

Oxana Kozlova<sup>1</sup>

## Anomia jako choroba społeczna

Anomia jest chorobą współczesnego społeczeństwa. Émile Durkheim jako pierwszy ją zdiagnozował, nazwał i uparcie szukał sposobu jej leczenia. Punktem wyjścia dla poszukiwań Durkheima było uznanie solidarności, spójności społeczeństwa za dobro, za normę. Osłabienie solidarności – to łamanie normy, anomalia, patologia społeczeństwa, której na imię – anomia. U jednostki (jak pamiętamy, w wizji Durkheima zjawiska wtórnego w stosunku do społeczeństwa i jednocześnie skomplikowanego – *Homo duplex*) ten chory stan społeczeństwa powoduje pojawienie się choroby życia psychicznego. Jednostka w takiej sytuacji odczuwa niepewność i zagubienie. Wreszcie przejawy tej choroby mogą osiągać stan maksymalny i doprowadzać człowieka do samobójstwa<sup>2</sup>.

Stan solidarności, spójności w społeczeństwie według Durkheima jest bezpośrednio powiązany ze stanem norm. Anomia nasila się w czasach przemian, które dla norm (a zarazem i dla spójności społeczeństwa) zawsze stają się czasami kryzysu, bo stare normy odchodzą, a nowe nie zostały jeszcze ustalone. Jak wskazuje etymologia, anomia (z gr. ἀ – „bez”, νόμος – „prawo”) – to stan osłabienia więzi społecznych, utrwalonych w systemach normatywnych, stan tradycyjnie aksjologiczny, prawniczy, a w warunkach „modernizacji refleksyjnej” – gnoseologiczny, ontologiczny.

Dla wypracowania systemu leczenia anomii jako choroby społecznej ważne jest wyjaśnienie tego, czym jest zdrowie społeczne. Można próbować je określać przez proporcje praktyk społecznych, odpowiadających także normom praktyk dewiacyjnych. Wtedy zdrowym można nazwać społeczeństwo z umiarkowaną (na ile?) dewiacją. Ważne perspektywy w określeniu, czym jest zdrowie społeczne, otwiera wykorzystanie pojęcia kapitału społecznego i jego kluczowego elementu – zaufania społecznego: faktycznie analizujemy stan zdrowia społecznego, badając wielkość kapitału społecznego (a zarazem jego moc, intensywność pobudzania

<sup>1</sup> e-mail: ko-ok@wp.pl, Instytut Socjologii, Uniwersytet Szczeciński.

<sup>2</sup> Właśnie w związku z badaniem stanu społeczeństwa pojawia się w 1897 roku słynne dzieło Durkheima *Le Suicide*, w którym natężenie samobójstw pokazane jest jako zależne od stanu więzi społecznych, integracji i kontroli społecznej (Durkheim 2006).

do działania). Kapitał ten postrzegamy jako zasoby spójności, systemowości i – dodajmy, prawie zapomnianej – solidarności, kiedy próbujemy ustalić, jaki poziom (na ile wysoki) osiąga zaufanie społeczne. Jednak im więcej badamy, tym bardziej ujawnia się **różnica pomiędzy siłą więzi społecznych a charakterem więzi społecznych**. Wyjaśnia się, że wzmocnienie więzi nie zawsze jest sposobem uzdrowienia społeczeństwa, podobnie jak w przypadku ekstensywnego, ilościowego rozrastania więzi. Zdrowe może być społeczeństwo połączone silnymi więziami społecznymi, ale tylko pod warunkiem, że odpowiadają one stylowi konkretnego etapu procesu społeczno-kulturalnego – bo też i sam proces odnowienia musi być uznany za normę życia społecznego. Jednakże odnowienie nie może być całkowitym oderwaniem od przeszłości, od „starych” lub tradycyjnych norm. Tym bardziej, że, jak ze zdziwieniem obserwujemy w XXI wieku, nawet w społeczeństwach najmocniej innowacyjnych **tradycja działa**.

Podsumowując, anomia społeczna jest chorobą wzrostu. Nasila się ona w warunkach intensyfikacji rozwoju, dojrzewania społeczeństwa. Jest chorobą nasilenia stanów przejściowych, której nie da się uniknąć, ale którą i tak trzeba leczyć. Jedynie wizja tego, jak można to robić, zmienia się w czasie.

