


Piotr Sztompka 
Uniwersytet Jagielloński

O POJĘCIU KULTURY RAZ JESZCZE

Autor definiuje pojęcie kultury przez odniesienie do szczególnej kategorii znaczeń normatywnych, czyli wartości. System wartości zorganizowany jest wokół trzech wartości najbardziej ogólnych i fundamentalnych: prawdy, dobra i piękna. Odpowiednio mówić można o trzech domenach kultury: kulturze poznawczej, kulturze moralnej i kulturze estetycznej. Desygnatami kultury poznawczej są przekonania, poglądy, opinie podzielane przez członków społeczeństwa. Desygnatami kultury moralnej są relacje łączące jednostki w przestrzeni międzyludzkiej. Desygnatami kultury estetycznej są szczególnego typu wytwory należące do sztuki artystycznej lub użytkowej. Podobieństwo wartości w każdym z tych trzech obszarów stanowi silny czynnik wytwarzający więzi społeczne i wspólnoty, a także tożsamości społeczne. Kultura jest fundamentem żywej i bogatej tkanki społecznej, społeczeństwa obywatelskiego.

Słowa kluczowe: kultura; znaczenie; wartość; wspólnota; tożsamość

On the Concept of Culture Once Again

Abstract

The concept of culture is defined by reference to a particular category of normative meanings, namely social values. This system is organized around three highly abstract and fundamental values: truth, goodness and beauty. Respectively, one may distinguish between three domains of culture: cognitive culture, moral culture and aesthetic culture. While the referents of cognitive culture are beliefs, views and opinions shared by members of a given society, the referents of moral culture include relations binding individuals in the inter-human space. Particular products of art or design are referents of aesthetic culture. The similarity of values in each of these three domains is a powerful factor that generates social bonds and communities as well as social identities. Culture is the foundation of a lively and rich social fabric, the civil society.

Keywords: culture; meaning; value; community; identity

W połowie XVIII wieku niemiecki filozof Johann Gottfried Herder pisał: „Nie ma nic bardziej nieokreślonego niż słowo kultura” (Herder 1962: 4). Minęły dwa stulecia i amerykański socjolog Raymond Williams pisze: „Kultura (*culture*) to jedno z dwóch, trzech najbardziej skomplikowanych słów w języku angielskim” (Williams 1976: 928). W międzyczasie problemem kultury zajmowało

się mnóstwo filozofów, antropologów, etnologów, socjologów. Alfred Kroeber i Clyde Kluckhohn w artykule *Kultura; krytyczny przegląd pojęć i definicji* doliczyli się prawie dwustu różnych ujęć kultury (Kroeber i Kluckhohn 1952).

Czy w tej sytuacji warto podejmować próbę jeszcze jednego, odmiennego ujęcia? Warto o tyle, o ile przedstawiona propozycja teoretyczna dostarczy lepszej mapy tego obszaru ludzkich doświadczeń, a mówiąc dokładniej zidentyfikuje istotne zjawiska, uporządkuje je i zorganizuje, oraz pozwoli uchwycić ważne zależności między zjawiskami. W artykule tym przedstawię pewną wizję istoty kultury, zanalizuję anatomię kultury i ukazę zależność między kondycją kultury a krystalizacją wspólnot społecznych i tożsamości społecznych rozmaitego rodzaju i różnej skali.

Dwa kroki ku precyzyjnemu rozumieniu kultury; znaczenia i wartości

W mnogości dotychczasowych ujęć problemu kultury można dostrzec dwa bieguny: ujęcia szerokie i ujęcia wąskie. Ujęcia szerokie włączają w zakres kultury ogromną różnorodność zjawisk społecznych. Niekiedy czynią to przez wyliczenie. Już w XIX wieku amerykański antropolog Edmond Tylor pisał: „Kultura to złożona całość, na którą składają się wiedza, wierzenia, sztuka, moralność, prawo, zwyczaj i wszelkie inne umiejętności i nawyki nabyte przez człowieka jako członka społeczeństwa” (Tylor 1871, za: Kłoskowska 1981: 18–19). Ponad sto lat później brytyjski socjolog Anthony Giddens przedstawia jeszcze szerszy, ale równie przypadkowy katalog: „Kultura odnosi się do sposobów życia członków grup społecznych; jak się ubierają, jakie są ich zwyczaje dotyczące zawierania małżeństw i życia rodzinnego, ich wzorów pracy, ceremonii religijnych i spędzania wolnego czasu. Pojęcie dotyczy także dóbr, które wytwarzają i które są dla nich ważne: łuków i strzał, pługów, fabryk i maszyn, komputerów, książek i domostw” (Giddens 1996: 58). Inni autorzy rezygnują co prawda z wyliczeń elementów kultury, ale nadają pojęciu jeszcze bardziej szeroki sens powiadając, że obejmuje ono „całokształt sposobu życia danego społeczeństwa” (Linton 2007: 404), albo „wspólną domenę wszystkiego co ludzkie” (Jenks 2007: 930). Inaczej mówiąc traktują kulturę jako wszystko to, co nie istniałoby na powierzchni Ziemi, gdyby nie pojawili się ludzie lub gdyby kiedyś zabrakło ludzi. Nic dziwnego, że powstrzymują się przed wyliczaniem elementów, bo zajęłoby to bardzo wiele stron.

Na drugim biegunie znajduje się wąskie rozumienie kultury, często spotykane w myśleniu potocznym, ale także w nauce. W XIX wieku reprezentował je np. brytyjski pedagog Matthew Arnold (Arnold 1869, za: Aldridge 2006: 47). Kultura to wtedy tylko najbardziej wyrafinowane i wysublimowane dziedziny

ludzkiej twórczości: sztuka, muzyka, literatura, inaczej „najwyższe formy twórczości estetycznej będące dziełem elity” (Scott 2006: 47). Tak rozumiana kultura zamyka się w muzeach, teatrach, filharmoniach i bibliotekach. I tak rozumianą kulturą zajmują się ministerstwa kultury.

