

I. LOKALNOŚĆ: SPOJRZENIA TEORETYCZNE

Oblicza lokalności : tradycja i współczesność. Red. J. Kurczewska.
Warszawa : Wydawn. IFIS PAN, 2004.

Andrzej Gniazdowski

*WSPÓLNOTA I ŚWIAT.
TOŻSAMOŚĆ SPOŁECZNOŚCI LOKALNEJ
JAKO TEMAT FENOMENOLOGII*

W sytuacji, w której jedną z najistotniejszych kategorii definiowania współczesności okazuje się wielowymiarowe pojęcie globalizacji, również sens pojęcia „społeczności lokalnej” staje się stopniowo coraz bardziej problematyczny. Lokalność – jako najmniejsza jednostka terytorialna w danym momencie czasowym – przestaje reprezentować poziom pośredni pomiędzy społeczeństwem globalnym systemu światowego a indywidualium. Logika rozwoju systemów społecznych manifestuje się dziś – jak się wydaje – poprzez jedność opozycyjnych tendencji: ku indywidualności i ku globalności¹. Indywidualizacja pociąga za sobą rosnącą autonomię części (grup i indywidualów) w obrębie większej całości, podczas gdy globalizacja oznacza terytorialną ekspansję wzajemnych zależności, nakierowaną na ukształtowanie się systemu światowego². Skłania to do przemyślenia na nowo zasadniczych kategorii, za pomocą których zarówno w filozofii, jak w naukach społecznych opisywano dotychczas pojęcie wspólnoty i lokalności. Kategorią o kluczowym znaczeniu dla prób, zmierzających do określenia tego, czym staje się dziś społeczność lokalna, jest zaś zagadnienie jej tożsamości.

¹ Z. Mlinar, *Territorial Identities: Between Individualization and Globalization*, w: A. Kukliński (wyd.), *Globality versus Locality*, Warsaw 1990.

² Tamże. Por. także: B.R. Barber, *Dżihad kontra McŚwiat*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2000.

Podjmując tę kwestię, trudno nie odnieść się do filozoficznych korzeni pojęcia tożsamości wspólnoty i wynikających stąd problemów metodologicznych. Tekst ten nie aspiruje jednak do syntetycznego przedstawienia problematyki tożsamości i lokalności w kontekście obszernego w tym względzie dorobku nauk społecznych, podejmuje jedynie kilka jej wątków, czyniąc to zresztą również wyłącznie z pewnego określonego punktu widzenia. Dlatego, obok omówienia kwestii terminologicznych, konieczne stało się tu naszkicowanie tych ontologicznych i epistemologicznych uwikłań kategorii tożsamości i lokalności, które uzasadniałyby wybraną przez autora fenomenologiczną perspektywę w podejściu do zagadnienia tożsamości społeczności lokalnej. Pozwoliło to na podjęcie próby krytycznego przewyciężenia zasadniczej dychotomii, która cechuje tradycyjne podejście do zagadnienia tożsamości społecznej, wyrażające się w rozróżnieniu jej „subiektywnego” oraz „obiektywnego” wymiaru. Możliwości takiego nieredukcjonistycznego przewyciężenia – nie uciekającego się jednak do kryptometafizycznego pojęcia „dialektyki”, charakteryzującego np. perspektywę socjologii wiedzy – poszukuje się tu przede wszystkim w Husserlowskiej koncepcji intersubiektywności. Umożliwiłoby ono ze swej strony reinterpretację wiążącego się z tym podziałem odróżnienia subiektywnych i obiektywnych czynników (zwykle przeciwstawianych sobie jako „interesy” i „tradycje”), które uznaje się za odpowiedzialne za kształtowanie tej społecznej rzeczywistości, jaką jest tożsamość społeczności lokalnej. Reinterpretacja tego odróżnienia jest zaś – jak się wydaje – nieodzowna, jeśli „substancjalne” pojęcie tożsamości tej społeczności ma w epoce globalizacji zachować jakikolwiek sens.

Spółeczność lokalna jako grupa społeczna

Przed przejściem do rozważań nad przemianami statusu kategorii tożsamości w odniesieniu do społeczności lokalnych warto pokusić się o kilka ustaleń terminologicznych. Otóż o społeczności lokalnej mówić się tu będzie jako grupie, będącej pewnym typem zbiorowości społecznej. Zgodnie z przyjętym w literaturze uzusem językowym przyjmuje się tu termin, będący odpowiednikiem angielskiego *community*, aczkolwiek w większym stopniu podkreśla on przestrzenny niż wspólnotowy aspekt tej zbiorowości³. Społeczności lokalne, związane z określonym terytorium, jakim jest wieś, miasto, region, i którego „lokalność” jest

³ Por. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, t. 2, PWN, Warszawa 1983, s. 636.

w pewnych granicach kwestią umowną, jako zbiorowości społeczne stanowią jednak przede wszystkim grupy, których członkowie pozostają ze sobą w wiążących ich stosunkach społecznych. Społeczność lokalna pojęta jako grupa społeczna to zatem związana z określonym terytorium zbiorowość społeczna, która wytworzyła wewnętrzną organizację i której członkowie powstają w interakcji społecznej⁴. Pojęcie grupy społecznej i jego formalna charakterystyka wydają się więc najbardziej stosowne do analizy konstytutywnych cech społeczności lokalnej. Jak pisze bowiem Paweł Rybicki, „termin «grupa społeczna» jest właściwym określeniem dla takich z reguły niewielkich zbiorowości, które znamionuje świadoma odrębność i więź społeczna, lecz które ujmuje się jako złożone z osób i tylko z osób”⁵. Społecznościami lokalnymi nazywamy więc w sposób najbardziej ogólny zajmujące określone miejsce w przestrzeni zbiory ludzi, którzy w dążeniu do wspólnych wartości związani są więzią społeczną i wytworzyli wewnętrzną organizację⁶.

Społeczność lokalną jako tak pojętą grupę społeczną konstytuowałyby więc następujące elementy: zajmowane terytorium, zbiór osób, wartości wspólnogrupowe, więź społeczna oraz wewnętrzna organizacja grupy⁷. Dałoby się je być może sprowadzić do dwóch zasadniczych, konstytuujących społeczność lokalną wymiarów: czasoprzestrzennego i społeczno-psychologicznego. Ich tematyzacja i wzajemne warunkowanie zależy oczywiście od przyjmowanej perspektywy teoretycznej, każdy z nich jednak bez wątpienia przyczynia się w pewien sposób do kształtowania tożsamości społeczności lokalnej jako określonej, transindywidualnej całości.

Jeśli chodzi o wspomniany wyżej, „obiektywny”, czasoprzestrzenny wymiar tożsamości społeczności lokalnej, jako podstawowy czynnik jej kształtowania jawi się tutaj oczywiście *terytorium*. Stanowi ono mianowicie podstawę jednoznacznej, numerycznej identyfikacji społeczności lokalnej w przestrzeni, niezależnie od jego malejącego współcześnie znaczenia. Przynajmniej od Monteskiusza próbuje się również wskazywać na determinujący tożsamość społeczności lokalnej wpływ fizycz-

⁴ Por. R.K. Merton, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, Warszawa 1982: „Zbiorowości, które nie spełniają warunków interakcji członków, nie są grupami”.

⁵ P. Rybicki, *Struktura społecznego świata*, Warszawa 1979.

⁶ J. Turowski, *Socjologia. Małe struktury społeczne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1993.

⁷ Tamże. Większość definicji, jak wskazuje za Georgem A. Hillery’em Jerzy Szacki, przypisuje społeczności lokalnej trzy zasadnicze cechy: a) terytorium; b) interakcję społeczną; c) istnienie trwałej więzi między członkami, por. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, wyd. cyt., s. 636.

nego ukształtowania zajmowanego przez nią obszaru. Drugim takim czynnikiem okazuje się – odpowiednio – obiektywistycznie pojęta *historia* konkretnej społeczności lokalnej, lokalizująca tę społeczność w czasie i relatywizująca jej tożsamość do określonych „warunków historycznych”.

