo zależności. I jak w rodzinie, mieszkańcy Vandalii żyją i rozmawiają za sobą spokojnie przez lata, ale swoje prawdziwe myśli i niepokoje pozostawiają tylko dla siebie. Stare więzi, które zapewniały dotychczas stabilność w Vandalii, uległy jednak zarzaniu. Wielu z rodziny ucieka, a niewielu przybywa.

Problemy do dyskusji

1. Miejskość jako sposób zamieszkiwania a wspólnota.
2. Krytyka koncepcji miasta Wirtha.
3. Miasto zewnętrzne, przedmieście i wspólnota.
4. Gansa koncepcja miejskości jako stylu życia

Rozdział V

Zjawisko wspólnoty w ujęciu Ronalda L. Warrena¹⁰⁹

W rozdziale tym zostały omówione wprowadzenia Warrena do trzech części jego książki pt. *Perspectives on the American Community*. Książka ta jest wyborem tekstów różnych autorów. Składa się z 6 części: *Główne podejścia do zjawiska wspólnoty; Metropolia, miasto, przedmieścia, wieś; Wymiar pionowy i poziomy wspólnoty; Społeczna zmiana na poziomie społeczności lokalnej; Działanie obywatelskie; Alternatywne wspólnoty*. Przedstawione w tym rozdziale fragmenty pozwalają zorientować się, jakie artykuły zostały zawarte w interesujących nas częściach.

Główne podejścia do zjawiska wspólnoty

Prowadzono wiele badań, w których używano pojęcia miasta lub wspólnoty, pisze R. Warren. Jednakże pytanie o to, czym jest miasto i czym jest wspólnota, pozostaje ciągle aktualne. Wiele czynników stoi na przeszkodzie w konceptualizacji tych pojęć i sformułowaniu ich ścisłej definicji.

Po pierwsze, nawet powierzchowny rzut oka wskazuje, jak wiele jest tu problemów. Np. brak jakiegokolwiek organizacji o formalnej strukturze, która byłaby charakterystyczna dla badanej całości, brak wyraźnych granic geograficznych, by określić miejsce badań, a także jakiegoś limitu dla związków społecznych poza granicami politycznymi.

Po drugie, można wskazać na szereg wymiarów, które wydają się być na tyle istotne, by na ich podstawie sformułować definicję, ale razem wzięte nie opisują żadnej zbiorowości. Chodzi tu o wymiary takie jak typ więzi społecznej, wzór zachowania, podział ludzi i funkcji, środki utrzymania, więzi z innymi typami populacji itd. Konceptualizacja będzie różna w zależności od tego, który z tych wymiarów zostanie uznany za podstawowy.

¹⁰⁹ Omówione na podstawie: Ronald Warren, *Perspectives on the American Community*, Rand McNally Sociology Series, 1973

Teksty zawarte w części I książki Warrena podejmują takie właśnie podstawowe zagadnienia związane z konceptualizacją pojęć. Dotyczą one problemów definicji, a także zajmują się bardziej szczegółową analizą różnych zasadniczych aspektów miasta lub wspólnoty. Łącznie wskazują na istotne podejścia do zjawiska wspólnoty. Sugerują, że jest wiele różnych podejść i że trudno znaleźć jakiś jeden prosty sposób połączenia ich wszystkich razem.

Jaka jest istota rzeczywistości społecznej, którą nazywamy miastem? Według Maxa Webera, miasto w swej istocie jest miejscem zamieszkiwania, gdzie istnieje rynek. Miejskie życie jest wyznaczone właśnie przez rynek, a nie przez rozmiar miejsca zamieszkiwania, poziom anonimowości, czy jakieś inne cechy fizyczne lub społeczne. W związku z podejściem Webera nasuwają się dwie uwagi. Miasto jest tu definiowane w swej istocie jako proces społeczny — proces związany z wymianą dóbr i pieniędzy na rynku. Ponadto, definicja ta poszukuje istoty miasta w jego historycznym początku. Tymczasem Max Weber w swojej słynnej pracy pt. *The City* nie tyle analizuje społeczne konsekwencje rynku na poziomie instytucji miejskich, postaw, czy wzorów zachowania, co bada różne społeczno-historyczne sytuacje, w których miasto powstało.

Sam Max Weber nie dokonał jednak jakiegokolwiek szczegółowej analizy miasta, definiowanego poprzez wpływ rynku obserwowane na poziomie społecznych i psychologicznych aspektów życia miejskiego, twierdzi Warren. Dokonał tego Hans Paul Bahrtdt, socjolog niemiecki.

Bahrtdt, biorąc za punkt wyjścia podejście Webera, analizuje publiczną i prywatną działalność i powiązania między nimi. "Miasto jest tym miejscem zamieszkiwania, gdzie całe życie, a więc także życie codzienne, wykazuje tendencję do polaryzacji, tzn. do podziału na społeczną sferę działań publicznych oraz na działania prywatne. Sfera życia, która nie podpada pod kategorię publiczne-prywatne traci znaczenie".

Prototypem aktywności publicznej dla Bahrtdta jest rynek, tak jak go opisywał Max Weber, tj. jako "otwarty system" interakcji międzyludzkich. Z takiej konceptualizacji rynku wywodzi się analiza aktywności publicznej Bahrtdta.

