

# A Anomia

(ang. *Anomie*, fr. *Anomie*, niem. *Anomie*, ros. *Аномия*)

Pojęcie anomii oznacza stan, w którym człowiek nie czuje się przywiązany do żadnego względnie stabilnego systemu wartości bądź też stan, w którym społeczeństwo i kultura nie oferują człowiekowi takiego systemu wartości, mimo że człowiek go poszukuje.

Anomia od początku pojmowana była niejednoznacznie: jako cecha sytuacji człowieka, a zarazem cecha kultury i struktury społecznej. Widoczne jest to już u Platona, który pisze, że *anomoi* to ludzie pozbawieni wyraźnych preferencji i poddający się zmiennym kaprysom. Charakterystyka ta następuje jednak w kontekście opisu sekwencji upadku państw, a więc ukazuje wzajemne zależności między napięciami w duszy ludzkiej a typem społeczeństwa ukształtowanym w ramach określonego ustroju politycznego (w tej mierze nie ogranicza się więc do zwykłej analogii zapowiadanej przez Platona w ks. 2 *Państwa*). Platon zwraca też uwagę, że anomii sprzyja system prawa nie zawierający słusznej miary oceny działań.

Émile Durkheim powiązał anomię ze swoją teorią społeczeństwa jako bytu *sui generis*. Według koncepcji przedstawionej w *O podziale pracy społecznej* spoiwem społeczeństwa zróżnicowanego funkcjonalnie miała być moralność regulująca typ więzi społecznej opartej na różnicy, a więc tzw. solidarność organiczną. Aby jednak taka moralność mogła się pojawić, ludzie musieliby odczuwać zobowiązanie do podtrzymywania tej solidarności. Brak poczucia zobowiązania wynika z braku wspólnych wartości, które uzasadniałyby istnienie różnic. Taki właśnie stan nazywał Durkheim anomią. Dla francuskiego socjologa najważniejszym czynnikiem kształtowania się nowej moralności jest prawo, które mogłoby wymusić zachowania sprzyjające integracji społeczeństwa rynkowego, a następnie wytworzyć nawyk takich zachowań, nadać im status oczywistych obyczajów. Innymi słowy, anomia jest fazą przejściową między rozpadem starej moralności związanej z solidarnością mechaniczną a ukształtowaniem się nowej – odpowiadającej solidarności organicznej. Jedynie prawo stanowi wystarczająco skuteczny środek przezwyciężenia anomii (jakkolwiek samo wymuszanie podziału pracy również traktował Durkheim jako patologię).

Choć Durkheim pisał o anomii raczej jako o przejściowym braku wartości, jego teoria sugeruje, że może pojawić się również inny problem – niezgodność między normami odpowiadającymi dawnej solidarności mechanicznej a nowym prawem mającym doprowadzić do pojawienia się nowej moralności. Co więcej, sam stan anomii, rozumianej jako normatywna dezorientacja jednostki, może być wywołany nie tyle brakiem wartości oferowanych przez społeczeństwo, co sprzecznościami w systemie aksjonormatywnym.

Taka sytuacja jest zresztą bardziej prawdopodobna niż „pustka normatywna”, ponieważ solidarność mechaniczna okazuje się nadal pełnić funkcje integracyjne w wielu dziedzinach życia. Stąd też we współczesnej socjologii stan anomii rozumiany jest raczej jako określony rodzaj czy rodzaje sprzeczności w systemach wartości bądź – szerzej – w systemach społecznych.