Zbiór osób z kolei można uznawać za czynnik determinujący tożsamość danej społeczności przynajmniej w dwojakim sensie: „obiektywistycznym”, z uwagi na jego mniejszą lub większą liczebność, wpływającą na liczbę kształtujących tę tożsamość interakcji między członkami grupy⁸, oraz „subiektywistycznym”, z uwagi na związaną z danym zbiorem osób kwestię wzoru fizycznego członka grupy, odróżnionego od społecznie narzuconych indywidualnych cech wyglądu zewnętrznego: stanowi on pozytywną bądź negatywną *wartość zbiorową*, grupa dąży do jego realizacji bądź go odrzuca – jest to jeden ze środków identyfikacji jednostki jako członka określonej grupy. Środki identyfikacji i odrębności wynikają przy tym zawsze z określonej zasady identyfikacji, związanej z wartościami czy celami grupy i jej charakterem⁹.

Za najważniejszy, „społeczno-psychologiczny” czynnik, element konstytutywny społeczności lokalnej jako grupy społecznej, uznaje się tym samym *wartości wspólnogrupowe* bądź – w innym ujęciu – *funkcje grupy*, jakie ludzie, członkowie zbiorowości, przez swe współdziałanie osiągają bądź osiągnąć zamierzają¹⁰. O tożsamości społeczności lo-

⁸ Wskazuje się, iż zwiększenie liczby członków zmniejsza jednolitość grupy, powodując różnice w poglądach, zmniejsza zgodność w ujmowaniu celów grupy i zgodność działań. Ponadto, zgodnie z prawem Olsona, im większa liczebność grupy, tym mniejsza tendencja do aktywnego uczestnictwa członków grupy w jej działaniu, pasywność większości członków. W grupach większych częstotliwość i poziom komunikacji są niższe niż w grupach małych, a tymczasem większa częstotliwość komunikowania się, wyższy poziom i jakość tej komunikacji przyczynia się do wzrostu lojalności i zaangażowania się w działalność danej grupy. O ile w grupach małych występuje bezpośrednie porozumiewanie się członków, o tyle w grupach wielkich zachodzi konieczność tworzenia instytucji grupowych, dzięki którym grupy wielkie w ogóle funkcjonują. Grupy małe funkcjonują w ten sposób na zasadzie uwzględniania i wpływu przekonani i potrzeb konkretnych jednostek. Im bardziej liczebna staje się dana grupa, tym bardziej zachodzi konieczność tworzenia mniejszych lub specjalnych podgrup czy instytucji grupowych oraz zespołów koordynacyjnych (por. J. Turowski, *Socjologia*, wyd. cyt., s. 79–81). Florian Znaniecki zwraca uwagę na okoliczność, że „naturalny wzrost liczebności grupy poza granice dopuszczalne prowadzi do utworzenia nowej grupy”, co znajduje swój wyraz np. w zjawisku kolonizacji, por. F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, Warszawa 1988.

⁹ Por. J. Turowski, wyd. cyt.

¹⁰ Tamże.

kalnej jako pewnej zintegrowanej grupy społecznej decydowałyby skupianie się jej członków wokół wspólnych wartości lub zadań, jakie członkowie danego zbioru osób stawiają przed sobą, bądź – w innym ujęciu – funkcje grupy (zewnętrzne – mające znaczenie dla innych systemów społecznych i wewnętrzne – mające znaczenie dla członków grupy). Pojęcie funkcji grupy odnosi się przy tym do stwierdzania obserwowalnych konsekwencji, rezultatów, skutków działania grupy, a nie do poszukiwania subiektywnych dyspozycji jednostek działających w grupie, czy też tzw. zadań, celów, motywów. Możliwe rozróżnienie funkcji jawnych i ukrytych, świadomych i niezamierzonych, pozwala uzyskać pełniejszą wiedzę o grupie¹¹.

Więź społeczna w grupie, którą Turowski proponuje traktować jako więź strukturalno-świadomościową (odnoszącą się zatem zarówno do kwestii wewnętrznej organizacji grupy, jak i zjednoczenia się członków danego zbioru ludzi wokół określonych wartości czy pełnionych funkcji społecznych), określa tożsamość danej grupy społecznej z uwagi na rodzaj konstytutywnych dla niej stosunków społecznych – w tym sensie społeczność lokalną tworzą m.in. „więzi sąsiedzkie”. W znaczeniu psychospołecznym więź społeczna ujmowana jako tzw. świadomość grupowa, świadomość zbiorowa, jako poczucie łączności czy też poczucie solidarności, określana jest terminem *identyfikacja*, rozumianym jako utożsamianie się jednostki z daną grupą (wsią, miastem, rodziną, grupą religijną itp.). Jak pisze Stanisław Ossowski, składa się na nią „aprobująca świadomość przynależności do grupy, tendencja do zachowania najważniejszych konformizmów grupowych, kult wspólnych wartości, świadomość wspólnych interesów, ale i gotowość do przekładania interesów grupy ponad interesy osobiste, jeżeli taki konflikt zajdzie, albo przynajmniej przekonanie, że powinno się interesy grupy przedkładać nad swoje”¹². Na decydującą o tożsamości danej społeczności lokalnej jako określonej grupy społecznej więź społeczną składają się również – w aspekcie strukturalnym – stosunki społeczne, rozumiane jako „system unormowanych czynności czy też świadczeń, wykonywanych przez partnerów stosunku na podstawie wzajemnych uprawnień i obowiązków, wynikających z określonej podstawy zależności”¹³ – w warunkach wspólnoty lokalnej tę podstawę określa przede wszystkim bliskość zamieszkiwania. Istnieją zatem dwie płaszczyzny więzi społecznej: wspólnota wynikająca ze związków krwi, pochodzenia i terytorium, języka, kultury w różnych jej dziedzinach,

¹¹ Tamże. O statusie tej „wiedzy”, por. niżej.

¹² S. Ossowski, *O osobliwościach nauk społecznych*, Warszawa 1962.

¹³ J. Turowski, wyd. cyt.

organizacji zbiorowego życia oraz wspólnota swoistych stanów i aktów świadomości – poczucie szczególnej łączności z innymi ludźmi czy wzajemnej z nimi zależności i manifestacje tego poczucia w postawach, zachowaniach, działaniach (indywidualnych lub zbiorowych)¹⁴.

Organizacja wewnętrzna społeczności lokalnej jako grupy społecznej obejmuje z kolei przede wszystkim ustalenie i wyznaczenie pozycji społecznych i podział ról społecznych między członków grupy. Organizacja wewnętrzna grupy obejmuje również instytucje grupowe (społeczne), podejmujące trwałe wykonywanie pewnych zadań, dzięki którym grupa jako całość osiąga swoje cele czy też spełnia swoje funkcje. Wyróżniona jest pozycja instytucji władzy grupowej. W przypadku społeczności lokalnej jest nią *samorząd terytorialny (lokalny)*, sprawujący władzę w odniesieniu do ludności zamieszkującej na ogół na obszarze gminy – rozwinięte gminy z długoletnią tradycją jednak nie tylko realizują administrację publiczną na swym obszarze, ale również integrują ludność w lokalną zbiorowość terytorialną, będąc kolejnym czynnikiem kształtowania jej tożsamości¹⁵.

Mówiąc o społeczności lokalnej mamy więc na myśli pewną całość różną od sumy swych – konstytuujących ją – części, o której można twierdzić, że posiada wypływające z jej historii, z jej *tradycji*, określone siły, potencjalne możliwości¹⁶, aczkolwiek pojęcie to odnosi się przede wszystkim do konkretnych ludzi, którzy mieszkają na wspólnym terytorium i mają wspólne, również mogące kształtować tożsamość tej społeczności *interesy*. Jak pisze R.L. Warren, „społeczność lokalna to skupienia ludności zamieszkujące w ścisłej bliskości na obszarze, który posiada lokalne zakłady usługowe, handlowe niezbędne dla miejscowej ludności i zakłady wytwórcze produkujące towary na szerszy rynek”. Cechuje ją poczucie przynależności, solidarności i wspólnego celowego działania. Niemniej jednak, jak się coraz częściej wskazuje, określenie to domaga się współcześnie daleko idącej weryfikacji.