Bahrtdt odróżnia stosunki w otwartym systemie społecznym od tych, które występują w systemie zamkniętym, "gdzie prawie wszystkie kontakty realizują się według wąskiej, ściśle określonej sieci więzi osobistych". W takim systemie, jak np. w wielu wsiach, "niemożliwa jest prywatyzacja, tzn. uwolnienie się całych przestrzeni życia od przenikających wszystko powiązań społecznych". W mieście

natomiast, gdzie publiczne związki wiążą się z uczestnictwem w rynku, można oddzielić sferę prywatną od sfery publicznej. “Kulturowy rozwój publicznego życia i publicznej aktywności może być traktowany jako wskaźnik rozwiniętych stylów komunikacji, które stanowią pomost ponad dystansem społecznym, który istnieje i pozostaje — faktycznie musi pozostawać”.

Teoretyczne podejście Bahrda mieści się wyraźnie w tradycji Webera. Jednakże wskazywanie na społeczno-psychologiczne aspekty życia miejskiego wywodzi się z teorii podstawowych związków społecznych Simmla.

Istoty miasta można także poszukiwać, analizując różnice w doświadczeniu, postawach i zachowaniu charakterystycznych dla życia miejskiego i wiejskiego. Takie podejście było charakterystyczne dla George’a Simmla, który wywarł silny wpływ na rozwój teorii miejskości. Chodziło tu nie tyle o definicję metropolii, co o wyjaśnienie związku między środowiskiem miejskim a psychicznymi doświadczeniami mieszkańców. Jego podejście jest więc socjo-psychologiczne. Wykazał on, w jaki sposób cechy takie jak wzrost aktywności naukowej, intelektualizm, ocena według pieniądza, nacisk na punktualność, indywidualizm, podział pracy i przypadkowość kontaktów są powiązane z życiem w metropolii.

Simmel zaznaczał, że “nie interesuje się sprawą oceny życia miejskiego, tylko próbą zrozumienia go”. Podkreślał, że człowiek w metropolii jest wolny zarówno w sensie duchowym, jak i w bardziej wyrafinowanym sensie, co kontrastuje z małomiasteczkowością i uprzedzeniami, które otaczają człowieka w małym mieście. Jednakże jest to oczywiście tylko jedna strona tej wolności, gdyż nigdzie człowiek nie czuje się tak samotny i zagubiony jak w mieście.

Robert Ezra Park w swoim artykule pt. *Human Ecology* wyodrębnia ważne składniki istotnych społecznych aspektów miasta. Park opracował ekologiczną konceptualizację miasta na podstawie długich intensywnych badań ekologicznych nad życiem miejskim w Chicago. Badania te miały duże znaczenie dla rozwoju socjologii miasta. Ekologiczne podejście Parka jest także ważnym podejściem do analizy wspólnoty. Zarówno rośliny jak i zwierzęta zamieszkujące ten sam teren rywalizują ze sobą, ale równocześnie tworzą znaczące związki ze sobą nawzajem i ze środowiskiem naturalnym, co konstytuuje wspólnotę, w której ich działania nieumyślnie stają się “gospodarką naturalną”. Tak też czynią ludzie zamieszkujący miasto. Natura tych związków, wynikła z podziału pracy, tworzy sama w sobie ważny aspekt sceny miejskiej. Park wierzył w heurystyczną

użyteczność pojęcia równowagi natury, twierdząc, że zmiany we wzajemnych powiązaniach między mieszkańcami dokonują się stale i że zmiany te można wyjaśniać, używając takich ekologicznych pojęć jak współzawodnictwo, dominacja, dziedzictwo.

Poza ekonomią biotyczną ludzkiej wspólnoty istnieje jeszcze wspólnota kulturowa. “U ludzi, w przeciwieństwie do społeczności zwierzęcych, wspólnota i wolność jednostek na wszystkich poziomach powyżej biotycznego jest ograniczana przez obyczaje oraz *consensus*”. Ekologia miejskiej wspólnoty zajmuje się dynamicznym współdziałaniem wartości kulturowych, kontroli, wzorów zachowania i procesów ekologicznych łącznie z utrzymaniem się przy życiu i “naturalną gospodarką”. “Ekologia w sferze ludzkiej jest zasadniczo próbą badania procesów, dzięki którym biotyczna równowaga i społeczne equilibrium zostają utrwalone, gdy już raz zostały osiągnięte i tych, dzięki którym następuje przejście z jednego stanu equilibrium do drugiego, następujące po przerwaniu biotycznej równowagi i społecznego equilibrium”.

Norton E. Long, przedstawiciel nauk politycznych, w swoim widzeniu wspólnoty łączy podejście ekologiczne z aktywnością lokalną rozumianą jako seria różnych, wzajemnie powiązanych gier. Terminu gra używa zgodnie z teorią gier do opisu metody kalkulacji i podejmowania decyzji. Podejście to jest bliskie tym rozważaniom teoretycznym, które traktują wspólnotę jako system społeczny włączający różne podsystemy, które mają silne powiązania z systemami pozalokalnymi. Long zdaje się twierdzić, że można zidentyfikować wiele systemów działających na poziomie lokalnym, które mają swoje własne wartości, cele, normy i wzory zachowania. Systemy te są za sobą w sposób symbiotyczny powiązane i dostarczają sobie nawzajem w sposób nieświadomy poparcia. Long wyraża to w następujący sposób. “Ekologia gry w lokalnym systemie daje nie zaplanowane, ale wysoce funkcjonalne wyniki. Gry i gracze wikłają się nawzajem, dając całościowe wyniki. System terytorialny sam się karmi i porządkuje. Ci, którzy go zamieszkują na określonym ograniczonym terytorium, podążając za celami tej przestrzeni, realizują cele, które są społecznie funkcjonalne”.

Long potrafił połączyć własne wątki ze współczesnymi osiągnięciami w ekologii, strukturze władzy i w teorii systemów społecznych.

