

Grzegorz Godlewski
LEKCJA KRYZYSU

441289

416651

HORIZON ✓

Grzegorz Godlewski

LEKCJA KRYZYSU

**ŹRÓDŁA KULTURALIZMU
FLORIANA ZNANIECKIEGO**

Wydawnictwo KR
Warszawa 1997

© Copyright for the Polish edition
by Grzegorz Godlewski, Warszawa 1997

ISBN 83-86989-15-7

Publikacja dofinansowana przez
Wydział Polonistyki
Uniwersytetu Warszawskiego



1626772. 1

Druk i oprawa: 

Tel. (0-22) 789 38 54

Bibli. UAM

05 K334

WPROWADZENIE

Kryzys to stan normalny kultury europejskiej — do takiego wniosku można by dojść śledząc, przynajmniej w ciągu ostatniego stulecia, perypetie jej samowiedzy: diagnozy intelektualistów, wizje artystów, samopoczucie „zjadaczy chleba”. Trudno znaleźć słowo, po które częściej by w tym czasie sięgano próbując określić kondycję Zachodu. Wokół pojęcia kryzysu powstało całe odrębne — i rozległe — pole semantyczne: zmierzch, schyłek, rozkład, zanik; przesilenie, punkt zwrotny, przełom; upadek, katastrofa, zagłada, koniec — to tylko najwyraźniejsze tropy skojarzeń zaświadczone w historii intelektualnej XX wieku¹.

Czy tylko tego wieku? Tendencja do idealizowania minionego „wieku złotego” kosztem „żelaznej” teraźniejszości, nigdy nie dorastającej do szlifowanych pamięcią zbiorową obrazów przeszłości, powraca w dziejach tak uporczywie, że wydaje się wręcz przyrodzona człowiekowi. Przy czym nie łączy się wcale, o dziwo, z widocznym zahamowaniem jego dążeń rozwojowych. „Skargi podobne do powyższych powtarzane były przez wieki i wbrew nim rozwój kultury szedł naprzód, ciągle wzbogacając zasób naszych wartości i przekształcając naturę ludzką...”².

Nie sposób naprędce rozsądzić, czy mamy tu do czynienia z powracającym wątkiem samowiedzy kulturowej czy z rysem nieukontentowania znamionującym postawę „człowieka historycznego”; a może jeszcze z czymś innym. Dość powiedzieć, że ta powracająca — o ile nie trwała — tendencja ze szczególną mocą doszła w Europie do głosu pod koniec XIX wieku i stała się jednym ze stałych motywów życia umysłowego obecnego stulecia, by do dziś

¹ Por. J. Jedlicki: *Trzy wieki desperacji. Rodowód idei kryzysu cywilizacji europejskiej* „Znak” 1996, nr 1; zob. także komentarze na temat tego interesującego studium — m.in. B. Skargi, E. Bieńkowskiej, S. Amsterdamskiego, J. Szackiego — w tym samym numerze tematycznym „Znaku” pod hasłem *Kryzys cywilizacji zachodniej?*.

² F. Znaniecki: *Upadek cywilizacji zachodniej. Szkic z pogranicza filozofii kultury i socjologii* (1921) [w:] *Pisma filozoficzne*, t. II: „Humanizm i po-znanie” i inne pisma filozoficzne, oprac. J. Wocial, Warszawa 1991, s. 953.

ciążyć, w rozmaitych wariantach, na autoportrecie naszej współczesności. Jakie były źródła tego spotęgowania krytycznej samowiedzy Zachodu? Na czym polega swoistość tej świadomości kryzysu, która weszła przed wiekiem — dziś wydaje się, że na stałe — w skład kondycji duchowej „starego świata”?

Często przywoływana, w odpowiedzi na te i podobne im pytania, figura „starej” Europy, ustępującej pola „młodemu”, „wstępującym” ośrodkom i kręgom kulturowym — i rozpamiętującej z melancholią swój zmierzch — niczego nie tłumaczy; służy ekspresji raczej niż eksplikacji. Ten typ odpowiedzi pojawił się jako rozwinięcie organicystycznych koncepcji kultury oraz, jeszcze wątlejszych teoretycznie, ujęć antropomorficznych — i wydaje się przemijać wraz z nimi. Dziś pozostaje już tylko chwytem z repertuaru poetyki lub, co najwyżej, retoryki niektórych odmian „dyskursu europejskiego”. Dyskursu, poprzez który wciąż na nowo — i wciąż bezskutecznie — próbuje się racjonalizować nostalgiczne tęsknoty o trudno uchwytnym adresie.

Niezadowolające odpowiedzi — te i wiele innych jeszcze — nie uchylają jednak samych pytań. Pytań tym bardziej żywotnych, że obecna świadomość kryzysu jest zjawiskiem tyleż powszechnym, co amorficznym. Już choćby samo pojęcie kryzysu uległo tak znacznej inflacji i banalizacji, że właściwie zatraciło wszelką moc dystynktywną — a jednak wobec wielu zachowało jakąś siłę przyciągania, walor mrocznego uroku. Wszelkie próby interwencji intelektualnej w ten stan rzeczy winny, jak sądzę, sięgać do jego źródeł — winny mianowicie odpowiedzieć najpierw na pytanie, co w istocie uległo owej inflacji i banalizacji, czym było zjawisko kryzysu *in statu nascendi*. W naszej epoce „pokryzysowej” (czy też — w tym jedynym dla mnie do przyjęcia użyciu terminu — „postmodernistycznej”) nie zyskamy elementarnej jasności w tym względzie, o ile nie zdołamy rozpoznać kształtu dziedzictwa epoki nowoczesnej jako epoki kryzysu.

Dlatego sięganie dziś do przedstawianych na początku wieku diagnoz kryzysu kultury i wizji wiążących się z nim zagrożeń wydaje się czymś więcej niż wypełnianiem jednego z rozdziałów historii kultury europejskiej czy też historii jej samowiedzy. Jest — lub tylko mogłoby być — przesłanką do określenia jej obecnego stanu, szansą zyskania orientacji w rzeczywistości wypełnionej przez wirujące drogowskazy. Bez podjęcia tego zadania „długie trwanie” historii zatrzeć się może w iluzji beczasowości, podatnej na rozmaite ideologiczne bądź liryczne odkształcenia. Od braku samowiedzy gorsza bywa samowiedza pozorna, która dalszą i bliższą przeszłość traktuje jak album etykiet i emblematów, by z ich pomocą wyjaśniać stan obecny — w gruncie rzeczy metodą *ignotum per ignotum* czy nawet *ignotum per ignotius*.

Na świadka w niniejszej rozprawie — będącej zarazem próbą rozprawy z mistyfikacjami współczesnej świadomości — powołuję Floriana Znanieckiego. Polskiego myśliciela — filozofa i socjologa — o światowym oddziaływaniu, który, urodzony w 1882 roku, zdołał być jeszcze wchłonać wiele z modernistycznych wtajemniczeń i iluminacji, wiele ze zrodzonych wówczas lęków „starego świata”, by następnie rzutować je — po części pod wpływem wypadków osobistych i dziejowych, po części mocą własnej ewolucji myślowej — na ekran ujęć globalnych czy wręcz uniwersalnych.

Szczególne walory przypadku Znanieckiego polega na tym, że pozostając wrażliwym i wiarygodnym świadkiem niepokojów epoki, zdołał, czerpiąc z nich lekcje, przekroczyć historyczne ramy swych bezpośrednich i pośrednich doświadczeń. Diagnozy kryzysu kultury — i tego z początku wieku, i późniejszych jego postaci — nie prowadziły Znanieckiego, jak wielu jego współczesnych, do ekspresji postaw fatalistycznych lub straceńczych, do epatowania ciemnymi prorocztwami, przerażającymi szczegółami wieszczonej katastrofy. Kryzys stał się dlań przede wszystkim zadaniem myślowym — podejmowanym przez kogoś, kto w pracy myśli widzi nie azyl chroniący przed zgiełkiem świata, lecz zaczyn, pierwsze źródło własnej sensownej obecności w świecie. Kto nie uznaje antynomii myśli i rzeczywistości, lecz widzi w nich bieguny jednego *continuum*: świata pojmowanego i doświadczanego jako świat człowieka.

Traktowanie kryzysu kultury jako przede wszystkim zadania myślowego — czy nawet zadania teoretycznego — nie oznacza tu ani lekceważenia dziejowych zagrożeń, ani wycofania się podmiotu z woli stawienia im czoła. Przeciwnie: to właśnie dlatego, że kryzys ten zdawał się sięgać tak głęboko, gruntownie przeobrażając samą sytuację kultury i sytuację człowieka w kulturze — myśliciel uznawał za niedopuszczalne poprzestawanie na rozwiązaniach doraźnych, czysto reaktywnych, odnoszących się jedynie do poziomu tych warunków historycznych, które kryzys ten bezpośrednio wyzwoliły.

Wykraczając poza uwikłania historyczne, nie wybiera też Znaniecki — śladem wielu współczesnych krytyków kultury, z Oswaldem Spenglerem na czele — perspektywy historiozoficznej. Perspektywa ta co prawda pozwala usytuować teraźniejsze przemiany w planie procesów powszechnodziejowych — i tym samym dostarcza przesłanek do racjonalizacji emocjonalnych postaw wobec doświadczenia kryzysu — grozi jednak projekcyjnymi zniekształceniami rozumienia historii, a w konsekwencji również rozumienia współczesności. Co gorsza, przyjęcie tej perspektywy sprzyja zwykle rozwojowi postaw fatalistycznych — z zasady obcych Znanieckiemu, bo podporządk-

kowujących człowieka tym czy innym bezosobowym instancjom i przekreślających przez to humanistyczną wizję świata.

Jego własne ujęcie aspiruje ku perspektywie transhistorycznej czy nawet ponadhistorycznej — w tej mierze, w jakiej ówczesny kryzys wydawał mu się początkować nowy kształt kultury, odtąd będącej już nieuchronnie „kulturą kryzysu”. Dlatego swe główne wysiłki kierował nie tyle ku próbom zażegnania rysujących się na horyzoncie zagrożeń i przywrócenia stanu równowagi, ile raczej ku przebudowie samych podstaw kultury i jej zasadniczych mechanizmów, a zwłaszcza postaw ludzi ją tworzących — aby kryzys przestał stanowić *pars destruens* kultury, stając się impulsem i zasadą jej ewolucji twórczej.

Droga do osiągnięcia nowej jakościowo homeostazy kultury miała prowadzić poprzez konstrukcję nowego poglądu na świat opartego na przeświadczeniu, że kryzys nie jest jakimkolwiek przejściowym, niechby i najostrzejszym, zaburzeniem, ekscysem historii, lecz odtąd stanem normalnym kultury, trwałym współczynnikiem jej rozwoju. Doświadczenie kryzysu kultury z początku wieku rysuje się w tym ujęciu jako doświadczenie *sui generis* inicjacyjne: giną oto złudzenia co do możliwości zachowania prostej harmonii kultury i kontynuowania rozwoju widzianego jako proces mechanicznej kumulacji lub prostego następstwa coraz doskonalszych wytworów człowieka. Byłaby to jednak inicjacja, jak się rzekło, *sui generis*: nie sprowadzałaby się bowiem do pojedynczego aktu — aktu wkroczenia w dojrzałą samowiedzę kultury — lecz początkowałaby nie kończący się proces adaptacji człowieka, jego władz poznawczych i instytucji kulturowych do wzmożonej i wzmagającej się wciąż fali krytycznych przesileń, powodowanych przez jego własną działalność twórczą. Proces ten rysuje się w ujęciu Znanieckiego jako nieskończony i nieprzewidywalny w swych konkretnych przebiegach. Istnieją jednak jego zdaniem pewne wyznaczniki, wywiedzione z samej istoty kultury, dzięki którym wiadomo, jak kierować tym procesem, aby dawał w efekcie nie chaos i zniszczenie, lecz dynamiczną równowagę i „przyrost” rzeczywistości. Wyznaczniki te formułowane są przez generalną postawę wobec radykalnie zmienionej i skazanej na ciągłe zmiany sytuacji kultury — przez kulturalizm jako samowiedzę „kultury kryzysu”.

Odpowiedzialność Floriana Znanieckiego jako myśliciela epoki kryzysu polega więc nie tyle na tym, że swą diagnozę zagrożeń wyposaża w pewien konkretny projekt sposobów ich wygaszenia, ile raczej na podjęciu systematycznej pracy właśnie nad wyłonieniem stanowiska kulturalistycznego — już nawet nie metapracycznego, lecz właściwie metateoretycznego stanowiska wobec kultury. Chodzi tu o rekonstrukcję obrazu świata u samych jego podstaw, tam gdzie powstaje, w warstwie pierwotnej kategoryzacji poznawczych, pier-

wotnego osadzenia człowieka w świecie — o ile uzna się, że jest to zawsze świat kultury, i to kultury rozumianej zgodnie z tym, co objawił przeżywany właśnie kryzys. Bez dokonania tej radykalnej reorientacji wszelkie wysiłki przewycięzania konkretnych, historycznych kryzysów będą się sprowadzały do daremnych prób restytucji utraconego ładu lub, co najwyżej, do odtwarzania statycznej równowagi na nowym poziomie, lecz na starych zasadach, a zatem bez szans na przetrwanie w starciu z żywiołowo rozwijającym się procesem przemian.

