

Wojciech Daszkiewicz
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Dlaczego powrót do klasycznych źródeł KUL-tury?

Współczesna kultura silnie wpływa na to, jak człowiek postrzega siebie i swoje miejsce w świecie. Nie jest ona jedynie zbiorem neutralnych praktyk czy wytworów, lecz stanowi dynamiczny system znaczeń, narracji i wartości, który promuje określony obraz człowieka. Obraz ten, przenikając do edukacji, mediów, sztuki oraz życia społecznego, staje się punktem odniesienia dla indywidualnych wyborów i zbiorowych form aktywności. Tym samym wpływa on na kształtowanie światopoglądu, orientacji aksjologicznej i wzorców uczestnictwa w kulturze. Refleksja nad tym, w jaki sposób kultura wpływa na człowieka, stanowi więc nie tylko zagadnienie teoretyczne, ale także klucz do zrozumienia kondycji współczesności.

Niniejszy tekst stanowi próbę refleksji nad sposobem rozumienia człowieka, który wyznacza fundament współczesnej kultury, a zarazem jest przez nią konsekwentnie podtrzymywany i promowany. Tezą rozważań jest twierdzenie, iż mamy do czynienia z wizją redukcjonistyczną, prowadzącą do pogłębiania kryzysu kultury oraz osłabienia jej wewnętrznej spójności. W dalszej części analizy wskazuję na konieczność odwołania się do klasycznych źródeł kultury – zakorzenionych w realistycznym ujęciu osoby – które nie tylko zachowują swoją aktualność, lecz także

nabierają szczególnego znaczenia w perspektywie odbudowy ładu i integralności kulturowej w świecie ponowoczesnym

Kulturowe determinanty ponowoczesności

Ponowoczesność można definiować poprzez zestaw procesów kulturowych, które w sposób szczególny określają jej specyfikę:

Po pierwsze, obserwuje się wyraźne przesunięcie akcentu z paradygmatu produkcji na paradygmat konsumpcji. Dominacja światopoglądu konsumpcjonistycznego prowadzi do utożsamienia spełnienia życiowego z gromadzeniem dóbr, poszukiwaniem nowych doświadczeń, kolekcjonowaniem symboli oraz przeżywaniem chwilowych stanów satysfakcji. Konsumpcja staje się nie tylko stylem życia, lecz również podstawową kategorią interpretacyjną ludzkiego bytowania¹.

Drugim procesem charakterystycznym dla ponowoczesności jest deterytorializacja kultur, rozumiana jako odrywanie ich od tradycyjnych, geograficzno-historycznych zakorzenień. Wyrazistym przykładem tego zjawiska jest nowy diasporizm, czyli obecność wspólnot funkcjonujących poza ojczyzną, które – zachowując własną tożsamość – równocześnie uczestniczą w życiu społeczeństw przyjmujących. W konsekwencji kultura coraz słabiej wiąże się z określoną przestrzenią, stając się zindywidualizowana, płynna i wielowarstwowa².

¹ Zob. J. Baudrillard, *Spółczesność konsumpcyjna, jego mity i struktury*, tłum. S. Królak, Warszawa: Sic! 2006, s. 47–54, 73–81; M. Featherstone, *Consumer Culture and Postmodernism*, London: Sage 1991, s. 27–33, 65–68; por. R.H. Robbins, *Globalne problemy a kultura kapitalizmu*, tłum. S. Dymczyk, Poznań: Pro Publico, s. 44; Benjamin R. Barber, *Dżihad kontra Mcświat*, tłum. H. Jankowska, Warszawa: Muza 1997, s. 23; tenże, *Skonsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantylizuje dorosłych i połyka obywateli*, tłum. H. Jankowska, Warszawa: Muza 2008; G. Ritzer, *Magiczny świat konsumpcji*, tłum. L. Stawowy, Warszawa: Muza 2001.

² Zob. Kearney, *The Local and the Global: Anthropology of Globalization and Transnationalism*, „Annual Review of Anthropology” 3

Trzecią cechą ponowoczesności jest narastające zróżnicowanie stylów życia, pluralizm przekonań i światopoglądów, a także ich postępująca prywatyzacja i subiektywizacja. W tym kontekście pojawia się zjawisko synkretyzmu religijnego, prowadzące do wyłaniania się tzw. „nowej duchowości” – indywidualistycznych i eklektycznych form poszukiwania sensu i sacrum, oderwanych od tradycyjnych struktur religijnych. Procesy te nie pozostają jednak bez wpływu na sposób, w jaki jednostki definiują samych siebie³.

W ostatnich dekadach szczególnego znaczenia nabrało pojęcie „tożsamości”. W warunkach zaniku trwałej kultury, rozumianej jako wspólny zespół norm i wartości, również sama tożsamość traci stabilne podstawy, na których mogłaby się osadzić i rozwijać. Jak wyjaśnia Stuart Hall, „w różnych momentach czasu podmiot przyjmuje różne tożsamości, które nie jednoczą się wokół wspólnego »ja«. Ludzie posiadają sprzeczne tożsamości, które ciągną ich w różnych kierunkach, tak że ich identyfikacje cały czas się zmieniają. Jeśli ma się odczucie posiadania od urodzenia do śmierci jednolitej tożsamości, to jest tak tylko dzięki skonstruowaniu dającej komfort opowieści o sobie czy też »narracji własnego ja«”⁴. Według Halla tożsamość jest zatem

(1995), s. 547–565, tutaj s. 553; A. Appadurai, *Global Ethnoscapes. Notes and Queries for a Transnational Anthropology*, w: *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, ed. R. Fox, Santa Fe: School of American Research Press, s. 191–210; tenże, *Putting Hierarchy in this Place*, „*Cultural Anthropology*” 3 (1988), s. 36–49; A. Ong, *On the Edge of Empires: Flexible Citizenship Among Chinese in Diaspora*, „*Positions*” 1 (1993), s. 745–778.

³ Zob. M. Mafessoli, *Times of the Tribes. The Decline of Individualism in Mass Society*, London: Sage 1996, s. 66 i n.; A. Szahaj, *Ponowoczesność i postmodernizm a religia*, w: tenże, *Zniewalająca moc kultury. Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*, Toruń: Wyd. UMK 2004, s. 32–44; P. Berger, B. Berger, H. Kellner, *The Homeless Mind. Modernization and Consciousness*, New York: Random House 1972, s. 80 i n.

⁴ S. Hall, *The Question of Cultural Identity*, w: *Modernity and Its Futures*, ed. S. Hall, D. Held, T. McGrew, Cambridge: Polity Press 1992, s. 277.

płynna i wielokształtna, co stanowi dla jednostki nieustanne wyzwanie: poszukuje ona stabilności i zakorzenienia, lecz nie znajduje ich w świecie ponowoczesnym⁵. Zjawisku temu towarzyszy rozwój nowego trybalizmu, rozumianego jako tendencja do tworzenia zamkniętych wspólnot tożsamościowych, budowanych nie na wspólnym dziedzictwie, lecz na stylu życia. W warunkach zaniku trwałych fundamentów aksjologicznych więzi międzyludzkie tracą charakter stabilny i długotrwały, a coraz częściej przybierają formę relacji afektywnych – tworzonych na krótko, opartych na emocjonalnym przywiązaniu i łatwo podlegających zmianie. Jednostka skłonna jest więc porzucać dotychczasową grupę, gdy tylko inna wspólnota okazuje się bardziej atrakcyjna i lepiej odpowiada jej aktualnie przyjmowanej tożsamości⁶. W takich mikro wspólnotach jednostka poszukuje poczucia przynależności, bezpieczeństwa i stabilizacji – zwłaszcza w obliczu zaniku szerzej pojmowanej wspólnoty kulturowej⁷.

Czwartą cechą ponowoczesności jest estetyzacja życia, rozumiana jako postawa, w której własne życie traktowane jest jako przestrzeń eksperymentu i autokreacji. Jednostka przestaje być postrzegana jako podmiot odkrywający i realizujący zakorzenioną tożsamość, a zaczyna być rozumiana jako twórca – artysta, który konstruuje siebie poprzez wybory estetyczne, styl życia, sposoby komunikacji czy konsumpcję symboli kulturowych. Estetyzacja obejmuje również sferę codzienności: przestrzeń zamieszkania, przedmioty użytku, sposoby spędzania czasu. Otoczenie staje się świadomie aranżowaną sceną, na której jednostka inscenizuje swoją tożsamość i prezentuje ją innym. W efekcie życie nabiera charakteru spektaklu – estetycznego,

⁵ Zob. S. Hall, *Who Needs „Identity”*, w: *Identity: A Reader*, ed. P. du Gay, P. Redman, London: Sage 2014, s. 15–30.

⁶ Zob. Mafessoli, *Times of the Tribes*, dz. cyt., s. 66 i n.

⁷ Zob. J. Clifford, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, przeł. E. Dżurak, J. Iracka, E. Klekot, M. Krupa, S. Sikora i M. Sznajderman, Warszawa: Wydawnictwo KR 2000, s. 22.

a nierzadko performatywnego – w którym autentyczność zostaje zastąpiona stylistyczną spójnością lub celową prowokacją⁸.

