

Daria Łucka  
Uniwersytet Jagielloński

## EMILE DURKHEIM JAKO PREKURSOR KOMUNITARYZMU

W artykule zostaje podjęta próba zinterpretowania twórczości klasyka socjologii Emile'a Durkheima jako prekursora komunitaryzmu, współczesnego nurtu teoretycznego i ruchu społecznego. Rozważania dotyczą pośredniego charakteru obu koncepcji oraz zawartej w nich refleksji moralnej; analizie poddane zostaje też rozumienie jednostki i jej relacji ze społeczeństwem. Zasadnicze podobieństwo, jakie łączy francuskiego myśliciela z podejściem komunitariańskim, polega na postrzeganiu świata społecznego w kategoriach pośrednich, co sytuuje obie koncepcje pomiędzy klasycznymi dychotomiami: liberalizmem i konserwatyzmem, indywidualizmem i wspólnotowością, woluntaryzmem i determinizmem itp.

Główne pojęcia: historia socjologii; historia idei; Emile Durkheim; komunitaryzm.

„Osobowość ludzka jest czymś uświęconym; nikt nie śmie jej bezczęścić ani naruszać jej granic. Równocześnie, największe dobro tkwi we wspólnocie z innymi”

Emile Durkheim, *De la détermination du fait moral*

### Wprowadzenie

W wielu interpretacjach Emile Durkheim przedstawiany jest jako teoretyk świadomości zbiorowej i porządku społecznego, niechętny indywidualizmowi i autonomii jednostki. Jego koncepcja faktu społecznego – jako sposobów myślenia, odczuwania i działania, powszechnych w danym społeczeństwie i narzucających się jednostce z przymusem – miałyby podkreślać, jak silne jest oddziaływanie społecznych wzorów na jednostkę, przydawać znaczenia społeczeństwu jako całości, nie zaś jednostkom jako jego elementom składowym. Z kolei Durkheimowska wizja człowieka jako *homo duplex*, zakładająca istnienie w każdej jednostce sfery *profrantum* i *sacrum* – sfery zwierzęcej i społecznej – miałyby oznaczać, że społeczeństwo jest czymś zewnętrznym narzuconym jednostce, przeciwstawiającym się jej prawdziwej naturze. Wszystko to miałyby

prowadzić do wniosku, że teoria społeczna Durkheima powinna być postrzegana jako przykład koncepcji deterministycznej (Alexander 1982: 79), odbierającej znaczenie podmiotowości jednostki, a akcentującej zewnętrzne oddziaływanie struktur społecznych.

Również spojrzenie na poglądy Durkheima w ujęciu historycznym może prowadzić do wniosku, że w swych koncepcjach był on bardziej zbliżony do konserwatywności, podkreślającego rolę porządku społecznego, niż do liberalizmu, kładącego nacisk na autonomię jednostki. Zainteresowanie francuskiego myśliciela integracją społeczną jest całkowicie zrozumiałe w kontekście współczesnej mu sytuacji politycznej: kiedy Durkheim zaczynał pisać, w jego ojczyźnie właśnie kończył się niemal stuletni okres poważnych społecznych konfliktów i zamieszek. Pomiędzy rokiem 1789 a 1870 we Francji istniały trzy monarchie, dwa cesarstwa i dwie republiki. Trzecia Republika, w której Durkheim żył i tworzył, była zatem ósmym reżimem od czasów Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Tych osiem systemów politycznych stworzyło czternaście konstytucji (Bellah 1973: xvi–xvii) – co świadczy o chaosie społecznym i politycznym ówczesnej epoki.

Konserwatywnemu nastawieniu Durkheima miałyby też sprzyjać klimat społeczny i intelektualny końca XIX wieku. Wydawało się wówczas, że idee i praktyka liberalizmu ekonomicznego i społecznego stopniowo tracą nośność i odnoszą porażkę. Wraz z pojawieniem się licznych negatywnych konsekwencji rewolucji francuskiej i rewolucji przemysłowej (społeczne wykluczenia i rozwarstwienie, wzrost przestępczości itp.) zwiększała się liczba krytyków ekonomii *laissez-faire* i indywidualistycznych aspektów klasycznego liberalizmu (Cladis 1992: 7–8). Ci, którzy chcieli powstrzymać atomizację i dezintegrację społeczeństw, zaczęli postulować powrót do społecznej solidarności. Znajdziemy wśród nich myślicieli o różnych prowinienjach politycznych: od konserwatystów, chcących restauracji dawnego porządku – jak Joseph de Maistre – po socjalistów utopijnych, domagających się tworzenia racjonalnie zaplanowanych i zorganizowanych wspólnot – jak Charles Fourier. Niezależnie od opcji politycznej, wyzwanie rzucone klasycznemu liberalizmowi wiązało się z kilkoma podstawowymi postulatami, między innymi wspólnotowego uczestnictwa w społeczeństwie, podkreślania znaczenia dobra wspólnego, wspólnych obowiązków i odpowiedzialności społecznej.

Kiedy próbuje się podważyć interpretację teorii Durkheima jako koncepcji konserwatywnej, skoncentrowanej na porządku społecznym, „Podstawowe pytanie dotyczy kwestii, jak postrzega on relację pomiędzy determinizmem [środowiska społecznego] i wolnym działaniem [jednostki]” (Alexander 1982: 75). W poniższym artykule będę twierdzić, że Durkheim wykracza poza klasyczne dychotomie: albo społeczna jedność, albo atomizacja społeczeństwa; albo determinizm struktur społecznych – przy poświęceniu jednostkowej autonomii, albo podmiotowość i woluntaryzm – za cenę zaprzeczenia realności zewnętrznych

sił, wpływających na jednostkę. Podejmę próbę udowodnienia, że francuski myśliciel może być uznawany za jednego z prekursorów komunitaryzmu: nurtu teoretycznego i ruchu społecznego, który powstał w latach osiemdziesiątych XX wieku i który poszukuje kompromisu pomiędzy klasycznym podejściem liberalnym a różnymi nurtami wspólnotowymi<sup>1</sup>. Jego nazwisko słusznie – choć bez szczegółowego uzasadnienia – wymieniane jest przez komunitariańskich autorów wśród tych, których koncepcje przyczyniły się do rozwoju myśli komunitariańskiej (por. np. Etzioni (red.) 1998: ix; Tam 1998: 220–221; Hale 2006: 94, 123–124). Dlatego spróbuję pokazać, że koncepcja Durkheima stanowi „komunitariańską obronę liberalizmu” (Cladis 1992), łącząc elementy wspólnotowe z indywidualistycznymi.

Wykraczanie poza klasyczne dychotomie, łączenie elementów wspólnotowych z indywidualistycznymi, szukanie kompromisu między klasycznym podejściem liberalnym a różnymi nurtami wspólnotowymi nadaje koncepcji Durkheima oraz komunitaryzmowi charakter pośredni.

### **Ponad klasycznymi podziałami**

Zauważmy przede wszystkim, że Durkheim może być interpretowany jako myśliciel, wykraczający poza tradycyjne kategoryzacje. W opinii Marka S. Cladisa (1992), koncepcje Durkheima stanowią próbę pogodzenia wielu klasycznych dychotomii, takich jak: wolność i autorytet, racjonalny wybór i siła tradycji, indywidualna autonomia i społeczna spójność, jednostka i wspólnota, pluralizm i dobro wspólne. Z kolei Robert N. Bellah stwierdza: „Jeśli niewłaściwe są próby umieszczania Durkheima po konserwatywnej stronie dychotomii: konserwatywny/liberalny czy konserwatywny/radykalny, to równie niewłaściwe są próby ‘wtłoczenia’ go w kategorię idealisty przeciwstawianego materialistcie, kolektywisty przeciwstawianego indywidualistcie, czy też [...] socjologa przeciwstawianego psychologowi. Podobnie jak koncepcje wielu innych – wybitnych i nowatorskich – myślicieli, tak i myśl Durkheima wykracza poza kategorie stworzone przez jego poprzedników” (Bellah 1973: xix). Wymienionym powyżej autorom wtóruje Jeffrey Alexander, zauważając, że „założenia [koncepcji Durkheima] nie implikują ani konserwatyzmu, ani liberalizmu; ani stabilności, ani zmiany” (Alexander 1982: 78), a także Jerzy Szacki, stwierdzając: „Durkheim nie zaakceptował żadnej z wielkich ideologii swoich czasów” (Szacki 1981: 414): liberalizmu, konserwatyzmu czy socjalizmu.

---

<sup>1</sup> Geneza i podstawowe założenia komunitaryzmu opisane są między innymi w: Etzioni 1993, Etzioni (red.) 1998; Selznick 2002; Etzioni, Volmert i Rothschild (red.) 2004; Frazer 1999; Hale 2006; Lucka 2008; Tam 1998.

W najszerszym rozumieniu, stanowiącym wspólną płaszczyznę wymienionych powyżej dychotomii, koncepcja Durkheima może być umiejscowiona pomiędzy klasycznym liberalizmem a konserwatyzmem<sup>2</sup> – co już na wstępie zbliża ją do podejścia komunitariańskiego. W myśli liberalnej uprawnienia jednostek są najważniejszą i uniwersalną wartością, akcentowaną w większym stopniu niż dobro wspólne. Uwolniona od wpływów tradycji i wspólnoty jednostka realizuje własną koncepcję dobra i szczęśliwego życia, a ogranicza ją jedynie szacunek dla praw innych. Z kolei konserwatyzm zakłada, że nie istnieje uniwersalna, możliwa do odkrycia natura ludzka i odpowiadający jej zestaw praw. Dobro wspólne ma pierwszeństwo przed dobrem indywidualnym. Jednostka jest osadzona w kontekście społecznym, jej tożsamość – przez ów kontekst definiowana, a stabilność społeczną zapewniają kultura i tradycja jako utrwalone, powtarzane praktyki społeczne.

Stanowisko Durkheima można umiejscowić pomiędzy opisanymi powyżej nurtami, symbolicznie reprezentowanymi przez Johna Locke'a – jako przedstawiciela pierwszego z nich, niechętnego wspólnotowości – i Georga Wilhelma Friedricha Hegla – jako przedstawiciela drugiego, negatywnie oceniającego indywidualizm. Najbliżej jest Durkheimowi do tradycji Jana Jakuba Rousseau, którego odczytuje on jako dokonującego syntezy elementów liberalizmu i konserwatyzmu (Cladis 1992: 5–7). Jednak nawet u Rousseau społeczeństwo okazuje się czymś nienaturalnym i narzuconym człowiekowi: jednostki toczą ciągłą walkę ze sztucznymi ograniczeniami społecznymi. W koncepcji tej pojęcie „szczęśliwe społeczeństwo” wydaje się oksymoronem (Cladis 1992: 7). Durkheim pragnie pokonać napięcie między jednostką a społeczeństwem, jakie pojawia się u Rosusseau, odrzucając ideę, że to, co społeczne, jest sztuczne. Jego ideałem staje się ciesząca się wolnością jednostka, która jednocześnie jest społecznie zakorzeniona i zorientowana obywatelsko. Teoria społeczna Durkheima promuje godność jednostki i jej prawa – ale w obrębie określonej tradycji społecznej i moralnej oraz przy uwzględnieniu dobra wspólnego (tamże).

