



PRZEGLĄD  

---

SOCJOLOGICZNY

„Pragniemy (...) zmanifestować, że pismo nie ma wyrażać poglądów jakiegoś «kierunku» czy «szkoły», lecz reprezentować polski ruch socjologiczny w ogóle”.

*(Florian Znaniecki w liście do Ludwika Krzywickiego, w związku z przygotowaniem I tomu „Przeglądu Socjologicznego”, październik, 1929 r.)*

PRZEGLĄD  

---

**SOCJOLOGICZNY**

tom LXI/3  

---

2012



---

**ŁÓDZKIE TOWARZYSTWO NAUKOWE**

---

REDAKCJA NACZELNA WYDAWNICTW  
ŁÓDZKIEGO TOWARZYSTWA NAUKOWEGO  
**Krystyna Czyżewska, A. Sławomir Gala, Edward Karasiński,  
W. Małgorzata Krajewska** (redaktor naczelny), **Jan Szymczak**

90-505 Łódź, ul. M. Skłodowskiej-Curie 11  
tel. (42) 665-54-59; fax: (42) 665-54-64

Sprzedaż wydawnictw: (42) 66-55-448, <http://sklep.ltn.lodz.pl>  
<http://www.ltn.lodz.pl> e-mail: [biuro@ltn.lodz.pl](mailto:biuro@ltn.lodz.pl)

#### RADA REDAKCYJNA

**Krzysztof Górlach, Zygmunt Gostkowski, Władysław Markiewicz, Harri Melin,  
Fritz Schütze, Kazimierz M. Słomczyński, Antoni Sulek, Piotr Sztompka,  
Włodzimierz Wesolowski, Włodzimierz Winclawski, Marek Ziółkowski**

#### KOMITET REDAKCYJNY

**Zbigniew Bokszański, Marek Czyżewski, Kaja Kaźmierska,  
Jolanta Kulpińska** – redaktor naczelny,  
**Krystyna Lutyńska, Paweł Starosta,  
Wielisława Warzywoda-Kruszyńska**

REDAKTOR TOMU: **Kaja Kaźmierska**

SEKRETARZ REDAKCJI: **Iwona Kociemska**

REDAKTOR JĘZYKOWY: **Ilona Marczak**

#### RECENZENCI ZEWNĘTRZNI

**Adam Czabański, Krzysztof Czekał, Krystyna Janicka, Katarzyna Kaniowska,  
Andrzej Piotrowski, Andrzej Sadowski, Lynda Walters, Włodzimierz Winclawski**

Wydano z pomocą finansową Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego,  
Dziekana Wydziału Ekonomiczno-Socjologicznego Uniwersytetu Łódzkiego

Copyright by Łódzkie Towarzystwo Naukowe – Łódź 2012  
ISSN 0033-2356

Wydanie I, wersja drukowana pierwotna

PROJEKT OKŁADKI - Hanna Stańska  
Opracowanie komputerowe: „PERFECT” Marek Szychowski, tel. (42) 215 83 46  
Druk: „Display” Sylwester Wielanek

NAKLAD: 200 egz.

## SPIS TREŚCI

Od redakcji .....	9
-------------------	---

### ARTYKUŁY

Wspólne streszczenie polskie dla 4 pierwszych artykułów .....	11
Anna Ma t u c h n i a k - K r a s u s k a – Pamiątki i wspomnienia o Profesor Antoninie Kłoskowskiej .....	13
Jolanta K u l p i ń s k a – Antonina Kłoskowska i łódzka socjologia. Znaczące wydarzenia ....	29
Elżbieta T a r k o w s k a – Wspomnienie o Antoninie Kłoskowskiej: „Kultura i Społeczeństwo” .....	37
Zbigniew B o k s z a ń s k i – Antoniny Kłoskowskiej teoria i socjologia kultury .....	47

\* \* \*

Kazimierz K o w a l e w i c z – Określanie pola subdyscypliny – <i>socjologia kultury</i> Antoniny Kłoskowskiej .....	57
Marek C z y ż e w s k i – Socjologia wobec kultury – uwagi na marginesie koncepcji Antoniny Kłoskowskiej .....	67
Andrzej Paweł W e j l a n d – Poza kulturę, poza antropologię? .....	91
Bogusław S u ł k o w s k i – Tradycyjne i nowe ramy stowarzyszenia się – interwencja sieci cyfrowej .....	103

## LIST OF CONTENTS

### ARTICLES

Summary of the following articles .....	55
Anna Ma t u c h n i a k - K r a s u s k a – Memorabilia and Memories about Professor Antonina Kłoskowska	
Jolanta K u l p i ń s k a – Antonina Kłoskowska and the Łódź School of Sociology. Significant events	
Elżbieta T a r k o w s k a – Reminiscences of Antonina Kłoskowska: „Culture and Society”	
Zbigniew B o k s z a ń s k i – Antonina Kłoskowska’s Theory and Sociology of Culture	

\* \* \*

Kazimierz K o w a l e w i c z – Defining Sub-disciplinary Fields – “Sociology and Culture,” by Antonina Kłoskowska .....	65
---	----

Marek C z y ż e w s k i – Sociology Facing Culture: Some Remarks Inspired by Antonina Kłoskowska’s Approach .....	89
Andrzej Paweł W e j l a n d – Beyond culture, beyond anthropology? .....	101
Bogusław S u ł k o w s k i – Traditional and new frameworks for establishing connections and cultural associations – the impact of the internet .....	132



*Profesor Antonina Kłoskowska*  
1919 – 2001





## OD REDAKCJI

Inspiracją dla przedstawionych w tym tomie tekstów stała się sesja naukowa pt. *Profesor Antonina Kłoskowska i socjologia kultury* zorganizowana w grudniu 2011 przez Katedrę Socjologii Kultury UŁ oraz Łódzki Oddział Polskiego Towarzystwa Socjologicznego z okazji 10 rocznicy śmierci profesor Antoniny Kłoskowskiej, wybitnej uczoney, która dużą część swojego życia naukowego związała z Instytutem Socjologii Uniwersytetu Łódzkiego. W tomie znalazły się zatem teksty łódzkich uczniów i współpracowników Antoniny Kłoskowskiej (wyjątek stanowi tekst Elżbiety Tarkowskiej) zaś struktura tomu odzwierciedla przebieg samej sesji, której początek poświęcony był refleksji na temat biografii i pracy naukowej profesor Kłoskowskiej, drugą jej część stanowił panel *Socjologia kultury a miejsce kultury we współczesnych naukach społecznych*.

Pierwsza część tomu zawiera zatem teksty o charakterze wspomnieniowym poczynając od refleksji samej Antoniny Kłoskowskiej przedstawionej w opisie jej osobistych wspomnień cytowanych przez Annę Matuchniak-Krasuską („Pamiętki i wspomnienia o Profesor Antoninie Kłoskowskiej”) na podstawie materiałów zgromadzonych w archiwum profesor Kłoskowskiej. Tekst Jolanty Kulpińskiej („Antonina Kłoskowska i łódzka socjologia. Znaczące wydarzenia”) stanowi z kolei komentarz na temat ówczesnych polityczno-społecznych warunków kształtujących możliwości uprawiania nauk społecznych w trudnych latach 50. 60. i 70. Elżbieta Tarkowska tytułując swoją refleksję „Wspomnienie o Antoninie Kłoskowskiej: *Kultura i Społeczeństwo*” przedstawiła przede wszystkim warszawski okres aktywności naukowej profesor Kłoskowskiej ze szczególnym akcentem położonym na jej pracę jako redaktora naczelnego pisma „Kultura i Społeczeństwo”. Ostatni w tej części tekst Zbigniewa Bokszańskiego zatytułowany „Antoniny Kłoskowskiej teoria i socjologia kultury” zawiera charakterystykę jej intelektualnej biografii i jest bardzo dobrym wprowadzeniem do drugiej części tomu, w którym umieszczono artykuły poświęcone problematyce bliskiej pracom Antoniny Kłoskowskiej. W dwóch pierwszych artykułach: Kazimierza Kowalewicz „Określanie pola subdyscypliny – *Socjologia kultury Antoniny Kłoskowskiej*” oraz Marka Czyżewskiego „Socjologia wobec kultury – uwagi na marginesie koncepcji Antoniny Kłoskowskiej”, przedstawiony jest z różnych punktów widzenia, komentarz na temat socjologii kultury i miejsca

kultury we współczesnych naukach społecznych przez bezpośrednie odniesienie do dorobku profesor Kłoskowskiej. Z kolei dla autorów dwóch kolejnych artykułów: Andrzeja P. Wejlanda „Poza kulturę, poza antropologię?” oraz Bogusława Sułkowskiego „Tradycyjne i nowe ramy stowarzyszania się – interwencja sieci cyfrowej” – rozważania Antoniny Kłoskowskiej potraktowane są z perspektywy współczesności jako punkt wyjścia dla problematyki, którą profesor Kłoskowska zapewne włączyłaby do swojej pracy badając współczesne miejsce kultury w naukach społecznych.

## Streszczenie\*

Pierwsza część tomu zawiera teksty o charakterze wspomnieniowym poruszając od refleksji samej Antoniny Kłoskowskiej przedstawionej w opisie jej osobistych wspomnień cytowanych przez Annę Matuchniak-Krasuską („Pamiętki i wspomnienia o Profesor Antoninie Kłoskowskiej”) na podstawie materiałów zgromadzonych w archiwum profesor Kłoskowskiej. Tekst Jolanty Kulpińskiej („Antonina Kłoskowska i łódzka socjologia. Znaczące wydarzenia”) stanowi komentarz na temat ówczesnych polityczno-społecznych warunków kształtujących możliwości uprawiania nauk społecznych w trudnych latach 50. 60. i 70. Elżbieta Tarkowska tytułując swoją refleksję „Wspomnienie o Antoninie Kłoskowskiej: Kultura i Społeczeństwo” przedstawiła przede wszystkim warszawski okres aktywności naukowej profesor Kłoskowskiej ze szczególnym akcentem położonym na jej pracę jako redaktora naczelnego pisma *Kultura i Społeczeństwo*. Ostatni w tej części tekst Zbigniewa Bokszańskiego zatytułowany „Antoniny Kłoskowskiej teoria i socjologia kultury” zawiera charakterystykę jej intelektualnej biografii.

---

\* Wspólne streszczenie dla artykułów: Anna Matuchniak-Krasuska, *Pamiętki i wspomnienia o Profesor Antoninie Kłoskowskiej*, Jolanta Kulpińska, *Antonina Kłoskowska i łódzka socjologia. Znaczące wydarzenia*, Elżbieta Tarkowska, *Wspomnienie o Antoninie Kłoskowskiej: „Kultura i Społeczeństwo”*, Zbigniew Bokszański, *Antoniny Kłoskowskiej teoria i socjologia kultury*



ANNA MATUCHNIAK-KRASUSKA  
Uniwersytet Łódzki\*

## PAMIĄTKI I WSPOMNIENIA O PROFESOR ANTONINIE KŁOSKOWSKIEJ

### WSTĘP

Koncepcja Antoniny Kłoskowskiej dotycząca społecznej transmisji kultury, nazywana teorią układów kultury i przedstawiona po raz pierwszy w książce zatytułowanej *Społeczne ramy kultury* w 1972 r., a następnie w fundamentalnym dziele *Socjologia kultury* w roku 1981, stanowi ramy refleksji i badań socjologicznych od wielu lat. Świadczy o tym także tekst Bogusława Sułkowskiego „*Społeczne ramy kultury*” *czterdzieści lat później: pięć modeli komunikacji kulturowej*, rozpoczynający tom czasopisma „Kultura i Społeczeństwo” poświęcony socjologii kultury w dziesiątą rocznicę śmierci Antoniny Kłoskowskiej. Społeczne ramy kultury były też tematem wykładu inaugurującego rok akademicki 1973/1974 na Uniwersytecie Łódzkim – pierwszy rok moich studiów socjologicznych.

Trzy typy układów kultury i cztery ich rodzaje – pierwotny, instytucjonalny (lokalny i ponadlokalny) oraz mass mediów – nadają się też do przedstawienia pamiątek po wielkiej Uczzonej i wspomnień o niej.

Moje rozważania sytuują się w ramach pierwszego układu kultury i bezpośredniej transmisji wiedzy o kulturze, socjologii i historii, wspomnień o rodzinie, przyjaciółach, nauczycielach i uczniach. Większość z tych informacji nigdy nie była zapisana, nigdy nie była też przedstawiona w ramach drugiego układu kultury przed konferencją w grudniu 2011 r. w Łodzi. Źródłem informacji są własnoręczne zapiski profesor Antoniny Kłoskowskiej, pochodzące z prywatnego archiwum, które odziedziczyłam zgodnie z testamentem przekazanym mi przez Panią Profesor w lutym 1997 r. (na kilka lat przed jej śmiercią) u niej w domu, w Warszawie. Do testamentu dołączony był list z zaleceniem, „abym się tym,

---

\* Katedra Socjologii Sztuki, e-mail: [anna.matuchniak@wp.pl](mailto:anna.matuchniak@wp.pl)

co nastąpi w przyszłości, teraz nie przejmowała”. Archiwum o objętości około jednego metra sześciennego jeszcze nie zostało przeze mnie starannie przejrzane i opracowane. Różne teczki i zeszyty były ułożone przez samą Panią Profesor, ale potem przeglądane i porządkowane przez jej bratanicę, dr Ewę Kłoskowską, następnie pakowane przeze mnie, ale bez przekładania zawartości z jednej teczki do innej.

Informacje biograficzne i autobiograficzne o Antoninie Kłoskowskiej wypada przedstawić chronologicznie, rozpoczynając od socjalizacji pierwotnej i relacji o rodzinie, a kończąc na socjalizacji wtórnej, obejmującej lata szkolne, lata okupacji, nazwane przez Kłoskowską najdłuższymi wakacjami, zgodnie z ła-cińską etymologią słowa *vacatio* (okresu bez szkoły), wreszcie lata akademickie (studenckie i profesorskie). Powszechnie znane fakty są ilustrowane i uzupełniane dokumentami osobistymi oraz relacjami bardziej lub mniej znanych ludzi z otoczenia Kłoskowskiej.

## RODZINA

Dorobek naukowy Antoniny Kłoskowskiej, liczący kilkaset pozycji, stanowi kanon wiedzy socjologicznej, tworzonej przez lata na fundamencie starannego wykształcenia – kapitału rodzinnego i szkolnego. Skoncentruję się więc na biografii, zwłaszcza na okresie mniej znanym – dzieciństwie i młodości, które prof. Kłoskowska spędziła w rodzinnym Piotrkowie Trybunalskim. Antonina Kłoskowska urodziła się 7 listopada 1919 r. Ojciec – Wincenty Rola-Kłoskowski – był właścicielem składu aptecznego. Zmarł nagle na apopleksję, przejęty odkryciem złodziejstwa subiekta, pozostawiając żonę i dwoje małych dzieci: Jana i Antoninę. Matka – Cecylia z Lubicz-Szretterów Kłoskowska – której młodość przypadła na okres zaborów, ukończyła jako prymuska szkołę średnią w Rosji, gdyż niehonorowo było chodzić do szkoły rosyjskiej i uczyć się po rosyjsku w Polsce. Niechęć do zaborcy nie przeniosła się na jego język i kulturę; Cecylia Kłoskowska dobrze знаła literaturę rosyjską, do późnej starości pamiętała choćby wiersze Puszkina. Jej peregrynacje i doświadczenia przypominają losy *Cudzoziemki* Marii Kuncewiczowej. W młodości była wiejską nauczycielką, prawdziwą Siłaczką. Zawsze interesowała się literaturą. Używając określeń socjologicznych, wypada powiedzieć, że autotelicznie, jako kompetentny odbiorca i twórca. Była młodopolską poetką. Po śmierci męża musiała zająć się także pracą zarobkową – prowadzeniem składu aptecznego. Podjęła więc decyzję o spaleniu całego swojego dorobku poetyckiego i poświęceniu się wyłącznie rodzinie. Ten ważny

rytuał przejścia pozostał w pamięci najbliższych na zawsze. Na jej grobie, na starym cmentarzu w Piotrkowie Trybunalskim, widnieje napis „I będę...” – to cytat z jej wiersza, który przetrwał pomimo braku materialnych korelatów kultury. Niewykluczone, że ta historia miała wpływ na konceptualizację pojęcia kultury, uwzględniającą ujęcia Stefana Czarnowskiego oraz Stanisława Ossowskiego [Kłoskowska 1991, 1999].

Znajdująca się w archiwum niewielka teczka nosi tytuł napisany ręką profesor Antoniny Kłoskowskiej: *Przybytek: materiały do socjologicznej autobiografii A. Kłoskowskiej*. Jest w niej zeszyt zatytułowany *De se ipso* z notatkami o rodzinie i kulturze, o lekturach i przemysłeniach. To raczej zapis myśli niż faktów, stąd moje komentarze. Przytaczam fragmenty zapisków Antoniny Kłoskowskiej o jej rodzinie, swoiste studium „socjologii rodziny u korzeni”, które świadczą o tym, że matka była „znaczącym innym” w biografii Antoniny Kłoskowskiej, a kultura symboliczna – sferą wartości uznawanych, odczuwanych i realizowanych.

**Genealogia. Kondycja socjalna** [ss. 1–6 – strony numerowane u góry w pierwszym rogu z zachowaniem żywej paginy].

*Złożony i obarczony ambiwalencją był stosunek rodziny do sytuacji zawodowej. Może w mniejszej mierze dotyczyło to ojca, który od wczesnej młodości wszedł w kręgi rzemieślniczo-kupieckiej młodzieży. Elementy tych związków przechowały się w jego kulturalnych doświadczeniach i praktyce. Wydaje się, że dość istotną rolę w ludyczno-estetycznych doświadczeniach młodości odegrał udział w chórze amatorskim. Stamtąd wywodził się repertuar pieśni, z których tylko nieliczne utkwiły w mojej pamięci, a tylko jedna we fragmencie daje się zidentyfikować jako pochodząca z tego właśnie źródła:*

*„O pójdz, o pójdz towarzyszyć nam  
Z wesolą pieśnią wejdzmy do nieba bram”.*

*Kojarzy się ten fragment z rozrywkami typowymi dla rzemieślniczej młodzieży i do niej też ojca musiał zbliżać tryb życia. Była to wszelako sytuacja narzucona we wczesnym, jeszcze dziecięcym niemal okresie przez położenie materialne owdowiałej matki, a być może także własne trudności szkolne. Starszy brat bowiem skończył mimo tych warunków gimnazjum i jako urzędnik bankowy znalazł się w kategorii społecznej niedegradującej drobnoszlacheckich wychodźców.*

*Kondycja ojca musiała więc bywać dla niego źródłem upokorzeń, nawet jeśli w towarzystwie młodzieży rzemieślniczo-kupieckiej, a być może i robotniczej, znajdował zaspokojenie potrzeby społecznego kontaktu i artystycznych zamięłowań.*

*Początkowy jego opór wobec życiowej sytuacji był oczywisty. Jego wyraz stanowiła zanotowana [...] skarga – dialog syna z matką, zapewne w pierwszym*



okresie jego terminowania jako chłopca w składzie aptecznym: „Ciężko, mamusi!”, „Trudno, synusiu!”.

*Przejsie w wieku dojrzałym, po narodzeniu pierwszego dziecka, a przed narodzeniem drugiego, do kategorii właścicieli musiał więc ojciec traktować jako rodzaj awansu i w jego wypadku mogła to być ocena własnej sytuacji, wolna od ambiwalencji.*

*Inaczej przedstawiała się sprawa z punktu widzenia matki. Przejsie ze stanowiska najemnego pracownika (zapewne kategorii „zanikającego” „subiekta”) na stanowisko niezależnego właściciela dokonało się w rezultacie jej decyzji i namowy – ze świadomością ryzyka, którego się ojciec obawiał – i z finansową pomocą jej rodziny. Sukces tego ryzykownego przedsięwzięcia był więc odczuwany jako jej własne zwycięstwo. Odtąd zaczęła się gruntować jej dominacja w wewnętrznym układzie rodziny.*

*Matka nie wyzbyła się jednak dystansu wobec sklepiarskiego charakteru zawodu. W ciągu długiego okresu swojej działalności zarobkowej po śmierci ojca, wielokrotnie określając swoją sytuację, mówiła żartobliwie, że uprawia handel „nie z powołania, ale z dopustu Bożego”. W jej postawie odbijały się dwa źródła oporu w stosunku do kupieckiej kondycji: szlachecka pogarda wobec „procederu” i niechęć cyganerii do filisterskiego sklepiarstwa.*

*Na zrodzone stąd reakcje nakładał się jednak cały splot złożonych postaw: był to najpierw rodzaj wdzięczności dla „składu” jako warsztatu pracy umożliwiającego utrzymanie dzieci – motyw bardzo ważny wobec lęku i poczucia zagrożenia bytu wywołanego śmiercią męża [skreślone „ojca” – chodzi o ojca prof. A. Kłoskowskiej – Wincentego Kłoskowskiego herbu Rola – przyp. AMK]. Dalej stosunek ten cechowała pewna Conradowska wierność dla warsztatu pracy – chociaż matka nigdy nie polubiła Conrada, a skład tylko pod pewnym względem można uznać za odpowiednik okrętu. Ważnym motywem pozytywnego związku były dostarczane przez ten zawód możliwości kontaktów z ludźmi zaspokajających właściwe jej potrzeby psychiczne: potrzebę dominacji i autorytetu, wylaniających się przy sposobności „radzenia”, społecznikowskie powołanie, które [...] także zresztą łącznie z potrzebą dominacji znajdowało wyraz w nauczycielskich zamięlowaniach. A wreszcie potrzebę kontaktów towarzyskich, od których stopniowo coraz bardziej zaczynała stronić w życiu prywatnym. Te kontakty realizowane w rozmowach – przedłużających się i oczywiście wychodzących poza sferę handlowej transakcji – realizowane były w stosunku do osób odczuwanych jako równe stanem, a w istocie znajdujących się na wyższym nieco lub wyraźnie szczeblu ówczesnej społecznej hierarchii: żon adwokatów, ekshiemianki, żony dentyści – ale wnuczki ziemiańskiej rodziny.*

Zachodziły różnice widoczne także w czysto manipulacyjnym ujęciu pomiędzy tymi „paniami” a zwykłymi klientkami. Te pierwsze zajmowały miejsce na obitych białą ceratą fotelikach i przeczekiwały odwiedziny formalnych klientów, aby kontynuować prywatną rozmowę.

Ich dobór nie odbywał się świadomie na zasadzie stosownych kwalifikacji, lecz jak gdyby pod Kiplingowskim zawołaniem: „Ja i ty jesteśmy jednej krwi!” – w wyniku podobieństwa obyczajowego. Zarazem matka nie widziała w tych paniach równorzędnych partnerek intelektualnych – może zresztą nie doceniała kwalifikacji, np. [...] formalnego wykształcenia i obycia z dziedzinami obcej jej sztuki niektórych z nich. Bliskość obyczajowa i pewne poczucie własnej dominacji były tu podstawą społecznego związku.

W sumie stosunek matki do jej kondycji zawodowej był mocno nacechowany ambiwalencją wynikłą ze społecznych (degradacja klasy) i psychicznych źródeł. Charakterystyka osobowości włącza się tu nieuchronnie do opisu społecznego stanu.

#### **Dziedzictwo małej grupy [ss. 7–11]**

Jest zastanawiające, jak wiele różnorodnych i sprzecznych tendencji może współistnieć w obrębie świadomości tej samej osoby. Psycholog szuka wyjaśnienia tego zjawiska w innych kategoriach. Ale dla badacza kultury ambiwalencja i różnorodność zdaje się doskonale rozumiała ze względu na pozbawiony residualnego oparcia charakter kulturalnych przekazów. Ambiwalencja będzie więc często przedmiotem obserwacji na tych kartach.

Moja matka, która stanowiła bardzo ważki czynnik określenia inicjalnych i być może podstawowych moich wartości w sferze kultury symbolicznej, kształtowała się sama w dość złożonych warunkach. Z jednej strony określone w charakterystyce kondycji socjalnej środowisko wyrzuconej z siodła drobnej szlachty, pędzącej życie w środowisku małego miasteczka, na pograniczu wpływów żywiołu drobnomieszczańskiego – polskiego i żydowskiego – ziemiańskiego i chłopskiego. Tu otwierał się kanał silnego wpływu bogoojczyźnianych, romantycznych i pozytywistycznych tradycji narodowościowych. Religia jako coś oczywistego, wspartego wpływem licznych kontaktów z plebaniami w kolejnych miejscach wędrowności rodzinnej. Literatura – z książek i czasopism, i ustnej tradycji. Sienkiewicz czytany w pierwodruku: z odcinka na odcinek, więc zapewne w „Słowie”. Kraszewski. Niemcewicz „Śpiewy historyczne”. Syrokomla – ulubieniec dzieci i matki (babki), przyswojony na pamięć i śpiewany w czasie rodzinnych wieczorów, deklamowany „na wiązanie” rodzicom. Oczywiście Orzeszkowa, Prus – otoczony serdecznym kultem. Ale z drugiej strony, obok tego umiarkowany, może już nie

domowy, z pewnością [nieczytelne – przyp. AMK] wpływ modernizmu. Zwłaszcza Kisielewski i [nieczytelne – przyp. AMK], przyjazny do granic zatarcia pamięci o źródle. „Nazwał mnie podłym, a ja mu nie dałem w twarz” – to był cytat, który do mnie już dotarł jako [...]. Dużo Zapolskiej przyjmowanej z fascynacją i zażenowaniem, ale wprowadzonej do domu, włącznie z siostrą Jadwigą. Odgrywanej na scenie amatorskiego teatru („Dziewiczy wieczór”).

Gdy w 1980 r. zwiedzałam wystawę „W kręgu «Chimery»” w muzeum im. A. Mickiewicza, czułam się tam jak w kręgu tradycji domowej. A przecież jakże niejednolitej, niespójnej w tym względzie.

„Chimera” nie była chyba pismem czytanim w rodzinnym domu matki. Zapewne [było ono] zbyt kosztowne i zbyt odbiegające od standardów babki i zapewne dziadka. Ich standardem był „Tygodnik Ilustrowany”. Zadziwiająco jednak, jak wiele aktualnych doświadczeń kulturalnych względnie szybko docierało przez te i inne źródła.

Podstawowy jest jednak fakt: dalszy rozwój kulturalnej recepcji u matki nie przeważał tymi drogami dwoistości i tolerancji aktualności. Awangarda lat 20. wzbudziła jej silny opór. Młodożeniec zwłaszcza był zapamiętanym z mojego dzieciństwa przedmiotem kpiny. Ta kpina sięgała źródłem domu dziadków. Dziadek wykorzystywał swoje zdolności opiniotwórcze dla parodii – nawet dość udanej – awangardowych wierszy.

Może większy wpływ na zatrzymanie się w drodze wywarło małżeństwo. Wynikłe stąd funkcje znów doświadczane w sposób ambiwalentny, oddziaływanie ojca z bardziej ograniczonymi aspiracjami i zdolnościami. Może to głównie funkcja wieku, ale wieku nie tyle i nie tylko w fizjologiczno-psychologicznym sensie, lecz w sensie społecznym.

### **Szkoła**

W połowie lat 30. XX w. Antonina Kłoskowska uczęszczała do dobrej szkoły w Piotrkowie Trybunalskim – Prywatnego Gimnazjum Żeńskiego Zrzeszenia Szkół Średnich; obecnie jest to II Liceum im. Marii Curie-Skłodowskiej, mieszczące się przy ul. Żeromskiego. W spisie absolwentek widnieje nazwisko maturzystki z 1939 r. – Antonina Helena Kłoskowska. W monografii szkoły znajduje się także biogram sławnej absolwentki [Bartczak 2010].

Zachowało się też świadectwo maturalne Antoniny Kłoskowskiej z dnia 23 maja 1939 r., noszące numer 1, który wynika zapewne z bardzo dobrych wyników, a nie miejsca na liście alfabetycznej uczniów. Treść dokumentu jest następująca: *Kłoskowska Antonina Helena, urodzona dnia 7 listopada 1919 r. w Piotrkowie, powiatu piotrkowskiego, religii (wyznania) rzymskokatolickiego,*

po ukończeniu nauki w liceum ogólnokształcącym zdała egzamin dojrzałości według programu wydziału humanistycznego przed Państwową Komisją Egzaminacyjną, powołaną przez Kuratora Okręgu Szkolnego Warszawskiego pismem z dnia 4 kwietnia 1939 r. Nr II 9193/39 w Prywatnym Liceum Żeńskim Zrzeszenia Nauczycieli Szkoły Średniej w Piotrkowie Tr. Świadectwo niniejsze uprawnia do studiów w szkołach wyższych w myśl art. 52 ustawy z dnia 11 marca 1932 r. o ustroju szkolnictwa (Dz. U. R. P. Nr 38, poz. 389) oraz rozporządzeń, wydanych w związku z wykonaniem tego artykułu ustawy. Tu następuje podanie numeru (I), miejsca (Piotrków Tr.), daty (23 maja 1939 r.) oraz podpisy: Przewodniczącej Państwowej Komisji Egzaminacyjnej Wandy Grabowskiej oraz członków tej komisji: ks. Stefana Pawłowskiego, Haliny Wróblewskiej, Janiny Kozarzewskiej, Lilli Schlender. (Biogramy nauczycieli są zawarte we wspomnianej monografii szkoły. Wielu z nich to znakomici pedagodzy i wspaniali ludzie, prowadzący tajne nauczanie i prześladowani za działalność patriotyczną w latach powojennych). Na drugiej stronie dokumentu widnieją oceny, jakie Antonina Kłoskowska otrzymała w klasie II i na egzaminie, właściwie same bardzo dobre (jedynie z niemieckiego stopień dobry oraz zwolnienie z „ćwiczeń cielesnych”). Skala ocen trójstopniowa: bardzo dobry, dobry, dostateczny. Przytoczę też interesującą listę przedmiotów na wydziale humanistycznym: religia, język polski, język łaciński, język niemiecki, historia, zagadnienia życia współczesnego, biologia, fizyka z chemią i astronomią, matematyka, propedeutyka filozofii, przysposobienie wojskowe, przedmiot nadobowiązkowy – śpiew.

Od czasów konspiracyjnych kompletów w Piotrkowie jest w mojej rodzinie zeszyt z wypracowaniami Antoniny Kłoskowskiej, uczeniicy II klasy liceum (rok szkolny 1938/1939), chyba jedyny zachowany, gdyż żadnego innego w zbiorach archiwalnych nie było. Zawiera pięć wypracowań (temat do wyboru spośród trzech podanych przez polonistkę – Halinę Wróblewską – prowadzącą potem, w czasie okupacji tajne nauczanie). Każde z nich opatrzone jest datą i stopniem. Jedno z nich przytaczam *in extenso*, pozostałe we fragmentach.

W pierwszym, z 1 października 1938 r., ocenionym na 4, zadaniem uczeniicy klasy maturalnej było rozwinąć myśl poety: „O pieśni gminna, ty arko przymierza / Między dawnymi i młodszymi laty / W tobie lud składa broń swego rycerza, / Swych myśli przedzę i swych uczuć kwiaty!”. Uprzedzając późniejsze dywagacje socjologiczne o performatywnej funkcji języka i heterotelicznych funkcjach sztuki, o roli narodu i kanonu kultury narodowej, o korelatach kultury i obiektywizacji kultury, o wzorach kultury, nawiązujące m.in. do Bronisława Malinowskiego, Stanisława Ossowskiego, Stefana Czarnowskiego, Ruth Benedict, dziewiętnasto-

letnia uczennica pisze esej o cenionym do końca życia *Konradzie Wallenrodzie* i innych dziełach wieszczka:

*Żeby zrozumieć, czym dla narodu, dla jego życia i rozwoju jest literatura, trzeba uświadomić sobie ogromną, nieodpartą potęgę słowa, z którego rodzi się czyn. Są chwile w dziejach ludów, kiedy brutalna przemoc obca druzgoce, łamie ich siłę, wytrąca broń z omdlalej ręki. Myśmy przeżyli taki moment. A jeśli nie załamaliśmy się, nie upadli na zawsze, to tylko dzięki słowu, które ożywiło narodowego ducha, nie dozwoliło zapomnieć przeszłości i stracić wiary w przyszłość, obudziło nadzieję i miecz na nowo włożyło w dłoń bojownika. Płomień dziejowego pożaru mógł zniszczyć skarbiec narodowych pamiątek, kraj cały mógł zamienić w kupę zgłiszcz dymiących i popiołów, lecz nie zaszkodził pieśni. Pieśń uszła cało, jest bowiem nieśmiertelna. I ona sprawiła, że odrodził się naród jak feniks z popiołów. W poezji bowiem znalazł nienaruszony swój skarb cały, najdroższy skarb wspomnień. Wprawdzie już nigdy nie odrodziła się po upadku owa Polska szlachectwa, Polska w kontuszu i przy karabeli, a przecież żyje, trwa w owym pomniku ręką wieszczka położonym na grobie przeszłości, pomniku tym cudowniejszym, że żywym, któremu na imię „Pan Tadeusz”. Mochnacki powiedział, że noc listopadowa trzydziestego roku była bezpośrednim echem „Konrada Wallenroda”. Tak więc poezja stała się nie tylko skarbem narodu, ale i jego arsenałem. Uzbierała nie tylko serca, ale i ręce. I nieraz w dziejach narodu słowo ciałem się stawało i czynem. Każde nowe pokolenie wychowujące się na wierszach Mickiewicza uczyło się, że urodzeni w niewoli, pełzając milczkiem, jak wąż, ludzi muszą despotę – póki nie przyjdzie czas. Czekali więc i modlili się słowami pielgrzymiej litanii o chwilę odpowiednią, o wojnę powszechną ludów. A poezja sączyła wciąż w ich serca jad nienawiści do wroga albo, gdy upadali, koila dusze nadzieją. Pieśń była dla nich ucieczką od strasznej rzeczywistości. W niej zamykali najdroższe ukochania, najgorętsze marzenia. Z niej czerpali nie tylko radość, ale naukę i wzór. Pieśni wychowywały ojczyźnie bojowników i bohaterów. Odwrócił się zwykły porządek rzeczy: to nie poezja już opiewała czyny bohaterów, lecz ludzie urabiali się według jej wzorów i na miarę jej wielkości. Poeta powiedział o sobie, iż dla ojczyzny sterał swoje lata młode, że kiedy okręt płynął, on siedział na maszcie, kiedy tonął – szedł z okrętem pod wodę, a chłopiec z [...] dworu tyle razy wczytywał się i myślą wnikał w te słowa, aż je przeżył. I rósł duchem i ciałem, a życie jego było trudem trudów, a dziełem zwycięstwo, a plonem słowa.*

Drugie wypracowanie, z 26 listopada 1938 r., ocenione na 5 minus opisuje *Tragizm Balladyny*. Wywód jest logiczny, świadczy o znajomości literatury oraz wrażliwości na kwestie psychologiczne i społeczne: *Balladyna jest w literaturze*

*polskiej postacią nową, różną od kobiecych typów Mickiewicza, a pokrewną szekspirowskiej lady Makbet i złym córkom króla Leara. Jest w niej jednak coś, co mimo wszystkich jej krwawych zbrodni nie pozwala potępić jej bezwzględnie i absolutnie.* Dalej autorka, zgoła po freudowsku, zestawia instynkt władzy z warunkami życia, które uniemożliwiały awans, a następnie rolę fatum i przy-padku, który rozpoczął trajektoryjny tok biografii i zakończył go potępiającym wyrokiem na siebie samą. Tragizm postaci polega na współistnieniu zbrodni i udręki sumienia. W zakończeniu Antonina Kłoskowska przyrównuje Balladynę do Herostratesa, który *nie mogąc być wielkim w tworzeniu, stał się wielkim w niszczeniu.* W teźce *Przybytek* jest rysunek Aliny i Balladyny, niepodpisany, ale można domniemywać, że naszkicowany przez Antoninę Kłoskowską w tym czasie.

W trzecim wypracowaniu, z 17 grudnia 1938 r. Kłoskowska podejmuje temat: *Jakie zasługi Słowackiego otworzyły przed nim wrota Wawelu?* (Ocena 4 plus). Analizę osiągnięć literackich autora *Balladyny* poprzedza opis wizyty w krypcie katedry wawelskiej, gdzie obok siebie stoją sarkofagi Mickiewicza i Słowackiego. Antonina Kłoskowska zwraca uwagę na walory patriotyczne i artystyczne twórczości romantyków. O pierwszych świadczy treść utworów – odważne piętnowanie wad narodowych, wstrząsanie sumieniami, o drugich – forma. *Jeżeli wielkie są zasługi Słowackiego jako wieszcz narodu, to wiele, bardzo wiele uczynił on też dla tej drugiej ojczyzny, którą jest język i mowa. [...] I słusznym jest, aby od-wiedzający licznie jego grobowiec Polacy, synowie dziś wolnej ojczyzny, pamiętali o jego zasługach. Wprawdzie siła jego talentu, nieśmiertelna moc geniusza nie przerobiła ich jeszcze w aniołów, ale przecież obdarzyła ich, zjadaczy chleba, wspaniałym prometeuszowym darem bogom wykradzonego piękna.*

Przedmiotem czwartego wypracowania, z 3 kwietnia 1939 r. jest analiza motywu *non omnis moriar* w powieściach Prusa i Orzeszkowej (Ocena 5 minus). Kłoskowska podkreśla wspólne cele romantyzmu i pozytywizmu: *zachować ducha, zachować wiarę i nadzieję dla przyszłych pokoleń*, trudne do realizacji, zwłaszcza po upadku powstania styczniowego. Omawia *Nad Niemnem*, *Emancypantki*, *Lalkę*, *Placówkę*, *Faraona*, wykazując się znajomością autorów, tytułów, bohaterów i akcji. W podobny sposób będzie potem badała kompetencję artystyczną respondentów. W konkluzji pisze: *Ta wiara w nieśmiertelność wszystkiego, co słusne, co szlachetne, wiara w to, iż idea jest nieśmiertelna, a żadna ofiara daremna być nie może, kzepiła naród polski w dniach niewoli, a w chwilach klęsk kazała mu powtarzać za Orzeszkową „Gloria victis!”*

Piąte wypracowanie, z 27 kwietnia 1939 r. jest poświęcone analizie *Wesela* Wyspiańskiego: *Co w „Weselu” było genialnym odsłonięciem prawdy życia pol-*

skiego? Rozpoczyna Kłoskowska od mimetycznej funkcji sztuki jako „zwierciadła życia” i umiejętności ukazania całego ówczesnego społeczeństwa poprzez ludzi z najbliższego otoczenia, których Wyspiański uczynił bohaterami literackimi. Znakomicie zestawia postacie ze świata realnego i zjawy, wskazując na *błędy najgroźniejsze dla sprawy narodowej*, jak rozterki, lekkomyślność szlachty, nieświadomość ludu, brak wewnętrznej spójności. Na zakończenie uczennica Antonina Kłoskowska przytacza przesłanie utworu, iście socjologiczną tezę Wyspiańskiego o związkach narodu i państwa. *Wyspiański zaś rzekł: „Naród ma jedynie prawo być jako państwo!”*. *On, wieszcz nowych czasów, poznał i odkrył Polakom prawdę nową*. *Wesele* Wyspiańskiego tkwiło w pamięci Antoniny Kłoskowskiej od szkolnych lat, poprzez badania recepcji sztuki i studia nad kulturą narodową, ukoronowane dziełem *Kultury narodowe u korzeni*. Ta koncepcja ugruntowania kultury narodowej w duszach ludzi widoczna jest przecież w *Weselu*, gdy Poeta tłumaczy Pannie Młodej, gdzie jest ojczyzna...

Gdy się zestawi informacje i uwagi o rodzinie Antoniny Kłoskowskiej oraz o jej szkolnej edukacji polonistycznej (*vide* tematy i treść wypracowań) z analizami socjologicznymi zawartymi w opracowaniach poświęconych kulturze symbolicznej i jej recepcji, można zobaczyć, jak formowała się walencja kulturowa wybitnej uczzonej i przywiązanie do kanonu polskiej kultury narodowej [Kłoskowska 1990; Kłoskowska, Rokuszewska-Pawełek 1990].

Brałam udział w kilku badaniach prowadzonych przez prof. Kłoskowską na temat recepcji twórczości Stefana Żeromskiego, Adama Mickiewicza, Stanisława Wyspiańskiego oraz ich opracowywaniu. Badania były z reguły dwustopniowe. Część pierwszą stanowił test wiedzy o kulturze, obejmujący zagadnienia z kanonu tradycyjnej kultury narodowej, ze szczególnym uwzględnieniem romantyzmu oraz przełomu XIX i XX w. Część druga – wywiad swobodny rejestrowany na magnetofonie, eksplorował wartości odczuwane. Respondenci udzielali odpowiedzi na kilka prostych pytań; były one wskaźnikami poziomu i sposobu odbioru literatury, jak się okazuje, uzależnionymi przede wszystkim od wykształcenia.

Pytania były zadawane respondentom w dość rozbudowanej formie, precyzyjnie. Nasuwa się porównanie ze sformułowaniami tematów wypracowań szkolnych, które zadawała wymagająca polonistka. Pierwsze brzmi: „Jaki jest autor i tytuł książki opisującej scenę deklamowania *Reduty Ordon* przez ucznia w carskiej szkole w Królestwie?”. Prawidłowej odpowiedzi wskazującej na *Syzyfowe prace* Żeromskiego udzieliło tylko 5% respondentów z wykształceniem podstawowym i zawodowym, 36% i 38% – z wykształceniem średnim i wyższym. Jak komentuje to autorka, „rezultat testu pozwala sądzić, że dla ogromnej większości zbadanej zbiorowości jeden z głównych fragmentów *Syzyfowych*

*prac* nie stanowi wartości żywo i trwale odczuwanej” [Kłoskowska 1976]. Na drugie pytanie: „Skąd pochodzi postać doktora Judyma?”, poprawnej odpowiedzi (z *Ludzi bezdomnych* Żeromskiego) udzieliło odpowiednio 9%, 73% i 75% respondentów. Na trzecie pytanie: „Jakie tytuły dzieł Żeromskiego znane są respondentowi?” odpowiedziało odpowiednio 27%, 94% i 95% respondentów, wymieniając przede wszystkim *Szyzowe prace*, *Ludzi bezdomnych* i *Przedwiośnie*. We wszystkich takich badaniach kompetencja i walencja kulturowa były uzależnione od wykształcenia, przy czym uderzająca jest przepaść między wykształceniem podstawowym i zawodowym a średnim i wyższym, między którymi nie ma istotnej różnicy. [Kłoskowska 1976].