Piątą cechą ponowoczesności jest szeroko rozumiana tolerancja wobec odmienności, która w rozwiniętej formie przybiera postać życzliwego zainteresowania innością. Oznacza to nie tylko akceptację różnorodnych światopoglądów, stylów życia, religii czy tożsamości, ale także gotowość do dialogu i zrozumienia innego człowieka w jego odmienności – bez uprzedzeń i bez potrzeby oceniania⁹. Zjawisko to wiąże się z ideą wielokulturowości, rozumianą nie tylko jako fakt współistnienia różnych tradycji kulturowych, lecz także jako ideologię pozytywnie waloryzującą różnice etniczne, językowe, religijne czy obyczajowe. W tym ujęciu odrzuca się koncepcję jednolitego modelu kulturowego, który miałby obowiązywać w ramach danego państwa, na rzecz pluralizmu form życia i narracji tożsamościowych¹⁰.

⁸ Zob. M. Featherstone, *Undoing Culture: Globalization, Post-modernism and Identity*, London & Newbury Park: Sage Publications 1995; por. np. G. Simmel, *Filozofia mody*, tłum. S. Magła, w: *Socjologia. Lektury*, s. 274–276; T. Szlendak, K. Pietrowicz, *Moda, wolność i kultura konsumpcji*, w: *Rozkoszna zaraza. O rządach mody i kulturze konsumpcji*, red. T. Szlendak, K. Pietrowicz, Wrocław: Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego 2007, s. 10–13; T. Kozłowski, *Wykliczana kultura. Wirusy, pandemie, mody*, w: *Rozkoszna zaraza. O rządach mody i kulturze konsumpcji*, red. A. Brzezińska, Warszawa: Scholar 2020, s. 31; G. Ritzer, *Makdonaldyzacja społeczeństwa. Wydanie na nowy wiek*, tłum. L. Stawowy, Warszawa: Muza 2003, s. 243; A. Maalouf, *Zabójcze tożsamości*, tłum. H. Lisowska-Chehab, Warszawa: PIW 2002, s. 31 i n.; G. Marthews, *Supermarket kultury. Kultura globalna a tożsamość jednostki*, tłum. E. Klekot, Warszawa: PIW 2005, s. 43 i n.

⁹ Por. E. Geller, *Słowa i rzeczy*, przekł. T. Hołówka, przedm. B. Russel, Warszawa: KiW 1984, s. 226; Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, tłum. J. Bauman, Warszawa: PWN 1995, s. 294.

¹⁰ Pod angielskim terminem *multiculturalism* kryją się trzy odmienne intuicje pojęciowe. Można wyodrębnić płaszczyznę opisu, i wówczas multikulturalizm oznacza po prostu wielość kultur a więc stwierdzenie obiektywnego faktu zróżnicowania kulturowego danego społeczeństwa. W drugim i trzecim znaczeniu termin ten określa politykę rządową, zmierzającą do niwelacji napięć społecznych związanych z faktem wielokulturowości,

Szóstą cechą ponowoczesności jest dominująca rola Internetu i mediów elektronicznych, które nie tylko pośredniczą w przekazie informacji, lecz aktywnie kreują wizję świata¹¹. W realiach bezprecedensowego tempa komunikacji i natłoku bodźców komunikaty kulturowe coraz częściej odrywają się od rzeczywistości, stając się symulakrami – znakami pozbawionymi odniesienia do realnego świata. Tworzą one „hiper rzeczywistość”, w której granica między tym, co realne, a tym, co wykreowane, staje się płynna. To właśnie w tej medialnie ukształtowanej przestrzeni ponowoczesny człowiek formuje swoją tożsamość i buduje światopogląd¹².

albo ideologię, ruch, czy nawet formę filozofii. „W tym ostatnim wypadku – wyjaśnia Burszta – chodzi o działania środowisk mniejszościowych, skierowane na emancypację i pełniejszą partycypację podobnych środowisk w życiu społecznym, politycznym i kulturalnym kraju” (W.J Burszta, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań: Wyd. Zysk i S-ka 1998, s. 152). Logikę ideologii multikulturalizmu oddają słowa J. Habermasa: „Przykłady wielokulturowych społeczeństw, takich jak Szwecja i USA, pokazują, że kultura polityczna, w której zasady konstytucyjne mogły zapuścić swoje korzenie, nie musi wcale opierać się na jednym, wspólnym dla wszystkich obywateli, dziedzictwie etnicznym, językowym czy kulturowym. Liberalna kultura polityczna tworzy jedynie wspólny mianownik dla konstytucyjnego patriotyzmu, który jednocześnie pogłębia rozumienie wielości i integralności koegzystujących ze sobą w wielokulturowym społeczeństwie form życia” (J. Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa. Rozważania nad przyszłością Europy*, tłum. B. Markiewicz, Warszawa: Wyd. IFIS PAN 1993, s. 17). Por. A. Szahaj, *E Pluribus Unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*, Kraków: Universitas 2010; P. McLaren, *White Terror and Oppositional Agency: Towards a Critical Multiculturalism*, w: *Multiculturalism: A Critical Reader*, ed. D.T. Goldberg, Oxford: Blackwell, s. 45–74; W. Daszkiewicz, *Wielokulturowość a ideologia multikulturalizmu*, „Cywilizacja” (2010) nr 33, s. 196–199.

¹¹ Zob. J.B. Thompson, *Media i nowoczesność. Społeczna teoria mediów*, tłum. I. Mielnik, Wrocław: Astrum, 2001, s. 29 i n.; A. Finkelkraut, *Zagubione człowieczeństwo. Esej o XX wieku*, tłum. M. Fabjanowski, Warszawa: PIW 1999, s. 114 i n.

¹² Zob. J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, tłum. S. Królak, Warszawa: Sic! 2005, s. 20–30; U. Eco, *Semiologia życia codziennego*, tłum. J. Ugniewska, P. Salwa, Warszawa: Czytelnik 1996, s. 53–63.

Na zakończenie tego katalogu należy wskazać na wewnętrzną niespójność współczesnej cywilizacji zachodniej, coraz częściej porównywanej do tkaniny o mozaikowym wzorze, a nawet do patchworku. Mamy do czynienia ze wspólnotą kulturową, która utraciła wyraźny, dominujący motyw aksjologiczny, zdolny do integrowania różnorodnych wątków w spójną całość. W rezultacie ponowoczesna rzeczywistość jawi się jako zbiór równoległych narracji, tożsamości i wartości, współistniejących często bez punktów wspólnych, a niekiedy także w napięciu czy wzajemnej sprzeczności¹³.

Architektura ładu społecznego, kształtowanego przez opisane powyżej procesy, skłania wielu badaczy do formułowania tezy, iż coraz częściej żyjemy w „społeczeństwie ryzyka”¹⁴ lub wręcz w „społeczeństwie niepewności”¹⁵. W świecie ponowoczesnym fragmentaryczność i epizodyczność ludzkiego bytowania splatają się z poczuciem ambiwalencji oraz z brakiem pewności co do podejmowanych wyborów życiowych¹⁶.

Tego rodzaju wizja człowieka odbiera mu integralność, redukując go do jednego wymiaru – biologicznego, ekonomicznego czy konsumpcyjnego – a jednocześnie pozbawia zakorzenienia w szerszym kontekście wspólnoty, kultury i wartości, które nada-

¹³ Zob. J. Baudrillard, *Gra tekstami* (wywiad przeprowadzony przez M. Titmarsh i S. Mele), tłum. A. Szahaj, w: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, tłum. D. Domagała, red. S. Czerniak, A. Szahaj, Warszawa: Wyd. IFiS PAN 1996, s. 203–228. Zob. A. Maalouf, *Zabójcze tożsamości*, tłum. H. Lisowska-Chehab, Warszawa: PIW 2002, s. 144 i n.; por. M. Maffesoli, *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, tłum. M. Bucholc, Warszawa: PWN 2008, s. 11–19.

¹⁴ Zob. U. Beck, *Społeczeństwo ryzyka*, tłum. S. Cieśla, Warszawa: Scholar 2002.

¹⁵ Zob. A. Giddens, *Życie w społeczeństwie posttradycyjnym*, w: U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, Warszawa: PWN 2009, s. 82–83.

¹⁶ Zob. Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa: Instytut Kultury 1994, s. 7; tenże, *Płynna nowoczesność*, tłum. T. Kunz, Kraków: Wydawnictwo Literackie 2006, s. 308–315.

ją życia spójność oraz sens. W rezultacie jednostka nie znajduje stabilnych punktów odniesienia, a podejmowane przez nią decyzje życiowe stają się bardziej podatne na przypadkowość i doraźne uwarunkowania. Społeczeństwo ryzyka okazuje się więc nie tylko skutkiem globalnych procesów ponowoczesności, ale także konsekwencją przyjęcia zbyt wąskiego, redukcyjnego obrazu człowieka, który uniemożliwia odbudowę kulturowej spójności. Relatywizacja wartości, gwałtowne przyspieszenie tempa życia oraz erozja trwałych struktur aksjologicznych prowadzą do doświadczenia dezorientacji i egzystencjalnej chwiejności. Stan ten został sugestywnie opisany przez Ryszarda Kapuścińskiego, który porównywał współczesność do „domu wariatów, w którym rozpoczął się bunt pacjentów, wybuchł pożar, załało piwnicę, a sytuacja zmienia się co pięć minut”¹⁷. Metafora ta dobrze oddaje atmosferę społecznej niestabilności, w której człowiek zmuszony jest podejmować decyzje życiowe, często pozbawione wyraźnych aksjologicznych i społecznych punktów odniesienia.