Ulokowanie koncepcji Durkheima pomiędzy liberalizmem a konserwatyzmem – jego troska zarówno o autonomię jednostki, jak i o jej społeczne zakorzenienie – zbliża ją do teorii komunitariańskiej. Komunitaryzm jest nurtem dokonującym syntezy indywidualizmu i wspólnotowości, wykraczającym poza dotychczasowe, dychotomiczne interpretacje życia społeczno-politycznego w kategoriach liberalizmu i konserwatyzmu (Etzioni 1993; Selznick 2002: 3–15; Łucka 2008)<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Posługuję się tutaj „typami idealnymi” paradygmatu liberalnego i konserwatywnego, interpretując pierwszy jako opierający się przede wszystkim na idei indywidualizmu, drugi – na idei wspólnotowości. Zdaję sobie sprawę z wewnętrznego zróżnicowania obu nurtów, jednak – dla potrzeb tego artykułu – dokonuję pewnych uproszczeń w ich rozumieniu.

<sup>3</sup> Analogicznie do umiejscowienia komunitaryzmu pomiędzy liberalizmem i konserwatyzmem w literaturze pojawia się także jego ulokowanie pomiędzy indywidualizmem (libertaria-

**Tabela 1.** Podstawowe rozumienie komunitaryzmu

Liberalizm	Komunitaryzm	Konserwatyzm
Autonomiczna jednostka	Autonomiczna jednostka zakorzeniona we wspólnocie	Wspólnota
Woluntaryzm: podmiotowość jednostki, jednostka jako czynnik sprawczy	Podmiotowość jednostki w ramach kontekstu społecznego: synteza woluntaryzmu i determinizmu	Determinizm: jednostka determinowana przez kontekst społeczny
Wolność jednostki	Wolność jednostki ograniczona porządkiem społecznym; szacunek dla tradycji – ale możliwość refleksji nad nią	Autorytet, porządek społeczny, tradycja

Źródło: opracowanie własne

### Refleksja moralna

Choć Durkheim, dzięki swemu wkładowi w rozwój teorii i metodologii socjologii empirycznej, jest uznawany za jednego z twórców socjologii naukowej, nie był on wyłącznie socjologiem-naukowcem w ścisłym znaczeniu tego pojęcia. Jak słusznie zauważa Bellah, „Był filozofem i moralistą w obrębie wielkiej francuskiej tradycji moralnej. Był nawet kimś więcej: kapłanem i teologiem świeckiej religii Trzeciej Republiki oraz prorokiem, nawołującym nie tylko współczesną mu Francję, ale nowoczesne zachodnie społeczeństwa w ogóle, do naprawy obyczajów w obliczu wielkiego społecznego i moralnego kryzysu” (Bellah 1973: x).

W swoich publikacjach, zwłaszcza w *O podziale pracy społecznej* i w *Sa-mobójstwie*, Durkheim stawia diagnozę dotyczącą sytuacji współczesnego mu społeczeństwa. Stwierdza, że znajduje się ono w stanie kryzysu: nastąpił upadek dawnej moralności, a nowa moralność nie rozwinęła się jeszcze na tyle, aby zająć jej miejsce (Durkheim 1999: 514). Wskazując na procesy indywidualizmu, racjonalizmu czy industrializmu, które „podkopują” stary porządek, myśliciel podkreśla „stan anomii prawnej i moralnej, w jakiej znajduje się obecnie życie gospodarcze” (Durkheim 1999: 4). Stawia też pytanie o możliwe źródła nowego porządku społecznego i moralnego. Za jedno z nich uznaje socjologię, która może być pomocna w odbudowie solidarności francuskiego społeczeństwa. „Socjologia ma nauczyć, ile jednostka winna jest społeczeństwu i do jakiego stopnia zależy od niego” (Bellah 1973: xv). Klasycy – liberalni – ekonomiści

---

nizmem) i autorytaryzmem (Tam 1998: 42–52), a także „ponad lewicą i prawicą” (*beyond left and right*, Frazer 1999: 40–41).

nie mają zatem racji, ignorując znaczenie grupy i zaprzeczając potrzebie solidarności. „Solidarność moralna okazuje się zbiorową siłą, na której skoncentruje się nauka społeczna Durkheima. Moralność ma być siłą społeczną, która może ocalić porządek bez zagrażania wolności” (Alexander 1982: 90).

Chęć odbudowy moralnej społeczności należy także do najważniejszych założeń komunitaryzmu (Etzioni 2001: 21–46; Łucka 2008). Przedstawiciele tego nurtu krytykują nadmierny indywidualizm i egoizm współczesnych społeczeństw, postulując odnowienie poczucia wspólnoty, odpowiedzialności społecznej i solidarności. Odwołują się przede wszystkim do kontekstu Stanów Zjednoczonych, gdzie, po powojennej epoce stabilności społecznej, silnej władzy i autorytetów, nastąpiła faza indywidualizmu (lata osiemdziesiąte XX wieku, z naciskiem na gospodarkę *laissez-faire* i indywidualistyczny etos). Obecnie – od lat dziewięćdziesiątych poprzedniego stulecia – trwa kryzys moralny społeczeństwa, spowodowany nadmierną koncentracją jednostki na sobie, upadkiem wszelkich autorytetów i zanikiem znaczenia wspólnoty (Etzioni 1993: 12–30). Dlatego „odnowa moralna” stanowi jeden z najważniejszych postulatów komunitaryzmu.

**Tabela 2.** Refleksja moralna komunitaryzmu

Liberalizm	Komunitaryzm	Konserwatyzm
Indywidualizm: moralna autonomia jednostki	„Odnowa moralna”: przywrócenie społecznej odpowiedzialności, ale przy zachowaniu autonomiczności jednostki	Wspólnotowość: jednostka postępuje zgodnie z zewnętrznymi wymogami tradycji; odpowiedzialność społeczna

Źródło: opracowanie własne

### Koncepcja jednostki

Swoją koncepcję jednostki – *homo duplex* – zaprezentował Durkheim w eseju z 1914 roku pt. „Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales” (Durkheim 1973: 149–163). Zgodnie z tą koncepcją, w każdej jednostce istnieje nieustanne napięcie między dwoma sferami: sferą *profanum*, obejmującą to, co indywidualne, cielesność, skłonności egoistyczne, wrażenia zmysłowe, a sferą *sacrum*, która obejmuje to, co społeczne, duchowość, działalność moralną, rozum. „Z jednej strony, jest nasza indywidualność – a w szczególności, nasze ciało, w którym jest ona zakorzeniona; z drugiej – jest wszystko to, co wyraża w nas to, co jest inne od nas samych” (Durkheim 1973: 152). *Sacrum* i *profanum* są sobie przeciwstawne: pomiędzy tym, co pochodzi „z wnętrza” jednostki

i tym, co pochodzi od społeczeństwa, pojawia się antagonizm. „społeczeństwo ma swoją własną naturę, a w konsekwencji, wymagania społeczeństwa są odmienne od tych, które dyktowane są nam przez naszą naturę jako bytów indywidualnych: interesy całości niekoniecznie pokrywają się z interesami części” (Durkheim 1973: 163). Zgodnie z klasyczną interpretacją koncepcji *homo duplex*, jednostka może zostać okiełznana przez społeczeństwo – które wówczas ją „wchłania”, pozbawiając ją jej indywidualności – ale może też podjąć walkę ze społecznymi ograniczeniami (Cladis 1992: 128).

Trzy wątpliwości w odniesieniu do takiej interpretacji tej koncepcji zgłasza Cladis (1992: 129). Po pierwsze, twierdzi, że „dojrzały” Durkheim powinien być odczytywany jako myśliciel, który przeciwstawia się absolutnemu antagonizmowi pomiędzy jednostkowymi pragnieniami a zobowiązaniami społecznymi. Od publikacji *Samobójstwa* w roku 1897 aż do swojej śmierci w roku 1917, dla opisu relacji między jednostką i społeczeństwem, Durkheim coraz częściej używa woluntarystycznego języka miłości, szacunku i przywiązania – w odróżnieniu od języka strachu, przymusu i obowiązku. Podkreśla, że jednostki, internalizując wymagania społeczeństwa, nie odczuwają ich jako narzuconych: „Im bardziej uświęcona staje się dana reguła moralna, tym bardziej traci na ważności element obowiązku” (Cladis 1992: 129). Po drugie, Cladis zauważa (1992: 13), że Durkheim zbyt często jest odczytywany jako myśliciel konserwatywny, troszczący się przede wszystkim o porządek społeczny, a nie o autonomię jednostki. Tymczasem Durkheim był daleki od pomniejszania znaczenia jednostki, przeciwnie, podkreślał jej godność i uprawnienia. Elementy te są obecne w jego koncepcji moralnego indywidualizmu<sup>4</sup>, często ignorowanej w standardowej interpretacji teorii Durkheima. Francuski myśliciel „nie przeciwstawiał się jednostce – aby opowiedzieć się za porządkiem, lecz przeciwstawiał się egoizmowi – aby opowiedzieć się na rzecz jednostki i społeczeństwa” (Cladis 1992: 132).

Po trzecie, Cladis (1992: 132–133) twierdzi także, że żaden z dualizmów, składających się na koncepcję *homo duplex* nie ma charakteru absolutnego: powinny być one postrzegane jako Weberowskie typy idealne. Durkheim pisał przecież: „Absolutny egoizm – podobnie jak absolutny altruizm – stanowi idealną granicę, do której nie można dotrzeć w rzeczywistości. Są to stany, do których możemy nieustannie dążyć – ale nie mamy możliwości pełnego ich zrealizowania” (Durkheim 1973: 153). Nie należy zatem interpretować tych opozycyjnych kategorii jako wskazujących na wrogość w stosunku do jednostki. Nawet kiedy weźmiemy pod uwagę dychotomię: działalność prywatna *versus* działalność moralna – która wydaje się w największym stopniu deprecjonować indywidualność jako przeciwstawną moralności, niechęć Durkheima nie jest skierowana w stosunku do tego, co prywatne *per se*, lecz w stosunku do postaw

<sup>4</sup> Koncepcja ta zostanie przedstawiona w dalszej części artykułu.

egoistycznych: „Jeśli mówić o istnieniu napięcia między działalnością prywatną i działalnością moralną, i jeśli mówić o ‘wrogości’ Durkheima w stosunku do tego, co prywatne, powinno to być rozumiane jako cenzura przeciwko egoistycznym czy Spencerowskim inklinacjom. Nie można jednak interpretować tego jako »wrogości w stosunku do jednostki«” (Cladis 1992: 134).

Napięcie między sferą *sacrum* i sferą *profanum* nie oznacza ich całkowitego rozdziału i przeciwstawienia, bowiem w jednostce następuje ich synteza. Durkheim opisuje tę syntezę w następujący sposób: „Łącząc się z jednostkowym życiem, [...] te rozmaite [społeczne] ideały ulegają indywidualizacji. [...] Każdy z nas zaznacza na nich swój ślad; dlatego każda osoba ma swój własny sposób myślenia o wierzeniach swojego kościoła, o regułach zbiorowej moralności i o zasadniczych pojęciach, które służą jako podstawa myślenia konceptualnego. Ale nawet wtedy, kiedy ulegają one indywidualizacji – i przez to stają się elementami naszej osobowości – zbiorowe ideały zachowują swoją charakterystyczną cechę: [wspólnotowy] szacunek, jakim są otaczane” (Durkheim 1973: 161). Takie rozumienie koncepcji *homo duplex* trafnie ujmuje Szacki: „kiedy Durkheim mówi o ‘zewnętrzności’ społeczeństwa w stosunku do jednostki, [...] ma na myśli jednostkę rozumianą jako abstrakcyjna jednostka biologiczna, wzięta w całkowitym odosobnieniu. [...] Społeczeństwo jest mianowicie wobec niej tym mniej zewnętrzne, im bardziej jest ona uspołeczniona, tzn. w im większym stopniu dokonało się uwewnętrznienie przez nią przyjętych w danym społeczeństwie sposobów myślenia, czucia i działania” (Szacki 1981: 426).

