

Mieczysław Marciniak

Zmiany społeczne a modele uczestnictwa w kulturze

Przegląd Socjologiczny Sociological Review 33, 143-161

1981

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MIECZYŚLAW MARCINIAK — ŁÓDŹ

ZMIANY SPOŁECZNE A MODELE UCZESTNICTWA W KULTURZE

Polityka kulturalna i związane z nią badania empiryczne oparte są jak każdy obszar społecznych działań na zespole wartości i przekonań określających ich problematykę i kierunki jej rozstrzygnięcia. Wartości te i punkty widzenia rzadko bywają dyskutowane, jako że wydają się mieć znaczenie uniwersalne, przynajmniej w ramach tradycji kultury europejskiej; do takich z pewnością należy przekonanie o szczególnej, nieredukowalnej i niezastępowalnej roli kultury artystycznej w życiu społecznym i jednostkowym oraz płynący stąd postulat upowszechniania tej kultury. W niczym nie umniejszając zasadności tego przekonania spodziewać się równocześnie należy, że w ramach zgodności co do zasad ogólnych wystąpią mniej lub bardziej istotne różnice wynikające z etapów rozwoju społecznego i zróżnicowania interesów poszczególnych grup współczesnych społeczeństw. W tej sytuacji zadań socjologii można upatrywać zarówno w empirycznych badaniach rozwoju i zróżnicowania społecznego, jak też w rozwijaniu refleksji nad kategoriami, w jakich dokonuje się opisu tych zjawisk. Wynika to z idei S. Ossowskiego, w której rozdzielał on rolę społeczną socjologa empirysty i humanisty. Pierwszy — zgodnie z postulatami Comte'a — nastawiony na tworzenie wiedzy mającej stanowić podstawę przewidywania i działania przyjmuje oczywiście jakiś określony system wartości, nie dyskutując go jednak; zadaniem drugiego jest natomiast eksplikowanie tych założeń oraz opracowywanie nowych punktów widzenia i ukazywanie nowych aspektów rzeczywistości¹.

Współcześnie coraz wyraźniej rysuje się konieczność eksplikacji założeń warunkujących sposób postrzegania problemów kultury w społeczeństwie, czyli używając określenia S. Magali — badanie „ideologii kultury”². Wynika ona ze spostrzeżenia, że myślenie i działanie w dziedzi-

¹ S. Ossowski, *Nauki społeczne w problematyce teorii kultury*, [w:] *Dzieła*, t. 4, Warszawa 1967, s. 288.

² S. Magala, *Ideologia kultury*, „Teksty”, 1978, nr 2.

nie kultury nie opiera się na jednolitej koncepcji oraz — co szczególnie wyraźnie występuje w stanowisku P. Gaudiberta³, na którego inspiracji opiera się S. Magala — na przekonaniu, że różnorodność punktów widzenia ma swoje źródło w różnorodności, a często wyraźnej sprzeczności klasowych interesów. S. Magala wylicza trzy różne ideologie kultury funkcjonujące w Polsce: ideologię dystynkcji klasowej, ideologię dystrybucji uszlachetniającej, ideologię twórczego współuczestnictwa. P. Gaudibert w odniesieniu do współczesnej Francji wyróżnia siedem ideologii: demokracji kulturalnej, populizmu, zgody na kulturę, potrzeb kulturalnych, niewinności kulturalnej, zbawienia przez kulturę i religię kultury. Eksponowanie kultury jako jedynie możliwej płaszczyzny integracji współczesnych społeczeństw, wobec narastającego ich zróżnicowania wypływającego ze specjalizacji wymagającej coraz to wyższych kwalifikacji oraz odwoływanie się do uniwersalnych wartości, jest — zdaniem P. Gaudiberta — zasłoną maskującą „sprzeczności społeczeństwa opartego na zysku, wyzysku i konkurencji”⁴.

Dla przykładu ideologia „zgody na kulturę” sprowadza się do lansowania poglądu, że kultura jest takim obszarem, w którym może dojść do wspólnoty poglądów mimo różnic światopoglądów i interesów klasowych, że jest obszarem neutralnym, którego wartości są jednakowo przez wszystkich oceniane. W ideologii potrzeb kulturowych ten sam autor dostrzega mechanizm rozkręcający koniunkturę „przemysłu” dóbr kultury. Ideologiczny charakter „zgody na kulturę” ujawnia się, gdy przyjmujemy koncepcję P. Bourdieu, zgodnie z którą system oświaty i instytucje kultury są narzędziem gwałtu symbolicznego, dzięki któremu wyższe klasy społeczne narzucają całości społeczeństwa swój system wartości⁵.

Dostrzegając wagę rozpatrywania charakteru założeń myślenia o kulturze w ich ideologicznej funkcji chcę zaproponować tutaj ujęcie akcentujące konieczność sprawdzenia adekwatności przyjmowanych założeń wobec zmian, jakim podlega polskie społeczeństwo. Odkąd w często cytowanej pracy A. Kroeber i C. Kluckhohn⁶ dokonując przeglądu koncepcji kultury zliczyli ponad sto jej definicji mieszczących się w kilku typach, konieczne wydaje się, używając słowa „kultura”, każdorazowe

³ P. Gaudibert, *Action culturelle: intégration et (ou) subversion*, Paris 1972 Casterman.

⁴ Cyt. za Magala, *op. cit.*

⁵ P. Bourdieu, J.C. Passeron, *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, de Minart 1970.

⁶ A. Kroeber, C. Kluckhohn, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Papers of the Peabody Museum, Cambridge Mass., 1952.

dookreślenie, jaki zakres znaczeniowy tego pojęcia jest przedmiotem zainteresowania.

Punktem wyjścia niniejszych uwag jest A. Kłoskowskiej koncepcja kultury „w węższym rozumieniu”⁷. A. Kłoskowska wyodrębnia kulturę w węższym rozumieniu jako część antropologicznej koncepcji kultury odnoszącą się do działań symbolicznych i autotelicznych. W tym rozumieniu kultura oznacza takie formy aktywności, jak czytelnictwo książek, uczestnictwo w spektaklach teatralnych, oglądanie programów telewizji i podobne, a więc precyzuje typowy dla wielu praktycznych i badawczych ujęć sposób rozumienia kultury. Istota tej propozycji polega oczywiście nie na precyzacji instytucjonalnych ujęć kultury, ale na szerokości perspektyw teoretycznych, które otwiera, i wadze problemów społecznych, które pozwala podjąć. Wskazanie na związek z symbolami jako cechą specyficzną zachowań kulturowych otwiera szerokie możliwości oparcia się na wielorakich teoriach różnego poziomu, jak np. cybernetyczne ujęcie procesu komunikacji, teoria symbolicznego interakcjonizmu, wykorzystania perspektywy etnografii mówienia, kompetencji komunikacyjnych i zagadnień recepcji dzieł itd. Autoteliczny z punktu widzenia uczestnika charakter doznań w kontaktach z kulturą nie wyklucza społecznego zainteresowania charakterem i jakością tych kontaktów; zakłada się bowiem słusznie — choć nie jest to sfera łatwo dostępna weryfikacji — że występuje związek między tym rodzajem aktywności a cechami jednostki ujawnianymi w innych, już wyraźnie instrumentalnych zachowaniach (np. jako producenta, konsumenta, obywatela, rodzica itp.).