Talcott Parsons nie zajmuje się wyłącznie wspólnotą. W swoim eseju pt. *The Principal Structures of Community* podkreśla kontynuowanie swojej ogólnej teorii działania.

Unika traktowania wspólnoty jako odosobnionej, zorganizowanej całości, którą sam nazywa kolektywem. Zajmuje się lokalnymi aspektami jakiegoś konkretnego kolektywu społecznego, analizą terytorialnych i personalnych aspektów kolektywu, rozważając aspekty personalne w języku ról.

Tekst Parsonsa zamieszczony w niniejszym tomie prezentuje podejście do wspólnoty, które unika rozważań nad terytorialną całością, koncentrując uwagę na związkach społecznych, które są związane z lokalnymi aspektami różnych rodzajów ludzkich kolektywów. Podejście Parsonsa stanowi próbę analizy wspólnoty alternatywną do tej analizy, która traktowała wspólnotę jako odosobnioną, terytorialną całość i którą coraz trudniej kontynuować z powodu przekształcania się więzi lokalnych w organizacje narodowe, oddzielenie miejsca zamieszkiwania i miejsca pracy i braku jasno określonych granic geograficznych w społeczeństwie amerykańskim.

Powstaje pytanie, czy nie lepiej badać dynamiczny aspekt wspólnoty zamiast traktować ją jako strukturę pojawiającą się w wyniku działania różnych typów procesów społecznych. Zamiast pytać o to, czym wspólnota jest, warto pytać, co się wydarza? Jest to tzw. podejście interakcyjne do badań nad wspólnotą, którego przedstawicielem jest Kaufman. Zamieszczony w książce Warrena artykuł Kaufmana obfituje w cytaty ze współczesnej literatury dotyczącej wspólnot. Kaufman traktuje wspólnotę jako teren szczególnego typu interakcji wyróżnionych na podstawie 6 cech. Zarysowuje w ten sposób pola wspólnotowych interakcji, które można odróżnić od innego typu pól i ocenić stopień, w którym na danym terytorium zostało wytworzone pole wspólnoty. Opracowuje on również pięciofazowy model analizy szczególnych działań wspólnotowych.

Oto jak Kaufman krytykuje dotychczasowe badania wspólnot: "Większość tzw. badań nad wspólnotami jest nie tyle badaniem wspólnoty, co badaniem na terenie wspólnoty. Podstawą wyróżniania wspólnoty było zamieszkiwanie pewnego terytorium, ale nie docierano w ten sposób do tego, co nazywamy wspólnotą w sensie interakcyjnym".

Blaine E. Mercer, analizując wspólnotę, przyjmuje strukturalno-funkcjonalny punkt widzenia. Strukturę definiuje jako trwanie i podporządkowywanie się zmianie, a funkcję wspólnoty definiuje jako oddziaływanie na "proces, który przyczynia się do twania lub zmiany we wspólnocie lub w szerszym społeczeństwie, w skład którego wspólnota wchodzi". Zamieszczony artykuł jest rozdziałem książki Mercera o wspólnocie i prezentuje jego konceptualizację

wspólnoty. Traktuje on wspólnotę jako "dynamiczny, funkcjonalny system wzajemnych powiązań między ludźmi" i wskazuje na funkcje realizowane przez system wspólnoty na 3 różnych poziomach: działania na rzecz szerszego, otaczającego go środowiska społecznego, którego część stanowi; funkcjonalnych powiązań między ludźmi wewnątrz samej wspólnoty; funkcji wspólnoty wobec składających się na nią grup i jednostek. Mercer traktuje więc wspólnotę jako społeczny system trwania i przewidywanej zmiany, który równocześnie stanowi podsystem szerszej społeczności, która sama stanowi uporządkowany stosunek trwałości i zmiany.

Robert A. Nisbet przyjmuje bardziej globalny punkt widzenia. Należy on do tych badaczy wspólnot, którzy nie tyle szukają zrozumienia struktury, funkcji wspólnoty oraz zmian w życiu wspólnotowym, co koncentrują uwagę na opisie tego, co obserwują. Twierdzi on, że występujące zmiany są destrukcyjne dla ważnych aspektów tworzonych przez człowieka asocjacji, a szczególnie dla trwałych związków typu *face-to-face*. W miarę jak działania stają się coraz bardziej zorientowane na państwo i organizacje narodowe, problemy zarządzania wymagające wyłącznie lokalnych rozwiązań stają się stosunkowo mało ważne. Podzielając coraz mniej ważnych, lokalnych spraw, ludzie zamieszkujący dane terytorium mają coraz mniej podstaw, by łączyć się w zrzeszenia. Lokalność staje się czymś nieistotnym dla ważnych codziennych kwestii.

Według Nisbeta podstawowe wartości kultury amerykańskiej mogą być zrealizowane jedynie dzięki istnieniu znaczących związków typu *face-to-face*. Krytykuje pojęcie wolności jednostkowej, rozwijane przez dziewiętnastowiecznych filozofów, twierdząc, że walcząc z narodowym absolutyzmem, formułują w gruncie rzeczy atomistyczną filozofię wolności. Nisbet twierdzi, że termin "społeczna dezorganizacja" jest mylący, gdy używa się go do opisu zjawisk na szerszym poziomie, gdyż to, co występuje na poziomie narodowym jest dokładnie przeciwieństwem dezorganizacji. Chodzi tu o wzrost władzy rządu narodowego oraz dużych ekonomicznych i dobrowolnych zrzeszeń. Jednakże możemy mówić o dezorganizacji na poziomie wspólnot, gdyż tu właśnie mamy do czynienia z zanikaniem wielu istotnych związków. Konieczne jest świadome poszukiwanie takich form wspólnoty, które byłyby zdolne do życia, żeby "wartości moralne, koleżeństwo, wolność nie musiały rozkwitać poza różnymi wspólnotami, zdolnymi do werbowania lojalności swoich członków".