Durkheimowska koncepcja jednostki zakłada zatem połączenie jednostkowej autonomii i wpływów społecznych. Człowiek Durkheima to „nie egoistyczny człowiek liberałów, oczekujących od swobodnej gry indywidualnych skłonności i interesów wyłonienia doskonałej społecznej harmonii, ale też i nie człowiek katolików czy nacjonalistów, włączany przez nich do abstrakcyjnej duchowej wspólnoty” (Szacki 1964: 16).

Zarówno Durkheimowska koncepcja *homo duplex*, jak i komunitariańska koncepcja jednostki mają charakter pośredni. Durkheimowskiej dychotomii: jednostkowość – społeczność odpowiada rozróżnienie na jaźń nieuwarunkowaną i jaźń uwarunkowaną, jakie znaleźć można w literaturze komunitariańskiej (Sandel 2004; Kymlicka 2004). Rozróżnienie to komunitarianie poddają krytyce: człowiek nie jest bytem nieuwarunkowanym, całkowicie autonomicznym i niezależnym od kontekstu społecznego; nie jest też bytem uwarunkowanym, w pełni przez ów kontekst determinowanym. Jednostka to zarówno aktywny podmiot działania, podejmujący decyzje oparte na racjonalnej kalkulacji, jak i pasywny odbiorca wpływów kulturowych, którym podporządkowuje się niejako „siłą rozpędu”. Stąd komunitariańska koncepcja jaźni zakorzenionej, mającej charakter pośredni w stosunku do jaźni nieuwarunkowanej i uwarunkowanej



(MacIntyre 1996: 392–394; Sandel 2004). Bezpośrednio nawiązuje ona do idei syntezy jednostkowej autonomii i wpływów społecznych w myśli Durkheima.

Zawarta w koncepcji *homo duplex* dychotomia: egoizm – altruizm odpowiada rozróżnieniu Amitaia Etzioniego na obopólność i wzajemność (Etzioni 2004: 16–19). Obopólność oznacza, że w relacjach społecznych jesteśmy egoistami: kalkulujemy nasze działania i wybieramy te, które się nam opłacają; natomiast wzajemność zakłada, że nasze decyzje opierają się przede wszystkim na emocjach i społecznych zobowiązaniach, prowadząc często do zachowań altruistycznych. Etzioni twierdzi, że podmiot ludzki łączy te dwie skrajności: w swoich działaniach zarówno kalkuluje korzyści, jak i podporządkowuje się zobowiązaniom<sup>5</sup>.

**Tabela 3.** Komunitariańskie rozumienie jednostki

Liberalizm	Komunitaryzm	Konserwatyzm
Jaźń nieuwarunkowana: aktywizm, racjonalna kalkulacja	Jaźń zakorzeniona: aktywizm i pasywizm	Jaźń uwarunkowana: pasywizm, podporządkowanie się wpływom otoczenia
Egoizm (obopólność)	Realizm (równowaga między egoizmem i altruizmem)	Altruizm (wzajemność)

Źródło: opracowanie własne

## Jednostka i społeczeństwo: wzajemne relacje

### 1. Przeciw liberalizmowi

W koncepcji Durkheima odnaleźć można kilka argumentów przeciwko liberalnemu rozumieniu relacji między jednostką i społeczeństwem. Poniżej prezentuję najważniejsze z nich.

1a. Pozaracjonalne i kontekstowe mechanizmy wpływające na działania jednostek i funkcjonowanie społeczeństwa

Durkheim kwestionuje liberalne rozumienie jednostki jako *homo oeconomicus*: racjonalnego, kalkulującego podmiotu, dążącego do realizacji swoich

<sup>5</sup> Między kalkulacją korzyści a społecznymi zobowiązaniami powinna istnieć względna równowaga. Przykładowo, przyjaźń nie może opierać się wyłącznie na zobowiązaniach, lecz musi w niej istnieć element obustronnych korzyści (kiedy ktoś dba o przyjaciela w chorobie, ale nie otrzymuje nic w zamian, relacja prawdopodobnie wygaśnie), a w relacji między dostawcą a sprzedawcą musi istnieć nie tylko element kalkulacji zysku, lecz również wzajemnego zobowiązania o charakterze moralnym (relacje oparte wyłącznie na korzyściach ekonomicznych są zazwyczaj nietrwałe) (Etzioni 2004: 18).

potrzeb i interesów, przede wszystkim o charakterze ekonomicznym (za: Cladis 1992: 31–32). Twierdzi on, że działania ludzkie są często rezultatem wpływów, z których jednostka nie zdaje sobie sprawy. Ludzie nie potrafią wyjaśnić swoich przekonań czy działań, bo często nie są świadomi sił, które za nimi stoją. W sposobie myślenia Durkheima nie chodzi o pokazanie irracjonalności jednostki ludzkiej, lecz przede wszystkim o zakwestionowanie koncepcji *homo oeconomicus*. Racjonalność jednostki, w opinii Durkheima, obejmuje rozmaite przyzwyczajenia i nie jest z nimi sprzeczna. Źródła ludzkiego działania to społeczne obyczaje i przyjęte przez społeczeństwo przekonania, nie zaś indywidualne interesy (za: Cladis 1992: 33). Jednostka ma zatem charakter historyczny, jest osadzona i zakorzeniona w konkretnych okolicznościach, wywierających wpływ na jej działanie – w przeciwieństwie do ahistorycznego podmiotu liberałów, uwolnionego od społecznych wpływów.

Sceptycyzm dotyczący możliwości poznania indywidualnych motywów działania przenosi Durkheim na poziom społeczeństwa. Potencjał ludzkiego umysłu, dotyczący możliwości zbadania i zrozumienia rzeczywistości społecznej, jest ograniczony. Durkheim odrzuca liberalną koncepcję umowy społecznej: większość instytucji społecznych powstała nie w wyniku rozumowania czy świadomej kalkulacji, lecz na skutek niejasnych, często ukrytych w mrokach przeszłości, przyczyn. Myśliciel nie wierzy, że rozwój społeczeństwa winien oznaczać porzucenie wszelkich przesądów i oddanie się we władzę rozumu: „Społeczeństwo bez przesądów przypominałoby organizm bez odruchów: byłby to potwór, niezdolny do życia” (cyt. za: Bellah 1973: xxii).

Mechanizm powstawania obyczajów Durkheim wyjaśnia szczegółowo w eseju „La Science positive” (za: Cladis 1992: 32): dane działanie jest powtarzane przez jednostki, aż w końcu konstytuuje się ono jako mające taki, a nie inny przebieg. Wówczas jego forma narzuca się ludziom z koniecznością, jako coś zewnętrznego w stosunku do ich woli. Normy kulturowe i przekonania są wpajane jednostkom za pośrednictwem „siły przyzwyczajenia”: poprzez konwencje, przekazywane z pokolenia na pokolenie na drodze edukacji. „Moralność i prawo nie są niczym innym, jak zbiorowymi obyczajami” (za: Cladis 1992: 32). Również życie ekonomiczne składa się z utrwalonych obyczajów tworzących „zjawiska moralne”. Ponadto, Durkheim twierdzi, że znaczenie owych przyzwyczajzeń i przesądów wraz z rozwojem społeczeństw będzie się zwiększać (za: Cladis 1992: 33). Wszędzie tam, gdzie ludzie żyją razem, musi istnieć jednoczący ich wspólny zestaw moralnych wierzeń i praktyk, zakorzenionych w społecznych instytucjach i tradycjach.

#### 1b. Wolność jako czerpanie z kontekstu społecznego

Klasyczny liberalizm zakładał wolność jednostki w definiowaniu wizji dobrego życia i postulował stworzenie jej możliwości samorealizacji – poprzez

uwolnienie jednostki od społecznych wpływów i nacisków. W opozycji do takiego poglądu, Durkheim pisze: „absolutna autonomia jest niemożliwa. Jednostka ludzka stanowi część fizycznego i społecznego otoczenia; jest powiązana z nim i może być jedynie względnie autonomiczna” (za: Cladis 1992: 126). Kiedy pytamy: kim jesteśmy, w co wierzymy, nie jesteśmy całkowicie wolni w udzielaniu odpowiedzi. Nasze reakcje na te pytania są ograniczone zakresem świata społecznego, który odziedziczyliśmy. Choć niektóre odpowiedzi są z góry wykluczone, nie oznacza to jednak, że są dane i całkowicie predeterminowane. Cladis (1992: 36) zauważa, że taka koncepcja nawiązuje do wizji Rousseau: przypomina słowa Emila, który w następujący sposób zwraca się do swojego nauczyciela: „zdecydowałem być tym, czym ty mnie stworzyłeś”. Nie oznacza to zaprzeczenia wolności jednostki; nie jest to jednak wolność absolutna, zakładająca całkowite uwolnienie od społecznych zobowiązań – w opinii Durkheima oznaczałoby to *de facto* śmierć jednostki (za: Cladis 1992: 38). Jego zdaniem, wolność pozbawiona jakichkolwiek ograniczeń prowadzi do desperacji, samotności, samobójstwa. Pełnia człowieczeństwa oznacza poruszanie się w *obrębie* społecznych ram – zachowań, praktyk, instytucji. Szczęście i wolność mogą być uzyskane tylko w pewnym kontekście: w kontekście moralnych wierzeń i praktyk, zakorzenionych w tradycjach i społecznych instytucjach – a nie poprzez rozwijanie autonomii i niezależności jednostek (za: Cladis 1992: 15).

### 1c. Społeczeństwo jako jedność moralna

W publikacji *O podziale pracy społecznej* z roku 1893 Emile Durkheim (1999) przedstawia koncepcję przekształceń porządku normatywnego i moralnego w społeczeństwie. Znane jest twierdzenie myśliciela dotyczące ewolucji od tradycyjnego typu społeczeństwa do społeczeństwa nowoczesnego: od społeczeństwa opartego na solidarności mechanicznej, wynikającej z podobieństwa jednostek, do społeczeństwa opartego na solidarności organicznej, powstającej na bazie podziału pracy. Jedną z konsekwencji takiej ewolucji jest stopniowa emancypacja jednostki: „osobowość indywidualna nie pomniejsza się wcale wskutek wzrostu specjalizacji, ale rozwija się wraz z rozwojem podziału pracy” (Durkheim 1999: 507).

Czy oznacza to, że ewolucja od społeczeństwa o solidarności mechanicznej do społeczeństwa o solidarności organicznej jest po prostu przejściem od społeczeństwa konserwatywnego do społeczeństwa liberalnego, od wspólnotowości do indywidualizmu?