Szczególne znaczenie ma tu zwłaszcza słynna typologia zachowań dewiacyjnych zaproponowana przez Roberta K. Mertona. Autor powoływał się w niej na możliwość niezgodności między akceptowanymi społecznie celami działania (wartościami) a akceptowanymi sposobami ich realizacji (normami), co prowadzi do modyfikacji po stronie środków (innowacja) bądź fiksacji na środkach (rytualizm). Niekiedy sprzeczność prowadzi ludzi do wycofania bądź tworzenia nowych systemów normatywnych (bunt). Budując swoją klasyfikację, Merton proponował zadać pytanie, co prowadzi do napięć między normami a wartościami, jak możliwy jest rozpad spójnych wzorców kulturowych w sposób prowadzący do budowania zrębów nowej kultury (zwłaszcza w ramach wycofania i buntu). Odwołując się do przykładu społeczeństwa amerykańskiego, podkreślał, że pojawienie się dewiacji jest bardziej prawdopodobne w warstwach społecznych, które przyswoiły sobie wartości tego społeczeństwa, ale nie mają szans ich realizacji. Oznacza to, że faktycznym źródłem sprzeczności w systemach wartości jest sprzeczność między kulturą a strukturą społeczną, a ostatecznie sama ta struktura z charakteryzującą ją silną zasadą merytokratyczną. Analiza Mertona prowadzi zatem prostą drogą do pojęcia anomii odwołującego się do kategorii znanych z teorii konfliktu: sprzeczności strukturalnej, nierówności szans, wykluczenia, walki klasowej. Tak więc, gdy u Durkheima receptą na anomię było prawo sprzyjające powstaniu więzi między wyindywidualizowanymi uczestnikami rynku (korporacjonizm), w teorii konfliktu takim remedium staje się prawo kierujące się zasadami sprawiedliwości społecznej. Nacisk przesuwają się więc z motywacyjnych i aksjologicznych funkcji prawa na ekonomiczne.

Argumentowano jednak również, że konflikt może być przejawem przewzięcia anomii, skoro skonfliktowane podmioty, podejmując działania, kierują się nowymi wartościami i dokonują wyboru z szerszej palety środków. Przejawem anomii jest raczej niezdolność do zaangażowania w konflikt, a więc rodzaj bezsilności wobec wymagań akceptowanego systemu wartości lub daleko idąca dezintegracja grupy w obliczu fragmentacji tego systemu. Tego rodzaju pojęcie proponował Lewis Coser. Ludzie muszą wierzyć w to, co czynią, ale muszą też spotkać się z akceptacją w realizacji swoich wartości, nawet jeśli nie jest ona całkiem udana. Zgodność tego, do czego człowiek dąży, z tym, co czyni w celu spełnienia oczekiwań, jest warunkiem prawdziwej wspólnoty wartości. Wynika z tego, że anomia wiąże się nie

tyle z konfliktami grupowymi o podłożu strukturalnym, co ze szczególnym aspektem struktury – powiązaniem własnego stosunku do standardów wartościujących z optymalizacją wzajemnych oczekiwań między podmiotami w odniesieniu do tych standardów.

Podążając tu za Parsonsem, można więc zdefiniować anomię jako odwrotność instytucjonalizacji, pojęcie stopniowalne i idealnotypologiczne, nigdzie wszak nie spotkamy się z pełną anomią. Ta ostatnia definicja, przenosząca anomię na poziom interakcyjny, pozwala zwrócić uwagę na specyficzny głęboki związek między anomią a socjologiczną definicją prawa. Socjologiczna definicja prawa, w odróżnieniu od normatywistycznej, formalnej czy ekonomicznej, podkreśla bowiem pochodzenie norm prawnych od struktury zgeneralizowanych oczekiwań (tak *expressis verbis* twierdził Niklas Luhmann). Prawo jest więc owocem instytucjonalizacji.

Droga, jaką przeszło pojęcie anomii od poziomu systemu społecznego poprzez poziom stosunków międzygrupowych do poziomu interakcji, ukazuje więc jego fundamentalny charakter, wydobywa na światło dzienne umiejscowienie struktury społecznej w wyobrażeniach ludzi o sobie i innych oraz rolę prawa w kształtowaniu tych wyobrażeń.