Czy da się pogodzić te dwa przeciwstawne ujęcia kultury? Czy da się odnaleźć jakiś wspólny mianownik, do którego obydwaj dadzą się sprowadzić? Tak, da się i proponuję prowadzić do tego syntetycznego rozwiązania w dwóch krokach, wykorzystując po kolei dwa pojęcia: znaczenia i wartości. Najpierw znaczenia. Otóż na pierwszy trop naprowadza sugestywna metafora, którą odnajdziemy u amerykańskiego antropologa Clifforda Geertza: „Człowiek to zwierzę zawieszane w sieci znaczeń, którą sam utkał. Ta sieć to właśnie kultura” (Geertz 1973: 5). Podobnie ujmuje to kanadyjski filozof Charles Taylor (1987). Wskazuje się tutaj na to, że człowiek i tylko człowiek nadaje znaczenia przedmiotom, zjawiskom i zdarzeniom. Znaczenia te mogą jednak być bardzo indywidualne, subiektywne, prywatne, psychologiczne; należą tu nasze upodobania, motywacje, racje, intencje, zamiary, aspiracje. Kiedy znaczenia uzyskują charakter ponadjednostkowy, kulturowy? Otóż tu przychodzi z pomocą XIX-wieczny socjolog francuski Émile Durkheim ze swoją koncepcją „faktów społecznych”, wykraczających poza doznania psychologiczne (Durkheim 1968: 15–19). Według niego „fakty *par excellence* społeczne” spełniają kilka warunków. Dwa z nich są w tym momencie dla nas najważniejsze. Po pierwsze, są to fakty podzielane przez jakąś zbiorowość, mniejszą lub większą. A po drugie, wobec każdego z członków zbiorowości mają charakter zewnętrzny, zobiektywizowany, zastany, odziedziczony. Napotykać takie fakty, gdy przychodzimy na świat i wchodzimy do grup społecznych: rodziny, grupy sąsiedzkiej, grup koleżeńskich, zbiorowości lokalnych, etnicznych, narodu. Musimy z takimi faktami się liczyć. Sami ich nie stworzyliśmy, co najwyżej w jakimś stopniu, na ogół minimalnym, możemy przyczynić się do ich modyfikacji. Otóż znaczenia to właśnie takie fakty społeczne. A ich zbiór to kultura. Wracając do metafory: ta sieć kulturowych znaczeń, w której jesteśmy zawieszani jest utkana przez ludzi – naszych przodków w długim historycznym procesie kumulacji, przekazywana z pokolenia na pokolenie – ale dla każdego z nas jest dana, narzucona przez urodzenie, zamieszkanie, środowisko, w którym się obracamy. Zobaczmy przykład: religia to niewątpliwa dziedzina kultury, a wierzenie religijne to znaczenie związane z bytami czy zjawiskami nadprzyrodzonymi. Ale sami religii nie wymyślamy; gdy urodziliśmy się w kraju i w rodzinie katolickiej, stajemy się najczęściej katolikami, gdy w kraju muzułmańskim – muzułmanami.

To, że tkanką kultury są znaczenia, było wzmiankowane już przez klasyków socjologii i antropologii i socjologii, Kroebera i Talcotta Parsonsa, gdy definiowali kulturę jako „dziedzinę społeczeństwa, w której wytwarzane są wspólne znaczenia” (Kroeber i Parsons, podają za Scott 2006: 46). Inny klasyk Alfred

Schutz, twórca socjologii fenomenologicznej pisze podobnie: „Świat społeczny, w którym człowiek się rodzi i w którym musi się rozeznać, jest przez niego doświadczany jako gęsta sieć znaków i symboli z ich szczególną strukturą znaczeniową. [...] Znaczenia wszystkich składników świata społecznego w całej ich dywersyfikacji i stratyfikacji, a także ich konfiguracje są postrzegane przez jednostki jako coś danego i oczywistego” (Schutz 1970: 80). W Polsce rola znaku i znaczenia jako głównych elementów kultury została uwypuklona w koncepcji kultury symbolicznej Antoniny Kłoskowskiej: „Socjologia kultury interesuje się przede wszystkim dziedzinami, które można określić jako sfery przerostu procesów semiotycznych ponad ich praktycznie użyteczne zastosowanie, jako hipertrofie semiozy” (Kłoskowska 1981: 170). W socjologii światowej takie ujęcie zdobyło rozgłos dopiero w początku XX wieku dzięki szkole tzw. socjologii kulturowej skupionej na uniwersytecie w Yale, programowo odróżniającej się od tradycyjnej dyscypliny – socjologii kultury, oraz pracom Komitetu Badawczego Teorii Socjologicznej w Międzynarodowym Stowarzyszeniu Socjologicznym (ISA). Idąc w ślady koncepcji Durkheima czołowi przedstawiciele tej orientacji definiują kulturę tak: „Kultura to specyficzny system znaczeń, których używamy do ważenia i rozważania naszego świata społecznego. [...] To ustanowione ramy znaczeń, które kształtują i wytyczają granice dla indywidualnych działań, myśli i uczuć” (Alexander i Thompson 2008: 64–66). A inna autorka z tego kręgu zwracając uwagę na dynamikę tworzenia i stosowania kultury zalicza do tej kategorii „ludzkie procesy tworzenia znaczeń przywiązanych do artefaktów, kategorii, norm, wartości, praktyk, rytuałów, światopoglądów, idei, ideologii i dyskursów” (Spillman 2007: 927).

Z powyższych sformułowań zdaje się wynikać, że do kultury należą wszystkie znaczenia, całe uniwersum nadawanych przez ludzi znaczeń. To ujęcie bardzo szerokie, ale w nowy sposób pojawia się znana nam już dychotomia, bo na drugim biegunie spotykamy ujęcie wąskie, gdzie znaczenia kulturowe odnoszą się tylko do działań ekspresyjnych, artystycznych i ich wytworów, a więc wąskiej dziedziny sztuki. Chris Jenks pisze na przykład, że „zamiast obejmować wszelkie ludzkie reprezentacje symboliczne, znaczenia kulturowe wskazują na poziom doskonałości w sztukach pięknych, literaturze, muzyce, [...] oznaczają to, co wyjątkowe w ludzkich osiągnięciach twórczych” (Jenks 2007: 930). Ani ujęcie szerokie, ani wąskie nie wydają się trafne. W ujęciu szerokim do znaczeń kulturowych, a zatem do desygnatów kategorii kultury trzeba by na przykład zaliczyć wszystkie przedmioty oznaczane w języku jako rzeczowniki, a więc i mebel na czterech nogach z blatem zwany stołem, i pojazd na czterech kołach zwany samochodem, i roślinę z pniem i gałęziami zwaną drzewem, i tysiące innych obiektów. A w ujęciu wąskim mieściłyby się tu tylko dramaty Szekspira, symfonie Beethovena, powieści Joyce’a i inne dzieła najwyższego lotu.

Przezwyciężymy i tę dychotomię, gdy uznamy, że do kultury zalicza się tylko pewna szczególna kategoria znaczeń, a mianowicie znaczenia normatywne, powinnościowe wyznaczające pewne społecznie uznane ideały, wzorce, pożądane stany rzeczy. Wspiera takie ograniczenie sama etymologia pojęcia kultury; „kultywować” wszak warto tylko to, co jest kultywowania godne. Znaczenia normatywne, powinnościowe to inaczej wartości, druga obok znaczeń podstawowa kategoria prezentowanego tu ujęcia kultury. W istotny sposób zawęży to pojęcie kultury, przez którą rozumiemy w tym ujęciu występujący w społeczeństwie zbiór czy system wartości. Psychologiczny korelat wartości to ich uznawanie, odczuwanie lub przeżywanie autoteliczne (Kłoskowska 1981: 205), w odróżnieniu od traktowanych instrumentalnie interesów. Nie oznacza to, że uznawanie, odczuwanie czy przeżywanie wartości jest bezużyteczne. Przeciwnie, wartości pełnią istotne społeczne funkcje, w szczególności przyczyniają się zarówno do funkcjonowania zbiorowości, jak i dobrostanu jednostek. Dwie takie funkcje omówimy w końcowej części artykułu: integrowanie wspólnot i krystalizowanie tożsamości społecznych.