Na to pytanie odpowiada Bellah: „Chociaż [Durkheim] postrzega rolę jednostki jako dużo ważniejszą w drugim typie społeczeństwa, nie powtarza powszechnych, XIX-wiecznych idei, jakoby zasadnicza dynamika historii leżała w opozycji jednostki i społeczeństwa” (Bellah 1973: xxiii). Przejście następuje pomiędzy dwoma typami społeczeństw, z których każde w odmienny sposób

traktuje jednostkę. „różnica między tymi dwoma typami społeczeństw na płaszczyźnie moralnej staje się różnicą między dwoma typami zbiorowego sumienia, a nie różnicą między jego siłą i słabością” (Bellah 1973: xli). Społeczeństwo o solidarności organicznej nie jest zatem, jak pisze Durkheim, „zwykłym nagromadzeniem jednostek, które, wchodząc w jego skład, wnoszą swoją moralność wewnętrzną; człowiek jest istotą moralną dlatego, że żyje w społeczeństwie. Moralność polega bowiem na byciu solidarnym z daną grupą i zmienia się tak, jak owa solidarność. Spowodujcie zanik życia społecznego, a równocześnie zaniknie życie moralne, ponieważ nie będzie miało punktu zaczepienia” (Durkheim 1999: 502). Czymś abstrakcyjnym i nierealnym określa Durkheim moralność indywidualną, twierdząc, że moralność jest zawsze zjawiskiem społecznym (Durkheim 1999: 502). „Każde społeczeństwo opiera się na moralności. Pod pewnymi względami cecha ta staje się bardziej widoczna w społeczeństwach zorganizowanych. Jednostka nie jest samowystarczalna, a zatem od społeczeństwa uzyskuje wszystko to, co jej potrzeba” (Durkheim 1999: 290).

Zaprzecząc możliwości zorganizowania społeczeństwa o solidarności organicznej opartego na indywidualizmie, Durkheim (1999: 255–263) wprost krytykuje liberalną – Spencerowską – wizję społeczeństwa. Zakłada ona, że „Solidarność społeczna nie [jest] [...] niczym innym niż spontanicznym porozumieniem między indywidualnymi interesami [...]. [Na gruncie takiej koncepcji] typem stosunków społecznych byłby stosunek gospodarczy, wolny od jakiegokolwiek regulacji, wynikający z całkowicie swobodnej inicjatywy stron. Słowem, społeczeństwo byłoby jedynie związkiem jednostek wymieniających wytwory swojej pracy [...]. Czy na pewno taki jest charakter społeczeństw, których jedność powstała dzięki podziałowi pracy [społeczeństw o solidarności organicznej]? Gdyby tak było, można by słusznie wątpić o ich stabilności. Jeżeli bowiem jakieś interesy zbliżają ludzi, dzieje się tak zawsze jedynie na krótko. Interesy wytwarzają jedynie powierzchowne więzi” (Durkheim 1999: 259). Dalej Durkheim pisze: „nawet tam, gdzie społeczeństwo opiera się całkowicie na podziale pracy, nie jest ono rozbite na chmurę sąsiadujących ze sobą atomów, między którymi dojść może tylko do zewnętrznych i przelotnych kontaktów. Jego członkowie są połączeni więziami, które trwają dłużej niż chwila, kiedy zachodzi wymiana. Każda sprawowana przez nich funkcja jest nieustannie zależna od innych i wraz z nimi tworzy ściśle powiązany układ” (Durkheim 1999: 289–290). Zatem, w opinii Durkheima, społeczeństwo musi być przede wszystkim jednością moralną; należy uważać, aby nie przekształciło się w spółkę, opartą wyłącznie na wspólnocie interesów materialnych.

Durkheimowska krytyka liberalnego rozumienia relacji między jednostką i społeczeństwem jest całkowicie zgodna z założeniami komunitaryzmu. Refleksja komunitariańska skierowana jest przede wszystkim przeciwko klasycznemu paradygmatowi liberalnemu. Komunitaryzm stanowi reakcję na nadmierne

zatomizowane, egoistyczne społeczeństwo nowoczesne, w obrębie którego jednostki skoncentrowane są na realizacji własnych, partykularnych interesów. Atomizm, indywidualizm, brak autorytetów – wszystko to jest, zdaniem komunitarian, konsekwencją zmniejszania moralnego oddziaływania wspólnoty (Etzioni 1993: 29). Współczesne społeczeństwo stało się – w zbyt dużym stopniu – społeczeństwem opartym na indywidualnych prawach, gdzie zapomina się o społecznych zobowiązaniach (Glendon 1991). Dlatego komunitarianie proponują koncepcję podmiotu osadzonego w kontekście społecznym, akcentując znaczenie nie tylko jego uprawnień, ale również zobowiązań wobec społeczeństwa.

Philip Selznick (2004: 279) dokonuje rozróżnienia między jednostką a osobą. Jednostka – to pojęcie odpowiada rozumieniu liberalnemu – ma konotacje indywidualistyczne; obdarzona jest autonomią i wolnością od zobowiązań. Stanowi wyabstrahowaną z porządku społecznego, abstrakcyjną kategorię (Selznick 2004: 279). Tymczasem osoba – odpowiadająca rozumieniu komunitariańskiemu – nie jest postrzegana już niezależnie od historii i społeczeństwa, lecz właśnie w ich kontekście. „Spełnienie oczekiwań, wynikających z otrzymanej przez nas tożsamości, jest głównym kryterium społecznej odpowiedzialności. Tak więc bycie osobą oznacza bycie zdefiniowanym przez miejsce zajmowane przez nas w ramach moralnego porządku” (Selznick 2004: 280).

Kwestionując pierwszeństwo jednostki w stosunku do społeczeństwa, komunitarianie postulują odrzucenie nacisku na indywidualną wolność – co jednak nie znaczy, że są oni przeciwko wolności. Przeciwnie, opowiadają się za kulturą wolności, oznaczającą możliwość jednostkowego rozwoju, ekspresji i realizacji indywidualnych planów życiowych; umożliwiającą swobodę myślenia i komunikacji, a także dorastania i kształcenia się w atmosferze, która zachęca do krytycyzmu i refleksji. Decydujący dla wolności jest jednak, w opinii komunitarian, kontekst: historyczny, czasowo-przestrzenny i społeczny. To kontekst decyduje, jakie rodzaje wolności są właściwe i jakie jej ograniczenia są konieczne. „W każdym kontekście istnieją konieczne do ustanowienia granice i konieczne do rozważenia wyjątki” (Selznick 1998: 8)<sup>6</sup>.

Odrzucając liberalny indywidualizm, komunitarianie odrzucają też umowę społeczną jako leżącą u podstaw społeczeństwa; według komunitarian powstanie

---

<sup>6</sup> W tym kontekście, Selznick (1998: 8) proponuje rozważenie wolności słowa. Przy absolutystycznym – liberalnym – jej pojmowaniu zakłada się, że jednostka ma prawo do pełnej swobody wypowiedzi: każda wypowiedź ma jednakową moralną wartość, a jakkolwiek regulacja jest uznawana za nieuzasadnioną ingerencję. Natomiast komunitariańskie rozumienie wolności zakłada, że niezbędna jest refleksja, jak daleko wolność słowa ma sięgać, w jakich formach może występować, jakie jej ograniczenia są konieczne. Powinna ona być oparta na odpowiednich standardach, włączając w to jej relację do innych wartości i celów; np. wolność słowa w sali wykładowej jest ograniczana regułami porządku i studiów akademickich. Tylko w taki sposób, przez odniesienie do kontekstu, ideał wolności może być realizowany w praktyce.

społeczeństwa jest rezultatem historycznego rozwoju. Społeczeństwa i instytucje nie mogą być oparte wyłącznie na umowie, w celu maksymalizacji jednostkowych korzyści, lecz, do pewnego stopnia, muszą być wspólnotami: strukturami z podzielanymi wartościami i celami (Bellah 1998: 16).

Komunitarianie podkreślają, jak ważne jest moralne oddziaływanie wspólnot, w których żyje jednostka. Jednostkowe sumienie nie jest czymś wrodzonym; społecznej odpowiedzialności uczymy się dzięki wspólnotom, w obrębie których funkcjonujemy. To wspólnoty „narzucają” nam reguły postępowania, karząc za zachowania niewłaściwe i nagradzając te zgodne z ich oczekiwaniami. Dostarczanie „głosu moralnego” (Etzioni 1993: 23–53) – nieformalnych sankcji wbudowanych w sieć wspólnotowych relacji – to, zdaniem komunitarian, najważniejsza funkcja wspólnoty. Dobre społeczeństwo (Etzioni 2004: 152–155) to społeczeństwo, które posługuje się „głosem moralnym” dla wywołania i podtrzymywania prospołecznych zachowań u ludzi. Tylko takie społeczeństwo może stworzyć Durkheimowską „jedność moralną”, dzięki której regulowane jest zachowanie jednostek.

**Tabela 4.** Komunitaryzm a liberalizm

Liberalizm	Komunitaryzm
<i>Jednostka</i> kalkulująca, racjonalna; odwołująca się do swoich praw	<i>Osoba</i> osadzona w kontekście społecznym; mająca nie tylko prawa, ale i zobowiązania
Społeczeństwo jako rezultat racjonalnej umowy	Społeczeństwo jako rezultat tradycji
Moralna autonomia jednostki	„Głos moralny” wspólnoty

Źródło: opracowanie własne

## 2. Przeciw konserwatyzmowi

Polemika Durkheima z podstawowymi założeniami liberalizmu nie oznacza, że jego poglądy mogą być scharakteryzowane jako konserwatywne. Poniżej prezentuję podstawowe argumenty, jakimi posługuje się francuski myśliciel w swojej krytyce konserwatywnego rozumienia relacji między jednostką i społeczeństwem.

### 2a. Znaczenie jednostek w społeczeństwie *sui generis*

W *La Science positive* Durkheim stwierdza: „Z faktu, że zjawiska zbiorowe nie istnieją poza indywidualnymi świadomościami, nie wynika, że z nich pochodzą; są one raczej rezultatem istnienia wspólnoty. Nie pochodzą od jednostek – aby następnie rozprzestrzeniać się w społeczeństwie – lecz powstają w społeczeństwie, a następnie rozprzestrzeniają się w jednostkach” (Durkheim 1887: 40 cyt. za: Alexander 1982: 91). Społeczeństwo jako byt ponadjednostkowy – *sui*

*generis* – manifestuje się przede wszystkim poprzez świadomość zbiorową, tzw. przedstawienia zbiorowe. Stanowią one rezultat interakcji pomiędzy indywidualnymi świadomościami i nie mogą bez nich istnieć; jednocześnie jednak nie mogą być do nich zredukowane. W *Samobójstwie* Durkheim zauważa: „podstawowe właściwości, z których wynika fakt społeczny, znajdują się w zarodku w umysłach poszczególnych jednostek. Ale fakt społeczny wyłania się z nich dopiero wówczas, gdy poprzez wzajemne połączenie zostały one przekształcone. [...] Kiedy świadomości ludzkie przestają być odrębne wobec siebie, a zaczynają się grupować i łączyć, w świecie coś się zmienia. Jest czymś naturalnym, że ta zmiana powoduje inne zmiany, że nowość rodzi inne nowości, że pojawiają się zjawiska, których cechy charakterystyczne nie występują w składnikach, z których są złożone” (Durkheim 2006: 391–392). Podsumowując takie stanowisko Durkheima, Szacki stwierdza: „można powiedzieć, że socjologiczny realizm Durkheima jest realizmem *relacjonistycznym*, tj. zakłada on realne istnienie trwałych stosunków między ludźmi, realne istnienie instytucji, rozumianych jako te wszystkie sposoby myślenia, czucia i działania, które jednostka zastaje ‘gotowe’ i przejmuje stopniowo w procesie socjalizacji” (Szacki 1981: 425).