Lokalność społeczności w perspektywie globalizacji

Niejednokrotnie zwracano uwagę, iż rozwój technologiczny i „informatyzacja” społeczeństwa odwołują się do tradycyjnego modelu spo-

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Por. J. Turowski, *Socjologia. Wielkie struktury społeczne*, Lublin 1994.

¹⁶ Por. A.H. Hawley, *Human Ecology: A Theory of Community Structure*, New York 1950.

teczności lokalnej pojętej jako najmniejsza organizacja terytorialna. Dostrzeżenie czynników kryzysu tożsamości społeczności lokalnej jako pewnej instytucji społecznej było zresztą konstytutywne już dla nostalgicznej perspektywy, przyjmowanej przez jej pierwszych, amerykańskich badaczy. Od początku przeciwstawiali oni rzeczywistość wspólnoty lokalnej rzeczywistości wielkomiejskiego, przemysłowego – zamieszkiwanego przez nich samych – świata¹⁷. Już wówczas wskazywano na istotne konsekwencje, jakie dla struktury społeczności lokalnych – uznawanych za sferę graniczną pomiędzy socjologią mikrostruktur i makrostruktur społecznych – niesie ze sobą m.in. permanentna rewolucja w sferze środków komunikacji społecznej.

Jedną z tych konsekwencji miałyby być współcześnie przełamywanie granic, które zdawały się dotychczas odpowiedzialne również za nadawanie społecznościom ich względnie „obiektywnych form”. Podważona zostaje zatem przede wszystkim warunkująca rola *usytuowania przestrzennego*. Dostrzega się tu długoterminowy trend, prowadzący od lokacji do cyrkulacji, lub od „przestrzeni miejsc” do „przestrzeni strumieni”¹⁸. Na drodze ku „społeczeństwu informacyjnemu” czy też ku „systemom transakcyjnym” priorytet zyskuje raczej strumień informacji i idei niż zakorzeniona lokalnie wymiana dóbr materialnych. Jak pisze Mlinar, nie można przecież twierdzić, że wielka ilość danych (informacji) może być dziś „zmagazynowana” w jakimkolwiek miejscu. Przemyka ona dookoła globu z komputera do komputera. Nie jest tak, że wszystkie dane posiadają miejsce, gdzie ostatecznie spoczywają, jak na półce. Terytorialność wydaje się być w ten sposób unieważniona¹⁹.

Podobnie, wskazuje się, stoimy w obliczu coraz bardziej wspólnej kwestii „*transgranicznego* strumienia danych”. Fizycznie niemożliwe jest narzucenie danym tego samego rodzaju kontroli, jaka narzucona jest na dobra i informacje drukowane, choć – nie ma co do tego złudzeń – bez wątpienia próby takie będą w najbliższym czasie podejmowane²⁰. W takiej mierze zatem, w jakiej przestają mieć znaczenie granice, jednostki terytorialne tracą swą władzę kontroli i tym samym poniekąd, zdawałoby się, nawet swą własną tożsamość.

Dystans przestaje być – zgodnie z tą diagnozą – czynnikiem izolującym, telekomunikacja redukuje wpływ fizycznego środowiska na

¹⁷ Por. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, t. 2, wyd. cyt., s. 638.

¹⁸ Z. Mlinar, wyd. cyt.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże. Dobrym tego przykładem z ostatnich dni jest zablokowanie przez rząd chiński dostępu „lokalnych” użytkowników Internetu do popularnej przeglądarki Google.

grupy i indywidualia; dysponują one zdolnością skracania dystansu; technologia informatyczna dostarcza możliwości wyboru lokalizacji; o satelitach mówi się, że są od dystansu niezależne. Ostatecznym efektem współczesnej technologii okazuje się możliwość taniego transferu audiowizualnej oraz cyfrowej informacji na jakikolwiek dystans w czasie nieomal rzeczywistym²¹. Sprawia to, iż terytorialna determinacja tożsamości grup społecznych i indywiduali maleje proporcjonalnie do zmniejszania się czasu – jest to koszt dystansu i zakresu dostępu do systemu światowego. Również *bliskie sąsiedztwo* traci więc swą siłę wyjaśniającą i rolę determinującą podobieństwa, tak samo jak dystans fizyczny w odniesieniu do różnic społecznych i różnorodności; większy dystans przestrzenny jest coraz mniej predyktywny dla coraz szerszych kręgów różnorodności²². Całe zróżnicowanie systemu dąży do tego, by stać się bardziej dostępne (możliwe do osiągnięcia) w jakimkolwiek punkcie terytorialnym w obrębie globalnego systemu. Wzajemne zależności w przestrzeni tworzą się w coraz większej mierze niezależnie od miejsca w porządku jednostek terytorialnych (pod względem wielkości lub pozycji administracyjnej); mniejsze jednostki mogą już nie podzielać *charakterystyki następnej, większej jednostki*.

Po uwzględnieniu tych czynników stawać się ma w ten sposób zrozumiata tendencja słabnięcia poziomów i struktur pośredniczących pomiędzy indywidualium a społeczeństwem globalnym. Umocniają się tymczasem pomiędzy nimi więzi bezpośrednie. Zagrożona wydaje się autonomia, swoistość i autentyczna tożsamość społeczności lokalnych, regionów oraz narodów. Melvin Weber interpretuje współczesne zmiany jako ruch od społeczności bazujących na terytorialności i sąsiedowaniu do „społeczności pozbawionych bliskości w przestrzeni i czasie” (*communities without propinquity*)²³. Znajduje to odbicie w takich zjawiskach, jak np. konwergencja regionalna warunków ekonomicznych w wysoko rozwiniętych społecznościach, która dokonuje się wraz z gętnieniem sieci komunikacyjnej oraz wysokim stopniem społecznej mobilności, a także w kwestii integracji ponadnarodowej i transnarodowego charakteru procesów politycznych²⁴.

Społeczność lokalna jednak zdaje się dziś – w warunkach globalizacji – tracić swą tożsamość nie tylko w aspekcie przestrzennym, terytorialnym. Już Durkheim wskazywał na związaną z procesami industria-

²¹ Tamże.

²² Tamże.

²³ M. Weber, C. Weber, *Culture, Territoriality and the Elastic Mile*, w: H. Wentworth Eldredge (wyd.), *Taming Megalopolis*, t. I, New York 1967.

²⁴ Z. Mlinar, wyd. cyt.

lizacji atrofie autonomii społeczności lokalnych w kwestii społecznego podziału pracy: aktywności ludzkie miałyby ulegać „uzawodowieniu”, określanej przez szersze systemy profesjonalizacji, w związku z czym grupy terytorialne zanikałyby jako właściwe społeczeństwom prymitywnym czy feudalno-rolniczym²⁵. W efekcie transferu swych funkcji na inne formy instytucji i organizacji, grupy takie istnieją wciąż wprawdzie jako „miejscowości”, jako jednostki osadnicze czy administracyjne, ale zamierają jako społeczności lokalne²⁶. W szczególności mieszkańiec miasta „jest włączony w szereg różnych społeczności, i czas, dawniej spędzany w jednej tylko grupie lokalnej, musi rozdzielić między wiele wyspecjalizowanych społeczności. Skład tych społeczności nie pokrywa się, mają one różne zasięgi przestrzenne, a co więcej – występują konflikty między tymi wyspecjalizowanymi jednostkami”²⁷.

Czy oznacza to, iż w niedługim czasie będziemy mieli do czynienia już wyłącznie z anonimowym tłumem indywidualów, skonfrontowanych z horyzontem nieskończoności? Jeśli nie można jeszcze mówić o zaniku społeczności lokalnej, to z pewnością można mówić o jej głębokiej transformacji. Choćby w kierunku wspomnianych przed chwilą „społeczności bezlokalnych”, „sieci”, krzyżujących się ze sobą czy też skoordynowanych, ale wyspecjalizowanych organizacji²⁸. Tracą wszak na znaczeniu również inne, oprócz lokalności, więzi pośredniczące między jednostką a światem: więzi narodowe, rodzinne. K. Boulding pisze więc: „Z zatrwającą wręcz prędkością zmierzamy do zunifikowanego systemu światowego, zaś jedną z najważniejszych kwestii, przed jaką stanie ludzkość na przestrzeni najbliższych stu lat, stanie się pytanie, jak zachować różnorodność kultur, języków, obyczajów, architektur, kuchni itd. Możemy nie być zdolni do zachowania różnorodności na bazie lokalizacji geograficznej, a w takim wypadku będziemy musieli zachować ją w obrębie kulturowych enklaw i grup”²⁹.

