

A R T Y K U Ł Y I R O Z P R A W Y

BARBARA PASAMONIK

Akademia Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej w Warszawie

(AMORALNY) FAMILIZM: PROPOZYCJA REKONCEPTUALIZACJI
Z WYKORZYSTANIEM PSYCHOLOGII EWOLUCYJNEJ
I MIĘDZYKULTUROWEJ

Pamięci Prof. Elżbiety Tarkowskiej

WPROWADZENIE

Koncepcja amoralnego familizmu została wypracowana przez amerykańskiego politologa Edwarda C. Banfielda (1958), obserwującego powojenne realia społeczne ubogiej wsi na południu Włoch (Chiaromonte, ukrywającej się w publikacji pod nazwą Montegrano). Ku zaskoczeniu badacza włoscy farmerzy, w przeciwieństwie do amerykańskich, w ogóle nie byli zainteresowani sferą publiczną. Jedyne, co ich interesowało, to dobrobyt ich rodziny nuklearnej. Co więcej, obserwowani farmerzy zachowywali się tak, jakby wszyscy przestrzegali zasady: dbaj tylko o swoje osobiste i rodzinne interesy, zakładając, że wszyscy inni robią to samo. W teorii — amoralny familizm cechuje ostry podział na sferę prywatną i publiczną, przy dominacji sfery prywatnej i więzi nieformalnych oraz niechęci do angażowania się na rzecz szerszych zbiorowości, wyraźny podział na swoich i obcych, czemu towarzyszy dualizm etyczny postaw i wartości oraz dominacja czasu teraźniejszego i zawężenie życia społecznego do jego mikrostruktur. Życie społeczne podporządkowane wąskiemu „tu i teraz” uniemożliwia budowanie szerszych więzi społecznych oraz długofalowy

wysiłek na rzecz dobra wspólnego. W ujęciu Banfielda amoralny familizm prowadzi do niskiego poziomu uogólnionego zaufania społecznego i zaufania do instytucji publicznych, a co za tym idzie — do niskiego poziomu zaangażowania obywatelskiego i niskiej partycypacji politycznej.

Koncepcja amoralnego familizmu w kontekście polskiego społeczeństwa po raz pierwszy została przywołana przez Elżbietę i Jacka Tarkowskich (1990/2016)¹ w odniesieniu do realiów społecznych lat osiemdziesiątych. Tarkowscy postawili pytanie — czy tak powszechne rozplenie się w Polsce „chodów”, „dojść”, „pleców” i „układów” jest doraźną odpowiedzią na braki, niedobory i niesprawność instytucji czy też mamy już do czynienia z głęboko zakorzenionymi postawami i wzorami zachowań? Analizując uwarunkowania społeczne, ekonomiczne, historyczne i kulturowe pojawiania się syndromu amoralnego familizmu w Polsce, wskazywali oni na: świat ograniczonych dóbr, paternalistyczny *welfare state*, poczucie braku kontroli, kulturę chłopską oraz etykę katolicką. Koncepcja amoralnego familizmu od dekady powraca w diagnozach polskiego życia społecznego (Sułkowski 2013; Czapiński za: Aksamit 2015; Rychard 2015; Leder 2020; Burdyka 2020; Kolasa-Nowak 2020) w kontekście ograniczonej innowacyjności polskiej gospodarki i nepotycznego funkcjonowania polskich organizacji, niskiego poziomu kapitału społecznego i zaangażowania obywatelskiego, wrogości w relacjach międzygrupowych. Przytoczone diagnozy łączy patrzenie na polskie społeczeństwo przez pryzmat przeszłości — mentalności ukształtowanej w czasach komunizmu i rozbiorów, społecznej adaptacji do życia w „nie swoim państwie”. Niektórzy autorzy w rekonstruowaniu genealogii zjawiska sięgają do czasów pańszczyzny (Leder 2020).

Proponuję poszukiwać genezy familizmu w jeszcze bardziej odległej, bo ewolucyjnej przeszłości. Wchodząc na grunt psychologii ewolucyjnej, dokonuję rekonceptualizacji familizmu jako zjawiska o charakterze biologiczno-kulturowym. Tezę o ewolucyjnych korzeniach familizmu opieram na teorii dostosowania łącznego (Hamilton 1964) oraz teorii altruizmu krewniaczego i odwzajemnionego (Trivers 1971). Familizm w ujęciu zaproponowanym przez Banfielda byłby kulturową nadbudową biologicznego familizmu, przejawiającego się w uniwersalnej dla *homo sapiens* trosce o rodzinę, w tym w faworyzowaniu jej członków będących nośnikami wspólnych genów. Familizm biologiczny stanowi ewolucyjną strategię ad-

¹ Artykuł Elżbiety i Jacka Tarkowskich został przedrukowany na łamach „Kultury i Społeczeństwa” (4/2016) w numerze wspomnieniowym po śmierci Elżbiety Tarkowskiej, wieloletniej redaktor naczelnej kwartalnika.

aptacyjną służącą przetrwaniu, podtrzymywaną lub aktywowaną w czasach kryzysów i niedoborów. Familistyczne mechanizmy adaptacyjne wykuwały się w ciągu setek tysięcy lat ewolucji, z udziałem środowiska naturalnego (klimatu, zasobów naturalnych), z czasem środowiska kulturowego (historii, tradycji). Jeśli środowisko naturalne było ubogie w zasoby, to wymagało ściślejszego współdziałania rodziny, a w efekcie dochodziło do wzmocnienia familistycznych wartości kulturowych.

Uwzględnienie ewolucyjnych korzeni familizmu pozwala lepiej zrozumieć jego biologiczną podstawę, porzucić wartościowanie, a tym samym efektywniej projektować potencjalną zmianę kulturową. Ewolucyjna perspektywa ukazuje kontekstową funkcjonalność familizmu, tłumaczy jego trwałość i obecność w różnych regionach świata — najczęściej w społeczeństwach rozwijających się wolniej. Zakładając, że familizm niegdyś pomagał w przeżyciu, a dziś hamuje dalszy rozwój społeczny w różnych obszarach, warto postawić pytanie: czy i w jakim stopniu jest możliwe jego przebudowanie na drodze intencjonalnej zmiany kulturowej? Odpowiedź na to pytanie jest powiązana z diagnozowaniem występowania familizmu kulturowego, stopnia jego nasilenia oraz korelacji z innymi wartościami, dlatego w drugiej części artykułu poszukuję miar i korelatów familizmu nie tylko na gruncie socjologii, ale i psychologii międzykulturowej. Przypomnijmy, że sam Banfield zainspirował badania nad zróżnicowanym kapitałem społecznym (Putnam 1995; Fukuyama 1995) oraz wartościami kulturowymi stojącymi u podłoża rozwoju społecznego (Harrison, Huntington 2000)². W poszukiwaniu wiarygodnych miar familizmu kulturowego (o biologicznych korzeniach) sięgam zarówno do socjologicznych badań kapitału społecznego, jak i do badań psychologów międzykulturowych realizowanych na potrzeby zarządzania międzynarodowego. Twierdzę, że wymiar partykularyzmu na 7-wymiarowej mapie kulturowej Fonsa Trompenaarsa i Charles'a Hampden-Turnera (2002) oraz, w mniejszym stopniu, wymiar kolektywizmu wewnątrzgrupowego na 9-wymiarowej mapie kulturowej projektu GLOBE (House i in. 2004) mogą wartościowo uzupełniać miary stosowane w naukach socjologicznych i uwiarygadniać diagnozowanie familizmu. Międzykulturowe badania Fonsa Trompenaarsa i Charles'a Hampden-Turnera stanowią też ważny punkt odniesienia w myśleniu o kulturowej przebudowie familizmu, gdyż autorzy wskazują na potrzebę

² Wydana w 2000 roku praca zbiorowa pod redakcją Lawrence'a E. Harrisona i Samuela P. Huntingtona, pod znamiennym tytułem *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, została dedykowana pamięci „Edwarda Banfielda, który rozświetlił drogę tak wielu z nas”.

wzajemnego uzupełniania się przeciwstawnych wartości kulturowych — ich zdaniem skrajne wartości kulturowe nie służą rozwojowi gospodarczemu. W konkluzjach postulują pogłębione badania nad polskim familiizmem pod kątem oceny możliwości zmiany kulturowej polegającej na budowie kapitału pomostowego na bazie familistycznego kapitału wiążącego.

EWOLUCYJNY TROP: NEPOTYZM I JEGO KULTUROWA NADBUDOWA

Zgodnie z teorią doboru naturalnego Karola Darwina, która stanowi podstawę wszystkich ewolucyjnych wyjaśnień zachowań społecznych, w historii ewolucji kluczowe są adaptacje cech umożliwiające przetrwanie i reprodukcję w obrębie gatunków. Logikę doboru naturalnego opisuje następujące rozumowanie:

„Założenie 1: Gatunki są zdolne do nadprodukcji potomstwa.

Założenie 2: Wielkość populacji osobników jest względnie stabilna w czasie.

Założenie 3: Zasoby do utrzymania osobników są ograniczone.

Wniosek 1: Następuje walka o byt między osobnikami.

Założenie 4: Osobniki różnią się cechami (tj. adaptacjami), które umożliwiają im przetrwanie i reprodukcję.

Założenie 5: Przynajmniej część zmienności tych cech jest dziedziczna.

Wniosek 2: Istnieje zróżnicowana reprodukcja lub przetrwanie potomstwa genetycznie różnych członków populacji (co jest definicją doboru naturalnego).

Wniosek 3: Przez wiele pokoleń, w drodze doboru naturalnego, postępuje ewolucja cech, które okazały się bardziej adaptacyjne niż inne” (zob. Crawford, Salmon 2004).

Druga od czasów Darwina „rewolucja” zaczęła się od przekierowania uwagi na geny i potraktowania ich jako faktycznej jednostki doboru naturalnego. George Williams (1966) jako pierwszy dowodził, że proces doboru naturalnego obserwowany na poziomie organizmów lub populacji nigdy nie wykracza poza dobór na poziomie genów, a tendencja do maksymalizacji zdolności przetrwania i reprodukcji istniejących kopii genów prowadzi do stabilnej strategii ewolucyjnej. Teoria „samolubnego genu” (określenie Dawkinsa z 1976 r.) miała ważne implikacje — by powielić własne DNA, nie trzeba samemu się rozmnażać, można alternatywnie wspierać swoje geny w potomstwie naszego rodzeństwa. Implikacje te uświetliły drogę Wiliamowi D. Hamiltonowi (1963, 1964), który rozszerzył Darwinowską koncepcję doboru naturalnego, uznając, że przynosi on ko-

rzyści nie tylko bezpośrednim potomkom organizmów dostosowujących się, ale także krewnym pobocznym, czyli rodzeństwu, kuzynostwu, wujostwu (teoria dostosowania łącznego).

Za sprawą Hamiltona (1963) pojęcie pokrewieństwa zrewolucjonizowało sposób, w jaki biolodzy rozumieją interakcje społeczne. Wykazał on bowiem, że zachowanie altruistyczne, to jest zachowanie wykonywane kosztem siebie, a z korzyścią dla innych, może ewoluować, jeśli zaangażowane osoby są spokrewnione (altruizm krewniaczy). Nawet jeśli bezpośrednia sprawność reprodukcyjna dawcy jest zmniejszona, to jeśli jego działania pomagają jego genetycznym krewnym, otrzymuje on pośrednią korzyść. Teoria dostosowania łącznego (Hamilton 1964), w której wielkość zasobów inwestowanych w dziecko jest funkcją procentu wspólnych genów, okazała się rewolucyjna — od tej pory zaczęto postrzegać jednostki ludzkie już nie tylko jako strategów reprodukcyjnych, ale i nepotycznych (Salmon, Shackelford 2007).