Pamięć i wiedzę o dwóch dziełach Mickiewicza sondowały cztery pytania: o źródła cytatu „O gdybym kiedyś dożył tej pociechy...”, o tytuł utworu, którego bohaterem jest Jacek Soplica, o treść spowiedzi Jacka Soplicy, a także o tytuł utworu, w którym bohater zmienia imię Gustaw na Konrad oraz o sens tej zmiany. W przypadku *Pana Tadeusza* badano zdolność identyfikacji dzieła na podstawie imienia i nazwiska bohatera (nie tytułowego, ale bardzo ważnego) lub na podstawie popularnego cytatu z *Epilogu*, w którym poeta wyraża pragnienie, aby jego „księgi zblądziły pod strzechy”. Jak wynika z reprezentatywnych badań społeczeństwa polskiego, marzenie poety niezupełnie się spełniło, choć średnio połowa rodaków potrafi odpowiedzieć na to pytanie (22% z wykształceniem niepełnym podstawowym, 44% – podstawowym, ponad 90% – średnim i wyższym). Na pytanie o treść spowiedzi Jacka Soplicy, wskazujące pamięć o treści i przeżyciach związanych z utworem odpowiedziała jedna czwarta badanych (60% z wykształceniem średnim, 80% – wyższym). Jak przewidywała badaczka, znajomość *Dziadów* okazała się jeszcze słabsza niż *Pana Tadeusza*; 90% Polaków nie potrafiła odpowiedzieć na pytanie o bohatera. „Najczęstsze nieporozumienia wynikały z kontaminacji postaci Konrada z *Dziadów* z Konradem Wallenrodem oraz Kordianem. [...] Wszystkie dane wskazują, że twórczość Mickiewicza jest stosunkowo najlepiej znana” [Kłoskowska 1990: 166]. Znacznie gorzej wypadają pytania o Słowackiego, Krasińskiego i Norwida. Przeciętny Polak nie żyje na co dzień tradycją wielkiej literatury narodowej. Interpretując te rezultaty, Antonina Kłoskowska pisze: „Brak jakiejś absolutnej miary, która pozwoliłaby ocenić, czy stwierdzenie, że ponad połowa dorosłych ludzi w Polsce zachowała trochę pamięci o *Panu Tadeuszu*, a niespełna 30% zapamiętała wybrany fragment poematu, oznacza dostateczną czy też zaskakująco nikłą wiedzę. Miary takiej z pewnością nie może dostarczyć porównanie ze stanem wiedzy wyspecjalizowanych, intelektualnych i artystycznych kręgów. [...] Kreśląc i odczytując mapę występowania realnych, faktycznych odbiorców w obszarach takiej masy, należy pamiętać, że



nawet relatywnie niewielkie procenty oznaczają tu duże wielkości w kategoriach liczb bezwzględnych. 4,48% dorosłych mieszkańców kraju, którzy umieli względnie poprawnie określić sens przemiany Mickiewiczowskiego Gustawa w Konrada, to jest ponad milion osób. 59,4% pamiętających, że Jacek Soplica jest bohaterem *Pana Tadeusza* to ponad 15,8 mln w obrębie globalnej populacji. [...] Dla jakiejś liczby ludzi w Polsce literatura romantyczna, częściej jeszcze Sienkiewicz, często Żeromski stanowią takie elementy uniwersum doświadczeń służące za podstawę interpretacji innych artystycznych i realnych życiowych doznań. [...] Liczba osób, których horyzonty poznawcze określa nowoczesna sztuka elitarna, jest znacznie mniejsza. [...] Dominuje natomiast typ odbiorców sztuki popularnej, których uniwersa doświadczeń obfitują w kontakty z przekazami typu seriali telewizyjnych, melodramatów filmowych, sensacyjnych powieści. Także i ta kategoria sztuki nie stanowi jednak dla tych najliczniejszych odbiorców podstawowej ramy odniesień. Przeciwnie, ich życie codzienne jest właściwie ramą odniesień dla sztuki” [Kłoskowska 1990: 167–169]. Analizy Kłoskowskiej dostarczają argumentacji empirycznej do zasad recepcji sztuki formułowanych przez Kanta oraz przez hermeneutykę. Do podobnych konkluzji doszedł Pierre Bourdieu, wyróżniając recepcję dzieł sztuki w uniwersum artystycznym przejaw „gustu czystego”, charakterystyczną dla odbiorców kompetentnych, oraz „odbiór życiowy”, sytuujący je w kontekście codziennych doświadczeń życiowych – przejaw „gustu barbarzyńskiego” [Bourdieu 2005]. I jak konkluduje Kłoskowska: „Można, oczywiście, przytoczyć liczne przykłady wskazujące, że brak kompetencji historycznej, słaba znajomość kanonu literackiego w niewątpliwy sposób zubaża percepcję lub ją wypacza. Dzieje się tak, gdy np. widz *Wesela* myli lub utożsamia Szelę i Wernyhore, gdy czytelniczka *Niemców* Kruczkowskiego uznaje niemieckiego komunistę Petersa za Polaka, gdy Konrada z *Dziadów* myli z Konradem Wallenrodem, a obie te postacie z Kordianem” [Kłoskowska 1981: 490]. Warto przypomnieć, że prof. Antonina Kłoskowska biegle władała językiem francuskim, osobiście знаła Pierre’a Bourdieu i doskonale orientowała się w jego twórczości. Napisała wstęp do pierwszego polskiego przekładu książki P. Bourdieu i J.-C. Passerona pt. *Reprodukcja: elementy teorii systemu nauczania*, wydanej przez PWN w Warszawie w 1990 r.

## PODSUMOWANIE

Po wojnie Antonina Kłoskowska rozpoczęła studia socjologiczne i pracę w Łodzi, pod kierunkiem wybitnych profesorów – Stanisława Ossowskiego

i Józefa Chałasińskiego – dołączając do grona klasyków polskiej socjologii, których dorobek naukowy jest powszechnie znany i nadal aktualny. Wśród zawartości teczek zatytułowanej *Przybytek: materiały do socjologicznej autobiografii A. Kłoskowskiej* jest pocztówka ze zdjęciem budynku przy ul. Uniwersyteckiej 3 w Łodzi, gdzie przez lata pani profesor mieszkała wraz z matką. Na odwrocie pocztówki jest ten adres oraz napis w cudzysłowie: „Tutaj zbuduję sobie Przybytek” i data „maj 1946”. Odautorską interpretację tego tytułu podaje poniższy fragment notatek Kłoskowskiej: „Przybytek może więc być dwojako rozumiany: jako indywidualnie zbudowana wieża z kości słoniowej lub jako miejsce, w którym jest dobrze ze względu na poczucie wspólności. «Panie, dobrze nam tu jest»” [Zeszyt *De se ipso*, punkt *Retrospektywnie o Przybytku*. 14 XI 82 cd].

Na początku lat 70., po śmierci matki, Kłoskowska przeprowadziła się do Warszawy, gdzie mniej więcej dziesięć lat później zaczęła pisać refleksje biograficzne, których fragmenty przytaczam.

#### ***Retrospektywnie o Przybytku. 14 XI 82 cd.***

*Mimo stwierdzenia obojętności na poprz. stronie, dzisiejsza tendencja do refleksji może się wiązać z podświadomym zaangażowaniem – niepokojem.*

*W związku z refleksją nad strukturą obecnego ludzkiego zespołu i własną wobec niego komunikacyjną marginalnością nasuwa się problem, co we własnym wzorze życiowym przeważa, co jest dominujące: silne wyobcowanie w wieku 11–17 lat; częściowe włączenie do grupy w dwóch ostatnich latach szkoły średniej. Centralna pozycja w systemie komunikowania okresu asystentury, adiunktury, docentury – aż po rok 1959. Ta pozycja jednak mocno oparta na personalnym stosunku wobec hierarchii.*

*Później powrót (zejście) na margines kontaktów nieformalnych. W sumie taki układ: wiek 11–17 (minus 6 lat), 17–19 (zero+2), lata 1946–1959 (plus 13), 1960–1982 (zero – minus 22). W subiektywnym odczuciu czasu okres 60–82 wydaje się krótszy niż w czasie obiektywnym. Ale wzór tego czasu jest odczuwany jako dominujący, ukształtowany w wieku 17–19 jako akceptacja na zasadzie filozoficznej kompensacji (Nietzsche, Mann, Huxley).*

W zapiskach z dnia 22 kwietnia 1996 r. są uwagi o losach jednostki i historii, o początkach zainteresowań socjologią aż do ukazania się w 1996 r. ostatniej książki zatytułowanej *Kultury narodowe u korzeni*:

*Moje osobiste życie było w sensie zewnętrznych wydarzeń tak banalne, że właściwie wcale nie zasługiwało na opis utrwalający jego przebieg. Albo inaczej: byłoby takie, gdyby nie wcześniej dokonany wybór trajektorii – (form przebiegu) jako pracy naukowej i wyboru specjalności tej pracy, którą miała być socjologia.*

*W tym miejscu w banalny przebieg indywidualnego życia wmieszała się Historia i uczyniła opis tego przebiegu przedmiotem o bardziej ogólnym, powikłanym i ciekawym, chyba ciekawym charakterze.*

*[Dni, w których 5 ½ zrealizowało się jako 6 i „Kultury narodowe” leżą na moim biurku. „A shaply, ...a shaplybook” o barwie okładki, jakie lubię, chociaż tylko „paperback”]. Mądralin 14/15 lipca 1996. Noc po przeczytaniu pierwszych recenzji „Kultur narodowych”, kiedy pomyślałam, że jestem szczęśliwa, [...] że powinnam być szczęśliwa.*

Nadmieniam, że prof. Kłoskowska lubiła kolor brązowy, który widać było na okładkach jej książek i który dominował w jej stroju.

Archiwum zawiera maszynopisy i rękopisy tekstów prof. Kłoskowskiej, różne dokumenty, programy studiów, korespondencję z Józefem Chałasińskim, Stanisławem Ossowskim, Marią Ossowską, Janem Szczepańskim. Oddzielne te czki są zatytułowane *Józef Chałasiński, Stanisław Ossowski*. W tej ostatniej jest m.in. zeszyt z wykładami Ossowskiego notowanymi przez Kłoskowską, plan sesji poświęconej Ossowskiemu w brudnopisie i czystopisie, plan artykułu *Stanisław Ossowski jako socjolog sztuki* (opublikowanego w „Kulturze i Społeczeństwie”). Listy Kłoskowskiej i Ossowskiego są krótkie (półstronicowe), napisane starannie, zawierają potrzebne informacje dotyczące planowanych spotkań. Dłuższe są tylko wypowiedzi merytoryczne odnoszące się do zagadnień socjologicznych (kilkustronicowe). Interesująca jest polemika tych wielkich uczonych dotycząca koncepcji i definicji kultury, w tym umiejscowienia zachowań, wytworów i korelatów kultury. Kłoskowska woli zachować wytwory kultury, zwłaszcza dzieła sztuki, w sferze kultury, a termin „korelaty kultury” wykorzystać do wskazywania tworców natury, wobec których żywimy specjalne uczucia. Problem musiał być dla prof. Kłoskowskiej ważny. Pamiętam, że pytanie o te kwestie dostałam od niej na egzaminie doktorskim z socjologii w 1984 r. Dyskusja między uczonymi toczyła się w 1963 r. w związku z przygotowywaną *Kulturą masową*, której maszynopis Ossowski otrzymał.

W moich prywatnych zbiorach mam kilka listów od prof. Antoniny Kłoskowskiej, zawsze krótkich i treściwych (na karcie z lipca 1982 r. są życzenia imieninowe, gratulacje z powodu narodzin syna Konrada – z uwagami o patriotycznej i rodzinnej wymowie imienia, zgodą na niepisanie pracy doktorskiej podczas urlopu macierzyńskiego, ale za to z listą problemów socjologicznych do przemyślenia w tym czasie). Mam też pozytywną opinię o mojej pracy naukowej i przedmowę do pierwszej książki *Gust i kompetencja: społeczne zróżnicowanie recepcji malarstwa*, napisaną przez Panią Profesor promotor na maszynie – co wyjaśnia w liście, tłumacząc złą jakość maszynopisu brakiem w Warszawie swojej

maszynistki. Pani Ula Nowakowska została przecież w Łodzi. Cieszyliśmy się razem z doktoratu i książki. Zapytałam, dlaczego pani profesor nie pisała więcej o sztuce (w *Socjologii kultury* jest przecież rozdział zatytułowany *Socjologia sztuki*). Odpowiedziała, że „bała się, gdyż za mało wie o sztuce”. Moja дума została ukarana.

Prof. Antonina Kłoskowska była „znaczącym innym” dla mnie i dla wielu osób. Jak trafnie ujął to Zbigniew Bokszański w syntetycznych prezentacjach jej biografii i dorobku: „Antonina Kłoskowska zmarła 12 lipca 2001 roku; jest pochowana na cmentarzu rzymskokatolickim na Bródnie, w Warszawie. [...] Odejście profesor Antoniny Kłoskowskiej jest wielką stratą dla nauki i polskiej socjologii. Jest bowiem utratą wybitnej uczzonej, autorytetu, stwarzającego swoim działaniem i ocenami wartości i kryteria istotne dla trwania i rozwoju nauk społecznych. A ci, którzy mieli zaszczyt i przywilej wspólnej z nią pracy, żegnają ją z wielkim smutkiem. Profesor Kłoskowska pozostanie na zawsze w pamięci swoich uczniów, a jej dzieła będą nadal uczyć i inspirować kolejne pokolenia” [Bokszański 2001].

## BIBLIOGRAFIA

- Barczak Z. [2010], *II Liceum Ogólnokształcące im. Marii Skłodowskiej-Curie w Piotrkowie Trybunalskim 1956–2006*, Piotrków Trybunalski: Urząd Miasta.
- Bokszański Z. [2001], *Antonina Kłoskowska 7 listopada 1919 – 12 lipca 2001*, [w:] „Studia Socjologiczne” nr 3.
- Bokszański Z. [2005], *Kłoskowska Antonina*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Bourdieu P. [2005], *Dystynkcja: społeczna krytyka władzy sądowniczej*, Warszawa: Scholar.
- Bourdieu P., Passeron J.-C. [1990], *Reprodukcja.: elementy teorii systemu nauczania*, Warszawa: PWN.
- Kłoskowska A. – *Archiwum prywatne*.
- Kłoskowska A. [1972], *Spoleczne ramy kultury*, Warszawa: PWN.
- Kłoskowska A. [1976], *Potoczny odbiór literatury na przykładzie utworów Żeromskiego*, [w:] „Pamiętnik Literacki”, z. 1.
- Kłoskowska A. [1981], *Socjologia kultury*, Warszawa: PWN.
- Kłoskowska A. [1990], *Kultura narodowa i narodowa identyfikacja: dwoistość funkcji*, [w:] *Oblicza polskości*, Warszawa.
- Kłoskowska A. [1991], *Kultura*, [w:] *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, t. I, Wrocław: Ossolineum.
- Kłoskowska A. [1999], *Kultura*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. II, Warszawa: Oficyna Naukowa, Warszawa 1999.

- Kłoskowska A., Rokuszevska-Pawełek A. [1990], *Symbole i mity literackie w potocznym odbiorze*, [w:] A. Kłoskowska (red.), *Oblicza kultury*, Warszawa: Uniwersytet Warszawski.
- Matuchniak-Krasuska A. [1988], *Gust i kompetencja: społeczne zróżnicowanie recepcji malarstwa*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Sułkowski B. [2011], „*Spoleczne ramy kultury*” czterdzieści lat później: pięć modeli komunikacji kulturowej, „*Kultura i Społeczeństwo. Socjologia kultury w dziesiątą rocznicę śmierci Antoniny Kłoskowskiej*”, t. LV, nr 2–3.

JOLANTA KULPIŃSKA

Spółeczna Akademia Nauk w Łodzi i Warszawie\*

## ANTONINA KŁOSKOWSKA I ŁÓDZKA SOCJOLOGIA. ZNACZĄCE WYDARZENIA

Niestety, nie prowadziłam dziennika, zaś okazjonalne notatki niekoniecznie dotyczyły spraw skądinąd ważnych i dla mnie i dla mojego środowiska. Piszę więc o tym, co pamiętam – z pewnością niedokładnie, wybiórczo i subiektywnie. Przywołaniu wspomnień pomogły artykuły poświęcone Antoninie Kłoskowskiej oraz omówienia działalności łódzkich socjologów.

Piszę o łódzkiej socjologii. Przez lata był to zespół związany z Uniwersytetem Łódzkim oraz Instytutem Filozofii i Socjologii PAN, poszerzony o absolwentów zatrudnionych w różnych instytucjach, utrzymujących kontakt za pośrednictwem Polskiego Towarzystwa Socjologicznego. Dla podkreślenia identyfikacji Józef Chałasiński wprowadził podtytuł *Przeglądu Socjologicznego* Pismo Łódzko-Warszawskiego Ośrodka Socjologicznego (wydawca: Łódzkie Towarzystwo Naukowe). To formalne określenie odzwierciedla rzeczywistą integrację zespołu, w którym Antonina Kłoskowska odgrywała istotną rolę.

Pamiętam nasz pierwszy kontakt – w październiku 1947 r., jak wszyscy studenci nowoprzyjęci na socjologię, odbyłam rozmowę z asystentem. Dotyczyła zainteresowań, motywu wyboru kierunku studiów. Asystentka, choć jeszcze studentka, zapytała mnie o lektury. Pochwaliłam się, że przeczytałam Znanieckiego. Tola uniosła brew (znany odtąd gest), wyrażając wątpliwość czy przebrnęłam przez książkę i czy ją zrozumiałam. Trochę mnie to rozbawiło, trochę zirytowało, trochę też „poskromiło”, a na pewno pozostało zapamiętane.

Pamiętam różne zajęcia, w których brała udział Tola jako studentka (nie było podziału wg lat studiów) i już jako asystentka Józefa Chałasińskiego. Jej uwagi liczyły się dla mnie co najmniej tak samo, jak uwagi profesora. Zajmowała się wtedy problemami małych grup i amerykańską antropologią społeczną.

---

\* e-mail: jolanta.kulpinska@neostrada.pl

Niewątpliwie J. Chałasiński i inni wykładowcy dostrzegli erudycję, pracowitość i zdolności Toli. Już w 1950 r. obroniła doktorat poświęcony tej problematyce. To był ostatni moment przed zmianą systemu stopni naukowych na zapożyczone z systemu radzieckiego tytuły kandydata i doktora nauk.

Jako studentka III roku rozpoczęłam pracę w Instytucie Socjologii. Po uzyskaniu magisterium wyjechałam na studia do Moskwy i dopiero po kilku latach pracy w Katedrze Filozofii wróciłam do Katedry Socjologii II, kierowanej przez Jana Szczepańskiego. Przerwa w bliskich kontaktach dotyczyła trudnego czasu dla socjologów, a zarazem czasu osiągnięć akademickich. A. Kłoskowska wykorzystwała go w pełni. Kontynuując zainteresowanie antropologią społeczną, zajęła się historią myśli społecznej. Rozprawa o Machiavellim stanowiła podstawę uzyskania stopnia docenta w 1954 r. W ramach Zakładu Czasopiśmiennictwa PAN badała dyskusje wokół warszawskiego wydania „Pism” Adama Mickiewicza w 1858 r. Zwrot zainteresowań był spowodowany przez nowe okoliczności i perypetie socjologii.

W roku 1949 wprowadzono zamiast socjologii nowy kierunek studiów – nauki społeczne oraz dwustopniowy tryb. Drugi, magisterski stopień był dostępny dla nielicznych studentów na filozofii (tylko w Warszawie) lub na historii. Socjologia jako kierunek studiów ulegała likwidacji, ponieważ uznano ją za „naukę burżuazyjną”. Profesorowie socjologii wymyślili program nauk społecznych. Kierunek miał przygotować pracowników dla administracji, animacji kulturalnej. Zmiana nie była ograniczona jedynie do kształcenia – likwidacji podlegały placówki akademickie, katedry. Problemem stało się utrzymanie kadr, zarówno przedwojennych, jak też już wypromowanych i awansowanych po wojnie. W Łodzi zachowano Katedrę Historii Myśli Społecznej pod kierunkiem J. Chałasińskiego, w której był też J. Szczepański. Profesor Chałasiński utworzył w ramach PAN Zakład Czasopiśmiennictwa XIX w., w którym znalazła zatrudnienie A. Kłoskowska. W 1950 r. ukazał się trzeci powojenny tom *Przeglądu Socjologicznego*, jako ostatni przed przerwą. Wraz z historykami utworzono wtedy *Przegląd Nauk Historyczno-Społecznych* – ukazało się 7 tomów w latach 1950–1958. Miał on interdyscyplinarny charakter, skupiając obok socjologów również historyków, filozofów, pedagogów. Animatorem był J. Chałasiński, który ostro polemizował z pedagogiem Sergiuszem Hessenem czy też Heleną Radlińską, ale też współpracował z nimi i ich studentami.

Tak więc znaleziono niszę dla badań społecznych i dla badaczy wykorzystujących metody i podejście socjologiczne pod innym szyldem. Inicjatywa J. Chałasińskiego była wsparta przez innych profesorów socjologii, chociaż nie wszyscy angażowali się w organizację nauki (np. Stanisław Ossowski).

Umownie mówimy o przełomie Październikowym 1956 r., ale proces „odwilży” zaczął się wcześniej i trwał dłużej. Dla socjologów, zwłaszcza łódzkich, był to przełom instytucjonalny – w 1957 roku przywrócono na Uniwersytecie kierunek Socjologii, powołano Katedrę Socjologii (pod kierunkiem J. Chałasińskiego) pozwolono na uzupełniające studia magisterskie dla absolwentów nauk społecznych, przywrócono *Przegląd Socjologiczny* (wydawany przez ŁTN), w ramach PAN utworzono Zakład Badań Socjologicznych kierowany przez J. Chałasińskiego, zaś w ramach Instytutu Filozofii PAN powstał Zakład prowadzony przez J. Szczepańskiego. Socjologowie zaangażowali się w badania nad przemianami społecznymi.

Za namową środowiska uniwersyteckiego Jan Szczepański został posłem do Sejmu. Józef Chałasiński utworzył nowy kwartalnik *Kultura i Społeczeństwo*. Utworzone zostało Polskie Towarzystwo Socjologiczne, którego prezesem został Stanisław Ossowski. Polscy socjologowie przystąpili do International Sociological Association (z udziałem w Zarządzie S. Ossowskiego). Powstał Ośrodek Badań Opinii Publicznej. Wielu asystentów i adiunktów uzyskało stypendia zagraniczne, zwłaszcza w USA, Anglii i Francji (A. Kłoskowska była we Francji). Listę inicjatyw można przedłużyć, uwzględniając lokalne sytuacje poza Warszawą czy Łodzią.

Antonina Kłoskowska powróciła na Uniwersytet jako docent. Zajmowała się m.in. badaniami prasy kobiecej. Była to swoista kontynuacja badań czasopism, a zarazem śledzenie przemian społeczno-kulturowych w połowie XX wieku w szczególnych warunkach realnego socjalizmu. Tola uczestniczyła także we wszystkich wymienionych uprzednio zmianach, współdziałając w nowych i starych czasopismach socjologicznych (jak *Przegląd Socjologiczny*, czy *Kultura i Społeczeństwo*).

Środowisko socjologów okazało się sprawne w budowie (odbudowie) instytucji akademickich i w projektach badawczych. Ale też łatwowiejne co do możliwości naprawy, reformy systemu realnego socjalizmu. Środowisko łódzkich socjologów było słabo upartyjnione, główne osoby, w tym Tola, nie angażowały się politycznie. Niewątpliwie ich orientację można określić jako demokratyczną, liberalną, centrową, może nawet centro-lewicową. Ujawniło się to wyraźnie w związku z wydarzeniami 1980 r. m.in. w postaci zaangażowania A. Kłoskowskiej i J. Lutyńskiego w Kongresie Kultury, przerwany przez wprowadzenie stanu wojennego. W latach wcześniejszych zachowywano rezerwę, zwłaszcza kiedy nadzieje październikowe zostały zawiedzione. Józef Chałasiński wymagał zaznajomienia się z marksizmem, cenił zwłaszcza dyrektywy metodologiczne w badaniach historycznych i możliwości ich zastosowania do badań współcze-



sności (zdawaliśmy u Z. Gostkowskiego kolokwium ze znajomości *Kapitału* Marksa, szczęśliwie tylko I tomu). Marksizm był traktowany jako ważna, obiecująca orientacja teoretyczna, jednak podlegająca dyskusji. Oznaczało to także akceptację prób formułowania socjologii marksistowskiej w latach 1960 i 70.

\* \* \*

W pierwszym numerze *Kultury i Społeczeństwa* z 1957 r. Józef Chałasiński opublikował artykuł *Drogi i bezdroża socjalizmu w nauce polskiej (1949–1954)*, krytycznie oceniający politykę Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej wobec nauki, w tym socjologii. Wersję tekstu zgłosił do materiałów Kongresu Socjologicznego w Stresie (Włochy) we wrześniu 1959 r. Tekst ukazał się także w polskiej prasie emigracyjnej. Wywołało to burzę – kontr-krytykę, a także represje wobec J. Chałasińskiego – odebrano mu stanowisko zastępcy sekretarza naukowego w PAN oraz kierowanie Zakładem (pracowników przeniesiono do Zakładu Badań Socjologicznych w IFiS PAN, kierowanego przez Jana Szczepańskiego lub do utworzonej później przez J. Chałasińskiego Pracowni Badań Afrykanistycznych), odebrano redakcję *Kultury i Społeczeństwa*, a wreszcie Katedrę w Uniwersytecie Łódzkim. Oczywiście dotknęło to Tołę, nie dlatego, że straciła pozycję zajmowaną w wymienionych przedsięwzięciach J. Chałasińskiego, ale dlatego, że współpracowała z J. Chałasińskim, solidaryzowała się z jego stanowiskiem i ocenami, a także, podobnie jak my wszyscy związani z Łódzkim Ośrodkiem, odczuwała zagrożenie, nacisk polityczny, ograniczenie funkcjonowania (cenzura, kontrola programów nauczania, trudności publikacyjne itp.).

W odniesieniu do kierunku studiów pojawiły się projekty „nie do odrzucenia”, a mianowicie przeniesienie Socjologii na nowoutworzony Wydział Ekonomiczny (w wyniku włączenia do Uniwersytetu Wyższej Szkoły Handlowej) z jednoczesnym utworzeniu czterech katedr socjologicznych: Socjologii Ogólnej (pod kierunkiem przeniesionej z UW doc. Marii Hirszowicz), Socjologii Przemysłu (kierowanej przez Jana Szczepańskiego), Historii Myśli Społecznej (kierowanej przez Antoninę Kłoskowską) i Socjografii (kierowanej przez Jana Lutyńskiego). Dzięki wsparciu kadrowemu Wydział uzyskał prawa doktoryzowania i habilitowania. Kierunek nazwano Organizacja i Socjologia Pracy. Miał przygotowywać kadry menedżerskie. O projekcie unikatowego wówczas kierunku dyskutował zespół powołany przez Ministra w składzie: profesorowie: Adam Schaff, Jan Szczepański, Michał Kalecki, Edward Rosset, Jan Mujżel, Julian Hochfeld. Dyskusja dotyczyła m.in. zakresu socjologii w tym projekcie kształcenia. Wątpliwości co do kształcenia menedżerów zgłosił M. Kalecki, optując raczej na rzecz

studiów socjologicznych ze specjalizacją w zakresie socjologii pracy/przemysłu. Ostatecznie postanowiono powiązać kierunek z Socjologią i powierzono ułożenie programu Janowi Lutyńskiemu (J. Szczepański wyjeżdżał na rok do Stanów Zjednoczonych).

Przeniesienie Socjologii dotyczyło też lokalu – z IV piętra przy ul. Uniwersyteckiej 3 na ul. Armii Ludowej 3 (obecnie ul. Polskiej Organizacji Wojskowej). Lokal był nawet większy, jednak miał inny charakter – na IV piętrze budynku przy Uniwersyteckiej 3 pokoje były przechodnie, co sprzyjało życiu towarzyskiemu. Pokój docentów (Antonina Kłoskowska, Jan Lutyński, Waclaw Piotrowski, Zygmunt Gostkowski) był ośrodkiem dyskusji naukowych, w których mogli też uczestniczyć młodszy stopniem i stażem użytkownicy pokoju przechodniego za sekretariatem i czytelnią.

Integracja z nowym Wydziałem była raczej trudna, ukształtowanie nowego Kierunku również, tym bardziej, że w znacznym stopniu wbrew chęci socjologów. W ciągu kilku lat (1960) należało przekonać władze o potrzebie kształcenia socjologów nie tylko dla służb personalnych w przemyśle, ale także o potencjale kadrowym dla szerszego spektrum badań i edukacji socjologicznej, w tym badań dla potrzeb miasta czy kampanii wyborczej. Okazją stała się perspektywa wielkiej inwestycji – kopalni odkrywkowej węgla brunatnego i elektrowni w Bełchatowie. Socjologowie łódzcy przygotowali projekt badań przemian społecznych związanych z tą inwestycją i przez kilka lat realizowali tam badania. Uczestniczyli w nich niemal wszyscy pracownicy, a także studenci w ramach praktyk badawczych. Badania w Bełchatowie przerwano, ponieważ zaniechano inwestycji (powrócono do Bełchatowa, gdy realizacja inwestycji stała się faktem). Zainteresowanie procesami uprzemysłowienia pozostało na dłużej. W ramach badań bełchatowskich powstały m.in. książki: A. Kłoskowskiej *Społeczne ramy kultury* (1972) oraz J. Szczepańskiego *Zmiany społeczeństwa polskiego w procesie uprzemysłowienia* (1973).

Tak więc łódzcy socjologowie wykazali swoje możliwości badawcze w kilku obszarach, zwłaszcza w obszarze pracy i przemysłu oraz kultury, a także przemianach społeczności lokalnej. Strategia wspólna dla całego Ośrodka dawała pozytywne rezultaty poznawcze, ale też w sferze praktycznej użyteczności, jak również w dziedzinie dydaktyki warsztatu badawczego.

Uznanie władz udało się osiągnąć w 1965 r., kiedy w Wydziale Nauk KC PZPR (i w Ministerstwie) zdecydowano uwzględnić różne specjalizacje, obok socjologii pracy również socjologię kultury, socjologię wsi i miasta, metody badawcze. Dla podkreślenia miejsca socjologii Wydział przyjął nazwę Ekonomiczno-Socjologiczny. Na kierownika Katedry Socjologii Ogólnej mianowano

prof. Włodzimierza Wesołowskiego, skądinąd absolwenta łódzkich Nauk społecznych. Warto przypomnieć, że w Łodzi pod jego kierunkiem rozwinięto badania nad zmianami struktury społecznej.

Niewątpliwie na te oczekiwane zmiany miała wpływ aktywność naukowa A. Kłoskowskiej. Właśnie w 1964 roku ukazała się książka – *Kultura masowa. Krytyka i obrona*. Praca ta jest ciągle aktualna, ma nowe wydania, jest tłumaczona zagranicą. Książka była pionierska, oparta na badaniach i na lekturach zagranicznych. *Kultura masowa*, jak i inne publikacje zapewniły Toli wysoką pozycję akademicką, a także utwierdziły jej autorytet we własnym łódzkim środowisku. Warto zwrócić uwagę na ścisłą i dobrą współpracę, dotyczącą projektów badawczych, dydaktyki biblioteki itp. Wysoki poziom integracji wyrażony został np. we wspólnej pieczęci adresowej: Katedry Socjologii. Dlatego też z łatwością utworzono w latach 1970. Instytut jako federację katedr i podstawę kierunku kształcenia.

Chociaż najstarszy rangą był Jan Szczepański, jego zaangażowanie (i zamieszkanie) w Warszawie powodowało, że niejako rzecznikiem, reprezentantem Katedr była Tola. Uwidocznili się to w sposób szczególny wiosną 1968 roku. Wydarzenia marcowe w Warszawie wywoływały reakcję w uczelniach (i nie tylko) w całym kraju. Również w Łodzi odbywały się zebrania i wiece – z jednej strony wyrażające solidarność z warszawskimi studentami, z drugiej zaś organizowane przez władze wiece poparcia. Oczywiście dotyczyło to socjologów. Nie sposób przedstawić w tym miejscu całość wydarzeń marcowych na UŁ, czy na Wydziale (najgorętszy tydzień spędziłam na konferencji w Genewie, co zresztą mi wypominano). W ramach kampanii rozliczeniowej odbyło się zebranie pracowników Wydziału, na którym poddano ostrej krytyce socjologów. Krytyka dotyczyła stylu kształcenia studentów, braku dyscypliny, familiarnych relacji między pracownikami i studentami, „warcholstwa” bibliotecznego, tolerowania niewłaściwych postaw politycznych itd. Nie przypominam szczegółów, bo osoby aktywne w tych rozliczeniach nie żyją, nie wspominam też o personalnych zarzutach wobec niektórych socjologów (w tym mnie). Istotne jest wskazanie na atmosferę nagonki. Wybrano socjologów, bo byli ciągle „nowi”, obcy na Wydziale, zachowywali dystans wobec zastanych warunków i sytuacji. Akcenty czy aluzje antysemickie nie ujawniły się bezpośrednio. Na zarzuty odpowiadała Tola – bardzo spokojnie i rzeczowo, nie zostawiając na nich „suchej nitki”. Skądinąd socjologowie znaleźli się w niezbyt zręcznej sytuacji, wśród naszych obrońców byli bowiem moczarowcy, przekonani, że nasze środowisko akceptuje ówczesną orientację Józefa Chałasińskiego na „narodowy komunizm”. Było inaczej, choć

było też wiele dyskusji. Warto przypomnieć, że Andrzejowi .Boruckiemu, rzecznikowi dyscyplinarnemu dla studentów, udało się „wybronić” naszych studentów.

\* \* \*

Lata 70. przyniosły zmianę polityki w odniesieniu do środowiska naukowego. Dla socjologii oznaczało to m.in. możliwość realizowania większych projektów badawczych w ramach tzw. problemów węzłowych, koordynowanych przez IFiS PAN. Problem 11.2. dotyczył przemian struktury społecznej i kształtowania nowych stylów życia. Łódzcy socjologowie uczestniczyli w tym programie, co sprzyjało też ściślejszym powiązaniom z socjologami warszawskimi. Po perypetiach 1968 r. na Wydziale Ekonomiczno-Socjologicznym nastąpiła stabilizacja. Zwiększono limity przyjęć na studia, przyjęto nowych asystentów, ukształtowały się różne specjalizacje dydaktyczne, pojawiły nowe możliwości badawcze.

W 1977 roku Tola otrzymała Katedrę Socjologii Kultury na Uniwersytecie Warszawskim i przeniosła się do Warszawy. Zaważyła na tej decyzji również sytuacja rodzinna – opieka nad matką mogła być lepiej sprawowana dzięki rodzinie brata. Katedra, utworzona w 1966 roku dla profesora Chałasińskiego, po jego przejściu na emeryturę (w 1974 roku) nie miała profesora, był natomiast zespół jego uczniów, a potem uczniów Toli.

W Łodzi pozostał z kolei zbudowany przez A. Kłoskowską zespół uczniów i współpracowników pod kierunkiem Zbigniewa Bokszańskiego.

\* \* \*

W procedurze awansu profesora zawarta jest ocena: czy kandydat utworzył szkołę naukową, tzn. czy wypromował i wykształcił doktorów i doktorów habilitowanych, czy skupił zespół o określonym profilu badawczym i/lub teoretycznym. O Antoninie Kłoskowskiej można tak z całą pewnością powiedzieć. Świadczy o tym m.in. ten tom *Przeglądu Socjologicznego*. Warto podkreślić zarazem swoistą kontynuację szkoły J. Chałasińskiego. Tola była oryginalna w swej twórczości i przekazuje do uczniów, jednak zarazem podkreślała związki z tematyką bliską J. Chałasińskiemu. Dotyczy to zwłaszcza traktowania narodu przede wszystkim w kategoriach kulturowych. Lojalność wobec Mistrza była trudna ze względu na opisane tu perypetie. Tola potrafiła zrozumieć motywy, „bunt i służebności uczonego” (taki tytuł nosi jej artykuł poświęcony J. Chałasińskiemu, jak również zbiór, w którym ten artykuł się ukazał), pokazując zróżnicowane strategie i postawy uczonych w nie zawsze przyjaznych okolicznościach.

Mówimy o szkole socjologii kultury. Jej charakter określała twórczość A. Kłoskowskiej, pozostawała ona jednak w ramach szerszego zespołu socjologów łódzkich, we współpracy i uznaniu oryginalności. Niewątpliwie w tym zespole centralnymi osobami – obok Jana Szczepańskiego – byli Tola i Janek Lutyński. Ich przyjaźń, oparta na zainteresowaniu intelektualnym, na etosie uczonych i poczuciu misji, wywierała wpływ na młodszych. Te wartości umożliwiły przetrwanie trudnych okresów i znaczące osiągnięcia. Osobiście bardzo wysoko ceniłam – i cenię – możliwość współpracy, poczucie więzi i przyjaźni. W tym kręgu Tola zajmuje miejsce szczególne.

ELŻBIETA TARKOWSKA  
Akademia Pedagogiki Specjalnej  
im. Marii Grzegorzewskiej\*

## **WSPOMNIENIE O ANTONINIE KŁOSKOWSKIEJ: „KULTURA I SPOŁECZEŃSTWO”**

Jeden z numerów „Kultury i Społeczeństwa” z 1997 roku z inicjatywy Antoniny Kłoskowskiej nosił tytuł „Na ramionach olbrzymów” i odwoływał się do sentencji „Patrzyłem dalej, gdyż stałem na ramionach olbrzymów” przypisywanej na ogół Izaakowi Newtonowi, w kręgu socjologów – Robertowi K. Mertonowi, a także – przez Umberto Eco – Bernardowi z Chartres, francuskiemu zakonnikowi z XII wieku. Dzięki tym, którzy byli przed nami i wytyczali szlaki, jakimi podążamy – dziś patrzymy dalej, widzimy więcej, lepiej rozumiemy.

Antonina Kłoskowska, której twórczość jest dobrze osadzona zarówno w polskiej tradycji, jak i w międzynarodowym dorobku nauk społecznych, w swych erudycyjnych pracach odwoływała się do prac niezliczonych socjologów, filozofów, antropologów. Jej socjologia kultury była zarówno kontynuacją myśli poprzedników, jak i własną oryginalną twórczością. Zawsze podkreślała dług wdzięczności wobec swoich mistrzów i nauczycieli, przede wszystkim wobec profesorów Józefa Chałasińskiego i Stanisława Ossowskiego. Bolały ją wszelkie świadectwa zapomnienia, niepamięci i niewiedzy o przeszłości, dokonaniach poprzedników. Nie akceptowała rozprzestrzeniającej się w nauce tendencji do skupiania się tylko na tym, co nowe, tak charakterystycznej dla współczesności, w której żyjemy. Dla naszego pokolenia i kolejnych pokoleń badaczy to ona – drobna i krucha kobieta, wielka uczona – jest olbrzymem, któremu bardzo wiele zawdzięczamy, na którego osiągnięciach się wspieramy.

Antonina Kłoskowska była jednym z najwybitniejszych socjologów polskich i najważniejszą postacią socjologii kultury w Polsce. Zagadnienia związane z kulturą – koncepcje, jej kategorie, mechanizmy, możliwe konteksty uczestnictwa

---

\*e-mail: [etarkows@ifispan.waw.pl](mailto:etarkows@ifispan.waw.pl)

w kulturze, układy kultury, wartości, tradycje kulturowe, naród jako wspólnota kulturowa – stanowiły podstawowy, wręcz kluczowy temat jej twórczości i wielokierunkowej działalności badawczej, naukowej, dydaktycznej, redaktorskiej. Rzadko można spotkać badacza, który by całe swoje pracowite, intensywne i owocne życie naukowe poświęcił tak konsekwentnie jednemu tylko, wprawdzie niezmiernie trudnemu i rozległemu tematowi, jak to zrobiła Antonina Kłoskowska. Pod tym względem można porównać ją jedynie z Marią Ossowską, twórczynią socjologii moralności, której cały dorobek stanowi konsekwentną realizację szeroko zakreślonego własnego programu badania moralności jako zjawiska społecznego i kulturowego. Podobnie – wszystkie najważniejsze dzieła Antoniny dotyczą zagadnień kultury, o czym świadczą najlepiej charakterystyczne tytuły jej książek: *Kultura masowa* (1964), *Z historii i socjologii kultury* (1969), *Społeczne ramy kultury* (1972), *Socjologia kultury* (1981), *Kultura narodowa u korzeni* (1996). W rozważaniach naukowych będących systematyczną analizą wielu zjawisk kulturowych, różnych teorii kultury i perspektyw w jej badaniu widać prawdziwą fascynację Kłoskowskiej złożonością, wielością i różnorodnością badanych zagadnień.

Ważnym i trwałym dziełem Antoniny Kłoskowskiej było stworzenie łódzkiej szkoły socjologii kultury, działającej od kilku dziesięcioleci i obejmującej kolejne pokolenia socjologów, dla których idee i inspiracje Kłoskowskiej – metoda biograficzna w socjologii (tak znakomicie rozwijana w środowisku łódzkim), zróżnicowane formy uczestnictwa w kulturze, zagadnienia tożsamości zbiorowej, w tym narodowej i wiele innych – okazują się nadal atrakcyjne poznawczo. Najnowszym przykładem najlepszego, bo wiernego, a jednocześnie twórczego rozwijania myśli Antoniny Kłoskowskiej jest znakomity artykuł Bogusława Sułkowskiego „*Społeczne ramy kultury*” *czterdzieści lat później* opublikowany w numerze „Kultury i Społeczeństwa” poświęconym pamięci Kłoskowskiej. Tekst Sułkowskiego aktualizuje i uzupełnia koncepcję układów kultury, a jednocześnie pokazuje nieprzemijającą trwałość i aktualność tej teorii akcentującej otwartość na współczesne, nowe sposoby uczestnictwa w kulturze, związane z nowymi formami życia społecznego i z nowymi technologiami przekazu i komunikacji [Sułkowski 2011]. Trzeba wspomnieć o innych, ważnych dokonaniach Antoniny Kłoskowskiej, związanych już z warszawskim okresem jej działalności: o kierowaniu Katedrą Socjologii Kultury, o budowie i integracji środowiska badaczy kultury w Instytucie Socjologii na Uniwersytecie Warszawskim, o pracy w Instytucie Studiów Politycznych PAN, gdzie przez wiele lat przewodniczyła Radzie

Naukowej<sup>1</sup> i gdzie afiliowana jest nadal „Kultura i Społeczeństwo” – pismo, którym Antonina Kłoskowska przez prawie 20 lat kierowała. Było ono jedną z wielu form jej działalności „w strukturach organizacyjnych nauki polskiej” [Boksański, Sułkowski, Tyszka 1990], bardzo ważne dla Kłoskowskiej nie tylko jako znacząca instytucja życia naukowego, ale także jako kontynuacja dzieła jej mistrza, profesora Józefa Chałasińskiego. Wokół tego fragmentu biografii i działalności Antoniny Kłoskowskiej skupię się w niniejszym tekście, co jest tym bardziej uzasadnione, iż moje z nią kontakty w największym stopniu wiązały się właśnie z „Kulturą i Społeczeństwem” i ze wspólną pracą redakcyjną.

Zacznę jednak od wątków i wspomnień osobistych. Przygotowując się do konferencji poświęconej pamięci Antoniny Kłoskowskiej, zastanawiałam się, jakie były początki moich kontaktów z nią i z jej dziełem, kiedy i w jakich okolicznościach kontakty te się zaczęły. Jak pokazują zachowane notatki sprzed półwiecza, nazwisko i prace Antoniny Kłoskowskiej towarzyszyły mi od samego początku studiów socjologicznych, które odbywałam na Uniwersytecie Warszawskim w latach 1962–1967. W notatkach z wykładu *O kulturze masowej*, wygłoszonego przez Marcina Czerwińskiego, który jednorazowo zastąpił Stefana Nowaka, prowadzącego kursowy wykład ze *Wstępu do socjologii*, zanotowałam: „W Polsce problemem kultury masowej zajmuje się A. Kłoskowska” [*Notatki z wykładu w dniu 10 X 1962 r.* (archiwum własne – ET)]. Jeszcze nie powstała *Kultura masowa*, ukazywały się natomiast artykuły o tej ciekawej, nowej tematyce, nieznannej szerzej, zwłaszcza świeżo upieczonym studentom.