Stanowisko kulturalistyczne Znanieckiego nie dostarcza zatem żadnych gotowych rozwiązań szczegółowych, nie jest samo w sobie żadnym konkretnym projektem kultury — ma jednak tę zaletę, że dostarcza narzędzi absorpcji tych przyszłych przemian kultury, których kształtu ani kierunku nikt przewidzieć nie potrafi. Dopiero po nakreśleniu zasadniczych ram tego stanowiska, wyposażony w stworzone dzięki niemu instrumenty, decyduje się Znaniecki na rozpoznanie konkretnych zagrożeń swej epoki, na eksplorację tych warstw i obszarów rzeczywistości kulturowej, które odsłonił współczesny kryzys. Wolno sądzić, że to właśnie wcześniejsze wyłonienie podstaw stanowiska kulturalistycznego nadaje głębię i ostrość obrazowi tych zagrożeń, a projekt środków zaradczych chroni przed złudzeniami doraźnej skuteczności. Nie znaczy to, rzecz jasna, iżby projekt ten, projekt „cywilizacji przyszłości”, był bezdyskusyjny, a zwłaszcza łatwy do realizacji; nie na tym zresztą polegałaby jego główna wartość. Z pewnością jednak różni się zasadniczo od tych wszystkich koncepcji, które sprowadzały się do racjonalizacji bądź poetyzacji sytuacji porażenia i bezsilności — i jako takie miały żywot krótszy niż zjawiska historyczne, którym miały się przeciwstawić.

Florian Znaniecki wydaje się zatem szczególnym przypadkiem myśliciela epoki kryzysu, a jego rozwiązania — nie doraźne, lecz dalekosiężne, choć przez to ogólne i pośrednie — pozostają propozycją wciąż żywą. Celem moim jest rekonstrukcja tej właśnie propozycji — wyrastającej z konkretnego doświadczenia osobistego i historycznego, również z historycznego stanu filozofii i nauki, lecz w założeniu wychylonej ku perspektywie ponadsubiektywnej i transhistorycznej. Taki też charakter ma więc i moja rekonstrukcja: po części otwarta na historyczny i podmiotowy kontekst kształtowania się myśli Znanieckiego, po części immanentna, wyprowadzająca z niej pewien model stanowiska kulturalistycznego. Wraz z tym, co dziś stało się oczywistością — ale i z tym, co w tej myśli stanowi trudną do przewycięzania słabość, jak też z tym, co kryje nie wyzyskaną wciąż siłę.

Wynika stąd jasno, że przedmiotem moich zainteresowań będzie obecność w myśli Floriana Znanieckiego kryzysu kultury nie tylko

jako tematu, ale również — a może przede wszystkim — jako zadania. Zadania podejmowanego w istocie nie tylko w pracach bezpośrednio mierzących się z problemem kryzysu — takich jak *Upadek cywilizacji zachodniej* czy *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości* — ale w całym dziele Znanieckiego, również tam, gdzie brak jawnych wskazań na tę przesłankę czy inspirację myślenia. Rangę jego twórczości wyznacza bowiem nie bezpośrednia diagnoza dostrzeganych na horyzoncie zagrożeń, lecz przede wszystkim wypracowanie generalnych założeń stanowiska kulturalistycznego jako odpowiedzi na sytuację kryzysu kultury, a także próba reinterpretacji w tym duchu różnych szczegółowych układów i segmentów kultury (takich jak wiedza, wychowanie czy naród), za szczególnym uwzględnieniem punktu widzenia socjologii jako tej dyscypliny, przed którą współczesne przemiany postawiły zadania wyjątkowo doniosłe.

Zakreślając tak swój przedmiot, nie przyjmuję za cel pełnego i wyczerpującego prześledzenia dorobku Znanieckiego z tej perspektywy, ukazania całej ogromnej budowli jego myśli jako wyrastającej z woli sprostania sytuacji kryzysu kultury. Próbuję jedynie wskazać niektóre drogi tej myśli, które — w uwikłaniu w doświadczenie biograficzne podmiotu, poprzez zróżnicowanie dyscyplin i tematów, w toku rozwiązywania rozmaitych problemów szczegółowych — prowadzą do wyznaczenia istotnych wymiarów stanowiska kulturalistycznego jako wyrazu samowiedzy „kultury kryzysu”. Z tych uwikłań, zróżnicowań i uszczegółowień — jak też z ewolucji niektórych poglądów Znanieckiego — zdaję sobie sprawę i po części zdaję sprawę w toku przeprowadzanej rekonstrukcji. Głównym bohaterem mojej pracy jest jednak Florian Znaniecki nie jako filozof czy socjolog, teoretyk, badacz czy nawet — w tradycyjnym rozumieniu — filozof kultury, lecz jako myśliciel, którego pracę intelektualną wyznaczało w pierwszym rzędzie dążenie do „pozytywnego samookreślenia się” wobec kryzysu kultury jako doświadczenia historycznego i transhistorycznego zarazem.

Wskazywano już parokrotnie na potrzebę interpretacji dorobku Znanieckiego z tej właśnie perspektywy³; jak dotąd jednak postulat ten nie doczekał się zadowalającej realizacji. Nawet w nowszych świadectwach recepcji jego twórczości podtrzymuje się zwykle podział jego biografii intelektualnej na „okres filozoficzny” i „okres socjologiczny”, odpowiednio do tego podziału parcelując cały jego

³ Zob. J. Szacki: *Znaniecki*, Warszawa 1986, s. 38–40, 174–175; J. Wociał: *Wstęp: Znanieckiego filozofia wartości* [w:] F. Znaniecki: *Pisma filozoficzne*, t. I: „*Myśl i rzeczywistość*” i inne pisma filozoficzne, oprac. i wst. J. Wociał, Warszawa 1987, s. LXXXII–LXXXIV.

dorobek⁴. Stawiana niekiedy teza o zasadniczej ciągłości ewolucji myślowej Znanieckiego⁵ wciąż nie została w dostatecznym stopniu potwierdzona analitycznie. Przyczyn należałoby szukać w tym, że stawiający tę tezę autorzy reprezentują zazwyczaj którąś ze wskazanych wyżej dyscyplin i z jej punktu widzenia — z punktu widzenia jej partykularnych potrzeb, teoretycznych lub praktycznych — skłonni są rozpatrywać dorobek Znanieckiego. Jest to bez wątpienia podejście uprawnione i przynoszące godne uwagi rezultaty — tyle że nie pozwala dostrzec, z odpowiednią wyrazistością, jednego ze źródłowych wymiarów jego myśli. Ograniczenie to rysuje się najostrzej, gdy przedmiotem tej parcelacji stają się pograniczne pod względem dyscyplinarnym dzieła Znanieckiego — od *Rzeczywistości kulturowej* do *Nauk o kulturze* — choć są one właśnie dowodem zasadniczej jedności jego pracy intelektualnej, obecności w niej pewnej warstwy rdzennej, warstwy zakorzenienia rozmaitych koncepcji szczegółowych.

Jest to — jak wskazują już same tytuły przywołanych prac — warstwa konstytuowana przez kategorię kultury; wyznaczana więc nie tyle dyscyplinarnie, ile raczej przedmiotowo czy wręcz ontycznie. Jest to warstwa podstawowa dzieła Znanieckiego, jako że sama rzeczywistość kultury stanowi dlań podstawową — o ile nie jedyną — rzeczywistość dostępną człowiekowi. Niepodobna więc — jak się to wciąż często czyni — upatrywać w niej jedynie jednego ze szczegółowych wątków twórczości Znanieckiego, poniekąd drugorzędnego czy wręcz podrzędnego wobec jej głównych nurtów: filozoficznego i socjologicznego⁶. Niepodobna też pomijać związku, jaki

⁴ Podział taki stosuje — organizując wedle niego materiał do interpretacji — większość opracowań dorobku Znanieckiego. Rezygnuję więc z przytaczania odpowiednich przykładów, jako że łatwiej wskazać na wyjątki od tej reguły: są to prace, na które najczęściej się w niniejszej rozprawie powołuję — zwłaszcza autorstwa Krzysztofa Pomiana, Jerzego Szackiego i Jerzego Wociała.

⁵ Zob. K. Pomian: *Wprowadzenie do Znanieckiego*, „Więź” 1974, nr 1; J. Wociał: *Wartość wobec rzeczy w filozofii Floriana Znanieckiego*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1975 (t. 21); J. Szacki: *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 1981, cz. II, rozdz. „Polska odmiana socjologii humanistycznej: kulturalizm Znanieckiego”.

⁶ Mimo wielu cennych uwag i ustaleń szczegółowych, podejście takie reprezentują: S. Burakowski: *Florian Znaniecki jako przedstawiciel refleksji cywilizacyjnej*, „Kultura i Społeczeństwo” 1984, nr 2; E. Hałas: *Znaczenia i wartości społeczne. O socjologii Floriana Znanieckiego*, Lublin 1991, rozdz. „Kryzys i konflikt a możliwości twórczego rozwoju cywilizacji”; L. Gawor: *Miedzy katastrofizmem a utopią. Florian Znaniecki wobec kryzysu kultury europejskiej przełomu XIX i XX wieku* [w:] L. Gawor, L. Zdybel: *Idea kryzysu kultury europejskiej w polskiej filozofii społecznej. Analiza wybranych koncepcji pierwszej połowy XX wieku*, Lublin 1995.

istnieje między poziomem teoretycznej rangi kulturowego wymiaru rzeczywistości a poziomem świadomości historycznego kryzysu kultury. Mamy tu bowiem do czynienia nie z marginalnym wątkiem „refleksji cywilizacyjnej” — nadbudowanej na zasadniczej konstrukcji teoretycznej i ograniczonej w swej ważności do określonej sytuacji historycznej — ale z główną siłą napędową myśli Znanieckiego, motywem wyznaczającym jej dynamikę i zasięg aspiracji.

Wymiar kultury i pozateoretyczne uwarunkowania jego miejsca w twórczości Znanieckiego to przy tym nie tylko konieczny element jej interpretacji, ale również ten czynnik, który bodaj w największej mierze stanowi o żywotności zawartej w niej propozycji intelektualnej. Propozycji, która — mimo tylu świadectw respektu, mimo tylu szczegółowych analiz i komentarzy — wydaje się wciąż nie doceniona, bo nie w pełni rozpoznana. I właśnie do lepszego rozpoznania myśli Floriana Znanieckiego w tym względzie chciałbym się przyczynić.

*

Książka ta jest nieco zmienioną i poprawioną wersją pracy doktorskiej obronionej na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego w listopadzie 1996 roku. Moim promotorem był prof. dr hab. Andrzej Mencwel, który od lat jest dla mnie źródłem coraz to nowych inspiracji; z najważniejszych długów intelektualnych zdaje sprawę w tekście, z innych pewnie nie zdołam się wypłacić. Recenzentowi pracy, prof. dr. hab. Stanisławowi Borzymowi, winienem wdzięczność za wnikliwą i życzliwą lekturę, jak również za cenne uwagi krytyczne; niektóre z nich z największym dla siebie pożytkiem uwzględniłem, w kilku jednak przypadkach pozwałam sobie bronić własnego stanowiska. Drugim recenzentem był prof. dr hab. Stanisław Siekierski, którego opinie — jak wielokroć w przeszłości — były dla mnie lekcją wrażliwości na praktykę kulturową jako zaplecze wszelkich teorii, a wsparcie, jakiego mi nieodmiennie udzielał — nie tylko zresztą na polu badawczym — również pozostaje długiem trudnym do spłacenia. Przyjaciółom z Katedry Kultury Polskiej UW — którzy byli nie tylko świadkami, ale często też akuszerami trudnych narodzin tej pracy — dziękuję nie tylko za czas i uwagę, jakie zechcieli poświęcić kolejnym jej wersjom (również w ramach prac Zespołu do Badania Historii Polskiej Myśli Kulturalnej XX Wieku), ale również za przyjazną i ożywczą atmosferę, jaka na co dzień panuje w tym niezwykłym miejscu.

ROZDZIAŁ I

MIEJSCE MYŚLENIA

1. „Kiedy za młodu byłem filozofem, wierzyłem w przyszłą unifikację całej wartościowej wiedzy, podobnie jak wielu filozofów. Nie opierałem wszakże tej wiary na panującym wówczas poglądzie, że cała wartościowa wiedza zostanie zunifikowana jako wiedza o przyrodzie dzięki temu, że jednością okaże się świat przyrody. Miałem zaufanie do poglądu, że cała wartościowa wiedza jest wiedzą o kulturze, gdyż nawet ludzkie obserwacje i teorie przyrody są wytworami kulturowymi: wiedza stanie się jednolita dzięki temu, że jednolity okaże się cały świat kultury rozpatrywany z historycznej perspektywy”¹. Tak pisał Florian Znaniecki w przedmowie do *Nauk o kulturze*, spoglądając z perspektywy czterdziestu lat na początki swej drogi twórczej. Niewiele znajdzie się u Znanieckiego takich uwag *pro domo sua*, niewiele śladów osobistego tonu w chłodnym zazwyczaj i bezosobowym wywodzie. Autor koncepcji, wedle której świat — ludzki świat, jedyny dostępny ludzkiemu poznaniu, a więc poznaniu w ogóle — należy zawsze ujmować ze „współczynnikiem humanistycznym”, w postaci, w jakiej ujawnia się doświadczającemu go podmiotowi, sam pozostawił nieliczne tylko świadectwa podmiotowych źródeł swych teorii. Czy teoretyk — zwłaszcza teoretyk wiedzy i teoretyk poznania — sam winien na swej drodze respektować wskazania, które wysuwa jako kryteria prawomocności wszelkiej wiedzy i wszelkiego poznania? Czy brak jawnych oznak zapośredniczenia przesądza o braku *iunctim* między porządkiem indywidualnego doświadczenia i porządkiem konstruowania teorii również je obejmującej?

Do kwestii tej przyjdzie jeszcze powrócić; tymczasem zauważmy, że ten retrospektywny zwrot Znanieckiego ku czasom własnej młodości wydaje się czymś więcej niż oznaką późnej dojrzałości, skłaniającej do spojrzenia z oddali na przebytą drogę. Wydaje się odsłaniać

¹ F. Znaniecki: *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój* (1952), tłum. J. Szacki, Warszawa 1971, s. 4.

głębokie więzi łączące początki i epilog niemal półwiecznej pracy myśli. Więzy nieproste, nie dające się sprowadzić ani do zwykłej jedności, ani, tym bardziej, do zwykłego zaprzeczenia. Bo choć zacytowane zdania zdradzają dystans do żywionych niegdyś przekonań, to przecież brzmi też w nich ton, w którym wolno domyślać się co najmniej życzliwej pamięci o potędze młodzieńczych aspiracji. Aspiracji, które sięgały zresztą wyżej jeszcze, niż wskazywałoby przywołane wspomnienie — ku filozofii, która byłaby „najwyższym systemem”, „pierwszą absolutną wartością”, „nie podległą względności w żadnej postaci”².