W roku 1968 George A. Hillery opublikował *Communal Organization: A Study of Local Societies*,

wskazując na znaczenie teorii wspólnot. Wziął pod uwagę dwie idee dotychczas w rozważaniach nad wspólnotami zaniedbywane. Po pierwsze, że wspólnoty różnią się od formalnych organizacji tym, że organizacje dążą do osiągnięcia specyficznych celów, podczas gdy wspólnoty nie. Chodzi więc tu nie o różnicę stopnia, lecz rodzaju — wspólnoty jako takie przeciwnie niż organizacje nie mają celu. Wspólnoty mają 3 zasadnicze komponenty: przestrzeń, rodzinę i współpracę. Wspólnoty można podzielić na miejskie i wiejskie, przyjmując za kryterium dominujący typ współpracy. W mieście współpraca opiera na kontrakcie, podczas gdy na wsi mamy do czynienia z uogólnioną współpracą.

Po drugie, myśl, którą Hillery rozwija, nie sprowadza się jedynie do rozróżnienia na poziomie społeczności lokalnej między organizacjami zorientowanymi i niezorientowanymi na cel, ale także na poziomie szerszym niż społeczność lokalna. Można wyróżnić szereg organizacji formalnych na różnych poziomach — od małej, formalnej organizacji aż do państwa. Podobnie można wyróżnić szereg wspólnotowych organizacji, czyli organizacji, które nie posiadają celu, od rodziny aż do narodu. Społeczności lokalne to po prostu jeden z rodzajów organizacji wspólnotowych.

Hillery wyróżnia 4 typy organizacji, bazując na tych dwóch wymiarach oraz wymiarze instytucjonalizacji definiowanej przez stopień, w którym organizacje są ustrukturalizowane dzięki istnieniu norm. Dokonuje typologii grup według tych trzech wymiarów, gdzie wspólnoty to jeden z rodzajów grup, wyróżnianych według tych trzech wymiarów.

Wymiar pionowy (wertikalny) i poziomy (horyzontalny) społeczności lokalnej (wspólnoty)

Próbując zrozumieć części składowe społeczności lokalnej warto zwrócić uwagę na 2 typy związków. Po pierwsze, istnieją powiązania części składowych społeczności lokalnej takich jak kościoły, organizacje rynkowe, lokalne władze, dobrowolne zrzeszenia z organizacjami wobec tej społeczności zewnętrznymi. Niekiedy takie powiązania są silne, a fakt że poszczególne jednostki zamieszkują wspólnie na danym terenie jest względnie nieistotny. Tak jest np. w przypadku organizacji wojskowych. Najważniejsze decyzje dotyczące tych jednostek są podejmowane poza społecznością lokalną, a ich główna działalność ma niewiele wspólnego ze społecznością lokalną, w której w sensie geograficznym są umieszczone. Są one zorientowane na coś zupełnie innego

niż ta społeczność. Jednakże, ponieważ mieszczą się one wewnątrz danej społeczności, pojawiają się pewne symbiotyczne powiązania między nimi.

Chociaż niewiele części składowych społeczności lokalnych jest równie silnie zorientowanych na zewnątrz jak to ma miejsce w przypadku instytucji o charakterze militarnym, to jednak wszystkie one są w jakiś sposób związane z różnymi organizacjami społeczności otaczających daną społeczność lokalną — silniej lub słabiej. Ten rodzaj powiązań bywa nazywany pionowym (wertikalnym) wymiarem społeczności lokalnej.

Istnieje jeszcze inny ważny typ powiązań: różne składowe społeczności lokalnej jak kościoły, szkoły, władze lokalne, instytucje rynkowe są powiązane ze sobą nawzajem. Te wzajemne powiązania są uważane za jedną z zasadniczych cech wspólnoty, wręcz taką, która odróżnia wspólnotę od innych grup społecznych takich jak społeczna organizacja, czy mała grupa. Te powiązania pomiędzy składowymi wspólnot tworzą ich wymiar poziomy (horyzontalny).

Ostatnio w Ameryce wzmocnieniu ulega pionowy wymiar społeczności lokalnej. Dzieje się to w takim stopniu, że niektórzy stawiają pytanie, czy lokalne wspólnoty tworzą jeszcze odosobnione grupy zdolne do przetrwania tendencji dezintegrujących lokalność, które wiążą się ze wzmocnieniem zewnętrznych powiązań ze składowymi częściami społeczności lokalnych. Niektórzy wręcz pytają o to, czy nie należy pogodzić się z faktem, że wspólnota rozumiana jako wzajemnie powiązania między lokalnymi częściami składowymi pewnego terytorium zniknęła jako typ grupy społecznej.

Dawno minęły już te czasy, gdy zachwycano się odkryciem nierównego rozkładu władzy i podejmowaniem decyzji w amerykańskich społecznościach lokalnych. Obecnie zakłada się z góry typ sytuacji opisanej po raz pierwszy przez Floyda Huntera w artykule pt. *Community Power Structure* opublikowanym w 1953 roku, czyli koncentrację władzy podejmowania decyzji w głównych sprawach cywilnych w rękach nielicznych przywódców, którzy nie zawsze zajmują formalnie najwyższe stanowiska.