Drugim powodem zainteresowania kulturalnym uczestnictwem z punktu widzenia interesu społecznego jest przekonanie o istotnej roli wartości i treści kultury w węższym rozumieniu w kształtowaniu wspólnoty. Problem integracji kultury jest więc w tym wypadku ujmowany jako warunek „consensusu” w rozumieniu klasycznej socjologii.

Kolejnym zagadnieniem jest ujmowanie różnic w kulturalnym uczestnictwie jako wyniku nierównych szans dostępu poszczególnych kategorii społecznych, co przeciwstawia się zasadzie sprawiedliwości społecznej. Uczestnictwo w kulturze jest tu przedmiotem zaspokojenia potrzeb, których niezaspokojenie powoduje deprywację i uczucie krzywdy.

Problemy te wymagają wyodrębnienia zespołu przekazów, treści i wartości uznanych za kanoniczne dla danej kultury oraz posługiwania się kryterium pozwalającym wyróżnić poziomy kultury. W obu wypadkach za kryterium rozróżnień A. Kłoskowska uznaje desygnację instytucjonalną, a więc dzieła i wartości kanoniczne i wysokiego pozio-

⁷ A. Kłoskowska, *Kultura masowa*, Warszawa 1964.

mu to te, które rozpowszechniane są przez powołane do tego instytucje: szkoły, teatry, galerie i inne instytucje powołane do upowszechniania kultury wyższej.

Rozróżnienie poziomów kultury może budzić kontrowersje, jeśli np. ujmimy kulturę nie jako zespół kanonicznych przekazów, ale w jej tworzeniu się — każdy ruch awangardowy z trudem daje się jednoznacznie zaklasyfikować do określonego poziomu kultury. Podobnie sam proces tworzenia oglądany od strony podmiotu — o ile tylko jest autentyczny — powinien być traktowany jako równoważny w każdej ze swych realizacji (np. sztuka prymitywów, twórczość dzieci itd.). Biorąc jednak pod uwagę społeczny punkt widzenia, narzuca się konieczność wyodrębnienia poziomów kultury. Jeśli interesuje nas formowanie się wspólnoty doświadczeń, nie jest obojętne, czy dokona się ono na poziomie banalnej rozrywki lub sportowego kibicowania, czy też na poziomie klasyki narodowej i światowej. Podobnie analiza społecznego zróżnicowania form kulturalnego uczestnictwa i badanie zjawisk awansu w tym polu musi zakładać wyodrębnienie poziomów kultury.

W świetle naszkicowanej propozycji ujmowania kultury w węższym rozumieniu rysuje się obraz uczestnictwa w kulturze społeczeństwa polskiego, w którym zwraca uwagę dysproporcja między szerokim wykorzystaniem i zasięgiem kultury opartej na środkach masowej komunikacji a ograniczonością oddziaływań kultury przekazywanej przez instytucje tradycyjnie powołane do przekazywania kultury wyższej. Kultura masowa powoduje egalitaryzację kulturalnego uczestnictwa, niezadawalający jest jednak poziom, na którym dokonuje się ta wspólnota doświadczeń. Prawidłowością nie tylko polską jest fakt stwierdzany w licznych badaniach empirycznych, że im wyższy poziom treści przekazywanych przez masowe środki komunikacji tym węższy społeczny zakres odbioru. Zjawiskom tym towarzyszy proces zmiany ogólnego charakteru kultury. Kultura w swoim najszerszym rozumieniu obejmuje większość ludzkich zachowań, w tym szczególnie istotną dziedzinę stosowania znaków. Kultura w tym najszerszym rozumieniu może być rozpatrywana instrumentalnie i pozainstrumentalnie. Spojrzenie to ujawnia nierównomierność rozwoju kultury — obszarem rozwijającym się szczególnie intensywnie jest nauka i technika, natomiast obszar kultury, w której działania mają charakter samocelowy, wydaje się relatywnie tracić na znaczeniu, o czym świadczy zawężenie się społecznego zasięgu kultury autotelicznej⁸.

⁸ A. Kłoskowska, *Rola kultury w procesie tworzenia rozwiniętego społeczeństwa socjalistycznego*, „Polska 2000. Perspektywy rozwiniętego społeczeństwa socjalistycznego”, 1977, nr 1.

Nie można się ludzić, że wskazane prawidłowości, potwierdzone licznymi badaniami empirycznymi, nie znajdą kontynuacji w przewidywalnej przyszłości. A. Kłoskowska, prognozując miejsce kultury w rozwiniętym społeczeństwie socjalistycznym przyszłości, stwierdza, że jej najbardziej powszechną funkcją będzie nadal dostarczanie rozrywki. Podobnie; we wszystkich rozwijających się społeczeństwach współczesnych istnieje tendencja do supremacji wiedzy i umiejętności technicznych nad innymi formami kulturalnego wykształcenia. Stwierdzeniom tym towarzyszy równocześnie przekonanie o doniosłości roli kultury wysokiego poziomu i o potrzebie działań ją promujących:

„Kultura jest w stanie odpowiedzieć wymaganiom określenia celu i sensu ludzkiego istnienia. Ale nie może to być wszelka kultura, nie kultura sprowadzona do błażej rozrywki, stanowiąca jeden jeszcze przedmiot unicestwiającej konsumpcji rozwiniętego społeczeństwa, płytka w swoich oddziaływaniach i nietrwała we wpływach”.

„W rozwiniętym społeczeństwie socjalistycznym, które będzie miało pełną możność i jasno uświadomioną potrzebę wykorzystania kultury jako narzędzia artykulacji celów i sensu życia, musi być zatem uznana, właściwie rozpoznana i faktycznie realizowana określona hierarchia wartości. Wyodrębnienie i postulat rozpowszechnienia kultury wyższego poziomu znajduje w świetle tej funkcji uzasadnienie całkowicie racjonalne i w pełni demokratyczne. Nie wynikają one z roszczeń elity intelektualnej i artystycznej zmierzającej do narzucenia swoich gustów ogółowi społeczeństwa, lecz tłumaczą się obiektywnymi, jakkolwiek nie na każdym stopniu rozwoju uświadomionymi potrzebami ogółu.

Integracja społeczeństwa na płaszczyźnie wspólnoty wartości stanowi społeczne zadanie kultury, której rola wzrasta wraz z eliminowaniem barier klasowego zróżnicowania”⁹.

Sądzę, że o obiektywności powyższych stwierdzeń można mówić jedynie w takim sensie, w jakim rozumiał ją M. Weber, a więc w odniesieniu do „idei wartościujących” danej kultury. Obiektywność tych twierdzeń jest więc akcesem do tych wartości naszej kultury, w imię których rozstrzyga ona jeden ze swoich problemów. Wydaje się jednak, że o ciągłości tradycji kulturowej w równym stopniu jak ich rozstrzygnięcia decydują same problemy. Można powiedzieć, że tradycję danego kręgu kulturowego w najbardziej ogólnym sensie konstruują problemy podstawowych zagadnień ludzkiej egzystencji. Są to problemy zasadniczo nierozwiązywalne, pojawiają się jednak w każdym momencie historii jednakowe i tożsame mimo różnych stylizacji — tak jak niezmiennie są podstawowe opozycje mitu w koncepcjach C. Lévi-Straussa. Każdorazo-

⁹ *Ibidem*, s. 273.

wo też wymagają one „rozstrzygnięcia”, tzn. wybrania jednego z członów alternatywy. W ten sposób powstają systemy filozoficzne, a ich twórcy stają się znakami orientacyjnymi tradycji.