Według klasycznej wizji Durkheima, „Kiedy społeczeństwo jest silnie zintegrowane, utrzymuje jednostki w zależności od siebie, do swoich usług, a w związku z tym nie pozwala im robić tego, co chcą” (Durkheim 2006: 265). Jednak dzięki doświadczeniom XX wieku staje się jasne, że dążenie do właśnie takiego społeczeństwa nie może być celem progresu społecznego, że właśnie stan silnego zintegrowania, pozwalający utrzymywać jednostki w zależności od proponowanych usług, jest stanem społeczeństwa chorującego na manipulację świadomością społeczną. Teraz już jest oczywiste, że taki lek nie uzdrowi dzisiejszego społeczeństwa.

Mocne zintegrowanie zawsze ma swoją odwrotną stronę – alienację obcych. Dążenie do zdrowia – normalności powodowało w historii społeczeństwa realizację takich akcji, o których dzisiaj nie możemy pomyśleć jako o normalnych, czy nawet dopuszczalnych. Ich opisami przepełnione jest dzieło Michela Foucaulta *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu* (Foucault 1987). Są to: „oczyszczenie” społeczeństwa poprzez wyprowadzenie do otwartego morza „statków szaleństwa” w XV wieku, w XVII wieku „wielkie zamknięcie” – odizolowanie nienormalnych w „domach wariatów”, bez żadnego diagnozowania i leczenia, bo dopiero od XIX wieku szaleństwo zaczęło być uznawane za chorobę. Dążenie do „obiektywnie lepszego” społeczeństwa rodzi w Nowoczesności kult normy, jak dowiódł tego Zygmunt Bauman. Koszmarnym „tryumfem” dążenia do normalnego pod względem rasowym, czystego społeczeństwa staje się Zagłada, Holokaust (Bauman 2009). W celu oczyszczenia społeczeństwa od wrogów klasowych tworzą się – realizując ciąg dalszy tradycji „wielkiego zamknięcia” – obozy koncentracyjne.

Obrazy wzmocnienia wiążących ludzi systemów normatywnych z historii XX wieku, obrazy totalnej manipulacji ludźmi nie pozwalają w XXI wieku marzyć o tak solidarnym, tak spójnym społeczeństwie. To nie oznacza zaniku potrzeby solidarności i spójności, ponieważ taka potrzeba jest atrybutywna w życiu

społecznym. Jednak nie każdy sposób zaspokojenia potrzeby jest „zdrowy”, skuteczny w długoterminowej przyszłości. Jeżeli lek „solidaryzacji” – nie patrząc na doświadczenia historyczne – jest do dzisiaj używany w formie, na przykład, rosnących na mocy organizacji nacjonalistycznych, „odnawiających” zasady używania symbolicznej i realnej przemocy przeciwko „obcym” (Žižek 2008), to prowadzi to w przyszłości do głębszej anomii społecznej aniżeli przed „leczeniem”.

W połowie XX wieku następny klasyk myśli socjologicznej, Robert Merton, zajmując się problematyką anomii społecznej, znowu jakby potwierdza myśl Durkheim. Co prawda mamy tu do czynienia z odwróceniem perspektywy: analizowane jest nie to, co społeczeństwo robi z jednostką, tylko to, jak zachowania jednostki wywołują anomie społeczną, prowadzą do osłabienia więzi społecznych, tzn. systemów normatywnych – do stanu choroby społecznej. Według Roberta Mertona cztery z pięciu istniejących jego zdaniem typów indywidualnego przystosowania prowadzą do anomii społecznej, są zachowaniami dewiacyjnymi: innowacja, rytualizm, wycofanie, bunt. Tylko jeden typ zachowania – konformizm – do tego nie prowadzi (Merton 2002). Jednak nieco później lista tych czterech typów indywidualnego przystosowania do rzeczywistości, prowadzących do nasilania anomii społecznej, poszerza się, pojawiają się na niej jeszcze: nonkonformizm, negatywizm, oportunizm („umiejętność posiadania zdania innych”), na tle których już trudno wydzielić konformizm. To taki system myślenia o społeczeństwie, w którym analiza nie wykazuje żadnego typu zachowania jednostki, nieskutkującego pogłębieniem anomii społecznej. Teoria niezbyt pomaga w poszukiwaniu sposobu leczenia choroby.