Antoninę Kłoskowską zapamiętałam ze Zjazdu Socjologicznego, jaki odbył się w lutym 1965 r. w Warszawie, w którym jako studentka pilnie uczestniczyłam. Prezydium Zjazdu stanowili profesor Kłoskowska, profesor Chałasiński i inni wielcy socjologowie, znani z lektur, z okładek książek. W trakcie Zjazdu Antonina Kłoskowska przedstawiła referat o kulturze masowej. W debacie poświęconej temu intrygującemu wówczas problemowi badawczemu udział wzięli najznamienitsi ówczesni socjologowie, znawcy i badacze nie tylko kultury: Jan Szczepański, Zygmunt Gostkowski, Kazimierz Żygulski, Paweł Rybicki, Aleksander Wallis, Wanda Telakowska i inni [*Notatki* (archiwum własne – ET)]. Później były też kolejne okazje do wysłuchania wykładów Antoniny Kłoskowskiej i jako osoba zainteresowana zagadnieniami kultury skrzętnie z nich korzystałam. Taką możliwość dawały na przykład spotkania naukowe Oddziału Warszawskiego Polskiego Towarzystwa Socjologicznego. W moich notatkach zachował się zapis takiego

---

<sup>1</sup> Antonina Kłoskowska była autorką przysięgi doktorskiej, jaką składają przed Radą Naukową Instytutu Studiów Politycznych nowo wypromowani doktorzy.



zebrania z 21 kwietnia 1967 r. Antonina Kłoskowska przyjechała wówczas z Łodzi, by wygłosić referat pt. *Semiotyczne kryterium kultury* [Notatki (archiwum własne – ET)]. W późniejszych latach były także inne kontakty, konferencje i Zjazdy. Zapamiętałam dwa: Zjazd Socjologiczny w Krakowie w 1977 roku, gdy wygłosiłam referat na temat czasu i stylu życia w zorganizowanej przez profesor Kłoskowską grupie roboczej pt. „Socjologia kultury” oraz Zjazd Socjologiczny w Katowicach w 1997 roku, w którym Antonina Kłoskowska z powodu złego stanu zdrowia nie mogła wziąć udziału. Przygotowany przez nią świetny tekst *Kultury narodowe wobec globalizacji a tożsamość jednostki* odczytałam podczas sesji plenarnej<sup>2</sup>.

W tym czasie już blisko współpracowałam z Antoniną Kłoskowską, ale muszę stwierdzić, że moje kontakty z nią zawiązały się stosunkowo późno, bo na przełomie lat 80. i 90. Była ona recenzentką mojej pracy habilitacyjnej (kolokwium habilitacyjne odbyło się w marcu 1989 roku). Zachowała się jej recenzja: dwie pożółkłe kartki papieru, cztery strony niezbyt starannego maszynopisu, które wystarczyły, by powiedzieć wszystko – tak zwięźle pisało się kiedyś recenzje! Ogólnie pozytywna recenzja zawierała pewien poważny zarzut, dotyczący szerokiego potraktowania różnych koncepcji czasu, zamiast pogłębionych i skoncentrowanych poszukiwań, które by uwzględniały zagadnienia o charakterze filozoficznym: „[...] zarzut sformułowany powyżej nie oznacza całkowitej negacji wartości rozprawy” – pisała recenzentka – „Autorka po prostu wybrała za jej przedmiot szczególnie trudne zagadnienie. Zdecydowała się miast pójść w głąb analizy, nakreślić jej szerokie pole, dostarczyć jego panoramicznego oglądu, uwzględniając bardzo szeroką, choć dyscyplinarnie wyselekcjonowaną literaturę. Te przeglądowe funkcje rozprawy uważam za bardzo korzystne. Praca dr Tarkowskiej będzie służyła wielu młodszym badaczom zagadnienia jako wprowadzenie do studiów nad bardziej może pogłębioną, ale też wyselekcjonowaną analizą społecznych zagadnień czasu”<sup>3</sup>.

Zachowały się też moje notatki z kolokwium habilitacyjnego, między innymi pytania, które zadała mi profesor Kłoskowska. Jedno z nich dotyczyło koncepcji czasu długiego trwania Ferdynanda Braudela. Pamiętam, że przygotowywałam się do kolokwium niczym do egzaminu podczas studiów, przypominając sobie różne dawniej przeczytane prace na temat czasu, w tym oczywiście „Historię i trwanie” Braudela. Moja odpowiedź wyjątkowo płynna, szczegółowa i wyczer-

<sup>2</sup> Tekst został następnie opublikowany w „Kulturze i Społeczeństwie”, 1997, nr 4.

<sup>3</sup> Prof. dr Antonina Kłoskowska *Opinia dotycząca rozprawy habilitacyjnej i dorobku naukowego dr Elżbiety Tarkowskiej* (archiwum własne).

pująca mogła robić wrażenie pytania uzgodnionego. Każdy, kto znał profesor Kłoskowską wiedział, że to jest niemożliwe, ale takie wrażenie mogło powstać.

Bliższa znajomość i współpraca nastąpiły jeszcze później, w początkach lat 90., w trakcie działalności w Zarządzie Głównym Polskiego Towarzystwa Socjologicznego. Antonina Kłoskowska była przewodniczącą PTS, ja byłam członkiem Zarządu, a następnie jego sekretarzem. Bardzo dobrze wspominam ten okres jako czas solidnej, niezbędnej pracy, ciekawej i potrzebnej działalności w wyjątkowych, niełatwych okolicznościach. Wszystkie zebrania Zarządu były znakomicie przygotowane, przebiegały sprawnie, w dobrej, rzeczowej atmosferze, w poczuciu załatwiania spraw ważnych dla całego środowiska socjologicznego.

Najważniejszym jednak polem naszej współpracy stała się „Kultura i Społeczeństwo”. W 1992 roku Antonina Kłoskowska zaprosiła mnie do współpracy w charakterze członka redakcji pisma. Tak się zaczęły moje bliskie z nią kontakty, trwające do końca jej życia i tak się zaczęła moja praca w redakcji „Kultury i Społeczeństwa”, trwająca już dwadzieścia lat. Najpierw pracowałam jako członek redakcji, potem na stanowisku zastępcy redaktora naczelnego, a po śmierci Antoniny Kłoskowskiej – zostałam redaktorem naczelnym.

Kwartalnik założony przez Józefa Chałasińskiego na fali popaździernikowej odwilży przechodził w swych dziejach, liczących już ponad półwiecze, burzliwe zmiany, mające bezpośredni wpływ na jego profil działalności, osoby kierujące pismem, możliwości i ograniczenia publikacyjne. Antonina Kłoskowska publikowała w „Kulturze i Społeczeństwie” od samego początku pisma, od pierwszego numeru (1/1957), w którym ukazał się jej tekst „*Charakter narodowy a osobowość we współczesnej problematyce badań społecznych*”<sup>4</sup>. W dalszych numerach – ukazały się kolejne artykuły i recenzje, obok tych, które publikowała na łamach „Przeglądu Socjologicznego” czy „Studiów Socjologicznych”. Po objęciu przez nią funkcji redaktora naczelnego „Kultury i Społeczeństwa”, liczba jej publikacji na łamach tego pisma znacznie wzrosła. Antonina Kłoskowska czuła się w obowiązku koncentrować swoje publikacje w kierowanym przez siebie kwartalniku. Redaktorem naczelnym została w 1983 r., w odpowiedzi na wielokrotnie ponawiane propozycje ze strony władz PAN-u. Decyzję swą, niełatwą w warunkach stanu wojennego, uzasadniała „poczuciem obowiązku wobec dziedzictwa swojego Profesora z tej pierwotnej fazy kwartalnika” oraz „zdecydowanym zamiarem” zamieszczenia w pierwszym przygotowanym przez siebie numerze materiałów z pamiętnego Kongresu Kultury, przerwanego

---

<sup>4</sup> Przedruk w nr 3/1996 „Kultury i Społeczeństwa”, przygotowanym z okazji jubileuszu 40-lecia pisma.

wprowadzeniem stanu wojennego. W artykule napisanym w 1996 r. z okazji czterdziestolecia „Kultury i Społeczeństwa” Antonina Kłoskowska przedstawiła szczegółowo walkę z cenzurą, jaką musiała wówczas stoczyć, przygotowując do druku pierwszy numer zawierający trzy teksty kongresowe. Cenzura nie zgadzała się na zamieszczenie informacji o związku tych tekstów z Kongresem Kultury. Mimo wielu starań nie udało się przezwyciężyć tego zakazu, natomiast udało się zaznaczyć w publikacji ingerencje cenzury, co też było swoistym zwycięstwem i wywołało sensację w wydawnictwie.

W programowym tekście, którym rozpoczęła pracę na stanowisku redaktora naczelnego „Kultury i Społeczeństwa”, Antonina Kłoskowska wprost odwołała się do programu Józefa Chałasińskiego: „Do słów tej przedmowy należy powrócić w momencie rozpoczynania pracy nowego zespołu redakcyjnego. Nie jest to tylko gest szacunku i przywiązania do naukowej tradycji pozostawionej przez pierwszego redaktora pisma, który bezpośrednio lub pośrednio był mistrzem większości członków obecnego zespołu. Do nawiązania intelektualnego wątku skłania przede wszystkim trafność wielu sformułowań określających podstawowe zadania pisma, które w tytule używa dwóch istotnych dla nauk społecznych terminów” [*Od Redakcji*, „Kultura i Społeczeństwo” 1983: 3]. Dostrzegała też podobieństwo sytuacji politycznej i społecznej, w jakiej powstawało pismo z warunkami stanu wojennego, w jakich ona sama objęła jego kierownictwo.

Program nowego Zespołu Redakcyjnego kontynuował idee mistrza i założyciela kwartalnika, ale był jednocześnie – i bezdyskusyjnie – programem własnym Antoniny Kłoskowskiej. Łączył najcenniejsze elementy tradycji z dążeniami do odpowiedzi na potrzeby zmieniającej się współczesności. Mimo zmiennych losów i dramatycznych zwrotów „Kultura i Społeczeństwo” zachowała przez wszystkie lata charakter pisma interdyscyplinarnego, skoncentrowanego na problematyce kultury, otwartego na nowe zjawiska, autorów, kierunki badań, a jednocześnie doceniającego dorobek przeszłości. Zainteresowanie tematyką kultury charakteryzowało programy i działalność wszystkich wcześniejszych redaktorów naczelnych pisma: Józefa Chałasińskiego, Stefana Żółkiewskiego, Bronisława Gołębiowskiego, ale w „Kulturze i Społeczeństwie” kierowanym przez Antoninę Kłoskowską ten obszar badań wysunął się zdecydowanie na plan pierwszy. W zespole redakcyjnym Antonina Kłoskowska skupiła wokół siebie badaczy kultury z różnych ośrodków – warszawskiego, poznańskiego, w tym także przedstawicieli łódzkiej szkoły socjologii kultury. Nawiązując do dotychczasowego dorobku kwartalnika, Kłoskowska w centrum zainteresowań stawiała kulturę symboliczną jako odpowiednią kategorię dla całości życia społecznego: „Kultura symboliczna, to jest sztuka, wiedza, rozrywka, sfera wartości wyznacza-

jących orientację ludzkiego życia, ma jednak stanowić główną ramę odniesienia rozważań dotyczących innych dziedzin społecznej i pozaspołecznej rzeczywistości: świata techniki, pracy ludzkiej, interpersonalnych stosunków i regulujących je zasad, a także świata przyrody jako przedmiotu poznania, aktywności ludzkiej, dokonywanej przez ludzi waloryzacji i degradacji, a zarazem czynnika w ostatecznej instancji współokreślającego człowieka” [Od Redakcji, „Kultura i Społeczeństwo” 1983: 4]. Kłoskowska podkreślała istotę socjologicznego ujęcia kultury, czyli idee jedności i różnorodności. W zakończeniu odredakcyjnego tekstu programowego napisała: „Za sprawą środków masowego komunikowania jedność kultury na świecie jest obecnie większa niż kiedykolwiek, a zarazem tym większa staje się potrzeba pamięci o trwającej – mimo to – różnorodności kultury jako o źródle oryginalności i bogactwa ludzkich doświadczeń. Obraz tego bogactwa i różnorodności chcielibyśmy przedstawiać na kartach «Kultury i Społeczeństwa»” [Od Redakcji, „Kultura i Społeczeństwo” 1983: 6].

Kolejne roczniki kwartalnika pokazały, że to się udało. Kultura symboliczna, jedność i różnorodność kultury, tożsamość narodowa, biografia, relacje autobiograficzne – klasyczne tematy socjologii Józefa Chałasińskiego i Antoniny Kłoskowskiej, a także wrażliwość na to, co dzieje się wokół, zaangażowanie we współczesne przemiany wyznaczało profil działalności pisma pod kierunkiem Antoniny Kłoskowskiej. W ciągu prawie dwudziestu lat częstymi tematami artykułów czy całych zeszytów były zagadnienia narodowe i etniczne, na przykład numery monograficzne „Narody i kultury” (nr 1/1987), „Sąsiedztwo kultur” (nr 4/ 1991), „Zagadnienia etniczne: teorie i materiały” (nr 3/1995), „Otwartość kultur” (nr 1/1997), „Etniczność i tolerancja” (nr 3/1998); różne przejawy kultury symbolicznej i uczestnictwa w kulturze, skupione w takich zeszytach monograficznych jak „Socjologia sztuki” (nr 2/1984), „Sztuka – sport – styl życia” (nr 2/1985), „Osobowość i kultura” (nr 3/1985), „Z teorii kultury i polityki kulturalnej” (nr 3/1990), „Człowiek i świat wartości” (nr 4/1992), „Nie tylko kultura popularna” (nr 3/1997), „Kultura i media” (nr 3/1999) i inne. Poruszano problemy pamięci i stosunku do przeszłości, także czasu i przestrzeni („Wokół czasu i przestrzeni”, nr 4/1996), omawiano jakościowe metody badawcze („Metody badań socjologicznych wobec współczesności”, nr 1/1990), w tym metody i relacje autobiograficzne (nr 1/1986, „Biografia a tożsamość narodowa”, nr 4/1995). Sporo miejsca poświęcono historii własnej dyscypliny, także problemy nauki polskiej były tematem obecnym na łamach kwartalnika.

Począwszy od końca lat 80. na łamach „Kultury i Społeczeństwa” znalazły odzwierciedlenie badania i dyskusje dotyczące różnych aspektów dokonującej

się w Polsce transformacji, także procesów globalizacji i innych przemian zachodzących w kulturze współczesnej.

Obszar problemowy tekstów publikowanych w kwartalniku był w tym okresie bardzo szeroki. Podobnie jak za czasów poprzednich redaktorów naczelnych, konsekwentnie realizowano perspektywę interdyscyplinarną – otwarcia na inne dziedziny nauki, zapraszając do publikowania artykułów przedstawicieli innych dyscyplin. Obok niewątpliwie dominującej socjologii pojawiały się teksty omawiające zagadnienia z zakresu historii, antropologii kulturowej, filozofii, nauk politycznych, psychologii, nauk o literaturze, nowych mediach i inne.

Antonina Kłoskowska jako redaktor naczelna prowadziła konsekwentną politykę włączania młodszych współpracowników do redagowania czasopisma. Nadała – najpierw Antoniemu Sułkowi, a potem mnie – funkcje zastępców, prawdopodobnie z myślą o przekazaniu w przyszłości pełnej odpowiedzialności za czasopismo. W marcu 1997 r. Kłoskowska bardzo ciężko zachorowała i przebywała w klinice na ul. Emilii Plater. Sytuacja wyglądała bardzo poważnie i wówczas, żegnając się ze mną powierzyła mi „Kulturę i Społeczeństwo”. Szczęśliwie nastąpiła poprawa, jednak wobec pogłębiających się niedomagań, ciężar odpowiedzialności za czasopismo stopniowo przenosił się na zespół redakcyjny. Pamiętam zebrania redakcyjne organizowane u niej w domu, a potem już tylko odwiedziny – z nowymi numerami pisma – w PAN-owskim Domu Seniora w Konstancinie. Jeździliśmy tam na ogół z profesorem Włodzimierzem Wesołowskim, oddanym przyjacielem Antoniny do końca jej życia, a także z Marutą Baltaziuk, od wielu lat prowadzącą sekretariat „Kultury i Społeczeństwa”. Kiedyś dołączył do nas profesor Władysław Kwaśniewicz, by przekazać Antoninie Kłoskowskiej autorski egzemplarz „Encyklopedii socjologii” z jej tekstem. Pamiętam, że wychodziliśmy stamtąd z mieszanymi odczuciami, nieraz zdezorientowani i przygnębieni trudnością kontaktu, kiedy indziej podniesieni na duchu spotkaniem i rozmową z Tolą jak za dawnych lat... Antonina Kłoskowska pozostała redaktorem naczelnym „Kultury i Społeczeństwa” aż do swej śmierci 12 lipca 2001.

O śmierci Antoniny Kłoskowskiej dowiedziałam się z gazet w samolocie, lecąc nad Alpami, w powrotnej drodze z konferencji w Toskanii, zorganizowanej przez International Society for the Study of Time. Na jej pogrzebie na warszawskim Bródnie w słoneczny letni dzień nie było tłumów. Był to środek wakacji...

Działalność „Kultury i Społeczeństwa” po śmierci Kłoskowskiej to kontynuacja profilu i programu czasopisma przez nią uformowanego. Pod jej kierownictwem „Kultura i Społeczeństwo” stała się jednym z najlepszych czasopism humanistycznych w Polsce. To ona nadała pismu ostateczny kształt i zbudowała jego pozycję. Zespół redakcyjny dąży do utrzymania i zachowania wartości przez

nią realizowanych, uważając, że do tego zobowiązuje dotychczasowy dorobek i szczególnie historia „Kultury i Społeczeństwa”, związana z najwybitniejszymi nazwiskami w socjologii i humanistyce polskiej. Do tego zobowiązuje poczucie szacunku i wdzięczność dla Antoniny Kłoskowskiej, a także pamięć jej przyjaźni.

Antonina Kłoskowska była uczoną wielkiego formatu, ogromnej wiedzy, bardzo wysokich oczekiwań i wymagań, zarówno wobec siebie, jak i innych. Jej działalność budziła najwyższy podziw i szacunek, a także sympatię – była osobą rozumiejącą i współczującą, choć bardzo daleką od czułościowości. Kiedyś podczas rozmowy telefonicznej usłyszała szczekanie mojego pieska. Zainteresowała się nim, opowiadała, że choć lubi zwierzęta, sama nie może mieć psa. Zawsze potem, gdy byłam u niej, dostawałam kostki dla pieska.

Ostatnia uwaga też ma charakter osobisty. Do programu socjologii, zapoczątkowanej w 2007 r. w Akademii Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej, wprowadziłam dwa przedmioty: socjologię kultury, w której postacią najważniejszą, autorką kluczowych koncepcji jest Antonina Kłoskowska oraz socjologię moralności i obyczajów, w której główną rolę odgrywa osoba i dzieło Marii Ossowskiej. W wykładach z tych przedmiotów staram się dalej przekazywać myśl tych dwu wielkich uczonych, bez których polska socjologia byłaby znacznie uboższa.

## BIBLIOGRAFIA

- Bokszanski Z., Sułkowski B., Tyszka A. [1990], *Antoniny Kłoskowskiej sylwetka naukowa*, [w:] *Społeczeństwo – Kultura – Osobowość. Księga dedykowana Pani Profesor Antoninie Kłoskowskiej w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Warszawa–Łódź: PWN.
- Od Redakcji, „Kultura i Społeczeństwo”, 1983, nr 1.
- Od Redakcji, „Kultura i Społeczeństwo”, 1983, nr 2.
- Sułkowski B. [2011], „*Społeczne ramy kultury*” czterdzieści lat później. *Pięć modeli komunikacji kulturowej*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 2–3.
- Tarkowska E. – *Notatki z wykładu w dniu 10 X 1962 r.* (archiwum własne).
- Tarkowska E. – *Notatki* (archiwum własne).



ZBIGNIEW BOKSZAŃSKI  
Uniwersytet Łódzki\*

## ANTONINY KŁOSKOWSKIEJ TEORIA I SOCJOLOGIA KULTURY

Nie jest moją intencją całościowa prezentacja bogatego dorobku prof. Antoniny Kłoskowskiej, jej zasług i wkładu w polską socjologię. Pragnąłbym jedynie zarysować swoją wersję intelektualnego portretu Antoniny Kłoskowskiej przede wszystkim jako uczoney, ale w pewnym stopniu także jako człowieka żyjącego w kraju o skomplikowanej historii, dla którego wiek XX nie był zbyt przyjazny.

To sformułowanie – „intelektualny portret” – określa ogólny cel mojej refleksji, ale jest także odniesieniem do przywileju każdego portrecisty, a mianowicie do subiektywizmu.

Usprawiedliwione i uzasadnione, mimo trudności i pułapek nieuchronnego subiektywizmu, wydaje się bowiem dążenie do zrozumienia czy odczytania kulturowego znaczenia dzieła wybitnego człowieka nauki, a mówiąc inaczej, do ujęcia wpływu jego obecności i działalności dla innych i dla dyscypliny, którą uprawiał. Nie można tego przedstawić inaczej jak tylko drogą wspomnianego portretowania.

Co więcej, dopiero z kolekcji takich intelektualnych portretów wyłonić się może obraz dokonań wybitnej postaci.

Pamiętając o tym, pragnąłbym – odwołując się do zachowanych w pamięci wykładów i seminariów, a potem licznych, nawet codziennych przecież (z racji współpracy) kontaktów z prof. Kłoskowską oraz lektur, referatów, tekstów przygotowywanych do druku, tradycyjnych sobotnich zebrań Instytutu Socjologii – przedstawić próbę mojego obrazu dzieła Antoniny Kłoskowskiej (bez nadmiernego odwoływania się do biograficznych szczegółów).

Już na wstępie należy, moim zdaniem, przywołać szczególne okoliczności początków pracy naukowej Antoniny Kłoskowskiej i wyjątkową atmosferę lat

---

\* Instytut Socjologii, Katedra Socjologii Kultury, e-mail: e-mail: zboksz@uni.lodz.pl



powojennych, powstanie Uniwersytetu Łódzkiego i ukształtowanie się łódzkiego ośrodka socjologicznego. Właściwie należałoby powiedzieć: „łódzkiego środowiska socjologicznego”, ponieważ kontakty i współpraca swoją intensywnością wykraczały poza krąg socjologów, sięgając w stronę innych dyscyplin społecznych i humanistycznych.

Uniwersyteckimi nauczycielami i mistrzami Antoniny Kłoskowskiej byli dwaj najwybitniejsi polscy socjologowie okresu powojennego: Józef Chałasiński i Stanisław Ossowski. Ośrodkiem wyraźnie istotniejszych jednak więzi i kontaktów był prof. Józef Chałasiński, wykładający na Uniwersytecie Łódzkim aż do czasu dyscyplinarnego odwołania z Łodzi, tj. do 1962 r. W Łodzi w czasie powstawania Uniwersytetu Łódzkiego działali także inni wybitni polscy socjologowie: Maria Ossowska, Józef Obrębski, Nina Assorodobraj i ostatni przed wrześniem 1939 r. doktorant Floriana Znanięckiego – Jan Szczepański. W pokrewnych dyscyplinach aktywni byli: Tadeusz Kotarbiński, Helena Radlińska, Sergiusz Hessen, Marian Henryk Serajski, Kazimiera Zawistowicz-Adamska. Miało to znaczący wpływ na intelektualny klimat łódzkiego ośrodka socjologicznego, w którym trudno przecenić wpływ prof. J. Chałasińskiego („Napoleona polskiej socjologii” – jak nazwano go w jednej z encyklopedii) i jego koncepcji uprawiania socjologii, wywodzącej się bezpośrednio z teorii F. Znanięckiego. Wpływ Mistrza – prof. Chałasiński został bowiem promotorem rozprawy doktorskiej A. Kłoskowskiej – lecz także własne wcześniejsze zainteresowania (również z okresu okupacji) skierowały Antoninę Kłoskowską w stronę socjologicznych badań kultury.

Tym kwestiom zdecydowała się poświęcić rozprawę doktorską pt. *Zagadnienie osobowości człowieka pierwotnego we współczesnej etnosocjologii amerykańskiej*, za którą uzyskała w 1950 r. w UŁ stopień doktora nauk humanistycznych.

Miałem okazję przeczytać tę rozprawę. Stanowiła ona unikalną w owym czasie na polskim gruncie analizę szeregu klasycznych już dzisiaj prac (jak pani profesor do nich docierała w trudnych czasach, pozostało jej tajemnicą), powstałych w latach 30. i 40. XX w., głównie w kręgu uczniów F. Boasa, uprawiających kierunek badań nazwany później „culture and personality approach”. Niektóre fragmenty rozprawy publikowane były później w postaci artykułów. Wspominam o tym, dlatego że osią ogniskującą, głównym obszarem zainteresowań A. Kłoskowskiej jako doktorantki był ten nurt poszukiwań, który dotyczył problemów społeczno-kulturowego formowania jednostki i internalizacji kultury. Nurt, który wiódł już bezpośrednio do problematyki narodu i kultury narodowej (krótko potem powstawały prace poświęcone rodzinie, socjalizacji, a nieco później krytycznej analizie badań nad charakterem narodowym).

Być może etnologia i osobowość „człowieka pierwotnego”, a nie naród i kultura narodowa były w Polsce w 1950 r. dozwolonym przedmiotem zainteresowania. Także prof. J. Lutyński w tym samym czasie zajmował się ewolucjonizmem anglosaskim, a nie współczesnym społeczeństwem polskim, prof. Szczepański zaś – etnograficzną metodą badania kolchozów w ZSRR.

Pamiętam, jak w 1962 r. – w trakcie wykładu monograficznego, którego efektem była książka „Kultura amerykańska” – prof. Chałasiński przedstawiał nam, studentom, implikacje tezy, iż „naród jest warsztatem kultury”. Oczywiście, nie czynił tego po raz pierwszy. Sądzę, iż równie dobitnie teza ta wypowiedana była wcześniej. I że miała wpływ na doktorantów prof. Chałasińskiego. Zgodnie z tym stanowiskiem socjologiczne badania nad kulturą są (bądź nawet muszą być) wpisane w kategorię narodu oraz w dynamikę jego zagrożeń, klęsk, trwania i zwycięstw.

Sądzę, że stwierdzenie to pozwala dostrzec zasadniczy nurt refleksji i prac A. Kłoskowskiej oraz sformułowanie przez nią własnej koncepcji socjologii kultury.

Doniosła teza czy dyrektywa teoretyczna Chałasińskiego rysowała konieczność uporania się z dwoma problemami teoretycznymi i ich metodologicznymi implikacjami: po pierwsze, z narodem pojmowanym jako „warsztat kultury”, po wtóre, z samym pojęciem kultury jako kategorią teoretyczną w socjologii.

Z czego wynikała konieczność zaproponowania nowych rozwiązań w odniesieniu do tych kwestii? Generalnie ze stanowiska polemicznego wobec perspektywy teoretycznej i metodologicznej, na której wspierała się socjologia J. Chałasińskiego, nazwana przez Jakuba Karpińskiego ze względu na jej dominującą cechę (dążność do prezentacji sugestywnych obrazów typowych aktorów zdarzeń społecznych i typowych sytuacji) „socjologią mozaikową”.

Przypomnę tutaj, iż w trakcie innego wykładu prof. Chałasiński, analizując średniowieczny epos *Pieśń o Rolandzie* i *Szoseę Wołokolamską* radzieckiego pisarza Aleksandra Beka, sformułował definicję narodu jako „wspólnoty ludzi honoru”. Ukazał w ten sposób bez wątpienia istotny aspekt więzi narodowych, ale definicja ta była kłopotliwa w świetle kanonów metodologicznych właściwych empirycznej socjologii lat 60. XX w., opartej na pracach Paula Lazarsfelda czy Roberta Mertona.

Przy wszystkich zaletach i osiągnięciach poznawczych socjologii mistrza A. Kłoskowskiej – J. Chałasińskiego – jego pełnych „socjologicznej wyobraźni” studiów trudno było w socjologii drugiej połowy XX w. posługiwać się szeroką, w istocie antropologiczną koncepcją kultury i próbować godzić ją czy przekładać na taki model badań, który coraz powszechniej uznawano za spełniający standardy

metodologiczne współczesnej socjologii. A standardy te, także w ogólnopolskim i łódzkim środowisku socjologicznym, coraz bardziej zyskiwały na znaczeniu. Rzecz dotyczyła zwłaszcza formuły danych wykorzystywanych w badaniach, ich reprezentatywności, konstruowania uogólnień, analiz porównawczych itp.

Po wtóre, nowoczesny naród stawał się strukturą coraz bardziej skomplikowaną. Pojawiły się nowe zróżnicowania społeczne. Obieg dóbr kultury coraz wyraźniej podlegał wpływowi nowych rozwijających się sieci komunikowania, zaczynały zarysowywać się ponadnarodowe treści i formy przekazów kulturowych w postaci np. kultury masowej. Powstawały nowe, nietradycyjne wartości i orientacje kulturowe. W efekcie zmasowanych procesów ruchliwości społecznej, przemian systemu edukacji, ewoluowania światopoglądów pojawił się problem trwałości i spójności recepcji kanonicznych tekstów kultury narodowej, a nawet samego ich istnienia. Zapis refleksji nad tymi dwoma teoretycznymi zagadnieniami, wzbogacany związanymi z nimi studiami empirycznymi, stanowił główny nurt badań i publikacji A. Kłoskowskiej.

Dodać należy, iż prace z tego zakresu, prowadzone w latach 60. i 70., były związane z badaniami nad współczesnym społeczeństwem polskim, a jednocześnie dzięki kontaktom międzynarodowym osiągały status i standard europejski. Były także wkładem A. Kłoskowskiej w prace UNESCO, następnie w seminaria i kongresy ISA. Stworzyło to okazję do nawiązania współpracy z szeregiem wybitnych badaczy zagranicznych. Wielu z nich dzięki tej współpracy wizytowało Polskę. Byli to m.in. P.H. Chombart de Lauwe, R. Hill, A. Touraine, później także P. Bourdieu i L. Boltanski.

W tym też czasie w pełniejszy sposób zarysowała się własna orientacja teoretyczno-metodologiczna, którą A. Kłoskowska, już wcześniej nawiązując do stanowiska zajmowanego przez St. Ossowskiego, określiła jako „socjologię kulturalistyczną”. Stanowisko to polegało z jednej strony na odrzuceniu redukcjonizmu socjologicznego lub psychologicznego właściwego empirycystycznej socjologii, a z drugiej strony na budowaniu podstaw pod szczególny sposób uprawiania socjologii, eksponujący funkcje kultury w całości życia społecznego. Przyjmując, że zjawiska społeczno-kulturowe stanowią empiryczną całość ludzkiego świata, A. Kłoskowska poszukiwała możliwości ich analitycznego rozdzielenia.

Jej trzy kolejne książki: *Kultura masowa* (1964), *Społeczne ramy kultury* (1973) i *Socjologia kultury* (1981) skupione były w swej warstwie teoretycznej na poszukiwaniu wzajemnych zależności trzech kategorii kultury wyróżnionych w obrębie kultury globalnej.

Samo wyróżnienie kategorii – kultura bytu (rzeczywistości), kultura społeczna i kultura symboliczna – podążało śladem propozycji zawartych w licznych

pracach z zakresu antropologii kultury, a zwłaszcza teorii A.L. Kroebera. Punkt wyjścia był wspólny, ale zastosowane rozwiązania były jednak różne od praktyki antropologów. Stanowiły one własny socjologiczny dorobek teoretyczny A. Kłoskowskiej.

Pierwsza z wymienionych książek – *Kultura masowa* – wywodzi się z nurtu zainteresowań teoretycznych i empirycznych A. Kłoskowskiej początku lat 60. Były one skoncentrowane na badaniach współczesnej kultury masowej. Nurt ten reprezentują liczne publikacje dotyczące fenomenu kultury masowej, procesu jej wyłaniania się i cech szczególnych w krajach zachodnich i w Polsce. Równocześnie w latach 60. pojawiają się w dorobku Antoniny Kłoskowskiej studia teoretyczne, prezentujące odmienności koncepcji kultury w socjologii i antropologii, historię pojęcia kultury, związki między potocznym a akademickim ujęciem kultury.

Syntezą dokonań zawartych w pracach powstałych w obrębie tego pola zainteresowań badawczych autorki była wspomniana już książka *Kultura masowa*. Publikacja ta mająca wiele wydań (w tym cztery edycje zagraniczne) wywarła zasadniczy wpływ na sposób pojmowania koncepcji kultury i na socjologiczne badania kultury w Polsce.

Poza rekonstrukcją procesu wyłaniania się kultury masowej w społeczeństwach zachodnich w związku z przemianami struktur społecznych i gospodarczych Antonina Kłoskowska podjęła w niej inne ważne zagadnienie. Było ono związane z problemami, które przez następne dwie dekady wyraźnie ogniskowały zainteresowania badawcze autorki „Kultury masowej”. Najogólniej określić je można jako dążenie do sformułowania teoretycznych i metodologicznych podstaw uprawiania socjologii kultury jako odrębnej dziedziny socjologii, której status wykraczał daleko poza zwyczajowe granice typowej subdyscypliny socjologicznej.

Komentując użycie czynione z pojęcia „kultura” oraz konstatając istnienie w socjologii ciągłej tendencji do odchodzenia od globalnych, antropologicznych ujęć kultury na rzecz ujęć selektywnych (np. w pracach M. Webera, M. Schelera, A. Webera, K. Mannheim, R.M. McIvera i in.), Antonina Kłoskowska zaproponowała wyodrębnienie z całości kultury względnie autonomicznego jej sektora, któremu nadała – jak pamiętamy – miano „kultury w węższym rozumieniu” lub „kultury symbolicznej”, eksponując równocześnie jego autoteliczny charakter.

Stanowisko to dostarczyło przesłanek świadczących o tym, że socjologia kultury wychodziła poza stadium intuicyjnie formułowanego pola badań, o którym sądziło się, że obejmuje zjawiska w jakiś bliżej nieokreślony sposób ze sobą połączone (np. ramą implikowaną przez pojęcie „kultury duchowej”).

Rozpatrywanie zjawisk mieszczących się w tak zakreślonym polu odwoływało się ponadto do perspektywy komunikacji społecznej, rysując podstawową problematykę badawczą o wyrażnie empirycznych odniesieniach. Inspiracje te zostały zresztą wkrótce podjęte przez licznych badaczy. Socjologów, poza możliwością obiecującego kontynuowania zainteresowań kulturą i jej transformacjami, przyciągała także możliwość prześledzenia w systematyczny sposób kulturowych aspektów zróżnicowania społecznego. Dla badaczy wielu dziedzin kultury atrakcyjna stała się zwłaszcza możliwość ustalenia, jak w istocie przebiega proces obiegu i recepcji dzieł kultury symbolicznej wśród różnych kategorii odbiorców. Przypomnę, iż w seminariach i konferencjach organizowanych przez Antoninę Kłoskowską wielokrotnie uczestniczyli wybitni historycy kultury, filozofowie i literaturoznawcy, m.in. Maria Renata Mayenowa i Stefan Żółkiewski.

Program badań empirycznych, realizowanych w tym czasie, zorientowany był na weryfikację modelu trzech układów kultury jako teoretycznej zasady porządkującej analizę wzorów czy sposobów uczestnictwa w kulturze symbolicznej. Wyniki tych badań wraz z podstawami teoretycznymi koncepcji układów kultury zostały opublikowane w 1972 r. w książce *Społeczne ramy kultury*. A. Kłoskowska wyraziła w niej pogląd, iż analiza sposobów uczestnictwa w kulturze z punktu widzenia właściwego socjologii przebiega najkorzystniej, gdy uwzględnia się trzy zasadnicze płaszczyzny, wyznaczające przebieg i charakter kontaktów między nadawcami i odbiorcami treści przekazów kultury. Były to: układ grup pierwotnych, układ instytucjonalny i układ mediów masowych.

Problematyka statusu teoretycznego socjologii kultury powróciła w monografii „Socjologia kultury”. Dzieło to jest obszerną sumą poglądów autorki. Praca zdumiewa erudycją i perfekcyjnością warsztatu naukowego. Wykracza poza socjologię, sięgając do dorobku antropologii i historii kultury, psychologii, estetyki, językoznawstwa i semiologii. A. Kłoskowska dążyła w niej do prezentacji podstaw teoretycznych szczególnej dziedziny badań socjologicznych. Jej osobliwość – jak wykazywała autorka – polega bowiem na tym, iż w daleko większym stopniu niż inne szczegółowe działy socjologii wpływa na sposób uprawiania socjologii w ogóle.

*Socjologia kultury* zajmuje z tej racji eksponowane miejsce w całej polskiej socjologii. Zauważmy, iż refleksja nad kulturą i kulturalistyczną wizją społeczeństwa stale była obecna w dziejach XX-wiecznej polskiej socjologii. Ten zasadniczy nurt dokonań znaczą między innymi nazwiska Znanięckiego i Chałasińskiego. Na *Socjologię kultury* spojrzeć więc wypada jak na kontynuację (w szerokim rozumieniu) myśli poprzedników; z drugiej strony zaś należy w niej widzieć odpowiedź na wyzwania, które formułowała teoria socjologiczna współczesno-

ści, szczególnie w tej jej części, która dotyczyła socjologicznego spojrzenia na kulturę. Z obu wymienionych punktów widzenia jest to dzieło wybitne i znaczące także w skali socjologii światowej.

Oryginalne rezultaty przynosiły zainicjowane już wcześniej przez autorkę *Socjologii kultury* badania z pogranicza socjologii i społecznej psychologii sztuki. Socjologiczne ujęcie zmierzać przy tym miało do ustalenia głównych typów odbiorczych odtworzeń. Jako zmienne warunkujące formuły odtworzeń traktowano zarówno społeczną kategorię odbiorcy, jak i (szeroko rozumianą) sytuację odbioru. Badania recepcji dzieł kultury symbolicznej i ich wyniki nawiązywały do dwóch istotnych dla socjologii kultury płaszczyzn formułowania generalizacji. Służyły one bowiem, po pierwsze, wyjaśnieniu relacji między strukturą społeczną a kulturą symboliczną. Ten kierunek badań i refleksji teoretycznej wyraźnie zaznaczał swoją obecność w socjologii światowej w latach 70. i 80. XX w. m.in. za sprawą P. Bourdieu i jego badań oraz publikacji. W tym kontekście wspomnieć należy, iż koncepcja autoteliczności kultury symbolicznej była przedmiotem rozbieżnych opinii i dyskusji obojga autorów. Ich miejscem była m.in. konferencja ISA w Jabłonnej, chyba w 1978 r.

Po wtóre, badania te – rozwijane w kręgu A. Kłoskowskiej, szczególnie w latach 70. – poświęcone były zjawiskom społecznego odtwarzania kanonicznych tekstów polskiej literatury narodowej. Studia nad recepcją Żeromskiego, Wyspiańskiego i polskich romantyków stanowiły przykłady aplikacji teorii odtworzenia, ale były też charakterystykami stanów świadomości narodowej i dynamiki burzliwych procesów integracji kulturowej współczesnego społeczeństwa polskiego.

Zainteresowania dynamiką kultury, rozpatrywanej w perspektywie kultury narodowej, wraz z tym nurtem refleksji i badań zyskały więc nowy teoretyczny wymiar. Uwzględnił on jakby wspomnianą już na wstępie dewizę metodologiczną Józefa Chałasińskiego, wychodzącą z tezy, iż „naród jest warsztatem kultury”. Podejście to widoczne w szeregu prac powstałych na przełomie lat 80. i 90. znalazło swoje pełne odzwierciedlenie w dziele *Kultury narodowe u korzeni*, wydanym w 1996 r. (wydanie anglojęzyczne – 2001). Jest to publikacja odnosząca się do kilku najczęściej dzisiaj dyskutowanych problemów teoretycznych i metodologicznych związanych z tą szczególną postacią zbiorowości, którą jest naród. A. Kłoskowska podejmuje więc zagadnienie istoty wspólnoty kulturowej zakładanej (czy istniejącej) w obrębie dwóch podstawowych typów narodów: „narodu politycznego” i „narodu kulturowego”.

Przyjęta przez autorkę perspektywa kulturalistyczna implikowała włączenie w obszar zainteresowań dwóch rodzajów zagadnień: po pierwsze, powstawanie całości, którą nazywa się kulturą narodową (pomocnymi pojęciami w rozpatrywa-

niu tych kwestii były takie koncepcje jak „syntagma kultury narodowej” i „kanon kultury narodowej”, bliskie punktowi widzenia „polskiej szkoły socjologicznej”, dość odległe jednak od perspektywy właściwej socjologii zachodniej, podkreślającej odrębności klasowo-warstwowe, konflikt i dominację kulturową), po wtóre, społecznie niejednolite formy i zróżnicowane stopnie włączenia członków zbiorowości narodowej w kanon kultury narodowej; kanon, a więc całość niepodzielną zasadniczymi strukturalnymi przeciwieństwami. Tutaj kluczowym pojęciem była koncepcja „walencji kulturowej”. W odkrywczych studiach poświęconych „konwersji narodowej” znajdujemy badania dynamiki procesu porzucania i nabywania identyfikacji narodowej, tak istotnych wtedy, gdy nie traktuje się więzi z narodem jako cechy predestynowanej w sposób automatyczny i fatalistyczny.

Trudno oprzeć się wrażeniu, iż biografia intelektualna uczonej zatoczyła w ten sposób koło. Powróciła do podstawowej ramy odniesienia dla socjologicznych analiz kultury, wnosząc w nie swój znaczący wkład w postaci własnego modelu dyscypliny socjologicznej. Włączyła się tym samym w trwającą od lat 20. XX w. i toczącą się z udziałem wielkich nazwisk europejskiej socjologii rozległą debatę o statusie teoretycznym socjologicznej refleksji nad kulturą. Udziałem w tej debacie kształtowała także współczesną polską socjologię.

## BIBLIOGRAFIA

- Kłосkowska A. [1964], *Kultura masowa: krytyka i obrona*, Warszawa: PWN.  
Kłосkowska A. [1972], *Spoleczne ramy kultury*, Warszawa: PWN.  
Kłосkowska A. [1981], *Socjologia kultury*, Warszawa: PWN.

## Abstract

The first part of the volume contains four following texts: Anna Matuchniak-Krasuska *Memorabilia and Memories about Professor Antonina Kłoskowska*, Jolanta Kulpińska *Antonina Kłoskowska and the Łódź School of Sociology. Significant events*, Elżbieta Tarkowska *Reminiscences of Antonina Kłoskowska: "Culture and Society"*, Zbigniew Bokszański *Antonina Kłoskowska's Theory and Sociology of Culture*; A. Matuchniak-Krasuska relates to the personal archive of professor Kłoskowska and presents excerpts from memoirs written by Kłoskowska describing her adolescence. J. Kulpińska comments on difficult social and political circumstances in which human sciences had to develop. E. Tarkowska gives an account of her cooperation with professor Kłoskowska related to periodical "Culture and Society" in which A. Kłoskowska kept the position of editorial chief until her death. Z. Bokszański dealt with main fields of Kłoskowska's scientific activity and related to the most important phases of her professional biography.





KAZIMIERZ KOWALEWICZ  
Uniwersytet Łódzki\*

## OKREŚLANIE POLA SUBDYSCYPLINY – *SOCJOLOGIA KULTURY ANTONINY KŁOSKOWSKIEJ*

### Streszczenie

Antonina Kłoskowska publikując w 1964 roku „Kulturę masową” nie tylko zaprezentowała swój stosunek do tej postaci manifestacji kultury, ale także wypracowała podstawowe instrumentarium jej analizy. W precyzowaniu przez autorkę pojęcia kultury jako obszaru badań ważne miejsce zajęły inspiracje zaczerpnięte z semiotyki. Z czasem kwestie semiotyczne znalazły się w centrum rozważań A. Kłoskowskiej dotyczących określenia pola zainteresowań socjologii kultury. Ich podsumowaniem była „Socjologia kultury” z 1981 roku. Zawarte w niej ustalenia były później punktem odniesienia dla tekstów drukowanych w latach dziewięćdziesiątych minionego stulecia. To prawda, że wówczas już same kwestie semiotyczne nie zajmowały pierwszoplanowego miejsca w tych studiach, ale w zadziwiający sposób współbrzmiały te teksty z propozycjami rozwijanymi w obszarze semiotyki, w podejściu wyodrębniającym się jako semioetyka. Nie tylko są więc one odpowiedzią autorki na wyzwania współczesności, ale mogą być źródłem inspiracji dla nowych pokoleń czytelników.