Robert Trivers (1971) poszedł dalej, zajął się zjawiskiem, które z perspektywy egoistycznych genów wydawało się niedorzeczne, a mianowicie niesieniem pomocy osobnikom niespokrewnionym. W zaproponowanej teorii tzw. altruizmu odwzajemnionego Trivers przekonywał, że strategią korzystną z punktu widzenia samolubnych genów jest niekiedy wzajemna pomoc, a nie walka (która może przynieść klęskę obu konkurentom). Współpraca niespokrewnionych opłaca się tylko wtedy, jeśli jest odwzajemniona („ja pomogę dziś tobie, a ty jutro mnie”). Richard Dawkins (2021, s. 3), który spopularyzował dorobek Williamsa, Hamiltona i Triversa, podsumował: „jesteśmy oto maszynami przetrwania — zaprogramowanymi z wczesnego robotami, których zadaniem jest ochraniać samolubnych cząsteczek, zwanych genami”. Strategia nepotyzmu w odniesieniu do krewnych i powinowatych jest ewolucyjnie wspomagana przez mechanizm altruizmu odwzajemnionego. Ten ostatni sprawdza się dobrze w grupach pierwotnych: w grupie sąsiedzkiej, rówieśniczej, wśród przyjaciół. W tym momencie jesteśmy już bardzo blisko zdefiniowania biologicznego mechanizmu familizmu.

Ewolucyjny rodowód familizmu można wywodzić z altruizmu krewniaczego, czyli ewolucyjnej strategii troszczenia się o swoje geny, które mogą przetrwać w spokrewnionych z nami osobnikach. Jak wyliczał Hamilton w *The Evolution of Altruistic Behaviour* (1963), naszym genom „opłaca się” altruistycznie poświęcić nasze życie dla trzech braci, pięciu braci przyrodnich lub dziewięciu kuzynów.

Proponuję definiować biologiczny familizm jako ewolucyjnie wykształconą strategię nepotyzmu, to jest lojalnego, soli-

darne go wspierania lub faworyzowania krewnych (będących wehikułami tych samych genów). Biologiczny familizm może podlegać rozszerzeniu poza krąg najbliższej rodziny o osoby z grup pierwotnych (przyjaciół, sąsiadów) zaliczane do „poszerzonej rodziny”, które mogą liczyć na lojalność, solidarne wsparcie lub faworyzowanie na mocy odwzorowania mechanizmu altruizmu krewniaczego oraz działania altruizmu odwzajemnionego. Genetycznie umotywowany altruizm krewniaczy byłby zatem trwałym komponentem naszego psychologicznego oprogramowania. Innymi słowy, poleganie na strukturach rodzinnych lub klanowych, szczególnie w społeczeństwach rolniczych, to efektywna strategia ewolucyjna radzenia sobie w ciężkich warunkach bytowych, w sytuacjach niedoborów, w walce o biologiczne przetrwanie. Wspierające się rodziny i klany wygrywały walkę o przetrwanie. Zważywszy, że grupa pierwotna była w dużej mierze grupą powiązaną więzami krwi, źródłowa opozycja Swoi–Obcy była podziałem na krewnych, którym warto pomagać, i obcych, którzy mogą uszczuplić nasze zasoby, a w konsekwencji zagrozić przetrwaniu naszej rodziny. Uniwersalna antropologicznie opozycja My–Oni (Swoi–Obcy), odpowiadająca za wszechobecny etnocentryzm oparty na tendencyjności wewnątrz- i zewnątrz grupowej (*in-group/out-group bias*), jest pochodną ewolucyjnej predylekcji do troszczenia się o swoje geny. Co istotne, Obcy tradycyjnie byli wyłączeni ze wspólnoty moralnej — na przykład zasady dekalogu obowiązywały na początku Żydów względem innych Żydów, a nie Obcych.

Na silną presję ewolucji nakłada się wzmocnienie kulturowe w postaci wysokiego pozycjonowania rodziny w hierarchii wartości, czego dowodem jest prawie uniwersalny familizm w obszarze wartości, o czym świadczy w większości pierwsze miejsce rodziny w globalnym rankingu Światowego Sondażu Wartości (WVS, Wave 6: 2010–2014). Familizm kulturowy można zdefiniować — za Łukaszem Sułkowskim (2013, s. 21) — jako silną identyfikację i przywiązanie do rodziny, co skutkuje lojalnością, zaufaniem, uczuciami rodzinnymi oraz wzajemną solidarnością członków rodziny. Dodajmy, że Obcy w tym samym stopniu nie mogą liczyć na lojalność, zaufanie, uczuciową przychylność i solidarność. Pamiętajmy, że „oprogramowanie” kulturowe może zawierać bardziej bądź mniej jawne zasady. Familizm kulturowy może wyrażać się albo w *explicite* głoszonej wartości „rodzina jest najważniejsza” albo w *implicite* stosowanej w czasach kryzysu strategii wspierania lub faworyzowania rodziny pod hasłem „na rodzinę zawsze można liczyć” czy „rodzina przede wszystkim”.

Rozwijając i operacjonalizując definicję familizmu zaproponowaną przez Sułkowskiego, proponuję rozumieć familizm kulturowy jako

silną identyfikację i więź z rodziną, które skutkują lojalnością, zaufaniem, skłonnością do priorytetowego jej wartościowania, wspierania i faworyzowania. Nie dookreślam rozmiaru rodziny, gdyż mechanizmy ewolucyjne podlegają uogólnianiu, to znaczy zaliczając przyjaciół do rodziny, traktujemy ich konsekwentnie tak jak rodzinę (wspieranie, faworyzowanie). W dalszej części artykułu będę operowała niewartościującym pojęciem familizmu kulturowego oraz skali familizmu. „Amoralny familizm” Banfielda dotyczyłby skrajnych wartości na skali familizmu kulturowego.

W ewolucyjnej perspektywie przejście od altruizmu krewniaczego do altruizmu odwzajemnionego umożliwiło współpracę jednostek niespokrewnionych różniących się zasobami wiedzy i umiejętności, a w konsekwencji — powstanie większych grup ludzkich. Warunkiem działania altruizmu odwzajemnionego było i jest zaufanie. Pomagamy drugiemu człowiekowi, inwestując swoje zasoby, bo ufamy, że ten odwzajemni pomoc w przyszłości, kiedy my będziemy w potrzebie. Zaufanie *versus* nieufność to swoiste zakłady dotyczące potencjalnych zachowań innych ludzi. Mniej ryzykowne ewolucyjnie jest założenie, że inni będą zachowywać się egoistycznie i interesownie. Dlatego o ile nawet pojedyncze wystawienie na szwank naszego zaufania może w jednej chwili zrujnować nasze zaufanie, o tyle potrzeba wielu dowodów i pokoleń, żeby pozbyć się nieufności. Innymi słowy, kulturowy nawyk zgeneralizowanego zaufania do innych buduje się powoli, latami. Kultura zaufania lub braku ufności to bardziej lub mniej „ukryty program”, który zawiaduje naszym zachowaniem na co dzień. Zaufanie zawsze było zakładnikiem familistyczno-etnocentrycznej identyfikacji opartej na opozycji „MY vs. ONI”. Zaufanie do wspierającej rodziny rozszerzało się wraz z poszerzaniem identyfikacji — od rodziny podstawowej do klanu, plemienia, grupy etnicznej, narodu etnicznego, w którym wiara we wspólnych przodków/wspólne korzenie wystarczała jako probierz lojalności i współpracy.

Na wiele lat przed ukonstytuowaniem się psychologii ewolucyjnej w latach dziewięćdziesiątych XX wieku Banfield (1958) zauważył, że bezpiecznie jest ufać innym, jeśli dysponujemy marginesem bezpieczeństwa ekonomicznego. W warunkach skrajnego ubóstwa strata wynikająca z zawiedzionego zaufania może być bardzo kosztowna. W warunkach skrajnego ubóstwa, o ile normy wzajemności nie są wzmocnione przez głęboko zakorzeniony system religijny lub etyczny, zaufanie międzyludzkie wydaje się nieracjonalnie ryzykowne. Wykorzystując teorię gier (z której czerpie psychologia ewolucyjna), można dowieść, że zachowanie kooperacyjne jest racjonalną strategią, jeśli żyje się w środowisku, w którym można bezpiecznie założyć, że większość innych graczy odwzajemni się tym samym

(Axelrod 1984). Jeśli gracze nie ufają sobie nawzajem, wybierają destrukcyjną (z perspektywy całej społeczności) strategię gry bez współpracy. Familizm w ujęciu Banfielda byłby zatem skrajnym rozwinięciem biologiczno-kulturowego familizmu. Alberto Alesina i Paola Giuliano (2009), nawiązujący do pracy Banfielda, definiują amoralny familizm jako patologiczną skrajność istnienia więzi rodzinnych tak silnych, że stanowią „jedyne” znaczące powiązania społeczne. Takie ujęcie familizmu jest zbieżne z często przywoływanym w polskiej socjologii (zob. Pawlak 2016) pojęciem próżni socjologicznej Stefana Nowaka, który tak opisywał polskie społeczeństwo końca lat siedemdziesiątych: „Gdybyśmy chcieli naszkicować gigantyczny «socjogram» oparty na ludzkich poczuciach grupowej więzi i identyfikacji, to tak pojęta społeczna struktura naszego kraju jawiłaby się jako «federacja» grup pierwotnych, rodzin i grup opartych na przyjaźni, zjednoczonych w narodowej wspólnotie z bardzo słabymi innymi typami więzi pomiędzy tymi dwoma poziomami” (Nowak 1979, s. 160). Wartości kulturowe, takie jak rodzina, zaufanie, poczucie bezpieczeństwa, przekładają się na strukturę tkanki społecznej — na liczbę i jakość więzi.

Wracając do perspektywy ewolucyjnej — w określonych warunkach geograficznych i historycznych familizm jawi się jako racjonalna, to jest funkcjonalna, strategia radzenia sobie z wyzwaniem adaptacyjnymi. W rzadko przywoływanej skali makroewolucyjnej opłacalne wydaje się utrzymanie wielości strategii rozwiązań problemów adaptacyjnych — w razie drastycznej zmiany warunków życia (wojny, epidemie, kataklizmy naturalne) ważne jest podtrzymanie familistycznej strategii przetrwania.

FAMILIZM A KAPITAŁ SPOŁECZNY

Praca o kulturowych podstawach „zacofanego społeczeństwa” Banfielda — amerykańskiego politologa, który spędził dziewięć miesięcy we Włoszech i z trudem mówił po włosku — paradoksalnie stała się najświetniejszym studium socjologicznym na temat południowych Włoch (Ferragina 2009) i odbiła się szerokim echem w naukach społecznych, dając podstawę dla współczesnych konceptualizacji kapitału społecznego (Putnam 1995; Fukuyama 1995). Znamienne, że dla Putnama „amoralny familizm”, rozumiany jako nadmiar wewnętrznych sieci i zaufania, był synonimem braku kapitału społecznego lub „ciemną stroną kapitału społecznego” (Putnam 2008). Inne podobnie nacechowane określenia to: „kapitał przewrotny” (*perverse social capital*) (Rubio 1997), „negatywny kapitał” (Portes 1998), „brudny kapitał” (Wicenty 2004; Kotarski 2013). Klasycy teorii kapitału społecznego (Bourdieu 1980, 1986; Coleman 1988, 1990; Putnam 1995,

2008) na początku byli przekonani, że wszelkie powiązania społeczne stanowią oczywiste dobro społeczne, które może przynosić jednostkom lub grupom określone korzyści. Dopiero kolejne analizy miały pokazać, że zamknięte sieci powiązań mogą sprzyjać organizacjom typu mafijnego, które cechuje silne zaufanie i współpraca wewnątrzgrupowa przy wyraźnym odrzucaniu obcych oraz wysokie wskaźniki korupcji (Portes 1998). Tak rozbieżne oceny kapitału społecznego wynikały w dużej mierze z przyjmowania różnych perspektyw badawczych — jednostki (Bourdieu 1980) lub społeczeństwa (Coleman 1988; Fukuyama 1999). Wprawdzie Putnam (2008) połączył te dwie perspektywy, rozróżniając dwa typy kapitału społecznego: wiążący (*bonding*) i pomostowy (*bridging*), ale asymetryczne wartościowanie przetrwało w literaturze przedmiotu.