Kryzys tożsamości i redukcyjna wizja człowieka

Przejdźmy teraz do refleksji nad ontologicznymi i antropologicznymi podstawami współczesnej kultury, szczególnie w kontekście ponowoczesności. W tym ujęciu obraz świata zyskuje wyraźnie dualistyczny charakter. Z jednej strony istnieje rzeczywistość autentyczna – świat faktycznie realny – z drugiej zaś rzeczywistość pozorna, stanowiąca jedynie imitację prawdy bytu. Szczęście człowieka, zgodnie z tą koncepcją, możliwe jest wyłącznie dzięki przezwyciężeniu iluzji świata pozornego i dążeniu do pełniejszego uczestnictwa w świecie realnym. Warto zwrócić uwagę, że ów „prawdziwy byt” utożsamiany jest z takimi cechami jak ruch, zmiana i nieokreśloność – a więc z tym, co określa

¹⁷ R. Kapuściński, *Autoportret reportera*, Kraków: Znak 2003, s. 10.

się mianem wariabilizmu lub mobilizmu ontologicznego. Tymczasem świat codziennego doświadczenia – racjonalny, uporządkowany, „naturalny” – zostaje zdegradowany do poziomu pozoru. Z tego założenia wynika kluczowa teza: aby życie ludzkie mogło osiągnąć wymiar autentycznej egzystencji, musi odwrócić się od pozorów stałości i ładu, a zwrócić ku rzeczywistości nieustannej zmiany – ku przestrzeni czystej, bezinteresownej transformacji. To właśnie w porządku woli objawia się ten zwrot: człowiek autentyczny to człowiek wyemancypowany. A kultura, którą tworzy, staje się nie tyle odwzorowaniem jakiegoś porządku, ile przestrzenią ekspresji – „polem wolności czy wyzwalań”, w którym możliwe jest autoteliczne kreowanie znaczeń, nadawanie form i sensów swemu bytowaniu¹⁸.

W klasycznej tradycji antropologicznej człowiek postrzegany był jako podmiot-substancja, czyli jaźń natury rozumnej, istniejące w sobie źródło działania i doznawania. Michel Foucault kwestionuje tę wizję, wskazując, że „podmiot” nie jest dany *a priori*, lecz wytwarzany w splotach praktyk wiedzy/władzy oraz technikach subiektywizacji. Jak pisał: „moja praca dotyczyła trzech trybów uprzedmiotowienia, które przekształcają istoty ludzkie w podmioty”¹⁹, co dobitnie pokazuje, że tożsamość jest skutkiem procesów obiektywizacji, a nie emanacją jakiejś apriorycznej esencji. W podobnym duchu Jacques Derrida pokazuje, że to, co nazywamy „jaźnią”, nigdy nie jest wobec siebie w pełni obecne ani stabilne; konstytuuje się w ruchu śladów, w różnicy i odroczeniu (*différance*). Jak pisze: „Ślad jest w istocie absolutnym źródłem sensu w ogóle [...]. Ślad jest różnicnością [*différance*], która otwiera zjawianie się i znaczenie”²⁰. Nie oznacza to

¹⁸ Zob. H. Kiereś, *Postmoedrnizm. Rzeczywistość jako kreacja*, w: tenże, *Personalizm czy socjalizm? U podstaw życia społecznego*, Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne 2001, s. 39.

¹⁹ „[...] my work has dealt with three modes of objectification which transform human beings into subjects” (M. Foucault, *The Subject and Power*, „Critical Inquiry” 8 (1982) nr 4, s. 777–795, tutaj s. 777).

²⁰ J. Derrida, *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, Warszawa: Wyd. KR 1999, s. 98.

jednak afirmacji „źródła” w sensie metafizycznym; przeciwnie, to, co uchodzi za źródło, jest już efektem gry śladów. Stąd jego słynne stwierdzenie: „Nie istnieje poza-tekst”²¹, które nie oznacza redukcji świata do słów, lecz podkreśla brak dostępu do jakiegokolwiek „czystej” rzeczywistości poza mediacją języka. W rezultacie, w perspektywie postmodernistycznej człowiek nie jawi się już jako substancjalny podmiot, ale jako konstrukcja dyskursywna, konstytuowana w sieciach władzy, praktyk i znaczeń.

Koncepcji człowieka ponowoczesnego, którego egzystencja naznaczona jest doświadczeniem zmienności, wolności i epizodyczności, towarzyszy również odmienny sposób funkcjonowania kultury. Nie stanowi ona już stabilnego systemu nakazów, regulacji czy trwałych norm, lecz – zgodnie z diagnozą Jeana-François Lyotarda o „końcu wielkich narracji”²² – przyjmuje postać zbioru zróżnicowanych propozycji i ofert, spośród których jednostka dokonuje wyborów w zależności od własnych potrzeb i preferencji. Współczesne mechanizmy oddziaływania kultury nie mają charakteru bezpośredniego nakazu, lecz realizują się przede wszystkim w formie przemocy symbolicznej. Jej specyfika polega na tym, że arbitralne hierarchie gustów i praktyk kulturowych zostają przedstawione jako naturalny porządek rzeczy, a jednostki, internalizując je w swoim habitusie, same podtrzymują i reprodukują istniejące struktury dominacji. W efekcie podporządkowanie nie jawi się jako efekt przymusu, lecz jako „dobrowolne” uznanie obowiązujących wartości i stylów życia, co pozwala na skuteczniejsze legitymizowanie istniejącego ładu społecznego²³. W tym sensie kultura funkcjonuje w logice konsumpcji, co zbieżne jest z analizami Zygmunta

²¹ Derrida, *O gramatologii*, dz. cyt., s. 217.

²² J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa: Aleteia 1997, s. 75–76.

²³ Zob. P. Bourdieu, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzienia*, tłum. P. Bilos, Warszawa: Scholar 2005, s. 391–486; por. Z. Baumann, *Liquid Modernity*, Cambridge: Polity Press, 2006, s. 83.

Baumana, wskazującego na dominację modelu „społeczeństwa konsumentów” oraz jego konsekwencji dla jednostkowych praktyk życiowych²⁴. Jej siła opiera się jednak nie na środkach przymusu, lecz na obrazach, narracjach i strategiach wizerunkowych, które – jak wskazują badania nad społeczeństwem spektaklu i kulturą marki – stają się podstawowymi narzędziami oddziaływania²⁵.

W rezultacie obieg znaków nie tyle konserwuje ład, ile instytucjonalizuje imperatyw ciągłej nowości, stabilizując samą dynamikę różnicowania. Jednak w odróżnieniu od klasycznej koncepcji zmiany – ukierunkowanej lub prowadzącej ku jakiejś wyższej formie ładu – mamy tu do czynienia ze zmianą jako celem samym w sobie. Kultura nie odwzorowuje już struktur społecznych, lecz służy dynamice nieustannego przyspieszania: rotacji towarów, usług, sensów czy tożsamości²⁶. Jej zadaniem jest odpowiadać – szybko i skutecznie – na pragnienia, które sama współtworzy i nieustannie odnawia²⁷. W takim układzie pełni przede wszystkim funkcję medium konsumpcji – elastycznego mechanizmu podtrzymującego apetyt na to co nowe²⁸.

Kultura ponowoczesna nie tyle uszlachetnia, ile umożliwia; nie tyle wyznacza kierunek, ile oferuje gładką powierzchnię swobodnego dryfu. W efekcie wyznacznikiem przynależności do elity

²⁴ Zob. Z. Bauman, *Consuming Life*, Cambridge: Polity Press 2007, s. 45–47.

²⁵ Zob. A. Arvidsson, *Brands: Meaning and Value in Media Culture*, London: Routledge 2006, s. 67–70; por. M. Featherstone, *Consumer Culture and Postmodernism*, London: Sage 1991, s. 84–89.

²⁶ Zob. Z. Bauman, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. J. Margański, Warszawa: PWN 2007, s. 45–48.

²⁷ Zob. Bauman, *Consuming Life*, dz. cyt., s. 11–15; por. A. Warde, *Consumption, identity-formation and uncertainty*, „Sociology”, 28 (1994) nr 4, s. 877–898.

²⁸ Zob. G. Ritzer, *Enchanting a Disenchanted World: Revolutionizing the Means of Consumption*, Thousand Oaks: Pine Forge Press 1999, s. 73–76.

kulturowej staje się dziś postawa maksymalnej tolerancji sprzężonej z minimalną wybrednością. O prestiżu nie decyduje wybór kanonu ani przywiązanie do stałych wartości czy wzorców estetycznych, lecz zdolność do zawieszania jednoznacznych deklaracji. Otwartość, brak uprzedzeń, elastyczna wszechstronność – to wartości, które stanowią świadectwo wyrafinowanego obycia. Regułą symbolicznej przewagi staje się dziś „wszystkożerność kulturowa”: zdolność swobodnego przemieszczania się między środowiskami, stylami i kontekstami – bez trwałego wiązania się z którymkolwiek z nich²⁹. Kultura przestaje być przestrzenią przynależności, a staje się przestrzenią tranzytu³⁰. Elita to już nie ci, którzy „wiedzą lepiej”, ale ci, którzy „potrafią więcej” – a konkretnie: więcej kodów rozpoznać, więcej kontekstów „ograć”, więcej sensów uruchomić bez konieczności ich potwierdzenia³¹. W tym świetle zrozumiałe stają się pozytywne oceny, jakimi obdarzane są współczesne oferty medialne o charakterze rozrywkowym – chociażby sylwestrowe programy telewizyjne³².