Po latach darmo by szukać u Znanieckiego podobnie absolutystycznych roszczeń — z czasem też w coraz mniejszym stopniu identyfikował się z rolą filozofa — a jednak to z pewnością nie tylko sentyment kazał mu wracać myślą, przez dziesięciolecia, do zapamiętywań z czasów młodości, traktowanych z pewnością jak *Sturm- und Drangperiode*. Rzecz zresztą nie w tych kilku zdaniach z przedmowy do *Nauk o kulturze*; przedmowy rządzą się wszak osobnymi prawami i błędem byłoby zbytnio im zawierzać. Zdania te kwitują jednak rzeczywistość — choć, jak wspomniałem, nieprostą — ciągłość myśli Floriana Znaneckiego. Tę, która pozwala uznać jego debiut, opublikowaną w 1909 roku rozprawę *Etyka filozoficzna i nauka o wartościach moralnych*, za „pierwszą artykulację dyskursu, którego zwieńczeniem są *Nauki o kulturze*”³.

Czym jest ta — tak ogólnie na razie określona — tożsamość dyskursu? Na czym miałyby polegać owa ciągłość myśli, skoro nie tylko w ujęciach późniejszych komentatorów, ale i w oczach samego Znaneckiego ewolucja jego myśli ułożyła się w ciąg rewizji, przekształceń i zaniechań?

Są to pytania podstawowe i dla niniejszej rozprawy, i — jak twierdzą — dla rozumienia całej twórczości Floriana Znaneckiego.

2. Nie wystarczy zauważyć — jak czyni Jerzy Wociał, sam zresztą na tym spostrzeżeniu nie poprzestając — że Znanecki „jako filozof interesował się socjologią, zaś wiele spośród jego prac socjologicznych wspiera się na przesłankach o filozoficznym charakterze”⁴.

² F. Znanecki: *Zasada względności jako podstawa filozofii* (1914) [w:] *Pisma filozoficzne*, t. I: „Myśl i rzeczywistość” i inne pisma filozoficzne, oprac. i wst. J. Wociał, Warszawa 1987, s. 295–296.

³ J. Wociał: *Znanecki: kategoria wartości i krytyka pytania metafizycznego* „Przegląd Humanistyczny” 1980, nr 5, s. 61.

⁴ J. Wociał: *Wartość wobec rzeczy w filozofii Floriana Znaneckiego* „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1975 (t. 21), s. 211.

Uwaga ta sięga bowiem jedynie powierzchni dzieła Znanieckiego, co najwyżej wskazując, że rozwijało się ono nie linearnie, lecz równolegle w kilku współbieżnych ciągach, z których jedne antycypowały późniejsze kierunki badań, inne zaś kumulowały rezultaty etapów wcześniejszych. Właściwość to warta odnotowania, jednak nie ona stanowi o istotnej ciągłości myśli Znanieckiego. Zwłaszcza że literalne nawiązania do wyznawanych niegdyś poglądów przestaniać mogą poważne modyfikacje ich treści.

Oto choćby w jednym z ostatnich opublikowanych tekstów Znaniecki odpowiada twierdząco na pytanie: „Czy socjologowie powinni być także filozofami wartości?”⁵ — przywołując w ten sposób problematykę swych pierwszych prac filozoficznych i tym samym, zdawałoby się, swe ówczesne stanowisko teoretyczne. Tymczasem w artykule tym traktuje filozofię wartości jako dyscyplinę normatywną, mającą dostarczać przedstawicielom socjologii stosowanej, a po części i teoretycznej, przesłanek do nieuniknionych wyborów aksjologicznych — podczas gdy przed czterdziestu z górą laty takie jej rozumienie poddawał gruntownej krytyce⁶. Poszukując ciągłości w twórczości Znanieckiego trzeba zatem zważać, by nie sprowadzać jej do prostych — za to powierzchownych, a niekiedy pozornych — kontynuacji. Zarówno tezy o następującym w biografii intelektualnej Znanieckiego przejściu „od filozofii do socjologii”, jak też tezy o stałej współobecności obu perspektyw w jego myśleniu — to klasyczne warianty syntetycznych interpretacji jego dorobku — nie wystarczy dowodzić polegając jedynie na prostych identyfikacjach dyscyplinarnych, nie uwzględniających faktu, że jego poglądy na temat zakresu i funkcji filozofii i socjologii oraz wzajemnej między nimi relacji ulegały istotnej ewolucji. Okoliczność ta sprawia, że żadnej ze wspomnianych formuł nie sposób uznać za w pełni trafną, a przynajmniej wystarczającą.

Sięgnijmy ponownie do zacytowanych na początku zdań. Kryje się w nich bowiem trop wskazujący — na razie tylko pośrednio, metonimicznie — na charakter wskazanej ciągłości. Oto gdy Znaniecki przywołuje idee, które ożywiały go w czasach, „kiedy za młodu był filozofem”, nie przywołuje swych ówczesnych poglądów, sądów czy teorii. Píše o tym, w co **wierzył**, do jakich stanowisk miał **zaufanie** — odnosi się więc do aktów, częściowo przynajmniej, **przedracjonalnych**. I choć dawne wiary do pewnego stopnia pod-

⁵ F. Znaniecki: *Czy socjologowie powinni być także filozofami wartości?* (1952) [w:] *Pisma filozoficzne*, t. I.

⁶ Zob. F. Znaniecki: *Etyka filozoficzna i nauka o wartościach moralnych* (1909) [w:] *Pisma filozoficzne*, t. I.

wał czas — zarówno czas, który przekształcił wiedzę o świecie, jak i czas dojrzewania myśli samego autora — to przecież nie przypadkiem z nich właśnie wywodzi Znaniecki swój rodowód intelektualny. Można zatem sądzić, że podstawą tej, zachowanej w głównych zarysach przez dziesięciolecia, tożsamości jest poziom przesłanek pozateoretycznych czy raczej przedteoretycznych.

Z istnienia — i ważności — tego rodzaju źródeł myśli sam Znaniecki od początku zdawał sobie sprawę, skoro w jednym ze swych wczesnych tekstów formułował — niezbyt precyzyjnie, przyznajmy, lecz wystarczająco wymownie — następujące pytanie: „Czy formy rozważań filozoficznych nie zależą również w pewnym stopniu od postaci, jaką przybiera zagadnienie wartości — innymi słowy, od czynników «uczuciowych»?”⁷. To retoryczne pytanie, postawione przy okazji omówienia historycznofilozoficznej rozprawy Władysława Heinricha, wskazuje na istnienie takich uwarunkowań procesów poznania, które zakorzeniają je w tak lub inaczej rozumianej sytuacji podmiotu poznającego. W tym też duchu komentuje przytoczone pytanie Jerzy Wociał: „Filozof, poprzez akt wyboru określonej hierarchii wartości, podejmuje tedy decyzję wykraczającą w swych konsekwencjach poza teren etyki. W wyborze tym wyraża nie tylko swój sposób przeżywania świata, lecz określa również «czysto» poznawczą perspektywę jego oglądu”⁸. Stwierdzenie to może nadmiernie zacieśnia zakres pierwotnych uwarunkowań poznania do wyborów ściśle aksjologicznych, choć z drugiej strony takie ujęcie wydaje się uzasadnione swym adresem interpretacyjnym: sytuuje wskazaną prawidłowość w ramach obrazu świata, jaki konstruował Znaniecki w swej filozofii wartości.

W innych swych pracach, zwłaszcza późniejszych, Znaniecki rozszerza zakres uwarunkowań poznania poza sferę indywidualnych fundacji etycznych czy skłonności „uczuciowych”⁹. Nie sposób w tym miejscu przedstawić pełnego ich repertuaru; może wystarczy stwierdzić, że ich charakter w przybliżeniu oddaje kategoria „definicji sytuacji” podmiotu poznającego¹⁰. Wskazywałaby ona na pod-

⁷ F. Znaniecki: [Recenzje z:] *Władysław Heinrich: „Psychologia uczuć”*, Kraków 1907 i „*Johannes Scotus Eriugena i Spinoza*”, Kraków 1909 (1910) [w:] *Pisma filozoficzne*, t. I, s. 37.

⁸ J. Wociał: *Wstęp: Znanieckiego filozofia wartości* [w:] F. Znaniecki: *Pisma filozoficzne*, t. I, s. XXXIII.

⁹ Inna sprawa, że przyjęty przez Znanieckiego sposób rozumienia wartości pozwala również ten rozszerzony zakres uwarunkowań poznania ujmować w kategoriach aksjologicznych.

¹⁰ Kategoria wprowadzona, zapewne pod wpływem Williama I. Thomasa, w napisanym wraz z nim *Chłopie polskim w Europie i Ameryce* (zob. T. 1.

stawowe konsekwencje poznawcze przeddyskursywnego (choć niekoniecznie przedrefleksyjnego) rozpoznania przez podmiot nie tylko jego sytuacji poznawczej¹¹, ale też jego ogólnej sytuacji w świecie, widzianej jako spłot istotnych dla jednostki aspektów świata z jej generalnymi postawami wobec warunków, które sama uznała za ważne; innymi słowy, jako „połączenie wartości z tkwiącymi w ich związkach możliwościami, które można aktualizować lub zapobiegać ich aktualizacji”¹². Kategoria definicji sytuacji może być według Znanieckiego składnikiem wszelkiego rodzaju czynności ludzkich, również bardzo praktycznie zorientowanych, jednak wydaje się, że także zakreślona ogólnie — jako wyobrażenie miejsca jednostki w świecie wraz ze sposobem jego przeżywania — pozwala trafnie określać pierwotne nacechowanie poznania. I to określać nie tylko te czy inne konkretne czynności poznawcze, ale też długofalowe przebiegi pracy myśli, w niektórych przypadkach składające się nawet na całościową biografię intelektualną jednostki.

Zapewne nie każdego myśliciela czy uczonego może to dotyczyć — nie w każdym przypadku rozwój myśli pobudzany jest przez taką jednorodną motywację, która nie odbierając poznaniu prawomocności czy obiektywności nadaje mu swego rodzaju teliczną, ciągłą wewnętrzną konsekwencję. Z pewnością jednak jest tak w przypadku Floriana Znanieckiego.

Warto przy okazji wskazać na pewną osobliwość tego przypadku: oto analizując rzeczywistość ludzkiego poznania stworzył Znaniecki przesłanki do wykrycia źródeł jego własnego myślenia o świecie. Trudno nie dopatrywać się w tym przejawu samoświadomości myśliciela — tyle że uobecnia się ona w jego dziele jedynie w postaci zgeneralizowanej i rzutowanej w przestrzeń teoretycznych ujęć natury i mechanizmów kształtowania się wiedzy ludzkiej w ogóle. Wydaje się to świadczyć o dwuznacznej postawie Znanieckiego wobec własnej biografii intelektualnej: z jednej strony dąży on do myślowego spożytkowania, na drodze „obiektywizacji”, swego indywidualnego doświadczenia, z drugiej jednak — nie pozwala, aby ujawniało się ono jako indywidualne właśnie, zaciera ślady, a niekie-

Organizacja grupy pierwotnej (1918), tłum. M. Metelska, Warszawa 1976, „Nota metodologiczna”, s. 85), a stosowana w całej późniejszej twórczości Znanieckiego, aż po *Nauki o kulturze* (zob. s. 420–430); por. E. Hałas: *Znaczenia i wartości społeczne. O socjologii Floriana Znanieckiego*, Lublin 1991, rozdz. „Definicja sytuacji» a interpretacyjny paradygmat socjologii”.

¹¹ Por. F. Znaniecki: *Przedmiot i zadania nauki o wiedzy* (1925) [w:] *Społeczne role uczonych*, wyb., wst., tłum. i oprac. J. Szacki, Warszawa 1984, rozdz. 5. „Przyczynowe ujęcia działalności poznawczej”, zwłaszcza s. 58–66.

¹² F. Znaniecki: *Nauki o kulturze*, s. 421.

dy nawet myli tropy prowadzące w głąb własnych doznań. Czy ta powściągliwość w ujawnianiu pozateoretycznych źródeł własnego myślenia wynika jedynie z autokreacji podmiotu poznającego zgodnie z kryteriami neutralności naukowej, czy więc jest rezultatem przyjętego typu dyskursu? Czy też w grę wchodzi inne jeszcze — pozateoretyczne właśnie — względy? Za wcześnie, by odpowiedzieć na to pytanie — nie za wcześnie, by je postawić. Po to, aby pamiętać o nim w trakcie kolejnych kroków interpretacyjnych.

Wystarczająco już chyba zacieśnił się krąg wokół kwestii podstawowej: pierwotnych, stale żywotnych źródeł myśli Znanieckiego, dostarczających jej impulsów rozwojowych i decydujących o ciągłości tego rozwoju. Powołajmy się znów na Jerzego Wociała, który wspólny rys dzieł Znanieckiego dostrzega w tym, że „ich właściwa problematyka nie tylko wykracza poza obszar [...] teoretycznych jedynie fascynacji i polemik, lecz zgoła powstaje w kręgu wyraźnie adresowanych pragnień i lęków. [...] inspiruje ją pragnienie, by wszystko, co godne istnienia, istniało jako trwała tkanka świata, oraz lęk przed tymi tendencjami kultury, jakie zdawały się jego urzeczywistnieniu zagrażać. Słowem: pragnienie wartości i lęk wobec perspektyw ich nieistnienia”¹³. Wprawdzie charakterystyka ta odnosi się wprost jedynie do twórczości filozoficznej Znanieckiego, są jednak podstawy, by rozszerzyć ją na cały jego dorobek. Uzasadnia to sam wywód Wociała, którego studium *Znanieckiego filozofia wartości* jest w istocie otwarciem perspektyw interpretacji późniejszych dróg myśli autora *Zagadnienia wartości w filozofii*. W konkluzji tego studium czytamy: „...określone intuicje moralne nie warunkują wprawdzie jednoznacznie kształtu jego dzieła, jednak przenikają je we wszelkich jego wyrazach. Właśnie ich obecność sprawia, że choć myśl Znanieckiego nie jest filozoficznym systemem, pozostaje przecież całością koherentną. W perspektywie tych intuicji twórczość pisarza przedstawia się jako **wciąż ponawiany wysiłek pozytywnego samookreślenia się wobec kryzysu wartości związanego ze współczesną cywilizacją**”¹⁴.