W rzeczywistości przepełniony informacją, komunikacją, konsumpcją świat społeczny coraz ostrzej przeżywa i omawia własną nieokreśloność ontologiczną, bezsilność konstrukcji gnoseologicznych, aksjologiczną niewyrazistość. Anomia społeczna, o której w warunkach modernizacji (i manipulacji świadomością społeczną) społeczeństwo „zapomina”, odtwarza się w ponowoczesności na olbrzymią skalę. Temat choroby społecznej staje się kluczowy w analizie „zdrowego społeczeństwa” u Ericha Fromma, który skupia się na analizie alienacji: człowiek stworzył świat sztucznych rzeczy, które nigdy wcześniej nie istniały; rozwinął złożoną strukturę społeczną, żeby zarządzać stworzoną technologią, i postawił to nad sobą, został sługą własnego tworzenia i już nie należy do siebie, jest zdany na łaskę swego stworzenia (Fromm 1996), jest elementem systemu konsumpcyjnego. I nie zadaje sobie pytania, czy to jest zdrowe. Bo jest tak, jak jest. Społeczeństwo znajduje się w sytuacji „uniwersalizmu hermeneutycznego”, czyli totalnej interpretacji; takie zjawiska, jak „fakt”, „prawda”, „niezależna od świadomości rzeczywistość” rozpluwają się w refleksji dotyczącej tych pojęć, tracą wpływ na praktyki podmiotów, nie spełniają roli norm, nie rysują obrazu „normalnego społeczeństwa”.

Nieskończenie mnożąca się rzeczywistość Slavoj Žižek utożsamia z „pustynią” (Žižek 2001), makdonaldyzacja prowadzi do stworzenia „społeczeństwa niczego” (Ritzer 2007). Na tle wzrostu poziomu organizacji systemu coraz trudniej jest wyobrazić sobie konfrontację z nim. Zasada „minimalizacji kosztów profesjonalnych – maksymalizacji zysku materialnego” po kolei rozprzestrzenia się na wszystkie

sfery życia. Zaś w konsekwencji, zarówno w świadomości indywidualnej, jak i kolektywnej, kształtuje się obraz „doliny nicości” (Bauman 2003), rozpowszechniania anomii społecznej.

Jak pokazuje Jean-Luc Nancy, reżimy totalitarne tworzą trwałe mity, zaś w rozwiniętych demokracjach zaostrza się deficyt tego, co symboliczne, stają się one „nieprzedstawialne”, stwarzają typ wspólnoty bez jakiegokolwiek treści. W procesie globalizacji, według Nancy’ego, to, co było globem-światem, przekształca się zaledwie w *glomus* – w aglomerację, nagromadzenie (Nancy 2007). Nieobarczona żadną treścią, nieunikniona wspólność, nieprzedstawiana i niewyraźna w sposób symboliczny – jest na swój sposób doskonała. Jednocześnie ta wyszukana forma wspólności znajduje się najdalej od idealnego typu zdrowia społecznego.

W sytuacji, kiedy struktura społeczeństwa spontanicznie „rozpływa się”, kiedy zastępuje ją strukturacja, co tak przekonująco pokazuje Anthony Giddens, tak samo spontanicznie „rozpływają się” i normy, a to znaczy, że nasila się anomia.

Na skutek eksploatacji lęków, mnożących się w chorym na anomie społeczeństwie, wzrasta aktywność związana z zapewnieniem bezpieczeństwa. Taka aktywność poszerza się dzięki nasileniu poczucia wszechobecności niebezpieczeństw w postaci nieprzewidywalnych wydarzeń i zachowań ludzi – wrogów, z którymi trzeba walczyć.