Pytano o to, jaki typ wspólnotowej sytuacji sprzyja powstawaniu rozproszonej lub pluralistycznej struktury władzy. Szereg badań w tej dziedzinie przeprowadził John Walton. Tekst zamieszczony w omawianym zbiorze jest próbą podsumowania i wyjaśnienia wyników badań na temat różnych konfiguracji struktury władzy. Autor twierdzi, że z zebranych danych generalnie wynika, że na lokalną strukturę władzy mają wpływ zupełnie inne czynniki niż dotychczas

sądzono. Dotychczas zwracano uwagę na takie czynniki jak rejon, rozmiar populacji, skład populacji, industrializacja, zróżnicowanie pod względem ekonomicznym, typ lokalnego rządu, które zdają się nie mieć już dłużej większego znaczenia.

Z drugiej strony wyróżnia się szereg zmiennych, o których wiadomo, że są pozytywnie związane z pluralistyczną i współzawodniczącą strukturą władzy. Są to: obecność korporacji, których właściciele mieszkają poza danym terenem, współzawodnicząca struktura partii politycznych, poziom samowystarczalności środków ekonomicznych, status satelity. Czynniki te łączy fakt, że odzwierciedlają one "współzależność centrów władzy, które znajdują się wewnątrz i poza społecznością lokalną". Pionowa orientacja lokalnych instytucji daje im dodatkowe źródła dóbr i sankcji i powoduje zmiany w lokalnym porządku normatywnym, co sprzyja wylanianiu się współzawodniczących centrów władzy.

Także na jednostki możemy patrzeć pod kątem ich powiązań z systemami wobec wspólnoty zewnętrznymi oraz z innymi członkami wspólnoty. Mowa jest o tym w artykule R. Mertona. Artykuł ten stanowi fragment szerszego opracowania. Merton wyjaśnia, że wykrycie dwóch różnych orientacji "wpływowych" było zupełnie przypadkowe. Wyróżnia ludzi zorientowanych lokalnie i kosmopolitów. Dla tych pierwszych społeczność lokalna stanowi główny układ odniesienia. "Poświęcając niewiele uwagi społeczeństwu globalnemu są pochłonięci problemami lokalnymi, nie interesując się zupełnie sceną narodową i międzynarodową". Kosmopolita, utrzymując w niewielkim stopniu powiązania ze społecznością lokalną, jest silnie zorientowany na świat zewnętrzny w stosunku do społeczności lokalnej i postrzega siebie jako integralną część tego szerszego świata. Rezyduje w społeczności lokalnej, ale żyje w społeczeństwie globalnym. Typ zorientowany lokalnie jest parafialny, kosmopolita jest ekumeniczny". Merton analizuje różnice między tymi dwoma typami, biorąc pod uwagę siłę ich powiązań ze społecznością lokalną, naturę i liczbę ich osobistych związków wewnątrz tej społeczności, typy dobrowolnych zrzeszeń, w których uczestniczą, naturę uczestnictwa, naturę wywieranego przez nich personalnego wpływu.

Arthur J. Vidich i I. Beusman w artykule pt. *Small Town and Mass Society* opisują powiązanie niewielkiej społeczności lokalnej z instytucjami i systemami społeczeństwa masowego. W artykule mowa o pewnych aspektach tego związku. Autorzy pokazują, jak niektórzy ludzie dzięki swoim powiązaniom z zewnętrznymi organizacjami stanowią kanały, którymi przepływają do

społeczności lokalnej idee, obyczaje, sposoby życia. Organizacyjne i osobiste kanały stanowią "pomosty" z szerszą społecznością i równocześnie rodzą rolę "strażników bram", dzięki specjalnemu udziałowi poszczególnych osób w tym lub w innym systemie szerszego społeczeństwa, z którego płynie władza lokalna.

Równocześnie lokalny rząd na poziomie wsi i miasta sprzyja organizacyjnej integracji wspólnoty na poziomie celów i działań. Faktyczne pole działania lokalnych władz jest prawnie ograniczone, lecz jak wynika z badań, władze wiejskie i miejskie nie wykorzystują w pełni dostępnego im autorytetu w realizowaniu wspólnych działań na poziomie lokalnym. Występuje tu pewien rodzaj "politycznego paraliżu", który doprowadza do opierania się na ekspertach, zależności od inicjatywy i finansowania przez szersze jednostki władzy i przeniesienia odpowiedzialności rządu na pozarządowe inicjatywy i organizacje. Naczelne władze wsi działają zgodnie z prawem "jednomyślności", które często dławii działanie i powoduje, że "w każdej sytuacji, w której podejrzewa się istnienie zróżnicowania opinii, odkłada się działanie lub przynosi się decyzję do następnego spotkania lub na czas nieokreślony".

Wiele badań wykazało istnienie systemu stratyfikacji społecznej, w którym ludzie są nieformalnie przypisani do różnych pozycji w systemie. Wskazuje się na różne wymiary, takie jak prestiż zawodowy, przynależność etniczna, styl życia, struktura możliwości, poziom wykształcenia, które są związane z takimi stratyfikacyjnymi różnicami.