Literatura: Robert Agnew, Nikos Passas (red.), *Future of Anomie*, Northeastern University Press, Boston 1997; Lewis A. Coser, *Funkcje konfliktu społecznego*, tłum. Stanisław Burdziej, Nomos, Kraków 2009; Émile Durkheim, *Leçons de sociologie. Physique des moeurs et du droit*, PUF, Paris 1950; tenże, *Samobójstwo. Studium z socjologii*, tłum. Krzysztof Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006; Robert K. Merton, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, tłum. Ewa Morawska, Jerzy Wertenstein-Żuławski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002; Talcott Parsons, *System społeczny*, tłum. Michał Kaczmarczyk, Nomos, Kraków 2002.

Michał Kaczmarczyk

Zobacz także:

Dewiacja społeczna; Destrukcja normatywności; Durkheim Émile; Nierówności społeczne a prawo; Postawy wobec prawa; Funkcje prawa.

## Antropologia prawa

(ang. *Anthropology of the law*, fr. *Anthropologie juridique*, niem. *Rechtsanthropologie*, ros. *Антропология права*)

Antropologia prawa jest subdyscypliną antropologii, badającą kulturowe aspekty prawa w perspektywie porównawczej. Miała ona przemożny wpływ na rozwój socjologii prawa nie tylko dzięki dostarczaniu materiału badawczego, ale również za sprawą wypracowanych w niej pojęć i teorii o kluczowym znaczeniu dla refleksji socjologicznoprawnej. Określenie zakresu antropologii

prawa zależy od definicji samego prawa, jednak tradycyjnie antropologia prawa zajmuje się najszerszym rozumianym prawem we wszystkich typach społeczeństw, w szczególności w społeczeństwach przedpaństwowych. Ostatnio coraz intensywniej rozwija się antropologia prawa współczesnego, zajmująca się m.in. rolą prawa w codziennym życiu ludzi. Jak pisze Andrzej Kojder: „Antropologia prawa powinna się zajmować przede wszystkim zagadnieniem integracji i asymilacji różnych typów prawa oraz współistnieniem prawa oficjalnego z różnymi innymi porządkami normatywnymi grup społecznych. Kiedy w centrum jej zainteresowań znajdzie się problematyka pluralizmu prawnego oraz kwestia sposobu, w jaki paternalistyczne, skodyfikowane prawo (*codified law*) jest narzucane różnym grupom i środowiskom, wtedy okaże się, że jest ona szczególnie użyteczna w badaniu nowoczesnych, złożonych społeczeństw (*modern complex societies*)”.

Za ojców założycieli tak rozumianej antropologii prawa uważani są m.in. Bronisław Malinowski, Henry Lewis Morgan oraz Henry Maine. Antropologia prawa odgrywa również kluczową rolę w teorii zmiany społecznej sformułowanej przez Émile'a Durkheima.

Zajmując się prawem w społeczeństwach przedpaństwowych, antropologowie prawa badają okres sięgający początków ludzkości ok. 2 mln lat temu. Ta długa epoka dzieli się na dwie kolejne: społeczeństw zbieracko-łowieckich oraz społeczeństw segmentowych, przy czym te ostatnie powstały dopiero ok. 10 tys. lat p.n.e. w wyniku rewolucji neolitycznej. Nie mniejszy wkład wniosła antropologia prawa w wyjaśnienie powstania państw, a następnie rozwoju prawa w społeczeństwach państwowych. Badania społeczeństw zbieracko-łowieckich oraz segmentowych opierają się głównie na obserwacjach współcześnie żyjących społeczeństw tego typu. Tak więc wśród społeczeństw zbieracko-łowieckich można wymienić np. Eskimosów, Szoszonów żyjących na terenie Stanów Zjednoczonych, Indian Yamana z Ziemi Ognistej czy Pigmejów Mbuti z Konga, z kolei do znanych i opisanych w literaturze społeczeństw segmentowych należą np. Nuerowie czy plemię Azande w Afryce oraz liczne plemiona Indian Ameryki Północnej.