Pojęcie społeczeństwa (czy społeczności) jest tu rozumiane szeroko. W jego zakres wchodzi wszelkie powiązane relacjami społecznymi zbiorowości ludzkie, poczynając od rodziny, poprzez wspólnoty sąsiedzkie, lokalne, towarzyskie, środowiskowe, zawodowe, aż po największe, regionalne, etniczne, narodowe, kontynentalne (taką wspólnotą jest np. Unia Europejska reprezentująca tzw. wartości europejskie [Joas i Wiegandt 2008]), a w jakimś stopniu także aż po społeczność globalną (gdzie wartości ogólnoludzkie skodyfikowane są w postaci uniwersalnych praw człowieka, a także w programach globalnych ruchów społecznych takich jak ekologiczny, pokojowy, feministyczny). Ta wielość nośników kultury każe mówić o kulturach w liczbie mnogiej, o swoistych systemach wartości każdej ze zbiorowości. Podobnie o kulturach w liczbie mnogiej mówić musimy z uwagi na zmienność kultury w czasie. Wartości kiedyś obowiązujące mogą być dzisiaj anachroniczne, a na ich miejsce pojawić się nowe, a te dzisiejsze mogą w przyszłości ulec atrofii. I odwrotnie. Na przykład w dziedzinie mody. „To jak myśmy się ubierali będąc w twoim wieku – mówi do młodego interlokutora Jerome Clement – dziś może ci się wydawać okropne, ale za dziesięć lat uznasz, że prezentowaliśmy się wspaniale” (Clement 2010: 113). Bo, dodajmy, nadejdzie moda retro.

Sugestie w stronę takiego ujęcia wiążącego pojęcie kultury z pojęciem znaczeń powinnościowych, czyli wartości przynosi już w XIX wieku trzecie założenie wspomnianej wcześniej prekursorskiej koncepcji „faktów społecznych” Durkheima. Otóż obok tego, że są to fakty podzielane w zbiorowości i zewnętrzne wobec każdego z jej członków, Durkheim wskazywał, że są także przymuszające, wywierające nacisk, wyrażające oczekiwania normatywne wymuszane przez cały repertuar sankcji społecznych (Durkheim 1968: 15–19). Często

dyskutowany u nas problem to na przykład sytuacja dziecka ateistycznych rodziców nie uczęszczającego na lekcje religii w szkole i napotykanego na różne przejawy nieformalnej i formalnej presji. Tak więc te szczególne znaczenia kulturowe, które określiliśmy jako wartości, spełniają wszystkie trzy cechy wskazane przez Durkheima.

Triada desygnatów i dziedzin kultury; prawda, dobro i piękno

Czego dotyczą wartości kulturowe, jakie są ich desygnaty? Pomoże nam w ich typologii sugestywna i nadzwyczaj prosta definicja amerykańskiego socjologa Roberta Bierstedta: „Kultura to wszystko to co ludzie myślą, robią i posiadają jako członkowie społeczeństwa” (Bierstedt 1963: 129, oraz Bierstedt, Meehan i Samuelson 1964: 65). Dodać można, wszystko to, czego ich społeczeństwo czy mniejsza społeczność, do której należą, oczekuje od ich przekonań, działań i wytworów; prawdziwych sądów, dobrych relacji z innymi oraz pięknych i użytecznych wytworów. Nasuwa to od razu trójpodział dziedzin kultury na kulturę poznawczą, kulturę moralną i kulturę estetyczną. Każda posiada swoją wartość naczelną. Dla kultury poznawczej taką wartością jest prawda, dla kultury moralnej – dobro, a dla kultury estetycznej – piękno. Cała przestrzeń kultury zorganizowana jest wokół tych trzech wartości: prawdy, dobra i piękna. Wartości te mają także swoiste korelaty psychologiczne. W afirmację prawdy zaangażowane jest racjonalne myślenie. Realizację dobra sugeruje impuls moralny czy inaczej poczucie moralne, jakie człowiek nabywa (lub nie) w toku prawidłowo przebiegającej socjalizacji, wychowania, edukacji czy wpływu środowiskowego (Wilson 1993) i które każe traktować konformizm wobec uznanych wartości za coś oczywistego, bezrefleksyjnego, można w przenośni powiedzieć – automatycznego. Wreszcie trzecia wartość naczelną, piękno, wyzwala emocje, szczególnie rodzaj estetycznej przyjemności, radości, katharsis.

Prawda, dobro i piękno to tylko najbardziej ogólne, abstrakcyjne wektory przestrzeni kultury. Ich konkretyzacje przynoszą wartości bardziej szczegółowe odnoszące się już bezpośrednio do tego, „co ludzie myślą, robią i posiadają” (Bierstedt 1963), do ich przekonań, działań i wytworów. Spróbujmy sformułować ich przykładowy i zapewne niepełny katalog.

Kultura poznawcza: prawda

Abstrakcyjnej wartości prawdy, centralnej dla kultury poznawczej podporządkowana jest apoteoza rozumu, wymóg racjonalnego, przemyślanego formułowania wszelkich stwierdzeń, odpowiedzialności za słowo. Dokładniej

chodzi o to, aby przyjmowane poglądy i przekonania były po pierwsze zgodne z faktycznym stanem rzeczy, po drugie, aby zachowana była między nimi koherencja, czyli były wzajemnie spójne i po trzecie, aby były uznawane konsekwentnie, trwale w czasie. Instytucją skonstruowaną wokół takiego rozumienia prawdy, które określić można jako prawdę empiryczną, jest nauka. Zbiór konkretnych reguł i rytuałów służących apoteozie prawdy w ramach uniwersytetów czy uczelni można określić jako kulturę akademicką (Sztompka 2014). Mieszczą się tutaj takie wartości szczegółowe jak krytycyzm i sceptycyzm, a pierwszym z brzegu przykładem licznych rytuałów może być przysięga doktorska zobowiązująca do upartego poszukiwania prawdy zamiast „marnego zysku”.

Dochodzeniu do podobnie rozumianej prawdy, określanej jako prawda materialna podporządkowane są także instytucje wymiaru sprawiedliwości, organa śledcze czy sądowe. Służą temu także pewne reguły zapisane w kodeksach postępowania i swoiste rytuały, np. przysięga świadka czy kontradiktoryczność procesu sądowego pozwalająca na zderzenie wszystkich argumentów i racji „za i przeciw”. A obiektywizm wyroków zapewniać ma taka istotna wartość systemu demokratycznego jak niezawisłość, niezależność i nieusuwalność sędziów.

