



Agnieszka Syliwoniuk

Więzi społeczne
w kulturze politycznej:
przypadek Maroka
na tle innych państw arabskich

STUDIA BLISKOWSCHODNIE
TOM IV

Więzi społeczne
w kulturze politycznej:
przypadek Maroka
na tle innych państw arabskich

Instytut Nauk Politycznych
Wydział Dziennikarstwa i Nauk Politycznych
Uniwersytet Warszawski

Agnieszka Syliwoniuk

Więzi społeczne w kulturze politycznej: przypadek Maroka na tle innych państw arabskich



Warszawa 2015

Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2012/05/N/HS5/01817.

Recenzenci: prof. dr hab. Andrzej Jan Chodubski
prof. dr hab. Janusz Danecki

Redakcja: Hanna Januszewska

Korekta: zespół

Projekt okładki: Agnieszka Miłaszewicz

© Copyright by Agnieszka Syliwoniuk and Dom Wydawniczy ELIPSA,
Warszawa 2015

ISBN 978-83-8017-035-3



Opracowanie komputerowe, druk i oprawa:
Dom Wydawniczy ELIPSA,
ul. Inflancka 15/198, 00-189 Warszawa
tel./fax 22 635 03 01, 22 635 17 85
e-mail: elipsa@elipsa.pl, www.elipsa.pl

moim kochanym Rodzicom

SPIS TREŚCI

Uwagi wprowadzające	11
Uwagi transkrypcyjne i tłumaczeniowe	13
Wstęp	17
Rozdział I: <i>Więzi rodzinne</i>	59
1. Znaczenie i kształt więzi rodzinnych w świecie arabskim	59
2. Strategie małżeńskie: społeczne i polityczne znaczenie małżeństwa	65
3. Wpływowe rodziny w polityce świata arabskiego	73
4. Więzi rodzinne a władza – dynastie panujące	76
5. Kobiety a partycypacja w życiu społeczno-politycznym	98
Konkluzje	104
Rozdział II: <i>Więzi plemienne i terytorialne</i>	106
1. Ludność plemienna i ludność nie-plemienna	106
2. Plemię i społeczeństwo plemienne	112
3. <i>Szajchowie</i> i przywództwo w plemienu	115
4. <i>Asabijja</i> jako nadrzędna wartość plemienna	117
5. Kanon wartości plemiennych jako wzór idealny	122
6. Prawo plemienne i jego mechanizmy	126
7. Pamięć historyczna i pochodzenie a tożsamość plemienna jednostki	135
8. Stosunki klientalne w rzeczywistości plemiennej: <i>wala</i> i <i>dziwar</i> ...	137
9. Plemiona a polityka we współczesnych państwach arabskich	141
10. Neotrybalizm – postmodernistyczna forma więzi plemiennej?	150
11. Więzi terytorialne jako jedna z podstaw tożsamości jednostki	151
Konkluzje	154
Rozdział III: <i>Więzi patronalno-klientalne</i>	156
1. <i>Baja</i> jako mechanizm legitymizacji władzy	156
2. <i>Machzan</i> jako centralna kategoria marokańskiej kultury politycznej	166

3. Relacje patronalno-klientalne w systemach politycznych państw arabskich	177
4. <i>Wasata</i> jako instytucja patronalno-klientalna	195
Konkluzje	198
Rozdział IV: <i>Więzi etniczne, obywatelskie, narodowe i panarabskie</i>	200
1. Etniczność, narodowość i panarabskość	200
2. Tożsamość kulturowa wspólnot etnicznych a polityka państwa ...	204
3. Kreacje narodów i nacjonalizmów	228
4. Tożsamość arabska: panarabizm „w teorii” i „w praktyce”	255
Konkluzje	277
Rozdział V: <i>Więzi religijne</i>	279
1. Specyfika islamu w świecie arabskim	279
2. <i>Szura</i> w systemach politycznych państw arabskich	281
3. Prestiż i genealogia religijna jako podstawy legitymizacji władzy	284
4. Kult świętych w islamie ludowym	294
5. <i>Baraka</i> jako forma potwierdzenia prawa do sprawowania władzy	308
6. Islam w polityce: partie polityczne, stowarzyszenia muzułmańskie i bractwa religijne	314
7. Panislamizm – <i>umma</i> jako wspólnota globalna	322
8. Żydzi i chrześcijanie w arabskiej polityce	329
Konkluzje	349
Zakończenie	351
Summary	357
Bibliografia	358

CONTENTS

Introductory remarks	11
Remarks on transcription and translation	13
Introduction	17
Chapter I: <i>Family bonds</i>	59
1. The meaning and form of family bonds in the Arab world	59
2. Matrimonial strategies: social and political meaning of marriage .	65
3. Influential families in the politics of the Arab world	73
4. Family bonds and power: ruling dynasties	76
5. Women and their participation in socio-political life	98
Conclusions	104
Chapter II: <i>Tribal and territorial bonds</i>	106
1. Tribal people and non-tribal people	106
2. The tribe and tribal society	112
3. <i>Sheikhs</i> and leadership in the tribe	115
4. The <i>asabiyya</i> as principal tribal value	117
5. The canon of tribal values as the ideal pattern	122
6. Tribal law and its mechanisms	126
7. Historical memory, origin and tribal identity of an individual	135
8. Patron-client relations in tribal reality: the <i>wala</i> and <i>jiwar</i>	137
9. Tribes and politics in the contemporary Arab states	141
10. Neotribalism – a postmodern form of bond?	150
11. Territorial bonds as a foundation of individual's identity	151
Conclusions	154
Chapter III: <i>Patron-client bonds</i>	156
1. The <i>baya</i> as a mechanism of legitimization of power	156
2. The <i>makhzan</i> as central category of the Moroccan political culture	166
3. Patron-client relations in political systems of the Arab states	177
4. The <i>wasata</i> as a patron-client institution	195
Conclusions	198

Chapter IV: <i>Ethnic, civic, national and pan-Arab bonds</i>	200
1. Ethnicity, nationality and pan-Arabism	200
2. Cultural identity of the ethnic communities and state policy	204
3. Creations of nations and nationalisms	228
4. The Arab identity: pan-Arabism ‘in theory’ and ‘in practice’	255
Conclusions	277
Chapter V: <i>Religious bonds</i>	279
1. The specificity of Islam in the Arab world	279
2. The <i>shura</i> in political systems of the Arab states	281
3. Prestige and religious genealogy as bases of legitimization of power	284
4. The cult of saints in popular Islam	294
5. The <i>baraka</i> as a form of confirmation of the right to exercise power	308
6. Islam in politics: political parties, Muslim associations and religious brotherhoods	314
7. Pan-Islamism – the <i>umma</i> as global community	322
8. Jews and Christians in the Arab politics	329
Conclusions	349
Final remarks	351
Summary	357
Bibliography	358

UWAGI WPROWADZAJĄCE

W pracy przedstawione zostały wyniki badań przeprowadzonych w ramach projektu badawczego pt. *Więzi społeczne w kulturze politycznej: przypadek Maroka na tle innych państw arabskich*, realizowanego w latach 2013–2015 na Wydziale Dziennikarstwa i Nauk Politycznych Uniwersytetu Warszawskiego. Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2012/05/N/HS5/01817.

Aby uwypuklić elementy charakterystyczne dla kultury politycznej Maroka oraz te, które są wspólne państwom arabskim, postanowiłam zaprezentować przykład Maroka na tle innych państw świata arabskiego, ze szczególnym uwzględnieniem Jordanii. Poza przynależnością do grupy państw arabskich, cechą wspólną Maroka i Jordanii jest pochodzenie dynastii panujących w tych państwach – Alawitów i Haszymidów – od Proroka Mahometa. Współcześnie są to jedyne przykłady władców o takiej genealogii w całym świecie arabskim. Znaczenie monarchii haszymidzkiej w tym porównaniu wynika także z obszerności materiału, który pozyskałam w drodze przeprowadzenia badań będących częścią projektu badawczego pt. *Tożsamość kulturowa a postawy polityczne Jordańczyków*. Wspomniane prace prowadzone były w 2012 roku, a projekt został dofinansowany przez Wydział Dziennikarstwa i Nauk Politycznych Uniwersytetu Warszawskiego w ramach konkursu na finansowanie projektów badawczych służących rozwojowi uczestników studiów doktoranckich.

Wskazane powyżej projekty realizowałam na przestrzeni czterech lat, choć badania nad polityką świata arabskiego rozpoczęłam znacznie wcześniej. Część ich wyników częściowych została poddana ocenie dzięki ich opublikowaniu. W pracy wykorzystałam zatem własne artykuły naukowe, które wcześniej ukazały się drukiem¹.

¹ A. Syliwoniuk, *Autorytaryzm w państwach arabskich*, „Społeczeństwo i Polityka. Pismo edukacyjne”, nr 2 (19)/2009; także, *Kuwejt: monarchia arabska a wyzwania współczesności* [w:] A. Rothert, J. Szymanek, A. Zięba (red.), *Zmiany polityczne w państwach arabskich. Wybrane zagadnienia ustrojowe*, Warszawa 2012; A. Syliwoniuk, *Maroko 2011: „rewolucja” przeciw królowi czy razem z królem?*, „Przegląd Europejski”, nr 1(24)/2012; także, *Tożsamość kulturowa a postawy polityczne Jordańczyków*, „Społeczeństwo i Polityka. Pismo

Inspiracją do podjęcia własnych badań nad znaczeniem więzi społecznych w kulturze politycznej Maroka oraz innych krajów arabskich były centralnoazjatyckie badania Piotra Załęskiego oraz stworzona przez niego kategoria kultury politycznej więzi². Rozumiejąc kluczowe znaczenie więzi dla społeczeństw państw świata arabskiego, postanowiłam zbadać, jaki wpływ wywierają one na politykę tych krajów oraz jakie jest ich znaczenie dla kultury politycznej. W tym celu przez pryzmat więzi społecznych – rodzinnych, plemiennych, terytorialnych, patronalno-klientalnych, religijnych, etnicznych, obywatelskich, narodowych i ponadnarodowych – spojrzałam na takie elementy kultury politycznej, jak: polityczne tradycje, wartości, symbole, postawy i zachowania³.

Swoją analizę przeprowadziłam w znacznym stopniu w oparciu o przypadek Maroka, który wybrałam ze względu na specyfikę polityczną i kulturową tego państwa. Jest to kraj o długiej i barwnej historii oraz złożonej strukturze społecznej, w której dwiema pierwszoplanowymi grupami etnicznymi są Arabowie i Berberzy. Dominującą religią jest islam, ale pewne znaczenie ma również judaizm. W porównaniu do systemów politycznych innych krajów Afryki Północnej i Bliskiego Wschodu, system polityczny Maroka odznacza się względną stabilnością, czego świadectwem był chociażby przebieg wydarzeń Arabskiej Wiosny w królestwie.

edukacyjne”, nr 1(34)/2013; także, *Islam a polityczne obietnice lepszego życia. Przypadek marokańskiej Partii Sprawiedliwości i Rozwoju* [w:] F. Ilkowski, S. Sulowski (red.), *Wybrane idee, partie i organizacje polityczne Bliskiego Wschodu*, Warszawa 2014; A. Syliwoniuk, P. Załęski, *Trybalizm w społeczeństwie i polityce – analiza porównawcza Jordanii i Kirgistanu*, „Społeczeństwo i Polityka. Pismo edukacyjne” nr 2(39)/2014.