Berhard Baber w swoim artykule, obok innych zmiennych stratyfikacji społecznej, wyróżnia trzy różne typy uszeregowania społecznych, z których każdy "pełni odrębną funkcję i podlega wewnętrznemu różnicowaniu". Są to: przynależność klasowa, status rodziny i status w społeczności lokalnej. Mówiąc inaczej, jednostka lub rodzina jest uszeregowana według każdego z tych wymiarów, przy czym nie może być pewności, że uszeregowanie według jednego wymiaru implikuje takie samo uszeregowanie według innego. Uszeregowanie według przynależności klasowej jest zwykle związane z rolą zawodową, czyli typem związku, który nadaje znaczenie powiązaniu jednostki z szerszym społeczeństwem. Status rodziny z kolei zależy od lokalnej oceny "sposobu realizowania swoich funkcji przez członków większej całości umieszczonych *vis-a-vis*" oraz "dobrego lub złego wkładu poszczególnych członków rodziny nuklearnej na rzecz sąsiadów, społeczności lokalnej, narodu, traktowanych jako wspólnota". W końcu "w tych punktach, w których społeczność lokalna i społeczeństwo globalne rozbiegają się

(co dzieje się w nowoczesnych społeczeństwach przemysłowych a nawet i w społeczeństwach niezindustrializowanych), jednostki i rodziny będą oceniane według dwóch różnych standardów — wkładu na rzecz społeczności lokalnej i wkładu na rzecz społeczeństwa globalnego”. Pierwsza z tych ocen określa status w społeczności lokalnej.

Aby zilustrować niezależność tych zmiennych, Barber wskazuje, że w wielu społecznościach przedmiejskich nowoprzybyli mają wyższą pozycję klasową niż status w społeczności lokalnej od np. tych, którzy mieszkają tu od dawna i chociaż mają niższy status według kryterium klasowego, to w społeczności lokalnej mają wyższy status ze względu na długotrwały udział w działaniach na rzecz tej społeczności. “W rzeczywistości przynależność do klasy średniej lub wyższej, czy też wykonywany zawód utrudniają niekiedy zintegrowanie się ze społecznością lokalną i działanie na jej rzecz”.

Iwin T. Sanders prowadził przez wiele lat badania nad społecznościami lokalnymi i wypracował szczególną metodę badawczą. Czynniki rządowe, organizacje rynkowe, różne dobrowolne zrzeszenia zbierają dane dotyczące społecznej organizacji w społeczności lokalnej dla celów czysto praktycznych. Sanders opisuje, jak można wykorzystać te dane (...)

Wiele badań dotyczyło struktury władzy w społeczności lokalnej i sposobów podejmowania decyzji. Walton w swoim artykule próbuje wyjaśnić dlaczego w niektórych społecznościach lokalnych wylania się monolityczna a w innych pluralistyczna i oparta na współzawodnictwie struktura władzy. Prowadzone badania próbują odpowiedzieć na pytania o różnice wynikające z tego, że proces podejmowania decyzji pozostaje w rękach niewielkiej liczby osób lub jest rozproszony wśród wielu? Która z tych konfiguracji władzy sprzyja bardziej rozwojowi nowych idei rozwoju społeczności?

Alternatywne wspólnoty

Co można zrobić dla amerykańskiej wspólnoty, pyta autor lub raczej, czym zastąpić amerykańską wspólnotę? Pytanie to dziś się faktycznie zadaje w obliczu rosnących problemów wielkich miast, miasteczek, przedmieść i wsi.

W różny sposób można podsumować narzekania na to, co dzieje się na poziomie lokalnym i związanych z tym problemów. Niektórzy twierdzą, że gdy ludzie zaczynają żyć w szerszych i bardziej anonimowych zgrupowaniach

społecznych, wspólnoty typu *face-to-face* zanikają. Miejskie społeczności w wiekach poprzednich były “sklejone” razem przez podzielane wartości, stosunki typu *face-to-face*, wspólne korzyści, względną izolację, samowystarczalność. W miarę upływu czasu wymienione cechy w coraz mniejszym stopniu stanowią cechy życia w społeczności lokalnej, a w zamian powstają formalne organizacje, bezosobowe związki, większa rozbieżność w wartościach, punktach widzenia i stylu życia, które nie dostarczają już tego samego rodzaju solidarności i zwartości, które były charakterystyczne dla wcześniejszych form społecznych.

Inni wskazują na szereg powstających problemów takich jak przestępczość, wzrost kosztów służby zdrowia, narkomania, uzależnienie itd., które powodują, że czynniki zarządzające na poziomie narodu i państwa przestają spełniać swoje funkcje. Czy jest jakaś droga wyjścia z kłopotów, z którymi boryka się dziś współczesna amerykańska wspólnota? Spotykamy tu wiele propozycji rozwiązań. Artykuły zawarte w szóstej części omawianej książki dotyczą poszukiwania alternatywy dla wspólnot. Nie stanowią one próby reprezentatywnej takich rozważań, ale ilustrują trzy istotne kierunki myślenia. Po pierwsze, można po prostu zrezygnować ze stosowania pojęcia wspólnoty do opisu społeczności lokalnych, wiedząc i podkreślając, że współcześnie ludzie budują swoje poczucie przynależności, społecznego uczestnictwa nie tyle na podstawie przynależności do pewnej społeczności lokalnej, co na bazie interesów, identyfikacji etnicznej, itp.

Gdy ktoś chce, aby społeczność lokalna pozostała ważnym czynnikiem łączącym ludzi, ma dwie drogi do wyboru. Po pierwsze, może wyodrębnić jakąś posiadającą naturalne granice społeczność lokalną — dużą lub małą — która rozwija się wraz z upływem czasu i zastanawiać się nad takim zreformowaniem pojawiających się instytucji, aby nabrały większego znaczenia i przynosiły większą satysfakcję. Po drugie, można poszukiwać nowych miejsc do budowy wspólnot. Próbować budować je w miastach lub tworzyć wspólnoty eksperymentalne, które poszukują nowych sposobów życia wspólnotowego, które opierałoby się na odmiennym w swej istocie układzie wartości społecznych.