Nasz problem, jak większość zagadnień humanistyki, ma swój starogrecki rodowód. U źródeł omawianej koncepcji kultury wydają się tkwić rozstrzygnięcia, które przyjął Platon. Gdy Sokrates wiedział jedynie, że nie wie, Platon nie zawahał się wiedzieć, jak jest naprawdę. Wiedział on między innymi, że świat rozdziela się na rzeczy i ich idee i że te ostatnie są jedynie istotne jako byt prawdziwy. Ustalił, że na szczycie świata idei świeci idea dobra; celem człowieka jest podporządkowanie się najszlachetniejszej części duszy ludzkiej, która zmierza w kierunku tej idei. Podporządkowanie to wymaga stłumienia bestii pożądań tkwiących poniżej przepony oraz poskromienia lwa dzielności tkwiącego w piersi. Aby ludzie nie bładzili, konieczna jest przewodnia ręka filozofa, który widząc światło dobra i prawdy wyprowadza ludzi z dna jaskini ciemności. Dla wzmożenia opiekuńczej roli filozofów konieczne jest państwo, którego byłiby oni królami, państwo, które posiada strażników. Państwo jako wspólnota może istnieć wyłącznie jako jedność, w tym głównie jedność wartości.

W sposób ciągły omawiana tu tradycja ujmowania kultury sięga Oświecenia. W okresie tym intelektualiści mianują się władcami epoki; później, w początku XIX w., dla H. Saint-Simona jest już jasne, że uczeni tworzący parlament powinni bezpośrednio decydować o losach społeczeństwa. Zdaniem A. Comte'a tylko filozofia pozytywna w osobach jej kapłanów jest w stanie uporządkować społeczny chaos. Na tej drodze kształtowało się współczesne przekonanie o szczególnej roli wykształcenia i kultury. Kolejny istotny krok przynosi druga połowa XIX w. Zauważmy, że dla H. Saint-Simona przyszłość należała do klasy industrialistów, kierowanej przez jej najbardziej światłą część; klasę tę jako całość określała najpełniej jej społeczna użyteczność rozumiana w opozycji do przedstawicieli *ancien régime* oraz „prawników i filozofów” jako zajmujących się działaniami bezproduktywnymi. Druga połowa XIX w. przynosi charakterystyczne rozczarowanie co do wartości zindustrializowanej cywilizacji. Dla O. Spenglera cywilizacja jest ostatnim, schyłkowym okresem rozwoju kultury. Rozczarowanie cywilizacją prowadzi do wyodrębnienia na zasadzie opozycji sfery autotelicznych wartości będących obszarem kultury *sensu stricto*. W opozycji tej cywilizacja — jak ujmował ją A. Weber — była sferą zaspokajania potrzeb i jako taka była przedłużeniem natury, sferą działań instrumentalnych. Kultura odwrotnie — sama jest potrzebą, jest sferą autoteliczności i jako taka przeciwstawia się naturze. Kultura zakłada gotowość do działań całkowicie bezinteresownych z punktu widzenia fizycznej egzystencji

człowieka, a nawet wymaga poświęcenia interesów tej egzystencji w imię zadań uznanych za najwyższy, istotny sens ludzkiego życia¹⁰.

Jak wskazuje A. Kłoskowska, formowaniu się koncepcji kultury jako sfery wartości autotelicznych towarzyszyło rozróżnienie jej poziomów oraz potępienie zjawisk kultury masowej¹¹.

Kultura masowa może być pojęciem czysto opisowym; w tym sensie oznacza ono kulturowy korelat masowego społeczeństwa, szczególnie charakterystyczny dla nowoczesnych zurbanizowanych i zindustrializowanych cywilizacji, lecz występujący w różnym zakresie w społeczeństwach innych typów¹². Geneza tego pojęcia wiąże się jednak ściśle z interpretacjami oceniającymi. Punktem wyjścia jest spostrzeżenie, że masy użytkują i satysfakcjonują się kulturą zasadniczo różną pod względem treści i wartości od kultury będącej udziałem dawnych czy aktualnych elitarnych odłamów struktury społecznej. Pojawia się tutaj opozycja elity i masy, prowadząca do opozycji kultury wysokiej i kultury masowej. J. Ortega y Gasset stwierdza, że „społeczeństwo jest zawsze dynamiczną jednością dwu czynników mniejszości i masy [...]. Mniejszości są specjalnie wykwalifikowane, masy to zbiór osób bez specjalnych kwalifikacji — cechą naszych czasów jest dominacja mas i wulgarności”¹³.

Kultura masowa ze wszelkimi jej niedogodnościami pojawia się, gdy „demokracja i powszechne wykształcenie łamią monopol klas wyższych w dziedzinie kultury”¹⁴.

Zacytowałem te dwa stwierdzenia, gdyż wydają się one szczególnie prowokująco oddziaływać na demokratyczne systemy wartości, tak wyraźnie łącząc elitarność ze społeczną ekskluzywnością. Sądzę, że można je zinterpretować i w taki sposób, by zawierały mniej ideologii niż sformułowania obiecujące łatwą egalitaryzację kulturalnego uczestnictwa. Zastrzec tu trzeba, że przez kulturalne uczestnictwo należy rozumieć nie fizyczną i społeczną dostępność dóbr kultury, ale warunki wystąpienia procesów recepcji adekwatnych do danego poziomu kultury.

Spróbujmy poszukać wpieryw racjonalizacji cytowanych stwierdzeń w koncepcji funkcjonowania elit K. Mannheima. Funkcja interesujących nas tutaj elit intelektualnych, artystycznych i moralno-politycznych polega na inspirowaniu życia kulturalnego i nadawaniu mu określonych form oraz tworzeniu żywej kultury w różnych dziedzinach życia spo-

¹⁰ Cyt. za Kłoskowska, *Kultura masowa*, s. 63.

¹¹ *Ibidem*, s. 239.

¹² Por. hasło „Mass Culture”, [w:] *A Dictionary of the Social Sciences*, ed. J. Gould, W.L. Kolb, 1964, UNESCO.

¹³ J. Ortogay Gasset, *Revolt of the Masses*, New York 1932, s. 13, 16.

¹⁴ D. Mac Donald, *Theory of Mass Culture*, [w:] *Mass Culture*, Glencoe Ill. 1957.