Teoria coraz częściej analizuje nie logikę progresu (jako rozwoju) i rozkwitu społeczeństwa, tylko logikę jego pogrążenia się w chorobie, kiedy upada sama idea postępu historycznego. Tak robi Jean Baudrillard, krytykując dążenie do osłabienia wysiłku, do zabezpieczenia większej lekkości i automatyzmu za pomocą wykorzystania nowych technologii. Pod presją wielu przeciwstawnych przymusów, jak pokazuje Baudrillard, indywidualum traci spójność. Nierówność społeczna dopełnia się wewnętrznym rozproszeniem człowieka między potrzebami i aspiracjami, co czyni społeczeństwo coraz bardziej niespójnym, zdeintegrowanym, „chorym” (Baudrillard 2006: 208–209). Pod koniec XX wieku, jak twierdzi Jean-Francois Lyotard, nie ma już miejsca na żadne „metanarracje” – wielkie projekty (Lyotard 1997). Moralność, sens dynamiki społecznej zastępuje konsumpcja (razem z jej krytyką). Cywilizację obfitości ściga nie widmo niedostatku, ale widmo kruchości – znacznie groźniejsze, bo dotyczące samej równowagi struktur indywidualnych i zbiorowych. Strach przed nim wzmacnia takie przejawy anomii, jak destruktywność, depresje, zmęczenie, newrozy, autyzm, ucieczki w świat uzależnień – od narkotyków, trankwilizatorów, relaksantów i jednocześnie od wszelkiej terapii. Obfitość staje się systemem nowego rodzaju przymusu, rodzi poszerzający się potencjał tęsknoty. Społeczeństwo stara się wyeliminować zagubienie przez pomnożenie organów opieki społecznej.

W analizie społeczeństwa konsumpcyjnego istnieje zagadnienie przeciwieństwa kultury konsumpcji nieograniczonej – rytualistycznej i konformistycznej, surowej i konkurencyjnej a euforycznej i ustępującej subkultury hippisowskiej. Jednak w rzeczywistości ta sprzeczność stała się sposobem współistnienia. Ekstremalne włączenie się w kulturę konsumpcji i jej ekstremalna krytyka łączą się jak

we wstędze Möbiusa i stwarzają „drogę bez wyjścia”. Wyznawcy „kultury płynnej nowoczesności” rodzą się „w postaci klientów” (Bauman 2011). Tworzy się obraz monopolowej wszechmocy obecnego porządku rzeczy, w czym też uczestniczą krytycy tego porządku – jak pokazuje Jean Baudrillard na przykładzie analizy filmu *Matrix*, podkreślając, że wszystkie najbardziej popularne produkty multimedialne otwarcie eksploatują krytykę tego samego systemu, który przyczynia się do ich szerokiego rozpowszechnienia. I w taki sposób choroba anomii staje się jakby wszechogarniająca. Ale analiza nie stoi w miejscu.

„Im bardziej logika Kapitału nabiera cech uniwersalnych, tym bardziej jej przeciwieństwo przyjmuje cechy »irracjonalnego fundamentalizmu«. Innymi słowy, nie ma stąd wyjścia tak długo, jak długo wymiar uniwersalny naszej formacji społecznej będzie definiowany w kategoriach Kapitału. Sposobem przzerwania tego błędnego koła nie jest zwalczanie »irracjonalnych« nacjonalistycznych partykularyzmów, lecz wynajdywanie form praktyki politycznej, które będą zawierały wymiar uniwersalności poza Kapitałem; obecnie wzorcowym przykładem takich praktyk jest oczywiście ruch ekologiczny” (Žižek 2008).

Aktualizacja ruchu ekologicznego naświetla problem krzyżowania się i nakładania w życiu społecznym porządku „naturalnego” oraz „kulturowego”. Jednak i tutaj zwrócenie się ku zagadnieniu więzi z przyrodą może być powodem mnożenia się spekulacji, stworzenia nowych surogatów dla konsumpcji, jak w reklamie: „Dobry sen odgrywa bardzo ważną rolę... Jeśli nie możesz pozwolić sobie na 8 godzin snu, koniecznie zaopatrzyć się w dobry korektor, który skutecznie ukryje oznaki zmęczenia”. Jakby z góry jest jasne, że „normalny” – to dynamiczny, intensywnie działający; żeby być skuteczne, indywiduum nie może pozwolić sobie na 8 godzin snu. Warto popatrzeć na to stwierdzenie spokojnie, zdroworozsądkowo: co to za życie społeczne, w którym człowiek nie może zaspokoić tak podstawowej potrzeby biologicznej, jak sen? Jest za to zaopatrzony w mnóstwo korektorów; człowiek nie ma czasu na wychowanie dzieci, ale dostarcza im nowoczesne, drogie gry i zabawy z komputerem na czele...