Pod pojęciem prawdy kryje się nie tylko prawda empiryczna, czyli oparta na faktach, ale także wiara, prawda objawiona. Domeną tak rozumianej prawdy jest instytucja religii, a dochodzenie do niej zapewnia nie metoda naukowa, lecz teologiczna; egzegeza i interpretacja boskiego przekazu. Złożone relacje prawdy empirycznej i objawionej, wiedzy i wiary omawia encyklika Jana Pawła II *Fides et Ratio*, a u nas w sugestywny sposób przedstawiają je liczne książki księdza profesora Michała Hellera (np. Heller 2014, 2018).

W naszych czasach istotna odmiana prawdy to prawda medialna, dostarczana przez rozmaite środki masowego przekazu. Taka wartość systemu demokratycznego jak pluralizm mediów ma zapewnić krytycznemu obywatelowi wyważenie różnych racji i dotarcie do obiektywnego stanu rzeczy.

Wartość prawdy, jak każda wartość, to sformułowanie znaczenia normatywnego powinnościowego, a więc ideału, wzorca, w tym przypadku ideału czy wzorca myślenia. Ale jak wiadomo, ludzki świat nie jest idealny, więc w odniesieniu do wartości prawdy występują liczne dewiacje, naruszenia i patologie. Najogólniej biorąc ludzie często nie są racjonalni, wyznają poglądy wzajemnie niespójne i gotowi są łatwo je zmieniać. W życiu codziennym towarzyszą nam opinie fałszywe, nieoparte na faktach. Gdy wyznaje je znaczna liczba osób, pojawia się fenomen, który amerykański psycholog społeczny Irving Janis określa jako *groupthink*, myślenie grupowe (Janis 1972). To przypadłość grup nadmiernie zintegrowanych wewnętrznie. Polega na wzajemnym umacnianiu się w fałszywych przekonaniach, odgradzaniu murem mentalnym od wszelkich racji i argumentów kwestionujących nasze poglądy, wypieraniu i odrzucaniu poglądów przeciwnych i w rezultacie kompletne zatracanie kontaktu

z rzeczywistością. Przykłady to sekta religijna, mafia, niekiedy partia polityczna.

W kręgu nauki notujemy manipulowanie wynikami, dorabianie danych, pomijanie obserwacji falsyfikujących nasze hipotezy, koniunkturalne uleganie modom naukowym. W kręgu wymiaru sprawiedliwości oczywiście zdarzają się przypadki stronnictwa i korupcji, ale obiektywizm rozstrzygnięć najmocniej podważa uzależnienie śledczych, prokuratorów i sędziów od wpływów i nacisków zewnętrznych, w szczególności politycznych. Dla prawd objawionych groźne są herezje. Ale równie szkodliwe jest rozciąganie autorytetu religii na sprawy ziemskie i podpieranie takim autorytetem konkretnych stanowisk politycznych. Prawda z ambony niestety często nie ma wiele wspólnego z prawdą ewangeliczną. Współczesne media niosą istotne zagrożenia dla prawdy. Bywają oportunistyczne i koniunkturalne, polują na sensacje obojętnie czy prawdziwe, rozpowszechniają plotki i pomówienia, a w przypadku mediów internetowych czy portali społecznościowych zagrożenia te zwiększa bardzo anonimowość i bezkarność przekazów, a także ogromne możliwości masowych manipulacji faktami. Żyjemy w epoce półprawdy, postprawdy, fake-newsów i propagandy czy marketingu zastępujących informacje.

Kultura moralna: dobro

Przejdźmy obecnie do dziedziny kultury moralnej i drugiej naczelnej wartości kulturowej – dobra. Waga tej dziedziny wynika z tego, że regulacja moralna dotyczy najbardziej fundamentalnego faktu egzystencjalnego, który od starożytności określany był jako natura społeczna człowieka, a który polega na istnieniu w obrębie przestrzeni międzyludzkiej, w sieci relacji z innymi, a nigdy osobno. Jak pisał Józef Tischner, „żyjemy zawsze z kimś, przy kimś, obok kogoś, wobec kogoś, dla kogoś” (Tischner 2006: 68). Przestrzeń międzyludzka jest ukonstytuowana przez rozmaite relacje, odniesienia jednych ludzi do drugich. Społeczeństwo to nie jest jakiś byt nadrzędny, ponadludzki, to nie jest także zwykła statystyczna suma obywateli. Społeczeństwo to wszystko to, co dzieje się pomiędzy ludźmi, to suma zdarzeń w przestrzeni międzyludzkiej (Sztompka 2016). Dlatego kulturowa regulacja relacji międzyludzkich jest dla funkcjonowania i rozwoju społeczeństwa, a także dla dobrostanu jednostek sprawą absolutnie fundamentalną. Zawsze brać musimy pod uwagę innych, w relacji do których czy w otoczeniu których działamy. I dopiero przy ich pomocy możemy zrealizować nasze potrzeby i aspiracje. Bez nich, jak pisał oświeceniowy filozof Thomas Hobbes, nasze życie jest samotne, biedne, parszywe, prymitywne i krótkie, uwikłane w wojnę wszystkich przeciwko wszystkim (Hobbes 1946 [1551]). Warto tej sprawie poświęcić uwagę także dlatego, że dzisiaj zarówno u nas, jak i wielu

innych krajach obserwujemy istotną erozję kultury moralnej. Czarny scenariusz Hobbesa niestety w pewnej mierze się sprawdza.

Naczelna wartość dobra konkretyzuje się wobec relacji międzyludzkich w postaci sześciu wartości szczegółowych: zaufania, lojalności, wzajemności, solidarności, szacunku i sprawiedliwości (Sztompka 2016). Zaufanie pozwala oczekiwać, że partner postąpi zgodnie z naszymi pragnieniami i nadziejami. To swoisty „zakład na temat przyszłych, niepewnych działań innych osób” (Sztompka 1999: 25). A więc, w zależności od tego, czego oczekujemy, że partner będzie kompetentny (gdy wsiadam do taksówki lub na pokład samolotu), uczciwy i prawdomówny (gdy przychodzę na wykład lub oglądam polityka w telewizji), pomocny i współczujący (gdy idę do lekarza), dbały o moje interesy (gdy wynajmuję adwokata albo proszę o interwencję pośła). Nigdy nie mogę być tego wszystkiego pewien, zawsze podejmuję ryzyko, swoisty zakład na temat przyszłych, niepewnych działań innych. Ale zaufanie pozwala mi przetrząść most nad morzem niepewności, przynajmniej warunkowo działać pozytywnie, optymistycznie, kreatywnie. Innych nie traktuje wtedy jako zagrożenie, lecz jako pomoc w zrealizowaniu moich aspiracji. Gdy odruch udzielania innym zaufania rozprzestrzenia się, w szerszym społeczeństwie rozwija się kultura zaufania. Ludzie uśmiechają się do nieznajomych na ulicy, pozdrawiają. Najczęściej niestety nie po polsku. Przeciwnością zaufania jest paranoiczna nieufność, przekonanie, że wszyscy wokół tylko czyhają, knują, spiskują przeciwko mnie. Że żona mnie zdradza, przyjaciele oszukują, wszyscy lekarze biorą, wszyscy urzędnicy są skorumpowani, a wszyscy politycy o odmiennych poglądach od moich spiskują i organizują pucz. Nad przepaścią nieufności nie ma wówczas żadnego mostu. Jestem sam wobec złych innych, nikt mnie nie obroni, nikt mi nie pomoże, a jedyne, do czego się mogę odwołać, to siła, przemoc lub cyniczna manipulacja. Izoluję się od innych, obawiam kontaktów, unikam ryzyka trzymając się rutynowych działań, otaczam wąską grupą sprawdzonych klakierów. Taka postawa jest zaraźliwa, przeradza się w „panikę moralną” (Thompson 1999) i utrwała w postaci kultury podejrzliwości. Od tego momentu na każdego nieznajomego patrzmy spode łba i warczymy, a każdy gest zaufania ze strony innych traktujemy jako prowokację lub ustawkę.