**Słowa kluczowe:** kultura masowa, kultura narodowa, semioetyka, semiotyka, socjologia kultury

### WOBEC DOKONAŃ NAUKI ŚWIATOWEJ

Kiedy w 1964 roku ukazała się *Kultura masowa*, wszystko na pozór było oczywiste. Dzięki nieco wcześniejszemu otwarciu na tzw. Zachód od lat docierały do kraju filmy, które gromadziły masową widownię. Coraz więcej ludzi posiadało telewizory, a programy miały coraz liczniejszą rzeszę odbiorców. Zmienił

---

\* Instytut Socjologii, Katedra Socjologii Kultury, e-mail: kowalew@uni.lodz.pl

się także rynek prasowy, choć podobnie jak inne środki przekazu był w pełni kontrolowany przez władzę. Niewątpliwie można było żyć w przekonaniu, że kultura masowa to część naszej rzeczywistości. Wydawało się także naturalne, że mogą pojawiać się artykuły czy książki poświęcone temu zjawisku. *Kultura masowa* jest w Polsce najciekawszą spośród nich, a w dodatku jej wartość wykroczyła poza granice naszego kraju, co potwierdzają jej przekłady i cytowania przez badaczy z państw ościennych.

Zarazem wydaje się, że jest to moment szczególny. Można traktować *Kulturę masową* jako swoiste zamknięcie – podsumowanie dyskusji na ten temat, dostrzeżać zbiór teoretycznych terminów niezbędnych do opisu samego zjawiska i jemu pomocnych. To zapewne tylko zwykła zbieżność w czasie, ale już niebawem częściej będzie się używać innego terminu – „kultura popularna”, zrodzą się bowiem zainteresowania, które prowadzić będą do studiów kulturowych. Tymczasem w *Kulturze masowej* te wątki są raczej pozostawione z boku, prawie nieobecne, poza sygnalizowaniem pewnych problemów. Gdy z perspektywy minionych lat staramy się spojrzeć na ówczesną recepcję *Kultury masowej*, widzimy, że to chyba jednak nie kwestie dotyczące masowości kultury przesądziły o jej odbiorze i pozycji wśród badaczy (co nie znaczy, że z tych ustaleń nie czerpano często).

Dla wielu czytelników poszukujących w tej książce teoretycznych inspiracji kluczowe znaczenie miały fragmenty dotyczące samego definiowania kultury, w tym tzw. antropologiczna definicja kultury. To ona przez lata przyciągała uwagę badaczy. Wydaje się, że nie trzeba być szczególnie uważnym czytelnikiem, by dostrzec, że to ustalenie jest zaledwie pretekstem, punktem wyjścia dla stron, na których autorka rozważa inne, właściwe socjologii kultury ujęcie zjawisk kulturowych. Najkrócej mówiąc, chodzi o czynności symboliczne o autotelicznym charakterze w ich realizacyjnym – by tak rzec – wymiarze. Kończąc teoretyczne rozważania dotyczące kultury, Antonina Kłoskowska pisała wtedy: „Przy najpowszechniej przyjętym jej rozumieniu, które będzie także podstawą analizy podjętej w tej pracy, kultura masowa zamyka się w zasadzie w ramach kultury symbolicznej realizacyjnej” [Kłoskowska 1964: 93]. Zatem w analizie kultury masowej przyjmowała autorka inne niż antropologiczne ujęcie kultury. Różne mogły być inspiracje przesądzające o wyborze takiego rozwiązania, ale – zgodnie z uwagą zawartą w przedmowie – teoretyczne rozważania z zakresu socjologii kultury i teorii znaku prowadzone przez Stanisława Ossowskiego miały istotne znaczenie dla autorki *Kultury masowej*.

Z czasem stało się jasne, że dla wydzielenia tej sfery najbardziej użyteczne i zarazem inspirujące jest posłużenie się semiotycznym kryterium kultury. Liczne studia A. Kłoskowskiej napisane po 1964 r. prowadzą coraz wyraźniej

do opublikowanej w 1981 r. *Socjologii kultury* – wykładu podstaw i założeń tej socjologicznej subdyscypliny. To z kolei moment, kiedy wydaje się, że refleksja semiotyczna na świecie jest u szczytu. Wygląda na to, że wzbierająca od początku lat 60. fala ponownego zainteresowania semiotyką po kilkunastu latach zaczyna przynosić owoce (na marginesie warto przypomnieć, że samo zainteresowanie autorki *Kultury masowej* znakiem pojawia się w tym samym czasie co wzbierająca semiotyczna fala, o której wspomniano wcześniej). Powoli też znaczna część badaczy zacznie mówić o postmodernizmie (poststrukturalizmie). Jednak po latach okazało się, że w gruncie rzeczy trudno o jakąś radykalną czy wyraźnie zaznaczającą się granicę między tymi intelektualnymi formacjami, raczej jest to zmiana akcentów, silniejsze podkreślanie pewnych propozycji czy rozwiązań. Przejrzyście te relacje między strukturalizmem a poststrukturalizmem przedstawił Roland Posner [Posner 2011: 9–30]. W sumie udało mu się to przesunięcie od strukturalizmu do poststrukturalizmu zawrzeć w siedmiu tezach. Pierwsza z nich mówi wyraźnie o tym, że poststrukturalizm rozwinął się w tym samym czasie co strukturalizm. Posner nie wątpi, że semiotyka po poststrukturalizmie ma przed sobą przyszłość, w tym poprzez zbliżenie do nauk społecznych czy pragmatycyzmu w wersji Charlesa S. Peirce’a [Posner 2011: 25].

Patrząc z dość ogólnej perspektywy, można być przekonanym, że w *Socjologii kultury* autorka częściej bazuje na dokonaniach strukturalizmu niż inspiracjach płynących ze strony poststrukturalistów. Wydaje się, że w tym momencie warto zwrócić uwagę na tak zwaną kwestię pansemiotyzmu. Dość wcześnie A. Kłoskowska dystansuje się od analiz, jakie na początku lat 60. podejmował R. Barthes, właśnie ze względu na pansemiotyzm, który wówczas reprezentował [Kłoskowska 1968: 5–25]. Niebawem jednak, na przełomie lat 60. i 70. zarzucił on swe dawne analizy strukturalistyczne (struktura, kod) i wkroczył w obszar dyskursu jako źródła znaczeń. Taka zmiana perspektywy dokonała się także u innych autorów (Umberto Eco, Jurij Łotman i szkoła tartusko-moskiewska), co owocuje choćby stwierdzeniem, że semiotyczne teksty (poezja, film itd.) są otwarte na wielość interpretacji. To przekonanie bez trudu można zauważyć na kartach *Socjologii kultury*, a także we wcześniejszych tekstach A. Kłoskowskiej. To zaś dodatkowo wspiera uwagę Posnera o wzajemnych relacjach dwóch interesujących nas orientacji badawczych. Mimo obecności tych dwóch wątków wprowadzonych przez strukturalizm i poststrukturalizm istotne dla inspiracji A. Kłoskowskiej semiotyką jest postrzeganie jej jako nauki o systemie znaków. Tę bliskość strukturalizmu w jakiś sposób po latach potwierdzają *Kultury narodowe u korzeni*, kiedy autorka przywołuje stanowisko R. Barthesa, który „językoznawcze określenie osi paradygmatycznej i syntagmatycznej rozciąga

na inne sfery kultury, na przykład dziedzinę stroju i komponowania posiłków” [Kłoskowska 1996: 38]. Cel książki jest oczywiście inny, a sama zaczerpnięta ze strukturalizmu terminologia jest traktowana jako użyteczna metafora, co autorka podkreśla. W początkowej partii *Kultur narodowych u korzeni* A. Kłoskowska przywołuje niektóre ustalenia z *Socjologii kultury*, podkreślając zarazem swój punkt wyjścia, a więc takie ujęcie kultury, które jest bliskie koncepcji Alfreda Kroebera, jednak rozbudowane poprzez odniesienie do teorii semiotycznych. Pozwala to odróżnić w efekcie kulturę bytu, kulturę społeczną od kultury symbolicznej. Jednak ujęcie socjologiczne wymaga zawsze odniesienia kultury do ludzkich działań, do społeczeństwa.

W książce poświęconej kulturze narodowej nie mogło jednak zabraknąć uwag o kulturze pojmowanej jako całość. Powołując się na Edmunda Leacha, Kłoskowska przyjmuje, że nie jest możliwe rozumienie symboli bez włączenia ich w strukturalne całości, a tym samym nie wolno ograniczać się do dekodowania „binarnych układów znaków występujących w paradygmatycznych asocjacjach” [Kłoskowska 1996: 33]. Według autorki w podobnym kierunku zmierzał Clifford Geertz. Jego idea „gęstego opisu etnograficznego” to rodzaj interpretacji. I – jak pisze Kłoskowska – „w takiej formie utrwała on obraz ulotnych zdarzeń, które stają się przez to elementem rzeczywistości dostępnej dalszym analizom” [Kłoskowska 1996: 34]. Semiotyczne ujęcie kultury przez Geertza pozwala na „porozumienie” z obiektami badania, otwiera drogę do ich własnego pojęciowego świata – „to znaczy właśnie kultury jako konstrukcji”. I choć ta konstrukcja jest rekreowana przez badaczy w ich tekstach, to nie jest ich wymysłem, fikcją niezajdującą oparcia w badanej rzeczywistości. Można by rzec, że z pozoru jest to wyjście poza strukturalistyczne ujęcie znaku ku postmodernistycznym rozważaniom, ale ten krok się ostatecznie nie dokonuje, pozostaje „wiara” w rzeczywistość, możliwość dotarcia do rzeczywistości. To, o czym pisze badacz – powtórzmy – nie jest wymysłem. W *Aneksie*, będącym czymś w rodzaju noty metodologicznej do *Kultur narodowych u korzeni*, A. Kłoskowska pisze o swoim postępowaniu badawczym w omawianej książce, które zmierzało do wyodrębnienia pewnych typów czucia się członkiem określonego narodu czy zbiorowości etnicznej. „Koncepcja typów wzorowana na Diltheyu, Znanieckim, Eriksonie jest socjologicznym kompromisem pomiędzy deindywidualizującą techniką masowych statystycznych badań a pokazaniem pełnego człowieka. Zadaniem, które potrafi spełnić wielka sztuka” [Kłoskowska 1996: 430].

Przypomnijmy sobie, czym ostatecznie stały się teksty R. Barthesa publikowane w latach 70. Mówiąc o relacjach między poststrukturalizmem a strukturalizmem, w tezie siódmej R. Posner stwierdza, że poststrukturalistyczna analiza

dyskursu nie jest już nauką, ale sztuką [Posner 2011: 24]. Kiedy w tym kontekście czytamy ostatnie słowa z *Aneksu do Kultur narodowych u korzeni*, wszystko staje się jasne. Mimo więc pewnego wychylenia w stronę poststrukturalizmu autorka zatrzymuje się i pragnie coś powiedzieć o otaczającej nas rzeczywistości. Lektura książki na wielu stronach przekonuje nas, że jest to tekst modernistyczny.

Obok zagadnienia kultury narodowej odnajdujemy też inspirację do badania tożsamości, obcości, kanonu kultury itp. Cały czas mamy pewność, że dominują kody rzeczywistości, a nie kody fikcji, jak by tego chcieli postmoderniści.

*Kultury narodowe u korzeni*, choć są w części nawiązaniem do zainteresowań autorki z końca lat 50. i początku lat 60., odpowiadają na potrzeby nowej rzeczywistości, jaka wyłoniła się w tej części Europy po roku 1989, a zarazem poprzez dialog z uznanymi badaczami z Europy i świata poruszają kwestie istotne nie tylko na powyżej zakreślonym obszarze. To, co wydaje się tylko lokalne, wchodzi w badawczy dialog z tym, co ma charakter uniwersalny, inspirujący dla czytelników z różnych kręgów kulturowych.

### ODPOWIEDZI NA NOWE WYZWANIA – LATA 90.

Każda z trzech krótko przedstawionych książek prezentowała stanowisko autorki odnośnie do danej kwestii. Jednak, jak się okazuje, Antonina Kłoskowska czasem po latach powracała do pewnych zagadnień, nie tyle modyfikując czy zmieniając swoje stanowisko, ile poprzez dialog z nowymi publikacjami starała się je na swój sposób poszerzyć, uczynić żywym. Tak jest przede wszystkim z socjologicznym ujęciem kultury. Dla naszych potrzeb sięgniemy tylko do wybranych tekstów, także haseł encyklopedycznych, co dodatkowo wiąże się z wymogiem aktualności, rzetelności, trwałości i inspirującej mocy tekstu.

Będą to rozważania publikowane przez autorkę *Kultury masowej* od początku lat 90. Niektóre z nich poprzedzają zatem *Kultury narodowe u korzeni*, ale wszystkie zostały ogłoszone już po publikacji *Socjologii kultury*.

Pierwszym z tekstów jest hasło *Kultura* opracowane do *Encyklopedii kultury polskiej XX wieku* i opublikowane w 1991 r. Wydaje się, że w tym hasle jeszcze wyraźniej niż w *Socjologii kultury* Antonina Kłoskowska nawiązuje do stanowiska Alfreda Kroebera i modyfikując je nieco, mówi o następujących kategoriach kultury: kulturze bytu, kulturze społecznej i kulturze symbolicznej. W *Socjologii kultury* autorka wyróżniła za A. Kroeberem kulturę rzeczywistości, podkreślając jej instrumentalny charakter w stosunku do podstawowych, bytowych potrzeb człowieka. Akcent oczywiście został położony na kategorię kultury symbolicznej, podobnie jest w hasle z 1991 r.

Wydaje się, że nie należy pomijać także tekstu będącego referatem wygłoszonym na zjeździe Polskiego Towarzystwa Socjologicznego i ogłoszonego w 1994 r. [Kłoskowska 1994: 11–26]. Pojęcie kultury symbolicznej pojawia się w nim dostatecznie często. Na swój sposób jest w jego centrum. Jednak nie samo pojęcie kryzysu nowoczesności będzie dla nas najważniejsze, ale wskazanie na *malaise* współczesnej kultury wysokiej. Ale jest jasne, że chodzi tutaj o kulturę szczególnie rozumianą – wydzielaną na podstawie kryterium semiotycznego i o autotelicznym charakterze. Zatem istotne jest to, co stało się ze znakami we współczesnym świecie. Po prostu są one osamotnione. Jak do tego doszło, doskonale uchwycił i opisał Marcin Czerwiński w *Samotności sztuki* [Czerwiński 1978]. Przeciwnością tego stanu jest dobre samopoczucie kultury popularnej.

Rozważając różne drogi protestu wobec zaistniałej sytuacji i ich ograniczone znaczenie, Kłoskowska stwierdza: „Problem połączenia dalszego cywilizacyjnego rozwoju z bezpieczeństwem, społeczną solidarnością i głębią doznań symbolicznych wartości pozostaje nierozwikłanym dylematem współczesności” [Kłoskowska 1994: 25]. Nie jest możliwy także powrót do kultury tradycyjnej, która „chroniła” jednostkę przed poczuciem utraty wolności i represyjności własnego społeczeństwa. Kłoskowska sugeruje: „Alternatywna wobec i tamtej kultury, i obecnego stanu może mogłaby być kultura oparta na podstawach praktycznego instrumentalnego racjonalizmu, ale łącząca – choć już nie zespalająca – na zasadach pluralizmu autoteliczną racjonalność z innymi autotelicznymi elementami kultury symbolicznej” [Kłoskowska 1994: 26].

Inny interesujący nas tutaj tekst został przygotowany już po opublikowaniu *Kultur narodowych u korzeni* i podobnie jak poprzedni został przedstawiony na kolejnym już zjeździe socjologicznym [Kłoskowska 1997: 3–18]. Nie trzeba dodawać, że kwestia narodowych kultur pojawia się w wielu miejscach tego tekstu. Analiza prowadzona jest wielowątkowo, aczkolwiek często dociera autorka właśnie do zagadnień narodu. Otrzymujemy panoramę problemów, jakie w związku z tym się pojawiają. W sumie jednak oba teksty tworzą pewną całość, a ostatni z nich wolno uznać za swoistą „ramę” dla tej części naszych uwag. Oczywiście, pojawiły się nowe problemy uwidocznione w tytule referatu, będące niejako znakiem czasu i zarazem zapowiedzią zagadnień, którymi zainteresowanie w następnych latach się nasili. Jednocześnie wyraźniej niż uprzednio wystąpiły w tym ostatnim tekście odniesienia do postmodernizmu, z zachowaniem krytycyzmu i dystansu. Tak jak dotąd i w tym tekście Kłoskowska, mówiąc o kulturze, miała na uwadze kulturę symboliczną. Nie bez powodu za każdym razem podkreślano w tej części wypowiedzi, że istotnym punktem prowadzonych przez Kłoskowską

analiz jest przywołanie kategorii kultury symbolicznej. W encyklopedycznym haśle była więc ona kluczowym elementem rozważań.

Wolno nam zatem poszerzyć nasze uwagi o pytanie, jak teoria znaków pod koniec XX w. i na początku nowego tysiąclecia starała się rozwiązać problem funkcjonowania znaków w erze globalnej komunikacji. Pozwoli to nam jednocześnie pokazać, jak cytowane i omawiane teraz przez nas teksty Kłoskowskiej weszły w dialog z najnowszymi dążeniami semiotyki [Petrilli 2009: 343–367]. Może najwyraźniej widać to choćby w licznych fragmentach wystąpienia podczas zjazdu socjologicznego w 1994 r., ale równie dobrze świadczą o tym myśli zawarte w kolejnym referacie Kłoskowskiej na spotkaniu socjologów w 1997 r., kiedy to wypowiedź o globalizacji daje autorce okazję do poruszenia znacznie większej liczby problemów związanych ze spojrzeniem na współczesny świat. W tych dwóch wymienionych referatach Kłoskowska zbliża się do propozycji rozwijanych w obszarze semioetyki. Przy czym należy od razu odnotować, że proponowana autorska wersja uprawiania socjologii kultury i semioetyka dostrzegają w ludzkiej semiozie połączenie działań, znaków i wartości. Poświadczą to przywołanie w obu przypadkach stanowiska Ch. Morrisa. Susan Petrilli i Augusto Ponzio zaproponowali termin semioetyka dla podejścia niezbędnego dzisiaj, nawet bardziej niż uprzednio, właśnie ze względu na globalizację i poświęconego zrozumieniu implikacji, perspektyw, ryzyka i odpowiedzialności włączonych w semiotykę [Petrilli, Ponzio 2005: 534–558]. Chodzi bowiem o dzisiejszy świat, który stał się globalny, i to właśnie w nim semiotyka powinna „troszczyć się o życie”. Według tych samych autorów globalizacja może być też rozumiana jako fenomen semiotyczny. Główną kwestią z perspektywy globalnej semiotyki, jest przyjęta teza, że semioza i życie się zbiegają [Petrilli, Ponzio 2005: 344]. Ta idea jest jednym z ważnych punktów semiotycznych propozycji Thomasa A. Sebeoka i jego koncepcji globalnej semiotyki. Globalna semiotyka zarazem dostarcza konceptualnych narzędzi niezbędnych dzisiaj, by lepiej zrozumieć komunikację pojmowaną jako globalny fenomen – wyjaśnia S. Petrilli. Sformułowanie „lepsze rozumienie” nie może być pojmowane jedynie jako kategoria teoretyczna, lecz także jako moralna świadomość [Petrilli 2009: 345]. To skrótowe przywołanie dążeń i powinności semiotyki pokazuje, że semiotycznie zorientowana socjologiczna refleksja o kulturze jest dobrze przygotowana, by badać rytmy otaczającego nas świata. Takie tropy we wspomnianych w tej części naszej wypowiedzi tekstach Kłoskowskiej są bardzo wyraźnie zaznaczone.

Niezależnie od troski o charakter współczesności i kierunek przemian dla autorki *Socjologii kultury* ciągle ważna była kwestia sposobu uprawiania subdyscypliny, wypracowana propozycja socjologicznego ujęcia kultury i samo



kryterium jej wyodrębniania. W haśle przeznaczonym tym razem do *Encyklopedii socjologii* z końca ubiegłego wieku czytamy: „Proponowanym tu kryterium wyodrębnienia jest określenie kultury – w ściślejszym zakresie – jako sfery zjawisk semiotyczno-symbolicznych, to jest symboli i wartości o charakterze autotelicznym” [Kłoskowska 1999: 109].

Jednocześnie Kłoskowska zawsze podkreślała, że tak rozumiana kultura powinna być odnoszona do sfery społecznej, do kultury społecznej. I choć jesteśmy w punkcie, w którym od dawna zbiegają się podstawowe postulaty wielu badaczy kultury, to semiotyczne ujęcie kultury – uwzględniające ustalenia semiotyków ostatnich lat, w powiązaniu z nowymi propozycjami z zakresu teorii społecznych – może być żywe dla kolejnych pokoleń badaczy próbujących swoich sił w obrębie socjologii kultury.

## UWAGI KOŃCOWE

Publikując *Kulturę masową* i starając się bliżej określić przedmiot swoich socjologicznych badań, Kłoskowska wkroczyła jednocześnie na obszar, który wtedy na świecie ponownie stawał się przedmiotem szerszego zainteresowania badaczy – chodzi oczywiście o wątki semiotyczne, które w tej książce są obecne. W wyniku rozmaitych teoretycznych wyborów to nie tytułowy problem książki określił dalszy kierunek poszukiwań autorki. Jak się okazało, było to zagadnienie, które w *Kulturze masowej* zaledwie zarysowano, ustalono punkt wyjścia dla dalszych partii wspomnianego naukowego dokonania.

Kolejne studia poświęcone kwestiom dookreślenia pola zainteresowań subdyscypliny doprowadziły autorkę do dzieła, w którym zaprezentowała własne oryginalne stanowisko. W jego konstruowaniu istotne znaczenie miały już szerzej pojmowane kwestie semiotyczne – semiotyczne kryterium kultury – zgodnie ze sformułowaniem Kłoskowskiej. Chodzi oczywiście o ustalenia zawarte w *Socjologii kultury*. Wielokrotnie do tych semiotycznych rozstrzygnięć autorka jeszcze powracała, kiedy należało posłużyć się jakąś koncepcją kultury. Wbrew pozorom nie było to tylko trwanie przy swoim wypracowanym kiedyś stanowisku, ale nieustanne zderzanie własnej myśli z otaczającym światem.

W ten sposób także książka ujawniała swoją inspirującą moc i na nowo odkrywany intelektualny potencjał. Zarazem ogłoszone już po wydaniu książki w 1981 r. inne teksty autorki, szczególnie te z lat 90., pozostają w dialogu nie tylko z wielkimi postaciami socjologii i filozofii przełomu XX i XXI w., lecz z zadziwiającym wyczuciem odnoszą się do kluczowych kwestii współczesności, co ujawnia się choćby w bliskości do zamierzeń semioetyki.

**BIBLIOGRAFIA**

- Czerwiński M. [1978], *Samotność sztuki*, Warszawa: PIW.
- Kłoskowska A. [1964], *Kultura masowa: krytyka i obrona*, Warszawa: PWN.
- Kłoskowska A. [1968], *Semiotyczne kryterium kultury*, „Studia Socjologiczne” nr 1.
- Kłoskowska A. [1981], *Socjologia kultury*, Warszawa: PWN.
- Kłoskowska A. [1991], *Kultura*, [w:] *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, (red.) A. Kłoskowska, Wyd. Wrocław: Wiedza o kulturze.
- Kłoskowska A. [1994], *Od kultury tradycyjnej do kryzysu nowoczesności w kulturze*, „Przeгляд Humanistyczny” nr 5.
- Kłoskowska A. [1996], *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa: PWN.
- Kłoskowska A. [1997], *Kultury narodowe wobec globalizacji a tożsamość jednostki*, „Kultura i Społeczeństwo” vol. XLI, nr 4.
- Kłoskowska A. [1999], *Kultura*, (w:) *Encyklopedia socjologii*, t. II (K-N), red. W. Kwaśniewicz, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Petrilli S. [2009], *Semiotics as semioethics in the era of global communication*, „Semiotica” Vol. 173, No. 1–4.
- Petrilli S., Ponzio A. [2005], *Semiotics Unbounded. Interpretative Routes through the Open Network of Signs*, Toronto–Buffalo–London: University of Toronto Press.
- Posner R. [2011], *Post-modernism, post-structuralism, post-semiotics? Sign theory at the ‘fin de siècle’*, „Semiotica” Vol. 183, No. 1–4.

Kazimierz Kowalewicz

**DEFINING SUB-DISCIPLINARY FIELDS – “SOCIOLOGY AND CULTURE”  
BY ANTONINA KŁOSKOWSKA**

Abstract

Antonina Kłoskowska, publishing in “Mass Culture” in 1964, not only presented her approach to those types of cultural manifestations, but also elaborated the basic set of instruments for their analysis. In the author’s specification of the concept of culture as a specific area of scientific research, she took special inspiration from the field of semiotics. Over time, semiotic issues and questions became the focus of her considerations as she defined her own field of interest in the sociology of culture. She encapsulated her research interests in “The Sociology of Culture” in 1981. Her postulates from this article later became the focal point for her work in the 1990s. While it’s true that questions concerning semiotics per se were not the main focus of these studies, her texts resonate in a surprisingly way with propositions rooted in the field of semiotics, resulting in the development of her unique approach based on semioethics. Thus not only do the author’s postulates represent a contemporary challenge, but they also constitute a source of inspiration for a new generation of readers.

**Key words:** mass culture, national culture, semioethics, semiotics, sociology of culture



MAREK CZYŻEWSKI  
Uniwersytet Łódzki\*

## SOCJOLOGIA WOBEC KULTURY – UWAGI NA MARGINESIE KONCEPCJI ANTONINY KŁOSKOWSKIEJ

### Streszczenie

Dzisiejsze spojrzenie na dzieło Antoniny Kłoskowskiej prowadzi do podjęcia dwóch kwestii ogólnych. Pierwsza z nich dotyczy istoty kultury, a także jej historii oraz obecnego stanu. Druga odnosi się do statusu socjologii kultury jako jednej z dziedzin wiedzy o kulturze. Obydwa te zagadnienia rozpatrywane są na dwóch poziomach: rzeczowym (czym jest kultura? czym jest socjologia kultury?) i dyskursowym (jak kształtowały się dzieje pojęcia kultury i pojęcia socjologii kultury?). W tych ramach omawiam następujące problemy: kultura w tzw. węższym rozumieniu a kultura duchowa; socjologia kultury a socjologia kulturowa; autoteliczność a autonomia kultury; homogenizacja a hybrydowość kultury; oraz dystancjacja a dedystancjacja. W tych kontekstach nawiązuję w szczególności do koncepcji Alfreda Webera, Jeffreya Alexandra, Theodora Adorno i Karla Mannheima.

**Słowa kluczowe:** socjologia kultury, socjologia kulturowa, kultura duchowa, historia kultury, autoteliczność a autonomia kultury, homogenizacja a hybrydowość kultury, dystancjacja i dedystancjacja

Dzisiejsze spojrzenie na dzieło Antoniny Kłoskowskiej prowadzi do podjęcia dwóch kwestii. Pierwsza z nich dotyczy istoty kultury – tych jej własności, które odróżniałyby ją od innych obszarów problemowych. Tu pojawia się również pytanie – stanowiące po części niedopowiedziany kontekst większości rozważań Kłoskowskiej – o obecny stan kultury, jak i jej przeszłość oraz przyszłość. Druga

---

\* Zakład Badań Komunikacji Społecznej, e-mail: marek\_czyzewski@uni.lodz.pl

kwestia odnosi się do statusu socjologii kultury jako jednej z dziedzin wiedzy o kulturze, zakresu przedmiotowego, którym powinna się zajmować, a także do miejsca socjologii kultury w ramach socjologii. Obydwa zarysowane zagadnienia będą stanowić główne wątki poniższych rozważań. Trzeba od razu dodać, że uwagi te mieścić się będą na dwóch poziomach: rzeczowym (czy jest kultura? czym jest socjologia kultury?) i dyskursowym (jak kształtowały się dzieje pojęcia kultury i pojęcia socjologii kultury?).

Rzecz jasna ograniczę się do wybranych aspektów tej złożonej i rozległej problematyki. Ponadto nie zawsze będzie możliwe jasne rozdzielenie wątku kulturowego od kwestii socjologii kultury. O tym, że są to sprawy ze sobą nierozdzielnie powiązane, pouczają już początki socjologii kultury jako dziedziny akademickiej – powołanej do życia przez Alfreda Webera u progu XX w. w kształcie ściśle związanym z właściwym dla ówczesnej epoki pojmowaniem kultury duchowej i jej kryzysu w obliczu przyśpieszonych procesów modernizacji<sup>1</sup>. Wskazanie kultury, jej dziejów i perspektyw jako zasadniczego problemu socjologii dokonało się zatem równoległe z pesymistyczną diagnozą nadchodzącego upadku kultury. Krótka potem nastąpiła z kolei daleko sięgająca marginalizacja weberowskiej socjologii kultury, jak również innych odmian socjologicznych badań nad kulturą w ramach socjologii światowej. Na długie lata socjologia kultury zniknęła z listy socjologicznych dyscyplin.

„Istnienie socjologii kultury jako odrębnej, a zarazem ogólnej, syntetycznej dziedziny socjologicznych badań i teorii jest wciąż problemem” – tę gorzką w swej wymowie konstatację sformułowała Antonina Kłoskowska [1990: 113] już po publikacji swych głównych dzieł i tym samym po faktycznym ukonstytuowaniu socjologii kultury w Polsce. Dodać trzeba, że Kłoskowska miała na myśli – wówczas nadal podrzędny – status socjologii kultury w ramach socjologii światowej. Miejsce socjologii kultury w socjologii polskiej było wtedy znacznie poważniejsze, głównie dzięki dokonaniom Kłoskowskiej, a także jej uczniów (m.in. Zbigniewa Bokszańskiego, Andrzeja Piotrowskiego i Bogusława Sułkow-

---

<sup>1</sup> W niniejszym artykule (w odróżnieniu od wzoru dominującego we współczesnej literaturze socjologicznej) nazwisko „Weber” podane bez imienia oraz określenie „weberowski” odnoszą się do Alfreda Webera, młodszego brata Maxa Webera. Dodać warto, że sława Maxa Webera jest w dużej mierze efektem włączenia jego koncepcji do teorii socjologicznej przez Talcotta Parsonsa. Przed II wojną światową to Alfred Weber [1927; 1931 i 1935/1950], dzisiaj autor niemal całkowicie zapomniany albo lekceważąco traktowany jako staroświecki przeżytek, był centralną postacią niemieckiej socjologii. Jego oddziaływanie mieściło się głównie w obszarze socjologii ekonomicznej oraz socjologii kultury. Szerzej o weberowskiej socjologii kultury pisali m.in. Demm [1997] i Lauder [2012]. Cenne polskie wprowadzenie opracowała Bożena Nowak-Borucka [1983].

skiego). Ówczesna tematyżacja kultury w socjologii polskiej, choć pozbawiona defetyżmu charakterystycznego dla pesymizmu kulturowego z przełomu XIX i XX w., miała wszakże wyraźne oblicze krytyczne, zwrócone przede wszystkim w stronę negatywnych aspektów kultury masowej [Kłóskowska 1964] oraz zagrożonych perspektyw autotelicznego (czyli stanowiącego cel sam sobie) uczestnictwa w kulturze [Kłóskowska 1983a].

Po latach warto postawić pytanie o stan kultury współczesnej i dzisiejszy sens uprawiania socjologii kultury, w tym zwłaszcza o to, czy i na ile dziedzictwo Antoniny Kłóskowskiej jest aktualne. Wydaje się bowiem, że wzmóżone w ostatnich latach zainteresowanie kulturą w ramach światowej (a także polskiej) socjologii dysponuje niekiedy nieco stępionym ostrzem krytycznym, a powody do niepokoju o współczesną kondycję kultury pozostają częściowo poza zasięgiem socjologicznej refleksji. Bezkrtyczna socjologia unika samokrtycyżmu.

## MIEJSCE KULTURY W SOCJOLOGII – ZARYS PROBLEMU

Rola kultury w życiu społecznym, gospodarczym i politycznym jest istotna. Ta, wydawać by się mogło, oczywista prawda zyskuje na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci szerokie kręgi zwolenników w ramach socjologii światowej. Mnożą się studia odnoszące się do kulturowych aspektów organizacji społecznej, przedsiębiorczości i zarządzania oraz zjawisk i procesów politycznych. Do podstawowego języka współczesnej socjologii wprowadzono kategorie wiążące się z kulturowo ukształtowanymi wzorami postaw i zachowań, takie jak np. zaufanie, kapitał społeczny i kapitał ludzki oraz społeczeństwo wiedzy. O tej tendencji świadczy także swoista aneksja problematyki kulturowej dokonana przez „mainstreamową” teorię socjologiczną – u nas reprezentowaną m.in. przez Piotra Sztompkę, na świecie – m.in. przez Jeffreya Alexandra.

Nie jestem jednak pewny, czy Antonina Kłóskowska cieszyłaby się z tego obrotu sprawy. Z jednej strony bowiem nowe zainteresowanie kulturą dotyczy często kultury w szerokim, tzw. antropologicznym sensie i nie skupia się na preferowanej przez Kłóskowską kulturze symbolicznej. Z drugiej strony, jeśli dzisiaj ma miejsce zainteresowanie kulturą symboliczną, to punkt ciężkości położony jest zazwyczaj na jej funkcjach użytkowych wobec gospodarki, organizacji społecznej i życia politycznego. Dotyczy to oczywiście także analiz kultury w sensie antropologicznym. W tego rodzaju optyce niksą istotne aspekty fenomenu kultury autotelicznej.

Wcześniej, mniej więcej od lat 40. do lat 80. XX w., a zatem przez ponad kilkadziesiąt lat, zagadnienia kulturowe traktowane były przez ówczesne główne nurty socjologii światowej (takie jak strukturalny funkcjonalizm, teorie konfliktu i teorie wymiany) jako skądinąd sympatyczny, lecz mało istotny dodatek do bardziej podstawowej problematyki struktury społecznej – na podobnej zasadzie, jak opiniotwórcze gazety, na co dzień zajmujące się „poważną” problematyką, wydają weekendowe dodatki kulturalne. Nad tym stanem rzeczy ubolewali jedynie nieliczni autorzy, wywodzący się zresztą z bardzo różnych orientacji teoretycznych i światopoglądowych. Jednym z nich był zupełnie u nas nieznanymi niemiecki socjolog o wyraźnie konserwatywnym profilu światopoglądowym – Friedrich H. Tenbruck. Wskazywał on na kulturowe uwarunkowania losów pojęcia kultury w socjologii: najpierw jej wstąpienie na przełomie wieku XIX i XX (m.in. w dziełach Wilhelma Diltheya, Georga Simmela, Maxa Schelera oraz braci Maxa i Alfreda Weberów), a następnie upadku w środkowych dziesięcioleciach XX w. Jego zdaniem receptą na niepokojącą symbiozę socjologii i organizacji społecznej powinna być socjologia kultury (*Kultursoziologie* – termin Alfreda Webera, który można tłumaczyć także jako „socjologia kulturowa”), pojmowana wszakże nie jako specjalistyczna subdyscyplina, lecz ogólna perspektywa, zdająca sprawę z podstawowej roli kultury w ramach rzeczywistości społecznej. Swoje poglądy przedstawił Tenbruck m.in. w artykułach *O kulturze w epoce nauk społecznych* (1962) oraz *Zadania socjologii kultury* (1985) [por. Tenbruck 1996: 27–74].

Można powiedzieć, że postulat Tenbrucka został później na tyle spełniony, że dzisiaj mamy do czynienia wręcz z odwróceniem wcześniejszego stanu rzeczy, a nawet ze swoistą kolonizacją problematyki kulturowej przez teorię socjologiczną. O ile wpływowi socjologowie (na czele z Talcottem Parsonsem) mówili przedtem, dlaczego nie warto czynić z kultury głównego tematu dociekań, o tyle ich współcześni odpowiednicy mówią teraz już nie tylko, że warto to robić, ale dostarczają także wskazówek, jak należy to czynić. W tej sytuacji szczególnie potrzebne wydaje się sięgnięcie do źródła o doniosłości szczególnej: do socjologii kultury w ujęciu Antoniny Kłoskowskiej, czyli – przynajmniej na gruncie polskim – klasyki gatunku, a także pójsię tropami intelektualnych fascynacji, które legły u podstaw tej koncepcji. Na tej drodze, jak sądzę, można bowiem odnaleźć rozróżnienia pojęciowe i perspektywy badawcze, które wbrew pozorom nie tylko nie straciły na aktualności, lecz okazują się dzisiaj być może jeszcze bardziej doniosłe niż wtedy, gdy zostały sformułowane.

Losy socjologii kultury w ramach socjologii polskiej były, jak wspomniano uprzednio, nieco różne od jej zmiennego miejsca w socjologii światowej. Wprawdzie od definiowania społeczeństwa i jego głównych problemów była w czasach

PRL-u socjologia marksistowska (wsparta aparatem politycznego panowania), lecz to w tych utrudnionych warunkach powiodło się utworzenie – okupionej pewnymi koncesjami na rzecz systemu komunistycznego – intelektualnej niszy w postaci niemarksistowskiej socjologii kultury. Historyczne znaczenie wysiłków Antoniny Kłoskowskiej w tej mierze staje się w pełni widoczne chyba dopiero po latach. Trzeba dodać, że Kłoskowska miała pomocne wsparcie w postaci polskiej tradycji socjologicznej, która zawsze umieszczała kulturę w centrum swoich zainteresowań (wystarczy tu wspomnieć nazwiska Floriana Znanieckiego, Józefa Chałasińskiego i Stanisława Ossowskiego). Na ile tradycja ta (łącznie z koncepcją Kłoskowskiej) jest w stanie zmierzyć się z fenomenem kultury autotelicznej, a na ile być może warto sięgać w tej mierze po dalej sięgające inspiracje – to osobne zagadnienie, do którego wracam poniżej kilkakrotnie.

### TRZY WĄTKI SOCJOLOGII KULTURY ANTONINY KŁOSKOWSKIEJ I PRÓBA KOMENTARZA

W dziele Antoniny Kłoskowskiej, skoncentrowanym w całości wokół socjologicznej problematyki kultury, wyróżnić można trzy główne wątki. W hasłowym sformułowaniu chodzi o (1) kulturę w węższym rozumieniu; (2) kulturę narodową; oraz (3) społeczną organizację kultury. Każdy z tych wątków wiąże się z określonymi publikacjami: wątek pierwszy przede wszystkim z *Socjologią kultury* [1983a], a wcześniej z *Kulturą masową* [1964]; wątek drugi głównie z *Kulturami narodowymi u korzeni* [1996]; a wątek trzeci – ze *Společnymi ramami kultury* [1972]. Warto zauważyć, że nie są to wątki składające się na całość w pełni spójną. Przeciwnie, zaznaczają się między nimi napięcia, wynikające z odmiennego zaplecza teoretycznego i w pewnym stopniu rozbieżnego światopoglądowego profilu każdego z nich. Okoliczności tej nie należy jednak traktować jako wady – znaczące koncepcje socjologiczne są z reguły wielowątkowe, a socjologia kultury Antoniny Kłoskowskiej nie jest pod tym względem wyjątkiem.

Kultura w węższym rozumieniu w ujęciu Kłoskowskiej to nie tylko kultura symboliczna (składająca się ze znaków i wartości), lecz także kultura potencjalnie lub aktualnie autoteliczna, czyli stanowiąca sama dla siebie cel (realizowana w imię własnych, nieredukowalnych i pozainstrumentalnych wartości). Takie pojmowanie kultury wyrasta z sięgającej przełomu XIX i XX w. tradycji rozważań nad kulturą duchową, jej ekskluzywną odrębnością i quasi-sakralnym charakterem. Autorka *Socjologii kultury* jako pierwszy punkt odniesienia specyfiki kultury w odróżnieniu od reszty zjawisk społecznych odnotowuje koncepcje Alfreda We-



bera zawarte w zbiorze *Ideen zur Staats- und Kultursoziologie* [1927]. Zarazem polemizuje z nimi w typowy dla dzisiejszych czasów sposób, dystansując się od ich „metafizycznych” konotacji. Innym źródłem inspiracji w tym względzie (podobnie jak przypadku Webera – dogłębnie przez Kłoskowską przetworzonej) była nieco późniejsza amerykańska antropologia kultury, a zwłaszcza koncepcja Alfreda L. Kroebera [1973; wyd. oryginalne 1952]. Zakładała ona ontologiczną lub co najmniej metodologiczną autonomię kultury wobec czynników społecznych, psychicznych czy przyrodniczych i wyrażała sprzeciw wobec prób redukcji całości zjawisk kulturowych do innych porządków rzeczywistości. Kroeber, obecny na kartach *Socjologii kultury*, powraca w wyeksponowanej roli w przeglądowym artykule *Współczesne tendencje w dziedzinie socjologii kultury* [Kłoskowska 1989].

Nieco odmienne spojrzenia na kulturę dominują w dwóch pozostałych wątkach dzieła Kłoskowskiej. W studiach nad kulturą narodową przedmiotem zainteresowania był wprawdzie jej kanon w postaci najwybitniejszych utworów literackich, muzycznych czy plastycznych, rozpatrywany jednakże w odniesieniu do jego sterującej funkcji społecznego porządkowania znaczeń i formowania podstaw kulturowej wspólnoty lub wytyczania różnic w jej ramach. Nie może tu jednak być mowy o zasadniczej sprzeczności tego wątku koncepcji Kłoskowskiej z jej przekonaniem o autotelicznych cechach kultury symbolicznej. W ujęciu Kłoskowskiej bowiem autoteliczność jest własnością przysługującą motywom twórców i doznaniom odbiorców, a nie samemu dziełu. Motywowana lub odbierana autotelicznie kultura symboliczna może zatem jednocześnie pełnić funkcje społeczne, w tym także te jak najbardziej instrumentalne. Co więcej, definiując zadania socjologii kultury, Kłoskowska [1989: 130] wskazała jednocześnie (w tym samym zdaniu) na „problemy autotelicznego charakteru kultury symbolicznej” oraz „[problemy] faktycznych i możliwych instrumentalnych zastosowań, warunków skuteczności i granic takiego użycia” kultury symbolicznej. Łącznikiem jest tu psychologizujące spojrzenie na autoteliczność, które budzić może dodatkowe znaki zapytania (do tej kwestii powracam poniżej).

Umieszczenie w centrum zainteresowania badawczego społecznych funkcji kultury symbolicznej ma punkty zbieżne z tzw. socjologią kulturową Jeffreya Alexandra, proklamowaną i rozwijaną od lat 90. XX w., rzecz jasna bez odniesień do słabo znanych w socjologii światowej koncepcji Kłoskowskiej. Według Alexandra [2010a: 100] „można powiedzieć, sięgając po potoczne wyrażenie pozytywistów, że bardziej tradycyjne podejście ‘socjologii kultury’ traktuje kulturę jako zmienną zależną, podczas gdy w ‘socjologii kulturowej’ jest to ‘zmienna niezależna’, posiadająca względną autonomię w kształtowaniu działań

i instytucji, dostarczająca wkładu, tak samo podstawowego, jak siły materialne lub instrumentalne”. Stosowana przez Alexandra terminologia może polskiego czytelnika mylić. Dlatego warto dodać, że w kluczowej kwestii analizowanego kierunku oddziaływania kultury na życie społeczne omawiany wątek socjologii kultury Kłoskowskiej nie różni się od „mocnego programu” tzw. socjologii kulturowej, odróżnianej przez Alexandra od tego, co sam określa mianem „socjologii kultury” i odrzuca.