Moim zamiarem jest właśnie prześledzenie tego wysiłku. Ze świadomością, że proces „samookreślenia się” to nie liniowy przyrost wiedzy czy samowiedzy, lecz ruch myśli w przestrzeni wielowymia-

¹³ J. Wociąg: *Wstęp: Znanieckiego filozofia wartości*, s. VII.

¹⁴ Tamże, s. LXXXIII. Podobnie myśl Znanieckiego charakteryzuje Jerzy Szacki, który pisze, że jego głównym celem było „ufundowanie nowego — „pełniejszego i bardziej twórczego” — światopoglądu, który byłby w stanie sprostać wyzwaniu świata znajdującego się w sytuacji głębokiego kryzysu” (*Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 1981, cz. II, s. 734).

rowej, współwyznaczany przez wektor kolejnych przybliżeń przedmiotowych i przez wektor przekształceń samego podmiotu. I ze świadomością, że macierzystym ośrodkiem tego procesu nie jest autonomiczny świat teorii, lecz żywa odpowiedzialność myśliciela, stojącego wobec przemian rzeczywistości, które domagają się jego interwencji.

3. Obecność kryzysu kultury w myśli Floriana Znanieckiego bywała już dostrzegana i wstępnie charakteryzowana¹⁵. Jest to więc ład odkryty, lecz nie dość rozpoznany. Oglądany dotąd jedynie z lotu ptaka — co pozwoliło opisać rzeźbę terenu, nie umożliwiło jednak zbadania tworzących ją ruchów tektonicznych. Kryzys kultury istnieje w dziele Znanieckiego nie tylko i nie przede wszystkim jako temat, jedno z wielu pól rozległego systemu wiedzy, szeregową pozycją z indeksu rzeczowego jego pism. Uporczywość, z jaką Znaniecki powraca — na wiele różnych sposobów — do tej kwestii, dowodzi, że nie zadowala go czysto teoretyczny jej ogląd. Co prawda w kolejnych jego pracach diagnoza kryzysu rozszerza się, pogłębia i zyskuje nowe wymiary, jednak obecność tego zagadnienia w myśli Znanieckiego wyznaczana jest również przez logikę inną niż logika czystego poznania. Kryzys kultury jest dla myśliciela przede wszystkim **zadaniem**: rozbijając powszechnie akceptowane dotąd definicje sytuacji człowieka w świecie, a także podstawy orzekania o rzeczywistości, z których wyrosły obowiązujące modele wiedzy — zmusza do gruntownego przekształcenia obrazu świata na wielu różnych poziomach: od elementarnych rozstrzygnięć ontologicznych — po bezmiar szczegółowych problemów praktycznych. Tego zaś, co przez wieki budowane było twórczą myślą jednostek i scalane w praktyce życiowej społeczeństw, niepodobna zrekonstruować na nowych podstawach mocą żadnej pojedynczej projekcji myśli, niechby najwnikliwszej, najwydajniejszej. Świat doświadczony kryzysem — i doświadczający go — musi zostać na nowo ustanowiony we wszystkich tych wymiarach, w których istniał dotąd. Wyznacza to skalę zadania, jakie podjął Znaniecki.

Nie wystarczy przecież na nowo zdefiniować świat w satysfakcjonujący intelektualnie sposób, aby go ocalić. Nowa świadomość

¹⁵ Zob. S. Burakowski: *Florian Znaniecki jako przedstawiciel refleksji cywilizacyjnej* „Kultura i Społeczeństwo” 1984, nr 2; J. Szacki: *Znaniecki*, Warszawa 1986, rozdz. „Filozofia wartości” i „Technologia społeczna i filozofia kultury”; J. Wociał: *Wstęp: Znanieckiego filozofia wartości*; E. Hałas: *Znaczenia i wartości społeczne*, rozdz. „Kryzys i konflikt a możliwości twórczego rozwoju cywilizacji”.

teoretyczna jest zapewne warunkiem koniecznym, ale jeszcze nie wystarczającym, aby odwrócić bieg procesów autodestrukcji kultury. Nadrzędnym sprawdzianem konstrukcji intelektualnych jest tu perspektywa historyczna — weryfikująca ich skuteczność, a także ujawniająca nowe wyzwania, nowe strefy zagrożenia. W tej sytuacji poczucie prawomocności teoretycznej przestaje dostarczać alibi myślicielowi, który przyjmuje współodpowiedzialność za losy kultury. Podąża nie tylko za wewnętrzną logiką własnego myślenia — musi kierować się wszędzie tam, gdzie chwieją się fundamenty kultury i gdzie jego interwencja może okazać się niezbędna.

Konsekwencja w podejmowaniu tak rozumianego zadania stanowi właśnie o swoistej ciągłości myśli Znanieckiego. W odniesieniu do okresu dociekań filozoficznych ciągłość tę rozpoznawano „wedle pytań, jakie formułował filozof w każdej ze swoich wczesnych rozpraw, a także tych, które każda stawiała pod adresem następnych”¹⁶. Tyle że pytania te rodziła nie sama energia samozabudowywania się czystej myśli systemotwórczej. Rozpoznanie kryzysu kultury stało u podstaw filozofii Znanieckiego nie tylko w sensie genetycznym, ale też jako stały współczynnik myślenia, i choć logika dyskursu filozoficznego zyskiwała miejscami pewną autonomię, to jednak odniesieniem podstawowym pozostawał horyzont wyzwań kryzysowych. Jako impuls sprawczy i celowy zarazem, wyzwania te stanowiły instancję kontrolującą swobodę twórczości filozoficznej, orientując ją według azymutu zagrożeń, jakim miała sprostać, i tym samym nadając jej swego rodzaju telicznosc. Ta rdzenna perspektywa myślenia — z początku manifestująca się niejako spod powierzchni wywodu, manifestująca się raczej pośrednio, poprzez wektor jego ciężenia — dopiero w późniejszych okresach twórczości Znanieckiego zaczęła ujawniać się z większą wyrazistością i otwartością.

Racje, które za tym stały, tak opisuje Jerzy Szacki: „Stojąc na gruncie globalnej oceny sytuacji obecnej jako sytuacji kryzysowej, nie można byłoby poprzestać na ustalaniu prawd (z natury rzeczy mniej lub bardziej wycinkowych), lecz trzeba byłoby wystąpić z własnym systemem «wartości i norm», wychodząc tym samym poza teren nauki. Znaniecki doskonale zdawał sobie z tego dylematu sprawę. Nie znajdując wyjścia, programowo założył niejako dwoistość swego przesłania do współczesnych mu ludzi czynu, decydując się [...] na występowanie na przemian w roli socjologa i w roli filozofa kultury, rzeczoznawcy i historiozofa”¹⁷. W istocie, co naj-

¹⁶ J. Wociał: *Znaniecki: kategoria wartości i krytyka pytania metafizycznego*, s. 65.

¹⁷ J. Szacki: *Znaniecki*, s. 171–172.

mniej od *Upadku cywilizacji zachodniej* (o znamienym podtytule: *Szkic z pogranicza filozofii kultury i socjologii*) rozwarstwienie takie w myśli Znanieckiego daje się zauważyć, a on sam stara się dbać o to, by informować, w której z ról w danej chwili występuje¹⁸. Wątpliwe jednak, by temu rozdzieleniu typów wypowiedzi o świecie — ze względu na odniesienie do wartości — mogło towarzyszyć analogiczne rozszczepienie samego podmiotu wraz z konstytuującą go definicją sytuacji w świecie. Nie sposób przecież myśleć z wnętrza kryzysu i jednocześnie (lub chociażby zaraz potem) abstrahować od jego istnienia. Trudno przypuścić, aby występując w roli socjologa mógł Znaniecki separować się od przedteoretycznych motywacji swego myślenia, które nie tylko ukształtowały go jako myśliciela, ale i zaważyły — jak się zdaje — na samej decyzji zwrócenia się do socjologii. Rzecz jasna, świadomość kryzysu inaczej wpływa na myśl Znanieckiego, gdy przedstawia on diagnozę stanu kultury i projekty jej regeneracji, inaczej zaś — gdy wypracowuje narzędzia analizy rzeczywistości społecznej i przy ich pomocy bada jej mechanikę. W tym drugim przypadku definicja sytuacji kultury w kategoriach kryzysu występuje z reguły *implicite*, jako ukryta przesłanka selekcji przedmiotów poznania i sposobów ich konceptualizacji czy, szerzej, jako podłoże specyficznej wrażliwości poznawczej Znanieckiego. Ale to właśnie tam — jak twierdę — oddziaływanie świadomości kryzysu jest najbardziej gruntowne; to właśnie tam stanowisko Znanieckiego rysuje się najbardziej oryginalnie i przekonująco; i to właśnie tam kryzys zostaje najskuteczniej — choć na swój sposób — przezwyciężony.

Sumując zatem: kryzys kultury obecny jest w myśli Floriana Znanieckiego nie jako temat, ale jako **zadanie**; nie jako niezmienna rama poznania, lecz jako **instancja** jego **teliczności**; nie tylko jako jawny przedmiot myśli, ale też jako jej **ukryta przesłanka**. Te właśnie wymiary obecności kryzysu w dziele Znanieckiego — w większym stopniu niż szczegółowe treści diagnozy i terapii — decydują o wyjątkowości jego miejsca wśród dwudziestowiecznych krytyków kultury, o szczególnej wartości jego postawy wobec przemian i zagrożeń, których mijający czas nie zdołał ani zażegnać, ani oswoić.

¹⁸ Zob. F. Znaniecki: *Upadek cywilizacji zachodniej. Szkic z pogranicza filozofii kultury i socjologii* (1921) [w:] *Pisma filozoficzne*, t. II: „Humanizm i poznanie” i inne pisma filozoficzne, oprac. J. Wociał, Warszawa 1991, s. 935–939; tegoż: *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości* (1934), Warszawa 1974; tegoż: *Czy socjologowie powinni być także filozofami wartości?*

4. Myśl filozoficzna Floriana Znanieckiego nie była metodyczną pracą systemotwórczą — nie była wznoszeniem murów, kolejnych piętrowości teoretycznej, z nakreślonym wcześniej planem w ręce. Jest to raczej przypadek *work in progress*, myśli, która rozpoznaje swoje kształty i pola odniesienia w miarę własnego rozwoju. Nie rządzi nią horyzontalna logika pytań i odpowiedzi, które odsłaniają kolejne pytania. Myśl tę cechuje pewna elementarna spójność, jednak jej zasada pochodzi do pewnego stopnia spoza logiki dyskursu filozoficznego: to właśnie pewien korpus treści przedteoretycznych, zadanie stawiane przez Znanieckiego przed filozofią i zarazem całe jego filozofowanie poprzedzające.

W jedynej znanej z druku szerszej wypowiedzi autobiograficznej¹⁹ Znaniecki, mogąc już spojrzeć z pewnego dystansu na swe dokonania filozoficzne, sam wskazuje na ich pierwotne źródło. Oto w trakcie swych młodzieńczych poszukiwań miał odkryć „dzięki na wpół filozoficznej i estetycznej intuicji pewne wspaniałe znaczenie życia”. Swej idei, która zdawała się nieść „nową energię duchową”, próbował początkowo dać wyraz w twórczości literackiej. Zrażony jednak niepowodzeniami na tym polu, rychło porzucił literaturę — nie przestając wierzyć w swe posłannictwo. „Jedyną trudnością — wspominał — była sprawa formy, w jakiej moje idee miały być zakomunikowane [...]. W chwilach spokojnych rozważań sądziłem, że treść mojego manifestu, która zredukowała się do kilku społecznych, etycznych i metafizycznych idei, mogłaby i powinna być po prostu rozwinięta w toku poważnego wysiłku myślowego w bardziej lub mniej oryginalną teorię filozoficzną. Jednak w okresach entuzjazmu perspektywa wieloletniej pracy w celu stworzenia systemu teoretycznego, adresowanego tylko do intelektualistów, systemu, który nie zawierałby nic z siły emocjonalnej koniecznej do zrewolucjonizowania świata, wydawała się daleka od usatysfakcjonowania mnie. To, czego chciałem, miało być szybkim, bezpośrednim, silnym emocjonalnie oddziaływaniem na masy, docierającym wszędzie w sposób łatwy. Moją wyobraźnię podniecały przykłady wielkich twórców religii i reformatorów. [...] idea stania się twórcą religii, proklamującym «religię etyczną» typu buddyzmu, lecz radykalnie

¹⁹ Chodzi o tekst napisany w 1919 roku na zlecenie nowojorskiej Carnegie Corporation, badającej procesy amerykanizacji imigrantów, a opublikowany anonimowo w 1920 roku pod tytułem *Intellectual America. By a European* [Intelektualna Ameryka — napisał Europejczyk, tłum. Z. Dulczewski, „Kultura i Społeczeństwo” 1978, nr 4]; na temat okoliczności powstania tej wypowiedzi zob. Z. Dulczewski: *Florian Znaniecki. Życie i dzieło*, Poznań 1984, s. 190–192.

różną od buddyzmu w jej optymistycznej afirmacji życia, była zbyt sugestywna, by nie podjąć próby jej realizacji". Nastąpiły lata dalszych poszukiwań, podróży, przygód, doświadczeń zdobywanych w różnych środowiskach, w toku różnych zatrudnień — nim Znaniecki podjął systematyczne studia i wrócił do dawnego zamysłu. Tak opisywał swoją ówczesną sytuację: „...zdawałem sobie sprawę, że jestem wystarczająco zdolny do stworzenia nowego systemu filozoficznego, na podstawie założeń, które już sformułowałem i które z pewnością nie były banalne. Miałem projekt systemu filozoficznego, którego pełne rozwinięcie wypełniłoby dwa okresy ludzkiego życia. Spokojnie spoglądałem w przyszłość”²⁰.