Tożsamość społeczna między tradycją a interesem

Czy jednak rzeczywiście zmuszeni jesteśmy do tego, by znikającą lokalność uczynić przedmiotem swoistej „ekologii”, nakierowanej

²⁵ J. Turowski, *Socjologia. Wielkie struktury społeczne*, Lublin 1994.

²⁶ Por. R. Redfield, *The Folk Culture of Jucatan*, Chicago 1941.

²⁷ J. Turowski, wyd. cyt., s. 233.

²⁸ Tamże.

²⁹ K. Boulding, *The World as Total System*, London 1985.

na pielęgnowanie odmienności, tak jak dba się o przetrwanie wymierających gatunków dzikich zwierząt? O budowanie skansenów, rezerwatów i – jak pisze Zdzisław Krasnodębski – zachowywanie tradycji w całej jej przypadkowości w sposób „ironiczny”³⁰, wynikający ze świadomości nieodwracalnej utraty niewinności? Lecz w imię czego miałyby się to czynić w wypadku, gdy pielęgnowanie *tradycji*, decydującej o tożsamości danej społeczności, postrzegane jest przez jej członków jako sprzeczne z ich indywidualnym – bądź nawet zbiorowym – *interesem*? Cóż więc – oprócz sentymentalizmu ludzi dojrzałych – miałyby dziś motywować nie tylko do kultywowania tej tożsamości, lecz w ogóle do pytania o jej sens, czyli o czynniki kształtujące tożsamość społeczności lokalnej?

Otóż zarysowana wyżej w sposób szkicowy – i na pewno daleki od wyczerpania problemu – sytuacja, w jakiej się znaleźliśmy, przekonuje bez wątplenia o jednym: że podważona dziś została konstytutywna zdaniem Arystotelesa cecha człowieka, a mianowicie jego społeczność. Cecha ta ma bowiem oznaczać coś więcej niż tylko fakt, że człowiek jest zawsze jednostką wśród innych jednostek, że jest przedstawicielem gatunku, który żyje w grupach, że człowiek jest istotą społeczną, tak jak lew jest zwierzęciem stadnym. Społeczność człowieka to bowiem zarazem kwestia jego historyczności, językowości i rozumności. To również kwestia jego sprawiedliwości³¹. Istnieje uzasadnione podejrzenie, że człowiek zredukowany do swej jednostkowej indywidualności i przeciwstawiony homogenicznej strukturze światowego systemu przestaje być człowiekiem w tym sensie, jaki był dotychczas wiązany z zewnętrznym brzmieniem tego słowa. Kim zatem staje się człowiek? I co się dzieje z jego dotychczasową społecznością? Pytanie o tożsamość społeczności lokalnej, *community*, okazuje się więc przede wszystkim pytaniem o tożsamość człowieka. Zachowanie w pamięci tego związku może się stać pomocne w refleksji nad wyjściowym problemem.

Czy jednak mówienie o „tożsamości społeczności lokalnej”, podobnie jak o tożsamości jakiegokolwiek zbiorowości, nie jest pewnym nadużyciem³²? Czy tożsamość nie jest kategorią, określającą sposób by-

³⁰ Por. Z. Krasnodębski, *Upadek idei postępu*, Warszawa 1991, s. 293.

³¹ Tymczasem, jak pisze Benjamin Barber, współcześnie „na niebezpieczeństwo narażone są mechanizmy, za których pomocą demokracja umożliwiła ludom przekształcenie się w narody i sprawowanie suwerennej władzy w imię wolności i wspólnego dobra (...). Ani światowe rynki, ani wspólnoty połączone więzią krwi nie służą dobru publicznemu, a ich celem nie jest równość i sprawiedliwość”. B.R. Barber, wyd. cyt., s. 11.

³² „O «tożsamości zbiorowej» nie należy mówić ze względu na niebezpieczeństwo fałszywego (i reifikującego) hipostazowania. *Exemplum horribile*

cia wyłącznie indywiduów³³? W odniesieniu do zbiorowości częściej zwykło się dzisiaj mówić raczej o „odmienności”, „inności”, „obcości”, aniżeli o tożsamości. Podkreślając konieczność akceptacji różnic, tolerancji, umiejętności współżycia „jak odmieniec z odmieńcem”, która to właśnie umiejętność jako być może jedyna ma współcześnie wyrażać społeczny wymiar człowieczeństwa, pytanie o tożsamość traktuje się dziś jako przejaw resentymetu lub wyraz nie przewyciężenia dziedzictwa dwudziestowiecznych totalitaryzmów. „Filozofia władzy – pisze Lévinas – ontologia jako filozofia pierwsza, która nie kwestionuje Tego Samego, jest filozofią niesprawiedliwości”³⁴.

Mowa o tożsamości społeczności lokalnej jako o tożsamości pewnej zbiorowości – szczególnie w sytuacji, gdy podważony został „obiektywnie” determinujący tę tożsamość czynnik lokalności – dopuszcza zatem jej rozumienie jako przede wszystkim produktu pewnej typizacji. Rozumienie to zostało szczególnie jasno sprecyzowane w obszarze tzw. socjologii wiedzy. „Określone historycznie struktury społeczne – stwierdzają Berger i Luckmann – tworzą typy tożsamości, które w poszczególnych przypadkach można rozpoznać”³⁵. Dopuszcza się tu zatem, że „społeczeństwa mają swoje historie, w których powstają określone tożsamości; jednak historie te są dziełem ludzi z określonymi tożsamościami”³⁶. Jak określonymi? Otóż tożsamość ludzi z kolei „kształtują procesy społeczne. Po wykrystalizowaniu się jest ona podtrzymywana, modyfikowana, a nawet formowana na nowo przez stosunki społeczne. Procesy społeczne, występujące zarówno przy kształtowaniu, jak i utrzymywaniu tożsamości, są determinowane przez strukturę społeczną”³⁷.

takiego hipostazowania jest niemiecka «Hegłowska» socjologia lat dwudziestych i trzydziestych naszego stulecia (której przykładem są prace Othmara Spanna). Niebezpieczeństwo to, w większym lub mniejszym stopniu, jest obecne w rozmaitych pracach szkoły Durkheimowskiej oraz szkoły «kultury i osobowości» w amerykańskiej antropologii kulturowej”. P.L. Berger, Th. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, przeł. J. Niznik, Warszawa 1983, s. 263.

³³ Małgorzata Melchior zwraca uwagę, że termin „tożsamość” może być odnoszony zarówno do jednostki, jak i do grupy, choć częste nieporozumienia powoduje w szczególności wyrażenie „tożsamość społeczna”, gdyż „w odniesieniu do grupy obejmuje zupełnie inny zakres zjawisk, niż stosowany w odniesieniu do jednostki”. Por. M. Melchior, *Społeczna tożsamość jednostki*, Warszawa 1990, s. 21.

³⁴ E. Lévinas: *Całość i nieskończoność. Eseje o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 36.

³⁵ L. Berger, Th. Luckmann, wyd. cyt., s. 263.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże.

Jak piszą Berger i Luckmann, mamy tu zatem do czynienia ze swoistą „dialektyką tożsamości”: „tożsamość jest zjawiskiem wyrastającym z dialektycznego związku między jednostką a społeczeństwem”³⁸. Zgodnie z tą diagnozą, ani o tożsamości zbiorowości, np. społeczności lokalnej, ani o tożsamości indywiduum nie można powiedzieć, aby była czymś „samym w sobie” i w tym sensie „obiektywnym”. Nie można też jednak powiedzieć, żeby była ona wyłącznie „subiektywnym wytworem” – w obydwu wypadkach tożsamość ma charakter „dialektyczny”, to znaczy jest efektem relacji wzajemnego warunkowania między jednostką a społeczeństwem. Zarówno tożsamość społeczności, jak i żyjącego w niej indywiduum, stanowić ma zatem produkt tej dialektyki.