łecznego lub inaczej „na sublimowaniu energii psychicznej, której społeczeństwo nie zdołało wyczerpać w pełni w codziennej walce o byt, drogą pobudzania do zdobywania wiedzy obiektywnej, a także introwersji, kontemplacji i refleksji”. W ujęciu Mannheima — w którym nie jest zresztą osamotniony — społeczna rola elit polegała na narzucaniu, kontrolowaniu i kierowaniu formami aktywności ludzi w zakresie wpływów danej elity, a zatem optymalnie biorąc na stworzeniu zgodnej symbiozy dwu grup, z których jedna tworzy kulturę, a druga ją asymiluje. „Sublimacja kulturowa [...] może mieć miejsce tylko wtedy, gdy istnieją już małe grupy koneserów, tworzących i kształtujących gusty, i za sprawą owych grup treść i technika sublimacji przenika powoli w pozostałe kręgi społeczeństwa. We wszystkich dziedzinach życia kulturalnego takie grupy pierwotne są nosicielami inicjatywy i tradycji kulturowej. Z chwilą, gdy zostają zniszczone lub gdy narusza się ich selekcję, znikają społeczne warunki konieczne dla powstania i trwania kultury. Przyczyną kryzysu kultury [...] jest przede wszystkim fakt, że procesy społeczne, które poprzednio sprzyjały rozwojowi elit twórczych, obecnie działają odwrotnie, tj. stanowią przeszkodę dla kształtowania elit, ponieważ szerokie kręgi ludności żyjące jeszcze w niekorzystnych warunkach społecznych biorą aktywny udział w kulturze”¹⁵. K. Mannheim, jak wynika z cytowanego fragmentu, decydującą rolę w kulturze przypisuje elicie zakładając jednocześnie, że choć trudne jest jednak w określonych warunkach możliwe rozszerzanie się społecznego zasięgu kultury wysokiej; barierę stanowią niekorzystne warunki społeczne, w jakich żyją szerokie kręgi ludności.

Zdaniem Mannheima, o ile zadaniem elit jest sublimacja, to jej warunkiem jest ekskluzywność, ponieważ procesy kształtowania gustu, nabywania wrażliwości są procesami długotrwałego dojrzewania realizującego się w oparciu o małe grupy, których zbytnia otwartość narusza ich spójność.

Współczesny teoretyk kultury E. Van den Haag podobnie określa warunki uczestniczenia w kulturze wysokiej: „poza wrodzonymi zdolnościami — dla kształtowania intelektu i wrażliwości, aby z pełnym zrozumieniem przyswajały one sobie wartości estetyczne i intelektualne wyższej kultury — konieczne są jeszcze niektóre z następujących warunków: czas (i cierpliwość), skłonność, dyscyplina, skupienie, odpowiednie nakierowanie i środowisko, w którym ze stylem można zapoznać się w bezpośrednim doświadczeniu [...] Nie jest rzeczą nową ani szkodli-

¹⁵ K. Mannheim, *Człowiek i społeczeństwo w dobie przebudowy*, Warszawa 1974, s. 121—125.

wą, że tak mało osób czyta klasyków. Rzeczą nową jest, że tak wiele osób czyta ich bez zrozumienia”¹⁶.

Ustosunkowanie się do tych zagadnień wymaga wskazania na inny jeszcze kierunek uzasadnienia pewnej ekskluzywności kulturalnego uczestnictwa. Wielu teoretyków kultury zakłada, że nie podlega ona stopniowaniu w sposób ciągły, tzn. nie ma kultury wyższej, niższej-wyższej, wyższej-średniej itd., stanowiących szczeble pośrednie między kulturą masową, popularną a wysoką, elitarną. Dobitnie o tym świadczy stosunek do zjawisk określaných przy nich mianem *Midcultu* czy kultury warstwy *Middlebrow*. Można by się spodziewać, że owa warstwa pośrednia będzie akceptowaną i pożądaną przestrzenią awansu, tymczasem jest akurat odwrotnie. Reprezentanci kultury wysokiej są skłonni budować mosty porozumienia pomiędzy sobą a prostymi ludźmi, których kultury choć prymitywna jest szczerą, autentyczną; prawdziwie niebezpieczna jest warstwa średnia ze swoim nieautentycznym imitatorstwem prawdziwej kultury. D. Macdonald, twórca terminu *Midcult*, pisał: „Chwył jest prosty — bawić tłum wszelkimi sposobami. Ale *Midcult* działa na dwie strony, stwarza pozór respektowania standardów Wielkiej Kultury, podczas gdy faktycznie rozcieńcza je i wulgaryzuje”¹⁷. D. Bell obawia się kultury klasy średniej i półinteligentów. Ta pierwsza jest stylem życia klasy średniej, w którym prawdziwa kultura zostaje przetworzona i którą się „konsumuje”. Kultura jest w tym wypadku „jeszcze jedną modną rozrywką, zabawą snobów wykorzystywaną przez speców od reklamy, rysowników w magazynach ilustrowanych, dekoratorów wnętrz, wydawców czasopism kobiecych i homoseksualistów z East Side [...] Zabawa w wysoko, nisko czy średnio postawionych wyszła z mody z chwilą, gdy włączyli się do niej półinteligenci. Szybko zastąpiono ją nową grą w *in-and-out*. Być *in* znaczyło znacznie wyprzedzać tłum pod względem stylu albo też przekornie lubić to, co lubią prostackie masy, zamiast tego, w czym gustują pretensjonalne klasy średnie”¹⁸. Kultura klasy średniej zasługuje więc na potępienie, a w każdym razie nie jest prawdziwą kulturą, ponieważ jest przedmiotem konsumpcji; kultura półinteligentów jest tym groźniejsza, że przybiera pozę indywidualnych zainteresowań, w istocie jednak nie jest nastawiona na wartości, ale na grę społeczną. Spotykamy się tutaj z wyróżnieniem dwóch procesów; jeden z nich to upowszechnianie się dzieł i treści w ich czysto fizycznym aspekcie, drugi to upowszechnianie się kwalifikacji, wrażliwości,

¹⁶ E. Van den Haag, *Kultura popularna*, [w:] *Superameryka*, Warszawa 1970.

¹⁷ Cyt. za D. Bell, *Kulturalne sprzeczności kapitalizmu*, Archiwum Przekładów i Opracowań IBWPK 2978.

¹⁸ *Ibidem*.

potrzeb koniecznych do właściwego kontaktu z dziełami sztuki. Proces pierwszy we współczesnych społeczeństwach znacznie wyprzedza drugi i w tej sytuacji mamy do czynienia z „konsumpcją” dzieł, a kultura staje się jeszcze jednym wymiarem gry o prestiż. Tłem ich rozróżnienia jest przyjęte na wstępie założenie o symbolicznym charakterze zjawisk kultury. „Rozumienie” symboli wymaga wcześniejszego zaistnienia wspólnoty kulturowej, która w wypadku dzieł artystycznych wysokiego poziomu z reguły przekracza kwalifikacje wykorzystywane w potocznym życiu. Egzemplifikację tego twierdzenia może stanowić współczesne społeczne funkcjonowanie sztuki, które M. Czerwiński nazywa jej samotnością¹⁹. Jego spostrzeżenia odnoszą się do sztuk plastycznych, ale wydaje się, że zachowują swoją trafność do sztuki w ogóle. Punktem wyjścia może być wskazanie na takie formy społecznego funkcjonowania sztuki, w których nie wyodrębnia się ono z całości społecznego życia. Taką jedność sztuki i życia dostrzec można w społecznościach przedliterackich²⁰.