² P. Załęski, *Kultura polityczna więzi w Azji Centralnej (przypadek Kirgistanu na tle państw regionu)*, Warszawa 2011.

³ Na gruncie antropologii badania porównawcze nad Bliskim Wschodem i Azją Centralną przeprowadził Dale F. Eickelmann. Zob. D.F. Eickelmann, *The Middle East and Central Asia. An Anthropological Approach*, New Jersey 2002. Wspólnie z Piotrem Załęskim również przyjęliśmy perspektywę porównawczą w badaniach nad trybalizmem w Jordanii i Kirgistanie. A. Syliwoniuk, P. Załęski, dz. cyt.

UWAGI TRANSKRYPCYJNE I TŁUMACZENIOWE

Do zapisu arabskich pojęć i nazwisk, a także nazw plemion i rodów w pracy posługuję się transkrypcją uproszczoną. W przypadku opisu źródeł arabskojęzycznych tak w przypisach, jak i w bibliografii korzystam z transkrypcji ISO (*International Standardization Organization*). Obie transkrypcje stosuję zgodnie z zasadami przedstawionymi przez Janusza Daneckiego¹.

Istnieją imiona i nazwiska, które na gruncie języka polskiego funkcjonują w formie, która nie jest zgodna z zasadami transkrypcji uproszczonej, ale z różnych względów pozostaje w powszechnym użyciu, w tym także w obiegu naukowym. Sztandarowym przykładem takiej sytuacji jest imię założyciela islamu, Proroka Muhammada, o którym w języku polskim mówi się Mahomet. Libijski polityk, który przez wiele lat sprawował władzę dyktatorską jako Przywódca Rewolucji 1 Września to Mu'ammar al-Kaddafi, choć według zasad transkrypcji uproszczonej jego nazwisko należałoby zapisywać jako Al-Kazzafi, prezydent Egiptu Dżamal Abd an-Nasir znany jest pod nazwiskiem Naser, zaś twórca potęgi dynastii panującej w Arabii Saudyjskiej to Ibn Saud, chociaż reguły transkrypcyjne wyraźnie wskazują na zapis Ibn Su'ud. W tego typu sytuacjach posługuję się formą powszechnie stosowaną („utartą”).

Zdaję sobie sprawę z faktu, iż powyższe rozwiązanie może spotkać się z zarzutem niekonsekwencji w zapisie słów w języku arabskim, niemniej jednak za jego zastosowaniem przemawiają względy praktyczne. Transkrypcja uproszczona stosowana jest zazwyczaj w pracach o charakterze popularno-naukowym, encyklopediach, mediach i innych źródłach, które nie są uznawane za naukowe. Transkrypcja ISO z kolei znajduje zastosowanie w pracach natury naukowej. Dzięki skomplikowanym oznaczeniom pozwala ona na dokładne odzwierciedlenie struktury fonetycznej języka arabskiego, co w przypadku transkrypcji uproszczonej nie jest możliwe². Niemniej jednak z punktu widzenia czytelnika pracy napisanej w języku polskim występujące w niej stosunkowo często słowa arabskie zapisane transkrypcją ISO mogą utrudniać lekturę, stwarzając wrażenie zbytnej „hermetyczności”

¹ J. Danecki, *Gramatyka języka arabskiego*, t. 1, Warszawa 2001, s. 149–152.

² Zob. tamże, s. 150.

języka i tym samym wpływając negatywnie na całościowy odbiór tekstu. Z tego powodu zdecydowałam się na zastosowanie transkrypcji uproszczonej. Stosowanie tej transkrypcji zdaje się zyskiwać popularność także na gruncie naukowym, nawet w pracach arabistów³. W celu ułatwienia czytelnikowi posługującemu się także językiem arabskim odnalezienia odpowiedniego źródła w tym języku – niejako pobocznie – stosuję transkrypcję ISO. Z uwagi na to, że praca ma charakter politologiczny, a nie filologiczny, zastosowane podejście wydaje się jeszcze bardziej zasadne.

Wyjątkiem od przyjętych w pracy reguł transkrypcji jest zapis imion i nazwisk arabskich uczonych, z którymi przeprowadziłam wywiady eksperckie. Argumentem na rzecz takiego podejścia jest fakt, iż znaczna część publikacji naukowych na gruncie nauki marokańskiej napisana jest w języku francuskim. Prowadzi to do sytuacji, w której imiona i nazwiska ich autorów funkcjonują niejako równolegle w arabskim oryginale oraz zapisane alfabetem łacińskim. Podobnie rzecz się ma w przypadku dokumentów czy wizytówek. Postanowiłam więc zastosować taką formę nazwiska (w zapisie alfabetem łacińskim), jaką dany ekspert posługuje się na co dzień i z jaką się utożsamia. Przez analogię uznałam za słuszne zastosowanie powyższej prawidłowości do zapisu imion i nazwisk uczonych jordańskich.

Użycie języka francuskiego wpisane jest w kulturę marokańską tak silnie, że dość często Marokańczycy – nawet mówiąc po arabsku – posługują się na co dzień francuskimi nazwami stowarzyszeń, organizacji czy partii politycznych. Strony internetowe tych instytucji często są prowadzone w języku arabskim i francuskim, przy czym domyślnie wyświetlana jest witryna w drugim z tych języków. Co więcej, niektóre spośród organizacji tego typu posiadają strony internetowe jedynie w języku francuskim. Z tych powodów zdecydowałam się na użycie w pracy nazw francuskich. Dotyczy to przede wszystkim organizacji berberyjskich, których arabskich nazw nie zdołałam odnaleźć pomimo długich poszukiwań.

Terminy arabskie podaję w odmianie literackiej, starając się nie czynić odstępstw od przyjętej zasady. Niemniej jednak jeśli pojawiają się słowa w odmianie dialektalnej – na przykład z uwagi na to, że powołuję się na teksty innych autorów – to wyraźnie ten fakt zaznaczam. Jeżeli chodzi o słowa

³ Zob. na przykład J. Danecki, *Kultura i sztuka islamu*, Warszawa 2003; M.M. Dziekan (red.), *Arabowie. Słownik encyklopedyczny*, Warszawa 2001; D. Madeyska, *Historia współczesna świata arabskiego*, Warszawa 2008; J. Zdanowski, *Historia Bliskiego Wschodu w XX wieku*, Wrocław 2010.

i nazwy – na przykład plemion – berberyjskie, to zapisuję je w takiej formie, w jakiej pojawiają się w źródle, na które się powołuję.

W pracy pojawiają się tłumaczenia cytatów pochodzących ze źródeł obcojęzycznych. O ile nie zostało zaznaczone inaczej, wszelkie tłumaczenia z języka arabskiego, angielskiego, hiszpańskiego i francuskiego wykonałam samodzielnie. Tam, gdzie było to możliwe, w analizie dokumentów oparłam się na ich wersjach oryginalnych.

Nazwy geograficzne odnoszące się do świata arabskiego zapisuję zgodnie z ustaleniami Komisji Standaryzacji Nazw Geograficznych poza Granicami Polski przy Głównym Geodecie Kraju⁴.

⁴ *Nazewnictwo geograficzne świata*, zeszyt 2 – *Bliski Wschód*, Warszawa 2004; *Nazewnictwo geograficzne świata*, zeszyt 3 – *Afryka*, Warszawa 2004.

WSTĘP

Kultura polityczna: źródła, zakres pojęcia, funkcje, typologie

Pojęcie kultury od wieków stanowi przedmiot rozważań badaczy reprezentujących różne dziedziny nauki. W pewnym zakresie problem ten interesował także Ibn Chalduna – arabskiego uczonego żyjącego na przełomie XIV i XV wieku, który bywa uważany za twórcę podstaw socjologii, czy też raczej „nauki o społeczeństwie, jako cywilizacji i kulturze”¹. Kluczowym pojęciem dla zrozumienia myśli tego wybitnego filozofa jest *al-umran*². Józef Bielawski zwraca uwagę na to, że w rozumieniu Ibn Chalduna *al-umran* to „działalność materialna i duchowa zorganizowanej społeczności ludzkiej, przejawiająca się w tworzeniu różnych rzemiosł i sztuk, rozwoju nauk i powstawaniu instytucji społecznych, politycznych i ekonomicznych. Innymi słowy, jest to skumulowana spuścizna społeczna pewnej grupy ludzi, zobiektywizowana w instytucjach odzwierciedlających działalność pewnej społeczności, w określonym czasie i w określonym miejscu”³. Pomimo upływu setek lat, koncepcja kultury stworzona przez arabskiego filozofa wydaje się być aktualna, a także – poniekąd – zbliżona do tych wypracowanych współcześnie przez badaczy zachodnich.

Zgodnie z definicją sformułowaną przez Stefana Czarnowskiego kultura to „całościowo zobiektywizowanych elementów dorobku społecznego, wspólnych szeregowi grup i z racji swej obiektywności ustalonych i zdolnych rozszerzać się przestrzennie”⁴. Modyfikując nieco definicję Stefana Czarnowskiego, Jan Szczepański pisze, że „kultura to ogół wytworów działalności ludzkiej, materialnych i niematerialnych, wartości i uznawanych sposobów postępowania, zobiektywizowanych i przyjętych w dowolnych zbiorowościach, przekazywanych innym zbiorowościom i następnym pokoleniom”⁵. Karol B. Janowski zauważa, że Jan Szczepański wskazuje na cztery podstawowe sposoby, w jakie kultura wywiera wpływ na życie

¹ J. Bielawski, *Ibn Chaldun*, Warszawa 2000, s. 28.

² W języku arabskim słowo to oznacza kulturę i cywilizację, ale także rozkwit i pełnię życia.

³ J. Bielawski, *Ibn Chaldun...*, s. 28.

⁴ S. Czarnowski, *Kultura* [w:] S. Czarnowski, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1956, s. 20.

⁵ J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1970, s. 78.

społeczeństwa. Są to: „a) socjalizacja i kształtowanie osobowości jednostki; b) tworzenie i ustanawianie wartości; c) działania i wzory postępowania; d) stwarzanie modeli instytucji i systemów społecznych”⁶.

Stefan Czarnowski definiuje opisywane zjawisko w sposób globalny, ponieważ nie uznaje podziału na kulturę materialną i duchową. Obok podejścia globalnego istnieją także ujęcia selektywne⁷. Piotr Sztompka dokonuje rozróżnienia między kulturą normatywną a kulturą idealną. Kultura normatywna odnosi się do sposobów działania, „kulturowych reguł”, czyli norm i wartości. Kultura idealna zaś określa sposoby myślenia, znaczenia i sensy zdarzeń czy zjawisk. Obejmuje ona przekonania, poglądy, idee oraz symbole i bywa nazywana „kulturą symboliczną”⁸.

Za uzupełnienie selektywnych ujęć kultury można uznać pojęcie wzoru kulturowego, które pozwala na wyjaśnienie kulturowych uwarunkowań zachowań. Jan Garlicki zwraca uwagę na to, że swoim znaczeniem pojęcie to może obejmować zarówno charakterystyczne dla podejścia idealnego akceptowane sposoby zachowań, jak również reguły postępowania i wartości, które są z kolei typowe dla podejścia normatywnego. Wzory kulturowe bywają przejmowane przez jednostkę w sposób świadomy lub nieświadomy i stanowią istotną część procesu socjalizacji⁹. Ruth Benedict postrzega kulturę jako pewną konfigurację wzorów kultury, której cechą jest integralność i niepowtarzalność¹⁰. Do problematyki tej odnosi się także Ralph Linton, pisząc, że „Rzeczywisty wzór kulturowy reprezentuje pewną ograniczoną skalę zachowań, w ramach której mieszczą się normalne reakcje członków społeczeństwa na określoną sytuację”¹¹. Badacz wyróżnia pojęcie

⁶ K.B. Janowski, *Kultura polityczna* [w:] B. Szmulik, M. Żmigrodzki (red.), *Wprowadzenie do nauki o państwie i polityce*, Lublin 2007, s. 338.