Z uwagi na uwikłanie pojęcia familizmu w teorię kapitału społecznego proponuję krótki przegląd teorii kapitału pod kątem jego związków z tym pojęciem. Bujny, wielokierunkowy rozwój teorii kapitału społecznego, owocujący wielością typów, wymiarów, aspektów, wskaźników, terminów, a w konsekwencji nieostrością samego pojęcia kapitału społecznego, był już wielokrotnie krytycznie opisywany, także na gruncie polskim (Koniordos 2008; Rymśa 2007; Kaźmierczak 2007; Frykowski, Starosta 2008; Działek 2011). Dla potrzeb swojej analizy ograniczę się do wykorzystania wspomnianego powyżej rozróżnienia dwóch typów kapitału: wiążącego i pomostowego (Putnam 2008), powiązanych ze wspólnotowym i zrzeszeniowym wymiarem życia społecznego. Putnam twierdził, że spośród wszystkich wymiarów różnicujących formy kapitału społecznego jest to najważniejsze rozróżnienie: „Kapitał spajający [wiązący — B.P.] tworzy się w grupach, które przez wybór lub konieczność są nakierowane do wewnątrz i mają tendencję do wzmacniania określonych tożsamości i własnej homogeniczności [...]. Kapitał pomostowy tworzą społeczności nakierowane na zewnątrz i obejmujące osoby z różnych warstw i grup społecznych” (Putnam 2008, s. 40–41).

Uwagę Putnama zajmował przede wszystkim „produktywny” kapitał pomostowy. Moja uwaga ogniskuje się na kapitale wiążącym z uwagi na jego familistyczne cechy, takie jak: wspólnotowość, mocne więzi, zakorzenienie, zaufanie w sferze prywatnej. Przykładami kapitału wiążącego były dla Putnama etniczne organizacje bratniej pomocy, kościelne grupy czytelnicze kobiet oraz *country clubs*. O ile kapitał wiążący jest oparty na silnych więziach grupowych i funkcjonowaniu w spersonalizowanych sieciach współpracy, o tyle kapitał pomostowy wymaga bezosobowych, instytucjonalnych norm współpracy i zaufania (Zarycki 2004). Ten pierwszy wynika z zakorzenienia w grupie pierwotnej, klanowej rodzinie, która da-

Tabela 1

Typy i cechy kapitału społecznego

Aspekt kapitału społecznego	Typy i cechy kapitału społecznego		Autor koncepcji/pojęcia
	kapitał wiążący	kapitał pomostowy	
strukturalny	wspólnoty	stowarzyszenia	Tönnies 1988 [1887]
	mocne więzi	luźne więzi	Granovetter 1974
	zakorzenienie	autonomia	Woolcock 1998
	krótki promień zaufania	długi promień zaufania	Fukuyama 1999
normatywny	zaufanie w sferze prywatnej (do konkretnych osób)	zaufanie społeczne (uogólnione)	różni autorzy

Źródło: opracowanie własne na podstawie zestawienia Jarosława Działka (2011).

je człowiekowi możliwość korzystania z jej zasobów-powiązania. Ten drugi umożliwia włączanie do społecznej sieci współpracy osób spoza kręgu grupy pierwotnej. Kapitał wiążący daje cenne dla dobrostanu jednostki poczucie przynależności, akceptacji i bezpieczeństwa. Z kolei kapitał pomostowy jest kluczowy dla bardziej zaawansowanego rozwoju społecznego i gospodarczego wymagającego umiejętności współpracy ponad strukturami rodzinnymi. Xavier de Souza Briggs (1998) doprecyzował: kapitał wiążący jest istotny dla „przetrwania”, a pomostowy dla „postępu”. Poczucie bezpieczeństwa, jakie niesie bezwarunkowa przynależność do rodziny lub grupy pierwotnej, często jest niedocenianym aspektem familizmu. Dodajmy, że kapitał wiążący wykorzystuje jako spoiwo przeszłość, natomiast kapitał pomostowy buduje się wokół celów osadzonych w przyszłości. Co ważne, badacze kapitału społecznego przychylają się do twierdzenia, że optymalne dla społeczeństwa jest równoważenie obu wymiarów organizacji społecznej. Michael Woolcock (1998), operujący pojęciami zakorzenienia i autonomii, dowodzi, że grupy społeczne o niskim poziomie zakorzenienia i wysokim poziomie autonomii cechuje stan „amoralnego indywidualizmu”, z kolei grupy o wysokim stopniu zakorzenienia i niskim stopniu autonomii tworzą wspólnoty o cechach „amoralnego familizmu”. Dopiero zrównoważony wysoki poziom zakorzenienia i autonomii jest funkcjonalny — zapewnia jednostkom i społeczności poczucie bezpieczeństwa i perspektywy rozwoju. Kapitał wiążący i pomostowy, analogicznie do dwóch wymiarów życia społecznego: zakorzenienia i autonomii, stanowią

dwa bieguny społecznego *equilibrium*. Proponuję przyjąć, że familizm jest pozytywnie skorelowany z kapitałem wiążącym i negatywnie z kapitałem pomostowym.

GEOGRAFIA KAPITAŁU I FAMILIZMU

Putnam w swoim studium na temat tradycji obywatelskich we współczesnych Włoszech (1995), podobnie jak Banfield, wskazywał, że relacje międzyludzkie są kształtowane przez warunki geograficzne. Porównując północne i południowe Włochy lat dziewięćdziesiątych, doszedł do wniosku, że długa historia społeczności, cechów, klubów i stowarzyszeń choralnych w północnych Włoszech doprowadziła do większego zaangażowania obywatelskiego i większego dobrobytu gospodarczego (w porównaniu z rolniczym południem). Tym samym opowiedział się za geograficznym ujmowaniem kapitału społecznego.

Kapitały wiążący i pomostowy mogą przyjmować różne natężenie w zależności od kultury i regionu geograficznego. Potoczna obserwacja podpowiada, że w kulturach północnoeuropejskich więzi rodzinne są stosunkowo słabe, a (pozarodzinny) kapitał społeczny, zaufanie i udział w życiu politycznym są wysokie; odwrotnie jest w kulturach południowoeuropejskich. Janusz Czapiński interpretuje: „w zamierzczłych czasach nikt bez współpracy nie przetrwałby na Dalekiej Północy, tak więc przodkowie Szwedów czy Norwegów ćwiczili się w sztuce kompromisu i zaufania od tysięcy lat. Na południu można było przeżyć w zasadzie w pojedynkę. Mieszkaniec terenów śródziemnomorskich nie musiał za bardzo się natrudzić przy gromadzeniu zapasów i wspólnie z sąsiadami budować solidnej chałupy, aby zimą nie zamarznąć i nie umrzeć z głodu” (cyt za: Aksamit 2015). Ten popularny geograficzny porządek kapitałów społecznych wydaje się jednak nadmiernym uproszczeniem wynikającym z perspektywy tu (Europa) i teraz (XX i XXI wiek). Wychodząc poza Europę, napotkamy odmienną geografie kapitału, na przykład w Chinach powiązaną z dominacją określonych upraw. Rzeczywistość społeczna rolników uprawiających w północnych rejonach Chin pszenicę różni się od rzeczywistości społecznej rolników uprawiających w południowych rejonach Chin ryż, gdyż przy uprawie pszenicy nie trzeba w takim stopniu polegać na współpracy z sąsiadami jak przy uprawie ryżu. Jak dowodzą Thomas Talhelm i inni (2014), w Chinach struktury społeczne szybciej powstawały na południu w wyniku konieczności organizacji nawadniania upraw ryżu. Zauważmy, że organizacja nawadniania była istotna również dla rozwoju Egiptu i Mezopotamii. Idąc tym tropem, musimy przyznać, że wszystkie starożytne cywilizacje

powstały na geograficznym południu. Skandynawia jest jedynym i stosunkowo późnym przykładem powstania złożonych struktur społeczeństwa dobrobytu na północy. Geografia rozkładu kapitału społecznego zależy od szerokości geograficznej w szerokim zakresie — znaczenie ma zarówno klimat, jak i żyzność ziemi, ukształtowanie terenu, dominujące uprawy, które rzutują na osiadły vs. mobilny tryb życia. Trudno jednak spodziewać się tu jednoznacznego determinizmu.

Do uwarunkowań geograficznych wypada dodać nie mniej istotne uwarunkowania historyczne. Dobrą ilustracją tych ostatnich jest przypadek pozaborowej i powojennej Polski.

Geograf społeczny Tomasz Zarycki (2008) diagnozuje w Polsce regionalny podział na ścianę północno-zachodnią zasobną w kapitał pomostowy oraz południowo-wschodnią szczycącą się wysokim kapitałem wiążącym. Nasze wewnętrzne rozdwojenie pokrywa się z linią zaborów, a co za tym idzie, „rolniczością” regionu, jego kulturą społeczną i polityczną. Według Jana Herbsta (2008) byłyby to podział na „Polskę gospodarzenia” i „aktywności obywatelskiej”. Na historię zaborową nakłada się przesunięcie granic państwa polskiego po drugiej wojnie światowej ze Wschodu na Zachód. Ludność osiadła na ziemiach „odzyskanych” to ludność o doświadczeniu migracyjnym, która musiała podjąć trud zakorzenienia i wypracowania nowych struktur społecznych. Ludność osiadła z dziada pradziada na ścianie wschodniej to ludność żyjąca w familistycznych wspólnotach. W diagnozie Zaryckiego mieszkańcy północno-zachodniej Polski mają większe poczucie autonomii i lepiej czują się w ramach pragmatycznie zorientowanych organizacji, natomiast mieszkańcy południowego wschodu są dobrze zakorzenieni w rodzinnych, przyjacielskich, lokalnych społecznościach. Ogółem, badacze polskiej wsi, używający do pomiaru kapitału społecznego różnych grup wskaźników, diagnozują jego niski poziom na terenach wiejskich (Fedyszak-Radziejowska 2006; Frykowski, Starosta 2008; Halamka 2008).

Zarówno badania prowadzone przez Banfielda i Putnama we Włoszech, jak i regionalna geografia polskiego kapitału pokazują, że zróżnicowanie kapitału społecznego, a zatem i familizmu, przebiega zarówno wzdłuż, jak i w poprzek kultur narodowych.

POMIAROWE ZMAGANIA Z FAMILIZMEM

Wprawdzie pojęciowo kapitał wiążący i familizm są zbieżne, ale ryzykownym jest oparcie diagnozowania familizmu wyłącznie na badaniach kapitału społecznego. Jak trafnie zauważa Tomasz Kaźmierczak (2007), na

poziomie operacyjnym kapitał społeczny wykazuje kontekstualny charakter — sprawdza się lepiej jako narzędzie heurystyczne niż jako kwantyfikowalna zmienna. Teorie kapitału społecznego w rozmaity sposób określają jego kluczowe elementy i — w konsekwencji — metody pomiaru zasobów oraz funkcje, jakie pełni na różnych poziomach życia zbiorowego (Frykowski, Starosta 2008). Konceptcje strukturalne redukują kapitał społeczny do sieci relacji, z kolei konceptcje normatywne uwzględniają dwa inne komponenty: zaufanie oraz wartości i normy. Skoro nie ma powszechnej zgody co do tego, jak definiować kapitał, nie ma jasności jak go mierzyć (Sierocińska 2011). Na przykład pomiar kapitału społecznego bywał zakładnikiem pozytywnego wartościowania. Zakładając, że kapitał społeczny służy rozwojowi gospodarstwu, wskazywano jako wskaźniki przestępczość i rozwój gospodarczy właśnie. Niskie wartości pierwszego wskaźnika i wysokie drugiego miały potwierdzać znaczne zasoby kapitału społecznego. Jedną z głównych bolączek teorii kapitału społecznego jest też problem odróżniania przyczyn i skutków — kapitał społeczny umożliwia wspólne działanie, ale zarazem jest owocem wspólnego działania (Portes 1998).

Jan van Deth (2003), analizując strategie badawcze w badaniach empirycznych kapitału społecznego, podsumował, że większość badaczy zgadza się uwzględniać oba aspekty kapitału: strukturalny (twarde wskaźniki, np. liczba, rodzaj, intensywność więzi) i normatywny (miękkie wskaźniki, np. zaufanie w sferze prywatnej i społeczne uogólnione). Na poziomie mikrospołecznym najczęściej stosuje się ankiety konstruowane na potrzeby konkretnych projektów badawczych (zob. Trutkowski, Mandes 2005). Na poziomie mezo- i makrospołecznym zwykle stosuje się zagregowane wartości zaczerpnięte z cyklicznych sondaży społecznych, np. World Values Survey (WVS), European Social Survey (ESS). Jako wskaźnik zaufania najczęściej wykorzystywana jest zmienna opisująca poziom zaufania społecznego uogólnionego, która stanowi odpowiedź na pytanie: „Ogólnie rzecz biorąc, czy uważa Pan(i), że można ufać większości ludzi, czy też sądzi Pan(i), że w postępowaniu z ludźmi ostrożności nigdy za wiele?” (Westlund, Adam 2010).