Świadomość autobiograficzna Znanieckiego nie pozostawia więc wątpliwości: długoletnie poszukiwania własnej drogi miały na celu jedynie wybór najodpowiedniejszego sposobu wyrażenia i rozwinięcia pewnego elementarnego „światoodczucia”, łączącego rozpoznanie istoty rzeczywistości z rozpoznaniem własnego w niej usytuowania i wynikającym stąd poczuciem indywidualnego posłannictwa. Trudno dziś jednoznacznie stwierdzić, czy w całym przebiegu tych wczesnych poszukiwań treść owych podstawowych przeświadczeń — określanych kolejno jako odkrycie „pewnego wspaniałego znaczenia życia”, zespół „społecznych, etycznych i metafizycznych idei” oraz witalistyczna „religia etyczna” — pozostała rzeczywiście niezmieniona. Opierając się na tych, bardzo ogólnych przecież, deklaracjach, a także na, ostrożnie interpretowanej, treści literackich prób Znanieckiego²¹, można przypuszczać, że główne idee jego młodości — światopogląd twórczości, wolności i pełni rozwoju jednostki, opierającej swój udział w życiu zbiorowym na zasadach etyki współdziałania — pozostały trwałym wyznacznikiem jego myśli, już to jako składniki konkretnych systemów intelektualnych, już to jako swego rodzaju idee regulatywne, nadające myśleniu kierunek, pewną stałą orientację. Tak czy inaczej, ważne, że sam Znaniecki, z perspektywy wieku dojrzałego, dostrzegał wspólne źródło swych młodzieńczych prób samorealizacji: świadomość własnego przesłania o świecie i dla świata, poszukującą — w literaturze, w filozofii, w misjonarstwie społeczno-etycznym i na powrót w filozofii — najlepszej formy artykulacji.

Czy jednak w tej wypowiedzi Znanieckiego nie kryje się pewna idealizacja czy tendencyjność w ocenie doświadczeń życiowych,

²⁰ *Intelektualna Ameryka*, s. 24–26.

²¹ Por. M. Pacholski: *Poemat historyzoficzny Floriana Znanieckiego „Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie”* 1982, nr 160; Z. Dulczewski: *Florian Znaniecki*, s. 25–33.

rzutowana w przeszłość świadomość *ex post* kierunku ich rozwoju? Jest to przecież właściwość — w gruncie rzeczy naturalna — wielu świadectw autobiograficznych, w przypadku relacji Znanieckiego dodatkowo uzasadniona okolicznościami jej powstania. Z jednej strony formułował on swą wypowiedź na zamówienie instytucji gromadzącej materiały biograficzne dla ściśle określonych celów; z drugiej strony on sam znajdował się w sytuacji, w której musiał na nowo definiować swą tożsamość: społeczną, rodzinną, zawodową, a poniekąd i kulturową²². Obie te okoliczności mogły sprzyjać nadwyżce interpretacji w spojrzeniu na własną biografię: miała ona przecież dostarczyć przesłanek do rozwiązania pewnych konkretnych problemów — już to cudzych, poznawczych, już to własnych, egzystencjalnych. Ale nawet jeśli te czy inne uwarunkowania skłoniły Znanieckiego do pewnej interpolacji jego ówczesnej samowiedzy w przeszłość, znamienny pozostaje sposób określenia przezeń sensu i konsekwencji własnych wyborów życiowych i ich podstawowych źródeł. Świadomość *ex post* nie musi być świadomością zmistyfikowaną; bywa, że jedynie ujawnia i racjonalizuje przesłanki rzeczywiste, choć dla samego podmiotu do pewnego czasu ukryte. Taka świadomość jest niejako odwrotnością samospełniającego się proroctwa — jest rekonstrukcją z przebiegu przeszłych doświadczeń wzoru pytania, na które obecne spełnienie jest odpowiedzią.

W tak zakreślonych ramach wiarygodności należałoby zatem widzieć *Vorgeschichte* biografii intelektualnej Znanieckiego, rolę, jaką odegrało rozpoznane wówczas stanowisko wobec świata, wyprzedzające wszelkie późniejsze konstrukcje intelektualne. Wczesne prace filozoficzne Znanieckiego potwierdzają obecność takiego przedteoretycznego stanowiska, choć trzeba przyznać, że ujawniane tam wprost założenia ani nie są z nim tożsame, ani nie wydają się stanowić jego prostej konsekwencji. Siłą napędową myśli Znanieckiego bezspornie była przecież wola samookreślenia się wobec kryzysu, podczas gdy w charakterystyce idei, które powodowały nim wcześniej, trudno dopatrzeć się obecności tego motywu; sam Znaniecki akcentuje ich walor pozytywny — afirmatywny i kreacyjny. Czy ta niezgodność stanowi rezultat zmiany postawy wobec świata czy może jest artefaktem świadomości retrospektywnej? Obie możliwości wydają się mało prawdopodobne. Należy raczej sądzić, że na formacji umysłowej Znanieckiego kryzys kultury odciskał się od początku nie jako doświadczenie, kryzys indywidualny i obezwładniający.

²² Sytuację Znanieckiego w Stanach Zjednoczonych — zarówno intelektualną, jak i osobistą — szczegółowo charakteryzuje Z. Dulczewski: *Florian Znaniecki*, rozdz. IV „Pierwszy pobyt w USA. Lata 1914-1918”.

lecz jako świadomość ogólnej sytuacji kultury; nie jako załamanie się podstaw własnej orientacji w świecie, lecz jako poczucie załamania się powszechnie dotąd uznawanych podstaw orientacji. Różnica to na pozór nieznaczna, rodzi jednak odmienne konsekwencje poznawcze, postawy wobec świata, a nawet reakcje emocjonalne.

Świadczyć o tym może choćby zestawienie stanowiska Znanieckiego z modernistycznym wzorem przeżycia kryzysu kultury. Kwestia ta zasługuje na oddzielną analizę, warto jednak już teraz zwrócić uwagę, że w myśli Znanieckiego kryzys występuje od początku w postaci niejako oswojonej, wstępnie zracjonalizowanej. Zamiast porażać siłą swej destrukcji sam podmiot, zdolny w tej sytuacji co najwyżej do reakcji defensywnych lub eskapistycznych — pobudza do postaw czynnych, konstruktywnych, zorientowanych ku przyszłości. Nawet jeśli kryzys sięga samego podmiotu i czyni jego sytuację problematyczną, to myśliciel wyraża tę sytuację od razu poprzez projekty jej rekonstrukcji, rzutowane w dodatku na poziom istotności teoretycznej czy choćby intersubiektywnej. Od początku — wydaje się, że od pierwszych prób ustanowienia własnej tożsamości — Znaniecki dąży do wyrażenia nie tyle swego **indywidualnego doświadczenia kryzysu**, ile raczej swej **postawy wobec świata kryzysem doświadczonego**. To nie sam kryzys jest dla niego problemem, lecz sposób interwencji w rzeczywistość w stanie krytycznym. Można by zatem powiedzieć, że kryzys kultury jest dla Znanieckiego od początku doświadczeniem twórczym — w tej mierze, w jakiej stanowi dla niego przesłankę twórczego myślenia o świecie.

5. Przypomnijmy raz jeszcze frazę ze wstępu do *Nauk o kulturze* — jej ambiwalentny ton, mieszanek dystansu i sentymentu. Co przyciągnęło do filozofii młodego Znanieckiego? I co w niej pociągało go również później, gdy nie identyfikował się już z rolą filozofa, a jednak pozostawał wierny wielu sformułowanym wtedy założeniom, zaś przedstawiciele nauki napominał — sam tym napomnieniom posłuszny — aby umieli „myśleć jak filozofowie”²³?

Zbierzmy najpierw fakty²⁴. Choć we wczesnej młodości pasjonowały Znanieckiego inne dziedziny — obok nauk przyrodniczych, etnologia, historia i socjologia — to gdy mając szesnaście lat sięgnął do filozofii, znalazł w niej „znacznie więcej pełnej satysfakcji niż we

²³ F. Znaniecki: *Czy socjologowie powinni być także filozofami wartości?*, s. 468.

²⁴ Ustalenia faktograficzne na temat biografii Znanieckiego czerpię — o ile nie zaznaczono inaczej — z niezwykle bogatej informacyjnie książki Z. Dulezewskiego: *Florian Znaniecki*.

wszystkim, co dotąd studiował”²⁵, a wzruszenia, jakich wówczas doznał, miał pamiętać po latach. Te indywidualne studia — prowadzone również w ramach grup samokształceniowych tworzonych przez uczniów gimnazjum rosyjskiego w Warszawie — pochłaniały go do tego stopnia, że spowodowały nawet niejakie zakłócenia jego kariery szkolnej. Po krótkim epizodzie nie odwzajemnionej miłości do literatury rozpoczął w 1902 roku studia filozoficzne na carskim uniwersytecie w Warszawie, które jednak już w pierwszym semestrze zmuszony był przerwać. Następuje okres peregrynacji Znanieckiego po Europie — wydaje się jednak, że nawet w toku dość ekscentrycznych zajęć, jakich się wówczas imał, nie zaniedbywał lektur filozoficznych, skoro mógł napisać w swym życiorysie: „Gdy [...] dwa lata później zapisałem się na Uniwersytet Genewski, znałem już wszystkich klasyków filozofii, z wyjątkiem Hegla, którego przestudiowałem później”²⁶. Jego studia w Genewie, Zurychu i Paryżu miały charakter ogólnohumanistyczny, choć kursy filozoficzne stanowiły ich znaczną — i z czasem rosnącą — część. W 1909 roku dokończył studiów na Uniwersytecie Jagiellońskim, uzyskując stopień doktora filozofii na podstawie rozprawy *Zagadnienie wartości w filozofii*. W tym też czasie zaczął publikować swe prace filozoficzne — głównie w „Przeglądzie Filozoficznym” oraz w wydawnictwie tego czasopisma — prowadząc równocześnie intensywną działalność dydaktyczną i odczytową w dziedzinie filozofii i na wiele innych sposobów uczestnicząc w życiu umysłowym Warszawy.

Publikacje Znanieckiego z tego okresu — wypełniające dwa grube tomy obecnej edycji — spotkały się z żywym oddźwiękiem środowisk intelektualnych. Jego prace były recenzowane i omawiane — z reguły i życzliwie, i wnikliwie — zarówno w pismach specjalistycznych, jak i w prasie kulturalnej; dyskutowano też nad nimi na zebraniach towarzystw naukowych²⁷. Wszystko to pozwala współczesnemu historykowi filozofii na stwierdzenie: „Nikła jest świadomość faktu, że kulturę filozoficzną w Polsce przed I wojną światową w znacznym stopniu współtworzył Florian Znaniecki”²⁸.

Wyjeżdżając w 1914 roku do USA był już uznanym filozofem, którego dorobek odnotowywał Wilhelm Windelband w swojej *Geschichte der Philosophie*²⁹, co — zważywszy, że Znaniecki publikował

²⁵ *Intelektualna Ameryka*, s. 33.

²⁶ Cyt. za: Z. Dulczewski: *Florian Znaniecki*, s. 392.

²⁷ Por. tamże, rozdz. „Recepcja twórczości naukowej Znanieckiego w ówczesnym środowisku inteligencji polskiej”.

²⁸ S. Borzym: *Młody Znaniecki: między pragmatyzmem i neokantyzmem*, „Studia Filozoficzne” 1976, nr 7, s. 97.

²⁹ Zob. Z. Dulczewski: *Florian Znaniecki*, s. 190.

dotąd wyłącznie po polsku — stanowić musiało niemałą nobilitację. Choć bezpośrednim powodem jego wyjazdu była chęć kontynuowania, zapoczątkowanej jeszcze w Warszawie, współpracy z wybitnym socjologiem amerykańskim Williamem I. Thomasem w badaniach nad emigracją polską w USA, polski filozof przede wszystkim żywił nadzieję na rozpoczęcie kariery akademickiej w swej macierzystej dziedzinie³⁰. W pierwszym rzędzie pragnął opublikować w języku angielskim swoje napisane już prace. Pierwszy artykuł ogłosił już po roku³¹, a w ciągu paru następnych lat przygotował do druku *The Philosophy of Activity*³² oraz *Cultural Reality*³³, swoiste *résumé* swych dotychczasowych dociekań. Jednak ani te publikacje nie spotkały się z większym oddźwiękiem, ani nie zarysowały się żadne inne warunki sprzyjające rozwojowi kariery filozoficznej. Za to w coraz większym stopniu pochłaniała Znanieckiego — i czasowo, i intelektualnie — wspólna z Thomasem praca nad socjologiczną monografią *The Polish Peasant in Europe and America*. Po latach tak wspominał ten okres: „Jako filozof, usiłujący rozwinąć własny system, chciałem generalizować, a nie zagłębiać się w studiowanie szczegółowych konkretnych danych. Nawet socjologia była dla mnie częścią rozległej filozofii kultury. Fascynujący wpływ Thomasa zmienił moją postawę”³⁴. Ale zmiana ta nie była ani całkowita, ani trwała: „Potem nastąpiła jednak częściowa reakcja. W badaniach socjologicznych bowiem zacząłem zatracać jedność i ciągłość celu, ogólność podstawowych założeń, szerokość intelektualnych horyzontów, które dla mnie stanowiły urok filozofii. W końcu zdecydowałem się kontynuować obydwie typy dociekań i realizować tak dalece, jak tylko było możliwe, swoje stare teoretyczne plany, pozostając otwartym na wszelkie nowe sugestie o charakterze bardziej konkretnym”³⁵.