Widoczny jest tu zatem pośredni charakter społeczeństwa jako – równocześnie – bytu ponadjednostkowego i niemogącego istnieć bez jednostek. „Przypominając swoim czytelnikom, że świadomość zbiorowa jest złożona ze świadomości indywidualnych, [Durkheim] podkreśla, że – ponieważ socjolog nie jest metafizykiem – społeczna świadomość nie może być postrzegana jako byt transcendentny, wznoszący się ponad społeczeństwem” (Alexander 1982: 91). Już w jednej ze swych najwcześniejszych publikacji<sup>7</sup>, myśliciel pisze: „Bez wątplenia, społeczeństwo jest bytem, osobą. Byt ten nie ma jednak w sobie niczego metafizycznego. Nie jest bardziej lub mniej transcendentną substancją; jest całością składającą się z części” (cyt. za: Bellah 1973: XX). Podejście Durkheima stanowi zatem zaprzeczenie skrajnie rozumianego realizmu socjologicznego, zakładającego istnienie świadomości grupowej, „duszy narodu” czy wręcz Heglowskiego „ducha obiektywnego” – a takie konserwatywne stanowisko często Durkheimowi przypisywano (Bellah 1973: xx). Dlatego Szacki podkreśla: „Wśród deklaracji Durkheima na temat społeczeństwa jako ‘istoty zbiorowej’, bytu ponadindywidualnego, znaleźć można liczne protesty przeciwko pomawianiu go o chęć ‘substancjalizacji’ czy ‘ontologizacji’ świadomości zbiorowej” (Szacki 1964: 70). Teza o ponadjednostkowym charakterze społeczeństwa jest, zdaniem Szackiego, nie tyle twierdzeniem ontologicznym, ile konstrukcją teoretyczną, mającą ułatwić opis i badanie procesu uspołecznienia (Szacki 1964: 75).

---

<sup>7</sup> Jest to publikacja z 1885 roku „Review of Ludwig Gumplowicz, Grundrisse der Sociologie”, *Revue Philosophique* 20: 632 (za: Bellah 1973: xx).

## 2b. Aktywna rola jednostki wobec kontekstu społecznego

Szacki zauważa, że pomimo polemiki, jaką Durkheim prowadził z liberalizmem, „niezależność jednostki była dla niego wartością, której godzi się bronić przed roztopieniem we wspólnocie” (Szacki 1964: 48–49). Durkheim odcinał się zatem od konserwatywnej wizji społeczeństwa jako całości determinującej jednostkę. Chcąc uniknąć socjologicznego determinizmu, podkreślał aktywną rolę jednostki wobec kontekstu społecznego, w którym jest osadzona: jej wolność polega na odpowiedzi na dane kulturowe dziedzictwo. W *La Science positive* myśliciel stwierdził: „To wola chroni [ludzką osobowość] przed rozplynięciem się w środowisku, które ją otacza. [...] kiedy wola powstanie, reaguje zwrotnie na wszelkie te zjawiska, które przychodzą do niej z zewnątrz i które są wspólnym dziedzictwem społeczeństwa; czyni je swoimi własnymi” (Durkheim 1887: 129, cyt. za Cladis 1992: 36). Autonomia jednostki w koncepcji Durkheima nie odnosi się do bycia wolnym od wszelkich wpływów, lecz „do wolności rozumienia, w jaki sposób społeczeństwo wpływa na jednostkę, a następnie – w jaki sposób jednostka może wpływać na innych, często w nowatorski i krytyczny sposób” (Cladis 1992: 40).

Durkheim zauważa, że wiele z naszych funkcji w życiu – np. funkcje zawodowe – jest wynikiem dokonywanych przez nas aktów wyboru. Są to akty dobrowolne, ale, raz wprowadzone w czyn, oznaczają podporządkowanie się wymaganiom danej funkcji, jakie formułuje społeczeństwo (Durkheim 1999: 291). Równocześnie „Bez względu na to, jak bardzo uregulowana jest dana funkcja, zostawia ona zawsze dużo miejsca inicjatywie jednostkowej” (Durkheim 1999: 291). W ten sposób Durkheim próbuje pogodzić woluntaryzm jednostki i determinizm społeczny. Jak stwierdza David R. Karp, „W złożonym systemie podziału pracy jednostki są wzajemnie od siebie zależne, każda z nich wnosi do społeczeństwa swój unikatowy wkład. Na ich doświadczenia, postawy i wierzenia wpływają ich pozycje w obrębie porządku społecznego. W ten sposób są one zakorzenione i ograniczone. Jednocześnie, unikalność ich pozycji społecznych wzmacnia poczucie autonomicznej tożsamości” (Karp 1998: 58).

## 2c. Internalizacja reguł społecznych

Zdaniem Durkheima, w społeczeństwie nowoczesnym brak jest zewnętrznego, narzucanego jednostce zestawu nakazów i zakazów. Moralność w takim społeczeństwie – opartym na solidarności organicznej – ma inną naturę „niż moralność [w społeczeństwie opartym na solidarności mechanicznej] wyrastająca ze wspólnoty wierzeń, która jest silna tylko wtedy, kiedy jednostka silna nie jest” (Durkheim 1999: 291). W nowoczesnym społeczeństwie następuje emancypacja jednostki i wzmacnianie indywidualnej osobowości. Oznacza to „stopniowy zanik świadomości zbiorowej jako siły ‘zewnętrznej’ wobec jednostek” (Szacki 1981: 426). Jak pisze Durkheim, „Zasady, które tworzą [świadomość



zbiorową], nie mają w sobie nic z przymusu, który dławi wolnomyślność; ponieważ są w wyższym stopniu ustanowione dla nas i w pewnym sensie przez nas, jesteśmy wobec nich bardziej swobodni. Chcemy je zrozumieć i mniej boimy się je zmieniać” (Durkheim 1999: 513). Społeczeństwo formułuje zatem reguły postępowania, ale zostają one uwewnętrznione przez jego członków, nie mają charakteru zewnętrznych ograniczeń. Świadomość zbiorowa staje się bardziej racjonalna; przykładowo, nie musimy orientować naszej działalności na cele, które nas nie dotyczą (Durkheim 1999: 512).

W podobny do Durkheima sposób komunitarianie krytykują konserwatywny model społeczeństwa, przede wszystkim podkreślając znaczenie jednostki w obrębie społecznych struktur. Komunitariańska wspólnota to wspólnota „wrażliwa” (*responsive community*; Etzioni (red.) 1998: xi) – wrażliwa na potrzeby swoich członków. Jak twierdzi Etzioni, „Wspólnota może zostać uznana za dobrą tylko wtedy, kiedy jej porządek społeczny jest zrównoważony z [...] ochroną autonomii [jednostki], kiedy zobowiązania partykularne są zrównoważone z uniwersalistycznymi, szczególnie z tymi, które chronią podstawowe prawa jednostki” (Etzioni 2004: 23). Z kolei Bellah (1998: 18) podkreśla, że wspólnota opiera się na uznaniu świętości jednostki. Choć komunitarianie nie wierzą, że jednostki istnieją w próżni, nie wierzą też w świat składający się wyłącznie z rynków i państw; silnie podkreślają znaczenie indywidualnej autonomii, twierdząc, że „jednostki realizują się tylko w obrębie i poprzez wspólnoty, a silne, zdrowe i moralnie żywe wspólnoty stanowią prerokwizyt silnych, zdrowych i moralnie żywych jednostek” (tamże).

Jak ocalić podmiotowość jednostki w ramach wspólnoty? Komunitarianie twierdzą, że wspólnotowe wartości nie mogą być akceptowane bezrefleksyjnie, jako dane i egzekwowane przez wspólnotę, lecz powinny być oceniane za pomocą zewnętrznych kryteriów, opartych na podzielanym ludzkim doświadczeniu (Etzioni red. 1998: xxvii). Konieczne jest dokonywanie co pewien czas autorewizji porządku moralnego wspólnoty poprzez publiczną debatę (dialogi moralne na poziomie całego społeczeństwa; Etzioni 1997, 2001: 32–35) – co nawiązuje do Durkheimowskiej koncepcji aktywnej roli jednostki wobec kontekstu społecznego. Ponadto, współczesne wspólnoty mają być częścią pluralistycznej sieci wspólnot, a jednostka – członkiem wielu różnych struktur. Dzięki takiemu podzieleniu osobowości – tożsamości i przynależności – jednostka „nie rozplywa się” w społeczeństwie jako homogenicznej strukturze. „wspólnota nie oznacza małych, obejmujących wszelkie aspekty życia jednostek, totalnych grup. W naszym typie społeczeństwa jednostka należy do wielu wspólnot i w końcu cały świat może być postrzegany jako wspólnota. Demokratyczny komunitaryzm postrzega taką wielość przynależności (*multiplicity of belonging*) jako coś pozytywnego, a rozmaite przynależności – jako potencjalnie i z zasady uzupełniające się” (Bellah 1998: 18).

Kiedy zachowanie jednostki wymaga regulacji, komunitarianie uznają wyższość sankcji nieformalnych nad formalnymi: napomnienia od kary przewidzianej prawem. Za moralnym oddziaływaniem wspólnot winna stać presja, nie zaś przymus. Zdaniem komunitarian, ostateczna decyzja, dotycząca tego, jak się w danych okolicznościach zachować, powinna być pozostawiona jednostce. Członkowie wspólnoty mogą ją przekonywać, zachęcać czy stosować różne formy nacisku, jednak nikt nie jest w stanie zmusić jednostki do określonego zachowania (Etzioni 1993: 38). „Wspólnoty nie mają ostatniego słowa rozstrzygającego, co jest dobre, a obowiązki, jakie artykułują, muszą być uzgodnione z tym, co jest uznane za dobre” (Etzioni 2004: 23). Odpowiednie zachowanie winno być „wymuszane” przede wszystkim przez indywidualne sumienie i nieformalne naciski społeczne. Podobnie jak w koncepcji Durkheima, istotna jest tu zatem internalizacja reguł postępowania przez jednostkę, nie zaś traktowanie ich w sposób bierny, jako zewnętrznych nakazów (Rauch 2004). Potwierdza to znaczenie, jakie komunitarianie przypisują indywidualnej autonomii.

**Tabela 5.** Komunitaryzm a konserwatyzm

Komunitaryzm	Konserwatyzm
Wspólnota „wrażliwa” na potrzeby swoich członków	Wspólnota determinująca postępowanie swoich członków
Publiczna debata nad wspólnymi wartościami	Wspólne wartości narzucane odgórnie
Wielość przynależności wspólnotowych	Wyłączny charakter przynależności wspólnotowej
Uwewnętrznienie reguł społecznych (regulacje nieformalne)	Reguły społeczne o charakterze zewnętrznym (regulacje formalne)

Źródło: opracowanie własne

### 3. Jak znaleźć równowagę?

Poszukując równowagi między tym, co indywidualne, a tym, co społeczne, Durkheim wskazuje kilka możliwych sposobów jej osiągnięcia. Szczególnie istotną rolę spełniać mają: religia, dostarczająca społeczeństwu moralnej siły i scalająca indywidualistycznie zorientowane jednostki we wspólnotę, grupy zawodowe, za pośrednictwem których jednostka zostaje wpisana w szerszą sieć relacji społecznych, oraz edukacja, dzięki której możliwe jest wpojenie społeczeństwu właściwego etosu moralnego.