Czy zastosowane do zdania sprawy ze statusu „tożsamości zbiorowej” pojęcie dialektyki nie zaciemnia jednak bardziej tego statusu, niż go wyjaśnia? Ponadto, czy w kontekście wspomnianej na wstępie, współczesnej, przeciwstawnej tendencji: ku globalności i ku radykalizowanej indywidualności, „dialektyka” ta nie staje się zresztą problematyczna? Czy dialektyka wzajemnie determinujących się tożsamości nie zostaje tu zerwana na rzecz swoistej „dialektyki alienacji”, na mocy której anonimowe indywidua kreują coraz bardziej obcy sobie świat, w którym z kolei wszyscy stają się jeszcze bardziej anonimowi?

Zdając sobie sprawę z radykalnego charakteru przekształceń, jakim podlegają współczesne społeczeństwa, oraz z konieczności wypracowywania nowych narzędzi badawczych, umożliwiających ich analizę, nie sposób zignorować faktu, że kategoria tożsamości – jako jedno z podstawowych narzędzi teoretycznych w naukach społecznych – nie pozwala na dobrą sprawę zastąpić się żadną inną³⁹. W inny sposób można określać podstawy tożsamości, determinujące ją czynniki, tożsamość jednak pozostanie nieredukowalnym biegunem refleksji nauk społecznych jako ta kategoria, która decyduje w ogóle o ich „teoretyczności”, o ich zdolności do *identyfikacji* społecznych zjawisk i rządzących nimi prawidłowości. Pytając o współczesną, społeczną tożsamość człowieka i kształtujące ją czynniki, warto więc poświęcić kilka słów uwikłaniom teoretycznym kategorii tożsamości.

³⁸ Tamże.

³⁹ Jak stwierdza Zbigniew Bokszański, „pojęcie tożsamości jednostki w opiniach wielu autorów wydaje się niezbędnym, a może nawet zasadniczym narzędziem pojęciowym w analizie sytuacji człowieka w społeczeństwie współczesnym i próbach wyjaśnienia bądź zrozumienia kluczowych fenomenów społecznych naszych czasów”. Z. Bokszański, *Tożsamość – interakcja – grupa. Tożsamość jednostki w perspektywie teorii socjologicznej*, Łódź 1989, s. 6.

Tożsamość społeczna w perspektywie socjologii wiedzy

Nie trzeba przypominać, że filozoficzne myślenie o tożsamości od początku oscylowało pomiędzy dwoma biegunami: pomiędzy absolutną tożsamością bytu, który jest tym, czym jest, a radykalną zmiennością stawania się, pomiędzy fundamentalnym stwierdzeniem Parmeniadesa, że tym samym jest byt i myślenie o nim, a Heraklitejską wizją bytu jako wiecznie różnicującej się rzeki. W epoce nowożytnej tożsamość z kategorii metafizycznej, ontologicznej, przekształca się w kategorię przede wszystkim teoriopoznawczą. Zadecydowało o tym głównie pytanie, co może być podstawą tożsamości, stałości bytu w świecie nieustannego stawania się, oraz sceptyczna próba odpowiedzi na nie, poszukująca jej przez powiązanie tożsamości bytu z procesem ludzkiego poznania, przez zakorzenienie jej w świadomości człowieka. Szczególne znaczenie przypisać tu należy dokonanej przez Kanta „kopernikańskiej rewolucji” w filozofii, w której efekcie tożsamość przedmiotów poznania okazuje się funkcją tożsamości pozycji stało się jedną z podstawowych filozoficznych przesłanek socjologii wiedzy⁴¹. O ile bowiem Kanta *Krytykę czystego rozumu* należy traktować jako m.in. krytykę potocznej, „naiwnej” świadomości, dla której to świadomości „świat jest, jaki jest” i która gotowa bić się o jego „obiektywność”, o tyle w socjologii wiedzy można widzieć radykalizację tej krytyki, odślaniającą nie tylko subiektywne, podmiotowe uwarunkowania „obiektywnej rzeczywistości”, zakorzenione jakoby w „naturze człowieka”, lecz także społeczne uwarunkowania samej tej natury⁴². Socjologię wiedzy – jak wskazywał Alfred Schütz – można rozu-

⁴⁰ „Pierwotna i konieczna świadomość tożsamości samego siebie jest więc zarazem świadomością równie koniecznej jedności syntezy wszystkich zjawisk, dokonywanej wedle pojęć, tzn. według prawideł, które nie tylko sprawiają, że one z konieczności stają się odtwarzalne, lecz także wyznaczają przez to dla ich danych naocznych przedmiot, tj. pojęcie czegoś, w czym w sposób konieczny wiążą się ze sobą”, I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1986, t. 1, s. 213.

⁴¹ Pisząc o „socjologii wiedzy” odnoszę dalej do tej jej szczególnej – dobrze wykończony w szczegółach i na pozór niemetafizycznej – postaci, jaką zaproponowali w swej klasycznej pracy *Społeczne tworzenie rzeczywistości* Berger i Luckmann, nie wchodząc w wewnętrzne kontrowersje tej dyscypliny. Na temat miejsca koncepcji Bergera i Luckmanna w szerszym kontekście socjologii wiedzy por. J. Niżnik, „Słowo wstępne” do: *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, wyd. cyt. Por. także *Problemy socjologii wiedzy*, Warszawa 1985.

⁴² „Człowieczeństwo jest zmienne społecznie i kulturowo. Innymi słowy nie ma natury ludzkiej w znaczeniu ustalonego biologicznie podłoża, przesądza-

mieć jako socjologiczną krytykę świadomości, zajmującą się społecznym tworzeniem rzeczywistości w ogóle⁴³. Jak pisze Berger, „taka krytyka obejmuje zarówno analizę «rzeczywistości obiektywnej» (tzn. «wiedzy» o świecie, tak jak jest ona zobiektywizowana i przyjęta w społeczeństwie), jak i jej subiektywnych korelatów (tzn. sposobów, na które ten zobiektywizowany świat jest subiektywnie do przyjęcia, czy też «rzeczywisty» dla jednostki)”⁴⁴.

Jakie to niesie ze sobą konsekwencje dla rozumienia kategorii tożsamości? Otóż tożsamość w żadnym sensie – co wynika zresztą już z kantowskich przesłanek – nie może być w perspektywie socjologii wiedzy ugruntowana ontologicznie: wszelka tożsamość jest „rzeczywistością społecznie wytworzoną”. Również o tożsamości człowieka nie można tu mówić zatem jako o zakorzenionej w „ludzkiej naturze”, tylko jako o artefakcie, który posiada określoną, społeczną genezę. Za mówieniem o tożsamości czegokolwiek nie stoją tu więc żadne racje „aprioryczne”, „istotowe”. Wszelka tożsamość jest pewną „faktycznością” w łacińskim sensie słowa *factum*, tego, co „zrobione”. Zadaniem socjologii wiedzy jest poszukiwanie sprawców. Wprawdzie Berger zastrzega się: „Nie jest moją intencją proponowanie «socjologicznego» poglądu na rzeczywistość jako na coś, co *nie jest niczym więcej jak* tylko społeczną konstrukcją”⁴⁵. Jest jednak przy tym przekonany, że „w ramach socjologii wiedzy ostateczne pytania epistemologiczne można wziąć w nawias”⁴⁶.

Zasadniczym podziałem, jakiego tu się przy tym dokonuje, jest rozróżnienie pomiędzy „tożsamością obiektywną” a „tożsamością subiektywną”. Z jednej strony bowiem, „każde społeczeństwo zawiera w sobie repertuar tożsamości, który jest częścią «obiektywnej wiedzy» jego członków”⁴⁷. Jako społeczne konstrukty, będące częścią tego repertuaru „typy tożsamości” są o tyle obiektywne, o ile „wiedza” członków danego społeczeństwa wyznacza granice dostępnej im rzeczywistości. Każde społeczeństwo bowiem – wskazuje się tutaj – jest „przedsiębiorstwem budującym świat”. Zakorzeniony w uniwersum dyskursu świat tworzony społecznie staje się w ten sposób „światem *tout court* – jedynym światem rzeczywistym, który daje się naprawdę pomyśleć”⁴⁸. W związku z tym

jącego zmienność układów społeczno-kulturowych”, L. Berger, Th. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, wyd. cyt., s. 88.