⁷ Zob. J. Garlicki, A. Noga-Bogomilski, *Kultura polityczna w społeczeństwie demokratycznym*, Warszawa 2004, s. 13–14.

⁸ Piotr Sztompka wspomina o trzech segmentach kultury – wymienionych powyżej kulturze normatywnej i kulturze idealnej oraz o kulturze materialnej. W skład kultury materialnej wchodziły urządzenia i przedmioty, które skonstruował człowiek. P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2007, s. 239. Ralph Linton pisze z kolei o trzech „porządkach” zjawisk, jakie mieszczą się w pojęciu kultury. Są to zjawiska materialne – czyli takie, do których zalicza się rezultaty wytwarzania, kinetyczne – czyli jawne zachowania (niezbędnym ich elementem jest ruch) oraz psychologiczne – czyli wiedza, postawy oraz wartości wspólne dla członków danego społeczeństwa. Zjawiska materialne i kinetyczne autor klasyfikuje jako jawny aspekt kultury, natomiast zjawiska psychologiczne uznaje za ukryty jej aspekt. R. Linton, *Kulturowe podstawy osobowości*, Warszawa 2000, s. 54–55.

⁹ J. Garlicki, A. Noga-Bogomilski, dz. cyt., s. 16.

¹⁰ R. Benedict, *Wzory kultury*, Warszawa 2002.

¹¹ R. Linton, dz. cyt., s. 63.

tak zwanych „wzorów idealnych”, które stanowią wyraz zgodności części członków danego społeczeństwa w zakresie opinii co do tego, jak w określonych sytuacjach powinni zachować się ludzie¹². Warto też zauważyć, że zdaniem uczonego kulturę można postrzegać jako „konfigurację złożoną z wielu wzorów, w większym lub mniejszym stopniu nawzajem dopasowanych i funkcjonalnie współzależnych”¹³.

Za Jakubem Potulskim można uznać, że perspektywa kulturowa jest konieczna do analizy wszystkich dziedzin życia człowieka, a zatem także polityki. Zastosowanie tej kategorii w analizie politologicznej implikuje uznanie trzech kwestii. Po pierwsze, „stosunki polityczne określone są nie tylko przez aktualnie istniejący układ sił, lecz także przez nagromadzone w procesie dziejowym, przekazywane w ramach kultury wyobrażenia o świecie, wartości, wzory zachowań”. Po drugie, „władza, centralna kategoria polityki, powinna być rozpatrywana jako część świata kultury”. Po trzecie wreszcie, „różnorodność kultury to jednocześnie odmiennność sposobu widzenia rzeczywistości, sposobów jej oceniania, a w konsekwencji sposobów działania”¹⁴. Józef Kądzielski zauważa, że w badaniach nad kulturą polityczną należy odróżniać jej „normatywne modele” od „modeli rzeczywistych”, przy czym te pierwsze określają, jak powinna wyglądać kultura polityczna danego społeczeństwa, drugie zaś – jaka jest w rzeczywistości, jaki jest jej kształt faktyczny, wynikający z badań¹⁵.

Kategoria kultury politycznej na stałe weszła do nauk społecznych w drugiej połowie lat 50. XX wieku¹⁶, zaś twórcami jej klasycznej koncepcji są Gabriel A. Almond oraz współpracujący z nim Sidney Verba i G. Bingham Powell. Gabriel A. Almond zdefiniował pojęcie kultury politycznej oraz wprowadził je do obiegu naukowego jako kategorię analityczną. Amerykański uczoney zauważa, że „system polityczny jest systemem działania”, a więc jego badacz powinien być zainteresowany „empirycznie

¹² Tamże, s. 69.

¹³ Tamże, s. 61.

¹⁴ J. Potulski, *Socjologia polityki*, Gdańsk 2007, s. 269–270.

¹⁵ Odnosząc się do obu wspomnianych typów modeli, Józef Kądzielski zaznacza też, że warto zwrócić uwagę na dwie kwestie: „Po pierwsze – rzeczywista kultura polityczna nigdy nie była taka, jak chcieli ją widzieć twórcy modeli normatywnych tej kultury. Po drugie – w miarę pełna realizacja jakiegoś modelu normatywnego kultury politycznej miała zawsze negatywne następstwa, ponieważ kultura polityczna została pozbawiona »czynników napędowych« rozwoju”. J. Kądzielski, *Rozumienie kultury politycznej*, „Edukacja Polityczna”, nr 6–7/1985, s. 30–31.

¹⁶ J. Garlicki, A. Noga-Bogomilski, dz. cyt., s. 7.

obserwowalnym zachowaniem”¹⁷. Odnosząc się do psychologicznych orientacji jednostek wobec zjawisk politycznych, Gabriel A. Almond twierdzi, że „Każdy system polityczny jest zakorzeniony w konkretnym wzorze orientacji wobec działania politycznego”¹⁸ – i to właśnie określa mianem kultury politycznej. Zaznacza, że wzory orientacji wobec polityki najczęściej wykraczają poza ramy wyznaczone przez system polityczny, zatem koncepcja kultury politycznej nie jest zbieżna z pojęciami systemu politycznego czy społeczeństwa. Kultura polityczna nie jest tożsama z ogólnie pojmowaną kulturą i choć stanowi jej część, to przysługuje jej pewna autonomia¹⁹. Nawiązując do myśli Gabriela A. Almonda, Jan Garlicki podsumowuje, że wspomniany badacz opowiada się za tym, aby „podczas analizy systemów politycznych skoncentrować się na zachowaniach grup społecznych oraz psychologicznych orientacjach obywateli wobec polityki”²⁰.

Opracowana przez Gabriela A. Almonda koncepcja kultury politycznej znalazła zastosowanie w badaniach empirycznych, które przeprowadził on wspólnie z Sidneyem Verba w pięciu państwach demokratycznych – Stanach Zjednoczonych, Wielkiej Brytanii, Republice Federalnej Niemiec, Włoszech i Meksyku²¹. Najczęściej cytowana definicja kultury politycznej pochodzi ze wspólnej monografii Gabriela A. Almonda i G. Bingham Powella. Zdaniem badaczy jest ona „całokształtem indywidualnych postaw i orientacji politycznych uczestników danego systemu. Jest to sfera subiektywna²², leżąca u podstaw działań politycznych i nadająca im znaczenie”²³.

Amerykańscy autorzy wyróżniają trzy aspekty orientacji politycznych jednostek wobec obiektów politycznych: „(a) orientację poznawczą – prawdziwą lub fałszywą wiedzę o obiektach i ideach politycznych, (b) orientację

¹⁷ G.A. Almond, *Comparative Political Systems*, „The Journal of Politics”, vol. 18, nr 3/1956, s. 393.

¹⁸ Tamże, s. 396.

¹⁹ Tamże, s. 396.

²⁰ J. Garlicki, A. Noga-Bogomilski, dz. cyt., s. 21.

²¹ G.A. Almond, S. Verba, *The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton 1963.

²² Jan Garlicki wyjaśnia, że badanie kultury politycznej jako subiektywnej sfery polityki „polega na określaniu stosunku do polityki, zjawisk i obiektów politycznych grup społecznych i jednostek”. J. Garlicki, *Kultura polityczna społeczeństwa* [w:] K.A. Wojtaszczyk, W. Jakubowski (red.), *Spółczesność i polityka. Podstawy nauk politycznych*, Warszawa 2007, s. 64.

²³ G.A. Almond, G.B. Powell, *Comparative Politics: A Development Approach*, Boston 1966. Tłumaczenie polskie: G.A. Almond, G.B. Powell, *Kultura polityczna* [w:] W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki (oprac.), *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*, Warszawa 1975, s. 577.

afektywną – poczucie więzi, zaangażowanie, sprzeciw itd. wobec obiektów politycznych oraz (c) orientację oceniającą – sądy i opinie o obiektach politycznych, opinie, które zwykle wymagają zastosowania wobec obiektów i wydarzeń politycznych kryteriów wartościujących”²⁴. Jak podkreśla Franciszek Ryszka, w badaniach Gabriela A. Almonda i Sidneya Verby koncept kultury politycznej poddano analizie w odniesieniu do trzech czynników: wiedzy o życiu politycznym, stosunku do zbiorowości (własnej i innych) oraz wartości nadrzędnych i abstrakcyjnych²⁵. Za obiekty orientacji politycznych²⁶ uznano z kolei: system polityczny pojmowany jako całość, role i struktury polityczne oraz tych, którzy te role pełnią (wykonawcy indywidualni i grupowi), a także decyzje publiczne. W ramach tej kategorii mieści się również sposób postrzegania siebie – oraz własnych możliwości – jako uczestnika danego systemu²⁷. Amerykańscy uczeni wskazali też na wpływ socjalizacji, zarówno jawnej, jak też ukrytej, na postawy i zachowania polityczne, system wartości oraz sposób myślenia o polityce – a zatem na kształt kultury politycznej danego społeczeństwa²⁸.

Almondowską koncepcję kultury politycznej Andrzej Antoszewski i Eugeniusz Młyniec zaliczają do ujęcia analityczno-opisowego. Zgodnie z założeniami tego podejścia, kultura polityczna jest „traktowana jako wyraz i poziom zaangażowania politycznego, funkcjonalny bądź dysfunkcjonalny dla systemu politycznego”²⁹. Innym ujęciem opisywanej problematyki jest podejście normatywne, w którym podkreśla się spajającą rolę

²⁴ G.A. Almond, G.B. Powell, *Kultura polityczna...*, s. 577. Zob. też G.A. Almond, *Comparative Political...*, s. 396; G.A. Almond, S. Verba, *The Civic Culture...*, s. 15. W przekładzie fragmentów pracy Gabriela A. Almonda i Sidneya Verby na język polski wspomniane orientacje przetłumaczone są jako „postawy”. G.A. Almond, S. Verba, *Problem kultury politycznej* [w:] J. Szczupaczyński (oprac.), *Władza i społeczeństwo. Antologia tekstów z zakresu socjologii polityki*, Warszawa 1995, s. 333. Warto wspomnieć, że Gabriel A. Almond podkreśla znaczenie teorii kultury politycznej, która akcentuje istotność postaw politycznych, przekonań, wartości i emocji dla wyjaśniania zjawisk politycznych, strukturalnych i behawioralnych. G.A. Almond, *Communism and Political Culture Theory*, „Comparative Politics”, vol. 15, nr 2/1983, s. 127.

²⁵ F. Ryszka, *Nauka o polityce. Rozważania metodologiczne*, Warszawa 1984, s. 211.

²⁶ Jan Garlicki wskazuje na to, że amerykańscy badacze uważają obiekty orientacji politycznych za „ważne punkty odniesienia dla kultury politycznej”. J. Garlicki, dz. cyt., s. 60–61.

²⁷ G.A. Almond, G.B. Powell, *Kultura polityczna...*, s. 578–579, 581. Zob. też G.A. Almond, S. Verba, *The Civic Culture...*, s. 15; G.A. Almond, S. Verba, *Problem kultury...*, s. 333.