Za opisanym wyżej stanem rzeczy kryje się zapewne głębsze zakłopotanie – poczucie niepewności, nierzadko także aksjologicznego zagubienia. Skoro współcześni twórcy nie są już postrzegani jako realizujący społecznie bądź kulturowo doniosłe zadania, a ich dzieła pełnią przede wszystkim funkcje prestiżo-

²⁹ Zob. R.A. Peterson, R.M. Kern, *Changing Highbrow Taste: From Snob to Omnivore*, „American Sociological Review” 61 (1996), nr 5, s. 900–907; por. T. Bennett, M. Savage, E. Silva i in., *Culture, Class, Distinction*, London: Routledge 2009, s. 240–250.

³⁰ Zob. Z. Bauman, *Kultura w płynnej nowoczesności*, Warszawa: Agora 2011, s. 37–41.

³¹ Zob. R.A. Peterson, *Problems in Comparative Research: The Example of Omnivorousness*, „Poetics” 33 (2005), nr 5–6, s. 257–258.

³² Zob. Bauman, *Kultura w płynnej nowoczesności*, dz. cyt., s. 28. Na temat eklektyzmu i pluralizacji gustów zob. M. Marody, A. Giza-Poleszczuk, *Przemiany więzi społecznych. Zarys teorii zmiany społecznej*, Warszawa: Scholar 2004, s. 145–150; por. M. Czerwiński, *Od snoba do wszystkożercy? Omnivorousness w polskiej socjologii kultury*, „Kultura i Społeczeństwo” 2 (2012), s. 27–45.

we, rozrywkowe czy komercyjne, nasuwa się pytanie: na jakiej podstawie dokonywać dziś ich oceny? Gdy zanika odniesienie do obiektywnego porządku rzeczywistości (prawdy, dobra), pozostają jedynie mierniki rozgłosu i zasięgu – medialnego oraz marketingowego³³. Innymi słowy: „istotność” dzieła kulturowego wyznacza dziś nie jego treść, lecz sama jego „obecność”³⁴. Z ironią ujął to Marshall McLuhan, stwierdzając: „sztuką jest wszystko, co uchodzi ci na sucho”³⁵. Trafność tej diagnozy potwierdzają niektórzy przedstawiciele świata sztuki – świadomie bądź mimochodem. Przykładem może być wypowiedź Damiana Hirsta, który po otrzymaniu prestiżowej Nagrody Turnera z charakterystyczną dla siebie dezynwolturą stwierdził: „To zadziwiające, czego można dokonać z trójką minus z plastyki na maturze, zwichniętą wyobraźnią i piłą łańcuchową”³⁶. Słowa te – choć prowokacyjne – trafnie oddają ducha epoki, w której granice między prowokacją, prestiżem a produktem kulturowym ulegają coraz większemu zatarciu

Kultura, osadzona na opisanych wcześniej podstawach ontologicznych i antropologicznych, coraz wyraźniej odchodzi od swojego klasycznego rozumienia. Przestaje pełnić funkcję „uprawy” natury ludzkiej – uszlachetniania wrażliwości czy kształto-

³³ Zob. P. Bourdieu, *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, tłum. A. Zawadzki, Kraków: Universitas 2001, s. 323–330; por. Th.W. Adorno, *Teoria estetyczna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa: PWN 1994, s. 28–33.

³⁴ Zob. G. Debord, *Spoleczeństwo spektaklu*, tłum. M. Kwaterko, Warszawa: PIW 2006, zwłaszcza jego tezę 6–7 o dominacji „obecności medialnej” nad treścią.

³⁵ „Art is Anything You Can Get Away With” (M. McLuhan, „Art Education” 21 May, 1968: s. 20–21); por. tenże, *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, tłum. N. Postman i E. Różalska, Warszawa: Wydawnictwa Naukowo-Techniczne 2004, s. 272.

³⁶ „It’s amazing what you can do with an E in A-Level art, a twisted imagination and a chainsaw”, D. Hirst, *Acceptance speech*, Turner Prize 1995: <https://www.tate.org.uk/whats-on/tate-britain/turner-prize-1995> (dostęp 22.09.2025); por. R. Hughes, *The Shock of the New*, London: Thames & Hudson 1991, s. 406–408; por. J. Stallabrass, *High Art Lite: British Art in the 1990s*, London: Verso 1999, s. 150–152.

wania postaw. W jej miejsce pojawia się zupełnie nowy model: kultura jako przestrzeń swobodnego wyboru, jako pole indywidualnej ekspresji i emancypacji³⁷. Człowiek w takim układzie nie tyle „jest”, co nieustannie „staje się” – wybierając spośród dostępnych narracji, stylów życia oraz estetyk. Kultura służy tu nie tyle zakorzenieniu, co przemieszczaniu się; nie tyle formowaniu tożsamości, co jej konsumowaniu i re-konfigurowaniu³⁸. Co więcej – jej podstawową funkcją nie jest już zaspokajanie istniejących potrzeb. Przeciwnie: to właśnie intensyfikacja pragnień staje się kluczowym mechanizmem kulturowym³⁹. Pragnienia są nieustannie mnożone, wzmacniane, przekształcane w zachcianki, które z kolei generują nowe – w niekończącym się cyklu pobudzania i spełniania⁴⁰. Jak trafnie ujął to George Steiner, kultura ta (zwłaszcza mass media) zmierza do „[...] wywarcia maksymalnego efektu i natychmiastowej dezaktualizacji”⁴¹ – czyli do uruchomienia intensywnych, lecz krótkotrwałych impulsów konsumpcyjnych.

³⁷ Zob. M. Golka, *Aparycje współczesności*, Warszawa: Oficyna Naukowa 2015, s. 17, 71, 191.

³⁸ Zob. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa: PWN 2001, s. 45–50; 185–190.

³⁹ Zob. J. Baudrillard, *Spółczesność konsumpcyjna. Jego mity i struktury*, tłum. S. Królak, Warszawa: Sic! 2006, s. 77–84.

⁴⁰ Zob. Bauman, *Kultura w płynnej nowoczesności*, dz. cyt., s. 30–31; por. Z. Bauman, *Konsumowanie życia*, tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego 2009, s. 23–30; C. Campbell, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Oxford: Blackwell 1987, s. 60–65.

⁴¹ „The audio-visual means of the mass media are calculated toward maximal impact and instant obsolescence” (George Steiner, *Extraterritorial: Papers on Literature and the Language Revolution*, New York: Atheneum 1971, s. 167).

Klasyczne źródła kultury jako remedium

U podstaw takiego stanu kultury zdaje się leżeć redukcyjna wizja człowieka, przy czym sama kultura dodatkowo wpływa na pogłębienie kryzysu antropologicznego. W tym kontekście rodzi się pytanie o możliwość wyjścia z owego impasu. Jedną z potencjalnych dróg może być powrót do klasycznych źródeł kultury – tych, które zakorzeniają ją w realistycznej wizji świata i człowieka⁴². Pytanie o kulturę jest – w najgłębszym sensie – pytaniem o człowieka: o to, co rzeczywiście aktualizuje jego potencjalności, co sprawia, że nie tylko „funkcjonuje”, ale coraz bardziej „żyje po ludzku”⁴³. Kontekst ten zakłada konieczność odwołania się do określonej teorii bytu, teorii natury i teorii człowieka – a więc do tych dziedzin, które w ramach filozofii realistycznej tworzą spójny, całościowy system. Kultura ufundowana na prawdzie o świecie i człowieku może na nowo stać się przestrzenią wspólnego sensu, dialogu i odpowiedzialności⁴⁴. W tradycji klasycznej człowiek ujmowany jest jako osoba – byt przygodny, potencjalny i transcendentny wobec świata przyrody oraz struktur społecznych – zdolny do poznania, wolności, miłości, odpowiedzialności oraz relacji z Bogiem. Jest bytem substancjalnym, istniejącym i działającym *per se subsistens*, a zarazem bytem spotentcjalizowanym: nie przychodzi na świat w pełni ukształtowany ani wyspecjalizowany „z natury”, jak ma to miejsce w przypadku

⁴² Zob. szerzej na ten temat W. Daszkiewicz, *Byt. Człowiek. Kultura. Studium z filozofii kultury*, Lublin: PTTA 2019. Zwłaszcza rozdział 4: *Wyznaczniki realistycznej filozofii kultury*, s. 295–416.

⁴³ Zob. P. Jaroszyński, *Kultura. Dramat natury i osoby*, Lublin: PTTA 2020, s. 11; K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne 1969, s. 75–90; J. Maritain, *Humanizm integralny*, Warszawa: Pax, 1960, s. 40–60.

⁴⁴ Zob. I. Chłódna-Błach, *Od Paidei do kultury wysokiej. Filozoficzno-antropologiczne podstawy sporu o kulturę*, Lublin: PTTA, Wyd. KUL 2016, s. 93–148.

roślin czy zwierząt. Dlatego staje wobec zadania poznania własnej natury i uporządkowania swego bytowania w świecie zgodnie z jej celem. Realizacja tego zadania dokonuje się właśnie w przestrzeni kultury⁴⁵.