⁴³ Por. A. Schütz, *Der Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Wien 1960.

⁴⁴ P. Berger, „Tożsamość jako problem socjologii wiedzy”, wyd. cyt., s. 479.

⁴⁵ Tamże, s. 487.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże, s. 481.

⁴⁸ Tamże.

więc również tożsamość, przy całym właściwym sobie związku z rzeczywistością psychologiczną, jest zawsze „obiektywną” tożsamością w ramach określonego, społecznie stworzonego świata. Obiektywność typów tożsamości cechuje oczywiście pewna dynamika: jako elementy społecznie tworzonej rzeczywistości mogą one podlegać weryfikacji i przekształceniom, pomimo to typy te cechuje względna, również społecznie warunkowana, niezmienność.

Z drugiej strony jednak, w miarę „socjalizacji”, kształtowania samoświadomości, osobowości (*self*) indywiduum przez społeczeństwo, wspomniane „obiektywne” jednostki tożsamości zostają zinternalizowane. Stają się podstawą „tożsamości subiektywnej”, zostają uznane nie tylko za składniki obiektywnej rzeczywistości „zewnętrznej”, ale również za konieczne struktury własnej świadomości jednostki. W przypadku szczególnie „pomyślniej” socjalizacji, pomiędzy rzeczywistością obiektywną i subiektywną, pomiędzy obiektywną i subiektywną tożsamością dochodzi do pełnej symetrii, w efekcie czego indywiduum może w swej roli zachowywać się – jak pisze Berger, samemu opatrując to słowo cudzym słowem – „spontanicznie”, a to dlatego, że „silnie zinternalizowane struktury poznawcze i emocjonalne sprawiają, że branie pod uwagę alternatywnych możliwości zachowania jest niepotrzebne, a nawet niemożliwe”⁴⁹.

To właśnie tak określony stosunek osobowości indywiduum i społeczeństwa, relację między rzeczywistością psychologiczną a strukturą społeczną, nazywa się tutaj relacją „dialektyczną”, na mocy której „jednostka *urzeczywistnia się* w społeczeństwie – to znaczy uznaje własną tożsamość w terminach zdefiniowanych społecznie i te definicje *stają się rzeczywistością* w trakcie jej życia w społeczeństwie”⁵⁰. Jak było powiedziane, odesłanie do tak zdefiniowanej dialektyki wyklucza oczywiście – jako „metafizyczne” – pytanie o ostateczną „podstawę” społecznej tożsamości indywiduum.

W perspektywie socjologii wiedzy o tożsamości społeczności lokalnej można mówić zatem w dwojakim sensie: a) jako o funkcji subiektywnej *identyfikacji* indywiduum z określoną społecznością – byłby to *subiektywny czynnik* kształtowania tożsamości społeczności lokalnej, tożsamość ta zakorzeniona byłaby w manifestowanej w różny sposób i w różny sposób motywowanej świadomości przynależności członków do danej społeczności⁵¹; oraz b) jako o funkcji *struktury* danej społeczności

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tożsamość społeczności okazywałaby się w ten sposób funkcją podkreślonej już przez Machiavellego, republikańskiej „cnoty obywatelskiej”, której

lokalnej wraz ze składającymi się na nią elementami – byłby to *obiektywny czynnik* kształtowania tej tożsamości, również niebędący jej podstawą w sensie metafizycznym, bo zakorzeniony w uprzedmiotowionych, zobiektywizowanych, zinstytucjonalizowanych działaniach (interakcjach) indywidualów, będący funkcją *historii*, lub lepiej: *tradycji* tych działań.

Obiektywność tożsamości danej społeczności w perspektywie historyczności ludzkiego bytu zyskuje przy tym wręcz znamiona „naturalności”, alienuje się, domagając się w ten sposób „wyjaśnienia” i uzasadnienia. Domaga się urzeczywistnienia w „wiedzy”, przerzucającej most pomiędzy subiektywnym a obiektywnym czynnikiem kształtowania społeczności. Wiedza o społeczeństwie bowiem „jest urzeczywistnieniem w dwojakim sensie tego słowa, mianowicie w sensie ujmowania zobiektywizowanej rzeczywistości społecznej oraz w sensie ciągłego wytwarzania tej rzeczywistości”⁵². W perspektywie socjologii wiedzy trudno mówić o „obiektywności” tej wiedzy w sensie jej „adekwatności do rzeczywistości” – nie ma ona bowiem charakteru „teoretycznego” w greckim sensie pojęcia teoria, tylko charakter ściśle praktyczny: tworząc „uniwersum symboliczne”, ma służyć uprawomocnieniu struktur, decydujących o kształcie tożsamości danej społeczności, czynić jej instytucje „obiektywnie znanymi i subiektywnie uznanymi”⁵³, ma zatem przyczyniać się do „reprodukcji” tej tożsamości zgodnie z zarysowaną wcześniej dialektyką.

Pojęcie „dialektyki” ma zatem w socjologii wiedzy służyć przede wszystkim zdaniu sprawy z – nieobecnego u Kanta – diachronicznego, „historycznego” wymiaru społecznego tworzenia rzeczywistości, wyróżnienia jego trzech momentów: eksternalizacji, obiektywizacji i internalizacji. A także zamaskowaniu – jako nierozstrzygalnego na gruncie socjologii – klasycznego dylematu, co było pierwsze, „jajko czy kura?”. Służy tym samym również systematycznemu „domknięciu” teorii, które to jednak domknięcie właśnie, co podkreślone zostało wcześniej, w perspektywie globalizacji staje się szczególnie problematyczne.

idea podjęta została współcześnie przez teoretyków „nowego republikanizmu”. Robert D. Putnam jako na współczesne postacie tych cnót, mogących stać się przedmiotem empirycznych badań, wskazuje na kwestię zaangażowania obywatelskiego, zorientowanego na wspólne korzyści, równości politycznej i przestrzegania norm wzajemności, kwestie solidarności, zaufania i tolerancji oraz rolę stowarzyszeń jako społecznych struktur współpracy, por. R.D. Putnam, *Demokracja w działaniu. Tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech*, przeł. J. Szacki, Warszawa 1995, s. 131 i n.

⁵² L. Berger, Th. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, wyd. cyt., s. 113.

⁵³ Tamże, s. 150.

Wszystkie trzy wspomniane momenty tej dialektyki zakładają bowiem pewien określony sposób partycypacji indywiduum w rzeczywistości społecznej. Będąc w swej *zinternalizowanej* tożsamości ukształtowane przez „obiektywną” strukturę społeczną, indywiduum ze swej strony, *eksternalizując się* na drodze interakcji w przedteoretycznej sferze życia codziennego, *obiektywizuje się* i współtworzy w ten sposób również tę strukturę. Przy czym trzeba zwrócić uwagę, że owa „kreatywna” rola indywiduum w kształtowaniu rzeczywistości społecznej okazuje się tym większa, w im bardziej bezpośredniej interakcji się ono eksternalizuje. Im te interakcje stają się dalsze od kontaktów bezpośrednich, im bardziej stają się anonimowe, tym większa staje się bowiem rola schematów typizujących podczas tych interakcji, a w efekcie „moje kontakty z innymi w życiu codziennym są typowe w podwójnym sensie – postrzegam innego jako typ i wchodzę z nim w interakcję, która sama jest typowa”⁵⁴.