²⁸ G.A. Almond, G.B. Powell, *Kultura polityczna...*, s. 590–592.

²⁹ A. Antoszewski, E. Młyniec, *Kultura polityczna* [w:] A. Antoszewski, R. Herbut (red.), *Leksykon politologii*, Wrocław 2004, s. 200.

wartości i idei politycznych w odniesieniu do każdego, a w szczególności demokratycznego, systemu politycznego³⁰.

W opinii Jana Garlickiego kultura polityczna jest „jednym z najważniejszych terminów używanych w naukach społecznych”³¹. Za słuszością posługiwania się tym pojęciem w celu przeprowadzenia analizy zjawisk politycznych mogą przemawiać dwa argumenty przytoczone przez Karola B. Janowskiego. Zgodnie z pierwszym z nich, polityka jest ważną sferą życia społecznego i wytworem działalności ludzkiej – ludzie w sposób celowy i zorganizowany dążą do zdobycia władzy i wykorzystania jej. Drugi z argumentów podkreśla adekwatność kategorii właściwych socjologicznemu i antropologicznemu ujęciu kultury do rozważań nad zjawiskami politycznymi. Ponadto, zdaniem badacza: „Analiza kulturowa pozwala zrozumieć, dlaczego systemy polityczne, sposoby organizowania i sprawowania władzy, urzędy i instytucje lub mechanizmy polityczne nie są jednakowo i w każdych warunkach skuteczne”³². W ujęciu klasycznym kultura polityczna łączy mikropolitykę i makropolitykę. Jak pisze Edmund Wnuk-Lipiński, „jest pośrednikiem między jednostką a instytucjami politycznymi oraz między tym, co nieformalne, wyrastające z życia codziennego poszczególnych ludzi, a tym, co zinstytucjonalizowane i sformalizowane na gruncie kodyfikacji prawnych”³³.

Kultura polityczna nie zawsze odpowiada aktualnej strukturze politycznej, na co zwraca uwagę Eugeniusz Zieliński. Relacje zachodzące między kulturą polityczną danego społeczeństwa a systemem politycznym decydują o ich spójności lub niespójności. Kiedy postawy i zachowania jednostek oraz grup społecznych świadczą o identycznym lub podobnym postrzeganiu elementów składowych kultury politycznej i systemu politycznego, występuje spójność. Kiedy natomiast te postawy i zachowania wskazują na rozbieżne spojrzenia, pojawia się niespójność. W tej drugiej sytuacji zrodzić się może dążenie do przeprowadzenia zmian istniejącej struktury politycznej w taki sposób, aby przyjęła ona składniki kultury politycznej pojmowanej jako wzorzec³⁴. Podobne wnioski przedstawia Karol B. Janowski, zauważając, że rezultatem spójności jest stabilność systemu politycznego, zaś konsekwencją niespójności – jego niestabilność. Łagodna niestabilność przejawiać się

³⁰ Tamże, s. 201.

³¹ J. Garlicki, dz. cyt., s. 52.

³² K.B. Janowski, dz. cyt., s. 340.

³³ E. Wnuk-Lipiński, *Socjologia życia publicznego*, Warszawa 2008, s. 162.

³⁴ E. Zieliński, *Nauka o państwie i polityce*, Warszawa 2006, s. 254.

może pod postacią apatii, ekstremalna natomiast – przybrać kształt odrzucenia instytucji i struktur politycznych, co może świadczyć o dążeniu do zmiany systemowej³⁵. Wydaje się, że uwagi te mogą być szczególnie istotne dla badań nad kulturą polityczną w państwach arabskich oraz zmianami zachodzącymi współcześnie w ich polityce, gdyż uwzględnienie właściwego im kontekstu kulturowego pozwala zrozumieć oryginalność ich systemów politycznych – czy też ich „nieprzystawalność” do modeli zachodnich.

W dyskursie naukowym relacje pomiędzy systemem politycznym a kulturą polityczną nie są przedstawiane w sposób jednorodny. Niekiedy oba zjawiska bywają traktowane jako opozycyjne względem siebie, inne podejścia zakładają zaś, że kultura polityczna jest otoczeniem systemu politycznego, co może być uznane za nawiązanie do koncepcji analizy systemowej Davida Eastona. Do drugiego z wymienionych sposobów pojmowania tej zależności przychyła się Jan Garlicki, zdaniem którego „Kulturę polityczną społeczeństwa czy grup społecznych należy pojmować jako społeczny kontekst, społeczne otoczenie systemu politycznego”³⁶. Jerzy J. Wiatr podkreśla znaczenie wzajemnego wpływu kultury politycznej na instytucje i systemu instytucjonalnego na kulturę polityczną³⁷. Na znaczenie kultury politycznej dla badań nad systemem politycznym zwracają uwagę także Gabriel A. Almond i G. Bingham Powell, pisząc, iż „kultura polityczna ma tak wielki wpływ na działanie systemu politycznego, że warto podjąć poważne nawet wysiłki, aby uzyskać względnie pewną informację o niej”³⁸.

W Polsce za prekursora naukowej refleksji nad kulturą polityczną uznawany jest Józef Siemieński, który po raz pierwszy posłużył się tym pojęciem w 1916 roku, nie definiując go jednak. Odnosząc się do rozumienia tego terminu przez polskich uczonych, Jan Garlicki zaznacza, że „W pracach polskich politologów i socjologów polityki pojęcie »kultury politycznej« najczęściej było traktowane jako pewna kategoria opinii, orientacji (czyli przekonań wewnętrznych) oraz zachowań i postaw (czyli przekonań zaimplementowanych, ujawnionych). Niektórzy polscy autorzy próbowali zakres tego pojęcia rozszerzać”³⁹. W prowadzonych w Polsce badaniach nad kulturą polityczną podkreśla się, że jest to przede wszystkim analiza sfery subiektywnej polityki, zatem stosunku jednostek i grup społecznych do polityki

³⁵ K.B. Janowski, dz. cyt., s. 344.

³⁶ J. Garlicki, dz. cyt., s. 60.

³⁷ J.J. Wiatr, *Socjologia polityki*, Warszawa 2009, s. 196.

³⁸ G.A. Almond, G.B. Powell, *Kultura polityczna...*, s. 578.

³⁹ J. Garlicki, dz. cyt., s. 64.

i obiektów politycznych. Jednocześnie zwraca się uwagę na tzw. komponent behawioralny, odnoszący się do zachowań i działań⁴⁰.

Analizując obecne w polskiej nauce podejścia do kultury politycznej, można – za Janem Garlickim – zauważyć istnienie dwóch tendencji odnoszących się do sposobów rozumienia i definiowania kultury politycznej. W ujęciu szerokim kultura polityczna rozumiana jest jako polityczne aspekty kultury pojmowanej globalnie. W podejściu wąskim natomiast kultura polityczna postrzegana jest jako orientacje uczestników systemu, ich wewnętrzne i zainicjowane przekonania. Zakres przedmiotowy tego ujęcia zbliżony jest do koncepcji Almondowskiej⁴¹. Odnosząc się do tej kwestii, Artur Laska zauważa, że w ujęciu szerokim kultura polityczna bywa pojmowana jako wizja pewnego ładu społecznego⁴².

Za przedstawicieli ujęcia szerokiego można uznać Józefa Kądzielskiego i Teodora Filipiaka. Według pierwszego ze wspomnianych uczonych, na kulturę polityczną składa się „ogół postaw, poglądów i zachowań politycznych społeczeństwa wraz z kształtującymi je i wyrażającymi ideami, wartościami i wzorami działalności oraz instytucjami, organizacjami i przepisami (ustawy, rozporządzenia itp.) stwarzającymi w granicach danego państwa polityczne ramy dla ich praktycznej realizacji”⁴³. Drugi z badaczy ujmuje opisywane zjawisko jako związane z polityką władz państwowych wartości, postawy i normy wytworzone przez społeczeństwo⁴⁴. W tym nurcie mieści się również definicja Karola B. Janowskiego, zgodnie z którą kultura polityczna „obejmuje wszelkie formy i przejawy aktywności ludzkiej” i jest to „zbiorowy, trwały i zobiektywizowany oraz zintegrowany całościowo dorobek, osadzony w czasie i przestrzeni, dostępny doświadczeniu całej zbiorowości lub przynajmniej pewnym grupom, będący rezultatem twórczego i przetwórczego wysiłku pokoleń, obejmujący materialne i niematerialne wytwory ludzkich działań, w tym także systemy wartości i wzory zachowań, których jądrem jest polityka, w tym osobiście władza, zdobycie, utrzymanie i jej wykorzystanie”⁴⁵.

Zwolennikami podejścia wąskiego są między innymi Jan Garlicki, Jerzy J. Wiatr oraz Władysław Markiewicz. Zdaniem pierwszego z wymienionych

⁴⁰ J. Garlicki, A. Noga-Bogomilski, dz. cyt., s. 31–32.

⁴¹ Tamże, s. 32, 35.

⁴² J. Nocoń, A. Laska, *Teoria polityki. Wprowadzenie*, Warszawa 2005, s. 135.

⁴³ J. Kądzielski, dz. cyt., s. 30.

⁴⁴ T. Filipiak, *Indywidualna i grupowa kultura polityczna w układzie uwarunkowań instytucjonalnych*, „Edukacja Polityczna”, nr 6–7/1985.

⁴⁵ K.B. Janowski, dz. cyt., s. 343.

autorów, „Kultura polityczna to – zmienny w czasie, wytworzony głównie pod wpływem tradycji historycznej oraz struktury instytucji politycznych i zasad funkcjonowania danego systemu – całokształt orientacji społeczeństwa, grupy społecznej, jednostek wobec polityki. Jest to sfera subiektywna polityki (wewnętrzne przekonania) znajdująca wyraz w zachowaniach konkretnych i werbalnych”⁴⁶. Badacz wskazuje cztery komponenty – czy też wymiary – kultury politycznej: 1. komponent poznawczy (kognitywny) – zainteresowanie polityką i wiedza o niej oraz znajomość faktów politycznych, 2. komponent aksjologiczny – odnoszące się do systemu politycznego wartości lub ich systemy, 3. komponent ocenny (ocenno-afektywny) – sądy i oceny dotyczące zjawisk i instytucji politycznych, 4. komponent behawioralny – uznawane wzory zachowań wobec polityki⁴⁷. W zbliżony sposób definiuje kulturę polityczną Jerzy J. Wiatr. W jego opinii jest to „ogół postaw, wartości i wzorów zachowań dotyczących wzajemnych stosunków władzy i obywateli”, do którego zalicza się następujące cztery elementy: „1) wiedzę o polityce, znajomość faktów, zainteresowanie nimi; 2) ocenę zjawisk politycznych, sądy wartościujące dotyczące tego, jak powinna być sprawowana władza; 3) emocjonalną stronę postaw politycznych (...); 4) uznane w danym społeczeństwie wzory zachowań politycznych, które określają, jak można i jak należy postępować w życiu politycznym”⁴⁸. Władysław Markiewicz jako kluczowe komponenty kultury politycznej wymienia: „1) świadomość historyczną, 2) zachowania i postawy polityczne, 3) przywództwo polityczne, 4) reguły gry politycznej, 5) zasady pedagogiki politycznej”⁴⁹. Z kolei Andrzej W. Jabłoński do głównych składników tego pojęcia zalicza: „wartości, przekonania, oceny oraz wzory zachowań politycznych, składające się na określone postawy jednostek i grup wobec polityki i systemu politycznego”⁵⁰.