Więzi międzyludzkie również podpadają pod alienację, stają się one ciężarem, który – aby osiągnąć sukces – musimy ciągnąć i stale podtrzymywać. Więzi są obciążone nie tylko wpływem na nie tak tradycyjnego i powszechnego ekwiwalentu, jak pieniądze, ale oprócz tego też pośrednictwem nowego – zrodzonego w epoce post-przemysłowej – informacyjnego i powszechnego ekwiwalentu, jakim są dokumenty (biurokracja). Skuteczny człowiek współczesności dochodzi do tego, że zazdrości oficjalnie nieskutecznym – bezdomnym, bezrobotnym, czyli ludziom **niepowiązanym** przez niekończące się obowiązki. Taka zazdrość, połączona, oczywiście, z obawą bycia nieskutecznym, świadczy o tym, że więzi przekształcają się w swoje symulakry, w symulację więzi, w niby-więzi.

Jak określa koncepcję swojej popularnej książki *Cząstki elementarne* Michel Houellebecq, „żyjemy w świecie, gdzie nie ma więcej więzi”, a zaśmiecenie (*trash*) w naszym życiu już od dawna jest głównym nurtem, mainstreamem. Śmieci zostają obiektem kultu, bardzo modnej i wyrafinowanej gry intelektualnej (w której

niczego nie można przyjmować jako „czysty temat”), gry pod hasłem „We produce trash, are born from trash, and will turn back into trash”. Społeczeństwo, nie pracując nad własnym istotnym rozwojem, wpada w ubóstwo niepostrzegania dobra, prawdy i piękna – i to jest treść współczesnej anomii społecznej. To jest wyzwanie, na które powoli formułuje się odpowiedź.

Jest już jasne, że odpowiedzią nie może być „ratowanie się przed obcymi”, ekstensywne mnożenie się praktyk zapewnienia bezpieczeństwa. Już dokładnie wiemy, że takie praktyki tylko pogłębiają alienację podmiotów społecznych i prowadzą do wzmocnienia anomii społecznej.

W tej sytuacji, kiedy już jest jasne, że społeczeństwo choruje wówczas, gdy więzi są zbyt słabe, czy w sytuacji, gdy więzi są zbyt uciążliwe, odpowiedzialność za stan więzi nie może nie przejść na jednostkę. Faktycznie taką perspektywę otwiera przed nami teoria modernizacji refleksyjnej. Nie przypadkowo koncepcję tę interpretuje się jako alternatywną wobec postmodernizmu wizję współczesnej rzeczywistości społeczno-kulturowej. Być może są to jedynie owoce postmodernizmu, albowiem to właśnie postmodernizm w swej fazie początkowej charakteryzuje się radykalnym odrzuceniem kluczowych nadziei modernizacji eksperymentalnej, takich jak nadzieja na:

- uniwersalność mechanizmu rynkowego,
- nieskończoność rozwoju liniowego,
- możliwość wiecznej eksploatacji przyrody,
- efektywność funkcjonowania według zasady „mniej oddać – więcej dostać” nie tylko w gospodarce, lecz także w polityce, kulturze itd. Etap zaś dojrzewania charakteryzuje się przejściem do konstruowania alternatywy budowanej z „cegieł”, traktowanych jako dziwne z punktu widzenia modernizacji (która już sama od dawna „nie pamięta” o sobie jako czymś, co rozpoczynało się jako dziwactwo). Wśród tych cegieł są tak sprzeczne z nią, jak: podejście ekologiczne (zrozumienie, że zdrowie więzi społecznych jest bezpośrednio i głęboko powiązane ze stanem więzi „zewnętrznych” – więzi społeczeństwa i przyrody),
- zrozumienie, że każdy proces ma swoje granice,
- zrozumienie (przypomnienie sobie ze zdziwieniem) tego, że oddawanie może, a nawet musi, być celem bardziej pożądanym (i dobudowującym) aniżeli otrzymywanie–branie itd. Kiedy nam się udaje oderwać od oczarowania ekonomicznym spojrzeniem na rzeczywistość, możemy zauważyć, że świat społeczny i tak jest pełen darów, i właśnie na tym polega jego zdrowie. Przy tym dar nie może być obowiązkiem, tylko potrzebą refleksyjnej – i dzięki temu rozumiejącej jego konieczność – jednostki.