We współczesnych analizach kultury rozwiązanie klasyczne, odwołujące się do Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, bywa wyraźnie pomijane. Dominujący dziś dyskurs humanistyczny i społeczny częściej czerpie inspirację z nurtów poststrukturalizmu, hermeneutyki, fenomenologii czy teorii krytycznej, które podkreślają relatywizm znaczeń, płynność tożsamości i społeczno-kulturową konstrukcję wartości. W efekcie realistyczna perspektywa bytu i osoby, stanowiąca fundament klasycznej filozofii, zostaje zmarginalizowana lub uznana za zbyt „metafizyczną” i „dogmatyczną”, by mogła uchodzić za adekwatne narzędzie współczesnej refleksji nad człowiekiem i tworzoną przez niego kulturą. Tymczasem to właśnie klasyczne rozwiązanie charakteryzuje się zdolnością do integracji różnych wymiarów kultury. Zakorzenione w realistycznym ujęciu bytu i antropologii, wskazuje na obiektywne podstawy prawdy, dobra, piękna i świętości, dzięki którym możliwe jest uchwycenie kultury jako spójnego systemu, a nie jedynie zbioru rozproszonych narracji czy praktyk społecznych. W przeciwieństwie do wielu teorii ponowoczesnych, które akcentują fragmentaryczność i nieciągłość ludzkiej egzystencji – przejawiające się w rozbiciu tożsamości, doraźności doświadczeń oraz braku spójnych narracji nadających sens życiu jednostki – klasyczne ujęcie podkreśla jedność osoby oraz integralność jej rozwoju, obejmującego wymiar intelektualny, moralny, artystyczny i religijny. Z tego względu powrót do myśli Arystotelesa i Tomasza nie musi oznaczać odrzucenia współczesnych osiągnięć teorii kultury, lecz może stanowić propozycję ich zakorzenienia w solidnym fundamencie metafizycznym i antropologicznym. Klasyczna perspektywa może także dostarczyć kryterium, które pozwoli oceniać zjawiska kulturowe nie tylko

⁴⁵ Zob. H. Kiereś, *Człowiek i sztuka*, Lublin: PTTA 2006, s. 30.

w kategoriach ich atrakcyjności czy funkcjonalności, lecz przede wszystkim ze względu na ich zdolność do wspierania integralnego rozwoju człowieka i budowania wspólnoty.

Rola poznania w procesie tworzenia kultury

Kultury nie można ujmować w oderwaniu od człowieka i natury. W sensie ścisłym stanowi ona wyraz osobowego życia człowieka, będąc dziełem ludzkiego ducha – rozumu i woli. Wszystkie akty ludzkie, o ile są aktami właściwie ludzkimi, pozostają w sposób konieczny związane z poznaniem. Już Arystoteles, wyróżniając trzy formy życia ludzkiego (poznania – *episteme*)⁴⁶, a mianowicie życie teoretyczne, praktyczne i poietyczne (twórcze), dał podstawę do wyodrębnienia trzech wielkich działów kultury: nauki, moralności i sztuki. Podkreślał on, że u źródeł wszelkiej ludzkiej aktywności znajduje się poznanie, którego właściwym dziełem jest rozum, a przedmiotem – rzeczywistość (byt, układ rzeczy). Poznanie to może jednak realizować się w różny sposób, w zależności od celu⁴⁷. Jeżeli jest podporządkowane wyłącznie kontemplacji prawdy, nosi nazwę poznania teoretycznego; jeśli ukierunkowane jest na działanie (postępowanie), określane jest mianem poznania praktycznego; natomiast wówczas, gdy służy tworzeniu, przyjmuje postać poznania poietycznego. Tomasz z Akwinu, nawiązując do arystotelesowskiej tradycji, modyfikuje i pogłębia tę koncepcję, przyjmując za kryterium podziału przedmiot zorganizowanego poznania. Wyróżnia on *speculabile*

⁴⁶ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, tekst pol. oprac. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk na podstawie tłum. T. Żeleźnika, Lublin: PTTA 2017, 1025 b; 1026 b; tenże, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa: PWN 1996, 1095 b; 1139 a; tenże, *Topiki*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. IV, przeł. K. Leśniak, Warszawa: PWN 1990, 145 a, 157 a.

⁴⁷ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, 993 b: „Celem wiedzy teoretycznej jest prawda, a wiedzy praktycznej działanie”.

(przedmiot poznania teoretycznego), *agibile* (przedmiot poznania praktycznego) oraz *factibile* (przedmiot poznania twórczego)⁴⁸.

Poznanie teoretyczne ma charakter poznania prawdziwościowego, którego istotą jest uświadamianie sobie przez człowieka faktycznego stanu rzeczy. Jego celem jest zgodność myśli z rzeczywistością, czyli uzgadnianie sądów rozumu z realnie istniejącym bytem⁴⁹. Należy jednak podkreślić, że świat, w którym człowiek egzystuje, stanowi nie tylko przedmiot poznania, lecz także działania – w tym działania twórczego⁵⁰. Każda z tych aktywności, zarówno praktyczna, jak i poietyczna, zakłada uprzedni akt poznania, który stanowi ich racjonalną podstawę⁵¹. Poznanie jako akt rozumu, leży u fundamentu wszelkiej ludzkiej aktywności – zarówno tej ukierunkowanej na wolę (sferę pożądania), jak i na twórczość. Dzięki poznaniu możliwa staje się transformacja natury w kulturę, rozumiana jako efekt świadomego i celowego działania człowieka⁵². W tym sensie poznanie teoretyczne pozostaje elementem koniecznym i fundamentalnym dla uniesprzecznienia działalności kulturowej. Z punktu widzenia porządku logicznego pierwszym aktem kulturotwórczym jest uzgodnienie rozumu z „rzeczowością” przedmiotu, czyli z rzeczywistością istniejącą niezależnie od podmiotu poznającego⁵³. Człowiek może jednak nadać aktowi poznania dodat-

⁴⁸ Zob. S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, cura et studio P. Caramello, Torino: Marietti, 1963, I–II, q. 57, a. 3 (dalej STh); tenże, *Sententia libri Ethicorum*, ed. P.M. Pession, Taurini–Romae: Marietti, 1951, lib. VI, lect. 1–2; por. na ten temat M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin: RW KUL 1985, s. 41–49.

⁴⁹ Zob. STh, I, q. 16, a. 1–2; por. M.A. Krąpiec, *O filozofię kultury*, w: tenże, *Odzyskać świat realny*, Lublin: RW KUL 1999, s. 377–388.

⁵⁰ Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, 1025b–1026a.

⁵¹ Zob. STh, I–II, q. 57, a. 3.

⁵² Zob. P. Gonddek, *Specyfika sprawnościowego rozumienia intelektualizacji w kulturotwórczym działaniu człowieka*, „Roczniki Kulturoznawcze” 10 (2019), nr 4, s. 123–139.

⁵³ Zob. Krąpiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 105–110.

kowy cel, wynikający z potrzeby działania. W ten sposób pojawia się tzw. poznanie praktyczne (określane również jako moralne), w którym podmiot ludzki podporządkowuje siebie określonemu czynowi, odnoszonemu do dobra jako wartości. Ujęcie przedmiotu w perspektywie dobra wyznacza kierunek ludzkiego postępowania, ponieważ człowiek – jako byt rozumny i wolny – urzeczywistnia swoją osobową doskonałość właśnie poprzez czyny⁵⁴. Trzecia forma poznania, określana mianem poznania poietycznego (*cognitio poietica*), związana jest bezpośrednio z twórczością, rozumianą jako kreacja nowych układów treściowych i form bytowych (*entia artificialia*)⁵⁵. Jej istotą jest przekształcanie zastanego świata zgodnie z ideą stanowiącą wzorzec dzieła. W tym sensie poznanie poietyczne pełni funkcję normatywną wobec działania twórczego – rozum wskazuje sposób realizacji formy, którą wola i działanie urzeczywistniają w materii.

Arystoteles, mówiąc o sztuce (*ars, technē*), wskazywał na *mimesis*, czyli naśladowanie natury, rozumiane jednak nie jako bierne kopiowanie, lecz jako twórcze uzupełnianie i doskonalenie tego, co naturalne⁵⁶. Tomasz z Akwinu, rozwijając tę tradycję, definiował sztukę jako *recta ratio factibilium* – „prawy rozum w odniesieniu do rzeczy wytwarzalnych”, podkreślając, że istotą aktu twórczego jest racjonalne ukierunkowanie procesu wytwarzania⁵⁷. Piękno (*pulchrum*) stanowi w tym kontekście właściwą rację twórczości. Jest ono ujmowane jako „splendor formy” (*splendor formae*), czyli blask doskonałości wynikającej z harmonii proporcji, pełni i jasności⁵⁸. Twórczość poietyczna

⁵⁴ Zob. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 75–90.

⁵⁵ Por. M.A. Krąpiec, *Człowiek, kultura, uniwersytet*, wybór i oprac. A. Wawrzyniak, Lublin: RW KUL 1982, s. 49, 109, 118.

⁵⁶ Arystoteles, *Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Wrocław: Ossolineum, 1983, 1447a–1448b; Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa: PWN 2004, 1340 a.

⁵⁷ *STh*, I–II, q. 57, a. 3.

⁵⁸ Zob. tamże, I, q. 5, a. 4; por. É. Gilson, *Sztuka i piękno w średnio-wieczu*, Warszawa: Pax, 1966, s. 23–30.

znajduje zatem swój ostateczny sens w urzeczywistnianiu piękna, które objawia się w dziele jako rezultat rozumnego naśladowania i dopełniania natury⁵⁹.