Opisane podejście zastosowali Alberto Alesina i Paola Giuliano (2009), którzy postanowili po latach zweryfikować tezę Banfielda o negatywnym wpływie amoralnego familizmu na zaangażowanie obywatelskie i partycypację polityczną, uwzględniając dane z WVS i ESS. Włoscy ekonomiści zamierzali zbadać zależność między więzami rodzinnymi a uogólnionym zaufaniem społecznym, wykorzystując kwestionariusz WVS. Pomiar siły rodzinnych więzów został przeprowadzony za pomocą zmiennych odzwierciedlających przekonania na temat znaczenia rodziny w życiu jednostki

oraz miłości i szacunku, jakim dzieci powinny darzyć swoich rodziców. Analiza danych potwierdziła korelację silnych więzów rodzinnych z brakiem uogólnionego zaufania. Pogłębiając analizę o dane z ESS, ekonomiści porównali udział w życiu politycznym imigrantów drugiego pokolenia w 32 różnych krajach docelowych i ustalili, że im bardziej ludzie polegają na rodzinie jako dostawcy usług, ubezpieczenia, transferu zasobów, tym mniejsze jest ich zaangażowanie obywatelskie i uczestnictwo w życiu politycznym. Innymi słowy, nawet w drugim pokoleniu na emigracji analiza danych ujawniła silną korelację: im bardziej rodzina jest wszystkim, co liczy się dla jednostki, tym mniej dba ona o resztę społeczeństwa i bierze udział w życiu politycznym.

Zaletą tej analizy porównawczej jest z pewnością skala makro światowego sondażu WVS i europejskiego ESS. Wartościowa poznawczo jest także propozycja przeniesienia badań porównawczych na imigrantów różnych narodowości zamieszkujących to samo społeczeństwo przyjmujące. Warto kontynuować badania diaspor migracyjnych w kolejnych pokoleniach z uwzględnieniem zmieniającej się sytuacji ekonomicznej, aby zweryfikować, czy osoby, które mają wyjściowo najmniejszy kapitał ekonomiczny i kulturowy, stawiają kompensacyjnie na kapitał społeczny wiążący, czyli sieci rodzinne i znajomych? Dyskusyjnym pozostaje, na ile stwierdzona korelacja silnych więzów rodzinnych z brakiem uogólnionego zaufania jest wystarczającym wskaźnikiem familizmu, a w szczególności jego skrajnej postaci, to jest amoralnego familizmu.

BADANIA MIĘDZYKULTUROWE I NOWE MIARY FAMILIZMU

Jeżeli uznamy, że dotychczasowe praktyki mierzenia familizmu na gruncie badań kapitału społecznego są niewystarczające, to proponuję poszukać dodatkowych miar familizmu na gruncie badań międzykulturowych na pograniczu socjologii, psychologii międzykulturowej i psychologii zarządzania. Badania te prowadzone są od początku lat siedemdziesiątych XX wieku na zamówienie międzynarodowego biznesu zainteresowanego wiedzą o wpływie kultury narodowej (rozumianej tu jako motyw, wartości, przekonania, tożsamości, interpretacje zdarzeń) na działalność gospodarczą i zarządzanie. Międzynarodowa firma IBM jako pierwsza zaangażowała psychologa społecznego do przebadania wartości kulturowych związanych z organizacją pracy. W ten sposób powstała pierwsza 5-wymiarowa mapa kulturowa — tzw. wielka piątka Geerta Hofstede (2007). W dalszej części będę poszukiwać miar familizmu na 7-wymiarowej mapie kulturowej Fonsa Trompenaarsa i Charles'a Hampden-Turnera

(2002)³ oraz na 9-wymiarowej mapie projektu GLOBE — The Global Leadership and Organizational Behavior Effectiveness (House i in. 2004)⁴. Psychologiczne mapy kulturowe zakładają, że kultura i osobowość wzajemnie na siebie wpływają i przenikają, to znaczy kultury wzmacniają określone dyspozycje osobowościowe, na przykład kolektywiści myślą jak kolektywiści za sprawą kultury kolektywistycznej, a indywidualiści uruchamiają swoje indywidualistyczne myślenie za sprawą kultury indywidualistycznej. Gdy napotykamy określone problemy i dylematy, rozwiązujemy je poruszając się na binarnych skalach wymiarów kulturowych.

Partykularyzm kulturowy

Trompenaars i Hampden-Turner (2002), tworząc model siedmiu wymiarów kultury na podstawie badań menedżerów i pracowników z kilkadziesiąt krajów (dziś w bazie jest ich ponad 140), podążyli śladem przetartym przez Geerta Hofstede. W obu modelach kultura jest rozumiana jako ukryty program mentalny aktywowany podczas rozwiązywania problemów i rozstrzygnięcia dylematów. Inspiracją do wytypowania wymiarów odnoszących się do relacji międzyludzkich były dla badaczy pary przeciwstawnych zmiennych wzorcowych (dylematów) zaproponowanych przez Talcotta Parsonsa w *Systemie społecznym* (2009). Dylematem, który nas szczególnie interesuje, jest: partykularyzm *versus* uniwersalizm w odniesieniu do oceny zachowań innych ludzi. Kwestię różnicującą w tym wypadku stanowi stosunek do zasad etycznych i prawnych, a dokładniej odpowiedź na pytanie, co jest ważniejsze — relacje międzyludzkie czy obowiązujące reguły, prawo i przepisy? Partykularyzm to przekonanie, że najważniejsze są zobowiązania wobec rodziny i przyjaciół. Uniwersalizm to przekonanie, że zasady etyczne i prawne są najważniejsze, mają bowiem uniwersalny charakter. Uniwersalista jest skłonny przestrzegać zasad zawsze i wszędzie, bez wyjątków — sprawiedliwość i równość obowiązują nawet jego przyjaciół. Dla partykularysty więzi rodzinne i przyjacielskie są silniejsze niż abstrakcyjne reguły — to okoliczności dyktują, w jaki sposób

³ Na 7-wymiarowej mapie kulturowej Trompenaarsa i Hampden-Turnera (2002) różnicuje nas stosunek do ludzi: 1) uniwersalizm vs. partykularyzm, 2) indywidualizm vs. kolektywizm, 3) powściągliwość vs. emocjonalność, 4) wycinkowość vs. całościowość, 5) status przypisany vs. status osiągniany oraz 6) stosunek do czasu i 7) stosunek do otoczenia.

⁴ Na 9-wymiarowej mapie kulturowej projektu GLOBE (House i in. 2004), różnicuje nas: 1) jakość wykonania, 2) orientacja przyszłościowa, 3) unikanie niepewności oraz 4) dystans władzy, 5) kolektywizm rodzinny, 6) kolektywizm instytucjonalny, 7) równość płci, 8) asertywność, 9) orientacja humanistyczna.

określone zasady etyczne i prawne powinny być stosowane. Partykularysta zachowuje się zatem jako wzorcowy familista. Drugi człowiek nie jest przez niego traktowany jak anonimowy obywatel, ale jak brat, mąż, kuzyn, przyjaciel lub inna ważna w sensie pozytywnym lub negatywnym osoba — „nie oglądając się na zasady”, musi albo popierać i chronić daną osobę, albo dystansować się od niej (Trompenaars, Hampden-Turner 2002, s. 48). Innymi słowy, partykularysta/familista jest skłonny łamać/naginać zasady prawa dla dobra bliskich, więcej — faworyzowanie „swoich” jawi się jako obowiązek moralny.

Uniwersalizm i partykularyzm to dwie biegunowo różne odpowiedzi na ten sam dylemat — im bardziej zbliżamy się na skali w kierunku uniwersalizmu, tym bardziej oddalamy się od partykularyzmu i odwrotnie. Charakterystyczne, że pomiędzy partykularystą a uniwersalistą łatwo o brak zrozumienia i zaufania. Uniwersalista powie o partykularystach: „nie można im ufać, bo zawsze pomogą swoim przyjaciołom!”. Z kolei partykularysta powie o uniwersalistach: „nie można im ufać — nie pomogą nawet przyjacielowi!”. Nie jest jednak tak, że podejście uniwersalistyczne wyklucza podejście partykularystyczne — w podejściu uniwersalistycznym normy ogólne są wywodzone z oceny moralnej zachowań poszczególnych („nie czyn drugiemu, co tobie niemiłe”). Co więcej, można być uniwersalistą w jednej kwestii, na przykład przepisów drogowych, i partykularystą w innej kwestii, na przykład umieszczenia dziecka w lepszej szkole. W końcu — bywa się uniwersalistą do pewnego stopnia. Poniżej przytaczam dylemat kulturowy, który odsłania wielość zmiennych zależnych wpływających na rozstrzygnięcie go w sposób uniwersalistyczny lub partykularystyczny:

„Jedziesz samochodem prowadzonym przez bliskiego przyjaciela. Potrącasie pieszego. Wiesz, że Twój przyjaciel jechał z prędkością przynajmniej 60 km/godz. w terenie zabudowanym, w którym maksymalna dozwolona prędkość wynosi 30 km/godz. Adwokat przyjaciela mówi, że jeśli zeznasz pod przysięgą, że jechał on z prędkością 30 km/godz., możesz go uchronić przed poważnymi konsekwencjami.

Czy Twój przyjaciel ma prawo oczekiwać, że będziesz go krył?

1. Jako przyjaciel ma pełne prawo oczekiwać, że zeznam, iż jechał wolniej.
2. Jako przyjaciel ma pewne prawo oczekiwać, że zeznam, iż jechał wolej.
3. To, że jest moim przyjacielem, nie daje mu żadnego prawa oczekiwać, że zeznam, iż jechał wolniej.

Co byś zrobił w takiej sytuacji, zeznając pod przysięgą jako świadek, uwzględniając szczególne prawa rządzące przyjaźnią?

1. Zeznałbym, że jechał z prędkością 30 km/godz.

2. Nie zeznałbym, że jechał z prędkością 30 km/godz” (Trompenaars, Hampden-Turner 2002, s. 50).

Pierwszą zmienną zależną jest w takim przypadku skala potrącenia pieszego i jego konsekwencje (poturbowany, ranny lekko, ranny ciężko, nieodwracalna niepełnosprawność ruchowa itd.). Warsztaty prowadzone przez Trompenaarsa wykazały, że w przypadku lekkich obrażeń uniwersaliści ulegają pokusie partykularyzmu i chronią swoich przyjaciół. Im groźniejszy wypadek, tym większa gotowość respektowania obowiązującego prawa. Charakterystyczne, że u partykularystów zaobserwowano odwrotną zależność — im cięższy wypadek, tym większa determinacja, aby uchronić przyjaciela przed konsekwencjami jego czynu („mój przyjaciel bardziej niż kiedykolwiek potrzebuje mojej pomocy”). Drugą zmienną zależną, która może wpływać na pokusę odstąpienia od uniwersalizmu przez uniwersalistów jest stopień bliskości kierowcy, który potrącił pieszego. Wyobraźmy sobie, że za kierownicą siedzi nie przyjaciel, lecz kuzyn, brat lub syn.

W ujęciu Parsonsa partykularyzm odnosi się do tradycyjnych wartości i przekonań, a uniwersalizm do nowoczesnego i racjonalnego systemu wartości. Trompenaars i Hampden-Turner nie zgadzają się z takim uproszczonym schematem. Uważają, że dylematy kulturowe należy rozstrzygać z uwzględnieniem zalet każdej preferencji kulturowej. Gdy dąży się do rozwoju gospodarczego w zróżnicowanych globalnie warunkach, to optymalnie jest unikać skrajności i zachować pewną elastyczność. Zauważmy, partykularyzm sprzyja nepotyzmowi i zachowaniom korupcyjnym, podczas gdy uniwersalizm rygorystycznemu przestrzeganiu prawa lub ukrywaniu przypadków jego łamania. A jeśli prawo, automatycznie darzone dużym szacunkiem, stanie się narzędziem w rękach skorumpowanej elity? — pytają autorzy koncepcji siedmiu wymiarów kultury. Już Parsons rozróżnił dwa typy społeczeństwa uniwersalistycznego: uniwersalistyczno-osiągnięciowe (USA) oraz uniwersalistyczno-przypisaniowe (ZSRR za czasów Stalina). Jeśli uniwersalizm powiązany z hierarchiczną strukturą może skutkować totalitarnym społeczeństwem, to uniwersalizm jako taki nie jest bezwzględnie dobry. Dlatego, jak przekonują Trompenaars i Hampden-Turner, warto równoważyć skrajności — uniwersalizm pomaga unikać patologii za daleko posuniętego partykularyzmu, partykularyzm jest potrzebny, aby unikać patologii daleko posuniętego uniwersalizmu („ukradł batonik, więc choć bezdomny musi ponieść karę!”). Godzenie wartości ma wyzwalać efekt synergii, który sprzyja rozwojowi gospodarstwu.