3a. Religia jako siła moralna: „kult ludzkiej osoby” i indywidualizm moralny

W publikacji *O podziale pracy społecznej* Durkheim twierdzi, że w nowoczesnych społeczeństwach oddziaływanie religii zmniejsza się. Jednak kilka lat później zmienia swoje stanowisko (Cladis 1992: 120). Choć wraz z ewolucją

społeczeństw przekształceniom ulega treść wierzeń i praktyk, nie powoduje to wykorzenia religii jako takiej; ciągle przenika ona współczesne społeczeństwa. Zbiorowe wyobrażenia i praktyki są wciąż obecne, choć nie w obszarach, które najczęściej utożsamiane są z tym, co religijne (sfera polityczna, ekonomiczna, nawet naukowa). Każde społeczeństwo, cieszące się moralną jednością, posiada podzielany system wierzeń, a zatem jest religijne (Cladis: 1992: 124). Wspólna wiara nie jest wyłącznie atrybutem społeczeństw tradycyjnych. Rozróżnienie między społeczeństwami opartymi na solidarności mechanicznej i opartymi na solidarności organicznej wiąże się głównie z odmienną treścią i charakterem odpowiadających im systemów wierzeń: kolektywizm *versus* demokracja, „ślepa” wiara *versus* swobodne dociekanie itp.

Co stanowi treść tak rozumianej religii w nowoczesnym społeczeństwie? Według Cladisa w *Samobóstwie* jako jej podstawowy komponent Durkheim proponuje „kult ludzkiej osoby” – zgodnie z którym podmiot ludzki zostaje uznany za podstawowy element sfery *sacrum* (Cladis 1992: 84–90). Kult jednostki opiera się na uznaniu wartości życia jednostkowego, praw i godności podmiotu. Równocześnie Durkheim propaguje ideę, że jednostka, oczekując szacunku dla siebie, podobnym szacunkiem powinna obdarzać innych. W ten sposób kult ludzkiej osoby łączy jednostki z celami innymi niż ich własny interes. „Święte” ideały przyciągają jednostkę do tego, co wspólnotowe; idea moralnej jedności, zapewnianej przez „religijne” praktyki, umożliwia Durkheimowi przedstawienie społecznej koncepcji indywidualnej egzystencji.

Z takim sposobem myślenia wiąże się również koncepcja indywidualizmu moralnego, którą Durkheim przedstawia w eseju z roku 1898 „Indywidualizm i intelektualności” (Durkheim 1973: 43–57). Wyróżnia tam dwa rodzaje indywidualizmu: egoistyczny i moralny. Pierwszy z nich redukuje społeczeństwo do sieci produkcji i wymiany między jednostkami; prowadzi do maksymalizacji prywatnych interesów i egoizmu, a w konsekwencji – do minimalizowania znaczenia dobra wspólnego i rozpadu społeczeństwa. Drugi rodzaj indywidualizmu – indywidualizm moralny – w opinii Durkheima stanowi jedyny system przekonań, który może zapewnić moralną jedność nowoczesnego społeczeństwa (Durkheim 1973: 50). W takim społeczeństwie „Pozostaje tylko człowiek, który może być wspólnie kochany i wielbiony. [...] każda jednostkowa świadomość zawiera coś boskiego i to nadaje jej charakter, który przez innych odbierany jest jako święty i nietykalny. W tym zatem tkwi indywidualizm; i to właśnie czyni go doktryną konieczną” (Durkheim 1973: 52).

W języku indywidualizmu moralnego nie ma zasadniczej opozycji między prawami jednostkowymi i dobrem wspólnym. „Indywidualizm moralny nie jest po prostu środkiem do zabezpieczenia prywatnych celów. Promuje podzielane dobra publiczne i przez to powołuje jednostki do realizacji wspólnych celów i dzielenia wspólnych tożsamości” (Cladis 1992: 220). Życie zbiorowe jest

niemożliwe bez dobra wspólnego, stawianego ponad interesami jednostkowymi. Jak pisze Karp, „Jeśli nowoczesność zwiększa indywidualne różnice, wspólne doświadczenie indywidualizmu może nas połączyć. [...] głęboki szacunek dla jednostki jest powiązany mocno ze współczuciem (*sympathy*) (tym ulubionym przez szkockich moralistów rodzajem emocji), które staje się uczuciowym poostem między jednostką a dobrobytem innych” (Karp 1998: 56–57). Jako że indywidualizm moralny stał się podzielanym przez społeczeństwo celem i nabrał charakteru *sacrum* – oznacza przecież wzniesienie ponad prywatne interesy – uzyskuje charakter religijny (Cladis 1992: 21). „Kult ludzkiej osoby”, stając się „religią ludzkości”, nie jest zatem wyrazem jednostkowego narcyzmu, lecz wiąże się z rozwojem moralnym społeczeństwa (Cladis 1992: 85). „Tak oto możliwe jest – bez popadania w sprzeczność – bycie indywidualistą i równocześnie twierdzenie, że jednostka jest bardziej produktem społeczeństwa niż jego przyczyną. Jest tak, ponieważ indywidualizm jako taki jest społecznym produktem, tak jak wszelkie moralności i religie” (Durkheim 1973: 231, przypis 4.).

Komunitaryzm powstał w wyniku polemiki z liberalizmem, nie stoi jednak w sprzeczności z jego podstawowymi założeniami, takimi jak wolności obywatelskie, prawa człowieka, godność jednostki, demokracja – choć domaga się ich osadzenia w kontekście wspólnotowym. Dlatego, według niektórych interpretacji, komunitaryzm winien być uznany za nurt w *obrębie* tradycji liberalnej, próbujący dokonać korekty paradygmatu liberalnego, w związku z jego nadmierną koncentracją na wartościach indywidualistycznych (Spragens 1995; Walzer 2004).

Komunitarianie podkreślają znaczenie wspólnego dla całego społeczeństwa zestawu wartości. Zasadą powinna być reguła, że żadna wspólnota nie może przeciwstawiać się porządkowi moralnemu wspólnoty wyższej, której część stanowi; najbardziej ogólnym i podstawowym porządkiem moralnym winien być porządek społeczeństwa jako „wspólnoty wspólnot”. Podkreśla się przy tym demokratyczny charakter tego porządku. Ochrona mniejszości i praw indywidualnych na każdym poziomie wspólnoty wynika zatem z faktu istnienia „wspólnoty wspólnot” i podzielanych przez nią wartości. Etzioni podkreśla: „prawa mniejszości i prawa jednostkowe są dla nas tak ważne, jak dla wszelkich innych osób, które popierają demokracje konstytucyjne” (Etzioni (red.) 1998: xix). Stanowi to istotne zabezpieczenie podmiotowości i autonomii jednostki na każdym poziomie wspólnot. „Moralnie preferowana jest sytuacja, gdy zobowiązania uniwersalistyczne mają pierwszeństwo przed zobowiązaniami partykularystycznymi – prawa mają pierwszeństwo przed wspólnotowymi więziami i wartościami. Dlatego ‘dobre społeczeństwo’ nie toleruje zabijania w imię honoru (*honor killing*), wymuszanych małżeństw czy dyskryminacji rasowej, tylko dlatego że takie praktyki są częścią kultury moralnej danej wspólnoty. Jednak we wszystkich kwestiach, które nie są rozstrzygane przez prawa uniwersalistyczne, rządzą

zobowiązania partykularne” (Etzioni 2004: 11). Podobnie zatem, jak Durkheimowska koncepcja moralnego indywidualizmu, komunitaryzm postuluje wspólny zestaw wartości, które chronią indywidualizm; dzięki temu udaje się ocalić autonomię jednostki w ramach wspólnego dobra.

**Tabela 6.** Jednostka i dobro wspólne w komunitaryzmie

Liberalizm	Komunitaryzm	Konserwatyzm
Jednostkowe wartości i cele	Dobro wspólne i wartości jednostkowe	Dobro wspólne

Źródło: opracowanie własne

### 3b. Grupy zawodowe

Koncepcję grup zawodowych przedstawia Durkheim w pracy *Samobójstwo*. Podstawowe tezy tej publikacji są dobrze znane badaczom społecznym. Indywidualna autonomia i dobrobyt ekonomiczny miały przynieść jednostkom prywatne i społeczne szczęście. Jednak pod koniec wieku XIX statystyki dotyczące samobójstw pokazywały, że ich liczba rośnie, co dowodziło, że ludzie wcale nie czują się szczęśliwi. Próbując to wyjaśnić, Durkheim stwierdził, że w nowoczesnych społeczeństwach przemysłowych jednostki czują się nieszczęśliwe wówczas, gdy brakuje im istotnej partycypacji w życiu zbiorowym i kiedy zostają „uwięzione” w sferze własnej prywatności (za: Cladis 1992: 62).

Samobójstwo egoistyczne stanowiło jedną z konsekwencji takiej sytuacji. „Charakteryzuje je stan depresji i apatia spowodowana przez nadmierną indywidualizację. Dla jednostki życie przestaje być ważne, ponieważ niedostatecznie zależy jej na jedynym pośredniku, który wiąże ją z rzeczywistością, czyli na społeczeństwie. Mając zbyt mocne poczucie siebie i swojej wartości, jednostka pragnie być swoim własnym celem, a ponieważ taki cel nie może jej wystarczyć, w przygnębieniu i nudzie doświadcza życia, które wydaje się jej pozbawione sensu” (Durkheim 2006: 447). Inne podłoże ma samobójstwo anomiczne. Wiąże się ono z tym, że „działalność ludzka przestała być regulowana i że jest przyczyną cierpienia. [...] do samobójstwa anomicznego dochodzi wówczas, gdy w uczuciach czysto indywidualnych społeczeństwo jest nieobecne, wskutek czego uczucia te nie mają regulującego je hamulca” (Durkheim 2006: 328). Uwolnione od regulatywnych wpływów społecznych idei i ograniczeń, publicznych celów i zobowiązań, jednostki cierpią z powodu poczucia, że życie jest pozbawione sensu.

Samobójstwa nie są czymś naturalnym dla społeczeństwa, lecz stanem „chorobowym”: powstają w związku z określonym, niewłaściwym sposobem organizacji społecznej (Cladis 1992: 69). Durkheim nie tylko diagnozuje „choroby” współczesnego mu społeczeństwa, lecz również – w ostatnim rozdziale

*Samobójstwa* – poszukuje na nie remedium. Stwierdza: „jedyny sposób zwalczania choroby polega na doprowadzeniu do tego, aby grupy społeczne stały się dostatecznie spójne, aby jednostka była mocniej z nimi związana i aby zależało jej na tych grupach. Musi ona czuć się bardziej powiązana ze zbiorowym bytem, który ją poprzedził w czasie, który ją przetrwa i który przewyższa ją pod każdym względem” (Durkheim 2006: 469). Taką funkcję, zdaniem Durkheima, mają spełniać przede wszystkim tzw. grupy zawodowe: „poza społecznością wyznaniową, rodzinną lub polityczną istnieje inna, o której do tej pory nie mówiono. To społeczność, którą przez połączenie tworzą osoby wykonujące ten sam zawód, współpracownicy pełniący tę samą funkcję – to grupa zawodowa lub korporacja” (Durkheim 2006: 475)<sup>8</sup>.