Lojalność to odwrotna strona zaufania, powinność wobec tego, kto obdarzył nas zaufaniem. Lojalność pozwala liczyć, że ktoś, kogo obdarzyliśmy zaufaniem, wobec kogo postępujemy szlachetnie, nie wykorzysta tego przeciwko nam, nie będzie nas obmawiał za naszymi plecami, będzie nas bronił wobec osób trzecich, a dobro, które mu powierzyliśmy (pożyczkę pieniężną, samochód, mieszkanie, dziecko pod opiekę itp.), będzie odpowiednio chronił i w swoim czasie je zwróci. Przeciwnością lojalności jest wymuszone siłą lub zagrożeniem represji oportunistyczne posłuszeństwo. Kimś innym niż człowiek lojalny jest klakier, akolita, usługowy potakiewicz. Słucha wodza bez zastrzeżeń, bo nie

chce być wyrzucony z partii czy sekty, która daje mu liczne profity, a jeśli należy do mafii, to nie chce wylądować w jeziorze z cegłą u nogi. Taki oportunizm trochę doskwiera, więc klakier szybko dorabia sobie racjonalizację, zaczyna naprawdę wierzyć w nieomyślność i geniusz wodza lub „ojca chrzestnego”.

Wzajemność pozwala oczekiwać, że ten, kogo czymś obdarzyliśmy, będzie poczuwał się do rewanżu, nawet odroczonego w czasie czy zrealizowanego w odmienny sposób (mówiąc przenośnie, w innej „walucie”). I odwrotnie, od nas wymaga, abyśmy zrewanżowali się innym za otrzymane od nich dobra. Dar, jak pisał francuski socjolog Marcel Mauss, inicjuje sieć relacji między darczyńcami i obdarowanymi, podstawę wspólnoty (Mauss 1971 [1923], 2007). Istotą daru jest spontaniczność i bezinteresowność. Przeciwnością daru jest łapówka, korzyść przekazywana z zamysłem instrumentalnym, aby coś konkretnego uzyskać. Wytwarza „brudną wspólnotę”, tylko pozornie opartą na wzajemnym zaufaniu, a w rzeczywistości na wspólnej obawie przed sankcjami (i CBA...). Wspólnotę tylko pozornie opartą na lojalności, a w istocie na wzajemnym szantażu, na tym, że obie strony mają na siebie „haka”.

Solidarność, czyli dbałość o dobro wspólne oznacza z kolei gotowość wyrzeczeń i poświęcenie własnych interesów na rzecz wspólnoty określonej wężiej lub szerszej (rodzinnej, środowiskowej, zawodowej, etnicznej, religijnej, narodowej, kontynentalnej, ogólnoludzkiej). I z drugiej strony oznacza oczekiwanie, że wspólnota przejmie się naszymi problemami i odwzajemni się współczuciem, pomocą, opieką, gdy będziemy w potrzebie. Gdy solidarności autentycznej nie dostaje, pojawia się patologiczna, ksenofobiczna i nietolerancyjna forma solidarności, którą brytyjski antropolog społeczny Edward Banfield określał jako „amoralny familizm” (Banfield 1967). Chodzi o solidarność ograniczonej licznie grupy – kiedyś plemienia, dzisiaj środowiska profesjonalnego, związku zawodowego, partii politycznej, sekty religijnej, organizacji mafijnej. Taka solidarność jest silna ślełą lojalnością wewnętrzną i pełnym posłuszeństwem wobec przywódcy, a odgradza się szczelnym murem niechęci i agresji od szerszego społeczeństwa. Taka solidarność nie łączy, lecz dzieli, nie integruje, lecz wyklucza, tworzy nieprzezwyciężalną dychotomię „my – oni” rezerwując wszelkie cnoty tylko dla swoich, a wszelkie grzechy przypisując obcym, ba, odmawiając im nawet ludzkiej godności. To nie jest solidarność współpracy, lecz solidarność oblężonej twierdzy. Wspólna przestrzeń etyczna występuje tylko wewnątrz zamkniętej grupy, na zewnątrz natomiast, wobec innych grup tolerancją zastępuje ksenofobia, zaufanie – paranoiczna podejrzliwość, życzliwość – brutalna wrogość, debatę zastępują inwektywy, a dobro wspólne – wąski interes grupowy.

Szacunek pozwala liczyć, że nasze zasługi, osiągnięcia, sukcesy zostaną dostrzeżone i docenione. A nam z kolei nakazuje w taki sam sposób traktować z szacunkiem osiągnięcia innych. Warunkiem jest rzetelność wzajemnych ocen. Przeciwnością szacunku jest z jednej strony pogarda, a z drugiej

– pochlebstwa, fałszywe komplementy, pozorowany aplauz, których celem jest uzależnienie od pochlebcy lub wymuszenie jakiegoś rewanzu od tego, komu schlebiamy. Na przykład wpisanie na listę wyborczą lub wysłanie na intratną posadę w państwowej spółce.

Sprawiedliwość wreszcie ma nam zapewnić słuszną proporcję między tym, co dajemy innym, a tym, do czego inni poczuwają się wobec nas (np. między wkładem pracy a płacą, wysokością podatków a świadczeniami socjalnymi ze strony państwa, winą a karą, naszymi umiejętnościami a oceną na egzaminie). Poczucie sprawiedliwości opiera się na zaufaniu wobec tych, którzy dysponują cennymi dla nas dobrami lub wartościami. Przeciwnością sprawiedliwości jest stronniczość, nepotyzm, niezасłużone przywileje, bezzasadne przepaści zarobkowe.