Autorzy koncepcji siedmiu wymiarów kultur zauważyli istotną korelację. Zwolennicy uniwersalizmu w większości wywodzą się z kultur naznaczonych protestantyzmem, w których nie ma pośredników między Bogiem a człowiekiem oraz instytucji spowiedzi umożliwiającej odpuszczenie grzechów za odstępstwo od reguły. Z kolei kultury powiązane z katolicyzmem są w większości partykularystyczne — w określonych okolicznościach dopuszcza się wyjątki od reguły. Bóg-człowiek jest bardziej wyrozumiały i wybacza w sakramencie spowiedzi. Także dane WVS ujawniają pewną korelację — prawie wszystkie historycznie protestanckie społeczeństwa wykazują wyższy poziom zaufania społecznego uogólnionego niż prawie wszystkie społeczeństwa katolickie (Inglehart 1999). Ronald Inglehart, podobnie jak Putnam (1995), diagnozuje: horyzontalne, lokalnie kontrolowane organizacje sprzyjają zaufaniu interpersonalnemu, podczas gdy hierarchiczne, scentralizowane organizacje mają tendencję do jego osłabiania. Kościół rzymskokatolicki to prototyp hierarchicznej, centralnie kontrolowanej instytucji, z kolei kościoły protestanckie były mniejsze, stosunkowo zdecentralizowane i bardziej otwarte na lokalną kontrolę. Nawet jeśli dzisiaj czynniki te mogą nie mieć większego znaczenia, w przeszłości kościoły odegrały ogromną rolę w kształtowaniu swoich społeczeństw — przekonuje Inglehart (1999).

Biznesowe narzędzie CultureXplore⁵, oparte na modelu siedmiu wymiarów kultury i danych z ponad 140 krajów, szacuje wynik Polski na 40 na 100-punktowej skali od partykularyzmu do uniwersalizmu. Dla porównania inne społeczeństwa o partykularystycznym nachyleniu w Europie Wschodniej i Południowej to: Litwa (7), Białoruś (8), Albania (15), Grecja (20), Bułgaria (23), Hiszpania (35), Rumunia (40), Włochy (44). Do społeczeństw uniwersalistycznych z pewnością zaliczymy Niemcy (93), Szwajcarię (94), Austrię (73), Norwegię (82), Wielką Brytanię (72). Jeśli porównamy Polskę (40) do Niemiec (93) na osi partykularyzm–uniwersalizm, to niemiecki biznesmen dostanie następujące porady do sprawnego zarządzania polskimi pracownikami:

- buduj nieformalne sieci kontaktów i twórz prywatne porozumienia
- próbuj zmieniać nieformalnie przyzwyczajenia i wzorce działania
- modyfikuj relacje personalne, aby zmodyfikować system
- prywatnie „pociągaj za sznurki”
- dąż do sprawiedliwości, traktując wszystkie przypadki indywidualnie
- przyjmij mniej formalne podejście do systemów i procedur.

Zauważmy, że wynik (40) dla Polski na osi partykularyzm–uniwersalizm sugeruje umiarkowane przechylenie w stronę partykularyzmu. Ana-

⁵ <https://www.thtconsulting.com/culture-factory/culture-explore/>

lizując rozkład partykularyzmu i uniwersalizmu w całej Europie, możemy dostrzec, że Polska wpisuje się w partykularyzm krajów byłego bloku komunistycznego. Warto jednak odnotować, że w dylemacie z potrąceniem pieszego Polska uzyskała wynik 74 (dla porównania Rosja 44, a Szwajcaria 97) na 100-punktowej skali od partykularyzmu do uniwersalizmu.

Kolektywizm wewnątrzgrupowy (in-group collectivism)

W tropieniu miar familizmu przydatny może okazać się również wymiar kolektywizmu wewnątrzgrupowego (*in-group collectivism*), odróżnionego od kolektywizmu instytucjonalnego (*institutional collectivism*) na 9-wymiarowej mapie kulturowej projektu GLOBE (House i in. 2004)⁶. Te dwa wymiary pozwalają dostrzec różnice kulturowe w strefie prywatnej i publicznej. Projekt badawczy prowadzony od 1991 roku przez zespół Roberta J. House'a, osadzony w psychologii organizacji i zarządzania, ma za zadanie, podobnie jak wcześniej omawiane projekty, mierzyć wpływ kultury narodowej na style zarządzania w różnych regionach świata. Pierwszą innowacją modelu GLOBE jest rozróżnienie dwóch aspektów zachowań kulturowych: idealnych (wartości) i realnych (praktyk). Drugą innowacją jest odejście od opozycji indywidualizm *versus* kolektywizm i rozróżnienie dwóch typów kolektywizmu jako nie zawsze idących ze sobą w parze⁷. Kolektywizm wewnątrzgrupowy wskazuje na poziom więzi, lojalności, wspólnoty z rodziną — pozwala zatem zidentyfikować społeczeństwa, które w trudnych sytuacjach życiowych zwracają się do rodziny, a nie do państwa. Kolektywizm instytucjonalny zaś wskazuje, w jakim stopniu jednostki czują więź z organizacjami lub grupami pozarodzinnymi. Wskaźniki kolektywizmu wewnątrzgrupowego zostały oparte na narzędziu pomiarowym Harrego C. Triandisa (1990), przede wszystkim na konstrukcie lojalności rodzinnej (*family integrity*) obejmującym współzamieszkiwanie trzech pokoleń, a także międzypokoleniową dumę z osiągnięć dzieci i rodziców. Z kolei kolektywizm instytucjonalny jest mierzony na pomocą wskaźników akcentujących lojalność grupową oraz interesy zbiorowe, kosztem indywidualnych osiągnięć i zysku.

⁶ Zwraca uwagę, że kolektywizm wewnątrzgrupowy przez Pawła Boskiego (2009) jest tłumaczony jako „kolektywizm grupy swoich (rodziny)” lub „kolektywizm rodzinny”, a przez Janusza Czapińskiego (2010) wprost jako „familizm”.

⁷ Mapy kulturowe Hofstede oraz Trompenaarsa i Humpden-Turnera operowały przeciwstawieniem: kolektywizm vs. indywidualizm.

Model mapy kulturowej GLOBE rozróżnia 10 regionów geograficzno-kulturowych i stosuje 7-punktową skalę. Charakterystyczne, że we wszystkich regionach świata wartości kolektywizmu wewnątrzgrupowego plasują się bardzo wysoko — oscylują wokół 6 punktów (rodzina jest wysoko cenioną wartością na całym świecie). Tylko w świecie zachodnim (kraje anglosaskie, Europa nordycka, Europa germańska, Europa łacińska) praktyki są istotnie niżej na skali niż wartości (największa różnica dotyczy Europy nordyckiej — 2 punkty). W pozostałych regionach świata oraz w Europie Wschodniej wartości i praktyki kolektywizmu wewnątrzgrupowego są do siebie zbliżone i oscylują wokół 6 punktów. Warto dodać, że w badaniu nie zaobserwowano zjawiska kompensacji w postaci negatywnej korelacji: kraje, w których rodzinny kolektywizm wewnątrzgrupowy jest najsilniej obecny w praktykach, cenią wartości rodzinne jeszcze wyżej niż pozostałe kraje.

Rozdźwięk między wartościami i praktykami życia rodzinnego w kulturze zachodniej można powiązać z tzw. kryzysem rodziny. Jak zauważa Boski (2009), „kultura słabej rodziny” wykazuje jednak pewną „przewagę adaptacyjną” — koreluje bowiem z orientacją przyszłościową i niskim dystansem do władzy, które sprzyjają rozwojowi gospodarczemu oraz rozwojowi społeczeństwa obywatelskiego i demokracji. Na poziomie makrospołecznym zaobserwowano następujące korelaty: społeczeństwa kolektywne wewnątrzgrupowo (rodzinnie) osiągają gorsze wyniki ekonomiczne, są mniej konkurencyjne i wykazują mniejszą dynamikę wychodzenia ze stagnacji. Statystycznie częściej są trawione przez korupcję i przestępczość pospolitą. Pamiętajmy jednak, że przy zaniku opiekuńczej funkcji państwa rodzinny kolektywizm wewnątrzgrupowy ułatwia funkcjonowanie w ciężkich warunkach bytowych. W tradycyjnych kulturach społeczności krewniacze tworzą podstawowe struktury tożsamościowe. To więzy rodzinne i przyjacielskie stanowią źródło przetrwania i wsparcia. Na gruncie omawianych badań nie sposób określić zależności przyczynowo-skutkowych między kolektywizmem wewnątrzgrupowym a makro wskaźnikami ekonomiczno-politycznymi. W bogatszych społeczeństwach Zachodu obserwuje się spadek znaczenia więzi rodzinnych i rozwój indywidualizmu, ale może to być konsekwencją, a nie przyczyną osiągnięcia pewnego poziomu dobrobytu. Aby wykazać wpływ spadku znaczenia więzi rodzinnych na materialny dobrobyt, należałoby raczej przyrzeć się dynamice wzrostu PKB, a nie stanowi aktualnemu. Zauważmy, że w przypadku Hongkongu, wartości i praktyki kolektywizmu rodzinnego w 2004 roku wynosiły odpowiednio: 5,11 i 5,32 punktu.

Jeśli chodzi o kolektywizm instytucjonalny, to jego wartości przewyższają praktyki na całym świecie, z wyjątkiem krajów skandynawskich.

Charakterystyczne, że po siedemdziesięciu latach od wprowadzenia komunizmu Europa Wschodnia ma najniższe wskaźniki wartości kolektywizmu instytucjonalnego. Dla Polski wartości i praktyki kolektywizmu instytucjonalnego w 2004 roku wynosiły odpowiednio: 4,22 i 4,53 punktu (Globe Project 2004). W przypadku kolektywizmu instytucjonalnego obserwujemy zjawisko kompensacji, to jest negatywnej korelacji wartości i praktyk — tam, gdzie sfera publiczna nie działa wystarczająco dobrze (np. Ameryka Łacińska), ludzie życzą sobie większej obecności instytucji w ich życiu; tam, gdzie strefa publiczna jest najbardziej rozbudowana (np. Europa nordycka), ludzie przytłacza wszechobecność instytucji.

Analizując wyniki Polski na mapie dziewięciu wymiarów kulturowych projektu GLOBE, zwrócimy uwagę, że kolektywizm wewnątrzgrupowy uzyskał wartość najwyższą ze wszystkich wymiarów — jest to zdecydowanie najbardziej charakterystyczna cecha Polski na tej mapie kulturowej. W przypadku Polski wartości i praktyki kolektywizmu wewnątrzgrupowego w 2004 roku wynosiły odpowiednio: 5,74 i 5,52 punktu. Co więcej, jest to najbardziej zgodna charakterystyka kulturowa (odstęp pomiędzy wartością a praktyką, czyli stanem postrzeganym jako idealny i realny, wynosi 0,5 punktu). W końcu — praktyka polskiego kolektywizmu wewnątrzgrupowego przewyższa średnią światową. Zauważmy, że ta utrzymująca się wysoka wartość kolektywizmu rodzinnego nie przeszkodziła Polsce w osiągnięciu szybkiego wzrostu PKB w ciągu ostatnich trzydziestu lat (szybszego niż we wszystkich krajach Europy Zachodniej, z wyjątkiem Irlandii, The World Bank Indicator 2017) podobnie jak Polska wysoko ceniącej kolektywizm wewnątrzgrupowy (5,74). Być może zatem familistyczne więzi i wartości nie muszą przeciwdziałać rozwojowi ekonomicznemu?