Cechą strukturalną kultury politycznej jest jej niejednorodność. Z reguły w danym społeczeństwie dominuje pewien typ kultury politycznej, nie jest on jednak jednolity dla całości tej zbiorowości. Kulturę grupy społecznej, która pod niektórymi ważnymi względami różni się od dominującego w danym społeczeństwie modelu kultury politycznej, określa się mianem subkultury

⁴⁶ J. Garlicki, dz. cyt., s. 66. Zob. też J. Garlicki, A. Noga-Bogomilski, dz. cyt., s. 44.

⁴⁷ J. Garlicki, dz. cyt., s. 66–68. Zob. też J. Garlicki, A. Noga-Bogomilski, dz. cyt., s. 44–48.

⁴⁸ J.J. Wiatr, dz. cyt., s. 189.

⁴⁹ W. Markiewicz, *Kultura polityczna jako przedmiot badań naukowych*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 4/1976, s. 28.

⁵⁰ A.W. Jabłoński, *Kultura polityczna i jej przemiany* [w:] A.W. Jabłoński, L. Sobkowiak (red.), *Studia z teorii polityki. Tom II*, Wrocław 1998, s. 178.

politycznej⁵¹. Jerzy J. Wiatr pisze, że pojęcie kultury politycznej odnosić się może zarówno do całego społeczeństwa, jak też do poszczególnych jego części, przy czym sytuacja taka może mieć miejsce także w państwie jednolitym pod względem narodowościowym. Dla określenia kultury politycznej pewnej części społeczeństwa posługuje się on kategorią podkultury politycznej. Wydaje się, że owe podkultury stanowią niejako części składowe kultury politycznej społeczeństwa, gdyż – zdaniem autora – funkcjonują one w jej ramach⁵². Teodor Filipiak zaznacza, że warunkiem sprawnego funkcjonowania każdego systemu politycznego jest przynajmniej minimalna zgoda co do takich kwestii jak: podstawy polityki, rola rządu oraz cele i reguły uczestnictwa. Badacz postrzega subkulturę polityczną jako „zespół orientacji politycznych wyróżniający się w systemie od innych”⁵³ i jednocześnie zaznacza, że termin ten odnosi się do grup o względnie jednolitych postawach politycznych⁵⁴.

Kultura polityczna pełni w społeczeństwie różnorodne funkcje. Zdaniem Teodora Filipiaka są to przede wszystkim funkcja regulacyjna i funkcja integracyjna. Pierwsza z nich oznacza, że kultura polityczna wywiera wpływ na zachowania polityczne obywateli, co przyczynia się do przyjmowania pewnych akceptowanych form zachowań. Druga z kolei polega na tym, że w społeczeństwie wytwarza się porozumienie, wypracowuje pewne zasady współpracy (obowiązujące jednostki i grupy), które mają pomóc w osiągnięciu pewnych dóbr i wartości. Ponadto trzeba zauważyć, że istotnym elementem, który przyczynia się do ujednolicenia zachowań obywateli w systemie oraz ich działalności w jego ramach są normy i wartości przekazywane w obrębie dominującego modelu kultury politycznej⁵⁵. Artur Laska do kluczowych funkcji kultury politycznej – oprócz dwóch wyżej wymienionych – zalicza też funkcję socjalizacyjną, która polega na nabywaniu przez jednostki wiedzy o systemie politycznym oraz kształtowaniu ich własnych poglądów i postaw politycznych na podstawie zinternalizowanych wartości. Co więcej, badacz dostrzega, że w konsekwencji realizacji tychże funkcji tworzy się potencjał legitymizacyjny dla systemu politycznego⁵⁶. Podobne

⁵¹ J. Garlicki, A. Noga-Bogomilski, dz. cyt., s. 62.

⁵² J.J. Wiatr, dz. cyt., s. 190–191.

⁵³ T. Filipiak, *Typy i funkcje kultury politycznej* [w:] K.A. Wojtaszczyk, W. Jakubowski (red.), dz. cyt., s. 75.

⁵⁴ Tamże, s. 76.

⁵⁵ Tamże, s. 74.

⁵⁶ J. Nocoń, A. Laska, dz. cyt., s. 136.

stanowisko zajmuje Adam Hołub, który wśród podstawowych funkcji kultury politycznej wymienia: regulacyjną, socjalizacyjną i integracyjną⁵⁷.

W klasycznej koncepcji kultury politycznej wyróżnione są jej trzy typy czyste: zaściankowa (określana też jako parafialna), podporządkowania (nazywana także poddańczą) oraz uczestnictwa. Kryterium wyodrębnienia poszczególnych typów stanowi stosunek jednostki wobec: systemu jako całości, obiektów inicjujących, obiektów wynikowych oraz własnej roli jednostki w systemie. Zdaniem twórców tej koncepcji, zaściankowa kultura polityczna jest typowa dla społeczeństw, w których nie ma wyspecjalizowanych ról politycznych – polityczne, religijne i ekonomiczne aspekty ról przenikają się wzajemnie tak, że nie można ich wyodrębnić. Podobna sytuacja ma miejsce w przypadku orientacji politycznych członków takiej wspólnoty, które występują łącznie z orientacjami społecznymi i religijnymi. Jeśli chodzi o oczekiwania zmian inicjowanych przez sam system polityczny, to ich poziom jest stosunkowo niewysoki. Kultura polityczna podporządkowania charakteryzuje się występowaniem wyrazistych orientacji politycznych jednostek wobec systemu jako całości oraz obiektów wynikowych, natomiast orientacje wobec obiektów inicjujących oraz własnej aktywności w systemie – jak to ujmują przywołani autorzy – „zbliżają się do zera”. Kultura polityczna uczestnictwa wyróżnia się zaś relatywnie wysokim poziomem dążeń jednostek do zdobycia jak najbardziej kompletnej wiedzy o systemie politycznym, zarówno w ujęciu całościowym, jak też o poszczególnych jego elementach. Na podobnym poziomie kształtuje się stosunek jednostek do własnej, aktywnej roli w systemie. Opisane typy kultury politycznej mają charakter idealny, co oznacza, że w rzeczywistości raczej nie występują one w modelowej formie⁵⁸. Zjawiskiem pojawiającym się często jest wzajemne przenikanie się poszczególnych typów kultury politycznej, dlatego też wyróżnione zostały trzy ich odmiany: zaściankowości i podporządkowania, podporządkowania i uczestnictwa oraz zaściankowości i uczestnictwa⁵⁹.

Niejako obok opisanej powyżej typologii, Gabriel A. Almond i Sidney Verba wyróżniają też kulturę obywatelską, która wydaje się stanowić pewną kompozycję złożoną z trzech powyższych form kultury politycznej⁶⁰. Jak zaznacza Jan Garlicki, kultura obywatelska bywa utożsamiana z kulturą

⁵⁷ A. Hołub, *Kultura polityczna* [w:] S. Opara, D. Radziszewska-Szczepaniak, A. Żukowski (red.), *Podstawowe kategorie polityki*, Olsztyn b.d.w., s. 165.

⁵⁸ G.A. Almond, S. Verba, *The Civic Culture...*, s. 17–20; ciże, *Problem kultury...*, s. 334–336.

⁵⁹ Zob. ciże, *The Civic Culture...*, s. 23–26; ciże, *Problem kultury...*, s. 337–339.

⁶⁰ Ciże, *The Civic Culture...*, s. 31–32; ciże, *Problem kultury...*, s. 341–342.

polityczną uczestnictwa, co nie jest poprawne. Kultura obywatelska jest pojęciem odnoszącym się wprost do rzeczywistości politycznej, realnie istnieje we współczesnym społeczeństwie i związana jest z systemem politycznym rozwiniętej demokracji parlamentarnej, zaś kultura polityczna uczestnictwa jest jednym z klasycznych typów czystych. Ponadto, najszerzej rozpowszechnione są w niej orientacje typowe dla kultury uczestnictwa, choć orientacje charakterystyczne dla kultury zaściankowej czy kultury podporządkowania również występują w jej ramach⁶¹. W takim ujęciu kultura obywatelska wydaje się być terminem dość „eklektycznym” pod względem znaczenia, a zatem niezbyt precyzyjnym jako kategoria analityczna. Tomasz Żyro zauważa, że zasadą fundamentalną dla kultury obywatelskiej jest konsensus pojmowany jako ciągłe, aktywne uczestnictwo w sprawach publicznych. Autor wyróżnia trzy poziomy konsensusu: „(1) konsensus podstawowy – na poziomie społeczności lokalnej; (2) konsensus proceduralny – na poziomie typu rządów [jak dalej wskazuje, dotyczy on tzw. reguł gry – A.S.] oraz (3) konsensus polityczny – na poziomie systemu wspólnoty politycznej”⁶². Nieco inaczej odnosi się do omawianej kwestii Edmund Wnuk-Lipiński, w opinii którego kultura obywatelska jest pojęciem szerszym niż kultura polityczna – kultura polityczna może być uznana za część składową kultury obywatelskiej. Jest tak, ponieważ na kształt życia obywatelskiego składają się aktywności polityczne i apolityczne. Zatem pojęcie kultury politycznej funkcjonuje jedynie w odniesieniu do politycznych kwestii związanych z aktywnością obywatelską. Badacz twierdzi, że pomiędzy demokracją a kulturą obywatelską istnieje relacja sprzężenia zwrotnego⁶³.

Wspominając o typologii przedstawionej przez amerykańskich badaczy warto odnotować dwie ważne kwestie. Po pierwsze, w ich pracy pojawia się pojęcie „kultury światowej”, która w swoim aspekcie politycznym będzie kulturą uczestnictwa, co wynika z silnej potrzeby partycypacji odczuwanej przez ludzi. Zgodnie z przedstawioną w publikacji prognozą⁶⁴, uczestnictwo będzie powszechne, choć niewiadomą jest to, jaką formę przybierze⁶⁵. Po drugie, w ich ocenie poszczególnym typom kultury politycznej odpowiadają konkretne systemy polityczne. I tak, „z kulturą zaściankową najlepiej będzie

⁶¹ J. Garlicki, A. Noga-Bogomilski, dz. cyt., s. 59–61.

⁶² T. Żyro, *Wstęp do politologii*, Warszawa 2007, s. 109.

⁶³ E. Wnuk-Lipiński, dz. cyt., s. 160–162.

⁶⁴ Podsumowując rozważania o „kulturze światowej”, Artur Laska pisze, iż „Dzisiaj wiemy, że były to prognozy nad wyraz błędne”. J. Nocoń, A. Laska, dz. cyt., s. 139.

⁶⁵ G.A. Almond, S. Verba, *The Civic Culture...*, s. 4; ciże, *Problem kultury...*, s. 328–329.

zgadzała się tradycyjna struktura polityczna, z kulturą podporządkowania – struktura scentralizowanej władzy autorytarnej, z kulturą uczestnictwa – struktura demokratyczna”⁶⁶. Zgodność kultury politycznej i systemu politycznego jest korzystna, ale nie zawsze jest ona możliwa – przede wszystkim dlatego, że systemy polityczne niekiedy ulegają gwałtownym zmianom⁶⁷.