Jako główny efekt wzrostu refleksyjności Anthony Giddens wskazuje emancypację, wyzwolenie jednostki, zaś Ulrich Beck – zaostrenie niepewności, poczucie ryzykowności bytu (Beck, Giddens, Lash 2009). Można zauważyć też „trzecią drogę”. W przestrzeni nie-wirtualnej dążenie do podmiotowości (tzn. samodzielności, aktywności przemyślanej i skonstruowanej), tak samo jak i w wirtualnej, w coraz

większym stopniu przejawia się nie w walce o wolność wyboru jako takiego, lecz w **samoograniczeniu**. Właśnie samoograniczenie staje się kluczową postawą reorganizacji praktyk człowieka, jego aktywności lub pasywności. Wypracowanie poczucia optymalnych granic własnej aktywności pozwala indywiduum nie być pionkiem w czyjeś „grze”. Nieuczestniczenie w praktykach strategicznie pozbawionych sensu – to ważny, ale tylko początkowy krok na drodze kuracji. Do takich rozważań prowadzi analiza trzeciej wizji modernizacji refleksyjnej, sformułowana przez Scotta Lasha. Autor ten łączy temat refleksyjności z estetyką i interpretacją kultury, rozwijając koncepcję „estetycznej nowoczesności”, która wydaje się najbliższą drogą pokonania choroby anomii. Właśnie wymiar estetyczny – taki dziwny z „prawdziwego” handlowo-pięięznego punktu widzenia – prowadzi do rzeczywistego rozwoju więzi. W wyniku refleksyjnej modernizacji powstaje, poszerza się i intensywniej funkcjonuje nie tylko wiedza naukowa, odgrywająca coraz większą rolę w codzienności, ale też bogactwo przeżyć estetycznych, które są integralną i integrującą częścią życia współczesnego człowieka, coraz mocniej wpływającą na jego praktyki, określającą transformacje kryteriów wyboru jego działań.

Realizacja przejścia od dominacji w życiu społecznym mechanizmów i miar gospodarczych i politycznych do odbioru ich jako kluczowych norm etycznych i estetycznych – to proces skomplikowany, chociaż nieunikniony. Plan globalnej przyszłości, nieprzewidywanego przez Samuela Huntingtona zderzenia cywilizacji (Huntington 2007), tylko pięknego współgrania różnorodnych kultur, nie może być owocem analizy wybranych twórców, ale nie może być stworzony też czysto spontanicznie. Warunkiem realizacji fundamentalnej zmiany priorytetów w życiu społecznym, pozbawienia sfery gospodarczej roli wszechmogącej jest otwartość, gotowość reagowania na potrzeby życia. Jak wyrażają to w swoim hasle alterglobaliści, „Make Love Not WEF”<sup>3</sup>. Coraz większa część ludności na świecie gotowa jest odczytywać to hasło dosłownie. Dla próbujących analizować realność społeczną jest to świadectwo tworzenia, samoorganizacji współczesnej przestrzeni zdrowia społecznego, optymalnych więzi, intensywnego oczyszczenia przestrzeni życia na rzecz pełnowartościowej aktywności społeczno-kulturowej. Ale to nadal jeszcze nie jest model kompleksowy.

Poszukiwaniem optymalnego modelu funkcjonowania społeczeństwa „po kryzysie” drogą wyjawienia realnych przejawów uzdrawiającej samoorganizacji społeczeństwa zajmuje się socjologia. Wizja sposobu obalenia stanu anomii społecznej wiąże się dzisiaj z problemem wypracowania **dojrzałych, głębokich, istotnych więzi międzyludzkich**, ale jednocześnie też „łżejszych” i współcześnie nie tak mocno zakorzenionych w materialności, mniej obciążonych pośrednictwem dokumentacji – biurokracją.

Ważną rolę w poszukiwaniu adekwatnej odpowiedzi na wyzwanie anomii społecznej odgrywa analiza kapitału społecznego i zaufania. Jako atrybut aktywności społecznej oraz element kluczowy kapitału społecznego, zaufanie w XXI wieku

<sup>3</sup> WEF – World Economic Forum w Davos.

stało się popularnym obiektem badań naukowych. Wiąże się to, oczywiście, z szerzeniem się nieufności wobec instytucji i struktur kojarzonych z anomią społeczną. W Instytucie Socjologii Uniwersytetu Szczecińskiego również odbyły się badania poświęcone temu zjawisku, mające na celu ujawnienie różnego stopnia zaufania społecznego w kilku krajach (na przykładzie Polski, Czech, Litwy, Rosji i Ukrainy) (Projekt 2009–2012). Podczas realizacji tych badań, a w szczególności na etapie interpretacji wyników, pojawiła się konieczność dodatkowej analizy, która pozwoliłaby uwzględnić różnorodność zaufania – jako postawy moralnej, jako wartości i zależności jakości tej postawy (normy) od charakteru lub etapu rozwoju jednostki. Wstępnie można już mówić o wyróżnieniu trzech głównych form funkcjonowania zaufania jako postawy podmiotu społecznego.