GUANXI, ZAUFANIE AFEKTYWNE I ORIENTACJA RELACYJNA

Zaufanie w sferze prywatnej w społecznościach familistycznych jest naturalną konsekwencją silnej identyfikacji i więzi z rodziną. Kultura zaufania jest kluczowym elementem kapitału społecznego (Putnam 1995; Inglehart 1997). Zaufanie w sferze prywatnej jest podstawą kapitału wiążącego, natomiast zaufanie uogólnione warunkuje kapitał pomostowy. W badaniach międzykulturowych znajdziemy jeszcze inne pomocne rozróżnienie: zaufanie kognitywne *versus* afektywne (Chua, Morris, Ingram 2009), które idzie w parze z podziałem na kultury zadaniowe i relacyjne (Meyer 2023). Zaufanie kognitywne opiera się na przekonaniu, że osiągnięcia i umiejętności drugiej osoby pozwalają na niej polegać („widzę, że jesteś dobry w tym, co robisz, więc ufam ci”). Źródłem zaufania afektywnego nato-

miast jest poczucie bliskości emocjonalnej, empatii czy przyjaźni („znamy się długo, darzymy się sympatią, więc ufam ci”). Etyka protestancka oddziela kwestie społeczno-emocjonalne i instrumentalne (Weber 2011), dlatego Amerykanie wyraźnie rozgraniczają zaufanie kognitywne i afektywne w biznesie (Chua, Morris, Ingram 2009). Z kolei Chińczycy łączą te dwie formy zaufania — biznes w Chinach to coś bardziej osobistego, wymagającego zbudowania szczególnej formy przyjaźni opartej na zaufaniu, czyli *guanxi*.

Zakotwiczone w tradycji kulturowej konfucjanizmu *guanxi*, podobnie jak przyjaźń, jest relacją prywatną — wiąże emocjonalnie konkretne osoby i tylko je. W odróżnieniu od przyjaźni, z założenia bezinteresownej, *guanxi* jest także instrumentalną strategią budowania relacji stanowiących fundament przyszłych działań handlowych czy biznesowych, wyrażonych w wymiernych transakcjach. Innymi słowy: „*guanxi* to starannie skonstruowane i podtrzymywane relacje osobiste oparte na wzajemnych zobowiązaniach i obustronnych korzyściach” (Qi 2013). Zaufanie, wiarygodność, wzajemność, odpowiedzialność to wiązka relacji moralnych, które umożliwiają współpracę bez formalnych kontraktów i regulacji (Sztompka 2007).

Zaufanie afektywne buduje kultury relacyjne. Kraje BRIC (Brazylia, Rosja, Indie, Chiny) plasują się na biegunie kultur relacyjnych, natomiast Stany Zjednoczone, Wielka Brytania, Australia plasują się na przeciwnym biegunie kultur zadaniowych (Meyer 2023). W kulturach relacyjnych relacje buduje się powoli, a kiedy taka relacja już powstanie, niełatwo się z niej rezygnuje. Z kolei w kulturach zadaniowych relacje są definiowane przez funkcjonalność i pragmatyzm. W relacyjnych Chinach poleganie na innej osobie zależy w dużej mierze od jej zakorzenienia w sieci.

Relacyjne kultury znajdziemy także na Bliskim Wschodzie. W języku arabskim termin *wasta* oznacza w przybliżeniu „koneksje, które tworzą preferencję” albo „relacje, które dają ci wpływ”. Dobra relacja to najważniejszy czynnik w robieniu interesów z ludźmi ze świata arabskiego. Jak radzi jeden z rozmówców Erin Meyer (2023, s. 231): „użyj swej sieci kontaktów, by znaleźć *wasta* — kogoś, kto zna osobę, z którą potrzebujesz się skontaktować — i poproś go, żeby zadzwonił i osobiście cię przedstawił” [zamiast wysłać maile do nieznanomych].

POMIAR FAMILIZMU — DYSKUSJA

Na podstawie zaproponowanego powyżej wybiórczego przeglądu badań międzykulturowych proponuję poszerzyć stosowane miary familizmu kulturowego o partykularyzm kulturowy z mapy kulturowej Trompena-

arsa i Humpden-Turnera (2002) jako wymiar najlepiej chwytający empirycznie familizm kulturowy o ewolucyjnym rodowodzie. Partykularyzm to strategia nepotyzmu, to jest lojalnego, solidarnego wspierania lub faworyzowania krewnych kosztem przestrzegania uniwersalistycznych reguł i procedur. „Partykularyzm familijny” jest wzorem dla partykularyzmu „poszerzonej rodziny”, w którym poszerzona identyfikacja (my–przyjaciele, my–grupa sąsiedzka itd.) toruje drogę do lojalnego, solidarnego wspierania lub faworyzowania „grupy swoich”.

Wymiar kolektywizmu wewnątrzgrupowego z mapy kulturowej GLOBE można traktować pomocniczo w diagnozowaniu familizmu kulturowego. Cenne jest samo rozróżnienie kolektywizmu wewnątrzgrupowego i instytucjonalnego. Natomiast proponowane w tym wymiarze konkretne zmienne, takie jak współzamieszkiwanie trzech pokoleń, a także międzypokoleniowa duma z osiągnięć dzieci i rodziców, nie wpisują się bezpośrednio w proponowaną definicję familizmu kulturowego o ewolucyjnym rodowodzie. Mieszkanie w rozproszeniu, na przykład w wyniku migracji, może wzmacniać familizm uruchamiany w samopomocowych sieciach migracyjnych. Z kolei poczucie zobowiązania wobec „rodziny” może być niezależne lub silniejsze od poczucia dumy z bycia częścią rodziny.

Gdy w przyszłości podejmie się trud konstrukcji skali bezpośrednio wycelowanej w familizm, warto pamiętać o rozróżnieniu wartości i praktyk wprowadzonym w projekcie GLOBE. Jako pomocnicze, w przypadku konstrukcji takiej skali, można wykorzystać także rozróżnienie zaufania afektywnego opartego na relacjach oraz zaufania kognitywnego opartego na zadaniowości. Wzorem dla nowego lub adaptowanego narzędzia może być 18-punktowa skala familizmu użyta w populacjach latynoskich (Steidel, Contreras 2003). Wspomniana skala ogranicza się do badania postaw i obejmuje między innymi zmienną honoru rodziny, która jest kulturowo specyficzna.

Jeśli chodzi o rekomendowany wymiar partykularyzmu kulturowego, to warto wspomnieć, że samo pojęcie partykularyzmu już wcześniej bywało łączone z pojęciem amoralnego familizmu. Seymour Lipset i Gabriel Lenz (2000, s. 197–198) w swojej ekonomiczno-kulturowej analizie wywodzili praktyki korupcji z partykularyzmu kulturowego, rozumianego jako „subiektywne poczucie zobligowania do niesienia pomocy, ofiarowywania zasobów osobom, wobec których czujemy osobiste zobowiązania, zwłaszcza członkom rodziny, ale również przyjaciołom i członkom grup dobrowolnych”. Widocznym przejawem korupcji miał być nepotyzm. Przeciwnością tak definiowanego partykularyzmu miał być uniwersalizm, czyli zgoda na traktowanie wszystkich według jednakowych standardów. Utożsamiając pojęcie partykularyzmu z pojęciem amoralnego familizmu,

Lipset i Lenz stwierdzili, że kraje o wyższym wyniku na skali familizmu miały tendencję do bycia wśród najbardziej skorumpowanych. Najwyższe wyniki w zakresie korupcji odnotowano w krajach azjatyckich, najniższe w krajach skandynawskich (Harris 2007).

W tym kontekście warto przywołać jeszcze pracę Zong-Rong Lee i Hsin-Huang Michael Hsiao (2010), którzy zdefiniowali familizm jako partykularyzm skoncentrowany na krewnych i analizowali jego związek z kapitałem społecznym i kulturą obywatelską w jedenastu azjatyckich społeczeństwach. W tym badaniu familizm był mierzony na podstawie zmiennej z Asian Barometer Survey, która odzwierciedla tendencję respondentów do zatrudniania członków rodziny w hipotetycznej sytuacji, w której krewny respondenta uzyskał marginalnie niższy wynik niż nie-spokrewniony konkurent. Sytuacja pomiarowa odpowiadała zatem partykularyzmowi w rozumieniu Trompenaarsa i Humpden-Turnera (choć autorzy siedmiu wymiarów kultury nie zostali zacytowani w pracy). Ostatecznie azjatyckie badania porównawcze potwierdziły, że familizm jest negatywnie powiązany z generowaniem kapitału społecznego (zakładanie dobrowolnych stowarzyszeń) i kultury obywatelskiej (zauwanie do instytucji publicznych). Obserwacje poczynione przez Edwarda Banfielda w południowych Włoszech ponad pół wieku temu współbrzmia, jak się wydaje, z odległymi azjatyckimi realiami. W azjatyckich społeczeństwach osoby z silnymi tendencjami do familizmu są bardziej skłonne do współpracy z członkami rodziny niż z kimś spoza ich najbliższego kręgu rodzinnego. Próbują też szukać, na podstawie relacji interpersonalnych, kogoś, z kim mogą tworzyć więzi podobne do rodzinnych, najbardziej oczywistych relacji krwi, ale także osób w ich sieciach społecznych, które mają pewne wspólne cechy, takie jak miejsce urodzenia.

Pojęcie partykularyzmu znajdziemy także u Pierlucy Brindelliego (2019), który w analizie źródeł literackich mających wpływ na interpretację włoskiej tożsamości zbiorowej używa konsekwentnie pary pojęciowej „familizm–partykularyzm” zamiast pojęcia amoralnego familizmu uznanego za retoryczne i stereotypizujące. Brindelli, przywołuje słowo *particolare* Guicciardiniego (1933 [1530]) jako rodzime określenie, które Włosi sami sobie przypisywali, zanim zostali w analogiczny sposób rozpoznani przez Europejczyków z Północy, a następnie Amerykanów z Ameryki Północnej (Banfield 1958).

Pomimo opisanego powyżej partykularystycznego tropu w analizach i badaniach familizmu nie wykorzystywano dotychczas w pomiarze familizmu wymiaru partykularyzm–uniwersalizm z mapy kulturowej Trompenaarsa i Humpden-Turnera (2002). Nie łączono też danych z sonda-

ży socjologicznych z mapą kulturową Trompenaarsa i Humpden-Turnera. Niemniej przełom interdyscyplinarny już nastąpił — Sjoerd Beugelsdijk i Chris Welzel (2018) jako pierwsi połączyli dane z sondaży socjologicznych (WVS, EVS) i międzykulturowych (mapa kulturowa Hofstede). Słusznie zauważyli, że różnice międzykulturowe mają charakter przestrzenny i czasowy, wymagają zatem komplementarnych badań i analizy na tych dwóch osiach. Połączenie dynamicznej koncepcji kultury obecnej w socjologii i naukach politycznych z wielowymiarową koncepcją kultury występującą w psychologii międzykulturowej i zarządzaniu międzynarodowym pozwala na pełniejszy i bardziej wiarygodny obraz rzeczywistości społecznej. Warto odnotować, że Beugelsdijk i Welzel (2018) w swojej syntetyzującej analizie danych stwierdzili, że chociaż rozwój gospodarczy i wymiana pokoleń napędzają zmianę kulturową, to blisko połowa różnic w krajowych orientacjach kulturowych jest unikalna dla każdego kraju, ze względu na trwałe różnice w trajektoriach rozwoju, które sięgają odległych historycznych czynników.

Reasumując, w diagnozowaniu familizmu warto wyjść od danych zastanych, to jest obszernych zbiorów danych reprezentujących wszystkie obszary geograficzne zbieranych w układzie diachronicznym (cykliczne badania WVS, ESS), w których znajdziemy pierwsze wskaźniki familizmu, takie jak więzy rodzinne, zaufanie w sferze prywatnej i uogólnione zaufanie społeczne. To pierwsze, przybliżone diagnozowanie familizmu warto pogłębić o dane z badań międzykulturowych — szczególną wartość ma wymiar partykularyzm–uniwersalizm z mapy kulturowej Trompenaarsa i Humpden-Turnera (2002). Jeśli chce się diagnozować familizm kulturowy w Polsce w sposób bardziej pogłębiony, dokładny i systematyczny, to warto stworzyć bardziej wyspecjalizowane narzędzie. W przypadku tworzenia polskiej skali familizmu należałoby przyjrzeć się specyfice naszego obszaru kulturowego (zob. Boski 2009).