Wyodrębniając kryteria, na podstawie których najczęściej konstruowane są typologie kultury politycznej, Andrzej W. Jabłoński wymienia pięć cech: „1. Postawa jednostki wobec grupy społecznej (indywidualizm, kolektywizm). 2. Postawa jednostki wobec systemu politycznego (poddająca, partycypacyjna, obywatelska). 3. Stosunek do równości (nierówności społecznych, egalitaryzm, elityzm). 4. Sposób podejścia do regulacji konfliktu społecznego (demokracja, autorytaryzm). 5. Stopień modernizacji systemu wartości kulturowych (kultury tradycyjne, nowoczesne)”⁶⁸. Warto zauważyć, że przedstawiając typologie omawianego zjawiska, badacz ujmuje je w kategoriach wymiarów: indywidualizm – kolektywizm, elityzm – egalitaryzm, racjonalizacja konfliktu – nietolerancja oraz demokracja – autorytaryzm⁶⁹.

W opinii Jerzego J. Wiatra za kryterium pozwalające skonstruować typologię kultury politycznej należy przyjąć jej historyczne ujęcie. Pierwszym z wymienionych przez badacza typów jest tradycyjna kultura polityczna, charakterystyczna dla ustrojów niewolniczych i feudalnych. Wyróżnia się ona uznaniem, że: 1) władza ma charakter sakralny; 2) zarówno uprawnienia poddanych, jak i władzy wobec nich definiowane są przez normy, których źródłem jest tradycja („tak było od zawsze”); 3) system polityczny i jego podstawowe normy są niezmiennie. Tradycyjna kultura polityczna występuje w trzech – jak to określa Jerzy J. Wiatr – odmianach, którymi są: tradycyjna kultura plemienna, tradycyjna kultura teokratyczna i tradycyjna kultura despotyczna⁷⁰. Jako drugi typ kultury politycznej autor wymie-

⁶⁶ Ciže, *The Civic Culture...*, s. 21; ciže, *Problem kultury...*, s. 336.

⁶⁷ Ciže, *The Civic Culture...*, s. 21; ciže, *Problem kultury...*, s. 336.

⁶⁸ A.W. Jabłoński, dz. cyt., s. 179.

⁶⁹ Tamże, s. 182–187.

⁷⁰ Z opisu tradycyjnej kultury politycznej przedstawionego przez Jerzego J. Wiatra wynika, że kluczowym kryterium rozróżnienia poszczególnych jej odmian jest pozycja władcy i stosunek obywateli wobec władzy. W tradycyjnej kulturze plemiennej władza przywódcy plemienia jest ograniczona – w stosunku do członków plemienia jest on raczej „przełożonym” niż panem, za to względnie szeroki jej zakres sprawuje więc. W tradycyjnej kulturze teokratycznej władca uznawany jest za bóstwo lub jego namiestnika, a jego władza ograniczona jest jedynie sposobem rozumienia woli boskiej. Przykładami tej kultury politycznej są ludy, których system polityczny konstruowany był przez proroków głoszących nowe religie. W tradycyjnej kulturze despotycznej władca jest „panem i właścicielem wszystkich

nia istniejącą w czasach przednowoczesnych kulturę polityczną stanowej demokracji, która występowała w dwóch odmianach – patrycjuszowskiej i szlacheckiej. Trzecim typem jest zaś charakterystyczna dla społeczeństw burżuazyjnych polityczna kultura masowa – demokratyczna (odmiany: konserwatywno-liberalna i liberalno-demokratyczna) lub autorytarna (odmiany: autorytarna i totalitarna)⁷¹. Również Teodor Filipiak, formułując typologię kultury politycznej, odwołuje się do historycznej analizy dziejów najnowszych. Autor wymienia trzy typy kultury politycznej: mieszczańską kulturę polityczną (w dwóch odmianach – liberalno-postępowej i autokratyczno-konserwatywnej), totalitarną i autorytarną kulturę polityczną oraz kulturę polityczną w społeczeństwie obywatelskim⁷².

W świetle rozważań nad typami kultury politycznej warto zwrócić uwagę na zdefiniowane przez Piotra Załęskiego pojęcie kultury politycznej więzi. Politolog i etnolog uznaje, że istotą dominującego wzoru kultury w Azji Centralnej są nieformalne więzi społeczne⁷³, przy czym nie są to tylko więzi rodowo-plemienne i terytorialne, ale także – stwarzające zależności analogiczne do więzi plemiennych – więzi wspólnoty doświadczeń oraz więzi patronalno-klientalne⁷⁴. Jak się wydaje, w kulturze politycznej państw arabskich więzi społeczne mają także istotne znaczenie.

Ważną właściwością kultury, na którą kładzie nacisk Władysław Szostak, jest to, iż jest ona zjawiskiem dynamicznym. Badacz podkreśla, że kultura

poddanych”, a jego władza jest nieograniczona. Autor zaznacza też, że odmiany te mogą się mieszać ze sobą. J.J. Wiatr, dz. cyt., s. 193. Zważając na powyższe, wydaje się, że za przykład tradycyjnej kultury politycznej zawierającej elementy plemienne i teokratyczne można uznać kulturę polityczną Arabów w pierwszych wiekach islamu. Analizując *Konstytucję medyneńską* – prawdopodobnie najstarszy obok Koranu autentyczny tekst pochodzący z okresu powstawania islamu, który zgodnie z tradycją muzułmańską uznawany jest za zbiór praw regulujących stosunki pomiędzy grupami ludności zamieszkującej Medynę – można zauważyć, że system polityczny skonstruowany przez Proroka Mahometa łączy w sobie oba typy składników. Z jednej strony zachowane zostały prawa plemienne ówczesnej Arabii (przede wszystkim w zakresie ochrony członków poszczególnych plemion, płacenia ceny krwi, wykupu jeńców i sojuszy przeciwko wspólnym wrogom – co podkreśla względnie często pojawiająca się w akcie fraza: „zgodnie ze swoim obyczajem”), z drugiej zaś najistotniejszym elementem teokratycznym jest zalecenie poddania pod osąd Boga i Mahometa spraw, które nie były regulowane przez prawo plemienne. Zatem tam, gdzie nie obowiązuje prawo plemienne, rozstrzygnięcie należy do Boga i Jego Proroka. Zob. J. Danecki, *Konstytucja medyneńska*, „Przegląd Religioznawczy”, nr 1(167)/1993.

⁷¹ J.J. Wiatr, dz. cyt., s. 192–196.

⁷² T. Filipiak, *Typy i funkcje...*, s. 69–71.

⁷³ P. Załęski, *Kultura polityczna...*, s. 43.

⁷⁴ Tamże, s. 45–46.

ma społeczno-historyczny charakter. Aby uchwycić obie te cechy, kultury – w tym też wąsko rozumianej kultury politycznej – „nie można ujmować statycznie. Dynamiczne ujęcie, po pierwsze, obejmuje badanie czynników, które determinują zastaną kulturę polityczną danej grupy, po drugie, obejmuje badanie zjawisk zmienności kultury (socjalizacji)”⁷⁵. Na słuszność zastosowania podejścia dynamicznego w badaniach nad kulturą polityczną zwraca również uwagę Andrzej W. Jabłoński⁷⁶. Uznając zasadność tych uwag, w niniejszej pracy rozważam kulturę polityczną jako zjawisko o charakterze dynamicznym

Więzi społeczne a kapitał społeczny w świecie arabskim

Władysław Jacher podkreśla, że pojęcie więzi społecznej ma znaczenie podstawowe dla życia społecznego. Autor definiuje więź społeczną jako „ogół społecznych stosunków łączących określoną zbiorowość ludzką”⁷⁷. Mirosława Marody i Anna Giza-Poleszczuk twierdzą, że z analizy kontekstów stosowania pojęcia więzi społecznej wynika, że ma ono dwie klasy znaczeń: „W ramach pierwszej, jest ono używane na oznaczenie wszelkich powiązań pojawiających się między ludźmi i przeciwstawiane pojęciu indywidualizacji. W ramach drugiej natomiast, jest stosowane jako ekwiwalent pojęcia identyfikacji jednostki z grupą społeczną, co w konsekwencji czyni zeń podłoże formowania się tożsamości społecznej”⁷⁸. Jak się wydaje, do pierwszej klasy znaczeń można zaliczyć definicję wypracowaną przez Jana Szczepańskiego, do drugiej zaś – przez Stanisława Ossowskiego.

Stanisław Ossowski zauważa, że pojęcie więzi społecznej najczęściej rozumiane jest jako równoważne francuskiemu wyrażeniu *esprit de corps*. Jako składniki tego pojęcia uczony wymienia: aprobującą świadomość przynależności do grupy, tendencję do zachowywania najważniejszych

⁷⁵ W. Szostak, *Zarys teorii polityki dla studentów nauk politycznych*, Toruń 2007, s. 221.

⁷⁶ Andrzej W. Jabłoński zwraca uwagę na to, że w ujęciu klasycznym kultura polityczna pojmowana jest jako zjawisko stałe i niezmiennie, co dziś stanowi przedmiot krytyki – jako, że wartości i przekonania polityczne są zmienne. Uczony zaznacza jednak, że „Podatność kultur politycznych na zmiany nie musi zatem zaprzeczać tezie teorii kulturowej o zachowaniu centralnych elementów świadomości narodowej przez bardzo długie okresy”. A.W. Jabłoński, dz. cyt., s. 187.

⁷⁷ W. Jacher, *Teoria więzi społecznej w socjologii Emila Durkheima*, Lublin 1973, s. 31.

⁷⁸ M. Marody, A. Giza-Poleszczuk, *Przemiany więzi społecznych. Zarys teorii zmiany społecznej*, Warszawa 2004, s. 99–100.

konformizmów grupowych, kult wspólnych wartości, świadomość wspólnych interesów, gotowość do przedkładania interesów grupy ponad interesy osobiste w sytuacji konfliktu interesów lub przynajmniej przekonanie o tym⁷⁹. Odnosząc się do tego ujęcia, Jan Szczepański wyraża pogląd, że tak definiowana więź społeczna ogranicza się wyłącznie do „subiektywnego poczucia łączności”, a jej składnikami są postawy, tendencje i nastawienia. Zaznacza także, iż postrzega to zjawisko szerzej, ponieważ elementy te, choć są istotne, to jednak nie wyczerpują pojęcia więzi społecznej⁸⁰.

Wracając do poglądów naukowych Stanisława Ossowskiego, należy wspomnieć, że uczony uważa, iż „zbiór ludzi staje się grupą społeczną wtedy, i tylko wtedy, gdy zjawia się u nich świadomość łączności społecznej i gdy ta świadomość objawia się w ich zachowaniu”⁸¹. Twierdzi również, że więź społeczna może zostać ukazana metaforycznie – jako wyobrażenie nici, które łączą członków danej grupy⁸². Co więcej, łączność poszczególnych członków z grupą można rozumieć dwójako – dystrybutywnie lub kolektywnie. W pierwszym z przypadków jednostka odczuwa łączność z grupą, ponieważ czuje się związana z poszczególnymi członkami tej grupy. W drugim natomiast – stosunek jednostki do poszczególnych członków wynika ze stosunku do grupy: jednostka jest związana z innymi ludźmi, gdyż należą one do jej grupy. Przykładem pierwszej zależności jest grono przyjaciół (człowiek identyfikuje swoje cele i postawy z celami i postawami innych, konkretnych ludzi), drugiej zaś – naród, sekta lub partia polityczna (człowiek identyfikuje swoje cele i postawy z celami i postawami postulowanymi dla członka danej grupy)⁸³. Stanisław Ossowski wskazuje również na rozpowszechniony na gruncie socjologii amerykańskiej termin „identyfikacja”, używany w celu oznaczenia więzi społecznej. Jest to „taki stosunek do innych członków zbiorowości, który wyrażamy zaimkiem osobowym liczby mnogiej »my«”⁸⁴.