U Alexandra kultura symboliczna ujmowana jest w kategoriach dyskursowych kodów definiujących typy motywów, relacji społecznych i struktur instytucjonalnych, zwłaszcza w obszarze życia politycznego [m.in. Alexander 2006 i 2010a]. Centralne znaczenie w tej optyce zyskuje problematyka tożsamości zbiorowej [m.in. Alexander i in., 2004], a także wzorów wystąpień publicznych [Alexander 2010b]. Próby łączenia elementów spojrzenia Kłoskowskiej na kulturę narodową i perspektywy socjologii kulturowej Alexandra, do tej pory jak się zdaje na szerszą skalę niepodejmowane, wymagałyby najpierw dokładnego ustalenia rejestru podobieństw, ale także różnic dzielących obydwie orientacje, lecz mogłyby prowadzić do wypracowania pogłębionych narzędzi analitycznych w zakresie analizy dyskursu publicznego i badań biograficznych.

Jeszcze inaczej ukierunkowana jest kwestia „społecznych ram kultury”. Tu wektor badawczego zainteresowania Kłoskowskiej zwrócony jest ku analizie społecznych i komunikacyjnych uwarunkowań wszelkich form życia kulturalnego i wszelkich odmian relacji między nadawcami i odbiorcami szeroko pojmowanych treści kultury symbolicznej, nie tylko i nie przede wszystkim tych, które należą do obszaru kultury „wysokiej”. Z uwagi na analizowany kierunek zależności zjawisk kulturowych od czynników społecznych mamy tu do czynienia z obszarem, który Alexander [2010a: 105 i 109] zalicza do „słabych programów we współczesnej teorii kulturowej” i określa ironicznym mianem „‘socjologii kultury’ w całej krasie”. W ujęciu Kłoskowskiej optyka standardowych badań empirycznych z zakresu subdyscyplinowo pojmowanej socjologii kultury nad organizacją życia kulturalnego i wzorami odbioru kultury ulega wprawdzie poszerzeniu i zyskuje cenne uporządkowanie, lecz nie zmienia się w zasadniczy sposób. Gdy punktem ciężkości staje się pytanie o społeczne ramy kultury, problem kultury w węższym rozumieniu, w pewnym stopniu obecny jeszcze w badaniach Kłoskowskiej nad kulturą narodową, może być wprawdzie kontynuowany (np. w postaci pytania o społeczne uwarunkowania autotelicznych postaw twórców i odbiorców kultury symbolicznej), lecz podstawowe, jak się zdaje, pytanie o autoteliczny charakter kultury symbolicznej ulega dalszej marginalizacji.

Dla pełnego obrazu wypada wymienić pozostałe kierunki zakwalifikowane przez Alexandra do „słabych programów”, jego zdaniem mniej lub bardziej zasługujących na miano „socjologii kultury”. Są to: uformowana pod wpływem neomarksizmu Szkoła Birmingham (znana u nas pod nazwą brytyjskich studiów kulturowych), koncepcje Pierre’a Bourdieu oraz łącznie traktowany poststrukturalizm (w tym koncepcje Michela Foucaulta) i postmodernizm [Alexander 2010a: 105–108]. Warto odnotować, że proponowana przez Alexandra typologia stanowisk w ramach socjologicznych badań nad kulturą, wiodąca do wskazania przewag jego „socjologii kulturowej” nad „słabymi programami”, w ogóle nie przewiduje kultury autotelicznej jako względnie wyodrębnionej problematyki. Można powiedzieć, że z uwagi na swój pragmatyczny rodowód „mocny program” Alexandra okazuje się „słaby” w porównaniu z pierwszym wątkiem socjologii kultury w ujęciu Kłoskowskiej.

Wszystkie trzy wątki socjologii kultury Antoniny Kłoskowskiej są bez wątplenia warte kontynuacji. W tym tekście interesuje mnie głównie pierwszy z nich (kwestia kultury w węższym rozumieniu), zwłaszcza pod kątem jego aktualności. Był to swojego czasu najszerzej chyba znany składnik koncepcji Kłoskowskiej, najmocniej kojarzony z jej nazwiskiem. Dzisiaj natomiast jest to, podobnie jak perspektywa weberowska, spojrzenie raczej lekceważone i przeważnie uznawane za nieco zakurzony relikw z odległej epoki, w której kulturze przydawano jeszcze atrybut podniosłej i owianej tajemnicą niezwykłości. Takie oceny prowokują pytanie o ich przyczyny: czy źródłem współczesnej marginalizacji tej lub innej dawnej idei jest jej faktyczna nieprzydatność, czy jest raczej tak, że to nasza bezkrytyczna uległość wobec obecnie dominującej, na poły instrumentalnej, na poły hedonistycznej mentalności dyktuje negatywny wyrok, w tym przypadku w odniesieniu do kultury określanej dziewiętnastowiecznym mianem „duchowej”?

W dobie powszechnej pragmatyzacji świadomości idea autoteliczności może sprawiać wrażenie oderwanej od rzeczywistości, zdezaktualizowanej, z pewnością elitarystycznej i być może także ideologicznie uwikłanej (bo skrywającej leżące u jej podstaw stosunki panowania – co podkreślaliby np. zwolennicy Pierre’a Bourdieu). Jednak wrażenie to może prowadzić do nazbyt pośpiesznej dyskredytacji jego przedmiotu. Nie jest wykluczone, że kwestionując zasadność koncepcji kultury autotelicznej mówimy nie tyle o słabościach tej optyki, ile o nas samych, a – ściślej rzecz ujmując – o naszej własnej „zbiorowej nieświadomości” (termin Mannheim’a), która niepostrzeżenie decyduje o naszych sądach i ocenach. Kłoskowska przyłączyła się wprawdzie do chóru tych, którzy dezawuowali koncepcję Webera za jej nienaukowość, jednak próbowała jeszcze jego idee na swój sposób „unaukować”. Dzisiaj bliski jej punkt widzenia traktowany jest znacznie

ostrzej – w naukach społecznych i humanistycznych idea autoteliczności z reguły odsyłana jest do lamusa bez jakiejkolwiek szansy na nową adaptację.

## HISTORIA KULTURY JAKO KLUCZ DO SOCJOLOGII KULTURY

Do obszaru historii kultury, a także do problematyki obrazów historii kultury wytwarzanych w ramach myśli społecznej i socjologicznej – skądinąd obu dziedzin dogłębnie Kłóskowskiej znanych – warto sięgnąć w poszukiwaniu perspektywy łączącej trzy uprzednio wspomniane, częściowo rozbieżne aspekty problematyki kulturowej. Punktem odniesienia mógłby tu być ponownie Weber, tym razem jednak nie jako autor głoszący i postulujący względną autonomię procesu kulturowego wobec przemian społecznych i cywilizacyjnych, lecz jako badacz dziejów kultury pojmowanych zgodnie z formułą „historii kultury jako socjologii kultury” [por. Weber 1935/1950].

Przyznać trzeba, że merytoryczne potraktowanie weberowskich ustaleń wymaga dystansu wobec języka, którym ten autor się posługiwał, zwłaszcza wobec skłonności do witalistycznej terminologii, apodyktycznych, niekiedy trudnych do utrzymania ocen oraz programowego przekraczania rygorów dyskursu naukowego na rzecz pisarstwa socjologicznego programowo ugruntowanego na poznaniu intuicyjnym. Weber nie jest w tej mierze przypadkiem odosobnionym. Właściwe jego pracom syntetyzujące wizjonerstwo przywodzi na myśl szereg innych autorów zajmujących się niemal równolegle z nim (a także przed i po nim) w podobny sposób długofalowymi rytmami dziejów w powiązaniu z przemianami kultury pojmowanej jako całość *sui generis*. Są wśród nich znacznie wcześniej Giambattista Vico, a także znacznie bardziej dzisiaj doceniani rówieśnicy Webera: Oswald Spengler czy Arnold Toynbee, a także (wykraczając poza krąg zainteresowań Kłóskowskiej, lecz pozostając w kręgu najwybitniejszych postaci podejmujących tego rodzaju rozważania) Karl Jaspers i Eric Voegelin. Do autorów o pokrewnych zainteresowaniach, lecz o bardziej (w dzisiejszym sensie tych określeń) naukowym i socjologicznym podejściu należał ponadto kolejny rówieśnik Webera, Pitirim Sorokin, a obecnie – Shmuel Eisenstadt.

Rzecz jasna całościowe ujęcia procesu historycznego można poddać drugoczącej dekonstrukcji z poststrukturalnych i postmodernistycznych punktów widzenia. Odrzucając z tych czy innych, ogólnoteoretycznych pobudek perspektywę Webera i jego pobratymców zyskać można z pewnością wiele korzyści analitycznych w niektórych obszarach badawczych (np. w zakresie badań nad współczesną organizacją społeczną lub komunikowaniem publicznym), lecz

w innych dziedzinach można ponieść niemałe straty. Pytanie o zmienne losy idei kultury duchowej jest jednym z tematów mieszczących się w panoramicznym, przeglądowym spojrzeniu na dzieje i zarazem anulowanych przez poststrukturalizm i postmodernizm.

Historia wzlotów i upadków idei kultury duchowej (w tym także koncepcji kultury w węższym rozumieniu) wymagałaby osobnego potraktowania. W tym miejscu warto jedynie zasygnalizować tezy współczesnego historyka Tima Blanninga [2008: 521–527; 2009: 73–114], skądinąd zgodne z ustaleniami wielu innych badaczy. Otóż proces „sakralizacji sztuki” (i tym samym powstawanie idei kultury duchowej) datować należy na drugą połowę wieku XVIII i początek wieku XIX. Szczególna rola w tym procesie przypadła muzyce. Oto sztuka (a zwłaszcza muzyka), traktowana uprzednio głównie jako środek usławiania majestatu władzy lub narzędzie rekreacji, wybiła się w tym czasie niejako na niepodległość i zaczęła być czczona dla swej własnej wartości. Sakralizacja sztuki dokonywała się równoległe do sekularyzacji społeczeństwa, oferując zastępcze obiekty kultu w postaci niezwykłych dzieł i ich nadzwyczajnych twórców. Była także usilnie wspierana przez ówczesną myśl estetyczną, a także same środowiska artystyczne, którym zależało nie tylko na tym, by wyzwolić się spod instrumentalnego traktowania sztuki przez arystokrację, lecz także na tym, by nie popaść w kolejne społeczne uzależnienie, tym razem napierające ze strony zdroworozsądkowego filisterstwa, szukającego w sztuce przyziemnych i użytkowych korzyści.

Idea kultury duchowej formowała się (jak wszelkie inne zjawiska) na gruncie społecznych ram niezbędnych dla ich zaistnienia. Warto jednak podkreślić, że ze stwierdzenia owych okoliczności żadną miarą nie wynika przekreślenie rzeczywistej autonomii kultury duchowej. Jej arcydzieła powstawały także w czasach poprzedzających dobę sakralizacji sztuki i będą, miejmy nadzieję, powstawać także wtedy, gdy idea kultury duchowej zostanie (na co się zanosi) całkowicie wyrugowana z zakresu wyobrażeń sensownych i godnych pielęgnowania. Sakralizacja sztuki oznacza jedynie (i aż tyle), że duże grupy społeczne zaczynają dostrzegać w sztuce wartość samą w sobie lub – sięgając po kategorie Kłoskowskiej – rozwijają w sobie postawy autoteliczne w odniesieniu do sztuki i, szerzej, wobec kultury symbolicznej. Wprawdzie dobrze by było, gdyby ta umiejętność nie została zaprzepaszczona, ale nawet jeśli to się stanie, to stratna na tym będzie nie tyle sama kultura pojmowana jako obiektywny (niezależny od odbioru) zasób dzieł, ile ich odbiorcy.

Spółeczna geneza dzieł kultury symbolicznej (w tym także arcydzieł kultury światowej) jest oczywistym i nieuniknionym faktem, lecz nie wyklucza autonomii już wytworzonych wartości kulturowych – to moim zdaniem teza kluczowa

dla pełnego przyjęcia idei kultury w węższym rozumieniu. Zarazem jest to teza niezgodna z redukcjonistycznym spojrzeniem na kulturę (np. u Pierre'a Bourdieu) – spojrzeniem skądinąd cennym, bo przynoszącym ważną wiedzę na temat funkcjonowania kultury, lecz bezradnym wobec fenomenu autonomii kultury. Zatem analiza społecznych ram kultury odniesiona do kultury w węższym rozumieniu (zarówno w perspektywie historycznej, jak i w odniesieniu do społeczeństwa współczesnego) jest wprawdzie całkowicie odmiennym zadaniem aniżeli wewnętrzna analiza kultury w węższym rozumieniu, lecz obydwa zadania nie przeczą sobie nawzajem.

Co więcej, idąc śladami Kroebera [1973: 283] powiedzieć można, że wiedza dotycząca niższego poziomu zjawisk ma wprawdzie zastosowanie do zjawisk wyższego poziomu, ale „w coraz bardziej malejącym stopniu”. Zasada ta odnosi się w trójpodziale Kroebera do relacji między kulturą rzeczywistości i kulturą socjetalną z jednej strony i kulturą wartości z drugiej (w terminologii Kłoskowskiej [1990: 114] chodziłoby o relacje między kulturą bytu i kulturą socjetalną a kulturą symboliczną). Idąc krok dalej powiedzieć można, iż wiedza o społecznych ramach kultury symbolicznej oraz jej społecznych funkcjach potrafi objaśniać społeczne uwarunkowania procesów wytwarzania i odbioru kultury w węższym rozumieniu, ale nie jest w stanie poddać analizie jej własnych, swoistych cech. Dla zobrazowania tej kwestii zaproponowałbym (z przymrużeniem oka) „prawo odwrotnej proporcjonalności”: im bardziej wybitne dzieło kultury symbolicznej, tym mniej istotny jest udział wiedzy socjologicznej (np. na temat makrospołecznych czy biograficznych uwarunkowań powstania dzieła lub jego społecznych lub politycznych funkcji) w ogólnym kwantum wiedzy na jego temat. I odwrotnie: im dzieło bliższe jest standardom kultury masowej lub popularnej (bo nie sądzę, by wspomniane dziedziny dzieliła różnica jakości) lub nawet szerzej: im bardziej dzieło uwikłane jest w obszar tego, co Theodor Adorno nazywał „sztuką administrowaną”, tym więcej ważnych rzeczy o nim ma do powiedzenia socjolog, tym ważniejsze dla zrozumienia dzieła są jego dostępne postępowaniu socjologicznemu aspekty.

Kultura duchowa (lub kultura w węższym rozumieniu) nie jest także kwestią całkowicie odseparowaną od zagadnienia kultury narodowej. Sakralizacja sztuki (powstawanie idei kultury wysokiej na przełomie XVIII i XIX wieku) została niezwłocznie wprzęgnięta w proces kształtowania kanonu poszczególnych kultur narodowych, nie tylko w obszarze muzyki, lecz także literatury pięknej i innych dziedzin sztuki. Chodziło tu nie tylko o kultury istniejących państw narodowych (o czym wspomina Blanning [2008: 527]), lecz także, jak w przypadku Polski, o kulturę wspólnoty politycznej pozbawionej państwowości i dlatego tym bardziej

lokującej swe poczucie narodowej tożsamości w poszanowaniu dla kanonicznych dzieł narodowej kultury. Antonina Kłoskowska pośrednio nawiązywała w tym względzie do – akcentowanego wcześniej przez Floriana Znanieckiego i przez pewien czas przez Józefa Chałasińskiego – przekonania o szczególnej roli elit symbolicznych w życiu narodowym. Jednak również w odniesieniu do kultury narodowej, nawet w jej najznamienitszych przejawach, wypada wskazać na różnicę między kwestią społecznych funkcji oraz pochodnych wobec nich, instrumentalnych (np. „państwowotwórczych”) zastosowań dzieł kultury symbolicznej (np. muzyki Fryderyka Chopina) i odrębnym poziomem uniwersalnych wartości w nich zawartych i pielęgnowanych przez pianistów z najróżniejszych kręgów kulturowych, bez jakiegokolwiek związku z zapotrzebowaniami polskiej tożsamości narodowej.

### AUTOTELICZNOŚĆ CZY AUTONOMIA KULTURY?

Spśród trzech wątków socjologii kultury Antoniny Kłoskowskiej dwa ostatnie (kultura narodowa i społeczne ramy kultury) są kontynuowane i mają się dobrze. Najmniej eksploatowany dzisiaj wątek, odnoszący się do kultury w węższym rozumieniu, domaga się w mojej ocenie próby reaktywacji. Z wielu powodów nie jest to zadanie łatwe. Z jednej strony ogólnospołeczny klimat opinii (współbrzmiający z tzw. rozumem socjologicznym w jego współczesnej postaci) traktuje ideę kultury w węższym rozumieniu (by nie wspomnieć o kulturze „duchowej”) jako muzealną ciekawostkę z dawnych czasów. W dziedzinie teorii socjologicznej mówi się ostatnio o kulturze bardzo dużo, ale nie w kategoriach autoteliczności czy autonomii kultury, lecz jej ważnych funkcji na rzecz życia społecznego, politycznego i gospodarczego czy w odniesieniu do wzorów kulturowych w ramach sporów publicznych. Z drugiej strony pytanie o kulturę w węższym rozumieniu (nie tylko w ujęciu Webera, niepoprawnie przesyconym półamatorską metafizyką, ale także w nadpoprawnie scjentyistycznej optyce Antoniny Kłoskowskiej, nazbyt ostrożnie nastawionej do filozofii kultury) może rodzić obawy o trudności związane z przekraczaniem granic socjologii kultury (lub socjologii w ogólności) w bliżej nieznanym kierunku.

Przekroczenie to wydaje się jednak wskazane i konieczne. Otwiera się tu szerokie pole niewykorzystanych i niedocenianych przez Kłoskowską możliwości analitycznych, które warto byłoby pogodzić z poszerzoną perspektywą socjologii kultury symbolicznej: od narzędzi systematycznej rekonstrukcji struktury dzieł sztuki (semiotyka, fenomenologia) po teorię estetyczną Theodora Adorno

[1994], wiążącą z jednej strony obiektywną autonomię dzieł sztuki, a z drugiej ich społeczny charakter we wspólnej, niezwykle atrakcyjnej figurze myślowej. Bez tych lub innych, lecz tego rodzaju analitycznych „wsporników” koncepcja autoteliczności Antoniny Kłoskowskiej jest, jak się zdaje, nieuchronnie skazana na psychologizującą redukcję do (autotelicznych) motywów i doznań, które mogą przecież, zależnie od gustu lub sytuacji, dotyczyć wszelkich wytworów kultury symbolicznej, także tych najniższego autoramentu.

Co ciekawe, w tym względzie Kłoskowska nie wyszła poza podstawową intuicję Webera odwołującą się do „odczuwania”: zgodnie z tym punktem widzenia z kulturą mamy do czynienia wtedy, gdy ludzie działają „na rzecz czegoś, co jest zbędne z punktu widzenia egzystencji, co jednak właśnie odczuwamy jako jej ostateczny, najwyższy sens” [Weber 1927: 40]<sup>2</sup>. Rzecz jasna Weber miał na myśli sztukę „wysoką” (także religię, mity i filozofię) i nie przyszło mu na myśl, że „ostateczny, najwyższy sens” można „odczuwać” w kontakcie z kulturą tandetą. Możliwość ta niepokoiła jednak na tyle Kłoskowską, że wskazała na nią w zakończeniu *Socjologii kultury*, formułując następujące rozwiązanie: „Miara autotelicznych wartości kultury zawiera się ostatecznie w charakterze doznań nadawcy i odbiorcy” [Kłoskowska 1983: 561].

W sporze o status wartości estetycznych Kłoskowska opowiada się zatem po stronie subiektywizmu i dystansuje się od stanowiska obiektywistycznego, wskazującego na obiektywne cechy zawartości dzieła. Spór ten, jak wiadomo, toczy się od starożytności po dzień dzisiejszy. Choć jego przebieg był złożony i nie układa się w żaden prosty wzór, to jednak nie ulega kwestii, że „w starożytnej i średniowiecznej estetyce przeważał obiektywizm, w nowożytnej – subiektywizm” [Tatarkiewicz 1988: 229]. Współcześnie tendencja ta ulega, jak się zdaje, skrajnej radykalizacji. Obiektywizm poddawany jest gremialnej delegitymizacji, co więcej: traktuje się go nierzadko ze znacząco akcentowanym zażenowaniem połączonym z domieszką pogardy. Natomiast subiektywizm, niestrudzenie i na mocy rzekomej oczywistości powielany we współczesnej estetyce, traktowany bywa mimo to nadal jako idea nowatorska. Na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci zyskał pozycję zdecydowanie dominującą, zwłaszcza po wpływie orientacji kładących nacisk na społeczny rodowód jednostkowych odczuć, w tym także upodobań, gustów i doznań o charakterze estetycznym. Paradoksalny efekt tej tendencji polega na tym, że subiektywistyczne pojmowanie wartości kulturowych jest owocem socjologizmu, deklarującego dochowanie obiektywistycznych rygorów analizy zjawisk społecznych.

<sup>2</sup> Cytat podaję w tłumaczeniu A. Kłoskowskiej [1983a: 112].



Estetyczny subiektywizm Kłoskowskiej wpisuje się zatem w aktualną tendencję w ramach estetyki, choć źródłem inspiracji nie był dla Kłoskowskiej ów trend, zapoczątkowany pod koniec XX w. na Zachodzie i z opóźnieniem, ale ochoczo i bezkrytycznie przyjmowany dzisiaj w Polsce, lecz wcześniejsze estetyczne koncepcje Stanisława Ossowskiego [por. zwłaszcza Ossowski 1966: 284–286 i 291–294] oraz sięgający czasów międzywojennych spór Ossowskiego z rodzimymi „obiektywistami-metafizykami” [Kłoskowska 1983b: 97–107]. W ten sposób, niezależnie od intencji Ossowskiego i Kłoskowskiej, dawne nowatorstwo idei subiektywizmu przeobraża się w odmianę dzisiejszego dyskursu rutynowego i dominującego.

Ossowski [1966: 299–300] nie odrzucał jednak całkowicie obiektywnej miary wielkości dzieła sztuki. Unikając obu biegunów, zarówno radykalnego subiektywizmu, jak i zdecydowanego obiektywizmu, lokował się właściwie na pośrednim stanowisku relacjonistycznym. Stanowisko Kłoskowskiej jest znacznie bliższe subiektywizmu, co prowadzi, jak się zdaje, do kłopotliwych konsekwencji analitycznych. Z jednej strony, jak uprzednio wspomniano, postawy autoteliczne mogą odnosić się do wytworów kultury „niskiej”, co przeczyłoby własnym, tradycyjnym wyobrażeniom Kłoskowskiej w zakresie hierarchii wartości kulturowych. Z drugiej strony, historia sztuki dowodzi, iż niejedno arcydzieło autonomicznej kultury nie zawdzięcza swego powstania autotelicznemu motywowi twórcy, lecz jego motywom religijnym, osobistym lub komercyjnym. Nierzadko bywa wręcz tak, że dzieło przerasta swą jakością osobę twórcy. Co więcej, wiele arcydzieł sztuki światowej powstało zanim ukształtował się kulturowy wzór autotelicznej postawy twórczej. Wreszcie – wskutek szeroko pojmowanych, współczesnych przemian kulturowych postawy autoteliczne są eliminowane z dziedziny artystycznej twórczości i obszaru kontaktów ze sztuką, a pojęcie doznań autotelicznych usuwane jest z zasobów prawomocnego leksykonu naukowego. Wielokrotnie powtarzana przez Webera [1927: 39 i 41] formuła „odczuwamy” (*wir fühlen*), odnosząca się do autonomii sfery kulturowej i traktowana jako jej dowód, straciła swoją moc opisową (bo wielu z nas dzisiaj nie odczuwa autonomii kultury) i eksplikacyjną (bo współczesna nauka nie kwestionuje wprawdzie roli osobistego świadectwa, nawet zwielokrotnionego w ramach populacji, ale ponadto domaga się chłodnej argumentacji).

W tej sytuacji zachowanie idei kultury w węższym rozumieniu wymaga środków bardziej przekonujących niż subiektywistyczne pojęcie autoteliczności. Niewiele mogłoby tu, jak sądzę, zmienić spełnienie postulatu, jaki w dyskusjach wokół *Socjologii kultury* formułowali zgodnie socjolog i estetyk: Jan Szczyński i Sław Krzemień-Ojak. Wspomniani komentatorzy książki Antoniny

Kłoskowskiej zalecali przesunięcie akcentu analiz na kwestię twórczości. Według Szczepańskiego [Dyskusja 1983: 171–172] Kłoskowska zbyt mało uwagi poświęca „zagadnieniu roli indywidualności twórczej” w tworzeniu kultury, a także „bliższemu wyjaśnieniu relacji między indywidualną twórczością a jej społecznym charakterem i funkcjonowaniem jej elementów w społeczeństwie”. Rozwijając myśl Szczepańskiego Krzemień-Ojak [1983: 188] ubolewał, iż w optyce Kłoskowskiej „socjologia [...] powołana jest przede wszystkim do tego, by badać człowieka jako wytwór kultury, mniej zaś – by studiować kulturę jako wytwór człowieka” (podkreślenie Krzemienia-Ojaka). W kategoriach stosowanych dzisiaj w obszarze teorii społecznych należałoby zinterpretować głosy Szczepańskiego i Krzemienia-Ojaka jako żarliwy apel o uwzględnienie sprawstwa (*agency*), co zapewne spotkałoby się z entuzjastycznym przyjęciem wśród zwolenników Anthony’ego Giddensa, Margaret Archer i wielu innych propagatorów idei sprawstwa i z równie zdecydowanym, lecz sceptycznym odbiorem w kręgu postfoucaultowskich badań nad „rządomyślnością”, wskazujących na neoliberalne konteksty idei sprawstwa, „kreatywności”, „innovacyjności” i innych podmiotowych cnót. Lecz nawet pozytywny stosunek do idei sprawczości nie zmienia faktu, iż przesunięcie akcentu na twórczość nie likwiduje podstawowego kłopotu związanego z pojęciem autoteliczności w ujęciu Kłoskowskiej – jego subiektywistycznego charakteru, tym razem lokowanego w motywacji twórców.

Wydaje się, że socjologiczna analiza kultury w węższym rozumieniu mogłaby zyskać, otwierając się na teorię i filozofię kultury (zwłaszcza teorię i filozofię sztuki) oraz na kategorie strukturalnej analizy zawartości dzieł kultury symbolicznej. Byłoby to zgodne z zaleceniami Theodora Adorno [1990: 24–25] wobec socjologii sztuki (którą tu należy traktować jako kluczowy dział socjologii kultury). Choć analizie obiektywnej zawartości dzieł nieuchronnie „towarzyszy cień relatywności”, to poznawczo znacznie mniej korzystnym rozwiązaniem metodycznym okazuje się całkowite wyłączenie „obiektywności i zawartości dzieł”. Uderzając w subiektywistyczne tendencje obiegowych socjologicznych badań nad kulturą, Adorno zauważa, iż „ukrytym aksjomatem poglądu, który socjologię sztuki chciałby skoncentrować na badaniu recepcji, jest to, że dzieła sztuki odślaniają się całkowicie w subiektywnych refleksach na nie rzucanych. Dla tej naukowej postawy nie są one niczym więcej niż jak tylko stymulatorami”. Tak pojmowana socjologia sztuki zapoznaje okoliczność o znaczeniu najzupełniej podstawowym: „Autonomiczne dzieła sztuki kierują się immanentną prawidłowością, tym, co je organizuje jako spójne i sensowne”. Co więcej, obiektywna i immanentna zawartość dzieła obejmuje także jego podstawową „treść społeczną” w postaci

niekiedy zakamuflowanego w nim stosunku do otaczającego społeczeństwa i relacji w nim panujących, co tworzy „pewien ferment oddziaływania”. Paradoksalnie zatem socjologia sztuki (i szerzej: kultury symbolicznej) ograniczona do problematyki odbioru „rozumia się z najgłębszymi odniesieniami między sztuką i społeczeństwem, tymi, które krystalizują się w samych dziełach”, a rozpoznanie tych odniesień wymaga analizy obiektywnej zawartości dzieł. Sztuka ma bowiem dwoisty charakter: jest zarazem zjawiskiem autonomicznym, duchowym, wyodrębnionym z rzeczywistości społecznej, oraz faktem społecznym, zjawiskiem odnoszącym się do rzeczywistości społecznej. Wielowątkowe rozwinięcia tej ostatniej idei zawiera *Teoria estetyczna* [Adorno, 1994; wyd. oryginalne 1970].

### DWA ASPEKTY KULTURY WSPÓŁCZESNEJ I WSPÓŁCZESNYCH NAUK O KULTURZE

Przejdźmy teraz od podstawowych rozstrzygnięć i kwestii najbardziej abstrakcyjnych do spraw nadal ogólnych, lecz stanowiących bardziej konkretne i wyraziściej kontrowersyjne aspekty problematyki kultury współczesnej i współczesnych nauk o kulturze. Chodziłoby najpierw o **homogenizację w odróżnieniu od hybrydowości**. Szeroko znane pojęcie homogenizacji (czyli ujednoczenia) kultury Antoniny Kłoskowskiej [1964: 320–358; 1983a: 349–354] oznacza przede wszystkim zapożyczanie elementów kultury wyższego poziomu przez kulturę niższego poziomu. Ta ostatnia w rezultacie wcale jednak nie podwyższa swojej wartości, a elementy kultury wyższego poziomu z chwilą wejścia w kulturę niższego poziomu tracą swoją integralność, ulegając wulgaryzacji i banalizacji. Kłoskowska zaczerpnęła swoją koncepcję z prac Dwighta McDonalda z lat 50., gdzie pojęcie homogenizowanej kultury wprowadzone zostało przez analogię do homogenizacji mleka: tak jak w mleku homogenizowanym nie ma grudek śmietany, tak w kulturze homogenizowanej zanikają, ulegają degradacji, elementy kultury wysokiej. Równie ważnym źródłem dla Antoniny Kłoskowskiej – choć była to, jak sądzę, zbyt pobieżnie potraktowana przez nią inspiracja – był tekst Karla Mannheima [1956] na temat demokratyzacji kultury (w oryginale „demokratyzacji ducha”). Tam również pojawia się pojęcie homogenizacji. Niemiecki manuskrypt Mannheima pochodzi z 1933 roku, powstał zatem dwadzieścia lat przed tekstem McDonalda.

Dobitne wskazanie na zjawisko homogenizacji świadczy o tym, że Kłoskowska dostrzegała dylematy i paradoksy demokratyzacji kultury. Opowiadała się za upowszechnieniem kultury, ale bez utraty jej wartości – co w obliczu homogeni-

zacji okazywało się zadaniem niezmiernie utrudnionym. Podobne ambiwalencje wiążą się dzisiaj nie tylko z uczestnictwem w kulturze, lecz także z umasowieniem szkolnictwa wyższego oraz umasowieniem ekspresji opinii w Internecie. Kłóskowska nie uznawała jednak demokratyzacji kultury za nierozwiązywalny problem o pełnej skali dramatyzmu. Z kolei autor, który to uczynił, uważał upowszechnianie kultury za przedsięwzięcie z gruntu szkodliwe, a w ścisłym sensie wręcz niemożliwe [Adorno 1994].

Sformułowanie kwestii homogenizacji kultury wymaga przyjęcia hierarchii wartości kulturowych (odróżnienia kultury wyższego poziomu od kultury niższego poziomu) i założenia, iż prawomocna jest teza o różnicy między kulturą wysoką i – jak wówczas mówiono – kulturą „masową”, czy jak teraz mówimy – „popularną”. W tej mierze Kłóskowska, zachowując przesadny dystans wobec kryteriów wypracowanych w estetyce, chciała odwoływać się do kryteriów instytucjonalnych, skutecznie zdyskredytowanych przez Pierre’a Bourdieu, który wiązał instytucjonalne kryteria oceny jakości kultury z panowaniem, nierównościami społecznymi i wykluczeniem. Koncepcja homogenizacji kultury uchodzi dzisiaj w oczach większości socjologów, kulturoznawców, a także zwykłych uczestników kultury za pomysł staroświecki („dziewiętnastowieczny”) i zupełnie nieadekwatny. W odróżnieniu od tego stanowiska upatrywałbym w koncepcji homogenizacji szansy powiedzenia czegoś doniosłego i (dzisiaj) nowego, co zarazem odbiegałoby od głównego nurtu „międlenia” o kreatywnym potencjale kultury popularnej. Wydaje mi się, że dyskursy kreatywności w swych rozmaitych odmianach powinny być poddane analizie – łącznie z dyskursami kulturoznawstwa, dziedziny, która popadła w tę manierę w sposób niemal groteskowy.

Miejsce eliminowanego z naukowego leksykonu pojęcia homogenizacji zajmuje obecnie kategoria „hybrydowości” kultury, akcentująca „płodność kulturowych mieszanek” (sformułowanie Bachmann-Medick [2012: 234])<sup>3</sup>. Równoległe kategoria kultury „popularnej” (różnorodnej i kreatywnej) wypiera kategorię kultury „masowej” (monotonnej i biernej). Wskutek upolitycznionej demaskacji ideologicznego oblicza przekonania o hierarchii wartości w kulturze następuje rugowanie tego przeświadczenia z zakresu prawomocnego języka naukowego, czemu towarzyszy lekceważenie kryteriów formalnych w ocenie przekazów kulturowych bądź wręcz skłonność do manifestacyjnego wykluczenia ich różnowartościowości. Za tę wysoką cenę nauki o kulturze zyskują cenne wyczulenie na negatywne zjawiska szowinizmu, rasizmu, orientalizmu i post-

<sup>3</sup> Por. szersze objaśnienie kategorii „hybrydowości”: Bachmann-Medick [2012: 233–243].

kolonializmu, afirmując nowe wartości wielorodności, mozaikowości kultury oraz wielokulturowości.

Drugim aspektem omawianego pola problemowego, a mówiąc ściśle – źródłem aspektu wskazanego uprzednio, jest **dedystancjacja** (zanik dystansów) **w odróżnieniu od dystancjacji** (wytwarzania i podtrzymywania dystansów). Rozróżnienie to pochodzi ze wspomnianego tekstu Mannheima [1956] na temat demokratyzacji kultury (a właściwie „demokratyzacji ducha”), w którym analizie poddany został ambiwalentny charakter tego procesu. Jak sądzę, również do tego wątku tekstu Mannheima odwołuje się Kłoskowska [1964: 321] nazbyt pobieżnie, nie korzystając w pełni z zawartych tam idei. Jak zauważa Mannheim [1956: 220–221], w późnym średniowieczu, wraz z rozwojem demokratycznych stosunków w przestrzeni miejskiej, zwykły człowiek odkrywa „godność swej normalnej, zwyczajnej działalności”. Dzięki uznaniu doświadczenia codziennego za podstawę orientacji w otoczeniu zmniejsza się dystans dzielący jednostkę od władz centralnych, a także od głównych symboli i obiektów wiary. To właśnie zjawisko nazywa Mannheim dedystancją. W późnym średniowieczu przejawia się ona m.in. w obszarze stylów architektury sakralnej i wzorów religijności. Późniejsze dzieje zawierają nawroty dystancjacji (np. w epoce baroku) i ponowne fazy dedystancjacji. Rekonstrukcja tych frapujących analiz z zakresu społecznej historii kultury jest o tyle utrudniona, że w manuskrypcie Mannheima brakuje trzech kartek, najprawdopodobniej odnoszących się do skądinąd kluczowych epok: czasu oświecenia oraz wieku XIX [Mannheim 1956: 225]. W każdym razie czasy współczesne to, zdaniem Mannheima, kolejna fala dedystancjacji, przy czym obecna odmiana tego zjawiska wyróżnia się szczególną intensywnością: „Nasza współczesna kultura charakteryzuje się radykalną negacją dystansu zarówno w stosunkach społecznych, jak w dziedzinie kultury” [Mannheim 1956: 225]<sup>4</sup>. Jedną z konsekwencji współczesnej dedystancjacji jest homogenizacja „pola doświadczenia”, polegająca na wymieszaniu elementów we wcześniejszych epokach różnicowanych na „wysokie” i „niskie” oraz „święte” i „świeckie” – właśnie to ustalenie Mannheima stanowi punkt wyjścia koncepcji homogenizacji sformułowanej przez Kłoskowską [1964: 321 i nast.].

W obszarze kultury masowej dedystancjacja przejawia się zatem w postaci homogenizacji (w sensie Kłoskowskiej), czyli notorycznego mieszania przekazów kulturowych „z różnej półki”, traktowania ich jako podatnych na rzekomo atrakcyjne (bo urozmaicone i nienudne) połączenie oraz jako porównywalnych pod względem jakości. Warto dodać, że zmiana optyki z kultury masowej na kulturę

<sup>4</sup> Cytat podaję w tłumaczeniu Antoniny Kłoskowskiej [1983a: 321].

popularną (i wartościowania negatywnego na pozytywne) oznaczałaby, że skutki dedystancjacji należy ujmować w kategoriach hybrydowości. Mannheimowska dedystancjacja jest jednak zjawiskiem szerszym i bardziej podstawowym niż tak czy inaczej pojmowane przyrządzanie przekazów kulturowych i dlatego może się przejawiać w najrozmaitszych wariantach zaniku dystansów przestrzennych, psychicznych, czy komunikacyjnych. Jednym z ciekawszych refleksów idei Mannheima jest występujące u Norberta Eliasa [1996] pojęcie deformalizacji (*Informalisierung*), za pomocą którego opisywał on dwudziestowieczne zacieranie się różnic między regułami kontaktów oficjalnych i prywatnych. Dzisiaj sprawy zaszły tak daleko, że nowy styl bezpośredniego odnoszenia się do osób o wyższym statusie w ramach kontekstu instytucjonalnego (skądinąd rzecz nie do pomyślenia w czasach Kłóskowskiej) polega nie tylko na godnym pochwały odwolecie od skostniałej ceremonialności, lecz coraz częściej także na groteskowym braku wycucia *decorum*.

O ile Mannheim przyglądał się dedystancjacji i dystancjacji z właściwego socjologii wiedzy, metapoziomowego, poznawczo zdystansowanego i nieoceniającego punktu widzenia, o tyle Kłóskowska koncentrowała się raczej na negatywnych skutkach dedystancjacji w postaci dominujących odmian homogenizacji przekazów kulturowych. Była to postawa zrozumiała na gruncie socjologii kultury Kłóskowskiej, gdyż homogenizacja mechaniczna i wulgaryzująca blokuje możliwość autotelicznych doświadczeń kulturowych. Szereg innych autorów, niekoniecznie sięgając do Mannheimowskich kategorii, zdecydowanie zwalczało tendencje dedystancjacyjne w kulturze i opowiadało się za utrzymaniem prawomocności dystansów w tej dziedzinie.

Płomienne oskarżenie upowszechniającego się „upodobania amorfilii” i „pragnienia jednorodności”, powiązanych z pragmatyzacją świadomości i przekonaniem o własnych nieograniczonych możliwościach, przedstawił Leszek Kołakowski [2006]. Obrona szeroko (nie tylko religijnie) pojmowanego *sacrum* wymaga przeciwstawienia się „mglistym równaniom”, zgodnie z którymi „każda różnica jest hierarchią, a każda hierarchia opresją”, nawet jeśli „dawne konserwatywne równania [...] sprowadzały wszelką opresję do hierarchii, a wszelką hierarchię do różnicy”. Inaczej mówiąc, warto być dzisiaj konserwatystą w sprawach kultury, choć powinien to być konserwatyzm „warunkowy” – „świadom nie tylko własnej konieczności, lecz także konieczności tego, co mu się przeciwstawia” [Kołakowski 2006: 240–243]. Jeszcze ostrzej i też bez zastosowania kategorii Mannheimowskich, wielokrotnie i w różnych tekstach wypowiadał się o podobnych zjawiskach Adorno, niedwuznacznie sugerując pokrewieństwo dedystancjacji w kulturze z życiowym prostactwem i „kulturalnym kołtuństwem”.

Pojęcie dystansu pojawia się na kartach *Teorii estetycznej* [Adorno 1994] często i w różnych kontekstach, a rekonstrukcja jego roli w koncepcji Adorno stanowiłaby osobne zadanie. Ogólna intencja jest wszakże jasna: autonomia sztuki opiera się na dystansie wobec innych sfer życia, a kontakt z nią także wymaga dystansu – również fizycznego (co, dodajmy na marginesie, rzuca cień wątpliwości na dzisiejszą „sztukę interaktywną”). Adornowska postać „kulturalnego kołtuna”, który przenosi swoje codzienne nastawienie życiowe na kontakty ze sztuką i domaga się, by sztuka mu „coś dała” [m.in. Adorno 1999: 285] ma swój dokładny odpowiednik w postaci „filistra” u Hannah Arendt [1994]<sup>5</sup>. Jak zatem widać, sprawa obrony kultury „wysokiej” w obliczu powszechnej dedystancjacji może łączyć autorów sobie skądinąd obcych i prezentujących w wielu innych kwestiach kompletnie odmienne poglądy.

W ostatnich latach pojawiają się tendencje dedystancjacyjne w dziedzinie sztuki, które w swym skrajnym impecie przebijają wszystko to, co udało się Mannheimowi w tej dziedzinie zaobserwować w latach trzydziestych XX wieku i do czego w latach 60. i 70. zdołali się odnieść Kołakowski, Adorno i Arendt (przykładem mogłaby tu być tzw. sztuka krytyczna). Ta sytuacja może motywować do wzmożonego upominania się o kulturę „wysoką”. Warto w tym miejscu uczynić dwa zastrzeżenia. Po pierwsze, podobnie jak każdy sprzeciw wobec negatywnych skutków modernizacji, globalizacji i wielokulturowości, także obrona kultury „wysokiej” może wejść w niebezpieczny alians z narodowym szowinizmem. Wówczas kultura „wysoka” bywa redukowana do kanonu własnej kultury narodowej, tracąc swe sensy uniwersalistyczne. Niedawny spór o „niemiecką kulturę wiodącą” (*deutsche Leitkultur*) jest tego świadectwem. Po drugie, reaktywna (wywołana negatywnymi skutkami modernizacji) skłonność do kultury „wysokiej” może inicjować nawrót do wpływowego na przełomie XIX i XX wieku pojmowania sztuki i całości „kultury duchowej” w pełnej izolacji od życia społecznego. Autonomia kultury duchowej z pewnością wymaga, by sztuka i nauka nie przeobraziły się w polityczną publicystykę. Nie przeczy to jednak istnieniu relacji kultury duchowej do życia społecznego. Idąc tropem Adorno, warto podkreślić, że kultura duchowa jest w stanie oportunistycznie obsługiwać rzeczywistość, lecz może także – właśnie poprzez zachowanie swej autonomii – wyrażać opór wobec presji ze strony panujących relacji społecznych. W tym punkcie dostrzec można zbieżność idei Adorno z niektórymi wątkami późnych wykładów Michela Foucaulta [1992, 2010 i 2011]: koncepcjami oporu (wobec relacji władzy), krytyki (dążenia do tego, by być „nierządnym”) i „przeciw-

<sup>5</sup> Szerzej o filisterstwie w ujęciu Arendt piszę w: Czyżewski [2012: 73–75].

prowadzenia” (alternatywnych stylów życia). Zostawiając te złożone konteksty teoretyczne na inną okazję, zauważyć warto, iż dominacja dedystancjacyjnego systemu komunikowania w ramach kultury masowej i kultury popularnej nabrała mocy i zasięgu, które upoważniają do tego, by traktować autonomiczną kulturę duchową oraz autoteliczne z nią kontakty, niegdyś świadectwa panowania w kulturze, jako formę skromnego dystancjacyjnego „przeciwprowadzenia” w dedystancjacyjnych czasach.