KONKLUZJE

Próbowałam przekonać czytelników do tezy o ewolucyjnych korzeniach familizmu, opierając się na teorii dostosowania łącznego (Hamilton 1964) oraz teorii altruizmu krewniaczego i odwzajemnionego (Trivers 1971). Ewolucyjna perspektywa pozwala na uwolnienie się od wartościowania wynikającego z nacisku na „amoralny” aspekt familizmu oraz dostrzeżenie adaptacyjnych funkcji familizmu. Jeżeli zgodzimy się postrzegać familizm z szerokiej ewolucyjnej perspektywy jako biologiczno-kulturową adaptację do trudnych warunków bytowych, to nie dziwi jego obecność w różnych re-

jonach geograficznych i okresach historycznych. Perspektywa ewolucyjna podpowiada, że wszyscy z natury jesteśmy „familistami”, różnimy się tylko skalą praktykowanego familizmu. Tak szeroko rozumiany familizm niesie ze sobą określone zyski i zagrożenia. Z jednej strony daje fundamentalne poczucie bezpieczeństwa, z drugiej strony hamuje proces modernizacji — budowę szerszych struktur społecznych, politycznych i gospodarczych. Zachowania, które jawią się jako amoralne i dysfunkcjonalne z perspektywy badacza rozwoju społecznego, mogą stanowić doniosłą wartość dla wspierającej się wspólnoty. Mogą też pozytywnie wpływać na dobrostan połączonych bliskimi więziami jednostek (Growiec 2016).

Wartościowanie wprowadzone przez Banfielda w pojęciu amoralnego familizmu przyczyniło się do wieloletniego niedostrzegania lub niedoceniań adaptacyjnych funkcji familizmu na gruncie nauk socjologicznych. Warto zauważyć, że ocena moralna familizmu mówi sporo o hierarchii wartości amerykańskiego badacza, czyli o jego zapleczu kulturowym. Przypomnijmy, że Banfield konfrontował zubożałe włoskie południe, prowincjonalne, katolickie, z zamożnym mormońskim regionem Utah⁸. Wprowadzone przez niego dychotomiczne przeciwstawianie familizmu i zaangażowania społecznego jest dyskusyjne. Jeżeli przejdziemy na język kapitału społecznego, to widać, że mamy do czynienia raczej z różnymi typami więzi. Familistyczny kapitał wiążący sprzyja budowaniu społeczności o charakterze wspólnotowym opartych na więziach etnicznych, lokalnych, religijnych. Zamiast mówić o braku kapitału społecznego lub kapitale negatywnym, wypada dostrzec, że społeczności familistyczne, na przykład religijne, z powodzeniem angażują się w życie swoich parafii (organizację pielgrzymek, budowę i renowację kapliczek) lub w ideologiczno-polityczne akcje typu „gminy wolne od LGBT”, których kontrowersyjny charakter nie przeczy faktowi istnienia potencjału mobilizacyjnego tkwiącego w lokalnych wspólnotach religijnych. Przyglądając się współczesnej polaryzacji politycznej społeczeństwa, dojrzymy zarówno stowarzyszeniowy „Strajk Kobiet”, jak i wspólnotowy wiec słuchaczek Radia Maryja — rozgłośni o. Tadeusza Rydzika. Pomiędzy sferą prywatną a publiczną przebiega, wbrew pozorom, szeroki pomost. Angażujemy się przede wszystkim w te sprawy społeczne, które nas lub nasze rodziny bezpośrednio dotyczą. Parafrazując dobrze znane hasło Carol Hanisch z 1970 roku „to, co prywatne, jest polityczne” (*private is political*) — to, co prywatne, aktywuje

⁸ Jedną z krytycznych reakcji na publikację amerykańskiego politologa nosiła kąśliwy tytuł „Moralne podstawy zacofanego socjologa: Edward Banfield, Włosi i Amerykanie włoskiego pochodzenia” (Muraskin 1974).

polityczne. Familizm może być podłożem pozytywnych lub nagannych zachowań — otaczania opieką schorowanego sąsiada lub dyskryminacji i wykluczania mniejszości. Andrzej Leder (2020) stawia tezę, że w powojennej Polsce nastąpiło nacjonalistyczne zagospodarowanie familizmu — lojalność wobec rodziny i podejrzliwość wobec obcych stały się elementem lojalności wobec większej rodziny-ojczyzny i podejrzliwości wobec obcych — nie-Polaków. Zauważmy, że odwołanie do wspólnoty narodowej pozwala z powodzeniem mobilizować większą część społeczeństwa do działań o charakterze ponadlokalnym, znowu jednak różnie oceniana będzie ta mobilizacja („Polacy dla Ukrainy” *versus* „Polska dla Polaków”). Nawet jeśli zaufanie w sferze prywatnej i kapitał wiążący mogą ewoluować w kierunku zaufania uogólnionego i kapitału pomostowego, na końcu tego procesu nie musi wyłonić się inkluzywne społeczeństwo otwarte.

Ma mapie kapitału społecznego Polski Rzeszów jest przykładem miasta o względnie wysokim poziomie zarówno kapitału wiążącego, jak i pomostowego (zob. Kotarski 2013). Zapewne jest to przykład budowy kapitału pomostowego opartego na rozrośniętym lokalnie kapitale wiążącym. Istnieje prawdopodobieństwo, że ten wariant łączonych kapitałów społecznych jest w Polsce popularny, ale dotychczas wymykał się empirycznym pomiarom (Rychard 2015). Potrzebny jest zatem bardziej precyzyjny aparat pomiarowy, który zarejestruje różne formy familizmu, w tym formy oddolnej współpracy, które idą w parze z działaniami na rzecz wspólnych celów. Odrzucenie pokusy negatywnego wartościowania familistycznych praktyk pozwoli lepiej uchwycić fenomen współistnienia różnych kapitałów społecznych oraz możliwość ich transformacji.

BIBLIOGRAFIA

- Alesina Alberto, Giuliano Paola, 2009, *Family Ties and Political Participation*, Discussion Paper nr 2171, Harvard Institute of Economic Research, Cambridge.
- Alesina Alberto, Giuliano Paola, 2010, *The Power of the Family*, „Journal of Economic Growth”, t. 15(2), s. 93–125.
- Aksamit Bożena, 2015, *Nieufny jak Polak. Ufamy tylko rodzinie (rozmowa z J. Czapińskim)*, „Gazeta Wyborcza”, 29 października.
- Axelrod Robert M., 1984, *The Evolution of Cooperation*, Basic Books, New York.
- Banfield Edward C., 1958, *Moral Basis of a Backward Society*, The Free Press, Glencoe.
- Beugelsdijk Sjoerd, Welzel Chris, 2018, *Dimensions and Dynamics of National Culture: Synthesizing Hofstede with Inglehart*, „Journal of Cross-Cultural Psychology”, t. 49(10), s. 1469–1505.
- Bigoni Maria, Bortolotti Stefania, Casari Marco, Gambetta Diego, Pancotto Francesca, 2016, *Amoral Familism, Social Capital, or Trust? The Behavioural Foundations of the Italian North-South Divide*, „The Economic Journal”, t. 126(594), s. 1318–1341.

- Boski Paweł, 2009, *Kulturowe ramy zachowań społecznych. Podręcznik psychologii międzykulturowej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Academica Wydawnictwo SWPS, Warszawa.
- Bourdieu Pierre, 1980, *Le capital social: notes provisoires*, „Actes de la recherche en sciences sociales”, t. 31, s. 2–3.
- Bourdieu Pierre, 1986, *The Forms of Capital*, w: John G. Richardson (red.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, Greenwood Press, New York, s. 241–258.
- Brindelli Pierluca, 2019, *Collective Identity Inside and Out: Particularism through the Looking Glass*, „European Journal of Cultural and Political Sociology”, t. 6(2), s. 237–270.
- Burdyka Konrad, 2020, *Amoralny familizm? O samopomocy rodzinno-sąsiedzkiej w społeczności wiejskiej czasu pandemii*, „Więś i Rolnictwo”, nr 3, s. 141–159.
- Chua Roy Y.J., Morris Michael W., Ingram Paul, 2009, *Guanxi vs Networking: Distinctive Configurations of Affect- and Cognition-based Trust in the Networks of Chinese vs American Managers*, „Journal of International Business Studies”, t. 40(3), s. 490–508.
- Coleman James S., 1988, *Social Capital in the Creation of Human Capital*, „American Journal of Sociology”, t. 94, s. S95–S120.
- Coleman James S., 1990, *Foundations of Social Theory*, Harvard University Press, Cambridge.
- Crawford Charles, Salmon Catherine, 2004, *The Essence of Evolutionary Psychology*, w: Charles Crawford, Catherine Salmon (red.), *Evolutionary Psychology, Public Policy and Personal Decisions*, Erlbaum, Mahwah, New Jersey–London, s. 23–49.
- Czapiński Janusz, 2010, *Kapitał społeczny I kreatywność: synergia czy konflikt?* Seminarium: Kultura i rozwój, 9 czerwca 2010, Collegium Civitas, Warszawa (<https://wszechnica.org.pl/wyklad/czy-polacy-sa-kreatywni-cz-2/>).
- Dawkins Richard, 2021, *Samolubny gen*, tłum. Marek Skoneczny, Pruszyński i S-ka, Warszawa.
- Działek Jarosław, 2011, *Kapitał społeczny — ujęcie teoretyczne i praktyka badawcza*, „Studia Regionalne i Lokalne”, nr 3, s. 100–118.
- Fedyszak-Radziejowska Barbara, 2006, *Czy kapitał społeczny bez społecznego zaufania jest możliwy?*, w: Katarzyna Szafraniec (red.), *Jednostkowe i społeczne zasoby wsi*, Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN, Warszawa, s. 123–146.
- Ferragina Emanuele, 2009, *The Never-Ending Debate about the Moral Basis of a Backward Society: Banfield and 'Amoral Familism'*, „Journal of the Anthropological Society of Oxford-online”, t. 1(2), s. 141–160.
- Frykowski Maciej, Starosta Paweł, 2008, *Kapitał społeczny i jego użytkownicy*, „Studia Socjologiczne”, nr 1, s. 31–62.
- Fukuyama Francis, 1995, *Social Capital and Global Economy*, „Foreign Affairs”, t. 74 (5), s. 89–103.
- Fukuyama Francis, 1999, *Social Capital and Civil Society*, referat wygłoszony na „IMF Conference on Second Generation Reforms”, 8–9 listopada 1999 r., Washington, DC (<http://www.imf.org/external/pubs/ft/seminar/1999/reforms/fukuyama.htm> [dostęp: 20.08.2023]).
- Gagacki Jan, 2013, *Kapitał społeczny i kultura zaufania*, „Ekonomia Społeczna”, nr 1, s. 65–72.
- Granovetter Mark, 1974, *Getting a Job: A Study of Contacts and Careers*, Harvard University Press, Cambridge.
- Growiec Katarzyna, 2016, *Ile szczęścia dają nam inni ludzie. Więzi społeczne a dobrostan psychiczny*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Guicciardini Francesco, 1933 [1530], *Scritti politici e ricordi*, Laterza, Bari.