Nieco inaczej definiuje więź społeczną Jan Szczepański. Dla niego jest to „zorganizowany system stosunków, instytucji, środków kontroli społecznej, skupiający jednostki, podgrupy i inne elementy składowe zbiorowo-

⁷⁹ S. Ossowski, *O osobliwościach nauk społecznych*, Warszawa 1983, s. 56.

⁸⁰ J. Szczepański, dz. cyt., s. 160.

⁸¹ S. Ossowski, dz. cyt., s. 60.

⁸² Metaforą systemu nici i sznurków w opisie więzi społecznej posługuje się także Jan Szczepański. J. Szczepański, dz. cyt., s. 230–231.

⁸³ S. Ossowski, dz. cyt., s. 61–62.

⁸⁴ Tamże, s. 57.

ści w całość zdolną do trwania i rozwoju”⁸⁵. Uczony przedstawia proces powstawania więzi społecznej, za pierwszy i podstawowy jego etap uznając zaistnienie styczności społecznej, która polega na spostrzeżeniu innych ludzi przez jednostkę oraz uświadomieniu sobie ich obecności w określonej przestrzeni, a także zauważeniu cech tych ludzi. W konsekwencji człowiek zdaje sobie sprawę, że obecność innych osób w przestrzeni ma dla niego znaczenie i może wywierać wpływ na jego działania. Styczność ta może mieć zarówno charakter bezpośredni, jak i pośredni⁸⁶. Drugim etapem formowania się więzi społecznej jest zaistnienie styczności psychicznej, tworzonej przez wzajemne zainteresowanie ludzi. Styczność psychiczna może mieć formę pośrednią i bezpośrednią. Może także przekształcić się w łączność psychiczną, przejawiającą się, na przykład, w postawach przywiązania czy sympatii. Polski socjolog nie uznaje jednak łączności psychicznej za decydujący czynnik w procesie powstawania więzi społecznej, choć przyznaje, że jest ona bardzo ważna⁸⁷. Styczności psychiczne stanowią podstawę do pojawienia się styczności społecznych, czyli pewnych układów, na które składają się co najmniej dwie osoby oraz pewnej wartości stanowiącej przedmiot styczności, a także czynności odnoszących się do tej wartości. Styczności społeczne mogą być przelotne lub trwałe, prywatne lub publiczne, osobiste lub rzeczowe, pośrednie lub bezpośrednie. Determinują one charakter więzi społecznej i wywierają wpływ na to, co łączy ludzi⁸⁸. Styczności społeczne leżą u podstaw wzajemnych oddziaływań, które są systematycznym i trwałym działaniem, mającym na celu wywołanie u drugiej osoby określonej reakcji. Reakcja ta wywołuje z kolei pewne działania pierwszej z osób. Są to zatem układy działań dwóch lub wielu partnerów, które wpływają na siebie wzajemnie. Oddziaływania przebiegają według kulturowych wzorów zachowań, które utrwalają się i stają się składnikiem więzi⁸⁹. Kolejnym elementem więzi społecznej są stosunki społeczne konstruowane na bazie wzajemnych oddziaływań. Zależność pomiędzy tymi dwoma elementami Jan Szczepański ujmuje w sposób następujący: „Jeżeli wzajemne oddziaływania stanowią »treść« życia społecznego, to stosunki porządkują tę treść życia, systematyzują, organizują i zapewniają jej ciągłość”⁹⁰. Dla powsta-

⁸⁵ J. Szczepański, dz. cyt., s. 239.

⁸⁶ Tamże, s. 162–164.

⁸⁷ Tamże, s. 164–167.

⁸⁸ Tamże, s. 168–171.

⁸⁹ Tamże, s. 172, 175–177.

⁹⁰ Tamże, s. 189, 193.

wania więzi społecznej ważne są także instytucje społeczne, mechanizmy kontroli społecznej oraz organizacja społeczna⁹¹.

Z punktu widzenia niniejszej pracy przydatna jest zarówno definicja więzi społecznej przedstawiona przez Stanisława Ossowskiego, jak też Jana Szczepańskiego. Z jednej strony więzi społeczne opierają się na poczuciu tożsamości, która wywiera wpływ na działania człowieka i jego wybory, także w sferze polityki. Z drugiej zaś strony nie sposób pominąć w analizie kultury politycznej uwarunkowań systemowych i instytucjonalnych. Z uwagi na to, że rolę więzi społecznych w kulturze politycznej państw arabskich przedstawiam przez pryzmat tradycji, wartości, symboli, zachowań i postaw politycznych, odwołując się także do instytucji społeczeństw arabskich krajów Afryki Północnej i Bliskiego Wschodu, uwzględniam perspektywy zaprezentowane przez obu wybitnych socjologów. W mojej optyce oba podejścia można postrzegać jako komplementarne.

W kontekście tejże rozprawy istotne są uwagi Piotra Sztompki odnoszące się do pojęcia więzi moralnej. Przez wspomnianą kategorię badacz rozumie „więź społeczną w jej aspekcie kulturowym. [...] dopiero wtedy gdy więź społeczna osiąga status więzi moralnej – a nie sprowadza się tylko do potencjalnych kanałów interakcyjnych w ramach struktury organizacyjnej ani rozproszonych sentymentów w obrębie psychik jednostkowych – staje się trwałym składnikiem tkanki społecznej”⁹². Moralność określa, w jaki sposób powinno się odnosić do innych osób, a także wyznacza preferowany kształt więzi społecznej. Więź moralna jest szczególnego typu relacją wobec innych osób mieszczących się w kategorii „my”. Na więź tego typu składają się trzy kluczowe elementy: zaufanie, lojalność i solidarność. Wyznacza ona granice przestrzeni moralnej, w której sytuuje się jednostka, poczuwając się – właśnie – do zaufania, lojalności i solidarności. Określając własne miejsce w tej przestrzeni, człowiek dokonuje autoidentyfikacji, a zatem więź moralna pozostaje w związku z tożsamością indywidualną⁹³.

Zygmunt Bauman z kolei dla określenia więzi społecznej posługuje się pojęciem więzi psychicznej. Na poparcie swojego stanowiska wysuwa argument, zgodnie z którym definiującym czynnikiem więzi społecznej jest świadomość ludzi. Zaznacza jednak, że więź ta ulega zobiektywizowaniu⁹⁴. Uczony wyróżnia ponadto dwa rodzaje więzi społecznej – osobistą i bez-

⁹¹ Tamże, s. 200–238.

⁹² P. Sztompka, dz. cyt., s. 187.

⁹³ Tamże, s. 187.

⁹⁴ Z. Bauman, *Zarys socjologii. Zagadnienia i pojęcia*, Warszawa 1962, s. 231.

osobową. Jego zdaniem: „Więź osobista polega na określonym stosunku rzeczowym i emocjonalnym do konkretnego osobnika; więź bezosobowa – na stosunku do roli lub pozycji o określonych »społecznie przypisanych« atrybutach bez względu na to, jakie są cechy osobnika, który tę pozycję aktualnie zajmuje”⁹⁵. Autor zaznacza, że oba przedstawione typy więzi społecznej należy traktować jako modele teoretyczne. Poddając analizie więzi społeczne występujące w rzeczywistości, należy raczej mówić o elementach więzi osobistej czy bezosobowej⁹⁶.

Nie sposób nie wspomnieć, iż odniesienia do problematyki więzi społecznej widoczne są także na gruncie myśli Émile’a Durkheima. Uczony wyróżnia dwa rodzaje solidarności społecznej – solidarność mechaniczną oraz solidarność organiczną. Wskazane typy solidarności społecznej składają się na dwa rodzaje więzi społecznych. Solidarność mechaniczna jest podobna do spójności, która występuje pomiędzy dwoma elementami martwej materii, natomiast solidarność organiczna określana jest poprzez analogię do spójności, która występuje w materii żywej. Jeżeli chodzi o solidarność mechaniczną, to „jest silna tylko o tyle, o ile idee i dążności wspólne wszystkim członkom danego społeczeństwa przekraczają pod względem liczby i intensywności te, które występują u każdego z osobna”⁹⁷. W społeczeństwach, w których ten typ solidarności jest silnie rozwinięty jednostka – jak to określa autor – „nie należy do siebie”. Inaczej jest w społeczeństwach, w których większe znaczenie ma solidarność organiczna. Wynika ona z podziału pracy i jest tym silniejsza, im większa jest autonomia jednostek składających się na społeczeństwo. Do jej opisu można zastosować metaforę wyższych organizmów zwierzęcych, których jedność jest większa wtedy, gdy poszczególne jego organy mają charakter zindywidualizowany⁹⁸. Solidarność mechaniczna oparta jest na podobieństwie jednostek, podczas gdy solidarność organiczna z jest tym większa, im silniejszy jest indywidualizm jednostek. Jak wyjaśnia Władysław Jacher, „im bardziej członkowie danej grupy różnią się, tym więcej są niezbędni jedni dla drugich; są niezbędni, gdyż się wzajemnie uzupełniają prowadząc w ten sposób do jedności”⁹⁹. Ponadto, solidarność mechaniczna związana jest zazwyczaj ze strukturą hierarchiczną, natomiast solidarność organiczna łączy się ze strukturą,

⁹⁵ Tamże, s. 231.

⁹⁶ Tamże, s. 234.

⁹⁷ É. Durkheim, *O podziale pracy społecznej*, Warszawa 2011, s. 165.

⁹⁸ Tamże, s. 164–167.

⁹⁹ W. Jacher, dz. cyt., s. 119.

w której dąży się do wykluczenia nierówności¹⁰⁰. Można zatem stwierdzić, że zgodnie z koncepcją Émile’a Durkheima więź społeczna ulega przemianom wraz z przejściem do innego typu społeczności – ze społeczności, w której podział pracy jest słabo zarysowany do społeczności, w której podział pracy odgrywa istotną rolę.

Więzi bezpośrednie rozumiane są przeze mnie – odnosząc się do terminologii Michela Maffesoli – w najmocniejszym znaczeniu. Składają się na nie również powinności mające swoje źródła w regułach pomocniczości i wzajemności¹⁰¹. Posługując się metaforą plemienia¹⁰², uczony wskazuje na „odradzanie się” trybalizmu¹⁰³ i upadek indywidualizmu¹⁰⁴. Jak zauważa francuski socjolog, „przeżywamy właśnie na nowo, we wszystkich dziedzinach, *namiętność wspólnotową*”¹⁰⁵. Nie jest to jednak trybalizm w klasycznym rozumieniu tego pojęcia, ale pewna więź społeczna oparta na wzajemnej pomocy i poczuciu solidarności, a także wspólnych doświadczeniach, zwyczajach, rytuałach oraz „lokalizmie”. Członkowie nowych plemion podziеляją uczucia, a także pewną formę religijności, stanowiącą konieczną część trybalizmu w omawianym ujęciu¹⁰⁶. Na pierwszy plan wysuwa się kulturowy wymiar tej nowej plemienności. Inne wymiary – polityczny, gospodarczy czy

¹⁰⁰ Tamże, s. 122.