Teza, że społeczeństwa przedpaństwowe posiadają prawo, wynika nie tylko z istniejącego w nich wyobrażenia porządku normatywnego (nieodróżnialnego jednak od porządku religijnego, obyczajowego czy moralnego), ale także ze stabilności przestrzeganych reguł i sposobów rozstrzygania sporów. Jeśli więc definiować prawo w sposób socjologiczny jako strukturę zgeneralizowanych oczekiwań, to jego fundamenty można znaleźć we wszystkich społeczeństwach, nawet jeśli pełne wyodrębnienie się systemu prawa z religii, moralności i polityki następuje dopiero w społeczeństwach państwowych. Antropologowie prawa zwracają również uwagę, że niektóre przestępstwa,

takie jak morderstwo, kradzież czy zdrada małżeńska, nigdy nie miały w społeczeństwach zbieracko-łowieckich charakteru religijnego. Wreszcie za istnieniem „prawa” w społeczeństwach przedpaństwowych przemawia to, że porządki prawne wykształcone w pierwszych państwach były pod wieloma względami podobne do norm przedpaństwowych, tak np. długo przetrwała samopomoc, zemsta czy ordalia, znane ze społeczeństw segmentowych.

Dyskusja na temat tego, co jest „prawem” (*law*) a co „obyczajem” (*custom*), od początku stanowiła nić przewodnią antropologii prawa i pojawiła się już w słynnym dziele Malinowskiego *Zwyczaj i zbrodnia w społeczności dzikich* z roku 1926. Malinowski argumentował tam, wbrew rozpowszechnionemu wcześniej przekonaniu, że Trobriandczycy mają świadomość przekraczania norm i omijania ich, a więc nie działają automatycznie, kompulsywnie czy zgodnie z odwiecznym przyzwyczajeniem. Malinowski dostarczył tym samym argumentu na rzecz antropologii prawa społeczeństw pierwotnych. W kontekście jego przekonujących świadectw empirycznych może więc dziwić, że wielu późniejszych autorów, takich jak Adamson Hoebel, poszło raczej śladem Maxa Webera, definiując jako prawo jedynie ustawę i normy pochodzące od panujących. Aby uzgodnić pozytywizm prawny z antropologią wykazującą uniwersalność prawa, Meyer Fortes ukuł nawet odrębny termin *jural*, mający charakteryzować porządki przedpaństwowe, a Simon Roberts, aby uwypuklić różnicę między ogólnymi wyobrażeniami prawa a sposobami rozstrzygania sporów u ludów przedpaństwowych, zatytułował swoją książkę *Order and Dispute*. Tymczasem kompromisowe rozwiązanie zdaje się oferować znacznie wcześniejsze, klasyczne dzieło Henry’ego Maine’a *Ancient Law* z 1861 r., stawiające słynną tezę o ewolucyjnym rozwoju prawa od „statusu” do „kontraktu”, a więc od systemów normatywnych, w których prawa i obowiązki człowieka zależały od jego pozycji w strukturze społecznej, do merykratycznego społeczeństwa, w którym każdy kształtuje swoją sytuację prawną na drodze umów. Maine opisał rozwój cywilizacji od *aggregation of families* do *collection of individuals*.

Odkrywane przez antropologię normy społeczeństw pierwotnych pozwalają socjologom lepiej zrozumieć naturę współczesnych instytucji prawa cywilnego, np. własności czy zasady wzajemności. U ludów zbieracko-łowieckich własność, choć nie odgrywa dużej roli, ma całkiem inny charakter niż obecnie i nie daje się łatwo ująć za pomocą współcześnie stosowanych kategorii. Na przykład posiadanie pożywienia nie daje tam prawa do wyłącznego rozporządzania zdobyczą, lecz nakłada obowiązek dzielenia się z innymi. Własność nie jest więc narzędziem zawłaszczania pracy innych (jak w społeczeństwach kapitalistycznych), lecz dzielenia się z innymi owocami swojej pracy. Podobnie wzajemność, która dziś rozumiana jest często