Zdanie to stanowi zapis świadomości Znanieckiego z 1919 roku, a choć w ciągu kilku następnych lat wiele się miało w jego życiu zmienić, wydaje się ono trafnie opisywać zasadę rządzącą również dalszym ciągiem jego działalności. W istocie, całą późniejszą pracę

³⁰ Zob. F. Znaniecki: *William I. Thomas jako współpracownik* (1948), tłum. J. Szacki [w:] J. Szacki: *Znaniecki*, s. 225.

³¹ F. Znaniecki: *The Principle of Relativity and Philosophical Absolutism* „The Philosophical Review” 1915, vol. XXIV.

³² Praca ostatecznie nie doczekała się publikacji, a jej rękopis zaginął — zob. F. Znaniecki: *Wstęp do socjologii* (1922), oprac. i wst. S. Burakowski, Warszawa 1988, s. 6.

³³ F. Znaniecki: *Cultural Reality*, Chicago 1919 [*Rzeczywistość kulturowa*, tłum. J. Wociał [w:] *Pisma filozoficzne*, t. II].

³⁴ F. Znaniecki: *William I. Thomas jako współpracownik*, s. 226.

³⁵ *Intelektualna Ameryka*, s. 40–41.

Znanieckiego cechuje pewna dwutorowość, łączenie coraz bardziej systematycznych badań o charakterze socjologicznym z refleksją filozoficzną, przy czym w poszczególnych dziełach wątki te raz były precyzyjnie rozróżniane, raz koegzystowały w trudnym do rozdzielania splocie. Znamienne, że ten drugi wariant spotykamy zarówno u progu nowego etapu biografii intelektualnej Znaneckiego, we *Wstępie do socjologii*, łączącym „ogólne założenia poznawcze wiedzy humanistycznej” z „metodycznymi przesłankami socjologii”³⁶, jak i w *Naukach o kulturze*, wieńczących — nie tylko chronologicznie — twórczość myśliciela. Co wydaje się podważać tezę, iżby od czasu pracy nad *Chłopem polskim...* zainteresowania Znaneckiego coraz konsekwentniej zwracały się ku problematyce socjologicznej kosztem filozofii³⁷.

Pewna zmiana proporcji jest jednak widoczna. Gdy w tym samym 1919 roku Znanecki kieruje do Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego propozycję podjęcia pracy naukowej w kraju, zgłasza gotowość do objęcia stanowiska profesora socjologii **lub** filozofii³⁸. Ale gdy w następnym roku obejmuje przyznaną mu katedrę filozofii na nowo powstałym Uniwersytecie Poznańskim, od razu podejmuje starania o zmianę jej profilu, zakończone utworzeniem, z początkiem roku akademickiego 1920/1921, Katedry Socjologii i Filozofii Kultury. Jakie były jego motywacje? Otóż kierował się nie tyle ugruntowaną zmianą swych preferencji badawczych, ile raczej praktycznymi potrzebami odradzającej się Polski. W memoriale skierowanym pod koniec 1919 roku do Stanisława Wojciechowskiego, ówczesnego ministra spraw wewnętrznych RP, podkreśla swą wolę „współdziałania w odbudowie społecznej kraju”, dowodząc, że „obudzenie żywszego zainteresowania socjologią na gruncie polskim będzie z niepospolitym pożytkiem dla kraju, ożywiając teoretyczne badania na różnych polach oraz dając nowe wytyczne, szersze podstawy i lepsze metody praktycznej działalności społecznej”³⁹.

I rzeczywiście, w ciągu następnych lat działalność Znaneckiego koncentruje się na socjologii. Chodzi tu w pierwszym rzędzie o prowadzone przez niego samego badania, które owocują publikacjami budującymi podstawy oryginalnej teorii socjologicznej, ale też takimi, które podejmują praktyczne zadania stojące przed socjologią w nowej Polsce. O charakterze tych zadań świadczyć mogą już same

³⁶ Tak brzmią tytuły dwóch części, z jakich składa się *Wstęp do socjologii*.

³⁷ Ocena taka zawarta jest — wprost lub *implicite* — w większości opracowań dorobku Znaneckiego (zwłaszcza autorstwa socjologów).

³⁸ Zob. Z. Dulczewski: *Florian Znanecki*, s. 207.

³⁹ Cyt. za: tamże, s. 383–384.

tytuły niektórych powstałych w tym czasie prac: *Organizacja Obywateli Pracy* (1920), *Funkcje społeczne nowoczesnej szkoły* (1927), *W sprawie rozwoju socjologii polskiej* (1928), *Socjologia wychowania* (1928, 1930), *Potrzeby socjologii w Polsce* (1929), *Sily społeczne w walce o Pomorze* (1930), *Miasto w świadomości jego obywateli* (1931), *Uczni polscy a życie polskie* (1936). Równolegle podejmuje Znaniecki rozległe starania o ugruntowanie podstaw socjologii jako samodzielnej dyscypliny akademickiej oraz stworzenie instytucji życia naukowego w tej dziedzinie⁴⁰. Wszystko to sprawia, że Znanieckiego można uznać za jednego z twórców nowoczesnej socjologii w Polsce.

Nie znaczy to jednak, aby odrzucił aspiracje filozoficzne. Choć publikowane wówczas prace filozoficzne zdają się sytuować na marginesach jego działalności naukowej w tym okresie, to nie dlatego, iżby świadomie wybierał on socjologię jako dziedzinę o większej — subiektywnie czy obiektywnie — ważności. Jan Szczepański, wybitny socjolog i uczeń Znanieckiego, komentując materiał biograficzny zgromadzony w książce innego jego ucznia, Zygmunta Dulczewskiego, tak pisał: „Jest rzeczą interesującą, że Znaniecki socjologię traktował raczej instrumentalnie, że była mu potrzebna dla rozwiązywania niektórych zagadnień teorii człowieka i kultury, ale jego główną ambicją było zbudowanie systemu filozofii humanistycznej”⁴¹. Stwierdzenie to może nazbyt apodyktyczne — a ponadto wydaje się, że ku socjologii kierowały Znanieckiego nie tylko potrzeby teoretyczne, ale również praktyczne wyzwania związane z rekonstrukcją życia społecznego w Polsce oraz z krytycznym stanem kultury zachodniej — jednak bez wątpienia słusznie akcentuje nadrzędność perspektywy filozoficznej nad socjologiczną w myśli Znanieckiego.

Warto wszakże podkreślić, że są to perspektywy różne, oddzielne. Co prawda Jan Stanisław Bystron już w 1917 roku — a więc znając tylko ściśle filozoficzne prace Znanieckiego — twierdził, że zawierają one „ważne dla teorii socjologicznej rezultaty” i stwarzają podstawy dla zwrotu w tej dziedzinie⁴², to jednak dalszy rozwój myśli Znanieckiego z pewnością nie sprowadzał się do prostego rozwinięcia tych „socjologicznych implikacji”. W obrębie jego stanowiska bynajmniej nie dochodziło do konwergencji filozofii

⁴⁰ Por. tamże, rozdz. V „Lata międzywojenne w Poznaniu (1920–1939)”.

⁴¹ Tamże, s. 6.

⁴² J.S. Bystron: *Rozwój problemu socjologicznego w nauce polskiej* „Archiwum Komisji do Badania Historii Filozofii w Polsce”, Kraków 1917, t. I, cz. 2, s. 256–258.

i socjologii ani do zastępowania filozofii w jej konstytutywnych funkcjach przez socjologię. Przeciwnie, w artykule *Prąd socjologiczny w filozofii nowoczesnej* Znaniecki *expressis verbis* przestrzegał przed naginaniem „filozoficznego myślenia do socjologicznego punktu widzenia”, widząc w takiej postawie „poważne niebezpieczeństwo dla przyszłości kultury intelektualnej”. Stawiał on przed socjologią ważne zadania teoretyczne i praktyczne, uważał jednak, że „może ona [...] brać tylko pewną część i pewną stronę doświadczenia pod rozagę i nie jest zdolna dać nam jakiegokolwiek poglądu na całe doświadczenie”⁴³.

Bez wątpienia, cały gmach systemu socjologicznego Znanieckiego wsparty jest na wyraźnych założeniach filozoficznych, zaś wiedza socjologiczna stanowi materiał — a niekiedy i jedną z przesłanek — twierdzeń filozoficznych. Sądę zatem, że Znaniecki, który odpowiadał twierdząco na pytanie: „Czy socjologowie powinni być także filozofami wartości?”, zgodziłby się również z twierdzeniem odwrotnym: „Filozofowie wartości powinni być także socjologami”. Niemniej jednak ani nie utożsamiał obu tych dyscyplin, ani nie usiłował jednej zastąpić drugą. Dość powiedzieć, że jeszcze w drugiej połowie lat dwudziestych nosił się z zamiarem napisania dziesięciotomowego wykładu *Filozofii ogólnej*⁴⁴, której charakter — o ile można sądzić na podstawie projektu badań zawartego w napisanym w 1927 roku artykule *Zadania syntezy filozoficznej* — różniłby się znacznie od „filozoficznych implikacji” jego prac socjologicznych.

Inna rzecz, że dzieła tego Znaniecki nie napisał — ani wszystkich dziesięciu tomów, ani choćby jednego, który dałby się zidentyfikować jako część tak zaprojektowanej całości. Istnieje relacja Theodore’a Abła, wedle której Znaniecki miał zarzucić swe projekty filozoficzne i poświęcić się głównie socjologii pod wpływem ataku Czesława Znamierowskiego, kwestionującego wartość całej działalności socjologicznej Znanieckiego⁴⁵. Z kolei Jan Szczepański skłania się ku przypuszczeniu, że „umysł Znanieckiego był zbyt żywy, zbyt wiele go spraw interesowało, zbyt się angażował w działalność praktyczną, społeczną, pedagogiczną, zbyt wiele dostrzegał perspektyw i interesujących bocznych dróg, by przez całe życie dążyć tylko uporczywie do jednego celu, tj. do zakończenia swojego systemu [filozoficznego]”⁴⁶.

⁴³ F. Znaniecki: *Prąd socjologiczny w filozofii nowoczesnej* (1927) [w:] *Pisma filozoficzne*, t. I, s. 424, 441–442.

⁴⁴ Zob. Z. Dulczewski: *Florian Znaniecki*, s. 240.

⁴⁵ Zob. tamże, s. 239–240.

⁴⁶ J. Szczepański: *Wstęp do wydania polskiego* [w:] F. Znaniecki: *Nauki o kulturze*, s. IX.

Być może w każdej z tych wersji jest jakieś ziarno prawdy. Nie przeceniałbym jednak wyjaśnień tego rodzaju. Skłonny jestem raczej sądzić, że odstąpienie od pracy systemotwórczej w dziedzinie filozofii miało swe źródło w immanentnych barierach i ograniczeniach budowanego systemu; że od początku był to system odkrywczy i produktywny jako projekt i inspiracja, ale zarazem — system niemożliwy jako spełnienie. Dodatkowe — choć nie drugorzędne — motywy wydają się pochodzić ze „sfery nie teoretycznych wyborów uczonego”⁴⁷, który krytyczny stan współczesnej kultury traktował jak zadanie, wymagające podjęcia najefektywniejszych dostępnych mu działań. Aby zachować wierność wobec rozpoznanych źródeł swego myślenia filozoficznego, Znaniecki uznał za konieczne porzucenie „czystej” filozofii. To właśnie konsekwencja postawy wobec kryzysu kultury nadaje jego myśli ciągłość istotniejszą niż wąsko rozumiana tożsamość uprawianej dyscypliny. Wskazane motywy — na razie tylko zasygnalizowane — wyprowadziły Znanieckiego poza metodycznie uprawianą filozofię, choć nie wygasły w nim potrzeby teoretycznej refleksji zarówno nad własną praktyką badawczą, jak i nad historycznymi zjawiskami kultury. Tej refleksji, która swój syntetyczny wyraz znalazła w napisanych pod koniec życia *Naukach o kulturze* — dziele uznawanym za „rekapitulację doświadczeń” z drogi myśli zapoczątkowanej w 1909 roku artykułem *Etyka filozoficzna i nauka o wartościach moralnych*⁴⁸, za „zwieńczenie dyskursu”, którego artykuł ten był „pierwszą artikulacją”⁴⁹.

W istocie bowiem to filozofia — jak pisał Jerzy Szacki — była „jego pierwszym — kto wie, czy nie największym — powołaniem”⁵⁰.

6. Znaniecki dość szczegółowo wyjaśnia motywy swego zainteresowania filozofią. Odkrycie „pewnego wspaniałego znaczenia życia”, wiara w „nowy ideał”, który mógłby „odrodzić Polskę oraz całą ludzkość” — wszystko to w naturalny sposób kierowało go ku dziedzinie, której ranga i zasięg poznawczy odpowiadały skali tych aspiracji. Skali, choć niekoniecznie — ich natężeniu i temperaturze. Przesłanie, które w sobie nosił, nie pozwalało mu początkowo poprzestawać na zadaniach czysto poznawczych, kierując jego wyobraźnię ku marzeniom o „zrewolucjonizowaniu świata”, a jego plany

⁴⁷ J. Wocial: *Wstęp: Znanieckiego filozofia wartości*, s. LXXXIII.

⁴⁸ J. Szczepański: *Wstęp do wydania polskiego*, s. VIII.

⁴⁹ J. Wocial: *Znaniecki: kategoria wartości i krytyka pytania metafizycznego*, s. 61.

⁵⁰ J. Szacki: *Znaniecki*, s. 10.