Tak więc poznanie teoretyczne ma na celu uzyskanie prawdy, poznanie praktyczne – czynienie dobra, poietyczne zaś – tworzenie. Piękno jest kryterium i racją układania i tworzenia dzieła (sztuki). Myśl zaś jawi się jako pierwsza forma jego realizowania się, albowiem każdy twór kultury jest pochodny od niej. Poznanie twórcze ma charakter „planu” tego, co człowiek chce utworzyć. Mająca w tym poznaniu miejsce konstrukcja nowych pojęć ma cel poza-prawdziwościowy. Wytwarzanie obejmuje twórczość artystyczną, rzemiosło i technikę⁶⁰. Zasadnicze dziedziny ludzkiego poznania stanowią więc podstawę do wyodrębnienia i zrozumienia głównych dziedzin (nurtów) kultury. Rozum w swoim poznaniu jest zawsze pokierowany swoim przedmiotem (bytem): jako prawdziwym, jako dobrym i jako pięknym⁶¹. Wyróżniane za Arystotelesem główne dziedziny ludzkiego działania oparte są zatem na poznaniu i z niego wypływają⁶².

Tradycja klasyczna, uznając pierwszeństwo bytu przed poznaniem, zwraca uwagę na to, że wiedza podmiotu jest zawsze determinowana przez przedmiot jego poznania (byt). To realny byt zabezpiecza umysł przed błędem i chroni go przed deprawacją⁶³. Rozum kierujący się prawdą bytu (rzeczy) staje się „rozu-

⁵⁹ Wł. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa: PWN, 1975, s. 281–290; P. Jaroszyński, *Spór o piękno*, Lublin: Fundacja *Servire Veritati*, 1992, s. 41–48.

⁶⁰ Por. P. Jaroszyński, *Filozofia kultury*, w: M.A. Krąpiec (red.), *Wprowadzenie do filozofii. Przewodnik*, Lublin 2000, s. 221–242.

⁶¹ *STh*, I, q. 16, a. 1–2; I, q. 5, a. 4; por. É. Gilson, *Realizm tomistyczny*, Warszawa: Pax, 1960, s. 88–97.

⁶² Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1139 b–1140 b; por. *STh*, I–II, q. 57, a. 3.

⁶³ Zob. tamże, I, q. 16, a. 1–2; Św. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae De veritate = Dysputy problemowe O prawdzie* (tekst łac.-pol.), tłum. A. Białek, tekst sprawdzili i poprawili M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, red. nauk. A. Maryniarczyk, Lublin: RW KUL 1999, q. 1, a. 3.

mem prawem” – *recta ratio*⁶⁴. Rozum prawy opiera się zatem na realnie istniejącym bycie, który jest racją właściwego poznania i działania⁶⁵ oraz prowadzi do uznania rzeczywistości takiej, jaka jest, i do zgodności z nią. Poznanie stanowi zatem akt dostosowania rozumu do przedmiotu (bytu) ujmowanego w jego podstawowych wymiarach: jako prawda, jako dobro, jako piękno oraz – w perspektywie ostatecznej – jako Byt Absolutny, czyli Bóg. Różnorodność dziedzin kultury wynika z tej samej podstawy: z wielości przedmiotów i celów ludzkiej aktywności, których fundamentem pozostaje poznanie. Odpowiadają im zasadnicze wartości konstytuujące kulturę: prawda, dobro, piękno i świętość⁶⁶.

Główne dziedziny kultury

W nurcie filozofii klasycznej wyróżnia się cztery podstawowe działy kultury: religię, moralność, sztukę i naukę (wiedzę)⁶⁷. Są to odrębne, choć wzajemnie przenikające się w życiu człowieka dziedziny jego osobowej aktywności. Każda z nich różni się zarówno przedmiotem, jak i celem. Religia i moralność funkcjonują przede wszystkim na płaszczyźnie osobowej – ich istotą jest odniesienie do osoby. Religia, w swojej najpełniejszej postaci, wyraża relację człowieka do osobowego Boga⁶⁸. Moralność nato-

⁶⁴ Por. *STh*, I–II, q. 57, a. 4; II–II, q. 47, a. 2.

⁶⁵ „Bez poznania, kierującego działaniem – wyjaśnia Krapiec – nie ma ludzkich (jako ludzkich) czynności i ich wytworów”, a więc nie ma kultury. M.A. Krapiec, *Człowiek i kultura*, Lublin: PTTA 2008, s. 20.

⁶⁶ Wszystkie te cztery dobra-wartości, realizowane w poszczególnych dziedzinach kultury, jawią się jako główne cele życia człowieka na ziemi. Uporządkowane są one hierarchicznie w taki sposób, że podstawą jest prawda, a ukoronowaniem świętość. Szerzej na ten temat zob. Jaroszyński, *Kultura. Dramat natury i osoby*, dz. cyt., s. 129–253.

⁶⁷ Zob. Wł. Dłubacz, *O kulturę filozofii*, Lublin 1994, s. 21–49.

⁶⁸ „Religia stanowi układ relacji człowieka do jakiejś istoty najwyższej lub najwyższej wartości, uświadomiony i wyrażający się w specjalnym za-

miast zakłada odniesienie zarówno do drugiego człowieka jako osoby, jak i – w sposób fundamentalny – do samego podmiotu działającego, pojmowanego jako istota wolna i odpowiedzialna. Celem aktów religijnych jest uświęcenie jednostki, czyli urzeczywistnianie świętości, które w ostatecznym wymiarze prowadzi do zbawienia⁶⁹. Z kolei moralność, rozumiana jako system norm i praktyk, zmierza do realizacji dobra moralnego, pojmowanego jako proces stawania się człowiekiem dobrym⁷⁰.

W odróżnieniu od religii i moralności, których podstawowy wymiar lokuje się na płaszczyźnie osobowej, nauka i sztuka sytuują się w porządku osobowo-rzeczowym – ich bezpośrednim odniesieniem nie są osoby, lecz rzeczywistość bytowa ujmowana w kategoriach *ens*. Nauka, rozumiana jako habitus teoretyczny, stanowi poznawczą relację podmiotu do świata, a dokładniej – do przedmiotów pojmowanych jako rzeczy (*res*). Jej zasadniczym celem jest wyjaśnianie jednych bytów przez wskazywanie ich powiązań przyczynowych z innymi. Tym samym nauka dąży do odsłaniania koniecznych struktur rzeczywistości i porządku przyczynowo-skutkowego, który je konstytuuje⁷¹. Sztuka (*ars*), rozumiana szeroko, również wyrasta z poznania, lecz jej istota ujawnia się w twórczym działaniu (*poiesis*) ukierunkowanym na przekształcanie natury⁷². Celem tego procesu jest wytwarzanie nowych bytów (*ens artificiale*), które mogą posiadać charakter

chowaniu się człowieka: uznaniu zależności, pragnieniu oddania czci, dążeniu do jak najściślejszego związania się z nim” (Z.J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin: PTTA 2013, s. 21). Nieco dalej autorka przytacza inną definicję: „Religia jest realną i dynamiczną relacją osobową człowieka do rzeczywistości transcendentnej – w naszej kulturze – do osobowo rozumianego Absolutu (Boga), od którego człowiek czuje się zależny w istnieniu oraz działaniu i który jest ostatecznym celem, nadającym sens życiu ludzkiemu” (tamże, s. 29).

⁶⁹ Zob. Jaroszyński, *Kultura*, dz. cyt., s. 238–239.

⁷⁰ Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1103 a–1105 a; por. *STh*, I–II, q. 55, a. 1.

⁷¹ Zob. Krąpiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 105–110; P. Jaroszyński, *Człowiek i nauka*, Lublin: PTTA, 2008, s. 15–65.

⁷² Zob. Arystoteles, *Polityka*, 1253 a–1254 a; tenże, *Metafizyka*, 1032 b.

użytkowy (*utile*), bądź estetyczny, właściwy dziełom sztuki w węższym, stricte artystycznym znaczeniu⁷³. W perspektywie klasycznej sztuka jawi się zatem jako *habitus* wytwórczy, polegający na kierowaniu rozumem w akcie sprawczym (*causa efficiens*), dzięki czemu człowiek staje się twórcą nowych form bytowych, wpisanych w porządek rzeczywistości⁷⁴. Ostatecznym celem nauki jest dążenie do poznania prawdy, natomiast sztuka ukierunkowana jest – zależnie od swego charakteru – bądź na użyteczność, bądź na urzeczywistnianie piękna⁷⁵.

Aktualność klasycznego ujęcia w kontekście kryzysu ponowoczesności

Realistyczna (metafizyczna) filozofia kultury ukazuje osobowy wymiar bytowania ludzkiego, zakorzenionego w naturze, wspierany i kontynuowany poprzez świadomą i racjonalną aktywność ludzką (kultura), otwartą na porządek nadprzyrodzony. Człowiek nie jest aniołem ani zwierzęciem, ale jest osobą (jaźnią natury rozumnej), stanowiącą cielesno-psychiczno-duchową jedność, w związku z tym musi liczyć się ze swoją materialnością (cielesnością) oraz z duchowością. Także kultura winna się liczyć ze wszystkimi wymiarami osobowego bytowania⁷⁶. Kultury są zawsze związane z ludźmi, którzy różnią się między sobą pod względem rasy, wieku czy wykształcenia. Jednak niezależnie od tych różnic każdemu człowiekowi – bez względu na kolor skóry

⁷³ Zob. *STh*, I–II, q. 57, a. 3; por. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, dz. cyt., s. 281–290.