Grupy zawodowe należą do szerszej kategorii grup pośrednich, usytuowanych pomiędzy poziomem jednostki i rodziny a poziomem społeczeństwa politycznego. Ich rozwój stanowi jeden z rezultatów podziału pracy. Są to stowarzyszenia o charakterze moralnym, tworzone dla zaspokojenia potrzeb i interesów pracowników o tym samym zawodzie oraz ich rodzin. Dzięki nim jednostki zostają usytuowane w sieciach istotnych relacji społecznych. Grupy zawodowe mają pośredniczyć pomiędzy państwem i rodziną, zapobiegając negatywnym konsekwencjom braku społecznej regulacji w życiu społecznym i ekonomicznym (Durkheim 2006: 465–483).

Większe od rodziny, a mniejsze od społeczeństwa politycznego, grupy zawodowe spełniają rolę centrów wspólnego życia; równocześnie są wystarczająco blisko jednostek, aby reagować na ich bezpośrednie potrzeby: „Jako grupa, [korporacja] dominuje na tyle nad jednostkami, aby ograniczać ich pragnienia; funkcjonuje jednak zbyt blisko nich, aby nie odczuwać sympatii wobec ich potrzeb” (Durkheim 2006: 481). Jest zatem wrażliwa na ducha indywidualizmu, uznając określone potrzeby jednostek i zapobiegając altruizmowi i fatalizmowi; jednocześnie dostarcza odniesień moralnych oraz stanowi źródło emocjonalnego przywiązania i dyscypliny, które chronią jednostkę przed egoizmem i anomią. Jest potrzebna dla stworzenia solidarności między jednostkami: zmusza je do wykraczania poza własne cele, do ustępstw na rzecz grupy, do brania pod uwagę zbiorowych interesów (Kaufman-Osborn 1986: 648). „Nie ma powodu, aby interes grupy zawodowej nie zyskał w oczach pracowników

---

<sup>8</sup> Ponieważ grupy zawodowe określa też Durkheim jako korporacje, niektórzy krytycy uznawali francuskiego myśliciela za prekursora włoskiej faszystowskiej idei państwa korporacyjnego. Jednak głębsza analiza pokazuje, że koncepcje te nie miały ze sobą wiele wspólnego. Według Durkheima grupy zawodowe miały być niezależne od państwa, choć w bliskich z nim relacjach i przy założeniu wzajemnej komunikacji – podczas gdy w koncepcjach włoskich korporacje miały być jedynie instrumentami aparatu państwowego. Jeśli szukać intelektualnych powinowactw dla idei Durkheima, to można zauważyć, że były one bliskie lewicowej tradycji syndykalizmu przed Georges'em Sorelem (Bellah 1973: xxxi-xxxii).

szacunku i wyższości, dzięki którym w dobrze ukształtowanym społeczeństwie interes społeczny przeważa nad interesami osobistymi. [...] korporacja dysponuje wszystkim, co potrzebne, aby ogarnąć jednostkę, aby wyrwać ją ze stanu izolacji moralnej” (Durkheim 2006: 475)<sup>9</sup>.

Jak jednak uniknąć zbiorowego egoizmu takich grup? Muszą być one świadome tego, co stanowi dobro wspólne – a to stanowi jedno z zadań państwa. „państwo [...] ma ważne zadania do spełnienia. Tylko ono może przeciwstawić partykularyzmowi każdej korporacji poczucie powszechnej użyteczności i konieczność organicznej równowagi” (Durkheim 2006: 481). Grupy te mają być umiejscowione na zewnątrz aparatu państwowego, ale mają być też przedmiotem jego wpływów. Mają być organem życia publicznego – w odróżnieniu od grup prywatnych, które są dozwolone prawnie, ale politycznie ignorowane (Cladis 1992: 77).

W koncepcji grup zawodowych Durkheim po raz kolejny podejmuje próbę połączenia tego, co dobre we wspólnocie z tym, co dobre w indywidualnych prawach i wolnościach. To właśnie społeczeństwo nowoczesne ma szansę osiągnąć równowagę: ocalić podmiotowość jednostki w obrębie wspólnoty, a równocześnie szacunek dla dobra wspólnego.

Koncepcja komunitariańska w sposób pośredni nawiązuje do koncepcji grup zawodowych Durkheima. Komunitarianie kładą nacisk na sferę społeczeństwa obywatelskiego: sferę samoorganizacji obywateli, usytuowaną pomiędzy poziomem jednostki a poziomem państwa. To ona zostaje uznana za najważniejszą makrostrukturę (Selznick 2002: 53–67). Państwo, którego znaczenie jest akcentowane w paradygmacie konserwatywnym, oraz rynek, akcentowany w paradygmacie liberalnym, zostają uznane za struktury „służebne” w stosunku do społeczeństwa: mają uzupełniać jego funkcjonowanie, a nie dominować nad nim. Oznacza to, że wszelkie problemy społeczne mają być rozwiązywane przede wszystkim przez zorganizowane społeczeństwo obywatelskie, nie zaś za pośrednictwem mechanizmów ekonomicznych – jak chcą liberałowie – ani też za pośrednictwem aparatu państwowego – jak postuluje konserwatyzm. Tym samym, komunitarianie formułują własne stanowisko w tradycyjnej dyskusji dotyczącej tego, czy rynek, czy państwo lepiej służy zaspokajaniu potrzeb obywateli i zapewnianiu im dobrobytu: kładąc nacisk na

---

<sup>9</sup> Bardziej szczegółowo funkcje grup zawodowych opisuje Durkheim we *Wstępie* do drugiego wydania *O podziale pracy społecznej* z 1902 roku (Durkheim 1999: 15–16). Ich podstawową rolą miałyby być tworzenie regulacji dotyczących wszelkich aspektów życia zawodowego (w tym warunków pracy, ubezpieczeń, wymiaru pracy i wynagrodzeń). Grupa zawodowa miałyby być wspólnotą z „ciepłym”, intensywnym życiem grupowym, które miałyby obejmować rozmaite wymiary, między innymi edukacyjny, rekreacyjny, kulturowy, a także wzajemną pomoc. Jako przykład takich grup zawodowych Durkheim podaje związki zawodowe (Durkheim 1999: 10).

społeczeństwo obywatelskie, wykraczają poza dotychczasowe, dychotomiczne myślenie. Doceniając znaczenie wolnego rynku i sprawnego państwa, podkreślają, że nadmierny rozwój którejs z tych makrostruktur prowadzi do destabilizacji społecznej. Równowagę społeczną można osiągnąć jedynie poprzez rozwój sieci powiązań między jednostkami – bardziej lub mniej sformalizowanych form społeczeństwa obywatelskiego.

Durkheimowska wizja grupy zawodowej wpisuje się w komunitariańską koncepcję instytucji społeczeństwa obywatelskiego, która ma łączyć cechy Tönniesowskiej *Gemeinschaft* i *Gesellschaft* (Bellah 1998: 15–16; Selznick 1998). Podobnie jak *Gemeinschaft*, opiera się ona na emocjonalnym zaangażowaniu jednostek, podzielanych wartościach, nieinstrumentalnych celach i na wspólnotowo określonej koncepcji dobra wspólnego. Równocześnie zakłada otwartość, dialog, wewnętrzną dyskusję na temat podzielanych wartości, szacunek dla innych grup, charakterystyczne dla struktury typu *Gesellschaft*.

**Tabela 7.** Społeczeństwo obywatelskie w komunitaryzmie

Liberalizm	Komunitaryzm	Konserwatyzm
Rynek (jednostka)	Społeczeństwo obywatelskie (więzi między obywatelami)	Państwo (wspólnota polityczna)
<i>Gesellschaft</i>	Pomiędzy <i>Gesellschaft</i> i <i>Gemeinschaft</i>	<i>Gemeinschaft</i>

Źródło: opracowanie własne

### 3c. Edukacja

Durkheim, jako myśliciel pragmatyczny, zdawał sobie sprawę, że indywidualizm może wykazywać tendencje atomizujące, a dobro wspólne podlega nieustannemu zagrożeniu. Dlatego w swoich wykładach na temat edukacji (Durkheim 1961) myśliciel wskazuje, że szacunek dla jednostki, sympatia dla innych, wartości i działania wspólnotowe muszą być przedmiotem działalności edukacyjnej.

W wykładach tych Durkheim dzieli treści edukacyjne na część wspólną dla wszystkich i na tę, która jest odmienna dla różnych jednostek i grup. Wraz z rosnącym zaawansowaniem podziału pracy, ten drugi komponent procesu edukacyjnego staje się coraz istotniejszy, w edukacji konieczna jest bowiem coraz większa specjalizacja. Durkheim podkreśla jednak, że to co wspólne nie powinno tracić na ważności; w przeciwnym razie społeczeństwom nowoczesnym groziłby rozpad. Najbardziej podstawowym zadaniem edukacji jest zatem wpajanie uczniom i studentom, aby mówili wspólnym językiem – również, czy przede wszystkim, w sensie kulturowym – i aby postrzegali siebie jako członków tej samej wspólnoty (Durkheim 1956: 22).



Co, według Durkheima, oznaczają owe wspólne treści, które mają być przekazywane w procesie edukacji? W jaki sposób można je ustalić dla różnych grup społecznych w obrębie jednego społeczeństwa? To, co najważniejsze we wspólnej edukacji, to nowa, świecka moralność, oparta na indywidualizmie jako podstawowej wartości współczesnego społeczeństwa. Edukacja, według Durkheima, ma być zadaniem moralnym, nie zaś procesem przekazywania treści o neutralnym charakterze: „Wartość praw indywidualnych [...] jest przekonaniem substancjalnym – jednym z tych, które, zdaniem Durkheima, winny być nauczane w szkołach” (Cladis 1992: 220). Koncentrując się „na potrzebie edukowania przyszłych obywateli w obrębie postępowych tradycji moralnych, w obrębie tego, co nazwał moralnym indywidualizmem i moralnością demokratyczną”, Durkheim nie wykazywał „postawy reakcyjnej”: „nie próbował ‘roztopić’ jednostki w morzu zinstytucjonalizowanych wpływów społeczeństwa, ani nie próbował zredukować społeczeństwa do hierarchicznego organizmu, opornego na wszelką zmianę. Tradycje moralne, które promował i które – jak twierdził – są już zakorzenione w wielu nowoczesnych, liberalnych instytucjach, to te, które głoszą godność jednostki, w tym takiej jednostki, której wierzenia i praktyki są odmienne od naszych” (Cladis 1992: 219). Durkheim chciał zatem wpajać określone wartości: wartości liberalne. Jednym z podstawowych zadań edukacji miałyby być także „zapoczątkowanie w dziecku poczucia godności człowieka” (Durkheim 1961: 183) – Durkheim wyraźnie podkreślał znaczenie podmiotowości jednostki.