życiowe — ku tym rolom, które umożliwiałyby najskuteczniejszą realizację prometejskich celów. Najpierw powzięty plan: „zostać wielkim poetą, którego potrzebowała Polska”⁵¹ — nie może dziwić u młodego człowieka dojrzewającego w patriotycznej atmosferze grup samokształceniowych zaboru rosyjskiego pod koniec XIX wieku i obracającego się w środowiskach, w których z pewnością żywa była romantyczna idea poety-wieszcza⁵². Próby na tym polu przyniosły mu jednak rozczarowanie, a ściślej: nie przyniosły powodzenia dorównującego wielkości celów, jakie sobie stawiał.

Potrzeba twórczości w sferze idei, połączona z żywym poczuciem posłannictwa i wolą „bezpośredniego, silnego emocjonalnie oddziaływania na masy”, zaowocowała zwrotem ku „przykładom wielkich twórców religii i reformatorów”. Podążając za tymi wzorami, Znaniecki opuszcza kraj, by w toku wędrówek po Europie szukać sposobów ucieleśnienia swej wizji: „stania się twórcą «religii etycznej»”⁵³. Jednak i te doświadczenia musiały przynieść mu zawód, skoro jeszcze podczas pobytu za granicą rozpoczyna regularne studia filozoficzne.

W szkicu autobiograficznym *Intelektualna Ameryka* Znaniecki tłumaczy swój powrót do filozofii, swej młodzieńczej pasji, względami w istocie pozamerytorycznymi. Z relacji tej wyłania się wizerunek człowieka, który próbując wyznaczyć swoje miejsce w świecie kieruje się w pierwszym rzędzie dążeniem do rozpoznania, jaki rodzaj działalności przyniesie mu najpewniejsze powodzenie, a jego ideom — największe szanse realizacji. Odstępuje więc od tych form aktywności, które stwarzają trudne do przezwyciężenia bariery — subiektywne bądź zewnętrzne — w osiąganiu postawionych celów; w których sukces zależy przede wszystkim od indywidualnych talentów czy dyspozycji lub też od nieprzewidywalnych reakcji otoczenia. Dlatego rezygnuje z „ambicji odegrania jakiegokolwiek przywódczej roli społecznej bądź politycznej”, z „wszelkich prób jakiegokolwiek praktycznego wpływu na życie społeczne” — i wraca do filozofii. Filozofii, która dawała mu „poczucie bezpieczeństwa”, bowiem „w dziedzinie teorii znaczenie wyników ludzkiej pracy zależy w takim samym stopniu, jeśli nie większym, od intensywności, wytrwałości, zdecydowania i właściwych metod niż od oryginalności talentu”⁵⁴.

⁵¹ *Intelektualna Ameryka*, s. 33–35.

⁵² Por. Z. Dulczewski: *Florian Znaniecki*, s. 33–35.

⁵³ *Intelektualna Ameryka*, s. 35.

⁵⁴ Tamże, s. 36.

Uzasadnienie to brzmi wiarygodnie i dobrze przystaje również do niektórych późniejszych wyborów życiowych Znanieckiego⁵⁵. Wydaje się jednak niepełne — zwłaszcza o ile decyzję poświęcenia się filozofii przedstawia jako akt rezygnacji, wycofania się z afirmowanych dotąd ideałów. Znaniecki rezygnował bowiem z prób **bezpośredniego, praktycznego** oddziaływania na rzeczywistość (w roli sprawującego „rząd dusz” lub przywódcy ruchu etycznego), nie wycofał się jednak — jak dowodzi jego późniejsza biografia — z odpowiedzialności za jej kształt. Ograniczenie się do „dziedziny dociekań teoretycznych”, do „bezinteresownego wysiłku intelektualnego”⁵⁶ nie oznaczało wyabstrahowania myśli z żywego kontekstu kultury — kultury, której stan wymagał interwencji, może w jeszcze większym stopniu intelektualnej niż praktycznej. Cała późniejsza praca filozoficzna i naukowa Znanieckiego będzie tak wyraźnie i konsekwentnie zorientowana na udział w przezwyciężaniu różnych zagrożeń współczesności, że trudno byłoby tę jej orientację uznać za formę racjonalizacji — w sensie psychologicznym — stanu zaniechania, dobrowolnego samoograniczenia. Należy raczej przypuszczać, że samoświadomość Znanieckiego w czasie pisania *Intelektualnej Ameryki* była pochodną jego ówczesnej sytuacji biograficznej i celów, jakim służyć miała jego relacja⁵⁷ — przeto jej wartość prognostyczna jest ograniczona.

W rzeczywistości zwrot Znanieckiego do filozofii wcale nie oznaczał zamknięcia się w wieży z kości słoniowej. Już pierwsi recenzenci jego prac filozoficznych dostrzegali w nich — przebijającą przez „melancholię pomysłów absolutnych” — „żywość pragnień konkretnych”⁵⁸. Jeśli w pracach tych Znaniecki jawił się swym czytelnikom jako myśliciel „wierzący w filozofię”, to nie tylko ze względu na wiarę w jej totalistyczny zasięg, w zdolność do ogarnięcia całości doświadczenia; upatrywano w nim „filozofa dynamicznej

⁵⁵ Uzasadnienie to odpowiada kategorii „subiektywizacji społecznej”, wprowadzonej przez Znanieckiego do interpretacji działań społecznych jednostki na pewnym etapie jej rozwoju w pracy *The Laws of Social Psychology* (1925) [*Prawa psychologii społecznej*, tłum. J. Radzicki, Warszawa 1991, s. 327–340]; nie jedyny to przypadek, gdy Znaniecki w swoich koncepcjach teoretycznych zdaje się wykorzystywać własne doświadczenia życiowe lub przynajmniej dokonywaną przez siebie ich racjonalizację.

⁵⁶ *Intelektualna Ameryka*, s. 35.

⁵⁷ Akcentowanie woli poświęcenia się „bezinteresownemu wysiłkowi intelektualnemu”, pozbawionemu jakiegokolwiek odniesień praktycznych, mogło służyć wyjaśnieniu trudności w adaptacji Znanieckiego do praktycyzmu amerykańskiego życia naukowego i społecznego — por. tamże, s. 38–46.

⁵⁸ Zob. J. Wociał: *Wstęp: Znanieckiego filozofia wartości*, s. VII.

rzeczywistości”⁵⁹, kładącego nacisk na obecność filozofii w świecie, na te jej funkcje, które stanowią podstawę prawomocnych oddziaływań na kształt świata realnego.

Znanieckiego „wiera w filozofię” nie oznaczała jednak aprobaty dla jej współczesnego stanu. Czas, w którym krystalizowało się jego stanowisko — pierwsze dwa dziesięciolecia XX wieku — był świadkiem szerokiej fali radykalnych przewartościowań, składających się na „zasadniczą reorientację filozofii europejskiej”⁶⁰. Reakcją na kryzys i załamanie się pozytywistycznego i naturalistycznego modelu rozumienia rzeczywistości oraz opartych na nim stanowisk filozoficznych — a także na retrospektywne próby odrodzenia systemów idealistycznych — był wielopostaciowy ruch intelektualny, dążący do ukonstytuowania na nowo i na nowych podstawach stanowiska filozofii w świecie. Początkowo tożsamość tego ruchu była zasadniczo negatywna: określona przez „poczucie kryzysu dotychczasowych form życia i myślenia”⁶¹. Z czasem wyłaniały się pewne rozwiązania pozytywne — w czym miał swój udział również Znaniecki — jednak częściej dzieliły one, niż łączyły twórców szeroko rozumianego „przełomu antypozytywistycznego”.

Dla refleksji nad źródłami postawy filozoficznej Znanieckiego ważne jest to, że ta identyfikacja negatywna nowej filozofii polegała nie tyle na określeniu się wobec wspólnego przeciwnika, ile raczej na wspólnej świadomości zadania polegającego na konieczności redefinicji funkcji filozofii w kulturze. Zadania naglącego zarówno ze względu na wyczerpanie się dotychczasowych wzorów jej uprawiania, jak i w obliczu zagrożeń wynikających z krytycznego stanu kultury w ogóle. Zadanie to nie sprowadzało się zaś do przeformułowania — zgodnie ze zmienioną świadomością — tych czy innych założeń teoretycznych, „rozwiązania jakiegoś filozoficznego zagadnienia ani nawet [...] stworzenia nowego «systemu filozofii»”⁶². Wzywało do dokonania „rewizji całej tradycyjnej problematyki filozoficznej”⁶³, więcej nawet — do rewizji samego zakresu, przed-

⁵⁹ J. Grzybowski: *O nową rzeczywistość filozoficzną* „Przegląd Filozoficzny” 1912, nr XV.

⁶⁰ Por. J. Szacki: *Znaniecki*, s. 34–42; literatura na temat tej „reorientacji filozofii” na przełomie wieków jest ogromna, wskazuję więc tylko po jednej klasycznej pozycji z piśmiennictwa polskiego i obcego: B. Suchodolski: *Przebudowa podstaw nauk humanistycznych*, Warszawa 1928; H. S. Hughes: *Consciousness and Society. The Reorientation of European Social Thought 1890–1930*, New York 1961.

⁶¹ J. Szacki: *Znaniecki*, s. 37.

⁶² F. Znanecki: *Zagadnienie wartości w filozofii* (1910) [w:] *Pisma filozoficzne*, t. II, s. 232.

⁶³ F. Znanecki: *Rzeczywistość kulturowa*, s. 468.

miotu czy wręcz istoty filozofii. Celem tej rewizji miało być otwarcie myśli teoretycznej na impulsy historycznych przemian, które znosiły dotychczasowe formy praktycznej i intelektualnej kontroli człowieka nad społeczeństwem i kulturą, zmuszając tym samym do gruntownej przebudowy podstaw wiedzy o świecie, a raczej o obecności człowieka w świecie. Przy czym wzór tej obecności należało nie tyle rozpoznać, ile raczej na nowo ustanowić. To zaś wymagało przekroczenia tradycyjnych funkcji poznania, które dzięki temu miało zostać pobudzone do poszukiwania nowych źródeł skuteczności — **skuteczności myślenia**. Nie chodziło może o to, aby filozofowie zaczęli zmieniać świat, zamiast go tylko interpretować; z pewnością jednak mieli zacząć **świat interpretować tak, aby go zmieniać**.

Gdy więc Znaniecki napisze po latach: „Nawet jeśli chodzi o filozofię, zawsze byłem rebeliantem”⁶⁴ — sądzę, że nie będzie miał na myśli jakiegś swej przyrodzonej skłonności do wichrzycielstwa czy pragnienia oryginalności za wszelką cenę. Kontestacja obowiązującego dotąd modelu filozofii wynikała z przeświadczenia, że nie przystaje on do współczesnej sytuacji człowieka i że, z drugiej strony, sytuacja ta rodzi wyzwania wymagające nowych postaw, które uruchomić może jedynie myśl filozoficzna. Oto dylemat, przed którym, wraz z innymi, stał Znaniecki: filozofia jest **niemożliwa** (przynajmniej taka, jak dotąd) — filozofia jest **konieczna**.

Na upadek filozofii wskazywał Znaniecki wielokroć, różne znajdując jego przejawy i przyczyny. Przede wszystkim stwierdzał krach absolutystycznych roszczeń filozofii w zetknięciu z „historyczną względnością systemów filozoficznych”, która „nie może już być pojęta jako skutek niedoskonałości metod, niedostateczności materiału lub choćby nawet słabości umysłu ludzkiego, lecz staje się wyrazem immanentnych cech prawdy filozoficznej”⁶⁵. Co zaś jest warta filozofia zainfekowana relatywizmem? I czy nie jest to infekcja śmiertelna?

Jednym z przejawów tego „coraz ostrzejszego kryzysu myśli filozoficznej” jest to, że „w refleksji filozoficznej problem bytu oddzielił się całkowicie od problemu wartości”, w wyniku czego nastąpił „rozdział między syntezą genetyczną a syntezą aksjologiczną”, zaś każda z nich oddzielnie okazała się niezdolna do wytworzenia prawomocnych eksplikacji przypisanego sobie porządku⁶⁶. W efekcie następuje rozpad tożsamości filozofii jako dyscypliny,

⁶⁴ Cyt. za: Z. Dulczewski: *Florian Znaniecki*, s. 394.

⁶⁵ F. Znaniecki: *Zasada względności jako podstawa filozofii*, s. 260.

⁶⁶ F. Znaniecki: *Zadania syntezy filozoficznej* (1927) [w:] *Pisma filozoficzne*, t. I, s. 404–406.

czego skutkiem z kolei jest obumarcie pełnionej przez nią w ciągu stuleci funkcji w kulturze: „Sprawy zaszyły tak daleko — pisze Znaniecki — iż filozofowie niemal wstydzą się swego zawodu i poważnie próbują usprawiedliwić fakt, że wciąż trudnią się jakąś pracą filozoficzną, przez jej ograniczanie do tego, co w ich mniemaniu może być bezpośrednio użyteczne dla naukowca lub praktyka. Zdają się nie uświadamiać sobie, że w podziale pracy naukowej każda dziedzina wiedzy może być użyteczna dla innych tylko wtedy, jeśli ma niezależne własne znaczenie [...]. Jednakże filozofii oficjalnie odmówiono takiej mocy; przypuszcza się, że nie ma ona żadnej własnej żywotności”⁶⁷.

Sceptycyzm filozoficzny prowadzi więc do sceptycyzmu **wobec** filozofii — do „niewiary w filozofię”, do zepchnięcia jej na pozycje marginalne i instrumentalne. do jej rozpląnięcia się „w tych dziedzinach kultury, których synteza była niegdyś jej zadaniem”⁶⁸. Pozostaje tylko dopowiedzieć: „Takie okresy sceptycyzmu — niewiary w filozofię — zwykle oznaczają kryzysy dziejowe, gdy panujący dotychczas ogólny pogląd na świat okazuje się niezadowolający, nowy zaś pogląd, mający zająć jego miejsce, jeszcze nie jest ukształtowany i rozpowszechniony”⁶⁹.