Bez względu na to, którą wybiera się opcję należy zastanowić się, która alternatywa jest bardziej zwarta wewnętrznie i teoretycznie możliwa i dysponować pewną bazą pojęciową pozwalającą na ocenę poszczególnych możliwości i ich implikacji.

Israel Rubin poszukuje nowego sensu pojęcia wspólnoty. Za punkt wyjścia przyjmuje dobrze znany

historyczny trend, charakterystyczny dla Świata Zachodniego, a szczególnie dla Ameryki. Historycznie rzecz biorąc, miejsce zamieszkania, czy też lokalność w ogóle tracą znaczenie jako determinanty ważnych więzi społecznych. Podział pracy, rozwój różnych sposobów łatwego poruszania się w przestrzeni i komunikacji masowej oraz wynikająca z tego wymiana idei i dóbr materialnych osłabiają zależność ludzi od ich bezpośredniego otoczenia fizycznego, ukierunkowując ich na takie kontakty społeczne i na taki typ związków, które wykraczają dalece poza wąskie lokalne ramy. Więzi społeczne nie kształtują się już na bazie wspólnego miejsca zamieszkiwania lecz na bazie zawodowej, identyfikacji etnicznej, przynależności politycznej lub religijnej itp. Ten typ przynależności pełni rolę powiązania między jednostką a szerszym społeczeństwem, a więc pełni ten rodzaj funkcji, które dawniej w dużym stopniu spełniała społeczność lokalna. Izrael Rubin dochodzi do wniosku, że pojęcie wspólnoty należy przededefiniować, rezygnując z odnoszenia go do społeczności lokalnej. Wspólnotę należy raczej definiować poprzez wskazanie na więzi, które w sposób znaczący łączą jednostkę z szerszą społecznością i które mogą, lecz nie muszą, rozwijać się na bazie lokalnej i które same w sobie nie muszą stanowić miniatury szerszego makrokosmosu. Takie więzi możemy znaleźć w różnych organizacjach i ważnych instytucjach, które charakteryzują się pierwotnymi i wtórnymi interakcjami między członkami.

Chociaż Rubin wyraźnie preferuje ograniczenie pojęcia wspólnoty do tych więzi społecznych, które wiążą jednostkę w sposób znaczący z szerszym społeczeństwem i oderwanie go od oznaczania społecznej organizacji związanej z lokalnością, to nie zmienia to faktu, że ludzie gromadzą się w fizycznej przestrzeni i że powstaje problem społecznej organizacji, która podtrzymywałaby ten związek z przestrzenią sprzyjający pewnemu typowi satysfakcjonującego doświadczenia społecznego. Dlatego większość badaczy zajmujących się wspólnotami interesuje się społecznością o charakterze lokalnym i zajmuje się jej strukturalizacją. Chodzi tu nie tylko o prace teoretyczne, ale także o całą serię eksperymentów dotyczących alternatywnego życia wspólnotowego.

Artykuł pt. *The Good Community — What Would It Be?* dotyczy tych alternatyw. Atakuje się tu założenie, że ludzie wiedzą, czym jest dobra wspólnota. Ludzie mają rozmaite preferencje i wspólnoty są tworzone przez ludzi wyrażających preferencje wewnętrznie sprzeczne, choć nie są tego świadomi, gdyż nigdy nie badali jak współgrają ze sobą ich różne cele. Niekiedy powiązanie tych celów jest

antagonistyczne — tzn. postęp w realizacji jednego z nich jest równocześnie zagrożeniem dla realizacji drugiego. Dlatego „dobra wspólnota nie polega na zaspakajaniu wszelkich życzeń. Wymaga ona dokonywania wyborów i odrzucania pewnych możliwości, co jest robione rozmyślnie lub po stwierdzeniu ich nieadekwatności”.

Zainteresowanie życiem we wspólnocie i problemem wspólnoty wzrasta, powodując, że ważnym zagadnieniem staje się problem instytucji ekonomicznych w społecznościach lokalnych. Powstaje pytanie o typ rozwiązań instytucjonalnych, który mógłby zapewnić, aby decyzje dotyczące rynku i przemysłu we wspólnocie sprzyjały dobrobytowi zarówno wspólnoty, jak i składających się na nią jednostek.

Barry Stein badał wpływ, jaki mają na wspólnoty korporacje, których właściciele mieszkają we wspólnocie i poza wspólnotą. Dochodzi do wniosku, że korporacje posiadające miejscowego właściciela są bardziej wrażliwe na lokalne potrzeby. Jednakże nawet one muszą przedkładać własny interes i własne przetrwanie nad interes wspólnoty, gdy decydują o własnej ekspansji, kontraktach, zamknięciu, itp. Artykuł Steina jest raczej konserwatywny. Pojęcie wspólnoty jest tu równoznaczne ze społecznością lokalną i autor pragnie wykazać, że społeczność lokalna powinna być podstawową instytucją w społeczeństwie amerykańskim. Nie poszukuje on alternatywy dla wspólnoty, lecz raczej akceptuje istniejące wspólnotowe struktury, zastanawiając się, jak je udoskonalić.

Jednym z praktycznych rozwiązań alternatywnych jest planowanie nowych miast jako przestrzennie ograniczonych wspólnot, które rozszerzałyby się w nieplanowanym kierunku. Idea „nowego miasta” stała się popularna prawdopodobnie z dwóch powodów. Wydawało się oczywistością, że nowe miasta dostarczą możliwości ucieczki od problemów, które kumulowały się przez wieki i rozpoczęcia wszystkiego od początku i stworzenia czegoś, co byłoby bliższe życzeniom serca.