Można tym samym powiedzieć, że „rzeczywistość życia codziennego jest postrzegana jako kontinuum typizacji. (...) Struktura społeczna jest sumą wszystkich tych typizacji oraz ustanowionych za ich pośrednictwem wzorów interakcji”⁵⁵. Na ile jednak owo kontinuum typizacji oraz dialektyczny stosunek struktury społecznej i tożsamości indywiduum pozostają niezakłócone w sytuacji – omawianej wyżej – społecznej atrofii poziomów pośrednich między indywiduum a społeczeństwem globalnym? Wszak w świecie postrzeganym jako globalny, zunifikowany system, w którym tożsamość indywiduum staje się coraz bardziej tożsamością li tylko „numeryczną”, człowiek okazuje się – zgodnie z tym ujęciem – ostatecznie skazany na powielanie zinternalizowanych wzorów interakcji, które z czasem coraz bardziej „wycierają się” i stają się w swej typowości coraz bardziej „puste”. Tymczasem typizacje konstytuujące strukturę społeczną same muszą przecież ze swej strony czymś się „żywić”, co więcej: cała wytwarzająca je „dialektyka tożsamości” przestaje w tym kontekście jawić się jako swoiste *perpetuum mobile*, zaczyna natomiast domagać się właściwych sobie „środków napędowych”. Domaga się spontaniczności bez cudzysłowu, której źródłem byłoby coś innego niż mechaniczna, „pomyślna socjalizacja”, prezentowana niegdyś np. przez niektórych uczestników pochodów pierwszomajowych.

Podsumowując. Niezależnie od tego, czy wyjściowa diagnoza współczesnej sytuacji słusznie wskazuje na pogłębiający się rozziw między indywiduum a jego rzeczywistością społeczną, z pewnością ujawnia ona konieczność uwzględnienia dodatkowego wymiaru społecznej „dialektyki

⁵⁴ Tamże, s. 65.

⁵⁵ Tamże, s. 68.

tożsamości”, pozwalającego tchnąć w nią nieco życia. Podkreślając wpisany w tę dialektykę mechanizm alienacji, skłania do poświęcenia szczególnej uwagi tej „kuźni tożsamości”, jaką jest rzeczywistość życia codziennego – życia, toczącego się dotychczas w społecznościach o różnych strukturach i różnym charakterze „lokalności”. Ponieważ zaś socjologia wiedzy w gruncie rzeczy nie dostrzega konieczności problematyzacji tego obszaru, zakładając go jako „dany” i – w swej kontyngencji – zawsze już działający, a jako taki będący więc po prostu przedmiotem analitycznego opisu, sensowne wydaje się spojrzenie na ten obszar z perspektywy, w której jego spontaniczna kreatywność staje się rzeczywiście problemem. Mowa tu o perspektywie fenomenologii intersubiektywności, formułującej najbardziej bezpośrednie filozoficzne przesłanki socjologii wiedzy oraz właściwego jej sposobu ujmowania społecznej dialektyki tożsamości.

Fenomenologia w poszukiwaniu „paliwa” tożsamości

Przeważająca większość współczesnych teorii społecznych ukształtowała się bądź to jako krytyczna kontynuacja bądź jako świadoma kontrpropozycja wobec fenomenologicznego podejścia do klasycznych problemów socjologii. Niezależnie od tego – lub może właśnie dlatego – ponowne sięganie do konstytutywnych dla fenomenologii postulatów i kategorii teoretycznych zdaje się nie być niczym więcej niż daremną próbą odzyskania teoretycznej niewinności. Głównym przedmiotem teoretycznego ironizowania staje się tu status fenomenologii jako filozofii podmiotowości: nie tylko z perspektywy socjologii wiedzy – również z punktu widzenia teorii systemów, transcendentally-językowego pragmatyzmu, radykalnego konstruktywizmu, marksizującego strukturalizmu, postrukturalistycznej analizy dyskursu czy też w końcu z perspektywy historyczno-genetycznej fenomenologia jawi się jako naiwna „metafizyka jaźni”, która wychodząc od wyizolowanego, indywidualnego podmiotu daremnie usiłuje na drodze analizy konstytucyjnej zrekonstruować ostateczne źródła sensu społecznej rzeczywistości. Można powiedzieć, że ów gest zerwania z filozofią podmiotu decyduje wręcz o tożsamości współczesnej teorii społecznej⁵⁶.

Nawet w obrębie socjologii przyznającej się wciąż do miana „fenomenologicznej” tendencja do dystansowania się wobec transcenden-

⁵⁶ Por. H.B. Schmid, *Subjekt, System, Diskurs. Edmund Husserls Begriff transzendentaler Subjektivität in sozialtheoretischen Bezügen*, Dordrecht–Boston–London 2000, s. 3.

talno-filozoficznego, „egologicznego” dziedzictwa fenomenologii była i jest wyraźnie widoczna. Dobrym tego przykładem jest również omawiana wcześniej koncepcja Bergera–Luckmanna, którzy – jako uczniowie głównego propagatora podejścia fenomenologicznego w amerykańskiej socjologii, Alfreda Schütza⁵⁷ – jednym ze swych głównych celów uczynili odejście od „ortodoksyjnie” Husserlowskiej, transcendentalnej metody fenomenologii. Niewątpliwie jedną z przyczyn był resentyment związany z pierwszymi, nieudanymi, podjętymi jeszcze w 1939 roku przez Schütza próbami nawiązania sensownego dialogu pomiędzy reprezentowaną przez niego socjologią fenomenologiczną a funkcjonalizmem Talcotta Parsonsa, zakończonymi obopólnym rozczarowaniem⁵⁸.

Przerzuciwszy bowiem w swej wczesnej pracy *Der Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* most pomiędzy psychologią fenomenologiczną a socjologią Maxa Webera, Schütz początkowo akceptował większość teoretycznych założeń Husserla. Wskazywał, iż odsłonięte przez tego ostatniego podstawy twierdzeń matematycznego przyrodoznawstwa w intersubiektywnych strukturach *Lebenswelt* pozwalają na krytyczne ugruntowanie również nauk społecznych, które polegać ma na odniesieniu dokonywanych w ich ramach uogólnień do decydującego o ich sensowności, przedteoretycznego źródła. W artykule *Fenomenologia i nauki społeczne* Schütz pisał: „Idealizacje i formalizacje pełnią w naukach społecznych tę samą rolę, jaką – zdaniem Husserla – odgrywają w naukach przyrodniczych, tyle że nie chodzi w nich o zmatematyzowanie form, lecz o rozwinięcie «typologii wypełnień»”⁵⁹. W związku z tym, zdaniem Schütza, „także naukom społecznym zagraża niebezpieczeństwo, że ich idealizacje (typologie) zostaną uznane nie za metodę, a za prawdziwy byt”⁶⁰. Dlatego też, jak pisał dalej, wielką zasługą Maxa Webera było to, że w swej „socjologii rozumiejącej” przedstawił zarys metody dążącej do zrozumienia wszystkich zjawisk społecznych przez odniesienie ich do „intencjonalnego sensu”, który człowiek wiąże ze swym działaniem. Jednak, mimo że w swej teorii typów idealnych i zasad ich tworzenia Max Weber zarysował także główne cechy metodologicznego stylu nauk humanistycznych

⁵⁷ Na temat faz oddziaływania fenomenologii na sposób uprawiania socjologii w Stanach Zjednoczonych por. H.R. Wagner, *Der Einfluß der deutschen Phänomenologie auf die amerikanische Soziologie*, w: W. Lепенies (red.), *Geschichte der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin Bd 4*, Frankfurt am Main 1981, s. 202–237.

⁵⁸ Tamże, s. 206.

⁵⁹ A. Schütz, *Fenomenologia i nauki społeczne*, przeł. D. Lachowska, w: Z. Krasnodębski (red.), *Fenomenologia i socjologia*, Warszawa 1989, s. 129.

⁶⁰ Tamże.

jako takich, metody te – zdaniem Schütza – mogą stać się w pełni zrozumiałe dopiero „dzięki dogłębnym badaniom konstytutywnej fenomenologii naturalnego nastawienia”⁶¹.