Wspólne treści edukacyjne powinny również akcentować umiejętności krytycznego myślenia i studia nad różnymi sposobami życia (Cladis 1992: 198). Nowa świecka moralność ma być pozbawiona religijnych mitów i symboli, za pomocą których tradycyjne systemy religijne broniły się przed krytyczną refleksją. Nie ma być akceptowana ślepo i bez żadnych pytań i wątpliwości; racjonalny krytycyzm winien być jej istotną częścią (Bellah 1973: xl). Wierzenia i praktyki społeczeństwa nie mogą być internalizowane bezrefleksyjnie. Durkheim pisał: „Rozwój indywidualizmu przynosi rezultat w postaci ‘otwierania’ świadomości moralnej na nowe idee i interpretowania jej jako bardziej wymagającej” (Durkheim 1961: 12). Opowiadając się za rozwijaniem umiejętności krytycznego myślenia, myśliciel przeciwstawiał się temu, co nazywał „moralnością papugi” (Durkheim 1961: 52–94). Nie postrzegał moralności jako nakładanego z zewnątrz obowiązku, działającego poprzez zakaz i represję.

Takie podejście nie oznacza jednak, że Durkheim lekcewał wspólnotowy aspekt ludzkiej egzystencji. Liberalne wartości i praktyki mogą przecież wzbudzać w społeczeństwie głębokie poczucie moralnej jedności. Durkheim pragnął zachować szacunek dla autorytetów oraz cenił dyscyplinę jako umiejętność powściągnięcia egoistycznych impulsów i wypełniania moralnych powinności (za: Cladis 1992: 219–220).

Koncepcja komunitariańska w bezpośredni sposób nawiązuje do Durkheimowskiej wizji edukacji. Komunitarianie podkreślają, że około 85% materiału przekazywanego uczniom w szkołach powinno być wspólne dla wszystkich, natomiast pozostała część miałaby być różna, w zależności od zainteresowań uczniów lub ich grupowej przynależności (*Diversity within...* 2004: 240–241). Taka koncepcja stoi w opozycji do konserwatywnej wizji edukacji, zakładającej wspólny dla wszystkich program, podkreślający wartości podzielane przez społeczeństwo; równocześnie jest przeciwstawna wizji liberalnej, uwzględniającej znaczenie mniejszości, gdzie treści programowe są różne w zależności od kulturowego i historycznego pochodzenia uczniów (Ravitch 1998; Łucka 2008). Szkoły i uniwersytety mają być przedmiotem troski całych wspólnot, nie tylko rodziców. W swoim programie komunitarianie piszą: „Domagamy się, aby wszelkie instytucje edukacyjne – od przedszkoli do uniwersytetów – zaakceptowały konieczność moralnej edukacji i wzięły za nią odpowiedzialność. [...] powinniśmy uczyć tych wartości, które podzielają wszyscy Amerykanie: szacunek dla godności wszystkich ludzi, tolerancji, niechęci do dyskryminacji, ale także tego, że pokojowe rozwiązywanie konfliktów jest czymś lepszym od stosowania przemocy, a prawda jest wyższa moralnie od kłamstwa; że system demokratyczny jest moralnie lepszy od totalitaryzmu czy autorytaryzmu; że za dzień pracy należy się dzieńka” (*The Responsive...* 2004: 18).

**Tabela 8.** Edukacja w komunitaryzmie

Liberalizm	Komunitaryzm	Konserwatyzm
Edukacja neutralna światopoglądowo; zróżnicowanie programów edukacyjnych	Edukacja moralna; wspólny „rdzeń”, ale też zróżnicowanie programowe	Edukacja o charakterze wartościującym; wspólny program edukacyjny

Źródło: opracowanie własne

## Podsumowanie

To, co wspólne dla koncepcji Durkheima – z przełomu XIX i XX wieku – i dla teorii komunitariańskiej, której początki sięgają lat osiemdziesiątych XX wieku, to przede wszystkim chęć znalezienia rozwiązań pośrednich, łączących elementy paradygmatu liberalnego i konserwatywnego. Obie koncepcje pokazują, że możliwa jest synteza kategorii, które – pozornie – wydają się niemożliwe do połączenia: jednostka i wspólnota, autonomia i porządek, aktywizm i determinizm. To ogólne podobieństwo w podstawowym schemacie myślenia przekłada się na bardziej szczegółowe rozwiązania. Przykładowo, Durkheima wizja relacji

między jednostką a społeczeństwem jest zbliżona do tej, którą proponują komunitarianie; jego „grupy zawodowe” doskonale wpisują się w komunitariańskie rozważania na temat społeczeństwa obywatelskiego, a koncepcja „moralnego indywidualizmu” zapewnia zarówno wspólnotowy zestaw wartości, jak i szacunek dla wartości indywidualnych – co stanowi jeden z głównych postulatów komunitarian. Dlatego Emile Durkheim słusznie uważany jest przez komunitariańskich autorów za prekursora komunitaryzmu.

## Literatura

- Alexander, Jeffrey C. 1982. *The Antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Bellah, Robert N. 1973. *Introduction*. W: E. Durkheim. *On Morality and Society. Selected Writings*. Chicago: The University of Chicago Press, s. ix–lv.
- Bellah, Robert N. 1998. *Community Properly Understood: A Defense of “Democratic Communitarianism”*. W: A. Etzioni (red.). *The Essential Communitarian Reader*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, s. 15–19.
- Cladis, Mark S. 1992. *A Communitarian Defense of Liberalism. Emile Durkheim and Contemporary Social Theory*. Stanford: Stanford University Press.
- Diversity within Unity: A New Approach to Immigrants and Minorities*. 2004. W: A. Etzioni, A. Volmert i E. Rothschild (red.). *The Communitarian Reader. Beyond the Essentials*. New York: Rowman and Littlefield Publishers, s. 234–247.
- Durkheim, Emile. 1956 [1922]. *Education and Sociology*. Glencoe: Free Press.
- Durkheim, Emile. 1961 [1925]. *Moral Education*. New York: Free Press.
- Durkheim, Emile. 1968 [1895]. *Zasady metody socjologicznej*. Warszawa: PWN.
- Durkheim, Emile. 1973. *On Morality and Society. Selected Writings*. Red. Robert N. Bellah. Chicago: The University of Chicago Press.
- Durkheim, Emile. 1999 [1893]. *O podziale pracy społecznej*. Warszawa: WN PWN.
- Durkheim, Emile. 2006 [1897]. *Samobójstwo. Studium z socjologii*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Etzioni, Amitai. 1968. *The Active Society. A Theory of Societal and Political Processes*. London: Collier-Macmillan.
- Etzioni, Amitai. 1993. *The Spirit of Community. The Reinvention of American Society*. New York, London: Simon & Schuster.
- Etzioni, Amitai. 1997. *Deliberations, Culture Wars, and Moral Dialogues* (<http://www.gwu.edu/~ccps/etzioni/A254.html>).
- Etzioni, Amitai (red.). 1998. *The Essential Communitarian Reader*. New York: Rowman & Littlefield Publishers.
- Etzioni, Amitai. 2001. *Next: The Road to the Good Society*. New York: Basic Books.
- Etzioni, Amitai. 2004. *The Common Good*. Cambridge: Polity Press.
- Etzioni, Amitai, Andrew Volmert i Elanit Rothschild (red.). 2004. *The Communitarian Reader. Beyond the Essentials*. New York: Rowman and Littlefield Publishers.

- Frazer, Elizabeth. 1999. *The Problems of Communitarian Politics. Unity and Conflict*. Oxford: Oxford University Press.
- Gawkowska, Aneta. 2011. *Taking Community Seriously? Communitarian Critiques of Liberalism*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Glendon, Mary A. 1991. *Rights Talk. The Impoverishment of Political Discourse*. New York: The Free Press.
- Hale, Sarah. 2006. *Blair's Community. Communitarian Thought and New Labour*. Manchester: Manchester University Press.
- Jones, Robert A. 1986. *Emile Durkheim. An Introduction to Four Major Works*. Beverly Hills: Sage Publications.
- Karp, David. 1998. *A Case for Individualism: From Des Moines to Durkheim*. „The Responsive Community”, Spring: 49–60.
- Kaufman-Osborn, Timothy V. 1986. *Emile Durkheim and the Science of Corporatism*. „Political Theory”, November: 638–659.
- Kymlicka, Will. 2004. *Liberalizm a komunitarianizm*. W: P. Śpiewak (red.). *Komunitarianie. Wybór tekstów*. Warszawa: Fundacja Aletheia, s. 151–178.
- Łucka, Daria. 2008. *Utopia czy rzeczywistość? Komunitaryzm w USA*. „Obywatel”, 1 (39): 58–61.
- MacIntyre, Alasdair. 1996. *Dziedzictwo cnoty: studium z teorii moralności*. Warszawa: PWN.
- Rauch, Jonathan. 2004. *Confessions of an Alleged Libertarian (and the Virtues of „Soft” Communitarianism*. W: A. Etzioni, A. Volmert i E. Rothschild (red.). *The Communitarian Reader. Beyond the Essentials*. New York: Rowman and Littlefield Publishers, s. 96–104.
- Ravitch, Diane. 1998. *Pluralism vs. Particularism in American Education*. W: A. Etzioni (red.). *The Essential Communitarian Reader*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, s. 269–281.
- Sandel, J. Michael. 2004. *Republika proceduralna i niewarunkowana jaźń*. W: P. Śpiewak (red.). *Komunitarianie. Wybór tekstów*. Warszawa: Fundacja Aletheia, s. 71–90.
- Selznick, Philip. 1998. *Foundations of Communitarian Liberalism*. W: A. Etzioni (red.). *The Essential Communitarian Reader*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, s. 3–13.
- Selznick, Philip. 2002. *The Communitarian Persuasion*. Washington D.C.: Woodrow Wilson Center Press.
- Selznick, Philip. 2004. *Osobowość a zobowiązania moralne*. W: P. Śpiewak (red.). *Komunitarianie. Wybór tekstów*. Warszawa: Fundacja Aletheia, s. 263–282.
- Spragens, Thomas A. Jr. 1995. *Communitarian Liberalism*. W: A. Etzioni (red.). *New Communitarian Thinking. Persons, Virtues, Institutions and Communities*. University Press of Virginia, s. 37–51.
- Szacki, Jerzy. 1964. *Durkheim*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Szacki, Jerzy. 1981. *Historia myśli socjologicznej*. Warszawa: PWN.
- Śpiewak, Paweł (red.). 2004. *Komunitarianie. Wybór tekstów*. Warszawa: Fundacja Aletheia.

- Tam, Henry. 1998. *Communitarianism. An Agenda for Politics and Citizenship*. New York: New York University Press.
- The Responsive Community Platform: Rights and Responsibilities*. 2004. W: A. Etzioni, A. Volmert i E. Rothschild (red.). *The Communitarian Reader. Beyond the Essentials*. New York: Rowman and Littlefield Publishers, s. 13–24.
- Walzer, Michael (red.). 1995. *Toward a Global Civil Society*. New York: Berghahn Books.
- Walzer, Michael. 2004. *Komunitariańska krytyka liberalizmu*. W: P. Śpiewak (red.). *Komunitarianie. Wybór tekstów*. Warszawa: Fundacja Aletheia, s. 91–113.

## **Emile Durkheim as a Precursor of Communitarianism**

### Summary

The article focuses on the attempt to interpret the work of Emile Durkheim, a classic of sociology, as a precursor of communitarianism, which is a contemporary theoretical approach and a social movement. The intermediary character of both concepts and of the moral reflection included in them, as well as the understanding of an individual and its relations with a society are analyzed. The perception of the social world in intermediary categories places both approaches, the Durkheimian and the communitarian, in-between the classical dichotomies: liberalism and conservatism, individual and community, voluntarism and determinism, etc.

Key words: history of sociology; history of ideas; Emile Durkheim; communitarianism.