⁷⁴ Zob. S. Thomae Aquinatis, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. M.-R. Cathala, R.M. Spiazzi, Taurini–Romae: Marietti 1950, lib. V, lect. 2; por. É. Gilson, *Sztuka i piękno w średniowieczu*, s. 23–29.

⁷⁵ Zob. *STh*, I, q. 39, a. 8, resp.; por. Kiereś, *Człowiek i sztuka*, dz. cyt., s. 47; por. Krąpiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 206–218.

⁷⁶ Zob. P. Jaroszyński, *Filozofia kultury*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. nac. A. Maryniarczyk, t. 3, Lublin: PTTA 2002, s. 480.

czy formy uczestnictwa w kulturze – przysługuje status osoby ludzkiej. Status ten wyznaczają trzy fundamentalne właściwości: przygodność, potencjalność oraz transcendencja. Życie osobowe charakteryzuje się ponadto wspólnym katalogiem cech: zdolnością poznania, wolnością, miłością, podmiotowością wobec prawa, suwerennością oraz godnością religijną. Właściwości te określają rozwój osoby od narodzin aż po śmierć. Realistyczna koncepcja człowieka, akcentująca równość wszystkich ludzi w wymiarze osobowym, może zatem pełnić funkcję kryterium metodologicznego w ocenie faktów kulturowych⁷⁷. Kryterium to ma charakter zarazem przedmiotowy, jak i negatywny. Jego przedmiotowość polega na tym, że koncepcja człowieka-osoby nie jest uwikłana w aprioryczne ideologie ani w projekty utopijne. Negatywność natomiast wyraża się w tym, że nie określa ono, kim człowiek ma się stać jako twórca kultury, lecz wskazuje, co musi być respektowane, aby każdy mógł optymalnie aktualizować swoje potencjalności.

Na tym tle możliwa staje się ocena faktów kulturowych. Kultura bądź cywilizacja, która umożliwi integralny rozwój osobowy człowieka, zasługuje na miano „ludzkiej”, tj. adekwatnej. Natomiast kultura i cywilizacja, które nie respektują depozytu życia osobowego – podważając jego przygodność, potencjalność i transcendencję (poznanie, wolność, miłość, podmiotowość wobec prawa, suwerenność i godność religijną) – muszą być uznane za antyludzkie⁷⁸. Zagrożeniem dla kultury jest zarówno jej nadmierna spirytualizacja, prowadząca do tzw. „angelizacji” człowieka (np. w neokantyzmie), jak i redukcjonistyczna degradacja bytowa, przejawiająca się w negacji wszelkich form ducho-

⁷⁷ Na taki walor zwraca uwagę m.in. P. Tarasiewicz (*Filozofie kultur czy filozofia kultury?*, w: Z. Rosińska, J. Michalik (red.), *Co to jest filozofia kultury?*, Warszawa: Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego 2007, s. 48–59; tenże, „Osoba” jako kryterium badawcze, „Studia Elckie” 11 (2009), s. 91–101) oraz H. Kiereś, *Osoba i społeczność*, Lublin: PTTA 2013, s. 166–167.

⁷⁸ Zob. Tarasiewicz, *Filozofie kultur*, dz. cyt., s. 58; por. Jaroszyński, *Filozofia kultury*, dz. cyt., s. 480.

wej transcendencji (np. w marksizmie czy konsumeryzmie). Warunkiem pełnego rozwoju człowieka jest harmonijna obecność wszystkich podstawowych dziedzin kultury – intelektualnej, moralnej, artystycznej oraz religijnej. Dopiero wtedy można mówić o wysokim poziomie kultury danej wspólnoty. Nie oznacza to postulatu stworzenia jednej zunifikowanej kultury ogólnoludzkiej. Równocześnie jednak nie wszystkie kultury mogą być oceniane w ten sam sposób: miarą ich wartości jest to, w jakim stopniu umożliwiają integralny rozwój człowieka jako osoby, zgodnie z jego naturą i ostatecznym celem życia⁷⁹.

Choć koncepcja realistycznych źródeł kultury wywodzi się z tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, jej znaczenie pozostaje aktualne również współcześnie. W świecie zdominowanym przez relatywizm, technicyzację i instrumentalne traktowanie człowieka, powrót do fundamentu w postaci realistycznego rozumienia bytu i osoby wyznacza kryterium pozwalające odróżnić kulturę autentycznie „ludzką” od kultur dehumanizujących. Prawda, dobro, piękno i świętość – traktowane nie jako konstrukty społeczne, lecz jako obiektywne wymiary rzeczywistości – mogą stanowić oś integrującą rozproszone dziś praktyki kulturowe i zarazem chronić człowieka przed redukcją do roli konsumenta. Tym samym klasyczna perspektywa, ufundowana na realizmie, wskazuje aktualną drogę: ku kulturze, która służy integralnemu rozwojowi osoby i budowaniu wspólnoty opartej na sensie, dialogu i odpowiedzialności. ■

Why the Return to the Classical Sources of KUL-ture?

SUMMARY

The article undertakes an analysis of postmodern culture as a system of meanings that shapes human identity on the basis of a reductionist

⁷⁹ Zob. *STh*, I–II, q. 1–5, por. Jaroszyński, *Filozofia kultury*, dz. cyt., s. 480.

vision of the person, leading to an anthropological crisis and the erosion of cultural cohesion. It identifies key processes of postmodernity, such as the dominance of consumption, the deterritorialization of cultures, the pluralization of worldviews, the aestheticization of life, the ideologization of tolerance, and the influence of media and the Internet in creating hyperreality. These phenomena are interpreted as manifestations of fragmented identity and axiological disorientation. The article further discusses the philosophical foundations of the cultural crisis, referring to poststructuralist concepts of subjectivity (Foucault, Derrida, Lyotard), in which the human being is understood as a discursive construct and culture loses its formative function. As an alternative, a return to the classical sources of culture, rooted in Aristotelian-Thomistic realism, is proposed. In this perspective, culture is understood as a space for the integral development of the human person. The importance of four main domains of culture—religion, morality, science, and art—as well as three forms of knowledge is emphasized as the foundation of cultural integrity. The conclusion states that the realist conception of the human being and culture, grounded in the values of truth, goodness, beauty, and holiness, may serve as a basis for overcoming the postmodern identity crisis and restoring axiological and communal order.

Keywords: postmodernity, culture, identity, Aristotelian-Thomistic realism, anthropological crisis

BIBLIOGRAFIA

- Adorno Theodor W., *Teoria estetyczna*, tłum. Krystyna Krzemieniowa, Warszawa: PWN 1994.
- Appadurai Arjun, *Global Ethnoscapes. Notes and Queries for a Transnational Anthropology*, w: Richard G. Fox (red.), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press: 1991, s. 191–210.
- Appadurai Arjun, *Putting Hierarchy in Its Place*, „Cultural Anthropology”, 3, 1988, s. 36–49.

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. Daniela Gromska, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa: PWN 1996.
- Arystoteles, *Metafizyka*, oprac. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk na podst. tłum. T. Żeleźnika, Lublin: PTTA 2017.
- Arystoteles, *Polityka*, tłum. Ludwik Piotrowicz, Warszawa: PWN 2004.
- Arystoteles, *Poetyka*, tłum. Henryk Podbielski, Wrocław: Ossolineum 1983.
- Arystoteles, *Topiki*, tłum. Kazimierz Leśniak, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 4, Warszawa: PWN 1990.
- Arvidsson Adam, *Brands: Meaning and Value in Media Culture*, London: Routledge 2006.
- Barber Benjamin R., *Dżihad kontra McŚwiat*, tłum. Hanna Jankowska, Warszawa: Muza 1997.
- Barber Benjamin R., *Skonsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantylizuje dorosłych i polityka obywateli*, tłum. Hanna Jankowska, Warszawa: Wydawnictwo Literackie/Muza, 2008.
- Baudrillard Jean, *Społeczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktury*, tłum. Sławomir Królak, Warszawa: Sic! 2006.
- Baudrillard Jean, *Symulakry i symulacja*, tłum. Sławomir Królak, Warszawa: Sic! 2005.
- Baudrillard Jean, *Gra tekstami*, wywiad, w: Stanisław Czerniak, Andrzej Szahaj (red.), *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, Warszawa: IFiS PAN 1996, s. 203–228.
- Bauman Zygmunt, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa: Instytut Kultury 1994.
- Bauman Zygmunt, *Płynna nowoczesność*, tłum. Tomasz Kunz, Kraków: Wydawnictwo Literackie 2006.
- Bauman Zygmunt, *Consuming Life*, Cambridge: Polity Press 2007.
- Bauman Zygmunt, *Kultura w płynnej nowoczesności*, Warszawa: Agora S.A. 2011.
- Beck Ulrich, *Społeczeństwo ryzyka*, tłum. Stanisław Cieśla, Warszawa: Scholar 2002.
- Bennett Tony, Mike Savage, Elizabeth Silva i in., *Culture, Class, Distinction*, London: Routledge 2009.