Przede wszystkim nie istnieje tu zjawisko sztuki dla sztuki. Dzieło powstaje zawsze jako wyraz konkretnego zamówienia społecznego, jego wartość wynika ze skuteczności, z jaką je realizuje. Sztuka towarzyszy wszelkim istotnym działaniom, poczynając od załatwień, łączy się z ekonomią, religią i magią, władzą itp. Sztuka przekazuje i umacnia tradycje kulturowe we wszystkich tych dziedzinach — jest powszechnie zrozumiała, ponieważ do powszechnej tradycji się odwołuje. Współczesna „samotność” sztuki wynika z jej przestrzennego i kulturowego wyizolowania. Wielka sztuka funkcjonuje obecnie opierając się na instytucjach takich jak teatry, muzea, które wyrrywają ją z przestrzennego i powszedniego kontaktu. Istotniejsze jest kulturowe osamotnienie sztuki. Sztuka zdominowana zasadą oryginalności jako podstawą oceny jej wartości łatwo zamyka się w obrębie poszukiwań formalnych. Wyzbywając się odniesień do powszechnie utrwalonej tradycji, staje się niezrozumiała dla potocznego odbiorcy. Wydaje się symptomatyczne, że współczesna kultura nie może funkcjonować bez instytucji krytyki, pośredniczącego między twórcą a odbiorcą. Jest tak między innymi dlatego, że — jak wspomniano — uczestnictwo w kulturze wymaga obszernej wiedzy dotyczącej zakresu symbolicznych odniesień, konwencji artystycznej, inaczej mówiąc tego obszaru tradycji i współczesności, do którego odwołuje się twórca; krytyk jest tym, który dostarcza tej wiedzy. W świetle koncepcji samotności sztuki jest on w tej dziedzinie monopolistą. Jego porozumienie z potencjalnym odbiorcą może być również

¹⁹ M. Czerwiński, *Samotność sztuki*, Warszawa 1978.

²⁰ Por. np. D. Fraser, *Sztuka prymitywna*, Warszawa 1976,

problematyczne — z reguły operuje systemem odniesień równie specyficznym, co analogiczny system twórcy.

We wszystkich wspomnianych wyżej stanowiskach zwracał uwagę bardzo szeroki zakres czynników uznawanych za wpływające na uczestnictwo w kulturze wysokiego poziomu. Podobnie szeroką perspektywę przyjmuje Z. Bokszański w pracy wychodzącej z innych założeń aksjologicznych niż cytowani krytycy upowszechnienia kultury, która jest poświęcona awansowi kulturalnemu młodych robotników²¹.

Zakres zainteresowań autora wynika z opowiedzenia się za takim ujęciem zjawisk uczestnictwa w kulturze, zgodnie z którym stanowi ono jedną z form interakcji wpisaną w globalny wzór interakcji, jakie podejmuje jednostka. Zakres i charakter interakcji wynika z jej miejsca w strukturze społecznej i przynależności do określonej warstwy i grupy społecznej. W toku globalnych interakcji ustalają się hierarchie wartości i systemy wiedzy potocznej. Z Bokszański przyjmuje, że w ramach poszczególnych środowisk występują swoiste systemy wiedzy, swoiste estetyki oraz specyficzne zasady identyfikacji elementów kultury, przejawiające się w realizowanych wzorach kulturalnego uczestnictwa. Powstają w ten sposób odrębne „systemy orientacyjne” decydujące o wyborach treści kultury i ich recepcji. Zgodnie, jak sądzę, z intencjami cytowanego autora można je hierarchicznie uporządkować na skali uniwersalności — partykularności odniesień, jakie umożliwiają. Systemy, znajdujące się wyżej w hierarchii są bardziej złożone, otwierają zarazem szerszą perspektywę, pozwalając widzieć kulturę w sposób bogatszy, subtelniejszy, a przez to lepiej rozumieć jej wartości. Koncepcja ta pozwala wyodrębnić i opisać zjawiska awansu kulturowego jako proces nabywania kompetencji w dziedzinie bardziej uniwersalnych systemów lub inaczej — zdobywania wyższej sprawności komunikacyjnej. Szczególnie istotne jest zatem opanowanie sprawności komunikacyjnej pozwalające na uczestnictwo w kulturze wysokiego poziomu, ponieważ — abstrahując od przekonania o szczególnej wartości tego poziomu — dostrzegamy tu następującą asymetrię: kompetencje stosowne do tego poziomu otwierają nie tylko sam w sobie niesłychanie bogaty i uniwersalistyczny obszar kultury, ale też pozwalają na swobodne poruszanie się we wszystkich innych, „niższych” poziomach, czego nie można stwierdzić w stosunku do kompetencji odpowiadających tym ostatnim.

Wartość omawianej pracy polega na tym, że obok szerokiego udokumentowania psychospołecznej złożoności procesów awansu kulturalnego pozwala — poprzez położenie nacisku na kompetencyjny, a więc w pewnym sensie „potencjalny” aspekt tych procesów — mówić w efek-

²¹ Z. Bokszański, *Młodzi robotnicy a awans kulturalny*, Warszawa 1976.

cie o uczestnictwie w kulturze jako dziedzinie świadomych i realnych wyborów. Powtarzając za A. Kłoskowską pamiętać należy, że w koncepcji upowszechnienia kultury:

„Nie chodzi [...] o całkowitą unifikację uczestnictwa kulturalnego na najwyższym poziomie. Byłaby to koncepcja nie tylko nierealna, lecz także niebezpieczna, jak wiele historycznych, utopijnych projektów sztynnej reglamentacji wszystkich form życia społecznego. Chodzi natomiast o to, aby luki i dystanse kulturalne, uwarunkowane zmiennymi społecznego statusu i sytuacji społecznej, zastąpić zróżnicowaniem wynikłym z różnorodności indywidualnych gustów, potrzeb i aspiracji”²².

Warto zauważyć, że dopuszcza się jako naturalne zróżnicowanie pojawiające się na dość wysokim poziomie kompetencji, nie podlega kwestionowaniu natomiast konieczność uzyskania tych kompetencji. Tradycja uniwersalistycznego charakteru kultury w przyjętym tutaj rozumieniu nie pozwala uznać ich za specjalistyczne, tzn. takie, gdzie na przykład koneser teatru stawiany byłby w jednym szeregu z elektronikiem, biologiem, wykwalifikowanym robotnikiem itp. Zakłada się wręcz przeciwnie, że elektronik, biolog i robotnik, pozostając specjalistami w swoich dziedzinach i dopuszczając wzajemną ignorancję ich specjalizacji, powinni odnajdywać płaszczyznę porozumienia i źródło autotelicznych satysfaksji w przeżyciu spektaklu teatralnego czy współczesnego malarstwa.

Dotarliśmy tu do punktu wyjścia, a więc stwierdzenia nieredukowalnej roli wyższej kultury w życiu jednostek i społeczeństwa. Starałem się wyeksplikować obiektywne korzyści wynikające z podjęcia wysiłków w kierunku podwyższania poziomu kulturalnego uczestnictwa i wskazać inne racje stojące za upowszechnieniem kultury. Równocześnie intencją moich dotychczasowych wywodów było zwrócenie uwagi na trudności towarzyszące tej drodze awansu społecznego. Ostateczną racją stawianych tu problemów jest odwołanie się do systemów wartości. Starał się będę wskazać obecnie na zjawiska, które mogą sugerować konieczność ich reorientacji.