W sytuacji dominującego w społeczeństwie nowożytnym braku zaufania (bo tradycja „nagle” przestała działać, natomiast nowe normy układają się „wbrew tradycji”, a więc w tempie bardzo wolnym) kształtuje się pierwsza z trzech podstawowych form kultury zaufania, którą można scharakteryzować jako niską czy też słabą. Jest to wymuszona postawa **aktywności mono-wektorowej** (dla siebie) przedsiębiorczego i gotowego podjąć ryzyko biznesmena „nowych” czasów. Pierwsza postawa zaufania zakłada możliwość własnej metamorfozy, jest nastawiona na niespełnianie oczekiwań partnera przy najbliższej możliwej okazji. Takie „wymuszone” i względne zaufanie (działające w ramach określonych wyłącznie przez interes jednostki) prowadzi do intensywnego wzrostu aktywów materialnych społeczeństwa oraz, co za tym następuje, do chaosu i przypadkowości organizacji społeczeństwa. To z kolei prowadzi do destabilizacji zarówno społeczeństwa, jak i jednostki.

Druga forma kultury zaufania – poziom średni – to etap przejściowy, częściowo pokonujący słabości pierwszej formy kultury zaufania. Stanowi ona próbę zrekompensowania nasilenia postawy, charakteryzującej się wzajemną nieodpowiedzialnością, poprzez aktywizację działań w konkretnych obszarach życia społecznego. Kultura drugiej formy zaufania charakteryzuje się **aktywnością różnie-wektorową** (często realizowaną w celach zmian lokalnych lub fragmentarycznych), prowadzi ona do powstania tak zwanych „wysp zaufania”. Nieuniknionym efektem tego jest poszerzenie się obszarów braku zaufania, luk nieufności i nasilenia nieporozumień pomiędzy „wyspami zaufania”. Kosztem odtwarzania tej już intensywnie funkcjonującej w XXI wieku hybrydy, w warunkach modernistycznych, kształtuje się sytuacja pozornego pokonywania anomii społecznej na gruncie konstruowania rzeczywistości społecznej za pomocą tworzenia hiperprojektów rozwoju społeczno-kulturowego oraz opracowania skomplikowanych technologii ich realizacji.

Jednak prawdziwą nadzieję na pokonanie anomii społecznej – na tym etapie rozwoju procesu społeczno-kulturowego – daje jedynie rozwój aktywności jednostki na podstawie trzeciej formy zaufania. Ta trzecia (z historycznego czy futurologicznego punktu widzenia), wysoka forma kultury zaufania może być też nazwana kulturą aktywności odpowiedzialnej. Świadectwem tego, że ona zaczyna



się powoli kształtować (równolegle z rozwojem drugiej formy kultury zaufania), jest rozprzestrzenienie się modernizacji refleksyjnej. Postawa zaufania jest w tym wypadku postawą jednostki, nastawionej na pełnowartościową samorealizację. To oznacza uczestniczenie w polifonicznym życiu społecznym, w kompleksowym rozwoju podmiotu, nastawionego na **aktywność wielo-wektorową**, na rozwiązywanie życiowych problemów, sytuacji kryzysowych, z koniecznym uwzględnieniem całej palety własnych interesów, która powinna łączyć i harmonizować interesy własne-indywidualne, własne-grupowe (jako przedstawiciela grupy społecznej) oraz własne-globalne (jako przedstawiciela całej ludzkości). Można wymienić wiele warunków przejścia do tego rodzaju kultury zaufania. Na pewno wśród ważniejszych z nich będzie rehabilitacja tradycji. Zdrowe, niechorujące na anomie społeczeństwo, opiera się na zdrowych, niezdegradowanych i niezerywanych czy odbudowanych więziach podmiotu społecznego z całością procesu społeczno-kulturowego, zarówno w jego czasowym, jak i przestrzennym wymiarze: w całym społeczno-kulturowym chronotopie, jak powiedziała by Michaił Bachtin (Bachtin 1982).