- Berger Peter, Brigitte Berger, Hansfried Kellner, *The Homeless Mind. Modernization and Consciousness*, New York: Random House 1972.
- Bourdieu Pierre, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądenia*, tłum. Piotr Bilos, Warszawa: Scholar 2005.
- Burszta Wojciech J., *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań: Zysk i S-ka 1998.
- Campbell Colin, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Oxford: Blackwell 1987.
- Chłodna-Błach Imelda, *Od paidei do kultury wysokiej. Filozoficzno-antropologiczne podstawy sporu o kulturę*, Lublin: PTTA/Wydawnictwo KUL 2016.
- Clifford James, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, tłum. Ewa Dzurak i in., Warszawa: Wydawnictwo KR 2000.
- Czerwiński Marcin, *Od snoba do wszystkożercy? Omnivorousness w polskiej socjologii kultury*, „Kultura i Społeczeństwo”, 2/2012, s. 27–45.
- Daszkiewicz Wojciech, *Byt. Człowiek. Kultura. Studium z filozofii kultury*, Lublin: PTTA 2019.
- Debord Guy, *Społeczeństwo spektaklu*, tłum. Mateusz Kwaterko, Warszawa: PIW 2006.
- Derrida Jacques, *O gramatologii*, tłum. Bogdan Banasiak, Warszawa: Wydawnictwo KR 1999.
- Eco Umberto, *Semiologia życia codziennego*, tłum. Joanna Ugniewska, Piotr Salwa, Warszawa: Czytelnik 1996.
- Featherstone Mike, *Consumer Culture and Postmodernism*, London: Sage 1991.
- Featherstone Mike, *Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity*, London/Newbury Park: Sage 1995.
- Finkelkraut Alain, *Zagubione człowieczeństwo. Esej o XX wieku*, tłum. Maciej Fabjanowski, Warszawa: PIW 1999.
- Foucault Michel, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. Tadeusz Komendant, Warszawa: Aletheia 1993.
- Foucault Michel, *The Subject and Power*, „Critical Inquiry” 8 (1982) nr 4, s. 777–795.

- Geller Erazm, *Słowa i rzeczy*, tłum. Tadeusz Hołówka, Warszawa: Książka i Wiedza 1984.
- Giddens Anthony, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. Alina Szulżycka, Warszawa: PWN 2001.
- Giddens Anthony, *Życie w społeczeństwie posttradycyjnym*, w: Ulrich Beck, Anthony Giddens, Scott Lash, *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, Warszawa: PWN 2009, s. 79–144.
- Gilson Étienne, *Realizm tomistyczny*, Warszawa: Pax 1960.
- Gilson Étienne, *Sztuka i piękno w średniowieczu*, Warszawa: Pax 1966.
- Golka Marian, *Aparycje współczesności*, Warszawa: Oficyna Naukowa 2015.
- Gondek Paweł, *Specyfika sprawnościowego rozumienia intelektualizacji w kulturotwórczym działaniu człowieka*, „Roczniki Kulturoznawcze” 10 (2019) nr 4, s. 123–139.
- Hall Stuart, *The Question of Cultural Identity*, w: Stuart Hall, David Held, Tony McGrew (red.), *Modernity and Its Futures*, Cambridge: Polity Press 1992, s. 273–326.
- Hall Stuart, *Who Needs ‘Identity’*, w: Paul du Gay, Jessica Redman (red.), *Identity: A Reader*, London: Sage 2014, s. 15–30.
- Hall Stuart, *Cultural Identity and Diaspora*, w: Jonathan Rutherford (red.), *Identity: Community, Culture, Difference*, London: Lawrence & Wishart 1990, s. 222–237.
- Hirst Damien, *Acceptance speech, Turner Prize 1995*, London: Tate Britain 1995: <https://www.tate.org.uk/whats-on/tate-britain/turner-prize-1995> (dostęp 22.09.2025).
- Jaroszyński Piotr, *Człowiek i nauka*, Lublin: PTTA 2008.
- Jaroszyński Piotr, *Filozofia kultury*, w: Mieczysław A. Krąpiec (red.), *Wprowadzenie do filozofii. Przewodnik*, Lublin: RW KUL 2000, s. 221–242.
- Jaroszyński Piotr, *Kultura. Dramat natury i osoby*, Lublin: PTTA 2020.
- Jaroszyński Piotr, *Spór o piękno*, Lublin: Fundacja Servire Veritati 1992.

- Kapuściński Ryszard, *Autoportret reportera*, Kraków: Znak 2003.
- Kiereś Henryk, *Człowiek i sztuka*, Lublin: PTTA 2006.
- Kiereś Henryk, *Osoba i społeczność*, Lublin: PTTA 2013.
- Kiereś Henryk, *Personalizm czy socjalizm? U podstaw życia społecznego*, Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne 2001.
- Krąpiec Mieczysław A., *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin: RW KUL 1985 (wyd. zmien., Lublin TN KUL 1988).
- Krąpiec Mieczysław A., *Człowiek i kultura*, Lublin: PTTA 2008.
- Krąpiec Mieczysław A., *O filozofię kultury*, w: tenże, *Odzyskać świat realny*, Lublin: RW KUL 1999, s. 377–388.
- Liotard Jean-François, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. Małgorzata Kowalska, Jacek Migasiński, Warszawa: Aletheia 1997.
- Maalouf Amin, *Zabójcze tożsamości*, tłum. Hanna Lisowska-Chehab, Warszawa: PIW 2002.
- Maffesoli Michel, *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, tłum. Małgorzata Bucholc, Warszawa: PWN 2008.
- Marody Mirosława, Anna Giza-Poleszczuk, *Przemiany więzi społecznych. Zarys teorii zmiany społecznej*, Warszawa: Scholar 2004.
- Maritain Jacques, *Humanizm integralny*, Warszawa: Pax 1960.
- Mathews Gordon, *Supermarket kultury. Kultura globalna a tożsamość jednostki*, tłum. Ewa Klekot, Warszawa: PIW 2005.
- McLaren Peter, *White Terror and Oppositional Agency: Towards a Critical Multiculturalism*, w: David T. Goldberg (red.), *Multiculturalism: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell 1994, s. 45–74.
- McLuhan Marshall, *Art is Anything You Can Get Away With*, „Art Education” 21, May 1968, s. 20–21.
- McLuhan Marshall, *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, tłum. Neil Postman, Ewa Różalska, Warszawa: WNT 2004.
- Ong Aihwa, *On the Edge of Empires: Flexible Citizenship Among Chinese in Diaspora*, „Positions” 1, 1993, s. 745–778.
- Peterson Richard A., *Problems in Comparative Research: The Example of Omnivorousness*, „Poetics” 33, 5–6, 2005, s. 257–258.

- Peterson Richard A., Roger M. Kern, *Changing Highbrow Taste: From Snob to Omnivore*, „American Sociological Review” 61, 5, 1996, s. 900–907.
- Ritzer George, *Magiczny świat konsumpcji*, tłum. Lech Stawowy, Warszawa: Muza 2001.
- Ritzer George, *Makdonaldyzacja społeczeństwa. Wydanie na nowy wiek*, tłum. Lech Stawowy, Warszawa: Muza 2003.
- Ritzer George, *Enchanting a Disenchanted World. Revolutionizing the Means of Consumption*, Thousand Oaks: Pine Forge Press 1999.
- Stallabrass Julian, *High Art Lite. British Art in the 1990s*, London: Verso 1999.
- Steiner George, *Extraterritorial. Papers on Literature and the Language Revolution*, New York: Atheneum 1971.
- Szahaj Andrzej, *Ponowoczesność i postmodernizm a religia*, w: tenże, *Zniewalająca moc kultury. Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*, Toruń: Wydawnictwo UMK 2004, s. 32–44.
- Szahaj Andrzej, *E Pluribus Unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*, Kraków: Universitas 2010.
- Szlendak Tomasz, Katarzyna Pietrowicz, *Moda, wolność i kultura konsumpcji*, w: Tomasz Szlendak, Katarzyna Pietrowicz (red.), *Rozkoszna zaraza. O rządach mody i kulturze konsumpcji*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2007, s. 10–13.
- Tatarkiewicz Władysław, *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa: PWN 1975.
- Tarasiewicz Paweł, *Filozofie kultur czy filozofia kultury?*, w: Zofia Rosińska, Joanna Michalik (red.), *Co to jest filozofia kultury?*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2007, s. 48–59.
- Tarasiewicz Paweł, „Osoba” jako kryterium badawcze, „Studia Elckie” 11, 2009, s. 91–101.
- Thompson John B., *Media i nowoczesność. Społeczna teoria mediów*, tłum. Irena Mielnik, Wrocław: Astrum 2001.
- Thomas Aquinas (S. Thomae Aquinatis), *Summa theologiae*, cura et studio P. Caramello, Torino, Marietti 1963.
- Thomas Aquinas (S. Thomae Aquinatis), *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. M.-R. Cathala, R.M. Spiazzi, Taurini–Romae, Marietti 1950.

Thomas Aquinas (S. Thomae Aquinatis), *Sententia libri Ethicorum*, ed. P.M. Pession, Taurini–Romae, Marietti 1951.

Thomas Aquinas (S. Thomae Aquinatis), *Quaestiones disputatae De veritate = Dysputy problemowe O prawdzie* (tekst łac.–pol.), tłum. Andrzej Białek, red. nauk. Andrzej Maryniarczyk, Lublin, RW KUL 1999.

Warde Alan, *Consumption, Identity-Formation and Uncertainty*, „Sociology” 28, 4, 1994, s. 877–898.

Wojtyła Karol, *Osoba i czyn*, Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne 1969.

Zdybicka Zofia J., *Religia i religioznawstwo*, Lublin: PTTA 2013.