Sądzę, że charakteryzowana powyżej problematyka wynikała z obiektywnie istniejącej „tożsamości” charakteru uczestnictwa w kulturze i w życiu społecznym. Stwierdzenie to wymaga przypomnienia, że pozostajemy tu przy takim rozumieniu kultury, według którego — zgodnie z A. Weberem — przeciwstawia się ona w płaszczyźnie teoretycznej bezpośredniej działalności materialnej. Mimo takiej perspektywy teoretycz-

²² A. Kłoskowska, *Przewidywanie i planowanie rozwoju kulturalnego a zniesienie dystansów i luk kulturalnych*, [w:] *Problemy organizacji życia kulturalnego oraz społecznej aktywności kulturalnej*, COMUU 1973, s. 200.

nej badania empiryczne koncentrowały się na wykazaniu i zgodnie z rzeczywistym stanem rzeczy istotnie wykazywały zależność charakteru kontaktów z kulturą od cech struktury społecznej. Tradycyjnie w badaniach socjologicznych uczestnictwo w kulturze traktowane było jako „zmienna zależna” warunkowana bądź pozostająca w statystycznie uchwytnych korelacjach z różnorodnymi cechami społecznymi, demograficznymi i ekologicznymi jednostek i zbiorowości. Użyłem powyżej określenia „tożsamość”, ponieważ uważam za daleko istotniejsze występowanie sytuacji, w której na podstawie cech kulturalnego uczestnictwa wnioskować można o społecznej sytuacji jednostki. Dyskutowany model myślenia o kulturze ma najpełniejszą rację bytu w społeczeństwach, których typ idealny wyrażałby się dwiema implikacjami: $p \rightarrow q$ i $q \rightarrow p$, gdzie p — społeczne cechy jednostki, q — formy uczestnictwa w kulturze. Jak już wspomniałem, szczególnie istotne wydaje się występowanie zależności, dzięki której na podstawie niskich standardów kultury wnioskować można o niskich dochodach, złych warunkach higienicznych, wyczerpującej pracy, niskim wykształceniu itd. Współcześnie w naszym społeczeństwie warunki takie również występują i wszelkie działania rewindykacyjne muszą uwzględniać i procesy awansu kulturalnego. Równocześnie wiele symptomów wskazuje, że podstawowe wybory dokonują się nie w płaszczyźnie kultury, ale na poziomie, w którym kompetencje kulturowe stanowią jeden z członów alternatywy konkurującej z takimi wartościami, jak dochód, specjalistyczne kwalifikacje zawodowe (w tym być może kariera naukowa), władza itd. Jako przykład mogą służyć spostrzeżenia A. Pawełczyńskiej i W. Tomaszewskiej wykazujące, że polityka płac w Polsce premiuje rodzaj wykonywanej pracy oraz kierunek, a nie poziom wykształcenia, co powoduje kształtowanie się dwu wzorów kultury, z których jeden koncentruje się wokół zamożności, a drugi wokół wyższych potrzeb kulturalnych i intelektualnych²³. Poziom formalnego wykształcenia tradycyjnie wpływający na poziom kulturalnego uczestnictwa wobec powszechności wykształcenia nie przesądza współcześnie o natężeniu i charakterze potrzeb kulturalnych. Badania M. Ofierskiej nad kulturą inteligencji warszawskiej wykazały, że na 243 badanych 135 nie posiada wyraźnych zainteresowań literackich, 33⁰/o inżynierów i lekarzy nie interesuje historia (a świadomość historyczna stanowi zdaniem M. Ofierskiej istotny element każdego modelu kultury), 48,3⁰/o inteligencji nie chodzi na koncerty muzyki poważnej²⁴.

²³ A. Pawełczyńska, W. Tomaszewska, *Urbanizacja kultury w Polsce*, Warszawa 1972.

²⁴ M. Ofierska, *Modele kultury wśród warszawskiej inteligencji*, [w:] *Z problemów aktywnego uczestnictwa w kulturze*, Wrocław 1970.

Bardziej plastycznie zjawisko niezależnego kształtowania się gustów skonstatował D. Bell, pisząc: „Staje się coraz bardziej oczywiste, że dla znacznej części ludności stosunek pozycji społecznej do stylu kulturalnego — zwłaszcza w tak wielkich skalach, jak klasa robotnicza, średnia czy wyższa — nie może być ujmowany w tradycyjny sposób. Pytanie, kto będzie zażywać narkotyki, uczestniczyć w orgiach, zmieniać żony, kto stanie się jawnym homoseksualistą, kto będzie używać obscenów jako stylu politycznego, cieszyć się »happeningami« i podziemnymi filmami — nie łączy się w prosty sposób ze »standardowymi zmiennymi« rozważań socjologicznych. Wiek i wykształcenie mogą się tu okazać bardziej odpowiednimi; ale zważywszy na masowość wyższego wykształcenia, nawet taka kategoria, jak wykształcenie, nie stanowi już dostatecznie dogodnego elementu, na podstawie którego można przewidywać postępowanie”²⁵.

Przykładów tego typu nie ma potrzeby mnożyć, jako że w refleksji socjologicznej nad naszym społeczeństwem obecna jest teza o dekompozycji cech położenia społecznego²⁶. Warto tu wyjaśnić mogące powstać nieporozumienie. Oto w świetle omawianego wcześniej złożonego charakteru zjawisk awansu kulturowego sądzić należy, że w Polsce — podobnie jak we Francji, choć złagodzone różnicami ustrojowymi — występować będą w dziedzinie kultury procesy reprodukcji, a nie dekompozycji²⁷. Nie negując tej problematyki, chcę podkreślić fakt zanikania — jak to określiłem — „tożsamościowej” relacji między kulturą a strukturą społeczną. Choć współcześnie środowiska robotnicze statystycznie nadal wykazują dużą jednorodność wzorów kontaktów z kulturą sytuujących się na niskim poziomie, to jednak za podobnie niskim poziomem statystycznych wskaźników wystąpić mogą grupy o dość wysokich takich parametrach, jak dochody, kwalifikacje zawodowe, stanowisko itd. Jako anegdotyczny przykład mogą tu posłużyć wyniki badań nad „kwalifikacjami i aktywnością umysłową pracowników kulturalno-oświatowych w wielkim mieście”. Nie były to badania reprezentacyjne, ale obejmujące całą zbiorowość wspomnianych pracowników. Oto niektóre dane: 20% — nie czyta żadnych czasopism, 53% — nie potrafi wymienić żadnego tytułu przeczytanej w ciągu ostatniego roku książki, 45% otwarcie deklaruje, że nie czyta książek, 70% — wykazuje całkowicie indyferentną postawę w stosunku do wartości doskonalenia zawodowe-

²⁵ Bell, *op. cit.*, t. 1, s. 68—69.

²⁶ K. Słomczyński, W. Wesołowski, *Teoria, badania, praktyka. Z problematyki struktury klasowej*, Warszawa 1975.

²⁷ Bourdieu, Passeron, *op. cit.*

go²⁸. Nie zakładam, by tego rodzaju fakty można było interpretować inaczej niż w kategoriach patologii, jednocześnie sygnalizują one szerszy problem zawodności opisu zjawisk współczesnej kultury jako warunkowanych różnicowaniem zawodowym czy innymi cechami struktury społecznej.