## ZAKOŃCZENIE

Mannheim [1956] twierdził, że proces demokratyzacji kultury nie ma postaci linearnej, lecz polega na przemiennych fazach dedystancjacji i dystancjacji. Idąc tym tropem i nie poddając się idei końca historii wolno optymistycznie domniemywać, że za jakiś czas nastąpi odwrót od demokratyzacji kultury i ponowne instalowanie dystansów w dziedzinie kultury artystycznej. I tu upatrywałbym nadzieję na to, że przynajmniej w pewnych obszarach powróci prawomocność koncepcji kultury w węższym rozumieniu (i samej kultury w węższym rozumieniu) – zapewne w nowej postaci, bo nie ma powrotu do stanów poprzednich, ale też nie ma ich bezpowrotności.

Niezależnie od tego, czy i kiedy nastąpi powrotna fala dystancjacji już teraz można robić swoje. W sytuacji „braku ducha w naukach o duchu (*Geisteswissenschaften*)” [Adorno 1994: 420] warto we własnej działalności badawczej i publikacyjnej stawić choćby najskromniejszy opór skrajnej instrumentalizacji wiedzy naukowej. A poza tym trzeba pamiętać, że rewersem problemu kultury jest kwestia kształcenia (*Bildung*) – kultura i kształcenie dopiero w połączeniu stanowią bazowy schemat interpretacji rzeczywistości. Taka konstelacja formuje się i przeobraża od Oświecenia po dzień dzisiejszy w społeczeństwie niemieckim [Bollenbeck 1996]. Wydaje się, że to połączenie, choć zapewne w innym kształcie i o innym historycznym przebiegu, ma miejsce także w społeczeństwie polskim. Jeśli tak, to ten fakt niesie ze sobą podwójne zobowiązanie – nie tylko do pielęgnowania tego połączenia, lecz także do rozważnego monitorowania jego blasków i cieni.



## BIBLIOGRAFIA

- Adorno Th.W. [1990], *Tezy na temat socjologii sztuki*, przeł. K. Krzemień-Ojak, [w:] tegoż, *Sztuka i sztuki. Wybór esejów*, Warszawa: PIW, ss. 21–28.
- Adorno Th.W. [1994], *Teoria estetyczna*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa: PWN.
- Adorno Th.W. [1999], *Minima Moralia. Refleksje z poharatanego życia*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Alexander J.C. [2006], *The Civil Sphere*, New York: Oxford University Press.
- Alexander J.C. [2010a], *Znaczenia społeczne. Studia z socjologii kulturowej*, przeł. S. Burdziej, J. Gądecki, Kraków: Nomos.
- Alexander J.C. [2010b], *The Performance of Politics. Obama's Victory and the Democratic Struggle for Power*, New York: Oxford University Press.
- Alexander J.C., Eyerman R., Giesen B., Smelser N.J., Sztompka P. [2004], *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkeley: University of California Press.
- Arendt H. [1994], *O kryzysie w kulturze i jego społecznej oraz politycznej doniosłości*, [w:] tejże, *Między czasem minionym a przyszłym. Ośiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przeł. M. Godyń i W. Madej, Warszawa: Fundacja Aletheia, ss. 233–266.
- Bachmann-Medick D. [2012], *Cultural Turns. Nowe kierunki w naukach o kulturze*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Blanning T. [2008], *The Pursuit of Glory. Europe 1648–1815*, London: Penguin.
- Blanning T. [2009], *The Triumph of the Music. Composers, Musicians and Their Audiences, 1700 to the Present*, London: Penguin.
- Bollenbeck G. [1996], *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*, Frankfurt n. Menem: Suhrkamp.
- Czyżewski M. [2012], *Wiedza specjalistyczna i praktyka społeczna – przemiany i pułapki*, [w:] A. Jabłoński, J. Szymczyk, M. Zemło (red.), *Kontrowersje dyskursywne. Między wiedzą specjalistyczną a praktyką społeczną*, Lublin: Wydawnictwo KUL, ss. 71–93.
- Demm E. [1997], *Einleitung*, [w:] A. Weber, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie. Alfred Weber-Gesamtausgabe, Band 1*, Marburg: Metropolis, ss. 25–48.
- Dyskusja [1983], *Dyskusja redakcyjna nad książką Antoniny Kłoskowskiej „Socjologia kultury” (z Wprowadzeniem Jana Szczepańskiego, głosami Andrzeja Piotrowskiego, Zbigniewa Boksańskiego, Bogusława Sułkowskiego i in. oraz Autorskim postscriptum Antoniny Kłoskowskiej)*, „Przegląd Humanistyczny”, t. 27, nr 4/211, ss. 171–209.
- Elias N. [1996], *Przemiany europejskich standardów zachowań w XX wieku*, [w:] tegoż, *Rozważania o Niemcach*, przeł. I. Sellmer, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, ss. 49–77.
- Foucault M. [1992], *Was ist Kritik?*, Berlin: Merve (wykład z maja 1978).
- Foucault M. [2010], *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, przeł. M. Herer, Warszawa: PWN (wykłady w Collège de France, 1977–1978).
- Foucault M. [2011], *Narodziny biopolityki*, przeł. M. Herer, Warszawa: PWN (wykłady w Collège de France, 1978–1979).
- Kłoskowska A. [1964], *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, Warszawa: PWN.
- Kłoskowska A. [1972], *Spoleczne ramy kultury. Monografia socjologiczna*, Warszawa: PWN.
- Kłoskowska A. [1983a], *Socjologia kultury*, Warszawa: PWN.
- Kłoskowska A. [1983b], *Stanisław Ossowski jako socjolog sztuki*, „Kultura i Społeczeństwo”, t. 27, nr 4, ss. 89–114.

- Kłóskowska A. [1989], *Współczesne tendencje w dziedzinie socjologii kultury*, [w:] W. Kwaśniewicz (red.), *Orientacje teoretyczne we współczesnej socjologii*, Kraków: Instytut Socjologii UJ, ss. 113–132.
- Kołąkowski L. [2006], *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, [w:] tegoż, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Kraków: Znak, ss. 232–245.
- Kroeber A.L. [1973], *Istota kultury*, przeł. P. Sztompka, Warszawa: PWN.
- Lauder C. [2012], *Alfred Weber and the Crisis of Culture, 1890-1933*, Houndmills: Palgrave Macmillan.
- Mannheim K. [1956], *The Democratization of Culture*, [w:] tegoż, *Essays on the Sociology of Culture*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Nowak-Borucka B. [1983], *Socjologia kultury Alfreda Webera*, „Kultura i Społeczeństwo”, t. 27, nr 4, ss. 225–240.
- Ossowski S. [1966], *U podstaw estetyki (Dziela, tom 1)*, Warszawa: PWN.
- Tatarkiewicz W. [1988], *Dzieje sześciu pojęć. Sztuka, piękno, forma, twórczość, odtwórczość, przeżycie estetyczne*, Warszawa: PWN.
- Tenbruck F.H. [1996], *Perspektiven der Kultursoziologie. Gesammelte Aufsätze*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Weber A. [1927], *Ideen zur Staats- und Kultursoziologie*, Karlsruhe: G. Braun.
- Weber A. [1931], *Kultursoziologie*, [w:] A. Vierkandt (red.), *Handwörterbuch der Soziologie*, Stuttgart: Ferdinand Enke, ss. 284–294.
- Weber A. [1935/1950], *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, Leiden: Sijthoff (cyt. za wznowieniem z roku 1950, München: Piper).

Marek Czyżewski

### SOCIOLOGY FACING CULTURE: SOME REMARKS INSPIRED BY ANTONINA KŁOSKOWSKA'S APPROACH

#### Abstract

A contemporary look at the oeuvre of Antonina Kłóskowska leads to consideration of two general issues. The first of these concerns the essence of culture as well as its history and current state of affairs. The second question involves the status of the sociology of culture as one of the domains of knowledge regarding culture itself. Each of these issues is discussed on two separate levels: culture as substance (what is culture? what is the sociology of culture?), and culture as discourse (how have the notions of culture and of the sociology of culture been formed?). It is within this framework that the following problems are addressed: culture in a narrower sense of the term vs. intellectual culture (*Geisteskultur*); the sociology of culture vs. cultural sociology; the autotelicity vs. autonomy of culture; the homogenization vs. hybridity of culture; and, finally, distantiation vs. de-distantiation. In these contexts I refer in particular to the concepts of Alfred Weber, Jeffrey Alexander, Theodor Adorno, and Karl Mannheim.

**Key words:** sociology of culture, cultural sociology, intellectual culture (*Geisteskultur*), history of culture, autotelicity vs. autonomy of culture, homogenization vs. hybridity, distantiation and de-distantiation



ANDRZEJ PAWEŁ WEJLAND  
Uniwersytet Łódzki\*

## POZA KULTURĘ, POZA ANTROPOLOGIĘ?

### Streszczenie

Tekstem tym uprzytamniam obecność w antropologii – kulturowej? – od wielu dekad, ostatnio znów bardzo żywego nurtu „troski o kulturę”, kwestionującego status metodologiczny i badawczą przydatność samego pojęcia kultury.

Wyróżniam i ilustruję przykładami trzy płaszczyzny czy też perspektywy w analizie tego nurtu:

- 1) perspektywę troski o logiczną precyzję i znaczeniową jasność pojęcia kultury oraz jego definicji,
- 2) perspektywę związaną z konceptualizacją przedmiotu badań i troską o referencję pojęcia kultury,
- 3) perspektywę troski o pojęcie kultury jako kategorię fundującą całą dziedzinę badań zwaną antropologią kulturową.

**Słowa kluczowe:** troska o kulturę, pojęcie kultury, kultura jako kategoria antropologiczna

Poszukiwanie miejsca kultury we współczesnych naukach społecznych jest – w moim przekonaniu – wyrazem „troski o kulturę”. Sydel Silverman w przedmowie do tomu *Anthropology Beyond Culture* pod redakcją Richarda G. Foxa i Barbary J. King tak pisze o okresie z przełomu wieków, który, jak sądzi, jeszcze się nie domknął, a widoki na jego domknięcie są raczej nikłe: „antropologowie [...] byli nękani przez „niepokój o kulturę”: skrępowanie, obawa lub defensywność były odczuwane przez wielu wobec tego, co postrzegali jako zagrożenie dla swego podstawowego pojęcia, kultury” [Silverman 2002: XV]. Rodzi się zatem takie pytanie: czy, o co i dlaczego się niepokoić? Co wszakże podpowiada tytuł

---

\* Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ, e-mail: apwejlant@uni.lodz.pl

tomu pod redakcją Foxa i King? Słowo „beyond”, czyli „poza”, pojawia się nie tylko u tych autorów. Antropologia zatem poza kulturą? Ponieważ jest to pytanie złożone – i logicznie, i treściowo – wyróżnię w nim trzy płaszczyzny albo też rozważę je z trzech osobnych, chociaż powiązanych ze sobą perspektyw.

### **PERSPEKTYWA 1: TROSKA O SŁOWO I POJĘCIE – ASPEKTY LOGICZNE**

Na początek wspomnę o katalogach różnych znaczeń słowa (terminu) „kultura”, czyli o próbach ich uporządkowania, choćby poprzez ułożenie w pewne przegródki jego wielorakich definicji lub (nie warto nakładać tu na nie wygórowanych warunków logicznych czy oczekiwań metodologicznych) definicyjnych szkiców, przymiarek i podobnych wstępnych albo może raczej nieukończonych konceptualizacji. Alfreda Kroebera i Clyde’a Kluckhohna martwił – jak pamiętamy – „brak jasności i precyzji” antropologicznego pojęcia kultury, jakkolwiek nie tylko o to im chodziło. Za kłopotliwe uważali na przykład obecne w powszechnym użyciu wyrażenie „w naszej kulturze”, równie mechanicznie używane jak przez średniowiecznych pisarzy fraza „wola Boża” [Kroeber, Kluckhohn 1952: 3]. Usprawiedliwiali jednak antropologów mówiąc, że skupiali się oni dotąd na „gromadzeniu, porządkowaniu i klasyfikowaniu danych” i dopiero od niedawna stali się świadomi „problemów teorii i logiki nauki” [Kroeber, Kluckhohn 1952: 36].

Porządkowaniu pojęcia kultury sprzyjają rozmaite zabiegi metodologiczne, przede wszystkim więc definicje sprawozdawcze, ale też wysiłki zmierzające do precyzacji pojęcia (dzięki definicjom regulującym i eksplikacjom), wysiłki nieporzucające – co ważne – słowa „kultura”. Strategia precyzji pojęciowej zderza się tu niekiedy ze strategią pojęciowego uwrażliwienia. Ta druga broni migotliwości tego terminu w obrębie całej jego rodziny znaczeń – tym bardziej zatem słowa „kultura” nie porzuca [por. Hobart 2000: 1–53; Greenblatt 1995; Manganaro 2002: 1–15; Rapport, Overing 2003: 92–102].

Jeśli przydaje się nam wciąż słowo „kultura”, to może jednak nie takie, z którym – jak pisał Clifford Geertz – związana jest przyciężka abstrakcja, na siłę odciskająca się na przekonaniach i zachowaniach: „Coś o wiele mniej muskularnego jest potrzebne, coś o wiele bardziej reagującego, zagadkowego, czujnego, lepiej nastrojonego na podpowiedzi, niewiadome, na przypadkowości i niedokończenia” [Geertz 1995: 45].

Nie noszą w sobie również zamiaru porzucenia słowa „kultura” częste wszak w naukach społecznych i szeroko pojętej humanistyce zabiegi reduk-

cjonistyczne, o ile rozumieć je jako „sprowadzenie” kultury do czegoś innego, jako poszukiwanie rozbudzających myślenie analogii: znaku, tekstu, narracji. Kultura jest czymś albo jest jak coś innego. To semiotyczne, tektualistyczne, narratywistyczne i podobne ujęcia kultury. W klasycznym psychologicznym redukcjonizmie, takim jak choćby ten Siegmunda Freuda, słowo „kultura” jest zachowane (kultura wszak to źródło cierpień). Być może słowo to w niektórych wypadkach pozostaje jedynie wygodnym, poręcznym skrótem. Ale się ostaje, jakkolwiek ten pragmatyczny wzgląd na wygodę i łatwość w użyciu może nie starczyć za obronę, jeśli dostrzeżemy w nim bardziej nawykowe przywiązanie do wytrycha niż ostrożne, przemyślane posługiwanie się pojęciowym kluczem.

Odmienne podejście postuluje najpierw rozdzielenie słowa i pojęcia, następnie zaś wyraża chęć pozostawienia jedynie treści konceptualnej, a usunięcie słowa „kultura” i zastąpienie go przez inne terminy, uznane za wystarczające do celów badawczych.

Michel-Rolph Trouillot, badający charakterystyczne dla naszych czasów przeplwy globalne, w tekście *Adieu, Culture: A New Duty Arises* tak pisze o kryjącym się za słowem „kultura” wartym zachowania i obrony „rdzeniu pojęciowym” [Trouillot 2002: 37], zarazem jednak rezygnując z samego słowa „kultura”, które w badaniach nie jest mu w ogóle potrzebne: „[...] słowo ‘kultura’ często raczej zaciera niż naświetla fakty wymagające wyjaśnienia [...]. Słowa takie jak ‘styl’, ‘smak’, ‘kosmologia’, ‘etos’, ‘wrażliwość’, ‘pragnienie’, ‘ideologia’, ‘aspiracje’ i ‘predyspozycje’ zazwyczaj lepiej opisują studiowane fakty w rzeczywistości, ponieważ lepiej nadają się do ograniczenia zakresu cech i wzorów objętych badaniem” [Trouillot 2002: 57].

## **PERSPEKTYWA 2: TROSKA O REFERENCJĘ POJĘCIA – PRZEDMIOT I JEGO KONCEPTUALIZACJA**

Być może łatwiej jest mówić – metodologów dotyczy to z pewnością – o pojęciach niż o tym, do czego pojęcia te się odnoszą. Czy dlatego więc zamiast mówić o kulturze, mamy jako socjologowie czy antropologowie zastanawiać się nad pojęciem, nad słowem „kultura” i jego znaczeniem bądź znaczeniami? Jerzy Pelc tłumaczy sprawę tak, że jego objaśnienia można odnieść i do nas: „Wybór takiej drogi ma swoje uzasadnienie. Mówiąc o drzewach mamy pewność, że drzewa istnieją. Nie mamy natomiast tej pewności, a w każdym razie nie chcemy przesądzać sprawy istnienia, przystępując do wielu dociekań, m.in. filozoficznych. Dlatego np. zamiast rozważań na temat piękna, wolimy rozważania na temat

pojęcia piękna. Z jednej bowiem strony pragniemy oddalić domysły, że piękno jest jednym z otaczających nas przedmiotów, z drugiej zaś strony wolelibyśmy uniknąć zarzutu, że skoro piękno nie istnieje, rozprawiamy o niczym. Tymczasem na pewno istnieje słowo „piękno”. Nie o samym słowie jednak pragniemy mówić. Słowo to przecież coś znaczy, ludzie jakoś je rozumieją, jakoś go używają: odpowiada mu jedno – a może więcej niż jedno – pojęcie. I właśnie na owym pojęciu [...] skupia się nasza uwaga” [Pelc 1982: 33–34]. I na tym, do czego się odnosi – dodaję już od siebie.

Co jest referencją, co jest w tym, co nazywamy rzeczywistością lub za rzeczywistość uznajemy, odniesieniem słowa „kultura”? Czy ono w ogóle ma jakąś referencję w realnym świecie? To sprawa jego metodologicznego statusu, kwestia sposobu, w jaki go używamy i traktujemy: realistycznego lub konstruktywistycznego. To ponadto sprawa – bardzo wielu niepokojąca – zdolności tego „konserwatywnego” pojęcia do opisu i do wyjaśniania zmieniającej się, współczesnej rzeczywistości lub przynajmniej do tego, by jej nim „nie krępować”. A to na dodatek ponoć „pojęcie patchwork”, ciągła łatanina zamiast porządnej konceptualizacji, mającej stosowną moc opisywania i wyjaśniania. Razy na pojęcie kultury (czy też wszystkie pojęcia kultury uważane za „tradycyjne”) spadają z różnych stron: od badaczy procesów globalnych, od specjalistów od problemów rasowych i rasizmu (uważających je za rasistowskie), od tych, których irytuje jego bezceremonialne wkroczenie w sferę publiczną itd. [por. Payne 2010: 168–169; Barnard, Spencer 2010: 174–175]. Sami antropologowie, socjologowie i inni badacze kultury są więc z niego ustawicznie niezadowoleni [por. Lubaś 2003: 201–204; Dziamski 2010].

Krytyka, a może rozczarowanie, przychodzi też z zewnątrz. Richard G. Fox i Barbara J. King, redaktorzy tomu *Anthropology Beyond Culture*, w swoim wprowadzeniu o charakterystycznym tytule: „Beyond Culture Worry” zwracają uwagę na to, że niezbyt zadowoleni z wątpliwości wśród antropologów (co do „tradycyjnej definicji kultury”) są choćby prymatolodzy [Fox, King 2002: 1–2, 7–11].

Pocieszający (choć może się mylę) dla antropologów jest fakt, że to, co w pojęciu kultury jedni ganią, inni chcą uznać za jego zaletę. Christoph Brumann odpowiadając krytykom tego pojęcia, utrzymuje, że należy rozumieć je właśnie jako abstrakcję czy też „abstrakcyjny agregat”, zachowujący sens niezależnie od braku referencji, tak jak zachowują je słowa „las”, „tłum” lub „miasto” [Brumann 2005: 54]. Oceny logicznej tego stanowiska nie będę dokonywał.

Stale w opisową i wyjaśniającą moc pojęcia kultury wierzą ci, którzy w swoich dyscyplinach przeżywają – albo (jakby spóźnieni) zaczęli właśnie przeżywać –

„zwrot kulturowy” czy też „zwrot ku kulturze”, utożsamiany z tym, co określa się gdzie indziej jako zwrot lingwistyczny, kulturalizm bądź poststrukturalizm. Mowa o zbiorze sprzed ponad dziesięciu lat pod redakcją Victorii E. Bonnell i Lynn Hunt (lecz z posłowiem Haydena White’a) – to zbiór skierowany głównie do historyków i „socjologów historycznych”, co może coś tłumaczy, tak jak sam jego tytuł: *Beyond the Cultural Turn. New Directions in the Study of Society and Culture* [Bonnell, Hunt 1999].

### **PERSPEKTYWA 3: TROSKA O POJĘCIE JAKO FUNDUJĄCA KATEGORIĘ – ANTROPOLOGIA BEZ KULTURY?**

Nie tylko o antropologię tak naprawdę chodzi, bo chodzi o wszystkie dyscypliny, które pojęcie kultury traktują jako kategorię pojęciową. Wyjaśnię od razu, iż chciałbym stosować nazwę „kategoria” jedynie do najbardziej ogólnych i najbardziej podstawowych pojęć. Powinny to być pojęcia leżące u podstaw danego języka, a przez język – myślenia, poznania i wiedzy – pojęcia zatem „pierwotne”, swego rodzaju „kamienie węgielne”. Nie chciałbym nazywać w związku z tym kategoriami wszelkich pojęć ogólnych. Kategorie to szczególna, nieliczna klasa takich pojęć (tu można się wesprzeć rozważaniami filozofów). Do nich odwoływali się na przykład historycy idei, jak choćby Aron Guriewicz, usiłujący ustalić zestaw kategorii charakterystycznych dla danego czasu i miejsca, w jego wypadku dla średniowiecznej Europy [Guriewicz 1976]. Kategoriami nazywa się ponadto najogólniejsze pojęcia w pewnym systemie pojęć, w szczególności związanych z jakąś płaszczyzną badania przedmiotów, często uznaną przez daną dyscyplinę za obszar właściwych jej dociekań i prób rozpoznania. Pojęciowe kategorie antropologiczne to najogólniejsze i fundamentalne pojęcia antropologii, z pojęciem kultury na czele, ale ponadto – tu podawane są różne zestawy – z kilkoma lub kilkunastoma innymi podstawowymi pojęciami. Można by nawet powiedzieć, że tak rozumiane kategorie określają uznawany za właściwy tej dyscyplinie, wyróżniający ją „sposób widzenia” lub „sposób poznawania” rzeczy – fragmentów i aspektów badanej przez nią „rzeczywistości”.

Nie rozstrzygam teraz, co to znaczy, gdy ktoś – jak William H. Sewell Jr. we wspomnianym przed chwilą zbiorze – pisze o „kulturze jako kategorii życia społecznego” (jego artykuł nosi tytuł „The Concept(s) of Culture” i wypowiada dla tego pojęcia ciepłą aprobatę) [Sewell 1999: 40]. Pierwsze skojarzenie jest oczywiście takie, że pojęcie kultury jako pojęcie kategorialne podporządkowuje się w ten sposób kategorii wyższego rzędu – pojęciu życia społecznego. Przy-



pomina to po części (ale tylko przypomina) sceptycyzm wobec pojęcia kultury objawiany przez ukształtowaną w tradycji brytyjskiej antropologię społeczną, która uznaje pojęcie społeczeństwa za podstawowe dla siebie. U niektórych badaczy sceptycyzm ten jednak, jak wiemy, nie oznaczał wykluczenia pojęcia kultury z antropologicznego słownika, gotowi wszak byli oba pojęcia – społeczeństwa i kultury – traktować jako ściśle powiązane i komplementarne. „Ale – co słusznie przypominał Les Beldo – dla kilku pokoleń antropologów społecznych kultura była czymś w rodzaju terminu tabu. A.R. Radcliffe-Brown, jeden z założycieli tej dyscypliny, uparcie twierdził, że pojęcie kultury błędnie traktuje abstrakcyjne idee jako realne i konkretne, i jest zbyt szerokie, by być pojęciem przydatnym w badaniu życia społecznego” [Beldo 2011: 149]. Na swoim miejscu miało tu być za to pojęcie społeczeństwa, bo to ono określa właściwy przedmiot badań i analiz antropologów. O tym, że radykalne stanowisko Radcliffe-Browna zbyt mocno antropologię społeczną ograniczało (sprowadzając ją – jak to ujął John Beattie – do „socjologii porównawczej” [za: Beldo 2011: 149]), próbują przekonać te prace, w których pojęcie kultury uznano za przydatne nie tyle do opisu stosunków społecznych, ile do uchwycenia znaczenia czy też sensu owych stosunków dla tych, którzy w nich pozostają. Nazywanie kulturą – odsłanianego tak oto – semiotycznego wymiaru życia społecznego nie wszystkich znów przekonywało i przekonuje. Być może zabieg ten odświeża w nich wrażenie, że „wierzenia religijne, rytuały, wiedza, wartości moralne, sztuka, gatunki retoryczne i tak dalej” zamiast być analizowane oddzielnie, są „powiązane – to słowa Adama Kuper’a – w jeden tobolek nazywany kulturą [...]” [Kuper 2005: 211].

Nie włączam się w te spory, chcąc pozostawać przede wszystkim metodologiem oglądającym sprawy z pewnego dystansu. Ważne jest więc dla mnie choćby to, że pojęcie kultury wciąż uważa się – jako kategorię – za najbardziej podstawowe, „fundujące” jakąś dyscyplinę lub subdyscyplinę. Zapewne mówią o tym nazwy tych dziedzin: antropologia kultury albo kulturowa, socjologia kultury, psychologia kulturowa albo międzykulturowa, historia kultury albo kulturowa itd.

Na tym tle łatwo zrozumieć, dlaczego propozycje, a czasem zdecydowane żądania, by usunąć pojęcie kultury, bywają uważane za zamach na samą dyscyplinę. Propozycje te płyną zresztą z różnych stron. Przykleja się do nich zbiorczą etykietę antropologii postmodernistycznej lub one same chętnie występują pod różnymi, przyciągającymi uwagę sztandarami, również antropologii refleksyjnej. Ich wspólną cechą ma być to, że kwestionują „rzeczywistą użyteczność i trafność kultury jako pojęcia abstrakcyjnego”, podkreślają, iż za jego pomocą antropologowie nie tyle rzeczywistość opisują, ile poprzez opis ją tworzą itp. [Beldo 2011: 150]. Krytyka „refleksyjna” (sama nazwa – jakże wieloznaczna

– nie może nas zwieść) to często nawiązanie do starych, dobrze w antropologii znanych, krytycznych koncepcji „sugerujących, że kultura jest narzędziem utrwalania istniejących systemów władzy i opresji” [Beldo 2011: 150]. Kultura i samo jej pojęcie, słowo zatem i przypisywane mu znaczenie, sprawnie wtopione w owe społeczne systemy. Od takiej krytyki blisko już do prawdziwych prób zamachu na antropologię jako dyscyplinę naukową, która bazuje na pojęciu kultury.

W nasiąkniętym poglądami feministek i „halfies” artykule „Pisanie przeciw kulturze”, wyjaśnia Lila Abu-Lughod: „Pojęcie kultury (zwłaszcza gdy służy do odróżniania kultur), mimo że długo było przydatne, może teraz stać się czymś, przeciwko czemu antropologowie zechcą działać w swoich teoriach, praktyce etnograficznej i swoim etnograficznym pisaniu. Pomocne w tym, aby zacząć pojmować, dlaczego tak właśnie miałyby być, jest uwzględnienie tego, na co wspólnie zwracają uwagę antropologia feministyczna i antropologia halfie w kwestii dystynkcji ja – inny, centralnej dla paradygmatu antropologii” [Abu-Lughod 2005: 466].

Użyte tutaj słowo „paradygmat” chętnie bym podkreślił. Usunięcie kategorii pojęciowej oznacza bowiem w istocie usunięcie (jakiejś części) fundamentów paradygmatycznych, na przykład w wypadku feminizmu zorientowanego esencjalistycznie – zastąpienie antropologii feminologią (która zresztą gotowa jest zrezygnować również z pojęcia człowieka), albo przynajmniej ustanowienie koegzystencji obu dziedzin, na nowo określonych [por. Kuźma 2006].

Nie zawsze – jak ją określił Marshall Sahlins – „modna idea, że nie ma niczego pożytecznego w tym, co nazywa się ‘kulturą’” prowadzi do zrujnowania dyscypliny [za: Brumann 2005: 43]. Bywają propozycje, które zakładają podmianę fundamentów. Zaliczam do nich wysuniętą całkiem niedawno przez Dariusza Czaję [2004], w której ogólnie ujmując, chodzi o zastąpienie antropologii kultury antropologią życia. Znów charakterystyczny jest podtytuł jednego z rozdziałów książki Czai: „Poza antropologię – *kultury*” [Czaja 2004: 61; wyróżnienie w oryginale]. Kultura jako pojęcie okazało się – tu oczywista literacka aluzja – „źródłem cierpień”. Tym, co może dodatkowo podrażniło czytelników tej książki, był ton, w jakim podmianę fundamentów Czaja przedstawił: kpiarski, ironiczny, chwilami wręcz szyderczy, naśmiewający się z „klasycznych” odróżnień, z „upiornego cielęcia o dwóch głowach”, jak nazwał pojęcie kultury społecznej [Czaja 2004: 61–63]. To zabolalo, wzburzyło, ale taki ton wydawał mu się bez wątpienia najwłaściwszy. Podobnie jak kostium błazna, który ma niewydumane i godne uwagi dylematy i próbuje się z nimi uporać, ale także przedstawić je innym. Od tego się ten wywód zaczyna, ale potem jest coraz poważniej, a Czaję wspierają w decydujących momentach Paul Ricoeur („życie i opowieść”) oraz

Georges Perec („życie codzienne przy Simon-Crubellier” i „paradoks puzzla”) [Czaja 2004: 80–98]. Wiele mam sympatii dla tej propozycji, mimo że zupełna zmiana fundamentów i mnie nieco przeraża. Pojęcie „życia” w moim odczuciu nie klóci się z pojęciem „kultury”, zwłaszcza gdy rolę mediatora między nimi pełni, jak u Ricoeura, pojęcie „narracji”, „opowieści”. Sam Ricoeur mówi o pojęciu kultury, także tym antropologicznym lub etnograficznym, i o zakotwiczeniu narracji w kulturze poprzez symbole, sięgając – to gest wielce wymowny – do antropologów kulturowych, zwłaszcza do Clifforda Geertza [Ricoeur 2003: 475; Ricoeur 2008: 89–91, 264–265]. Czy Czaja, usuwając przejrzystość, podważając conceptualną oczywistość pojęcia kultury, uwydatniając bez mała mechaniczne posługiwanie się nim w naukowym dyskursie, działanie nim bez zastanowienia, nie przeprowadził jednak na nas – antropologicznym ludzie – eksperymentu etnometodologicznego? Lud antropologiczny sam chyba nie lubi być poddawany takim próbom. Ale cenić je powinien, ponieważ wdzierając się w to, co oczywiste – w tym przypadku w posługiwanie się pojęciem kultury – uświadamiają mu one potrzebę głębszej, niekończącej się autorefleksji, niepozorowanej i niezastłanianej w metodologicznych dysputach powabną, acz pustą, czasem też pokretną, a zwykle niepotrzebnie gniewną i wojowniczą retoryką.

Nawet słuszna krytyka pojęcia kultury, czy też – nie zawsze trafnych, klarownych lub zgrabnych – sposobów użycia terminu, nie wyklucza jego obrony. Zauważyć wtedy warto, że to, co dotyka dzisiaj pojęcia kultury, dotyka również wielu innych pojęciowych kategorii. Ich krytyka jest w wielu wypadkach takim jak tu podważaniem fundamentów, wywracaniem na nice, rozbijaniem poczucia pewności, przygważdżaniem poprzez ukazywanie nieoczywistości i myślowych pęknięć. Nie jest więc pojęcie kultury pod tym względem osamotnione, chociaż to dla tych, co chcą go bronić, żadna pociecha, co najwyżej wskazówka, że przyjdzie im zapewne bronić jeszcze innych kategorii i ważnych pojęć leżących u podstaw antropologii, socjologii i nauk pokrewnych. Może „społeczeństwa”, może „społeczności” i „wspólnoty”, także „tradycji”, „historii” i „pamięci”? Wymieniłbym zapewne wszystkie, które tworzą „kamień węgielny”, czyli „wspólny rdzeń wiedzy” utożsamianej z antropologicznym czy socjologicznym widzeniem i rozumieniem świata, i to niezależnie od tego, z jakich drobniejszych subdyscyplin pochodzą [por. Abel 1977: 140; 257–265].

Obrona pojęcia kultury, co z przykrością konstatują jego adherenci, jest walką na dwa fronty. Jako *apologia ad extra* jest nieustannym upominaniem się o nie jako o pojęcie, które ten – na klasykach głównie oparty – „kamień” czy „rdzeń” współtworzy i pozwala nauki społeczne albo humanistyczne odróżniać od innych nauk. Jako *apologia ad intra* jest też znanym od dawna zmaganiem się z poglądami

tych, którzy atakują je od środka, z głębi antropologii czy socjologii, ale atakują z zamiarem, by te dyscypliny rozbudzić, wyzwolić z myślowej stagnacji, marazmu albo nieciekawej, bo żywiącej się wciąż tymi samymi treściami i ujęciami „normalności”, natchnąć świeżymi paradoksami i aporiami. Podstawianie zamiast pojęcia „kultura” innych pojęć, jak u Dariusza Czaj pojęcia „życie”, wyrasta z „troski o antropologię”. Ona się wszakże ma ostać – odmieniona, odnowiona, lepiej przystosowana do opisywania i objaśniania świata.

Z metodologicznego punktu widzenia, a taki przecież przyjmuję, wymazywanie terminu „kultura” ze słownika antropologii czy socjologii, oraz innych nauk społecznych i humanistycznych, po prostu je zubaża. Może przed przystąpieniem do ich pojęciowego porządkowania, warto dostrzec jego przez lata, ba – przez wieki niezbywalną obecność u fundamentów, w klasycznym „jadrze” teorii antropologicznej czy socjologicznej? Może warto zaufać jego „sile w słabości”, pogodzić się z tym, że choć tak kruche, a wręcz (z uwagi na swą znaczeniową ruchliwość i miękkość) ulotne, wykazuje wciąż niezwykłą poznawczą przydatność. „Kultura” to nie *ad hoc* wymyślony „flogiston”. Jako pojęcie jest może „konstruktem” (aż chciałoby się powiedzieć, że konstruktem „kulturowym”), lecz – przynajmniej na gruncie konstrukcjonizmu niemetafizycznego – nie usuwa to jego zdolności odnoszenia się do świata ludzkiego życia [por. Zuriff 1998: 8–11]. Nie rujnuje tej zdolności również posądzenie, że pozostaje ono tylko wygodną ontologiczną metaforą, skoro – podchwycimy ten ton – posądzenie to dotyczy niekiedy całego języka i aparatu pojęciowego nauk społecznych czy humanistycznych [por. Alvesson 1995: 9–26; Olsen 2003: 93; Williams 1983: 87–93; Brumann 2005: 50–51; Biernacki 1999].

Z tego, że w określonych kontekstach, wyznaczonych tematem albo zdominowanych przez „kontestującą” teoretyczną orientację, termin „kultura” może być przez niektórych omijany, nie wynika, że w imieniu wszystkich badaczy mogą go oni odrzucić. Upoważnienia takiego nie daje również krytyczna refleksja metodologiczna, jeśli tylko nie chce się ona okopać na jedynych „właściwych” pozycjach. Mnie samemu, jako metodologowi od takiej refleksji niestroniącemu, termin „kultura” wciąż się przydaje, choćby nawet każde jego użycie uświadamiało mi, że mam do czynienia z pojęciem niejasnym, rozmytym, dobrym jak parasol na deszcz, na każdą przykrą okazję „braku języka”. Termin „kultura” wciska się więc w mój dyskurs ze światem, a ja, choć wiem, że czasem go nadużywam lub używam bez dojrzałego namysłu, nie muszę mieć poczucia, że ogranicza on mój poznawczy horyzont.

**BIBLIOGRAFIA**

- Abel Th. [1977], *Podstawy teorii socjologicznej*, przeł. A. Bentkowska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Abu-Lughod L. [2005], *Writing against Culture*, (in:) H. Moore, T. Sanders (eds.), *Anthropology in Theory. Issues in Epistemology*, Malden, MA: Blackwell.
- Alvesson M. [1995], *Culture as Metaphor and Metaphors for Culture*, (in:) Alvesson M., *Cultural Perspectives on Organizations*, Chippenham: Cambridge University Press.
- Barnard A., Spencer J. [2010], *Culture*, (in:) A. Barnard, J. Spencer (eds.), *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London and New York: Routledge-Taylor & Francis Group.
- Beldo L. [2011], *Concept of Culture*, (in:) H.J. Birx (ed.), *21st Century Anthropology. A Reference Handbook*, Thousand Oaks, CA-London: Sage Publications.
- Biernacki R. [1999], *Method and Metaphor after the New Cultural History*, (in:) V.E. Bonnell, L. Hunt (eds.), *Beyond the Cultural Turn. New Directions in the Study of Society and Culture*, Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- Bonnell V.E., Hunt L. (eds.) [1999], *Beyond the Cultural Turn. New Directions in the Study of Society and Culture*, Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- Brumann C. [2005], *Writing for Culture: Why a Successful Concept Should Not Be Discarded*, (in:) A. Muller (ed.), *Concepts of Culture. Art, Politics, and Society*, Calgary: University of Calgary Press.
- Czaja D. [2004], *Sygnatura i fragment. Narracje antropologiczne*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Dziamski G. [2010], *Kłopoty z kulturą*, „Przegląd Kulturoznawczy”, nr 2 (8).
- Fox R.G., King B. J. [2002], *Introduction: Beyond Culture Worry*, (in:) R.G. Fox, B.J. King (eds.), *Anthropology beyond Culture*, Oxford-New York: Berg.
- Geertz C. [1995], *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Greenblatt S. [1995], *Culture*, (in:) F. Lentricchia, T. McLaughlin (eds.), *Critical Terms for Literary Study*, Chicago-London: University of Chicago Press.
- Guriewicz A. [1976], *Kategorie kultury średniowiecznej*, przeł. J. Dancygier, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Hobart M. [2000], *After Culture. Anthropology as Radical Metaphysical Critique*, Yogyakarta: Duta Wacana University Press.
- Kroeber A.L., Kluckhohn C. [1952], *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge, MA: Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University.
- Kuper A. [2005], *Kultura. Model antropologiczny*, przeł. I. Kolbon, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kuźma I. [2006], *Słowo o kobietach i słowo kobiety. Feminologiczna propozycja interpretacji wybranego aspektu religijności*, „Etnografia Polska” t. L, z. 1–2.
- Lubaś M. [2003], *Rozum i etnografia. Przyczynek do krytyki antropologii postmodernistycznej*, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Manganaro M. [2002], *Culture, 1922. The Emergence of a Concept*, Princeton NJ: Princeton University Press.

- Olsen B. [2003], *Material Culture after Text: Re-Membering Things*, „Norwegian Archaeological Review” Vol. 36, No. 2.
- Payne M. [2010], *Culture*, (in:) M. Payne, J.R. Barbera (eds.), *A Dictionary of Cultural and Critical Theory*, Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Pelc J. [1982], *Wstęp do semiotyki*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Rapport N., Overing J. [2003], *Social and Cultural Anthropology. The Key Concepts*, London and New York: Routledge-Taylor & Francis Group.
- Ricoeur P. [2003], *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ricoeur P. [2008], *Czas i opowieść*, tom 1: *Intryga i historyczna opowieść*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Sewell W.H. Jr. [1999], *The Concept(s) of Culture*, (in:) V.E. Bonnell, L. Hunt (eds.), *Beyond the Cultural Turn. New Directions in the Study of Society and Culture*, Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- Silverman S. [2002], *Foreword*, (in:) R. G. Fox, B. J. King (eds.), *Anthropology beyond Culture*, Oxford-New York: Berg.
- Trouillot M.-R. [2002], *Adieu, Culture: A New Duty Arises*, (in:) R.G. Fox, B. J. King (eds.), *Anthropology beyond Culture*, Oxford-New York: Berg.
- Williams R. [1983], *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, New York: Oxford University Press.
- Zuriff G. [1998], *Against Metaphysical Social Constructionism in Psychology*, „Behavior and Philosophy”, Vol. 26, No. 1/2.

*Andrzej Paweł Wejland*

## BEYOND CULTURE, BEYOND ANTHROPOLOGY?

### Abstract

This text reminds us about the presence, lasting for several decades, in – cultural? – anthropology, of a trend which has recently once again become very vivid, i.e. “culture concerns and cares,” which questions methodological status and research suitability of the concept of culture itself.

I distinguish and illustrate, using examples, three planes or perspectives in the analysis of this trend:

- 1) the perspective of concern for logical precision and semantic clarity of the concept of culture and its definitions;
- 2) the perspective associated with the conceptualization of culture as a research subject, and concerns which refer to the concept of culture;
- 3) the perspective of concern for the concept of culture as a funding category supporting the whole field of research called cultural anthropology.

**Keywords:** culture concerns, concept of culture, culture as an anthropological category



BOGUSŁAW SUŁKOWSKI  
Uniwersytet Łódzki\*

## TRADYCYJNE I NOWE RAMY STOWARZYSZANIA SIĘ – INTERWENCJA SIECI CYFROWEJ

### Streszczenie

Po czterdziestu latach od publikacji książki Antoniny Kłoskowskiej „Społeczne ramy kultury” kryterium kontaktu i styczności pośredniej wciąż pozostaje istotne dla rozróżnienia podstawowych mechanizmów produkcji kulturalnej i uczestnictwa kulturalnego. Współcześnie jednak dwa nowe fenomeny wymuszają konieczność poszerzenia tamtych trzech społecznych układów kultury o układ nowy, czwarty. Transformacja ustrojowa i częściowa przynajmniej deregulacja kultury polskiej ujawniły spontaniczny rozwój stowarzyszeń i ruchów kulturowych. Stowarzyszenia, fundacje i NGOs stały się głównym czynnikiem dezetatyzacji i uspołecznienia kultury, strukturami kultury uwolnionej od instytucji publicznych i monopolu państwa. Spontaniczności takiej kultury sprzyja naturalna otwartość Internetu i technologii społecznościowych. Stowarzyszenia wykorzystują technologię sieci w nierównym stopniu, tworząc różne struktury od historycznie wcześniejszych /tylko f2f/, do tych uzależnionych wyłącznie od technologii komunikacyjnej Web2.0. Zatem: I-NGO f2f, II-NGO f2f+TMC+CMC, III-NGO f2f+Web.2.0MC, IV-NGO Web.2.0MC+NGOf2f, V-NGO Web.2.0MC. W artykule dyskutuje się ponad to praktyki i doświadczenia wolontariuszy działających w stowarzyszeniach.

**Słowa kluczowe:** stowarzyszenia, układy kultury, NGOs, komunikacja kulturowa online.

---

\* Katedra Socjologii Sztuki, e-mail: bosulkow@uni.lodz.pl



## UWAGI WSTĘPNE

Socjologiczne podejście ujmuje kulturę w perspektywie wymiany komunikacyjnej dokonującej się w określonych ramach społecznych. Socjologia kultury, w odróżnieniu od antropologii kulturowej, jest skupiona przede wszystkim na interakcji symbolicznej ludzi w postawie względnie bezinteresownej, z motywacją autoteliczną, słowem – na kulturze pojętej selektywnie. Na interakcję symboliczną obok motywacji podmiotowych wpływa także zmienność społecznych kontekstów najszerszej pojętych, zatem i środowiska społecznego i środków komunikacji bądź technologii komunikacyjnych. Samym kwiatem kultury symbolicznej ma być sztuka, religia, zabawa. Antonina Kłoskowska podjęła teoretyczną próbę oraz empiryczną weryfikację najbardziej ogólnej typologii społecznych ram kultury. [Kłoskowska 1972]. Odwołując się do podstawowego kryterium, jakim jest natura kontaktu bądź później styczności pośredniej nadawcy i odbiorcy treści kulturowych, autorka odróżniła kulturę symboliczną kontaktów twarzą w twarz od kultury zinstytucjonalizowanej, te dwie zaś oddzieliła od kultury zasadzającej się na styczności pośredniej między nadawcą i odbiorcą, idzie zatem o kulturę środków przekazu.