Relacje moralne mogą dominować w relacjach z innymi, jakie podejmuje jednostka, w jej prywatnym świecie relacji. Proporcja takich relacji wśród innych, czyli inaczej mówiąc miejsce przestrzeni moralnej w szerszej przestrzeni międzyludzkiej decyduje o wielu życiowych satysfakcjach i dobrym funkcjonowaniu jednostki w społeczeństwie. Może ona liczyć na współpracę innych w realizacji celów, których nie sposób osiągnąć w pojedynkę. Może liczyć na życzliwość i pomoc, gdy znajdzie się w kłopotach. Może znaleźć zrozumienie u partnera rozmowy, tej najczęstszej ludzkiej sytuacji. I może u ważnych dla siebie innych znaleźć uznanie, poparcie dla swoich działań, tak istotne dla kształtowania swojej jaźni, wizerunku samych siebie.

Sieć relacji moralnych może też charakteryzować nie jednostkę, ale całą zbiorowość, grupę, wspólnotę. Takie sytuacje, w których w pewnym stopniu realizuje się przestrzeń moralna, określamy potocznie metaforycznymi terminami. Mówimy o dobrym duchu (*team spirit*) w drużynie sportowej, wysokim morale w armii, dobrym klimacie w firmie, szczęśliwej atmosferze w rodzinie. Każdy kibic wie, jak istotne są dobre relacje w drużynie piłkarskiej, gdzie najlepsi zawodnicy niewiele zdziałają, gdy zawiedzie wzajemne zaufanie, lojalność i solidarność. A słynni trenerzy dostają zawrotne pensje nie za to, żeby nauczyć dzieci kopać piłkę, bo one to już umieją, tylko za to, żeby stworzyć z nich zgrany zespół, czyli zbudować między nimi sieć takich relacji moralnych.

Kultura estetyczna: piękno

Dochodzimy w tej chwili do trzeciej fundamentalnej wartości organizującej przestrzeń międzyludzką, a mianowicie do piękna, trzonu kultury estetycznej. Odnosi się do wytworów działalności ludzkiej, a ich szczególnie kwalifikowaną odmianę określa się mianem sztuki. Wartość ta jest w znacznym stopniu subiektywna, zredukowana do indywidualnych emocji przyjemności, radości,

katharsis. Tak definiował sztukę filozof Władysław Tatarkiewicz: „Sztuka jest odtwarzaniem rzeczy, bądź konstruowaniem form, bądź wyrażaniem przeżyć – jeśli wytwór tego odtwarzania, konstruowania, wyrażania jest zdolny zachwycać, bądź wzruszać, bądź wstrząsać” (Tatarkiewicz 1975: 48). Podobnie uważa Clément: „W sztuce najważniejsze jest to, że wzbudza silne uczucia” (Clément 2010: 116). Sztuką jest to, co twórca i odbiorca za sztukę uważa, co i twórcy i odbiorcy przynosi takie właśnie szczególne emocje, gdy taka postawa staje się faktem społecznym podzielanym w zbiorowości i w pewnym sensie obowiązującym.

Bardziej jeszcze niż w przypadku innych wartości naczelnych, prawdy i dobra, piękno jest zrelatywizowane do różnych grup czy środowisk, w których jest kultywowane. Na przykład w środowisku inteligenckim nie wypada przynajmniej od czasu do czasu nie pójść do muzeum, filharmonii czy teatru. W środowisku młodzieżowym trzeba słuchać hard rocka czy heavy metal. Ktoś, kto w smartfonie ściągałby kantaty Bacha, byłby traktowany jako dziwak. W środowisku wiejskim czy małomiasteczkowym disco polo bije na głowę jazz, nie mówiąc o muzyce klasycznej. W gronie dealerów narkotykowych i stręczycieli lustranozłote Lamborghini to kwintesencja piękna, dla intelektualistów – kicz i obciach. Turyści namiętnie kupują kiczowate pamiątki. Ciały pokrywają przedziwne tatuaże, a mury miast kolorowe graffiti. Wszystko to jest dodatkowo jeszcze zrelatywizowane historycznie. Van Gogh umierał w biedzie. Dzisiaj jego obrazy kosztują dziesiątki milionów. Ideał piękna kobiecego z czasów Rubensa ma się nijak do wyglądu dzisiejszych celebrytek. Uznany styl odtwórczy w muzyce ulega ewolucji. Gdy przed laty na Konkursie Chopinowskim Ivo Pogorelich zagrał Chopina inaczej, niż oczekiwała polska szkoła pianistyczna, wywołał skandal, dzisiaj jego nagrania są bestsellerami. Przykładów najszybciej zmiennych kryteriów piękna jest moda, jeszcze wczoraj obowiązująca, a dzisiaj już *passé*. „Z pięknem jest jak z modą – pisze Clément – zależy od społeczeństwa i od czasów, w których żyjemy” (Clément 2010: 113). Jako socjolog stwierdzam po prostu te fakty świadczące o relatywizmie piękna, a nie oceniam ich, pozostawiając wypracowanie bardziej uniwersalnych i ahistorycznych kryteriów piękna – np. doskonałej formy, prostoty, harmonii, porządku, równowagi – filozofom z dziedziny estetyki, choć i wśród nich daleko jest od jednoznaczności i zgody na ten temat.

Wartość piękna konkretyzuje się w postaci odczuć na temat gustu, smaku czy stylu i realizuje poprzez działania ekspresyjne i autoteliczne. W czystej postaci wartość tę realizuje sztuka artystyczna, niepodporządkowana żadnym celom instrumentalnym, a tylko ekspresji twórczego, innowacyjnego instynktu. Kiedy zwiedzałem wielkie muzea: Luwr, Watykan, Prado, British Museum natchodziła mnie zawsze refleksja, jak silny jest w człowieku *homo creator*, ten twórczy pęd do bezinteresownego wyrażenia samego siebie, którego efektem

są tysiące bezużytecznych, a jedynie pięknych wytworów, od malowideł z Grot w Lascaux i rzeźb Azteków do malarstwa abstrakcyjnego i figur Giacomettiego, od naszyjników plemiennych do biżuterii Svarowskiego. Ale piękno realizować się może także w obiektach użytecznych. Wtedy obok znaczenia estetycznego pojawia się znaczenie użytkowe. Piękny samochód, piękny budynek, piękny mebel, piękny komputer – to pierwsze z brzegu przykłady. Sztuka użytkowa, wzory, design to niezwykle dzisiaj istotne wcielenia wartości piękna. Nie bez powodu karoseria klasycznego Porsche Carrera, maszyna do pisania Remingtona, a nawet porcelanowy sedes eksponowane są w Muzeum Sztuki Nowoczesnej w Nowym Jorku.