W sytuacji polaryzacji społeczeństwa na przeciwstawne sobie klasy, z których jedna wraz z własnością przejmuje *de facto* monopol na konsumpcję kultury, uczestnictwo w kulturze staje się oznaką uprzywilejowanej pozycji społecznej. Według teorii klasy próżniaczej Veblena wśród cech trybu życia tej klasy znajdują się takie formy aktywności, jak amatorskie umiejętności artystyczne, opanowywanie martwych języków klasycznych i inne, których istotą była ostentacyjna bezproduktywność, a więc w pewnym sensie modelowe uczestnictwo w kulturze autotelicznej, symbolicznej i wysokiego poziomu. Była to jednak działalność o tyle instrumentalna, o ile jej celem było poświadczenie ekskluzywnej pozycji społecznej i podbudowywanie jej wartości. Sytuacja ta budziła poczucie deprawacji i krzywdy w klasach wyzyskiwanych. Można się spodziewać, że wspomniany stosunek do kultury klas wyższych wywoływał symetryczną postawę w stosunku do kultury, a więc nie jako wartości autotelicznej, ale pojmowanie jej jako *pars pro toto* lepszego, pełnego, dostatniego życia.

W przypuszczeniu tym łatwo dostrzec inspirację K. Mannheim, który pisał: „Laicy sądzą, że kultura umysłowa jest zawsze wysoko ceniona ze względu na jej własną wartość. Tymczasem możemy uważać — jak się zdaje — za prawidłowość socjologiczną fakt, że ocena społeczna kultury umysłowej jest funkcją pozycji społecznej ludzi, którzy są jej twórcami”²⁹.

W Europie, a w Polsce szczególnie „wzorotwórcza” w dziedzinie kultury była inteligencja, ale nie „klasy próżniacze”. Charakterystyka inteligencji jedynie poprzez łatwo postrzegalne cechy „dobrych manier” oraz aktywnego i bogatego uczestnictwa w kulturze upraszczały jej społeczne znaczenie. Wzór inteligenta obejmował i takie cechy, jak zawodowa kompetencja, intelektualna rzetelność i krytycyzm, świadomość obowiązków społecznych, związek z tradycją narodową. Wzór ten znajdował swoje oparcie w wykształceniu, pozycji zawodowej i dochodach³⁰.

Sądzę, że utrzymywanie się stosunkowo wysokiej pozycji kultury wynika w znacznej części z utrzymującego się przekonania o jej „sta-

²⁸ J. Kargul, *Kwalifikacje i aktywność umysłowa pracowników kulturalno-oświatowych w wielkim mieście*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1973, nr 2.

²⁹ Mannheim, *op. cit.*, s. 144.

³⁰ A. Lipiński, *Zawity los polskiego inteligenta*, „Nowy Wyraz”, 1980, nr 3.

tusowej” roli. Na taką interpretację pozwalają w moim przekonaniu wyniki badań M. Stefanowskiej i Z. Bokszańskiego. M. Stefanowska stwierdziła występowanie poczucia nieadekwatności kulturalnej, objawiającego się świadomym zawyżaniem danych dotyczących uczestnictwa w kulturze przez respondentów w badaniach kwestionariuszowych³¹. Ponieważ występowało ono ze szczególnym nasileniem tego wśród ludzi o wysokiej pozycji społecznej, nie kojarzyłbym tego zjawiska z nieskutecznością procesów rewindykacyjnych, ale z przesunięciem okoliczności wyboru, w którym atrakcyjność i otwartość dróg awansu społecznego doprowadziła do nawet subiektywnie odczuwanego zaniedbania w dziedzinie kultury.

Z. Bokszański w wyniku swoich badań wyodrębnił i zanalizował dwie grupy robotników: stabilnych i awansujących kulturalnie. Grupę stabilnych kulturowo cechował wyraźny indyferentyzm w stosunku do sposobów postrzegania i wartościowania kultury uznanych za normatywne. Robotnicy awansujący częściej postrzegali obszar kultury w sposób rokujący nadzieję, że może on stanowić dla nich źródło samorzutnych satysfakcji, równocześnie jednak ich postrzeganiu towarzyszył akcent na stratyfikujące funkcje kultury, co nasuwa przypuszczenie, że przyjęciu uznanych za normatywne systemów orientacyjnych w tej dziedzinie towarzyszyła gotowość podjęcia opisanej wcześniej gry w *in-and-out*.

„Statusowe” postrzeganie kultury wyzwajające snobizmy jest dosyć skutecznym mechanizmem stymulującym aktywność, jednak kultura staje się w takim ujęciu nierozróżnialna jako wartość od letniego domku, sprzętu hi-fi, atrakcyjnego urlopu i może zatem być przez nie zastępowana.

Wspomniane tu zjawiska są postrzegane od dawna — być może od początku kształtowania się pojęcia kultury w omawianym znaczeniu — i z reguły oceniane jako narastający proces dehumanizacji społeczeństw. Zwykle ich opis łączy się z obrazem dezintegracji społecznej spowodowanej specjalizacją. Jest to problem postawiony w klasycznej już prawie pracy G.P. Snowa o dwu kulturach z końca lat pięćdziesiątych.

G.P. Snow używając pojęcia kultury w jej antropologicznym znaczeniu, a więc przez odniesienie do grupy ludzi żyjących w jednym środowisku, powiązanych wspólnymi nawykami, przekonaniem i wspólnym sposobem życia stwierdził występowanie dwu kultur wśród współczesnych mu intelektualistów angielskich. Jako dwie odrębne kultury występują naukowcy i humaniści. Każda z grup ma wspólne postawy, standardy i wzory zachowań, wspólne wartości i przekonania. Grupy te

³¹ M. Stefanowska, *Poczucie nieadekwatności a trafność odpowiedzi*, „Studia Socjologiczne”, 1977, nr 2.

rzadko się ze sobą komunikują i zamiast poczucia wspólnoty wytwarzają coś na kształt wrogości. Grupy cechuje całkowita ignorancja spraw istotnych dla każdej z nich. Naukowcy są ignorantami Szekspira, humaniści drugiego prawa termodynamiki. Dochodzi nadto do swoistego paradoksu — im jednostka jest bardziej wykształcona, tym z mniejszą liczbą osób może się porozumiewać na temat swoich podstawowych zainteresowań³². Istnienie dwu kultur jest stwierdzeniem faktu, lecz tu tkwi źródło częstych nieporozumień, bowiem Snow nigdy nie akceptował takiego stanu rzeczy. Jego zdaniem to rozbieżności czyni nas jako ludzkość bezbronnymi wobec trzech największych zagrożeń naszych czasów — wojny termojądrowej, przeludnienia i rosnącej różnicy między bogatymi a biednymi. W tej sytuacji ignorancja jest zbrodnią.

Zatem Snow, choć jest świadomy, iż drugi Renesans jest niemożliwy, kładzie nadzieję w trzeciej kulturze złożonej z humanistycznych efektów naukowej rewolucji. Droga wiedzie do tej jednej kultury poprzez reformę systemu edukacji³³.

E. Wnuk-Lipińska, próbując zweryfikować koncepcje G.P. Snowa w badaniach nad studentami w Polsce, stwierdziła pewne różnice między studentami kierunków humanistycznych, technicznych i matematyczno-przyrodniczych. W moim przekonaniu istotniejsze są wnioski dotyczące się tego, co wspólne badanym studentom.