Stan zdrowia współczesnego społeczeństwa – to wynik działania 7 miliardów ludzi na Ziemi, ich racjonalnych, emocjonalnych i etycznych starań, wynik ich przemyślanego i opartego na emocjach przeciwdziałania entropii więzi społecznych. Dlatego jedynym realnym lekiem na anomie społeczną w XXI wieku jest zanurzenie się jednostki w kulturę własną jako kulturę lokalną, regionalną, narodową, globalną, z których współczesny człowiek buduje kulturę indywidualną. To ozdrowienie „wierzchniej” warstwy *Homo duplex* – „człowieka poza zwierzęciem” – jest jednocześnie głównym lekiem na choroby drugiej, „dolnej” warstwy jego organizmu biopsychicznego.

To oznacza, że łatwych sposobów na anomie społeczną nie ma. Wciąż zarażamy się chorobą, natomiast zdrowie, niestety, zaraźliwe nie jest. Źródło uzdrowienia społeczeństwa stanowi kultura poszczególnych jego podmiotów.

**Słowa kluczowe:** anomia społeczna, stan choroby i stan zdrowia społecznego, kapitał kulturowy, kultury zaufania.

**Key words:** social anomia, state of social health and disease, cultural capital, cultures of trust.

#### Streszczenie

W artykule analizuje się fenomen anomii społecznej jako specyficznej – społecznej – choroby, tradycje badania tego fenomenu w socjologii od końca wieku XIX do dziś, a także kluczowe tendencje rozwoju współczesnego społeczeństwa, które prowadzą do obalenia anomii społecznej.

### The Anomia as Social Illness

In this article the phenomenon of social anomia as a specific social disease is considered. The author also analyses traditional sociological studies of this phenomenon from the end of the 19th century until the present day, as well as the main tendencies in the development of modern society that lead to the abolition of social anomia.

#### Literatura

- Bachtin M., 1982, *Problemy literatury i estetyki*, przeł. W. Grajewski, Warszawa: Czytelnik.
- Baudrillard J., 2006, *Spółeczeństwo konsumpcyjne, jego mity i struktury*, przeł. S. Królak, Warszawa: Wydawnictwo „Sic!”.
- Bauman Z., 2003, *Razem osobno*, przeł. T. Kunz, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bauman Z., 2009, *Nowoczesność i Zagłada*, przeł. T. Kunz, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bauman Z., 2011, *44 listy ze świata płynnej nowoczesności*, przeł. T. Kunz, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Beck U., Giddens A., Lash S., 2009, *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, przeł. J. Konieczny, Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Durkheim É., 2006, *Samobójstwo: Studium z socjologii*, przeł. K. Wakar, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Foucault M., 1987, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przedmowa M. Czerwiński, Warszawa: PIW.
- Fromm E., 1996, *Zdrowe społeczeństwo*, przeł. A. Tanalska-Dulęba, Warszawa: PIW.
- Huntington S., 2007, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Janowska, Warszawa: WWL Muza.
- Liotard J.-F., 1997, *Kondycja ponowoczesna*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa: Wydawnictwo „Aletheia”.
- Merton R., 2002, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, przeł. E. Morawska, J. Wertenstein-Żuławski, Warszawa: PWN.
- Nancy J.-L., 2007, *The Creation of the World or Globalization*, Albany: State University of New York Press.
- Projekt nr N N116438837, 2009–2012, *Zaufanie społeczne – między wiedzą a praktykami*, finansowany przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego w Polsce, realizowany na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Szczecińskiego (kierownik projektu: Oxana Kozlova, autor metodologicznej koncepcji badania oraz narzędzia: Albert Terelak).
- Ritzer G., 2007, *W świecie niczego. Siedzimy nigdzie, pijemy nic*, <http://www.polityka.pl/spoleczenstwo/niezbednikinteligenta/216112,1,w-swiecie-niczego.read> (data dostępu: 02.09.2008).
- Žižek S., 2001, *Welcome to the Desert of the Real!*, <http://ethicalpolitics.org/seminars/zizeks11.htm> (data dostępu: 25.07.2007).
- Žižek S., 2008, *Raduj się swoim narodem, jak sobą samym!*, <http://nowakrytyka.pl> (data dostępu: 15.03.2013).