Kultura a wspólnoty i tożsamości społeczne

Kultura rozumiana jako system wartości to fundament wspólnot społecznych rozmaitego rodzaju. Gdy ludzie wyznają podobne wartości, stanowi to bardzo istotny czynnik wytwarzający więzi między nimi i łączący ich w grupy. Mówiąc metaforycznie, wartości to „cement społeczny” (Elster 1989: 251), łączą „tryby maszyny społecznej” (Sennett 1998, 2013), stanowią „smar społeczny” umożliwiający harmonijne relacje (Ossowska 1968). W klasycznych badaniach na temat grup przyjacielskich Robert Merton i Paul Lazarsfeld wprowadzili dla określenia podobieństwa wartości pojęcie homofilii i twierdzili, że jest to najczęstsza podstawa nawiązywania przyjaźni (Merton i Lazarsfeld 1954). Później podobną prawidłowość stwierdzono w związkach małżeńskich. „Ludzie łączą się dzięki podobnemu przeżyciu podobnych wartości: estetycznych, religijnych, poznawczych itp.” zauważa Marian Golka (Golka 2007: 299). Taki efekt więziotwórczy i grupotwórczy może wywierać osobno każda z wartości naczelnych; prawda, dobro czy piękno i wartości od nich pochodne. Więzy i grupy mogą też opierać się na kilku wartościach równocześnie, w różnych kombinacjach. Zobaczmy przykłady.

Prawda odnosząca się do przekonań, poglądów czy opinii jest zawsze formułowana w języku. Język naturalny to podstawowy składnik kultury, który generuje wspólnotę niezwykle istotną, wspólnotę języka. Prawda empiryczna, której najważniejszym nowoczesnym wcieleniem jest nauka, jest podstawą wyłaniania się środowiska naukowego, akademickiego, a w jego obrębie szkół naukowych, grup badawczych, klubów dyskusyjnych, stowarzyszeń naukowych. Apoteoza rozumu jest także fundacyjną dewizą uniwersytetów, tych swoistych wspólnot uczących i nauczanych, profesorów i studentów. Tak głosi średniowieczne hasło Uniwersytetu Jagiellońskiego *plus ratio quam vis* (rozum raczej niż siła). Prawda objawiona, której odwiecznym wcieleniem jest religia, tworzy podstawę dla krystalizowania się wspólnot ludzi wierzących: kościołów i sekt. Prawda

głoszona przez autorytet, już nie boski, lecz ziemski, łączy silną więzią grupy wyznawców i akolitów. Ideologia leży u podstaw wyłaniania się ruchów społecznych i partii politycznych.

Ogromną siłę grupotwórczą ma dobro rozumiane jako moralne regulatory międzyludzkich relacji. Każda z cząstkowych wartości – zaufanie, lojalność, wzajemność, solidarność, szacunek i sprawiedliwość – sprzyja międzyludzkiej bliskości, a ich syndrom to podstawa efektywnego funkcjonowania i kooperacji grupowej w rodzinie, drużynie sportowej, brygadzie pracowniczej, oddziale wojskowym. Wspólna przestrzeń moralna to obok wspólnej wiary religijnej najsilniejsze spoiwo społeczności.

Piękno i wartości pochodne stanowią podstawę wspólnot zarówno po stronie twórców, jak i odbiorców sztuki. Podobieństwo stylu twórczego wytwarza kręgi czy szkoły artystyczne. Podobna wrażliwość estetyczna, gust czy smak generuje wśród publiczności grupy melomanów, skupione wokół filharmonii, koneserów malarstwa skupionych wokół galerii czy muzeów, pasjonatów książki skupionych wokół bibliotek, kinomanów skupionych wokół kin studyjnych. Dzisiaj dużą rolę odgrywają fan kluby różnych idoli, a także tzw. wspólnoty stylu życia, uznawanej mody czy wzorów konsumpcji.

Istnieją też wspólnoty oparte na kombinacji różnych wartości równocześnie. Przykład w mikroskali to rodzina czy krąg przyjaciół, a w makroskali grupa etniczna czy naród. Ufundowane są one najczęściej i na wspólnocie języka, i wartości ideowych, religijnych, pamięci genealogii, historii i dziedzictwa, wspólnych wartościach moralnych, a nawet podobnym przeżywaniu wartości estetycznych i podobnych upodobaniach artystycznych. Jeszcze inny przykład to wspólnoty lokalne, gdzie wartości ideowe realizują się poprzez kultywowanie lokalnego dialektu, tradycji i historii zbiorowości, wartości moralne przez swiste zwyczaje i obyczaje, a wartości estetyczne przez różne formy sztuki ludowej czy regionalnej.

Obracamy się dotychczas na poziomie zbiorowości i roli kultury w ich kryształizacji i integracji. Korelatem tej roli na poziomie indywidualnym jest wytwarzanie się tożsamości społecznych, poczucia „my”, zakorzenienia w społeczeństwie. My Polacy, my Ślązacy, my katolicy, my naukowcy, my artyści, my sędziowie, my melomani – wszędzie podstawą takiej tożsamości jest kultura, zwłaszcza w naszych czasach, kiedy inne czynniki tożsamości: stany, klasy, sąsiedztwo, miejsce zamieszkania, tracą na znaczeniu (Strinati 1998: 190). A tożsamość społeczna to niezbędny czynnik indywidualnego dobrostanu, czy mówiąc bardziej górnolotnie, osobistego szczęścia. O tym, jak wielką rolę odgrywa w życiu ludzi, niech świadczą walki o uznanie zagrożonej lub negowanej tożsamości; odwieczne wojny narodowe czy religijne, walki Katalończyków, Basków, Flamandów czy mieszkańców Quebecu o autonomię i prawo do własnego języka, aspiracje do uznania i równouprawnienia mniejszości etnicznych,

środowisk homoseksualnych czy feministycznych, konflikt pokoleń. Wszędzie w tle manifestuje się potęga kultury.

Podsumowanie: osiem tez o kulturze

Dobiegliśmy do końca skomplikowanych rozważań teoretycznych. Proponuję na koniec ich podsumowanie w postaci ośmiu tez.

(1) Wyróżniliśmy najpierw dwa skrajne ujęcia kultury: szerokie i wąskie, obejmujące albo całokształt życia zbiorowości, albo tylko elitarne wytwory artystyczne.

(2) Ich wspólny mianownik odnaleźliśmy w kategorii znaczenia. Kultura to sieć znaczeń, wytwarzana przez ludzi, ale wobec każdego z osobna zewnętrzna, dziedziczona z pokolenia na pokolenie i historycznie zmienna.

(3) Ale kultura to sieć nie wszystkich znaczeń. To, co wyróżnia znaczenia kulturowe, to ich normatywny, powinnościowy charakter. Znaczenia kulturowe to godne kultywowania wartości, drugie obok znaczenia kluczowe pojęcie przedstawianej koncepcji.

(4) Na pytanie o desygnaty, do których odnoszą się znaczenia kulturowe, wskazaliśmy trójpodział: to, co ludzie myślą, robią i posiadają. Wartości wskazują pożądany społecznie sposób myślenia, właściwy sposób postępowania w relacjach z innymi, oraz ceniony społecznie kształt czy formę wytworów. Odpowiada temu podział na trzy domeny kultury: kulturę idei, kulturę moralną i kulturę estetyczną.