Znany jest jednak główny powód dokonanego później przez Schütza odejścia od „ortodoksyjnego”, Husserlowskiego projektu fenomenologii intersubiektywności. W opublikowanym w 1957 roku artykule *Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl* zaatakował on transcendentale podejście do tego problemu. Wskazał, iż podjęta przez Husserla próba zbudowania transcendentальной teorii obiektywnego świata na podstawie transcendentальной teorii doświadczenia obcego (*Fremderfahrung*) musi skończyć się porażką⁶². Intersubiektywność – zdaniem Schütza – nie jest konstytucyjnym problemem, który można by rozwiązać poprzez odniesienie społecznego bytu człowieka do określonych aktów, dokonywanych w sferze (odsłoniętej przez fundamentalną dla fenomenologii metodę *epoche*) transcendentальной subiektywności. Należy raczej poprzestać na przyjęciu, iż jest ona tym, co po prostu dane w obrębie „świata życia”. Jako taka, intersubiektywność może co najwyżej stanowić temat „ontologii *Lebenswelt*”, pomijającej pytanie o ostateczne, transcendentalne źródła konstytucji pluralistycznego, intersubiektywnego bytu⁶³. Roszczenie Husserla do utrzymania w kontekście badań nad społecznością człowieka określającego sens jego metody „transcendentálního nastawienia” okazuje się w perspektywie Schütza również nieuzasadnione. Zamiast ejdetycznej analizy odsłoniętych w tym nastawieniu ontologicznych regionów transcendentальной, solipsystycznej subiektywności Schütz postuluje w związku z tym naukowe, dokonywane właśnie w „nastawieniu naturalnym”, opisowe wyjaśnianie subiektywnych struktur sensu konkretnych manifestacji intersubiektywności, pojętych jako – odróżnione od zwykłych „zachowań” – działania społeczne⁶⁴.

Tak określony program socjologii fenomenologicznej, skoncentrowany na opisowych analizach struktur *Lebenswelt*, świata przeżywanego, z perspektywy badacza zakorzenionego w konkretnej, „biograficznej sytuacji”, jawił się – i jawi się wciąż – jako szczególnie obiecujący, jeśli chodzi właśnie o badania nad *communities*, społecznościami lokalnymi. Tematyizacja „społecznej pozycji badacza społecznego”, jaką postuluje ten program, pozwala wyzwolić się od cechującej od początku ten

⁶¹ Tamże.

⁶² A. Schütz, *Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl*, „Philosophische Rundschau” 1957, nr 5, s. 84.

⁶³ Tamże, s. 105–106.

⁶⁴ Por. Z. Krasnodębski, *O związkach fenomenologii i socjologii*, wyd. cyt., s. 34.

rodzaj badań tendencji do jeremiady, od konstytutywnego dla socjologicznej refleksji nad wspólnotą spoglądania na przedmiot własnych badań pod kątem załączków jego „rozkładu”. Pozwala postawić pytanie, czy rzeczowne „załączki” rzeczywiście należy traktować jako obiektywny wyraz historycznej entropii, czy też ów diagnozowany rozkład stanowi raczej intencjonalny korelat analitycznego spojrzenia badacza.

Schütz – z jednej strony – dąży bowiem do zachowania w badaniach społecznych Husserlowskiego postulatu bezstronności, niezaangażowanej obserwacji. „Badacz społeczny nie ma swego «tu» w świecie społecznym lub, mówiąc bardziej precyzyjnie, uważa swą pozycję w nim i związany z nią system istotności za nieistotne dla swego naukowego przedsięwzięcia”⁶⁵. Jego niezaangażowania Schütz nie traktuje jednak – z drugiej strony – jako warunku możliwości dotarcia do wiedzy obiektywnej, cechującej się apodyktyczną oczywistością. „Odkrywane” przez badacza społecznego aprioryczne struktury *Lebenswelt* nie są w jego ujęciu niczym innym, jak konstytucyjnymi tworamiz typizującej aktywności, modelami, których nie wolno właśnie brać za rzeczywistość⁶⁶. Badaczowi nie wolno zapomnieć, że w teoriach badań społecznych występują nie ludzie, lecz skonstruowane przez naukowca typy osobowościowe⁶⁷, jak ujmuje to Schütz, „marionetki”, które istnieją i działają tylko z jego łaski⁶⁸. Zatem również opisywane przez badacza środowisko, w jakim marionetkom tym przychodzi działać, pozostaje jedynie wytworzonym przez niego samego modelem, a nie autentyczną wspólnotą. Zarówno harmonia, jak i dysharmonia pomiędzy „zdeterninowaną świadomością, jaką obdarzono marionetkę, a jej wprzód ustanowionym środowiskiem, w którym – jak się zakłada – działa z własnej woli”, możliwe są tylko jako intencjonalne twory samego badacza⁶⁹. Naukowe badanie tożsamości społeczności lokalnej – właśnie jako „naukowe” – przestaje być w ten sposób drogą do jej obiektywnego poznania, stając się raczej „wyprawą w dobrze znane”, w jedną z „prowincji znaczeń”, nie mniej i nie więcej ważną niż inne⁷⁰.

⁶⁵ A. Schütz, *Potoczna i naukowa interpretacja ludzkiego działania*, przeł. D. Lachowska, w: E. Mokrzycki (wyd.), *Kryzys i schizma. Antyscjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej*, Warszawa 1984, s. 183.

⁶⁶ Por. Z. Krasnodębski, *O związkach fenomenologii i socjologii*, wyd. cyt., s. 39.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ A. Schütz, *Potoczna i naukowa interpretacja ludzkiego działania*, wyd. cyt., s. 193.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Por. Z. Krasnodębski, *O związkach fenomenologii i socjologii*, wyd. cyt., s. 39.

Warto się jednak zastanowić, czy motywowane dążeniem do naukowej relewancji odejście od transcendentalnej perspektywy fenomenologii nie odbywa się tu zarazem kosztem możliwości tematyzacji kluczowego dla rozumiejącego opisu lokalnej społeczności zagadnienia źródeł jej tożsamości. W sytuacji, kiedy świat przeżywany traktowany jest jako ostateczne podłoże sensu, z którego nie ma możliwości cofnięcia się do świadomości transcendentalnej, tożsamość społeczności zredukowana zostaje w gruncie rzeczy do kontyngentnego w swej faktyczności złogu. Stwierdzenie, iż skończoność badacza społecznego jako uwikłanego w życie codzienne i ostatecznie określonego w swej intencjonalności przez jego faktyczne struktury podmiotu uniemożliwia wzniesienie się do poziomu transcendentalnej subiektywności, jest równoznaczne z przyznaniem, że intersubiektywny świat życia, stanowiący podstawę konstytucyjnej aktywności samego badacza, nie odsyła do żadnego, żywego źródła. Sam badacz społeczny zmuszony zostaje w ten sposób do rozumienia siebie – wbrew oczywistości – jako tworu niemożliwego, jako wyemancypowanego homunculusa, który pozór życia zawdzięcza wyłącznie kabotyńskiemu gestowi zerwania ze źródłem własnej tożsamości.

Rezygnacja z transcendentalnego wymiaru fenomenologii sprawia, że teoria Schütz'a okazuje się teorią statyczną, opisuje struktury, nie uwzględniając ich genezy. Jak zauważa Zdzisław Krasnodębski, pod tym względem pozostaje ona w tyle w stosunku do późnego Husserla⁷¹. Mówiąc o zaniedbanym w tej teorii porządku genezy nie ma się jednak wyłącznie na myśli niedostatecznego uwzględnienia w badaniach społecznych wymiaru historii. Poszukując źródeł zagrożonej – zgodnie ze współczesną diagnozą – tożsamości społeczności lokalnej, socjologia odwołująca się w swych badaniach do metod fenomenologii rozróżniać będzie pomiędzy „zewnątrzną” a „wewnętrzną” historią wspólnoty, pomiędzy historią jako faktycznym warunkiem działania i doświadczenia świata a historią jako pamięcią, ostatecznym warunkiem sensowności wszelkiego działania i doświadczenia. Pytanie o genezę pozostaje w tej perspektywie pytaniem o możliwość przywrócenia społecznemu bytowi człowieka jego spontanicznego, wolnego i twórczego charakteru. Świat nie jest bowiem niczym gotowym. Jako „horyzont horyzontów” nie będzie istniał bez zakorzenienia w życiu konstytuujących go, komunikujących się ze sobą wspólnot.

⁷¹ Tamże, s. 40.