Nowe miasta, zbiory miast, utopijne wspólnoty — wszystko to stanowi alternatywę dla przestrzennie ograniczonej społeczności lokalnej traktowanej dotychczas jako synonim wspólnoty. Jak można te wszystkie alternatywne rozwiązania uporządkować? Według jakich wymiarów należy je klasyfikować i charakteryzować, aby je lepiej zrozumieć i ocenić?

George Hillery, Shimon Gottschalk zaproponowali ramy teoretyczne dla klasyfikacji różnych typów wspólnot, z których niektóre różnią się dalece od tego, co nazwalibyśmy

społecznością lokalną. Wyróżniają trzy poziomy analizy wspólnot. Po pierwsze, poziom najszerszy, czyli poziom społeczeństwa. Po drugie, poziom wspólnoty samej w sobie. Po trzecie, poziom składowych wspólnoty, tzn. poziom jednostek i rodzin. Poziomom tym można przypisać wysokie i niskie szacunki w zależności od tego, w jakim stopniu poszczególne typy wspólnoty kładą nań nacisk. Społeczności lokalne mają niski wskaźnik orientacji na cel na każdym z tych poziomów. Zgadza się to z tezą Hillery'ego, że wspólnotowa organizacja jest w ogóle słabo zorientowana na cel w przeciwieństwie do organizacji formalnej zorientowanej przede wszystkim na cel. Gottschalk charakteryzuje wspólnoty dewiacyjne jako takie, gdzie na dwóch poziomach występuje silne, a na jednym słabe zorientowanie na cel. Biorąc pod uwagę różne możliwe kombinacje silnej orientacji na cel na różnych poziomach, można wyróżnić wspólnoty *zarządzane, zaprojektowane, celowe* oraz *anty-wspólnotę*. Pierwsze trzy wiążą się z celową orientacją na dwóch poziomach, wysoką na jednym z nich, podczas gdy czwarty typ wspólnoty, typ totalitarny, wiąże się z wysoką orientacją na cel na wszystkich wyróżnionych poziomach.

Jedną z alternatyw społeczności lokalnych (tj. wspólnot związanych z określonym terytorium) są komuny. Podpadają one pod kategorię celowych. Pojawia się wiele eksperymentalnych komun. George Hillery w swym artykule pt. *Families, Communes, and Communities* omawia studium siedmiu komun różnego typu. Streszcza krótko swoją teorię wspólnotowej organizacji i przedstawia komuny jako organizacje komunalne, które są w swym charakterze bardziej celowe niż społeczności lokalne, co znajduje swój wyraz w ich ideologii.

Powstaje pytanie, czy wspólnota mająca charakter celowy musi stawać się coraz bardziej organizacją formalną i coraz mniej wspólnotą? Hillery uważa, że istnieje różnica między celowością we wspólnocie i celową orientacją organizacji formalnej. Gdy mówimy o komunach, zakładamy występowanie silnej orientacji ideologicznej, która polega zwykle na "nawoływaniu do alternatywnych wzorów zachowania, odmiennych od tych, które są popularne w szerszym społeczeństwie". Ideologia jest zarówno siłą komuny, jak i jej słabością. Komuny wymagają od swych członków silnego zaangażowania, gdyż odchodzenie od norm zagraża ich egzystencji. Zagrożenie to płynie nie tylko ze strony szerszego społeczeństwa, które komuna może odrzucić dokładnie tak samo, jak ono ją odrzuca. Groźba ta ma także charakter wewnętrzny i wynika z ich własnych wzorów życia

rodzinnego, czy też ich braku. Komuny są więc fascynującą mieszaniną wolności i konfliktu.

Rosabeth Moss Kanter analizuje utopijne wspólnoty wieku XIX i współczesne komuny. Według niej największym problemem jest bezpieczne angażowanie się w ideały i wzory zachowania proponowane przez grupę. Ma to podstawowe znaczenie dlatego, że wspólnoty te odrzucają wzory zachowania otaczającego je społeczeństwa i różnymi sposobami dążą do wykucia nowych, alternatywnych sposobów powiązania z szerszym społeczeństwem.

Zobowiązanie powstaje tam, gdzie potrzeby wspólnoty i życzenia jednostki zbiegają się. Z pełnym zobowiązaniem mamy do czynienia wówczas, gdy ludzie dobrowolnie robią to, co jest potrzebne wspólnocie, aby przetrwać i rozwijać się i gdy czynią tak, dlatego że to aprobują i uważają za satysfakcjonujące. Zgodność między potrzebami wspólnoty i życzeniami jednostki jest szczególnie ważna z trzech powodów. Chodzi tu o zatrzymanie członków w komunie, zwartość komuny i o sprawowanie kontroli społecznej nad zachowaniem członków. Według Kanter te trzy aspekty są analitycznie różne i nie muszą występować wszystkie razem.

Przyjmując punkt widzenia jednostki, można wyróżnić trzy aspekty zobowiązania wobec komuny: instrumentalny, uczuciowy i moralny. Korespondują one z potrzebą wspólnoty, aby zatrzymać swoich członków, wytworzyć zwartość, sprawować społeczną kontrolę.

Jeśli więc chodzi o celową wspólnotę, której przykładem jest komuna lub utopijna wspólnota, to podstawowym pytaniem jest pytanie o to, jak jest ona zorganizowana, aby osiągnąć potrzebny poziom zaangażowania swoich członków, gdyż właśnie ono pozwala jej na realizację koniecznych prac i dostarcza jednostkom motywacji do pozostawania we wspólnocie. Komuny rozwijają szereg różnych mechanizmów służących wytwarzaniu silnego zaangażowania i stąd zapewnieniu wspólnocie zdolności do życia, a jej członkom satysfakcji.