(5) Każda domena kultury ma swoją wartość naczelną i wartości pochodne stanowiące jej konkretyzacje. Trzy naczelne wartości to prawda – dla kultury poznawczej, dobro – dla kultury moralnej i piękno – dla kultury estetycznej. Szczególna rola przypada kulturze moralnej, która reguluje przebieg międzyludzkich relacji i ma decydujące znaczenie zarówno dla funkcjonowania społeczeństwa, jak i dobrostanu jednostek.

(6) Wartości naczelne – prawda, dobro, piękno i ich konkretyzacje – wskazują ideały i wzorce myślenia, działań i wytworów. Ich przeciwieństwa znamionują erozję i upadek kultury.

(7) Powstaje pytanie, czy afirmowanie prawdy, dobra i piękna ma sens, skoro świat jest pełen fałszu, zła i brzydoty. Otóż ma sens, bowiem wskazuje, jaki świat jest możliwy, a byłby lepszy niż jest. Dostarcza wizji, standardu kierunkowego dążeń, aspiracji i marzeń, a także ramy porównawczej dla krytycznego myślenia, które nie chce pogodzić się z degradacją kultury.

(8) Wokół każdej z wartości kulturowych – poznawczych, moralnych i estetycznych, tworzą się, krystalizują i konsolidują wspólnoty. A w wymiarze jednostkowym powstają zakorzenione w społeczeństwie tożsamości społeczne.

Kultura okazuje się fundamentem i warunkiem rozwoju bogatej i żywej tkanki społecznej, a także twórczym pełnej i twórczej osobowości członków społeczeństwa. Kultura to nie zbiór imponowalności, ale podstawowy wyznacznik stanu społeczeństwa.

Bibliografia

- Aldridge, Merryl. 2006. *Culture*. W: J. Scott (red.). *Sociology: The Key Concepts*. London: Routledge, s. 46–51.
- Alexander, Jeffrey C. i Kenneth Thompson. 2008. *Sociology: Culture and Society in Transition*. Boulder: Paradigm Publishers.
- Banfield, Edward. 1967. *The Moral Basis of a Backward Society*. New York: Free Press.
- Bierstedt, Robert. 1963. *The Social Order*. New York: McGraw Hill.
- Bierstedt, Robert, Eugene J. Meehan i Paul A. Samuelson. 1964. *Modern Social Science*. New York: McGraw Hill.
- Clément, Jérôme. 2010. *O kulturze*. Tłum. opracowanie zbiorowe. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Durkheim, Émile. 1968. *Zasady metody socjologicznej*. Tłum. J. Szacki. Warszawa: PWN
- Elster, Jon. 1989. *The Cement of Society: A Study of Social Order*. Cambridge University Press.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Giddens, Anthony. 1996. *Introduction to Sociology*. New York: Norton.
- Golka, Marian. 2007. *Socjologia kultury*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Heller, Michał. 2014. *Bóg i nauka*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Heller, Michał. 2018. *Granice nauki*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Herder, Johann Gottfried. 1962. *Myśli o filozofii dziejów*. Tłum. Z. Skuza. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Hobbes, Thomas. 1946 [1651]. *Leviathan*. Oxford: Basic Blackwell.
- Janis, Irving. 1972. *Victims of Groupthink*. Boston: Houghton Mifflin.
- Jenks, Chris. 2007. *Culture: Conceptual Clarifications*. W: G. Ritzer (red.). *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Vol. II. Oxford: Blackwell, s. 928–932.
- Joas, Hans i Klaus Wiegandt. 2008. *The Cultural Values of Europe*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Kłoskowska, Antonina. 1981. *Socjologia kultury*. Warszawa: PWN.
- Kroeber, Alfred L. i Clyde Kluckhohn. 1952. *Culture: a Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge: Peabody Museum of American Archeology and Ethnology Papers, vol. 47, nr 1.
- Kroeber, Alfred L. i Talcott Parsons. 1958. *The Concept of Culture and of Social Systems*. „American Sociological Review” nr 3.

- Linton, Ralph. 2007. *Pojęcie kultury*. W: E. Nowicka i M. Głowacka-Grajper. *Świat człowieka–świat kultury. Antologia tekstów klasycznej antropologii*. Warszawa: WN PWN, s. 403–420.
- Mauss, Marcel. 1971 [1923]. *Essais de sociologie*. Paris: Editions de Minuit.
- Mauss, Marcel. 2007. *Szkic o darze*. W: E. Nowicka i M. Głowacka-Grajper. *Świat człowieka–świat kultury. Antologia tekstów klasycznej antropologii*. Warszawa: WN PWN, s. 107–168.
- Merton, Robert K. i Paul Lazarsfeld. 1954. *Friendship as a Social Process*. W: M. Berger, T. Abel i Ch. Page. *Freedom and Control in Modern Society*. New York: Van Nostrand, s. 18–66.
- Ossowska, Maria. 1968. *Socjologia moralności*. Warszawa: PWN.
- Schutz, Alfred. 1970. *On Phenomenology and Social Relations*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Scott, John. 2006. *Sociology: The Key Concepts*. New York: Routledge.
- Sennett, Richard. 2013. *Razem; rytuały, zalety i zasady współpracy*. Tłum. J. Dzierżowski. Warszawa: Muza.
- Sennett, Richard. 1998. *The Corrosion of Character*. New York: Norton.
- Spillman, Lyn. 2007. *Culture*. W: G. Ritzer (red.). *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Vol. II. Oxford: Blackwell, s. 922–928.
- Strinati, Dominic. 1998. *Wprowadzenie do kultury popularnej*. Tłum. W. Burszta. Poznań: Zysk i S-ka.
- Sztompka, Piotr. 1999. *Trust: a Sociological Theory*. Cambridge: Cambridge University Press [polskie wydanie *Zaufanie: fundament społeczeństwa*. Kraków 2007: Wyd.Znak].
- Sztompka, Piotr. 2014. *Uniwersytet współczesny: zderzenie dwóch kultur*. „Nauka” nr 1: 7–18.
- Sztompka, Piotr. 2016. *Kapitał społeczny; teoria przestrzeni międzyludzkiej*. Kraków: Wyd. Znak.
- Tatarkiewicz, Władysław. 1951. *Skupienie i marzenie; studia z zakresu estetyki*. Kraków: Wydawnictwo M.Kot.
- Tatarkiewicz, Władysław. 1975. *Dzieje pięciu pojęć*. Warszawa: PWN.
- Taylor, Charles. 1987. *Interpretation and the Sciences of Man*. W: P. Rabinow i W. M. Sullivan. *Interpretive Social Science*. Berkeley: University of California Press, s. 33–81.
- Thompson, Kenneth. 1999. *Moral Panics*. London: Routledge.
- Tischner, Jozef. 2006. *Filozofia dramatu*. Kraków: Znak.
- Tylor, Edmond. 1871. *Primitive Culture*. Boston.
- Williams, Raymond. 1976. *Culture*. W: *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. New York: Oxford University Press, s. 76–82.
- Wilson, James Q. 1993. *The Moral Sense*. New York: Free Press.