¹⁰¹ Jak to ujmuje Michel Maffesoli, „Termin »więź« (rodzinna, przyjacielska itp.) należy rozumieć w jego najmocniejszym znaczeniu: konieczności, tego, co średniowieczny system cechowy ujmował jako »powinności«. Pomoc wzajemna, w swych rozmaitych formach, jest obowiązkiem, kamieniem probierczym często niewypowiedzianego kodeksu honorowego rządzącego trybalizmem”. M. Maffesoli, *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, Warszawa 2008, s. 209.

¹⁰² Metafora plemienia posługuje się również Bohdan Szklarski. Uczony zwraca uwagę na takie podobieństwa występujące pomiędzy „tradycyjnie” rozumianymi plemionami a grupami funkcjonującymi w polityce, jak hierarchiczna struktura oraz wartości dziedziczone po przodkach, które strzeżone są przez przywódców i elity polityczne. Podobnie jak plemiona, społeczności polityczne mają wspólne obrzędy, zwyczaje oraz rutynowe zachowania, których poznanie stanowi drogę do zrozumienia celów i motywacji tychże grup. B. Szklarski, *W poszukiwaniu współczesnych powinowactw antropologii i polityki* [w:] B. Szklarski (red.), *Mity, symbole i rytuały we współczesnej polityce. Szkice z antropologii polityki*, Warszawa 2008, s. 10.

¹⁰³ Michel Maffesoli pisze o związku archaiczności z witalizmem, o „zdziczeniu życia”, które sprzyja odradzaniu się plemienności. Zauważa też „strukturalną zależność między Dionizosem, trybalizmem a nomadyzmem”. M. Maffesoli, *Czas plemion...*, s. 7–8, 10.

¹⁰⁴ Tamże, s. 14. Jak zaznacza autor, „Chodzi tu o przejście od *jednostki* o stabilnej tożsamości, pełniącej swoją funkcję w układach kontraktowych, do *osoby* grającej rolę w uczuciowych plemionach”. Tamże, s. 15.

¹⁰⁵ Tamże, s. 14.

¹⁰⁶ Tamże, s. 24.

społeczny – odgrywają w tym przypadku rolę drugoplanową¹⁰⁷. Co istotne, cechą charakterystyczną tegoż „ponowoczesnego neotrybalizmu”, definowanego jako „organiczne zaangażowanie jednych wobec drugich”¹⁰⁸, jest płynność i tymczasowość¹⁰⁹.

Badając kulturę polityczną społeczeństw arabskich, należy podkreślić, że obok więzi społecznych związanych z kontaktem bezpośrednim istotne znaczenie mają też więzi pośrednie, wynikające z tożsamości, do których można zaliczyć więzi plemienne, terytorialne, etniczne, religijne, obywatelskie, narodowe i ponadnarodowe. Warto zaznaczyć, że w wielu przypadkach ważną rolę odgrywa tożsamość negatywna, oparta na dychotomicznym podziale na swoich i obcych. Trzeba jednak pamiętać, że rozróżnienie „my” – „oni” ma charakter kontekstualny i jest zależne od okoliczności zaistniałych w danym momencie.

Więzi oparte na tożsamości mają przede wszystkim znaczenie emocjonalne. Poddając je analizie, można posłużyć się koncepcją wspólnoty wyobrażonej Benedicta Andersona. Istotą wspólnoty wyobrażonej jest to, że jej członkowie nie znają większości innych jej członków, nie mają z nimi kontaktu, a nawet wiedzy o ich istnieniu, a pomimo to czują, że razem tworzą wspólnotę. Co więcej, dzielą uczucia braterstwa i solidarności¹¹⁰. Piotr Sztompka postrzega wspólnoty wyobrażone jako „zbiorowości, w których więź społeczna ma jedynie charakter subiektywny, a brak więzi obiektywnej i behawioralnej”¹¹¹. Zatem ludzie mają poczucie wspólnoty z innymi członkami grupy, do której należą, ale poczucie to nie wynika z podobnej sytuacji życiowej tych ludzi (np. zawód, wiek, miejsce zamieszkania), ani też z podobieństwa (lub wspólnoty) podejmowanych przez nich działań¹¹².

¹⁰⁷ Tamże, s. 6.

¹⁰⁸ Tamże, s. 59.

¹⁰⁹ Metaforyczne plemiona Michela Maffesoliiego nie są oparte na wspólnym poczuciu tożsamości. Ludzie mogą dowolnie przemieszczać się między jednym plemieniem a innym. Autor pisze wręcz o „uczestniczeniu w plemionach”. M. Maffesoli, *Jeux De Masques: Postmodern Tribalism*, „Design Issues”, vol. 4, nr 1–2/1988: *Designing the Immaterial Society*, s. 141, 148.

¹¹⁰ B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone*, Kraków 1997, s. 19, 21.

¹¹¹ P. Sztompka, dz. cyt., s. 198.

¹¹² Piotr Sztompka więź obiektywną postrzega jako „poczucie wspólnoty wynikające z podobieństwa sytuacji życiowej: miejsca zamieszkania, zawodu, wieku itp.”, zaś mianem więzi subiektywnej określa „poczucie wspólnoty z członkami grupy, do której należymy”. Wiąż behawioralna w optyce badacza to „podobne lub wspólne działania podejmowane przez członków grupy”. Tamże, s. 198.

Na znaczenie pojęcia wspólnoty w odniesieniu do kategorii kultury politycznej zwraca uwagę Dieter Fuchs, który pisze, że „kultura polityczna jest wyobrażalna jedynie jako cecha zbiorowości”¹¹³ oraz podkreśla, że jej przyczynowo-skutkowe wpływy można poddać analizie dopiero wówczas, gdy przyjmie się założenie o istnieniu zbiorowości, do której może zostać przypisana kultura polityczna¹¹⁴.

Wydaje się wartościowe pod względem poznawczym, aby analizowane w pracy typy więzi – rodzinne, plemienne, terytorialne, patronalno-klientalne, religijne, etniczne, obywatelskie, narodowe i ponadnarodowe – rozpatrywać w odniesieniu do koncepcji kapitału społecznego Pierre’a Bourdieu. Według francuskiego uczonego „Kapitał społeczny jest sumą rzeczywistych lub potencjalnych zasobów, które powiązane są z posiadaniem trwałej sieci mniej lub bardziej zinstytucjonalizowanych relacji wzajemnej znajomości i uznania – innymi słowy, z członkostwem w grupie – co zapewnia każdemu z jej członków wsparcie w postaci posiadanego przez zbiorowość kapitału”¹¹⁵. O sile kapitału społecznego będącego w posiadaniu danej osoby decyduje zarówno rozległość sieci relacji, które może w razie potrzeby zmobilizować, jak też siła kapitału osób, z którymi pozostaje w relacji¹¹⁶.

Piotr Sztompka definiuje kapitał społeczny jako „więzi zaufania, lojalności i solidarności, znajdujące wyraz w samoorganizowaniu się i samorządności, głównie w ramach dobrowolnych stowarzyszeń”¹¹⁷. Polski socjolog do kategorii tej zalicza takie zasoby, jak znajomości i kontakty oraz sieci powiązań rodzinnych i towarzyskich, które mogą dawać jednostce przewagę na różnorodnych polach aktywności¹¹⁸. Podobnie odnosi się do kapitału społecznego Edmund Wnuk-Lipiński, postrzegający go jako pewną sieć formalnych i nieformalnych stosunków społecznych, w której usytuowany jest człowiek. Są to zatem jego osobiste znajomości¹¹⁹.

W kontekście świata arabskiego kapitał społeczny opiera się przede wszystkim na zależnościach wynikających z więzi rodzinnych, trybalnych

¹¹³ D. Fuchs, *Paradygmat kultury politycznej* [w:] R.J. Dalton, H.-D. Klingemann (red.), *Zachowania polityczne*, t. 1, Warszawa 2010, s. 220.

¹¹⁴ Tamże, s. 221.

¹¹⁵ P. Bourdieu, *The Forms of Capital* [w:] J.G. Richardson (red.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, New York–Westport, Connecticut–London 1986, s. 248–249.

¹¹⁶ Tamże, s. 249.

¹¹⁷ P. Sztompka, dz. cyt., s. 224.

¹¹⁸ Tamże, s. 366.

¹¹⁹ E. Wnuk-Lipiński, dz. cyt., s. 174.

oraz patronalno-klientalnych, przy czym warto zwrócić uwagę na to, że więzi te, poza charakterem emocjonalnym, mogą mieć także charakter rzeczowy. W krajach wspomnianego regionu możliwości wynikające z odpowiednich powiązań społecznych są traktowane jako siła, która może pomóc człowiekowi w wielu sytuacjach życia codziennego. Co istotne, wydaje się słuszne, aby w analizach tego zjawiska podjąć próbę spojrzenia na nie z perspektywy mieszkańców świata arabskiego. Uwzględnienie takiej optyki może ukazać odmienność ocen moralnych odnoszących się do danej sytuacji.

Więzi społeczne w kulturze politycznej: teza badawcza, perspektywa teoretyczna i założenia metodologiczne pracy

Przedmiot badań niniejszej pracy stanowi kultura polityczna w państwach arabskich. Ukazana jest ona na przykładzie Maroka, przy czym stosuję perspektywę porównawczą – kulturę polityczną tego kraju przedstawiam na tle innych państw arabskich (Algieria, Arabia Saudyjska, Bahrajn, Egipt, Irak, Jemen, Jordania, Katar, Kuwejt, Liban, Libia, Maroko, Mauretania, Sudan, Syria, Tunezja, Zjednoczone Emiraty Arabskie i Autonomia Palestyńska). Ujęcie komparatystyczne pozwala na ukazanie zarówno cech charakterystycznych dla Maroka, jak też prawidłowości występujących w arabskich państwach Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej¹²⁰. Podstawę dla analizy stanowi literatura przedmiotu oraz obserwacja pośrednia. Dodatkowo w przypadku Maroka oraz Jordanii istotne znaczenie mają także materiały uzyskane w drodze własnych badań empirycznych.

Problem badawczy, rozwiązania którego podjęłam się w rozprawie, to rola różnorodnych więzi społecznych w politycznych: postawach, zachowaniach, tradycjach i symbolach. Główna teza badawcza pracy brzmi: **ważnym czynnikiem kreującym kulturę polityczną w państwach arabskich są**

¹²⁰ Andrzej Jan Chodubski zaznacza, że metoda porównawcza „polega na wykrywaniu podobieństw między procesami i zjawiskami, które prowadzą także do ustalenia różnic między nimi”. A.J. Chodubski, *Wstęp do badań politologicznych*, Gdańsk 2008, s. 125. Jonathan Hopkin podkreśla szerokie zastosowanie tejże metody, pisząc, że „porównania i metoda porównawcza są stosowane w domyślny bądź jawny sposób w całej politologii i ogólnie w naukach społecznych”. J. Hopkin, *Metody porównawcze* [w:] D. Marsh, G. Stoker (red.), *Teorie i metody w naukach politycznych*, Kraków 2006, s. 251. Anna Horolets zwraca z kolei uwagę na użyteczność metody porównawczej na gruncie antropologii polityki, gdyż pozwala ona na określenie zarówno różnic i odmienności, jak też uniwersaliów, czyli „tego, co (ogólno)ludzkie”. A. Horolets, *Przedmiot i metoda antropologii polityki: przypadek antropologii Unii Europejskiej* [w:] B. Szklarski (red.), dz. cyt., s. 19.

*Dalsza część książki dostępna w wersji
pełnej.*