- Halamska Maria, 2008, *Kapitał społeczny wsi: próba rekonstrukcji*, „Przegląd Socjologiczny”, nr 1, s. 81–104.
- Hamilton Wiliam D., 1963, *The Evolution of Altruistic Behaviour*, „The American Naturalist”, t. 97, s. 354–356.
- Hamilton Wiliam D., 1964, *The Genetical Evolution of Social Behaviour. I*, „Journal of Theoretical Biology”, t. 7 (1), s. 1–16.
- Harris Donna, 2007, *Bonding Social Capital and Corruption: A Cross-National Empirical Analysis*, w: *Environmental Economy and Policy Research Working Papers*, University of Cambridge, Cambridge.
- Harrison Lawrence E., Huntington Samuel P. (red.), 2003 [2000], *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, tłum. Sławomir Dymczyk, Zysk i Ska, Poznań.
- Herbst Jan, 2008, *Inny trzeci sektor. Organizacje pozarządowe na terenach wiejskich*, w: Maria Halamska (red.), *Wiejskie organizacje pozarządowe*, Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN, Warszawa, s. 33–76.
- Hofstede Geert, 2007 [1997], *Kultury i organizacje. Zaprogramowanie umysłu*, tłum. Małgorzata Durska, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa.
- House Robert J., Hanges Paul J., Javidan Mansour, Dorfman Peter W., Gupta Vipin (red.), 2004, *Culture, Leadership, and Organizations: The GLOBE Study of 62 Societies*, Sage, Thousand Oaks.
- Inglehart Ronald, 1997, *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic and Political Change in 43 societies*, Princeton University Press, Princeton.
- Inglehart Ronald, 1999, *Trust, Well-being and Democracy*, w: Mark E. Warren (red.), *Democracy and Trust*, Cambridge University Press, New York–Cambridge.
- Kaźmierczak Tomasz, 2007, *Kapitał społeczny a rozwój społeczno-ekonomiczny — przegląd podejść*, w: Tomasz Kaźmierczak, Marek Rymśa (red.), *Kapitał społeczny. Ekonomia społeczna*, Fundacja Instytut Spraw Publicznych, Warszawa, s. 41–64.
- Kolasa-Nowak Agnieszka, 2020, *Sprawczość i przeszłość w socjologicznych analizach polskiego społeczeństwa*, „Studia Socjologiczne”, nr 3, s. 79–105.
- Koniordos Sokratis M., 2008, *Social Capital Contested*, „International Review of Sociology”, t. 18 (2), s. 317–337.
- Kotarski Hubert, 2013, *Kapitał ludzki i kapitał społeczny a rozwój województwa karpackiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów.
- Leder Andrzej, 2020, *Amoralny familizm a współczesna mentalność w Polsce*, w: Jacek Kołtan, Grzegorz Piotrowski (red.), *Kontrrewolucja u bram*, Europejskie Centrum Solidarności, Gdańsk, s. 39–58.
- Lee Zong-Rong, Hsin-Huang Michael Hsiao, 2010, *Familism, Social Capital and Civic Culture: A Multifaceted Test of Survey Data in Eleven Asian Societies* (https://ricas.ioc.u-tokyo.ac.jp/aasplatform/achivements/pdf/2010_ab_zongrong.pdf).
- Lipset Seymour Martin, Lenz Gabriel Salman, 2000, *Korupcja, kultura i funkcjonowanie rynków*, w: Lawrence E. Harrison, Samuel P. Huntington (red.), *Kultura ma znaczenie*, tłum. Sławomir Dymczyk, Zysk i S-ka, Poznań.
- Meyer Erin, 2023, *Mapa kulturowa. Jak skutecznie radzić sobie z różnicami kulturowymi w biznesie*, tłum. Agnieszka Sobolewska, Znak, Kraków.
- Muraskin Wiliam, 1974, *The Moral Basis of a Backward Sociologist: Edward Banfield, the Italians, and the Italian-Americans*, „American Journal of Sociology”, t. 79 (6), s. 1484–1496.

- Nowak Stefan, 1979, *System wartości społeczeństwa polskiego*, „Studia Socjologiczne”, nr 4, s. 155–173.
- Parsons Talcott, 2009 [1951], *System społeczny*, tłum. Michał Kaczmarczyk, Nomos, Kraków.
- Pawlak Mikołaj, 2016, *Jak przemieszcza się próżnia? Wędrowki tezy Stefana Nowaka między obszarami i kontekstami*, „Stan Rzeczy” nr 1(10), s. 316–335.
- Portes Alejandro, 1998, *Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology*, „Annual Review of Sociology”, t. 24, s. 1–24.
- Putnam Robert D. (współpr. Leonardi Robert, Nanetti Rafaella Y.), 1995, *Demokracja w działaniu. Tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech*, tłum. Jakub Szacki, Znak–Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków–Warszawa.
- Putnam Robert D., 2008, *Samotna gra w kregle. Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych*, tłum. Przemysław Sadura, Sebastian Szymański, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa.
- Qi Xiaoying, 2013, *Guanxi, Social Capital Theory and Beyond: Toward a Globalized Social Science*, „British Journal of Sociology”, t. 64(2), s. 308–324.
- Realo Anu, Allik Jüri, Greenfield Brenna, 2008, *Radius of Trust: Social Capital in Relation to Familism and Institutional Collectivism*, „Journal of Cross-cultural Psychology”, t. 39(4), s. 447–462.
- Rubio Mauricio, 1997, *Perverse Social Capital: Some Evidence from Columbia*, „Journal of Economic Issues”, t. 31(3), s. 805–816.
- Rychard Andrzej, 2015, *Bardziej uspołecznieni, niż to się wydaje?*, w: *Jak lokalnie budować partnerstwa?*, Lokalne Partnerstwo PAFW, Warszawa, s. 30–47.
- Rymsza Agnieszka, 2007, *Klasyczne koncepcje kapitału społecznego*, w: Tomasz Kaźmierczak, Marek Rymsza (red.), *Kapitał społeczny. Ekonomia społeczna*, Fundacja Instytut Spraw Publicznych, Warszawa, s. 23–40.
- Salmon Catherine A., Shackelford Todd, 2007, *Family Relationship: An Evolutionary Perspective*, Oxford University Press, Oxford.
- Sierocińska Katarzyna, 2011, *Kapitał społeczny. Definiowanie, pomiar i typy*, „Studia Ekonomiczne”, nr 1, s. 69–86.
- Souza Briggs Xavier de, 1998, *Doing Democracy Up-Close: Culture, Power, and Communication in Community Building*, „Journal of Planning Education and Research”, t. 18(1), s. 1–13.
- Steidel Angel G. Lugo, Contreras Josefina M., 2003, *A New Familism Scale for Use with Latino Populations*, „Hispanic Journal of Behavioral Sciences”, t. 25(3), s. 312–330.
- Sułkowski Łukasz, 2013, *Syndrom familizmu w polskich organizacjach*, „Przedsiębiorczość i Zarządzanie”, t. 14, z. 6, s. 21–31.
- Sztompka Piotr, 2007, *Zaufanie*, Znak, Kraków.
- Talhelm Thomas, Zhang Xuemin, Oishi Shigehiro, Shimin Chen, Duan Dongyuan, Lan Xuezhao, Kitayama Shinobu, 2014, *Large-Scale Psychological Differences within China Explained by Rice versus Wheat Agriculture*, „Science”, t. 344 (6184), s. 603–608.
- Tarkowska Elżbieta, Tarkowski Jacek, 1990, *„Amoralny familizm”, czyli o dezintegracji społecznej w Polsce lat osiemdziesiątych*, w: Edmund Wnuk-Lipiński (red.), *Grupy i więzi społeczne w systemie monocentrycznym*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa, s. 37–69.
- Tönnies Ferdinand, 2012 [1887], *Community and Civil Society*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Triandis Harry C., 1990, *Cross-cultural Studies of Individualism and Collectivism*, w: John J. Berman (red.), *Nebraska Symposium on Motivation, 1989: Cross-cultural Perspectives*, University of Nebraska Press, Lincoln, s. 41–133.
- Trivers Robert L., 1971, *The Evolution of Reciprocal Altruism*, „The Quarterly Review of Biology”, t. 46 (1), s. 35–57.
- Trompenaars Fons, Hampden-Turner Charles, 2002, *Siedem wymiarów kultury. Znaczenie różnic kulturowych w działalności gospodarczej*, tłum. Bogumiła Nawrot, Oficyna Ekonomiczna, Kraków.
- Trutkowski Cezary, Mandes Sławomir, 2005, *Kapitał społeczny w małych miastach*, Scholar, Warszawa.
- Van Deth J.W., 2003, *Measuring Social Capital: Orthodoxies and Continuing Controversies*, „International Journal of Social Methodology”, t. 6 (1), s. 79–92.
- Weber Max, 2011 [1904], *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, tłum. Dorota Lachowska, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Westlund Hans, Adam Frane, 2010, *Social Capital and Economic Performance: A Meta-analysis of 65 Studies*, „European Planning Studies”, t. 18 (6), s. 893–919.
- Wicenty Daniel, 2004, *Brudny kapitał społeczny — społeczne uwarunkowania i zagrożenia dla demokracji*, w: Marek S. Szczepański, Anna Śliz (red.), *Obywatel w lokalnej społeczności. Studia i szkice socjologiczne*, Śląskie Wydawnictwo Naukowe Wyższej Szkoły Zarządzania i Nauk Społecznych, Tychy–Opole, s. 69–76.
- Williams George C., 1966, *Adaptation and Natural Selection: A Critique of Some Current Evolutionary Thought*, Princeton University Press, New York.
- Woolcock Michael, 1998, *Social Capital and Economic Development: Toward a Theoretical Synthesis and Policy Framework*, „Theory and Society”, t. 27 (2), s. 151–208.
- Zarycki Tomasz, 2004, *Kapitał społeczny a trzy polskie drogi do nowoczesności*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 2, s. 45–65.
- Zarycki Tomasz, 2008, *Dwa wymiary kapitału społecznego w kontekście polskim*, „Pomorski Przegląd Gospodarczy”, nr 2, s. 49–52.
- Zarycki Tomasz, 2013, *Polska Wschodnia i orientalizm — wprowadzenie*, w: Tomasz Zarycki (red.), *Polska Wschodnia i orientalizm*, Scholar, Warszawa.



- ESS, 2018–2019 (<https://bielinski.shinyapps.io/ess.app/>).
- GLOBE Project, 2004 (<https://globeproject.com/results/countries/POL?menu=country#country>).
- GUS, *Jakość życia i kapitał społeczny w Polsce. Wyniki badania spójności społecznej 2018* (<https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/warunki-zycia/dochody-wydatki-i-warunki-zycia-ludnosci/jakosc-zycia-i-kapital-spoeczny-w-polsce-wyniki-badania-spojnosci-spoecznej-2018,4,3.html>).
- Trompenaars Humpden-Turner Explore, Culture for Business (<https://www.thtconsulting.com/culture-factory/culture-explore/>).
- The World Bank Indicator, 2017 (<https://data.worldbank.org/indicator/NY.GDP.PCAP.PP.KD?locations=EU-PL-SE-DE-FR-IT-IE>).
- World Values Survey, Wave 6, 2010–2014 (<https://www.worldvaluessurvey.org/WVOnline.jsp?WAVE=6&COUNTRY=875&WAVE=6&COUNTRY=875>).

(AMORAL) FAMILISM: A PROPOSAL FOR RECONCEPTUALIZATION,
USING EVOLUTIONARY AND CROSS-CULTURAL PSYCHOLOGY

Barbara Pasamonik
(The Maria Grzegorzewska University)

A b s t r a c t

In his 1958 book *Moral Basis of a Backward Society*, Edward Banfield introduced the term amoral familism to describe social relations and values in a poor rural community in southern Italy. The author proposes abandoning the epithet “amoral”, burdened with valuation, and recognising familism as an evolutionary adaptive strategy activated in times of scarcity or crisis. She bases her thesis of the evolutionary roots of familism on William D. Hamilton’s inclusive fitness theory and Robert L. Trivers’ theory of kin and reciprocal altruism. The perspective of evolutionary psychology makes it possible to discern the positive functions of familism and propose a new biological-cultural understanding of it. Familism has so far been diagnosed primarily “indirectly” in sociological studies of bonding (and bridging) capital, and in research on social trust conducted as part of recurring social surveys, such as the World Values Survey and the European Social Survey. In the search for reliable measures of biological-cultural familism the author also turns to the research of cross-cultural psychologists conducted for international management. She argues that the dimension of particularism, on the 7-dimensional cultural map of Fons Trompenaars and Charles Hampden-Turner, and the dimension of in-group collectivism on the 9-dimensional cultural map of the GLOBE project, may provide a valuable complement to the measures used in sociological sciences, and make the diagnosis of familism more reliable. Finally, she calls for in-depth research on Polish familism in order to test whether it is possible to build bridging capital on the grounds of familistic bonding capital.

key words: amoral familism, familism in the perspective of evolutionary psychology, bonding capital, cultural particularism, social trust, in-group collectivism, Poland

słowa kluczowe: amoralny familizm, familizm w perspektywie psychologii ewolucyjnej, kapitał wiążący, partykularyzm kulturowy, zaufanie społeczne, kolektywizm wewnątrzgrupowy, Polska