„Z zaprezentowanych ustaleń empirycznych wynika przede wszystkim, że studenci omawianych trzech kierunków studiów nie są nastawieni na zbyt intensywne uczestnictwo w kulturze. Nawet wśród humanistów, dobrze prezentujących się na tle studentów kierunków matematyczno-przyrodniczych i technicznych, korzystanie z instytucji i dóbr kultury nie jest zjawiskiem powszechnym. Intensywne kontakty z poszczególnymi formami uczestnictwa w kulturze zgłosiło od 20 do 50% humanistów [...] Pewne wymiary uczestnictwa kulturalnego są wspólne wszystkim studentom. Przykładem może być tutaj wysoki — we wszystkich wyróżnionych kategoriach studentów — odsetek systematycznych odbiorców treści transmitowanych przez środki masowego przekazu”³⁴.

Ocena takich faktów jest zwykle pesymistyczna. W zakończeniu swoich uwag chciałbym zwrócić uwagę na możliwość i konieczność innych interpretacji. Jestem przekonany o szczególnej i nieredukowalnej roli kultury w życiu każdego społeczeństwa i zgodny co do tego, że nie może to być każda kultura, ale kultura wysokiego poziomu. Staralem

³² C.P. Snow, *The Two Cultures: And a Second Look*, A Mentor Book, 1964.

³³ W.H. Dawsonport, *The One Culture*, 1970 Pergamon Press.

³⁴ E. Wnuk-Lipińska, *Jeden czy więcej typów kultury?*, „Studia Socjologiczne”, 1979, nr 1, s. 113.

się powyżej wykazać, że kultura ta może się spełnić w swoich funkcjach tylko wtedy, gdy odbiorcy prezentują równie wysokie, adekwatne do jej złożoności kwalifikacje. Wskazywałem dalej fakty świadczące o tym, iż współcześnie stosunkowo wąski krąg ludzi jest gotowy podjąć wysiłki sprostania tym standardom.

Ostateczna interpretacja docierać musi zawsze do poziomu owych „mitemicznych”, zasadniczo nierozstrzygalnych pytań, o których wspominałem wcześniej. Warto tedy przypomnieć, że gdy Platon warunkiem istnienia społeczeństwa czynił jego jedność, Arystoteles za warunek konieczny przyjął jego różnorodność. Odwołując się do stanowisk badaczy współczesnych, powołałam się na pewne wątki refleksji R. Williamsa. R. Williams twierdził, iż ludzie o wysokiej kulturze literackiej formułując opinię o innych mają wyraźną tendencję do przeceniania roli literatury w ich życiu. Porównywanie ich lektur z literaturą czytaną najczęściej przez większość ludzi nie jest porównywaniem poziomów, ale w istocie produktu przeznaczonego dla ludzi, dla których czytelnictwo jest główną aktywnością życiową, z produktem dla tych, którzy czynią to sporadycznie. Nie dostrzegają też, że istnieją inne formy wykwalifikowanych, kształcących i twórczych działań: nie tylko teatr, koncerty i galerie sztuki mogą dostarczać ludziom satysfakcji, ale w równym stopniu dostarcza jej cały szereg wymagających specjalnych kwalifikacji czynności, poczynając od uprawy własnego ogródka bądź majsterkowania, a na aktywności politycznej kończąc. Niesłuszne jest zatem wnioskowanie na podstawie niskich standardów uczestnictwa w wąsko rozumianej kulturze o niskim standardzie duchowym człowieka. To, że kultura o najszerszym zasięgu ma często charakter płaskiej rozrywki, można zgodnie z tym stanowiskiem zinterpretować nie jako świadectwo niewybrednego gustu mas, ale jako wskaźnik tego, że znaczna część ludzi poważnie i serio traktuje codzienne problemy swego życia.

Stanowisko R. Williamsa jest godne uwagi, ponieważ nie proponuje on kontestacji ustalonej hierarchii, ale wskazuje drogę pogodzenia uniwersalnego charakteru kultury z jej różnorodnością. Jedność kultury i wspólnota ludzi nie jest obecnie odświętnym ideałem, ale warunkiem przetrwania w obecnym świecie. Znajdujemy się w okresie permanentnych przemian i choć mniej więcej wiemy, w jakim kierunku chcielibyśmy podążać, przyszłość jest niewiadomą. Naszym interesem jest więc podtrzymywanie i rozszerzanie różnorodności szeroko rozumianej kultury, do czego najlepszym środkiem jest tworzenie warunków wolnego rozwoju indywidualności ludzkich. Nie oznacza to rezygnacji z wartości — rezygnując bowiem z prawa narzucania uznanego przez nas najlepszego porządku wartości, zachowujemy prawo jego prezentacji i tworzenia warunków, by stał się bardziej powszechny. Inaczej mówiąc, aby

zachować konieczną wspólnotę i aby wielość nie prowadziła do dezintegracji, muszą być spełnione dwa podstawowe warunki: równość szans, tak aby realizowany przez jednostkę sposób życia był wynikiem wyboru, a nie konieczności oraz by zróżnicowanie nie prowadziło do separacji. „Musimy zdać sobie sprawę, że zróżnicowanie jest nieuniknione i z tego powodu, że żadna, choćby najwszechstronniej wyposażona jednostka nie jest w stanie objąć całości kultury. Zachowanie wspólnoty w tej sytuacji wymaga dość radykalnej zmiany postaw — umiemy być solidarni tylko w stosunku do ludzi nam podobnych, taka solidarność prowadzi do niebezpiecznego w okresie przemian usztywnienia i rygoryzmu, musimy nauczyć się nowej solidarności. W nowej wspólnotcie musi znaleźć się miejsce nie tylko dla innowatorów, ale i dla dysydentów”⁸⁵.

Uznanie „wielości” kierunków rozwoju kultury za podstawę myślenia w sytuacjach istotnych zmian wydaje się warunkiem adekwatnego badania rzeczywistości. Opis procesów rozwoju wymaga — jak to już dostrzegł K. Mannheim — podejścia do przyszłych wydarzeń na zasadzie otwartości alternatyw, tzn. ujmować niejasne jeszcze fakty bez z góry przyjętych założeń. Wskazuje on, że wszelki opis rzeczywistości sprowadzający ją do jednoznacznych charakterystyk, czy to dokonywany *ex post mortem*, czy w stosunku do przyszłości, prowadzi do błędu. Wydaje się, że punkt widzenia Mannheim’a znalazł współcześnie swoją kontynuację w krytyce tzw. socjologii konstrukcyjnej. W badaniach nad zjawiskami kultury szczególnie korzystne są postulaty uwzględniania jako punktu wyjścia subiektywnej interpretacji świata.

Chcemy pojmować kulturę jako rzeczywistość rozumianą i przeżywaną, jako wszystkim dostępną, ale zarazem tak różnorodną, jak różnorodne są ludzkie potrzeby. W odwołaniu się do perspektyw pozwalających na analizowanie sposobów konstruowania społecznej rzeczywistości w skali mikro spodziewać się można jednej z dróg rozeznania jej przyszłej dynamiki — staje się to szczególnie istotne w sytuacji dekompozycji społecznych makrostruktur.

⁸⁵ R. Williams, *Culture and Society 1870—1950* 1967 Penquin Books.