Dzisiejsza socjologia musi uwzględniać historyczną zmienność społecznych ram kultury. Zachowując wciąż kluczowe kryterium, jakim jest rodzaj kontaktu i styczności w komunikacji symbolicznej, musimy uwzględnić okoliczności nowe: przemiany demokratyzacyjne współczesnych społeczeństw, przyrost zasobów czasu wolnego i rozwój postaw konsumpcjonistycznych, ale przede wszystkim przyspieszony rozwój technologii komunikacyjnych, komunikację satelitarną, cyfryzację i konwergencję mediów, rozwój sieci społecznościowych Web.2.0, technologii Wiki, YouTube itp. Socjologia kultury bez wątpienia stoi wobec konieczności otwarcia się na nową cyfrową humanistykę. Na razie warto zmodyfikować wewnętrznie, poszerzyć trzy historyczne układy kultury oraz dodać do nich dwa nowe układy [Sułkowski 2011]:

- A. Kultura komunikacji bezpośredniej, twarzą w twarz /f2f/
- B. Kultura stowarzyszeń, wolontariatu i ruchów społecznych – /propozycja/
- C. Kultura instytucji publicznych i /propozycja/ prywatnych
- D. Kultura masowa i /propozycja/ kultura popularna
- E. Kultura sieci – /propozycja/

Układy A, B, C są pierwotnie ukorzenione w interakcjach twarzą w twarz, w układach A i B kontakty mają charakter najbardziej bezpośredni. Jeśli idzie o stowarzyszenia /B/ to oczywiście w wielu z nich kontakty personalne bywają wzbogacone bądź nawet zastępowane łącznością zapośredniczoną, będzie to

przedmiotem dalszej analizy. Istotą sprawy jest jednak stwierdzenie, że średnie stowarzyszenie w Polsce liczy 30–40 członków znających się osobiście i utrzymujących kontakty, natomiast w najliczniejszych stowarzyszeniach część to członkowie bierni, aktywni tradycyjnego stowarzyszenia pracuje poprzez kontakty bezpośrednie. W Polsce założyć stowarzyszenie może 15 członków, w Czechach 3 członków. Natomiast w układzie instytucji i placówek kultury /C/ kontakty bezpośrednie twarzą w twarz trwają jeszcze, ale są bardziej urzeczowione /np. jak w bibliotece/. W układach D i E interakcje bezpośrednie pojawiają się co najwyżej wtórnie, istotą komunikacji jest styczność zapośredniczona. W odniesieniu do cyberkultury, kultury sieci /E/ nie wystarczy powiedzieć, że tu kontakt twarzą w twarz /f2f/ zostaje zastąpiony stycznością pośrednią, jak było w przypadku mediów masowych /E/. W kulturze Web 2.0 styczność pośrednia ma dodatkową, własną charakterystykę, idzie o styczność zwrotną i partycypacyjną.

Podstawowym problemem poniższych uwag będzie konieczność rozważenia, jaka jest relacja między Internetem, cyfrową komunikacją w sieci a wcześniejszymi, bardziej tradycyjnymi ramami kultury symbolicznej. Sieć cyfrowa żąda nowej refleksji, wirtualizacja kontaktów międzyludzkich odnawia rozumienie zachowań symbolicznych i motywacji autotelicznej. Gdy rozrywka w sieci ma potencjał przeradzenia się w gry na serio o pieniądze, prestiż, sukces, miłość, wówczas podział między świat wirtualny a świat realny wymaga nowej teorii i filozofii. Motywacje ludzkiej aktywności w sieci są zmaćone, a rzeczywistość wirtualna, jej status i fenomenologia odnosi się do rzeczywistości pozacyfrowej w sposób zagadkowy. Wirtualizacja włącza zjawiska i fenomeny materialne w semiosferę, więc na poziomie semiologii pragmatycznej przybywa specyficznych aktów wytwarzania, wymiany i interpretacji znaków o funkcji naddanej. Znaki, informacja i komunikacja pozostając w sferze symbolizacji, równocześnie nabywają cech kultury materialnej. Sfera ludyczna i ogólniej autoteliczność postaw ludzi nabywa jakiejś dwuznaczności, kiedy biznes przenika do sieci powstają nowe niby-gry, niby-walka o pozycję, niby-praca.

Bardziej oczywisty jest fakt, że kultura sieci /E/, w przeciwieństwie do wcześniejszej kultury mediów /D/, likwiduje kierunkowy podział stron interakcji symbolicznej na nadawców i odbiorców treści. Istotą technologii Web. 2.0 jest partycypacja twórcza obu stron aktu komunikacyjnego i co ważne, ten wynalazek Internet dodaje teraz do wszystkich historyczne wcześniejszych społecznych ram kultury, w każdej z tych ram inaczej i w specyficzny sposób. Pojawiają się opinie, wedle których kultura Web. 2.0 wchłania, likwiduje pozostałe społeczne układy i cała kultura przenosi się do sieci. Badania aktywności internautów z powodu obiektywnego braku tzw. operatu nie mają charakteru badań probabilistycznych

i reprezentacyjnych, zatem wnioski prezentowane częstokroć jako ogólne prawo odnoszą się głównie do aktywistów sieci, w szczególności do ludzi młodych. Zachowując powściągliwość, wyodrębniliśmy kulturę Web. 2.0 jako osobny układ, ale nie możemy zaprzeczyć, że obok komunikacji całkowicie zamykającej się w sieci /E/, Internet interweniuje ponadto wszędzie indziej. Dyskutuje się, jak sieć wpływa na komunikację bezpośrednią /f2f/ – czy ogranicza wymianę i komunikację bezpośrednią, czy przeciwnie, ułatwia i pobudza kontakty [raport Młodzi i media]. Wiąże się to z dyskusją o specyfice fizycznej wspólnoty komunikacyjnej z jednej strony i społeczności wirtualnej – z drugiej. W odniesieniu do instytucji kultury /C/ pojawia się pytanie o możliwość zastąpienia materialnych instytucji przypisanych lokalnie jedną, wszechogarniającą instytucją, jaką jest sieć. Wcześniejsze jednak wciąż ważne jest pytanie, w jaki sposób instytucje tradycyjne czynią Internet instrumentem organizacji działań i PR. Tymczasem kultura masowych środków komunikacji /D/ najwyraźniej podlega procesom konwergencji i wchłaniania przez sieć, ponawiane od dawna próby wciągnięcia widza, czytelnika mass mediów w procesy bardziej zindywidualizowanego wyboru treści (odmasowienie, telewizja hybrydowa) w przypadku przekazników masowych słabo konkurują z prawdziwie partycypacyjnym modelem sieci.

### **STOWARZYSZENIA, NGOs I RUCHY SPOŁECZNE POPREDZAJĄCE SIEĆ**

Problem relacji między komunikacją bezpośrednią a siecią będzie tu dyskutowany bardziej szczegółowo na przykładzie stowarzyszeń, NGOs i ruchów społecznych /B/. W koncepcji Antoniny Kłoskowskiej stowarzyszenia zostały ulokowane łącznie z instytucjami kultury, bo w tamtych etatystycznych stosunkach, w tej części Europy zbiurokratyzowane stowarzyszenia, podobnie jak instytucje były programowane, finansowane i cenzurowane przez państwo.

Postępująca i niezakończona dotąd deregulacja kultury w Polsce, inaczej niż na Zachodzie, ma nie tylko motywacje ekonomiczne, lecz głównie ideologiczne, idzie o likwidację monopolu państwa na produkcję i upowszechnianie dóbr i usług kulturalnych, o uwolnienie kultury od serwitutów politycznych i partyjnych. Inne cele polskiej deregulacji były takie same jak wszędzie w świecie: zwiększenie ekonomicznej efektywności instytucji kultury (komercjalizacja, dezetatyzacja), pobudzenie prywatnego sponsoringu, ujawnienie woli i oczekiwań odbiorców przeciw przemocy symbolicznej, pobudzenie inicjatywności personelu etatowego (decentralizacja, konkurencja podmiotów), wyrównanie szans prowincji wobec

centrum i usamorządowanie (dewolucja), podniesienie standardu technicznego i wprowadzenie nowych technologii usług kulturalnych (kapitał obcy). W procesie deregulacji polskiej zdecydowaną większość placówek, z wykluczeniem kilkadziesiątu tzw. narodowych, przekazano lokalnym samorządom (muzea, domy kultury, biblioteki, teatry). Powstał rynek kultury i sztuki drogą prywatyzacji wielu podmiotów (prasa, wydawnictwa) oraz poprzez tworzenie nowych placówek i ich sieci nakładem kapitału obcego (multipleksy, media, domy aukcyjne), zbudowano dualny model publiczny i prywatny funkcjonowania mediów masowych. Pojawiły się eksperymenty rozwiązań znanych w Europie od prawie półwiecza jak kontrakty, agencje, granty i dotowanie przedmiotowe (celowe) przedsięwzięć, festiwali i eventów, zwłaszcza to ostatnie nie było bez wpływu na gwałtowny rozwój nowych stowarzyszeń. Sejm polski uchwalił ustawę o prowadzeniu i współfinansowaniu instytucji kultury, która stwarza możliwość równoprawnego ubiegania się o granty podmiotom publicznym oraz tym z drugiego prywatnego (PPP) i trzeciego sektora non-profit (PVP). Społeczny wolontariat okazał się nową i żywą siłą stowarzyszeń i organizacji pozarządowych [Sułkowski 1998]. Zaznaczyć jednak trzeba, że polska deregulacja, inaczej niż na Zachodzie, rzadko przekształca publiczną instytucję kultury w stowarzyszenie lub fundację ze społeczną radą programową i etatowym zarządem kontrolowanym przez radę nadzorczą. W Europie Zachodniej często to fundacje i stowarzyszenia, a nie tylko władza polityczna bądź samorządowa powołują nowe placówki. Społeczne stowarzyszenia w Polsce są strukturami odrębnymi od instytucji kultury, stanowią odrębny układ komunikacji kulturowej, niekiedy tylko największe instytucje powołują własne (czasem fasadowe) stowarzyszenie, dla wspierania i promocji instytucji (stowarzyszenie miłośników filharmonii, konkretnego muzeum itd.).

Schyłek PRL-u, lata 80., w sytuacji względnego liberalizmu władz tolerujących społeczne „wentyle bezpieczeństwa” przyniósł pierwsze próby autentycznych społecznych grup-stowarzyszeń: samopomocowych grup wsparcia i grup etosowych, były to pierwsze eksperymenty z ideą społeczeństwa obywatelskiego [Siellawa-Kolbowska (w:) *Samoorganizacja społeczeństwa...* 2002]. Współczesne europejskie, a więc i polskie stowarzyszenia mają strukturę organizacji pozarządowych, cokolwiek formuła taka znaczy w sytuacji kłopotów z definiowaniem NGOs [Martens 2002]. W Polsce podstawą rozwoju trzeciego sektora non-profit był konstytucyjny zapis zasady pomocniczości (subsydiarności), zgodnie z którą państwo podejmuje tylko te zadania, którym nie może podołać samorząd lokalny i społeczne organizacje pozarządowe. Na państwie zatem spoczywa zobowiązanie wspierania misji organizacji społecznych. O ile w PRL koncesjonowane stowarzyszenia próbowano zamykać w polu aktywności edukacyjnej i kulturalnej lub

używać ich jako instrumentów propagandy politycznej (wielka struktura TWP), o tyle nowe stowarzyszenia rozwijają najszerzej pojętą aktywność obywatelską nie tylko na polu edukacji.

Dla dalszych wywodów skupionych na społecznym układzie kultury B niezbędne będzie rozważenie granic stowarzyszeń kulturalnych i NGOs z jednej strony i z drugiej strony – szerszych społecznych ruchów kulturowych, które są fenomenami opartymi na wielkich zbiorowościach uczestników i aktywistów. Rekrutacja do takich ruchów jest otwarta, tak by do konkretnej demonstracji przyciągnąć ludzi z ulicy i zyskać najszerze poparcie (skoro np. za obrońców przyrody uważa się większość Europejczyków). Współczesne ruchy społeczne rodzą się w świecie ideologicznego protestu formułowanego w terminologii ogólnej: przeciw politycznym, ekonomicznym i kulturowym skutkom globalizacji, w obronie państwa narodowego, w obronie praw obywatelskich, wolności słowa i przeciw terrorowi politycznemu, przeciw korporacjom ponadnarodowym, w obronie środowiska naturalnego, przeciw patriarchyzmowi i w obronie praw kobiet, albo przeciwnie w obronie tradycyjnej rodziny, przeciw kulturze komercyjnej, w obronie praw mniejszości seksualnych lub przeciwnie itd. W rezultacie radykalnych programów i realnych działań ruchy społeczne nie będąc partiami, w istocie prowadzą walkę w płaszczyźnie politycznej. Struktura organizacyjna ruchów społecznych bywa luźna, choć zmienna. Aktywiści, uczestnicy mogą zwoływać się w sieci na jedną konkretną akcję, ale mogą też działać permanentnie pod kierownictwem doświadczonego sztabu ideologów i praktyków rewolucji. W sytuacji, gdy udział obywateli w życiu politycznym wielu krajów słabnie, rosną wpływy ponadnarodowych, problemowo ukierunkowanych ruchów kulturowych. Według Alaina Touraine'a ruchy społeczne realizują trzy zasady: demonstrowanie nowej, własnej tożsamości, wskazanie oponenta, wroga do zwalczania, a wreszcie wytyczanie wizji nowego porządku społecznego.

Można powiedzieć, że te same zasady rządzą także wszelkim stowarzyszaniem się ludzi, mniejsze stowarzyszenia społeczno-kulturalne jednak nieco silniej akcentują cele pozytywne. Choć i ich prosocjalna aktywność zwykle wiąże się z potrzebą kontestacji zastanych struktur instytucjonalnych i kulturowego establishmentu, to kontekst polityczny takiej walki nie bywa ostentacyjnie demonstrowany. Stowarzyszenia kulturalne są strukturami zorganizowanymi, najczęściej z ograniczoną liczbą członków podtrzymujących wzajemnie systematyczne kontakty (zebrania i debaty). Historycznie rzecz biorąc, stowarzyszenie jako organizacja miało przypisanie lokalne, także współcześnie wielka liczba stowarzyszeń kultury to organizacje regionalne, kultywujące jakieś tradycje kultury ludowej lub własny wkład do kultury narodowej, stowarzyszenia najliczniejsze budują w

terenie oddziały lokalne. W sferze kultury duchowej, symbolicznej obok stowarzyszeń zainteresowanych sztuką, muzyką w szczególności, rozległą tradycję mają środowiska i grupy religijne. Grupy i wspólnoty religijne, parafialne, wszelakie grupy sąsiedzkie i wspierające, zorganizowane jak gdyby poniżej struktury stowarzyszenia niekiedy odróżniane są od trzeciego sektora i nazywane czwartym sektorem. Specyficznym instrumentem stowarzyszeń i współczesnych NGOs są festiwale i różnorodne eventy. W tej kwestii terenowe grupy celowe wykazują się często kreatywnością większą od profesjonalnych placówek kultury. Bywają stowarzyszenia całkowicie otwarte, półzamknięte i zamknięte (np. zawodowe poza związkami zawodowymi jak Stowarzyszenie Bibliotekarzy).

Jeśli chcemy rozwijać teorię społecznych ram kultury symbolicznej, duchowej, to do ramy B nie włączymy całego tzw. trzeciego sektora non-profit. lecz głównie stowarzyszenia i fundacje, w których dokonuje się komunikacja sensów oraz wartości w postawie autotelicznej. Tymczasem infrastruktura społeczna całego sektora non-profit opisana w porównawczych badaniach Uniwersytetu Hopkinsa w Baltimore i dyskutowana w Polsce obejmuje wielką różnorodność organizacji. Oczywiście są tu najważniejsze dla nas oparte o wolontariat stowarzyszenie społeczno-kulturalne (bardziej wąsko pojęte), stowarzyszenia twórcze, stowarzyszenia kultury fizycznej lub fundacje o podobnym profilu oraz w dodatku związki wyznaniowe i ogólniej pojęte stowarzyszenia obywatelskie. Ale już na granicy społecznej ramy B komunikacji kulturowej są mieszczące się w trzecim sektorze non-profit: ochotnicza straż pożarna (o ile nie rozwija aktywności kulturalnej), zrzeszenia zawodowe, zakłady doskonalenia, cechy i związki zawodowe, kółka rolnicze, komitety rodzicielskie, partie, szkoły-fundacje, gospodarce podmioty non-profit itd. [Leś, Nałęcz (w:) *Samoorganizacja społeczeństwa...* 2002]. Poza społecznymi ramami kultury symbolicznej pozostawiamy zatem tę część trzeciego sektora, która zamyka się w sferze kultury materialnej lub odwołuje się głównie do motywacji instrumentalnych.

NGOs to stowarzyszenia o różnych celach i tematyce zwane organizacjami pozarządowymi od lat 90. Największe w świecie NGOs pozostając stowarzyszeniami, kiedy interwenują w sferę polityki, wówczas faktycznie wspierają wybrane ruchy społeczne i bywają ich częścią. Choć organizacje takie mogą zatrudniać do obsługi profesjonalny personel i kwalifikowanych specjalistów, to ich wątki programowe są przyjmowane w głosowaniu i realizowane przez rozległe zespoły wolontariuszy działających bez gratyfikacji finansowej lub w formule non-profit. Są to struktury na ogół otwarte, rekrutacja wolontariuszy jest dobrowolna, zwykle nie stawia się tu wstępnych warunków takich jak określone wykształcenie, status zawodowy, majątkowy czy nabyte wcześniej kompetencje,

choć niekiedy przyjmuje się zasadę członków wprowadzających kandydata. Dla stowarzyszenia charakterystyczne jest unikanie nadmiernego zhierarchizowania struktury wewnętrznej, tak by decyzje podejmowane były między równymi w demokratycznych dyskusjach i negocjacjach, spoiwem wspólnotowym jest tu wzajemna lojalność i zaufanie.

Tak rozumianym stowarzyszeniom wymiennie nazywanym NGOs przysługuje kilka kryteriów definicyjnych: są to struktury posiadające mniej lub bardziej wyraźną tożsamość w sferze publicznej, są wewnętrznie zorganizowane, cechuje je dobrowolność uczestnictwa, niezależność i niekomercyjność, prywatny charakter inicjatyw oraz oparcie się o wolontariat [Gliński 2005]. Pomocna bywa ogólna typologia tych struktur według rodzaju aktywności (prawa obywatelskie, działalność charytatywna, ochrona środowiska, problematyka światopoglądowa, sport, edukacja, kultura itd.) oraz ze względu na zasięg (lokalne, narodowe, międzynarodowe). Czynnikiem uspołecznienia kultury są zarówno etatowi pracownicy stowarzyszeń, a przede wszystkim wolontariat, czasem odpłatny, choć częściej nie, wolontariat wewnętrzny (członkowie stowarzyszenia) i zewnętrzny (ochotnicy angażowanie do konkretnych przedsięwzięć). Pośród wszystkich stowarzyszeń te, które działają w sferze kultury i sztuki w największym stopniu opierają się na czystym wolontariacie i najrzadziej zatrudniają odpłatnie personel. Stowarzyszenia świadczą usługi opiekuńcze, edukacyjne i rzeczowe na rzecz samych członków lub podopiecznych na zewnątrz albo też na rzecz odbiorców imprez i eventów. Ponadto stowarzyszenia rozwijają propagandę prospołeczną i naciski na politycznych decydentów, prowadzą kampanie i marketing społeczny, organizują usługi eksperckie, podtrzymują kontakty i współpracę z lokalnym otoczeniem społecznym, organizują publiczne debaty i zebrania.

Najistotniejszą bodaj funkcją stowarzyszeń jest zespolona praca grupy ludzi wokół wspólnych interesów, potrzeb i idei prospołecznych. W ten sposób stowarzyszenia obywatelskie, pozarządowe, obok rodziny, są zdaniem J. Colemana, a zwłaszcza R. Putnama głównymi strukturami rozwoju kapitału społecznego, kapitału kompensującego w większym czy mniejszym stopniu istniejące w społeczeństwie zagrożenia materialne, polityczne, nierówności statusowe, edukacyjne i inne niedobory. Angielska Wikipedia przytacza minimalistyczną definicję Petera Willetsa – NGO jest niezależnym, dobrowolnym stowarzyszeniem ludzi działających wspólnie dla jakiegoś zespolonego, trwalszego celu innego niżli zyskanie rządowej posady, zarabianie pieniędzy albo aktywność pozaprawna. Akira Iriye podkreśla tamże, że NGOs należy odróżniać nie tylko od organizacji rządowych, ale ponadto od stowarzyszeń militarnych i religijnych. Wyjęcie z korpusu stowarzyszeń związków religijnych w badaniach nad kulturą

duchową łatwiejsze do przyjęcia w społeczeństwach zlaicyzowanych, zaprzecza jednak naturze kultury duchowej w Polsce, Hiszpanii, Ameryce i gdzie indziej. Polska ustawa o organizacjach pożytku publicznego i o wolontariacie dotyczy stowarzyszeń rejestrowanych i nierejestrowanych (tzw. zwykłych), fundacji, w tym także fundacji i związków religijnych. Nie warto nie dostrzegać przy tym specyficznej dla społeczeństwa polskiego, obserwowanej też w wielu innych krajach wspólnotowości tradycyjnej np. wspólnot parafialnych. Teoretycznie granica między instytucją kościoła a religijnym stowarzyszeniem kulturalnym może się rysować poprzez rozłożenie akcentów między stricte pracą duszpasterską a węższą pojętą aktywnością kulturalną czy charytatywną zapewne zawsze z motywacją światopoglądową. NGOs są finansowane z wielu źródeł: składki członkowskie, świadczenie usług i sprzedaż dóbr, donacje prywatne i dotacje publiczne, samorządowe, rządowe, granty z zagranicy (głównie unijne), spadki i darowizny, odpisy od podatku lub dochodów (różne w różnych krajach). Rządowe finansowanie organizacji pozarządowych jest dyskutowane w świecie jako kontrowersyjne, faktycznie jednak jest powszechnie praktykowane, szczególnie w Polsce, choć rysuje się trend ograniczania dotacji państwowych na rzecz obciążenia samorządów terytorialnych. W świecie, inaczej niż w Polsce, NGOs bywają finansowane także z hazardu (szczególny przypadek stanowi Kanada, gdzie stowarzyszenia okresowo i rotacyjnie otrzymują dla zysku obsługę kasyn).

Tradycja stowarzyszeń w świecie anglosaskim wywodzi się z sektora „charity” – pojęcia tego nie można redukować do rozumianej po polsku działalności charytatywnej, dobroczynnej. W praktyce NGOs – organizacje pozarządowe i NPOs – organizacje całego sektora non-profit, nakierowane na „charity” przeciwdziałają biedzie i wykluczeniu, wspierają społeczne zdrowie i życie, troszczą się o dobrostan obywateli, o efektywność wojska i policji, wspierają rozwój sztuki, kultury, dziedzictwa narodowego i sportu, wspierają także religijność obywateli [en.wikipedia.org/wiki/Charities#Definition\_of\_charitable\_organisation dn.27.8.12]. Polska Ustawa o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie definiując działalność prowadzoną przez wszelkie organizacje non-profit (a więc i NGOs) na polu zadań publicznych, wymienia 33 sfery, zaś w kwestii kultury symbolicznej wymienia m.in.:

4/ sferę podtrzymywania i upowszechniania tradycji narodowej, pielęgnowanie polskości oraz rozwoju świadomości narodowej, obywatelskiej i kulturowej;

5/ działalność na rzecz mniejszości narodowych i etnicznych oraz języka regionalnego;

15/ wypoczynek dzieci i młodzieży;

16/ kultura, sztuka, ochrona dóbr kultury i dziedzictwa narodowego;



17/ wspieranie i upowszechnianie kultury fizycznej;

19/ turystykę i krajoznawstwo.

Stowarzyszenie może uzyskać status organizacji pożytku publicznego po dwu latach działalności. Organizacja pożytku zwolniona od podatku od osób i od nieruchomości może gromadzić fundusze z odpisów 1% podatku dochodowego obywateli. Administracja publiczna może zlecać zadania organizacjom pożytku i stowarzyszeniom drogą otwartego konkursu. Przychód z działalności organizacji pożytku społecznego, także z działalności gospodarczej, służy statutowym celom organizacji. Jeśli pojawia się tu aktywność odpłatna, to nie może ona przekraczać przeciętnego miesięcznego wynagrodzenia w przedsiębiorstwach, nie wolno mieszać działalności pożytku z działalnością gospodarczą. Ustawa definiuje status wolontariusza i jego bezpieczeństwo socjalne.

Orientacyjnie szacować można, że w Polsce działała realnie 60 tys. stowarzyszeń i fundacji oraz 2 tys. kościelnych organizacji nakierowanych na działalność społeczną (w statystykach rejestruje się ok. 100 tys. najszerzej definiowanych organizacji non-profit, z czego 80% to stowarzyszenia). Zdecydowana większość z nich powstała w procesie transformacji ustrojowej. Dwie trzecie polskich stowarzyszeń ma charakter lokalny, regionalny, wojewódzki, gminny, a 9% działa na arenie międzynarodowej [Herbs, Przewłódzka 2011]. Porównanie raportów z ostatnich trzech lat zdaje się wskazywać na proporcjonalny spadek organizacji nakierowanych na pomoc społeczną i socjalną [Olszewska, 2010]. Ważne dla nas stowarzyszenia i fundacje skupione na kulturze i sztuce stanowią 14%, choć pośrednio problematyka ta dotyczy 31% organizacji. Edukację i wychowanie jako podstawę działania wskazuje 15% organizacji [Herbst, Przewłódzka 2011: 26]. Organizacje pozarządowe z reguły nie absolutyzują jednej tylko funkcji czy formy działania, zatem intencja edukacyjna, upowszechnianie kultury i komunikacja symboliczna w jakimś zakresie ujawniają się w prawie każdym stowarzyszeniu. Natomiast sportem (kluby), turystyką, rekreacją, hobby w czasie wolnym zajmuje się 31% struktur, choć w jakimś wymiarze dotyczy to łącznie aż 53%. W polu aktywności NGOs jest też religia, pomoc socjalna, ochrona zdrowia, ekologia, prawa człowieka, sprawy lokalne. W wydzielonym polu kultury i sztuki polskie organizacje zajmują się ochroną zabytków i podtrzymywaniem tradycji, działalnością sceniczną, produkcją wizualną i wydawnictwami, sztukami pięknymi, w niewielkim stopniu muzealnictwem oraz bibliotekami, pozostawiając to instytucjom publicznym [Olszewska 2010]. Decydującą rolę w animowaniu struktur pozarządowych pełni sektor publiczny, dotacje rządowe (22%), samorządowe (16%), fundusze europejskie i pomocowe (10%) [Herbst, Przewłódzka 2011: 46].

Stowarzyszenia i wolontariat oceniane są w pracach badawczych socjologów w sprzecznej perspektywie, utyskuje się nad wyczerpaniem wzorów dziewiętnastowiecznego wolontariatu lub przeciwnie podkreśla się żywotne funkcje wolontariatu nowoczesnego w obronie i umacnianiu społeczności lokalnych i rozwoju opinii międzynarodowej w globalizującym się świecie. Współcześnie obserwuje się poszerzenie perspektyw aktywności stowarzyszeń z węższej pojętej edukacji kulturalnej na problematykę partycypacji społecznej i budowy społeczeństwa obywatelskiego. Wieloletnie studia międzykulturowe w tej kwestii prowadził Manuel Castells w latach 80., ale i potem na zawsze pozostał on orędownikiem wolontariatu szczególnie w społeczności lokalnej [Castells 2004: 64 i nast.]. Ludzie dzisiejsi w naturalny sposób przeciwstawiają się nadmiernej indywidualizacji, prywatyzacji i atomizacji życia społecznego. Coraz powszechniej dostrzega się potrzebę zbiorowej mobilizacji wokół wspólnych interesów i wartości zarówno w małej społeczności lokalnej, jak i w przestrzeni zurbanizowanej. Autor zauważa trzy zespoły celów lokalnej mobilizacji: afirmację lokalnej kulturowej tożsamości i samoidentyfikacji, poprawę warunków życia i zbiorowej konsumpcji, aspirację lokalnej autonomii i obywatelskiej partycypacji. Każde ze stowarzyszeń w inny sposób łączy proporcje tych trzech intencji. Dla nas ważny jest sposób uwikłania kultury symbolicznej, duchowej w motywacje instrumentalne, w interesy codzienności. Lokalne, często nietrwałe, zmieniające się struktury są mechanizmem wytwarzania zbiorowej pamięci społeczności i poczucia tożsamości: moje sąsiedztwo, moje miasto, moje drzewa, moja rzeka, plaża, kaplica, moja społeczność, jest to gatunek tożsamości defensywnej przeciw zagrożeniom współczesności. Manuel Castells żywi nadzieję, że żywotność lokalnych ruchów i samoorganizacja obywatelska wydobędą ludzi z poczucia beznadziei kulturowej dominacji, politycznej opresji i wyzysku ekonomicznego w globalizującym się świecie.

Społeczne lokalne struktury, ich wolontariusze i wątki debaty publicznej mają wpływ pośredni lub bezpośredni na praktyki lokalnej władzy. W krajach uprzemysłowionych widoczny jest wpływ lokalnych ruchów i ich organizacji na ochronę miejscowego środowiska, co ma wielkie znaczenie w skali globalnej, w krajach ubogiego południa ważna jest zbiorowa samoorganizacja i działalność charytatywna. Społeczne ruchy, organizacje i stowarzyszenia z nimi związane budują utopię trwałego ładu, przeciw trendom dyktowanym przez globalne sieci władzy i kapitału, w ten sposób kontestują one dzisiejszą niestabilność pracy, czasu i przestrzeni, kryzys patriarcalnej rodziny, natłok informacyjny wobec rzeczywistości zmieniającej się w sposób chaotyczny i niekontrolowany współcześnie przez nikogo. Religijne, narodowe, terytorialne struktury stowarzyszania się

zawsze mają na widoku konkretny zespół wartości, czy to wywiedziony z religii, czy z idei narodowej, z patriarchalnej rodziny czy z przypisania lokalnego, z wyobrażenia o rozwoju i doskonaleniu osoby ludzkiej. Dla Floriana Znanieckiego stowarzyszenia były obok uniwersytetów jednym z głównych czynników narodotwórczych, tu ujawniały się misyjne aspiracje polskiej inteligencji, z podobną intencją Aleksander Kamiński badał polskie związki młodzieży w XIX wieku.

Scharakteryzowano tu społeczne ruchy kulturowe z jednej strony oraz z drugiej strony stowarzyszenia kulturalne i NGOs. Okolicznością odróżniającą te dwie struktury jest fakt, że ruchy społeczne z powodu ich liczebności bywają wewnątrznie silnie zróżnicowane, a nawet spolaryzowane (np. feminizm), natomiast lokalne stowarzyszenia, szczególnie te kulturalne, są ideowo spójne, każda znacząca, wewnętrzna dyferencjacja ideowa łatwo prowadzi do schizmy i narodzin nowej organizacji. Nie bez znaczenia są jednak podobieństwa, w obu przypadkach mamy do czynienia z kontestującymi strukturami buntu i oporu, wysuwającymi własne wartości przeciw jakiemuś establishmentowi: politycznemu, ekonomicznemu, kulturalnemu lub przeciwnie, przeciw masom bezrefleksyjnie zawierającym establishmentowi. W obu przypadkach prezentuje się solidarność, własne symbole, diagnozę współczesności i nadzieje na odmienną przyszłość. W perspektywie organizacyjnej w obu przypadkach mamy do czynienia ze strukturami tworzonymi od dołu, mniej czy bardziej otwartymi na personalne decyzje wejścia lub wyjścia, rekrutującymi członków bez stosowania barier i kryteriów kwalifikacyjnych, ze strukturami, w których program działania powstaje zbiorowym, uzgodnionym wysiłkiem. Ta wspólna specyfika w pewnym stopniu sankcjonuje wspólne analizy działania obu typów organizacji w społecznych ramach kultury typu B.

Dyskusje o ruchach społecznych, stowarzyszeniach kulturalnych, NGOs, fundacjach i wszelkich organizacjach non-profit zwykle nobilitują tego rodzaju aktywność, często pomijając problem zagrożeń i patologii, które nie mogą ominąć także tych struktur. Taka wartościująca postawa badawcza, trzeba przyznać, wychodzi naprzeciw najszerszej opinii publicznej. W sondażu Instytutu Gallupa badającym 36 000 ludzi z 47 krajów 6 kontynentów w kwestii, jaka instytucja działa najlepiej w interesie społecznym, NGOs znalazły się na drugim miejscu spośród siedemnastu podmiotów, tuż za siłami zbrojnymi, a przed systemem edukacyjnym. Rząd oraz media lokują się pośrodku skali, na końcu zaś korporacje i parlament [Castells 2004: 409]. W tym świetle samo oenietowskie sformułowanie „organizacje pozarządowe” wydaje się, że nabiera sensu nobilitującego. W Polsce ideologia aktywności pozarządowej odbierana jest bardziej ambiwalentnie, 48% badanych wątpi w skuteczność takich struktur w rozwiązywaniu

problemów społecznych, choć i tak 56% respondentów przyznaje, iż organizacje pozarządowe skuteczniej dostarczają pomocy potrzebującym niż instytucje państwa [Herbst, Przewłódzka 2011:16].

Kompletną diagnozę ruchu polskich stowarzyszeń przygotowano w okresie zakończonego pierwszego dziesięciolecia ich działalności [*Samoorganizacja społeczeństwa...* 2002]. Byłoby interesujące rozważenie, czy po drugim dziesięcioleciu diagnoza pójdzie w innym kierunku czy pozostanie wciąż aktualna. Andrzej Siciński za najsilniejszą stronę polskiego trzeciego sektora uznał wówczas już sam fakt jego istnienia, bo wcześniej społeczeństwo obywatelskie nie miało takiego instrumentu [*Samoorganizacja społeczeństwa...* 2002: 241]. Przełom wieków był apogeum dynamicznego wzrostu stowarzyszeń i wolontariatu. Obecnie trend wzrostu został zahamowany, nie ma znaczącego przyrostu liczby organizacji, choć te istniejące znacznie okrzepły i utrwaliły praktyki działania.

Już w tamtej diagnozie ruchów społecznych ostrzegano przed rodzącą się prywatą i korupcją, czas pokazuje obecnie, że to zagrożenie utrzymywane jest w ryzach, częściej dotyczy fundacji oraz struktur największych. Piotr Gliński za społecznie najcenniejszy uznał fenomen rodzenia się autorytetów i liderów w nowych strukturach społecznych, diagnozował dojrzewanie i profesjonalizację trzeciego sektora oraz jego postępującą integrację ze społecznością lokalną. Sądzić można, że profesjonalizm wolontariuszy z dzisiejszych NGOs najlepiej wygląda w ich własnych komentarzach i ocenach, na razie brak tu analiz jakościowych. Autor równocześnie zauważał zjawisko klientelizmu politycznego na styku administracji i organizacji pozarządowych, niedostateczny udział NGOs w wypracowywaniu decyzji lokalnego samorządu oraz wydatkowanie grantów na przedsięwzięcia mniej istotne (konferencje i proste szkolenia). Konflikty ambicjonalne w stowarzyszeniach są czymś naturalnym o ile rodzą konkurencje i nie paraliżują całej struktury. Przede wszystkim jednak wskazano w tamtej diagnozie na zjawisko oligarchizacji struktur największych, sprofesjonalizowanych i finansowanych grantami z Zachodu, struktur oderwanych od liczniejszych stowarzyszeń małych i ekonomicznie słabych.

Przenikanie się ruchu pozarządowego z administracją lokalną widoczne jest dzisiaj szczególnie na wsi, gdzie znaczna część stowarzyszeń organizowana jest z udziałem lokalnych urzędników. Ujawnia się też okoliczność wysokich kosztów administracyjnych w organizacjach (lokal, personel, łączność), wykonywanie zadań zleconych przez samorządy nie jest wiele tańsze. Utrzymuje się oligarchiczna pozycja struktur największych – 5% stowarzyszeń największych w dużych miastach kumuluje łącznie 75% dochodów całego sektora pozarządowego [Herbst, Przewłódzka 2011: 13]. Jest to polaryzacja dochodów na rzecz

największych fundacji i stowarzyszeń o działaniu ogólnokrajowych i międzynarodowym (Warszawa). Łatwo dzisiaj zauważyć, że sponsorzy inwestują głównie w przedsięwzięcia duże, reprezentacyjne, wyraźnie marketingowo uprofilowane, wymiera sponsoring bezinteresowny (tzw. ślepy).

Etnologiczne badanie patologii w kulturze układu B nieprzestające na sondażach deklaracji samych wolontariuszy mogłoby przynieść wiele pożytku w kontekście uzasadnionych nadziei wiązanych z wolontariatem. Wielkie społeczne ruchy kulturowe zagrożone są fundamentalizmem, fanatyzmem, a nawet terroryzmem, zwłaszcza tam, gdzie wspiera je uzbrojona partyzantka. Wiele ruchów otwarcie atakujących własne instytucje polityczne osłabia demokrację i państwo narodowe.

Natomiast w odniesieniu do lokalnych stowarzyszeń obywatelskich podkreśla się ich niezbywalną funkcję w realizacji subsydiarności (pomocniczości) w relacjach państwo – stowarzyszenia. Jednak wiele stowarzyszeń obywatelskich jest polem personalnego pieniądza bądź grupowego sekciarstwa. NGOs nie mogą być partiami politycznymi i funkcjonują poza strukturami rządowymi. W badaniach sondujących tematykę stowarzyszeń z reguły pojawiają się zapisy z wniosku rejestracyjnego mówiące o rzeczach szlacheckich, w ankietach stowarzyszeń kulturalnych nie ma żadnych stwierdzeń o afiliacjach partyjnych. W praktyce nadmierna polityzacja polskiej kultury przenika także do stowarzyszeń. Uczestnictwo w jakimkolwiek stowarzyszeniu strictly kulturalnym poucza, jak często ma ono aż nazbyt klarowną afiliację polityczną, realne dyskusje i spory toczą się nie tylko o kulturę duchową, lecz częściej o instrumentalnie pojętą politykę i stosunek do władzy, personalne uczestnictwo w lokalnym stowarzyszeniu bywa najskuteczniejszym początkiem kariery politycznej. Konkretnie stowarzyszenie, nawet jeśli zajmuje się teatrem, to bywa lewicowe lub prawicowe, prorządowe lub opozycyjne, choć nie ma jeszcze badawczych dowodów, że ta afiliacja ma wpływ na rozdział grantów. Kontekst sporów politycznych bywa też główną przynętą dla publiczności imprez organizowanych przez stowarzyszenia. Wskazać wreszcie można i dzisiaj organizacje non-profit funkcjonujące w istocie dla ukrycia nieopodatkowanych korzyści, nierzadkie bywają przypadki lekceważenia zasady, by prowadzić działalność gospodarczą nie dla zysku. Głównie z tego powodu uniwersyteckie badania jakościowe, zbieranie dokumentacji i wszelkie case studies są utrudniane.

## STRUKTURY ZAPOŚREDNICZONE, ZMEDIATYZOWANE

Ruchy społeczne i NGOs zajmują wobec mediów elektronicznych i prasy postawę ambiwalentną, głoszą często zagrożenie demokracji ze strony korporacji medialnych i manipulacyjnych praktyk środowiska dziennikarskiego, ale równocześnie na ogół umiejętnie czynią instrumentalne użytki ze starszych i nowszych technologii komunikacyjnych. Początkowo ograniczano się do medialnej, prasowej i telewizyjnej propagandy celów, promocji wizerunku konkretnego stowarzyszenia w poszukiwaniu sponsorów /B+D/. Obecnie sama istota walki o własne wartości często rozgrywa się poza przestrzenią fizyczną, na ekranach, w radiu, na łamach gazet i w sieci. Obłąskawiony potwór medialny bywa sojusznikiem i współpracownikiem, w dzisiejszych społeczeństwach spektaklu media z włączonymi kamerami i otwartymi mikrofonami czekają na pojawienie się natchnionego, charyzmatycznego radykała, na pojawienie się awangardowego eventu artystycznego, najbardziej zaś niecierpliwie wyczekują ulicznej demonstracji tłumu ludzi zdecydowanych na wszystko, darmowego spektaklu o nieprzewidywalnej dramaturgii.

W stowarzyszeniach utyskuje się na niedostateczną ich obsługę ze strony mediów, podkreśla się potrzebę zintensyfikowania medialnej promocji i reklamy, ale prawie połowa tych organizacji dotąd nie założyła własnej witryny w Internecie [Herbst, Przywłocka 2011]. Dla wielkich lub mniejszych organizacji z małym personelem etatowym, dla organizacji finansowo uzależnionych od prywatnych donacji, Internet, witryny i fora społecznościowe są narzędziem najtańszym z możliwych, szybkim i skutecznym, zwłaszcza w środowisku odbiorczym ludzi młodych. W społeczeństwach sieci cyfrowych ruchy społeczne i stowarzyszenia zyskały jakościowo nowe instrumenty wpływu i nacisku. Do dwudziestowiecznej komunikacji kierunkowej, ewentualnie z elementami tzw. feedback i telewizji hybrydowej /D/ teraz dodana została komunikacja dwustronna oraz partycypacyjna /E/. Internetowa witryna konkretnego stowarzyszenia z reguły informuje o ostatnich, oraz o zamierzonych, przyszłych kontaktach z prasą, radiem czy telewizją. Sieciowa informacja poprzez własną witrynę służy kilku celom jednocześnie: tworzy pozytywny wizerunek, który wraz z propagandą celów organizacji sprzyja rekrutacji nowych członków i poszerzeniu kręgu wolontariuszy. Pozytywny wizerunek warunkuje też skuteczność zabiegania o sponsorów i darczyńców. Witryna jest najszybszym instrumentem informacji o aktualnych pracach, akcjach i przedsięwzięciach, spektaklach i eventach. Tą drogą rozpowszechnia się apele i petycje do obywateli. A wszystko to możliwe jest w formule dialogu, w symulowanych lub realnych warunkach partycypacji i współtworzenia. Specy-

ficzna zdolność emocjonalnego angażowania użytkowników sieci związana jest z hipertekstową naturą medium wciągającą uwagę poprzez grę linkowania oraz dzięki użyciu multimediów oddziałujących zmysłowo. W atmosferze estetycznie nasyconej rozrywki przemycana jest mniej czy bardziej ważna problematyka społeczna. W sieci znajdziemy też poradnictwo i przykłady dobrze zaprojektowanych witryn NGOs. Autorzy tych stron uprawiając dydaktykę i poradnictwo, przy okazji promują własne stowarzyszenie.

Znaczące skutki cyfrowej sieci obserwuje się na polu szerokich kulturowych ruchów społecznych, płynnych masowych ruchów obywatelskich, antyglobalistycznych ekologicznych, genderowych, politycznych. Pojawiła się platforma niecenzurowanej partycypacji obywatelskiej, ponadnarodowej mobilizacji ludzi do gromadnego protestu, do zbiegowiska, demonstracji lub akcji w realu, a nawet do rewolucji. Sieć dostarcza ruchom społecznym dowolnej liczby platform teoretyzowania, gromadzenia doświadczeń, skupiania światowych środowisk ludzi z motywacją i kompetencją myślenia globalnego i prospołecznego (np. sieciowy "Interface: a journal about and for social movement"). Z drugiej strony sieć bywa też narzędziem wirusowej instrukcji sabotażu i terrorystycznej akcji czynnej, narzędziem organizacji środowisk o ideologii zaściankowej lub aspołecznej. W praktyce sieć najskuteczniej zwołuje wielkie jednorazowe zbiegowiska o strukturze niższej od zorganizowanego, trwale zogniskowanego ruchu społecznego.

Mniejszym stowarzyszeniom kulturalnym, przełamującym barierę granic językowych sieć dostarcza okazji przekształcenia się w większy ruch kulturowy. Sieć cyfrowa jest nieskończenie ogromnym zbiorem quasi-wspólnot, których fenomen jest na razie nieodgadniony i na pewno jakościowo odmienny od wspólnoty tradycyjnej. Motywacja towarzyska zawsze była obecna w aktywności członków stowarzyszenia, ale w sieci ten gatunek motywacji, obok względów prestiżowych zdaje się wybijać na każdym forum. Fora społecznościowe, listy dyskusyjne i czaty, profile indywidualne i wymiana linków, wszystko to sprzyja konstruowaniu środowisk z wyboru, a nie z konieczności, o wspólnych zainteresowaniach, quasi-grup, których trwałość jest jednak mała, tak jak i wzajemna lojalność osobników korespondujących bądź poczucie wzajemnej moralnej odpowiedzialności. Jeśli jednym z warunków konstituowania się grupy jest poczucie odrębności (my – oni), to w grupach internetowych rzecz ma się często przeciwnie, granice i silne odrębności zajmowanych pozycji rysują się wewnątrz, rodzą się antagonizmy na tym samym forum. Oczywiście bywają sieciowe środowiska ludzi solidarnych nastawionych na szerzenie prospołecznej informacji, na wzajemne wsparcie i pomoc innym. Wyjątkowo wprawdzie, lecz bywa też, że nadmierna fluktuacja nie jest nieunikniona, podobno założycie Wikipedii spotkali

się w realu dopiero po dwudziestu latach współpracy. Wikipedia (obok YouTube) jest najbardziej znaczącym przykładem intelektualnej aktywności wspólnotowej, aktywności niewątpliwie zogniskowanej, w trakcie której spośród rozległych rzesz użytkowników wyodrębnia się elita autorów nastawionych na samokształcenie i działających na rzecz racjonalizacji szerokiej opinii publicznej.

W sieci można rozpocząć własne dziennikarstwo obywatelskie. Za dziennikarza uważa się co druga osoba pisząca blog, nawet gdy jest on tylko publicznym dziennikiem intymnym. Są gazety internetowe, których redaktorzy zorganizowali się online i nie przyznają się do kontaktu bezpośredniego, na dystans uprawiają publicystykę i poszerzają z wolna stowarzyszenie ludzi o wspólnej orientacji ideowej. Na Facebooku poszukiwać można w całym świecie chętnych do kreatywnego pisania bądź adeptów konkretnej dyscypliny sztuk pięknych. Tamże spotykają się i organizują profesjonalni lub amatorscy coaches lub dla odmiany trenerzy psów jeżdżący po świecie na zawody sportowe kilka razy w sezonie.

Portale informacyjne w trosce o własną popularność z reguły tworzą czytelnikom możliwość komentowania, prezentowania własnych opinii i dyskusji z innymi. W ten sposób fora są płaszczyzną wymiany poglądów i równocześnie dogodną platformą permanentnego badania potocznej opinii społecznej (choć wątpliwe czy statystycznie reprezentatywnej). Łatwo zauważyć, jak szybko takie platformy zakładane pierwotnie w celu nawiązania współpracy dziennikarzy profesjonalistów z blogerami przekształciły się w front zaciekłych walk między obu stronami. Z tego powodu fora, na których posty odnoszą się głównie do przygotowanych wcześniej publikacji, są w perspektywie stowarzyszenia się mniej interesujące. Jeszcze mniej dotyczą nas fora niezależne, gdzie uczestnicy toczą mniej lub bardziej chaotyczne dyskusje na różne tematy i spontanicznie dobierają zmienne wątki.

Znaczącym symptomem potrzeby socjacji i stowarzyszenia się są raczej fora tematyczne, a dalej prywatne fora tematyczne i fora eksperckie. Portale tematyczne to np. fora medyczne, wyspecjalizowane w określonych chorobach i sytuacjach, które gromadzą stałe, szerokie kręgi ludzi zagrożonych oraz grupy psychicznego wsparcia i pomocnej rady. Fora znawców samochodów, wędkarzy lub doświadczonych turystów z własnymi zbiorami i prezentacjami wideo często wychodzą poza sieć i organizując zloty i zjazdy. Fora eksperckie lokalizowane przy portalach branżowych jako odmiana forum tematycznego są moderowane pod kierunkiem profesjonalisty określonej dziedziny, a w każdym razie z udziałem takiego eksperta. Jednak wspólnota ludzi połączonych jakąś ideą, interesem lub doraźnym celem najwyraźniej ujawnia się na mniej czy bardziej zamkniętych forach prywatnych. Zamknięte fora zakładane przez stowarzyszenia lokalne



lub ponadlokalne mogą mieć charakter skrzynki kontaktowej, wspierającej i usprawniającej aktywność organizacyjną, bywają też środowiskiem swobodniejszej dyskusji o ideologii i celach organizacji. Wreszcie są też fora całkowicie zamknięte, klubowe dla grup ludzi znanych i ściśle ze sobą współpracujących [Tekst w sieci 2009]. Najściślejsze kręgi społeczne budują te zamknięte fora społecznościowe, na które wstęp dokonuje się za pośrednictwem osób wprowadzających i przy uwzględnieniu kryteriów kwalifikacyjnych lub profesjonalnych czy statusowych; zaprzecza to otwartej ideologii stowarzyszenia, bliższe jest fundacji z kapitałem intelektualnym w miejsce finansowego. W sieci wszystko wymaga nowej dyskusji i teorii. Do względnie elitarnych klubowych użytków sieci zaliczyć trzeba znaczą liczbę adresów na YouTube, Googlach, technologii podcastów z wykładami filozofów, portale z wykładami uniwersyteckimi dyscyplin humanistycznych i ścisłych, materiałami oświatowymi i z projektami badań wspólnych profesjonalistów, półzawodowców i amatorów. Badanie klubowych użytków cyberkultury, obserwacja cofania się relacji anonimowych na rzecz stopniowej personalizacji stosunków między korespondentami w sieci, jest interesującym zadaniem do wykonania. Wikipedia lub YouTube, mimo że dla wybranych autorów bywają zaczynem twórczej, trwalszej współpracy, na ogół nie zyskują cech wirtualnej struktury klubowej.

Wielce interesujący jest przykład blogów i witryn literackich instalowanych przez ludzi dyskutujących o książkach i oceniających książki przesyłane im przez marketing przeróżnych wydawnictw. Takie strony zakładają najczęściej indywidualni krytycy amatorzy. Każdy zakładający własną stronę stara się ujawnić i zyskać popularność na wielu innych blogach kolegów konkurentów, poprzez posty i linki powstaje więc i rozwija się trwalsza siatka, literacka blogosfera, powstaje krąg ludzi nawzajem wymieniających się wpisami, zarodek luźnego kręgu specjalistów amatorów, znawców i propagatorów współczesnej literatury (nigdy klasyki). Podobnie rozwijają się sieciowe kręgi poetów amatorów piszących dla siebie wzajem, do których czasem dołączają profesjonalni krytycy. Poeci z reguły wyrażają po jakimś czasie wolę bezpośredniego spotkania. Artyści nowej sztuki, *community art*, grupowo współkreują dzieło, teoretyzują o nowej sztuce i uczą się wzajem natury i możliwości nowego medium. Zupełnie specyficzne, wyraźnie zhierarchizowane i względnie trwałe środowisko stanowi sieciowa wspólnota graczy (np. WarCraft), młodzi i dojrzały ludzie grający ponad granicami państw i nie spotykają się w realu. Natomiast luźną formą sieciowego stowarzyszenia się jest legalna lub tzw. pozaformalna wymiana linków, nagrań muzycznych, całych filmów, najpopularniejsze jest polecanie sobie w określonym gronie filmików, cudzych lub własnej produkcji na YouTube, rzadziej książek, wszystko

to konstytuuje i wyodrębnia wspólnoty gustu i upodobań młodych najczęściej ludzi. Ta niezobowiązująca wspólnota gustów z rekomendacji (tzw. *lists related videos*), upodobań i legalnych bądź nielegalnych (pirackich) praktyk była z reguły poprzedzona bezpośrednim kontaktem personalnym lub towarzyszy równoległe aktualnym kontaktom offline.

Czy mają jednak intencję tworzenia grupy celowej, zadaniowej ludzie gromadzący tysiące wirtualnych przyjaciół i przez cały dzień w biurze lub w domu trzymający na pasku adres na Facebook lub Twitterze, by co i rusz sprawdzać co aktualnie powiedzieli znajomi? Można mieć też nadzieję, że nie tworzy układów klubowych platforma eDarling. Hasłem YouTube jest „transmituj samego siebie”, a jednak jest znacząca z naszego punktu widzenia różnica między forum społecznościowym takim jak Nasza Klasa, Facebook a bardziej grupotwórczym YouTube. „Dla niewielkiego odsetka użytkowników YouTube stanowi wityrnę sieci społecznej. W przeciwieństwie do typowych wityrn sieci społecznych takich jak Facebook, gdzie nawiązywanie kontaktów oparte jest na profilach osobistych i zdobywaniu przyjaciół, w serwisie YouTube sama treść wideo stanowi podstawowe narzędzie komunikacji i podstawowy wyznacznik grup społecznych” [Burgess, Green: 93]. Na tej platformie rozwija się współczesna wizualność, ujawnia się produkcja i współtworzenie, bądź *community art*, w którym narcyzm i samoprotekcja charakterystyczne dla całej sieci mieszają się z silną i ważną dla nas intencją uspołecznienia własnej produkcji twórczej lub tzw. wspólnego edytowania, przerabiania. Przeważają wideoblogi, co daje badaczom sieci okazję do komentarza w bardziej fundamentalnej dyskusji o relacji komunikacji f2f vs. tej online. „Wideoblog przypomina o tkwiącej głęboko w ludzkiej naturze potrzebie interpersonalnej komunikacji twarzą w twarz i dostarcza ważnego rozróżnienia między wideo online i telewizją [...] Wydaje się, że wideoblog jako gatunek komunikacji bardziej niż jakakolwiek inna forma w próbie [w próbie badawczej, BS] zachęca do krytyki, debaty i dyskusji. Bezpośrednia odpowiedź poprzez komentarz i wideo ma zasadnicze znaczenie dla tego sposobu zaangażowania. Wideoblogi są często odpowiedzią na inne wideoblogi...” [Burgess, Green 2011: 87].

Na YouTube powstaje wielki zasób dokumentacji, gdzie w morzu śmieszności znaleźć można najszybszą wizualną informację polityczną, społeczną, naukową refleksję kulturową. Choć względnie niewielki odsetek użytkowników platformy osobiście włącza się do pracy twórczej, zamieszczając własne artefakty, to funkcja integracji społecznej polega głównie na dostarczaniu aktualnych tematów zainteresowania szerszym kręgom użytkowników. Filmiki wyprodukowane przez samych użytkowników są komentowane trzykrotnie częściej niż wrzucone,

przeważające produkcje profesjonalne i medialne [Burgess, Green 2011: 72]. YouTube byłby instrumentem edukacji kulturalnej i integracji społecznej potężniejszym od całej sieci stowarzyszeń lokalnych, gdyby tylko miał wbudowane jakieś wewnętrzne mechanizmy selekcji i jakiegokolwiek walory krytyczne, wprowadzające użytkowników z platformy ciekawostek o zwierzątkach, myciu samochodu i o zachowaniach pewnej starszej pani na ulicy.

Przykład nawet najpopularniejszej platformy sieciowej pozwala sądzić, że stowarzyszenie się w sieci nie jest równoważne ze stowarzyszeniem się ludzi twarzą w twarz /f2f/, to jest oddziaływaniem na członków w sposób bezpośredni, wedle systematycznego projektu i selektywnie dobranej problematyki, opieraniem się na kapitale personalnych zobowiązań i na lojalnościach moralnych. Aktywność grupowa online raczej zaledwie wspiera ruch stowarzyszeń w realu, a już sieciowe stowarzyszenie się wyłącznie online jest jedynie metaforą z braku lepszego określenia. Sieciowe wspólnoty gustów, upodobań i mobilizacji ku czemuś, cechują się specyficnością i zmienną motywacją uczestnictwa. Przede wszystkim znacznie ograniczona jest tu wzajemna odpowiedzialność członków wirtualnej grupy. Tymczasem w większości stowarzyszeń chodzi o sprawy istotne na tyle, by nie warto było ich zagubić przez ambicjonalne rozgrywki na forum lub porzucić dla kaprysu. Komunikacja online rządzi się anonimowością, nie jest skutecznym narzędziem poznania partnera i budowania wzajemnego zaufania w działaniu dla sprawy. Zawsze pozostanie kwestia jawnych i skrywanych motywacji, fałszywej samooceny i nieodgadnionych kwalifikacji forumowiczów. Komunikacja online lepiej służy szybkiej informacji w grupie i czynnościom organizacyjnym. Ta nowa forma perswazji, mobilizacji społecznej i podejmowania decyzji ma nowe zalety i zupełnie nowe zagrożenia. Czym innym jest stowarzyszenie ludzi zrodzone w kontaktach personalnych i tylko wspomagające się siecią, a czym innym jest grupa korespondentów sieciowych nawet najbardziej zainteresowanych wspólnym problemem. Jest tu zresztą bardziej fundamentalny problem społecznej psychologii sieci. „Wspólnoty wirtualne nie rekompensują utraty tradycyjnych wspólnot. Nie mogą zastąpić wspólnot organicznych, ponieważ są zbyt jednowymiarowe i nietrwałe. Nie ulega jednak wątpliwości, że w coraz większym stopniu będą uzupełniać wspólnoty tradycyjne. Pomost między nimi tworzą tzw. wspólnoty w Internecie, czyli wspólnoty organiczne mające swój odpowiednik online. Nie należy ich mylić ze wspólnotami internetowymi, czyli całkowicie wirtualnymi wspólnotami istniejącymi wyłącznie online” [van Dijk 2010: 234]. Warto zauważyć, że teorie kapitału społecznego podkreślające rolę stowarzyszeń równocześnie eksponują zaufanie jako fundament kapitału społecznego. Z tego punktu widzenia potencjał kapitału społecznego stopniuje się: w spersonalizowanych stowarzy-

szeniach istniejących fizycznie /f2f/ zaufanie między członkami jest największe, w anonimowych stowarzyszeniach wyłącznie online /CMC/, gdzie identyfikacja członków może być nawet fałszowana zaufanie, a więc i kapitał społeczny jest najmniejszy. W społecznej praktyce stowarzyszenia się jest jednak między tymi dwoma biegunami jeszcze kilka pośrednich możliwości.

Nie bez znaczenia jest zmienna liczebność członków stowarzyszeń offline i online, likwidacja przestrzeni tworzy warunki rozwoju grup bez przypisania, niekiedy wydziedziczonych, ale też z drugiej strony otwiera drogę do ponadnarodowych wspólnot NGOs w sensie pozytywnym. Do rozpoznanych zalet wirtualnych struktur należy okoliczność, że stowarzyszenia i NGOs pierwotnie przypisane geograficznie, w sieci zyskały instrument oddziaływania globalnego, w naturze Internetu leży bowiem globalność. W latach 80. w Polsce etatystyczne, legalne stowarzyszenia zrzeszone zostały w federację organizowaną przez państwo i pod kontrolą cenzury. W demokratycznej Polsce w rezultacie dwudziestoletnich doświadczeń pojawia się pogląd, iż lokalnym, rozproszonym stowarzyszeniom i organizacjom non-profit potrzebne są jednak jakieś formy federalizacji na nowych zasadach, formy jednoczenia się wokół wspólnych celów i dla skuteczniejszego realizowania własnych celów konkretnego stowarzyszenia. Jeśliby uznać tę potrzebę budowania jakichś ponadlokalnych struktur parasolowych łączących interesy, public relations i marketing stowarzyszeń jednej części kraju, bądź też stowarzyszeń artykułujących podobne idee i tematykę, to internetowa platforma takiej niebiurokratycznej federacji wydają się stosownym instrumentem.

Odmienność stowarzyszeń offline od grup celowych online wywodzi się w oczywisty sposób ze specyfiki interakcyjnej. Interakcja w sieci jest słabo porównywalna z interakcją fizyczną – ta pierwsza oznacza jedynie tyle co zwrotność i wymiennność komunikatów, nie rodzi jednak znaczącego wzajemnego zobowiązania stron. W sieci, w której tak łatwo się zaangażować i równie łatwo wycofać, psychologiczny projekt roli uczestnika wirtualnych stowarzyszeń jest mniej precyzyjnie określony, członek stowarzyszenia sieciowego może eksperymentować w kwestii własnej roli i własnego obrazu w oczach innych aktywistów. Stowarzyszenie inicjowane online na forach dyskusyjnych i w grupach celowych jest do tego stopnia otwarte, że zrazu jego cele i struktura mogą być tylko obserwowane z zewnątrz przez kandydata na członka uczestnika.

Stosunkowo wcześniej, już na etapie wideokonferencji i przed technologią Web 2.0 wskazywano na zakłócenia i problemy koordynacyjne w trakcie grupowej współpracy z użyciem komputera. Cyfrowa debata i organizacja grupy, wyłanianie przywództwa i wzajemne zrozumienie się żądają tam więcej czasu niżli w komunikacji o rozwiniętym kontekście, w której działa też mowa ciała

i komunikacja niewerbalna, liczą się zastane, rozpoznane statusy uczestników. Czy moderator w sieci jest w łatwiejszej czy w trudniejszej sytuacji niżli przewodniczący zarządu na zebraniu członków twarzą w twarz? Czy sieć żąda od moderatora większej arbitralności niżli od przewodniczącego stowarzyszenia na bezpośrednim zebraniu? We wstępnej epoce tzw. telekonferencji twierdzono, że zjawisko nieuchronnego na linii mieszania tematów i wątków, anarchia oraz egocentryzmu dyskutantów rodzą konieczność sztucznego narzucania uczestnikom przez prowadzącego własnej koordynacji i przywództwa [van Dijk 2010: 318]. Natomiast dzisiejsze doświadczenie z technologią Web2.0 sprowadza tę obawę do właściwych proporcji. Kiedy ruch społeczny czy stowarzyszenie zaczyna używać sieci nie musi wzrastać konieczność centralnego sterowania całą strukturą, bo grupy i frakcje komunikują się zarówno w czasie aktualnym lub opóźnionym, spierają się publicznie jak nigdy dotąd, widoczny też staje się głos pojedynczego uczestnika. Kiedy fizyczna grupa ludzi np. w badaniach focusowych pracowała nad jakimś problemem, natychmiast pojawiali się przywódcy opinii dominujący nad pozostałymi, nie wiadomo czy coś ważnego miała do powiedzenia tzw. cicha myszka. Z tego punktu widzenia komunikacja i dyskusja w sieci stwarza szanse większej równości uczestników, których statusy nie muszą grać pierwszorzędnej roli.

Z drugiej strony anonimowość dyskutantów w sieci rodzi ich natarczywość i agresję, co wielu innych zniechęca. Trzeba zauważyć polaryzację grupy ludzi dyskutujących za pośrednictwem komputera. „O ile dążenie do jedności zazwyczaj zwycięża w bezpośrednich spotkaniach grup posiadających wspólną tożsamość, o tyle w grupach CMC jednostki mają większą skłonność do popierania skrajnych postaw. Kiedy ludzie uczestniczą w zapośredniczonych przez komputery dyskusjach i nie identyfikują się z grupą (jak to się dzieje na ogólnodostępnych forach), charakterystyczna dla Internetu izolacja, odindywidualizowanie i fizyczny dystans zachęcają do ignorowania poglądów grupy i podążania własną drogą” [van Dijk 2010: 319]. Jest dopiero sprawą pogłębionych badań, czy w istocie polaryzacja pozycji i spór nie do uzgodnienia jest w komunikacji CMC bardziej dramatyczny niż w grupowych dyskusjach f2f. W zmediatyzowanym zrzeszaniu się jest większa liczba uczestników, co z natury różnicuje poglądy, ale na forum jednak łatwo wrócić, gdy się ochłonie, można sprawę przemyśleć i wracać wielokrotnie. Natomiast w mniejszych grupach ludzi znających się osobiście różnice zdań w kwestiach programowych i organizacyjnych oraz wzajemne urazy nierzadko prowadzą do schizmy i rozstań bezpowrotnych.

Programowy i organizacyjny eksperyment w sieci jest łatwy jak w sztucznym laboratorium i równie łatwo tu o bolesne zderzenie z rzeczywistością zewnętrzną.

Sieć jest ogromną, niepoliczalną konfederacją grup celowych. Nawet stosunkowo nieliczna grupa celowa ma szansę ujawnienia się publicznego, podczas gdy na spotkaniu w realu można obecnych policzyć, w sieci można mistyfikować nawet struktury nieistniejące. Ta agora jest największą z możliwych, ale nie za każdym razem musi być autentyczna, warunkiem autentyczności jest łączenie komunikacji cyfrowej z wymianą f2f /B+D+A/. Agora zresztą była forum dyskusyjnym, a nie stowarzyszeniem.

Znaleziono wiele argumentów na rzecz tezy o wzajemnej niewymienialności stowarzyszeń organicznych z odpowiednimi strukturami inicjowanymi i trwającymi online. Jest kwestią dalszych badań, czy komunikacja elektroniczna i debata w sieci sprzyja większej partycypacji uczestników niżli struktury f2f [Mantovani 1996]. Na dyskusję decydujący wpływ ma rozwój technologii Web 2.0. Nie możemy pominąć zadziwiającej charakterystyki, jaka łączy stowarzyszenia, fundacje trzeciego sektora, wszelkie NGOs, społeczne ruchy kulturowe, oraz z drugiej strony sieć działającą właśnie w formule Web. 2.0. Zarówno NGOs, jak i społeczności sieciowe są wyrazem demokratycznych, oddolnych inicjatyw społecznych, w obu przypadkach mówimy o aktywności partycypacyjnej. I tu, i tam strukturalnie niezbywalnym elementem jest aktywność i uczestnictwo wolontariuszy we wspólnym dziele, praca zbiorowa. Tak stowarzyszenie się offline, jak i online odwołują się do tej samej koncepcji ekonomiki daru, zamiast jakiegokolwiek innego zysku pojawia się tu korzyść z dobrowolnego dawania siebie innym i odwzajemnianie ich daru czasu, uwagi, informacji, wiedzy czy umiejętności. Ekonomia daru bynajmniej nie rządzi całą siecią, w której coraz więcej interesownej aktywności biznesowej. W stowarzyszeniach tradycyjnych dar odwzajemniamy ludziom osobiście znanym, ale w sieci jesteśmy dobrodziejem dla kogoś obcego, co więcej, możemy nasz dar kierować nie poprzez wymianę dwustronną, ale kierować swą szczodrobliwość do jakiegokolwiek innego forumowicza, lub do ogółu, jest to „wymiana uogólniona” [Hofmokl 2009: 227].

Stowarzyszenia często bywają artykulacją nastrojów kontestacji kultury instytucjonalnej, finansowanej ze środków publicznych, natomiast w kulturze sieci nastroj buntu społecznego i samoorganizacji jest jeszcze wyraźniejszy i wszechstronny. I w sieci, i w stowarzyszeniach budujemy i konserwujemy dobro wspólne, likwidujemy podział na producentów, decydentów oraz podporządkowanych konsumentów. Ważna jest wymiana idei między wolontariuszmi, między równymi sobie, zatem i tu, i tam aktywność komunikacyjna funkcjonuje w strukturach otwartych. Rozwijająca się online aktywność na forach dyskusyjnych, webblogach, zbiorowa praca twórcza i publikacyjna technologią wiki, produkcja i dyskutowanie materiałów wizualnych, wszystko to ma wcześniejsze korzenie

w aktywności offline we wspólnocie ludzi o rozbudzonych i ukierunkowanych zainteresowaniach. W sieci, tak jak wcześniej w komunikacji offline pozostaje satysfakcja udziału w grze o prestiż bądź bezinteresowna motywacja prospołeczna. Spłaszczenie struktur i pozycjonowania uczestników właściwe jest zarówno organizacji przypisanej lokalnie, jak i społeczności cyfrowej. Spłaszczenie nie musi oznaczać całkowitej likwidacji wszelkiej hierarchii, i tu, i tam dokonuje się wyboru przewodniczącego, moderatora, wybiera zarząd, organizuje system oceny i kontroli własnych działań (np. w Wikipedii nawet kilkustopniowy). To wszystko nie zaprzecza faktowi wspomnianej wewnętrznej polaryzacji grupy i radykalizacji poglądów często prowadzącej do stanu zawieszenia lub rozejścia się dyskutantów, bywa często, że sieć społecznościowa staje się rozległą płaszczyzną zachowań społecznych.

Zilustrowano pewną, ograniczoną być może symetryczność dwu struktur, z których pierwsza (stowarzyszenia) ma historię najdłuższą, zaś druga (sieci społecznościowe w technologii Web. 2.0) historię najkrótszą. Czyni to w sposób naturalny komunikację Web 2.0 narzędziem NGOs, zarówno tych zrodzonych pierwotnie poprzez komunikację f2f, jak i tych inicjowanych już w sieci, a potem zaś albo wiążących współpracę sieciową z kontaktami bezpośrednimi albo poprzestających na organizacji i komunikacji sieciowej. Podstawowe przepływy w czasie między NGOs a siecią cyfrową, aktywizującą partycypację członków można uporządkować chronologicznie jak niżej uznając, że współcześnie praktykuje się równolegle wszystkie pięć paradygmatów. Paradygmat piąty wciąż pozostaje teoretyczną zagadką.

- I – współpraca bezpośrednia wyłącznie poprzez kontakty twarzą w twarz – NGO f2f
- II – współpraca bezpośrednia wspomagana informacją papierową, telefoniczną i komputerową – NGO f2f+PMC+TMC+CMC
- III – współpraca bezpośrednia wspomagana siecią społecznościową – NGO f2f+Web.2.0MC
- IV – współpraca sieciowa wspomagana kontaktami bezpośrednimi – NGO Web.2.0MC+NGO f2f
- V – współpraca wyłącznie sieciowa bez komunikacji bezpośredniej – NGO Web.2.0MC

## PORADY PRAKTYKÓW

Skoro rekrutacja do otwartych struktur NGOs nie stawia wstępnych warunków w przeciwieństwie do wielu innych organizacji NPO, to sprawne i efektywne funkcjonowanie takich stowarzyszeń wymaga refleksyjnego opracowania własnych praktyk prospołecznych i wymiany doświadczeń między wolontariuszami. Organizacje nie chcą uprawiać aktywności dyletanckiej, dążą do poszerzania społecznych wpływów, doskonalenia warsztatu pracy i zwiększania jej efektywności. Technologia Web.2.0 jest dobrym instrumentem wymiany doświadczeń i rozwoju kompetencji w kręgu aktywistów organizacji, której strategii muszą być odmienne od strategii instytucji profesjonalnych lub partii. Skoro mamy do czynienia z tak biegunowo odmiennymi strukturami jak NGO Web 2.0 lub NGO f2f, to w czysto sieciowym NGO w mniejszym stopniu działa społeczna cenzura oraz samocenzura członków, tu słabsza jest obawa o utratę twarzy, obawa tak starannie studiowana w mikroanalizach socjologicznych [Goffman]. Ideologie i dyskusje grup celowych w sieci są bardziej otwarte w tym sensie, że można tu eksperymentować w kwestii społecznego tabu. Przydatność technologii Web.2.0 dla wolontariuszy i amatorów wynika z samej istoty tego wynalazku, jest to user-centryczny model uczenia się, model niehierarchicznego, bez przywództwa, uspołecznionego zdobywania wiedzy w systemie organizacyjnie spłaszczonym, zindywidualizowanym, kiedy to odbiorca jest współautorem. Uczący się tą metodą decyduje o czasie i miejscu nauki, sam ocenia jej przydatność i sposoby stosowania. Bliska natury stowarzyszeń społecznych jest technologia nieautorytarna, która łączy nieformalną naukę z samodzielnym działaniem [Brzostek-Pawłowska 2011: 137].

Rozpatrzmy zalecenia oparte na literaturze przedmiotu oraz na rozwiniętym case study dużego stowarzyszenia niemieckiego, dla nas o tyle interesującego, że nieuwikłanego ani w politykę, ani w gospodarkę. Duże badanie obejmowało sieciową platformę dla aktywnych członków (2000 zarejestrowanych) Kościoła Protestantckiego w Niemczech zrzeszających się w ponadmilionowych stowarzyszeniach [Matsche i in. 2012: 168]. W porównaniu z tym projektem polskie platformy doradztwa są na razie skromniejsze i mniej reprezentatywne. Główne technologie organizowania NGO w sieci bądź wspierania stowarzyszeń już istniejących fizycznie to jak wspomniano fora tematyczne, zatem tematyczne dyskusje z postami. Dyskusje w konkretnych kwestiach mogą być sumowane jakimś raportem, wnioski są wypracowane zbiorowo. Zaczyna się od problemu sieciowej rekrutacji do stowarzyszenia. Okolicznością ważącą na motywacji członków wirtualnego NGO jest fakt, czy istniało zainteresowanie kandydata określonym



kręgiem problemów i aktywności jeszcze wcześniej, przed uzyskaniem rejestracji na platformie. Dyskutowanym tu problemem są taktyki przyjmowania i adaptacji nowych członków stowarzyszenia, zaleca się na wstępnym etapie rozciąganie przed kandydatem atmosfery przyjaznego optymizmu, nawet entuzjazmu.

Formą sieciowego wspierania NGOs może być prezentowanie indywidualnych doświadczeń uczestników wybranej organizacji, pojedynczych przypadków, pojedynczych projektów lub konkretnych sytuacji zwrotnie komentowanych przez innych uczestników. Publiczne oferowanie własnych doświadczeń innym np. w kwestii fundrisingu lub w kwestii socjotechnik postępowania ze sponsorem może być krępujące, dlatego tu i tylko tu, należy zgadzać się na anonimowość dyskutanta na platformie. Obok tego proponuje się próbę uogólniającego, zbiorowego teoretyzowania w kwestii reguł i możliwości działania NGOs. Tu technologia wiki redagowania, kolejnego przerabiania, uzgadniania i doskonalenia artykułów jest najbardziej przydatna [Matsche i in. 2012: 170]. Przepływy i linkowanie między różnymi strumieniami stron konstruowanych wg wymienionych zasad są naturalną charakterystyką Web. 2.0. Wolontariusze najbardziej zaangażowani w pracę nad metodologią NGOs, którzy dobrali się ze względu na ważne dla nich wątki, lub pracujący na rzecz tego samego regionu, jeśli są zarejestrowani mogą wyodrębnić własną grupę, mogą mailować personalnie lub nawet zamienić dyskusje na spotkania twarzą w twarz. Spotkaniom służyć mogą personalne profile na Facebooku lub profile kontrolowane za pośrednictwem samej platformy stowarzyszenia. Nie należy zapominać też o innych, tradycyjnych metodach badań społecznych w Internecie oraz badaniach Internetu ilościowych i jakościowych jak ankiety, wywiady czy grupy focusowe z użyciem komunikatora (CAPI, CATI, CAWI, CASI).

Badacze podkreślają, że sieciowa wymiana doświadczeń wolontariuszy na ich platformie nie była tak spontaniczna jak blogowanie w sprawach osobistych. Wolontariusze skłonni są czytać o cudzych doświadczeniach i konkurencyjnie eksploatować wiedzę innych, równocześnie zachowując powściągliwość, jeśli idzie o ich własne kompetencje i informacje. Problem pasażerów na gapę dotyczy całej sieci, spośród użytkowników Wikipedii nawet nie co dziesiąty włącza się do robót twórczych. By „moja wiedza” stała się wiedzą „naszą” zaleca się wprowadzenie na konkretnej platformie jakichś bonusów dla publikujących wolontariuszy i etatowego personelu, ułatwienie dostępu do tematycznych baz danych itp. Warto pamiętać, że budowanie zaufania oraz identyfikacji z celami grupy, pobudzanie motywacji do samodoskonalenia było procesem mozolnym nawet w NGOs typu f2f.

Otwarta struktura Web.2.0 plus anonimowość dyskutantów (jeśli jest podtrzymywana) w nieunikniony sposób rodzą rozliczne ryzyka w procesie korzystania ze zbiorowej wiedzy przez członków NGOs i w procesie wprowadzania innowacji we własnych praktykach prospołecznych. Zdarza się, że dyskutanci są niekompetentni, mówią nie na temat i rozsyłają osobiste fotografie, przynoszą na platformę pomysły prowokujące i idee sprzeczne z celami NGOs, kasują głosy oponentów, borykać się trzeba z agresją, wandalizmem i spamem. W tej sytuacji pozytywne są jakaś regulacje na forum, zapisany przewodnik i sformułowane zasady wymiany doświadczeń, klarowne sformułowanie tematyki i celów. Tak jak w Wikipedii pozytywne też będzie podanie formularza, wzoru pisania artykułów. Użytkownicy platformy powinni mieć możliwość wzajemnego oceniania i punktowania wypowiedzi, przydatne są linki do moderatora, administratora, by blokować wandalizm. Tak więc, sieciowe wspieranie NGOs korzysta z technik stosowanych powszechnie w technologii Web. 2.0. Konstruowanie forów zastrzeżonych, zamkniętych klubów, technicznie trudniejsze, umożliwia wymianę doświadczeń między uczestnikami oceniającymi wzajemnie swą wyższą kompetencję w kwestiach organizacyjnych i merytorycznych, silniej motywowanych do aktywności i wyraźniej identyfikujących się z organizacją.

Wiedza o prowadzeniu NGOs jest w znacznej części wiedzą praktyczną, gromadzoną poprzez obserwację i refleksyjną korektę własnych i cudzych praktyk, zatem zapisy, opisy i instrukcje publikowane na forum dla personelu i członków NGOs bywają z jednej strony nazbyt abstrakcyjne lub przeciwnie tak szczegółowe, że aplikują się tylko do wybranego typu aktywności i jednego tylko środowiska społecznego nie bacząc na różnice kulturowe, regionalne, a przede wszystkim na zmienność celów. Sieciowa wymiana doświadczeń jest oczywiście nieporównywalna z treningiem praktycznym. Badacze zalecają takie uporządkowanie doradztwa NGO technologią Web. 2.0, które używa określonych wzorów schematów. Żeby portalowe dyskusje i publikacje przyniosły pożytek mogłyby one realizować powtarzalny schemat-paradygmat, a więc: stawiać problem, ideę, dalej rozwiązanie tego problemu i dokładne, szczegółowe objaśnienie przyjętych sytuacyjnych procedur, dalej ramę odniesienia i wszelki kontekst. Pojedynczy konstrukt interpretacyjny każdorazowo powinien być budowany zbiorowym wysiłkiem forumowiczów, by w rezultacie był uznany za wspólne dzieło [Matsche i in. 2012].

Kiedy czytamy podobne porady, a nawet gdy śledzimy bardziej fundamentalne badania nad stowarzyszeniami, zauważamy, że w tym segmencie socjologia bywa znacznie wartościująca. Badacze zainteresowani wszelkimi formami stowarzyszenia się, a z drugiej strony entuzjaści Internetu skłonni są budować utopię środowisk złożonych z osobników o dominującym upodobaniu do samo-

kształcenia, samorozwoju, wyposażonych w altruistyczną motywację działań prospołecznych i rozwijania wiedzy z użyciem zbiorowej inteligencji. Każdej skokowej przemianie technologii komunikacyjnych towarzyszy odpowiadająca jej utopia społeczna. Andre Keen napisał książkę o tym jak sieciowy kult amatora niszczy kulturę i podkreślał, że tzw. zbiorowa inteligencja nie istnieje. Tymczasem ideologię stowarzyszeń łączy z siecią społecznościową wiara w istnienie mądrości zbiorowej. Łatwo zauważyć, jak utopia wczesnego Manuela Castellsa konfrontowana jest z sceptycznym realizmem Jan van Dijka. Facebook i inne popularne fora społecznościowe oraz nawet YouTube zapewne w dalszym ciągu wypełnione będą głównie funkcją rozrywkową, towarzyską oraz nierzadko agresywną plotką personalną. Innym czynnikiem złudnie pobudzającym do budowy zaledwie efemerycznych wspólnot jest polityka, najwyraźniej kosztem funkcji edukacyjnej i kultury duchowej. Motywacja towarzyska i potrzeba simlowskiej socjacji, goffmanowskiego fun zawsze była istotnym tworzywem stowarzyszeń, nawet tych najpoważniejszych, czy jednak stricte internetowa towarzyskość bez ograniczeń w stowarzyszeniach wirtualnych zachowuje porównywalny potencjał społeczny?

Doświadczenia klasyków teorii sieci pouczają, jak ryzykowne są wszelkie prognozy w rewolucyjnej epoce technologii cyfrowych, jak spóźnione są tu publikacje na papierze. Na razie możemy stawiać pytanie, czy następną Web. 3.0 przezwycięży obecne zakłócenia w rozwoju wirtualnych NGOs, czy ograniczy chaos informacyjny i banalne gadulstwo wolontariuszy, mało klarowną ich tożsamość i słabe motywacje, w zamian kojarząc kluby aktywistów z pomysłami, selektywnie konstruując grupy coraz bardziej celowe. Wreszcie trzeba pamiętać, że tak NOGs f2f wbrew teoretycznej ich otwartości mogły stosować jakieś zasady kierowanej rekrutacji członków, tak i NGOs Web.2.0MC podlegają specyficznej presji podziałów generacyjnych i społecznych. Poprzez horyzontalną komunikację na autonomicznym forum online zrzeszają się raczej młodzi niż starzy, raczej wykształceni niż niżej edukowani, raczej lepiej sytuowani niż ubodzy. W Polsce odchodząca generacja ludzi pamiętających socjalizm także obecnie zachowuje powściągliwość w obnażaniu się na forach społecznościowych i w stowarzyszeniu się online. Nawet gdy zgrubne podziały znikną w dostępie do sieci, zawsze pozostanie zjawisko osobistego wykluczenia funkcjonalnego, co jest związane z małą czy większą personalną skłonnością do uczenia się (*digital literacy*). Badania stowarzyszeń mają nowy przedmiot od dwudziestu lat w Polsce, podobnie badania Internetu mają krótką tradycję, obok rzetelnych sondaży ankietowych na dużych próbach oczekiwać trzeba pogłębionych obserwacji etnologicznych i metod jakościowych.

**BIBLIOGRAFIA**

- Brzostek-Pawłowska J. [2011], *Zmiany w modelach i technologiach informacyjnych w dobie Web.2.0 i Web.3.0*, „Elektronika” nr 3.
- Burgess J., Green J. [2011], *Youtube. Wideo online a kultura uczestnictwa*, Warszawa: Wyd. Naukowe PWN.
- Castells M. [2004], *The Power of Identity*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Cliff Z., Keeter S., Andolina M., Jenkins K., Delli Carpini M.X. [2006], *A New Engagement? Political Participation, Civic Life, and the Changing American Citizen*. New York: Oxford University Press.
- Dijk van J. [2010], *Spoleczne aspekty nowych mediów*, Warszawa: Wyd. Naukowe PWN.
- Editorial: Ten Years After. The Third Sector and Civil Society in Central and Eastern Europe* [2000], Kendall J. (ed.), “Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations”, Vol. 11, No. 2.
- Gere Ch. [2002], *Digital Culture*, London: Reaktion Books.
- Gliński P. [2005], *Organizacje pozarządowe*, [w:] *Encyklopedia Socjologii*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Hofmokl J. [2009], *Internet jako dobro wspólne*, Warszawa: Wyd. Akad. i Profesjonalne.
- Herbst J., Przewłódzka J. [2011], *Podstawowe fakty o organizacjach pozarządowych*, Warszawa: Stowarzyszenia Klon/Jawor.
- Kłoskowska A. [1979], *Socjologia kultury*, Warszawa: PWN.
- Kłoskowska A. [1972], *Spoleczne ramy kultury*, Warszawa: PWN.
- Keen A. [2008], *Kult amatora. Jak Internet niszczy kulturę*, Warszawa: Wydawnictwa Akad. i Profesjonalne.
- Karwacka M. [2007], *Maketing społeczny w służbie biznesu i społeczeństwa*, „Kultura i Edukacja” nr 2.
- Mantovani G. [1996], *New Communication Environments. From Everyday to Virtual*. London: Taylor & Francis.
- Matsche Ch., Moskaliuk J., Cress U. [2012], *Knowledge exchange using Web. 2.0 technologies in NGOs*, “Journal of Knowledge Management” Vol. 16, No. 1.
- Maison D., Wasilewski P. (red.) [2008], *Propaganda dobrych serc*, Kraków: Agencja Wasilewski.
- Martens K. [2002], *Mission impossible? Defining nongovernmental organizations*, “Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organisations” Vol. 13, No. 3.
- Obiegi kultury. Społeczna cyrkulacja treści. Raport z badań* [2011], Filiciak M., Hofmokl J., Tarkowski A. (red.), www.obserwatorium.kultury.nck.pl.
- Ilczuk D. [2012], *Ekonomika kultury*, Warszawa: PWN.
- Kwiatkowski M. [2005], *Kapitał społeczny*, (w:) *Encyklopedia Socjologii*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza.
- Olszewska D. [2010], *Strefy działalności organizacji pożytku publicznego w Polsce*, Kraków.
- Putnam R. [1995], *Demokracja w działaniu*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Samoorganizacja społeczeństwa polskiego. Trzeci sektor* [2004], Gliński P., Lewenstein B., Siciński A. (red.), Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Sułkowski B. [2011], *Spoleczne ramy kultury czterdzieści lat później. Pięć modeli komunikacji kulturowej*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 1–2.

- Sułekowski B. [1998], *Prywatyzacja i dezetyzacja kultury*, (w:) *Socjologia i społeczeństwo polskie*, Kaźmierska K. (red.), Łódź: Instytut Socjologii UŁ.
- Schuster J.M. [1997], *Deconstructing a Tower of Babel: privatization, decentralization, devolution*, "Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organisations", Vol. 8, No. 3.
- Teorie wspólnotowe a praktyka społeczna. Obywatelskość, polityka, lokalność* [2005] Gawkowska A., Gliński P., Kościański A. (red.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Tekst /w/ sieci* [2009], Ulicka D. (red.), Warszawa: Wydawnictwa Akad. i Profesjonalne.
- Ustawa o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie z dnia 24 kwietnia 2003 (Dz.U. z 2010 r., Nr 234, poz. 1536 z późn. zm.).
- Ustawa o zmianie ustawy o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie oraz niektórych innych ustaw z dnia 19 sierpnia 2011 (Dz. U. Nr 209, poz. 1244).

*Bogusław Sułkowski*

**TRADITIONAL AND NEW FRAMEWORKS  
FOR ESTABLISHING CONNECTIONS AND CULTURAL ASSOCIATIONS –  
THE IMPACT OF THE INTERNET**

Abstract

Forty years ago Antonina Kłoskowska wrote "Social frameworks of culture", a book which contained a profound and influential theoretical chapter focused on the problems of social production and participation. Face-to-face interaction face-to-face and directed or undirected contact in cultural communication is essential, but now we need to enrich the three traditional social frameworks of culture with a new fourth proposal: the framework of social movements and social, cultural associations /NGOs/. We are faced with the need to incorporate the results of the Polish transformation as well as the developing processes revolving around world democratization. What's more, many modern social movements and NGOs now depend and rely on CMC (Computer Mediated Communication). From this point of view one may identify several structures, from traditional to modern: I-NGO f2f, II-NGO f2f+TMC+CMC, III-NGO f2f+Web.2.0MC, IV-NGO Web.2.0MC+NGOf2f, V-NGO Web.2.0MC. This paper also discusses some practices and experiences of NGO volunteers.

**Key words:** social frameworks of culture, cultural associations /NGOs/, cultural communication online