Cóż po filozofie w czasie marnym... Czy miałby ulec fatalizmowi dziejów, żywić się nadzieją, że kryzys ten — mocą samorzutnie i skądinąd wydobytych złóż żywotności — przeminie, a przemijając odrodzi i samą filozofię? Tak jak kryzys filozofii nie jest epifenomenem kryzysu kultury, lecz jego przejawem, a nawet, do pewnego stopnia, jego współsprawcą, podobnie przewyciężenie obecnego „kryzysu dziejowego” jest również — o ile nie przede wszystkim — zadaniem filozofii. Zadaniem, które może ona podjąć jedynie na drodze przewyciężenia swego własnego kryzysu, na drodze samoodnowienia. Odrodzenie filozofii wydaje się Znanieckiemu konieczne ze względu na jej autonomiczną wartość — zdarza mu się wzywać do podjęcia pewnych działań tylko po to, aby „filozofia, ten najwyższy wykwit cywilizacji, uchroniona została od zagłady”⁷⁰. Ale jeszcze ważniejszym powodem skłaniającym do starań w tym kierunku jest konieczność udziału filozofii w odwróceniu procesów autodestrukcji kultury; istnienie kultury — jako podstawy wyłaniania wszelkich wartości — jest bowiem wartością nadrzędną. Taka hierarchia celów prowadzi — w skrajnym ujęciu

⁶⁷ F. Znaniecki: *Rzeczywistość kulturowa*, s. 462.

⁶⁸ F. Znaniecki: *Zadania syntezy filozoficznej*, s. 409.

⁶⁹ F. Znaniecki: *Prąd socjologiczny w filozofii nowoczesnej*, s. 409.

⁷⁰ F. Znaniecki: *Zadania syntezy filozoficznej*, s. 410.

— do stanowiska paradoksalnego: „Trzeba filozofować nawet dla wykazania, że nie należy filozofować”⁷¹.

Aby jednak filozofia mogła stać się skutecznym instrumentem przezwyciężenia kryzysu, nie wolno dzieła jej regeneracji traktować instrumentalnie. To kolejny paradoks — tym razem pozorny. Stałym wyznacznikiem rozwijanej przez Znanieckiego teorii wiedzy — zarówno jako odrębnej dziedziny badań, jako i jako autoświadomości samego badacza — jest przeświadczenie, że wszelkie formy poznania teoretycznego (od filozofii do nauk szczegółowych, zwłaszcza socjologii) tylko wówczas mogą realnie przyczyniać się do rozwiązywania problemów praktycznych, gdy myśl teoriiotwórcza będzie wolna od jakiegokolwiek podporządkowania celom pochodzącym spoza porządku poznania. Wszelkie koncesje na rzecz potrzeb życia praktycznego grożą odkształceniem metod poznania, a w konsekwencji i jego rezultatów, co z kolei zwracałoby się przeciw samej praktyce: trudno, aby były skuteczne techniki czy strategie działania oparte na wiedzy niepełnej bądź zafałszowanej. Dążenie do uwolnienia wiedzy od uwarunkowań praktycznych dyktowane jest więc nie tylko przywiązaniem do autonomii poznania, ale również względami praktycznymi — troską o racjonalność metod oddziaływania na rzeczywistość. Jest to powracający — widać więc, jak ważny — wątek autorefleksji filozoficznej i naukowej Znanieckiego: od pierwszych rozpraw filozoficznych aż po *Nauki o kulturze*⁷².

Jaka zatem ma być, a może raczej: **czym** ma być ta filozofia czasu kryzysu, która z jednej strony zostaje wezwana do przeciwstawienia się zagrożeniom swej epoki, z drugiej zaś musi powstrzymać się od bezpośredniego zaangażowania w to zadanie, od podporządkowania swych podstawowych funkcji poznawczych funkcjom „ocalającym”?

Z całą pewnością nie może już być tym, czym była dotąd. W cytowanym już liście do Stanisława Wojciechowskiego Znaniecki tak określa swe stanowisko w tej kwestii: „...używam terminu «filozofia», pomimo czysto empirycznego charakteru tej dziedziny wiedzy [scil. filozofii kultury], ze względu na jej związek historyczny z pewnym typem badań filozoficznych, podobnie jak «psychologia» zachowuje dawny termin, choć nie jest już «wiedzą o duszy»”⁷³. Co oznaczać miał ów „czysto empiryczny charakter” filozofii Znanieckiego? Przecież chyba nie wycofanie się na pozycję jednej z nauk szczegółowych, rezygnację z syntetyzowania ludzkiego doświad-

⁷¹ F. Znaniecki: *Prąd socjologiczny w filozofii nowoczesnej*, s. 441.

⁷² Zob. np. F. Znaniecki: *Elementy rzeczywistości praktycznej* (1912) [w:] *Pisma filozoficzne*, t. I, s. 78–87.

⁷³ Cyt. za: Z. Dulczewski: *Florian Znaniecki*, s. 385.

czenia i wiedzy o rzeczywistości — bo w tym widział on właśnie przejaw kryzysu filozofii.

W *Rzeczywistości kulturowej* — pracy opublikowanej w tym samym roku, w którym Znaniecki napisał to prowokacyjne cokolwiek zdanie — znajdujemy szersze uzasadnienie, dlaczego zdecydował się on odstąpić od przestrzegania „tradycyjnych kryteriów filozoficznych”: „Naszą najbardziej obecnie nagłą potrzebą intelektualną jest **adekwatna wiedza o świecie kultury jako podstawa racjonalnej techniki panowania nad bezpośrednią przyszłością naszej cywilizacji**. [...] Tradycyjne kierunki ewolucji kulturowej zmieniają się z zadziwiającą gwałtownością; pojawiają się nowe prądy, których kierunku nie jesteśmy w stanie przewidzieć, a których siłę zaczynamy jedynie podejrzewać. Czy te zmiany implikują jakiś cudowny przyszły postęp czy też są symptomami rodzącego się rozprzężenia, podobnego temu, jakie miało miejsce w okresie mroków średniowiecza? Dawne i ustalone rodzaje badań nad kulturą nie dają nam żadnej metody zrozumienia teraźniejszości w jej związku z przyszłością. Nie pomagają nam również zdecydować, co powinniśmy czynić w celu wpływania na tę przyszłość zgodnie z naszymi aspiracjami, w celu wcielania naszych najwyższych ideałów w rzeczywistość kulturową, która rozwija się na naszych oczach. [...] W świetle tej pilnej potrzeby jest oczywiste, że wiele tradycyjnych problemów i metod filozofii, aczkolwiek zachowujących znaczenie jako fakty historyczne, produkty działalności teoretycznej, należy systematycznie dyskutować i wykorzystywać w obecnym momencie tylko o tyle, o ile mają one związek z budową krytycznej, metodycznej podstawy badań nad kulturą. [...] Moją największą nadzieją jest myśl, że filozofia, której ta książka stanowi niezbędny punkt wyjścia, będzie miała, gdy zostanie rozwinięta, niejakię znaczenie dla postępu kultury”⁷⁴.

Czy ta postać konkretyzacji zadań filozofii nie jest jednak tylko — jak zdają się sugerować niektóre sformułowania — kwestią chwili, czy nie ma być jedynie doraźną interwencją, której domaga się ranga zagrożeń dziejowych? Może mamy do czynienia ze stanem „wyższej konieczności” historycznej, gdy dla zażegnania niebezpieczeństwa powołani pod broń zostają nawet filozofowie — do walki również o to, by wkrótce, gdy nastanie spodziewany pokój i harmonia, mogli powrócić do problemów przypisanych swej dyscyplinie od wieków.

Wbrew tyrtejskiej frazeologii, rzecz nie sprowadza się do jednoznacznej batalii. Krytyczne doświadczenia współczesności — choć mają też swój historyczny, doraźny wymiar — zdają się nieodwracal-

⁷⁴ F. Znaniecki: *Rzeczywistość kulturowa*, s. 470-471 (podkr. GG).

nie zmieniać sytuacji kultury i sytuacji człowieka w kulturze, w tym także sytuację ludzkiej wiedzy o świecie i sytuację filozofii. Dlatego kilkanaście stron dalej Znaniecki dopowiada, że projektowana przezeń filozofia — „nowa filozofia kulturalistyczna” — nie tylko umożliwi „postęp konkretnych nauk o kulturze i konkretnej twórczości kulturowej”, ale również „odrodzi filozofię — w ten sam sposób, w jaki w szesnastym i siedemnastym wieku odrodził ją kontakt z przyrodą”⁷⁵.

Dokonuje się więc oto — czy raczej **może** się dokonać, o ile człowiek zdoła sprostać wyzwaniu procesów, które sam uruchomił — generalna zmiana paradygmatu wiedzy, obejmująca nie tylko wymianę procedur poznawczych, ale i rekonstrukcję wiedzy, a zwłaszcza filozofii, jako instytucji kulturowej, przekształcenie jej funkcji i usytuowania w kulturze. Historyczny kryzys kultury ma, rzecz jasna, swój własny zakres ważności — jako doświadczenie graniczne, przynoszące alternatywę wyższego pułapu możliwości rozwojowych kultury i jej upadku — lecz jest zarazem formą inicjacji w nowy stan istnienia kultury, przed którym nie tylko nie sposób się obronić, ale wcale bronić się nie należy. Stwarza on bowiem szansę skokowego przyrostu mocy twórczych i wzbogacenia świata człowieka — jeśli tylko sam człowiek zdoła się do tej nowej sytuacji przystosować, przystosować swoje władze poznawcze i służące ich społecznemu funkcjonowaniu instytucje kulturowe.

Taki wydaje się sens owego „czysto empirycznego charakteru” projektowanej przez Znanieckiego filozofii; bez dodatkowej eksplikacji takie sformułowanie — zapewne dyktowane po części przez intencje i kontekst wypowiedzi, w jakiej się znalazło — może brzmieć nieco myląco. I to myląco nie tylko z uwagi na treść wewnętrznych reguł sprawności filozofii, ale też zważywszy na jej rangę w kulturze.

Projekt nowego paradygmatu filozofii wysuwał, przypomnijmy, myśliciel „wierzący w filozofię”. Ktoś, kto od lat młodzieńczych miał poczucie ogarniania całości współczesnego doświadczenia człowieka i zarazem wewnętrzne przekonanie, że w całość tę zdolny jest wnieść ważny wkład. Ktoś, kto w swoim czasie porzucił zamiar odegrania roli wieszczka czy przywódcy ruchu etycznego nie z powodu utraty powołania, lecz w wyniku poszukiwań roli najlepiej przystającej do jego indywidualnych możliwości, roli dającej jemu osobiście najpewniejsze środki działania skutecznego. Wybór filozofii oznaczał co prawda rezygnację z bezpośredniego „rządu dusz”, jednak nie świadczył wcale o odstąpieniu od skali podjętego zadania. W interpretacji

⁷⁵ Tamże, s. 491.

myśli filozoficznej Znanieckiego tego wymiaru — pozateoretycznego czy wręcz duchowego — pomijać nie należy.

Wymiar ten stwarza bowiem dodatkową — pozateoretyczną właśnie — perspektywę rozpoznania ciężaru gatunkowego koncepcji filozofii wysuniętej przez Znanieckiego. A jest to koncepcja — wbrew niektórym jego wypowiedziom — maksymalistyczna. Zakwestionowanie tradycyjnego modelu filozofii idzie tu w parze z próbą ustanowienia jej pozycji w kulturze w sposób nowy, ale pod względem rangi co najmniej dorównujący miejscu, jakie zajmowała w wiekach wcześniejszych. Miała to być filozofia nie aspirująca już co prawda do tworzenia teoretycznych ram dla panowania bytów absolutnych, absolutnych ideałów etycznych czy absolutnego poznania, ale sięgająca samej podstawy wyłaniania wszelkich absolutów i stamtąd czerpiąca przesłanki kontroli nad samorzutnymi procesami twórczej ewolucji ludzkiego świata. Filozofia, która z jednej strony samą myśl filozoficzną ujmowałaby jako swój przedmiot, osiagając w ten sposób poziom metafizyczny, z drugiej zaś zdolna byłaby — z tego właśnie poziomu — generować instrumenty działania skutecznego, interweniującego w historyczny kryzys, wobec którego tradycyjne filozofie okazały się bezradne, same przyczyniając się do jego powstania i pogłębienia.

Zwracając się ku filozofii pozostawał więc Znaniecki wierny maksymalizmowi celów, jakie stawiał sobie w młodości. Jako że to właśnie filozofia — przeformułowana, w nowym ujęciu — oferowała mu szansę takiej ich legitymizacji, która spełniała kryteria aktywności zarazem sensownej i efektywnej. Choć cele te musiały zostać przełożone na język zrationalizowanego dyskursu i, następnie, wyposażone w instrumenty ich przekładu na kategorie praktyki kulturowej, to one właśnie nadawały filozofii Znanieckiego charakter nieomal prometejski. Dostrzegali to zresztą — sięgając niekiedy pod powierzchnię dyskursu jego rozpraw — i współcześni, i późniejsi ich komentatorzy. Krzysztof Pomian pisał, że „Znaniecki zaczynał swoją przygodę filozoficzną jako poszukiwacz absolutu”⁷⁶, a Jerzy Szacki określał jego myśl filozoficzną jako próbę urzeczywistnienia koncepcji „filozofa-wieszczą”, „filozofa-twórcy”⁷⁷. Zetknięcie „ideałów przyjętych w młodości”, o romantycznej czy neoromantycznej proveniencji, owego wprost wskazanego „polskiego idealizmu historycznego”⁷⁸, z krytycznymi doświadczeniami ery nowoczesnej, z nowoczesną filozofią i nauką, wraz z ich osiągnięciami i ograniczeniami

⁷⁶ K. Pomian: *Wprowadzenie do Znanieckiego* „Więź” 1974, nr 1, s. 81.

⁷⁷ J. Szacki: *Znaniecki*, s. 40.

⁷⁸ F. Znaniecki: *Rzeczywistość kulturowa*, s. 472.

— to zetknięcie przyniosło w efekcie projekt filozofii aktywistycznej, w której dawny rys heroizmu zastąpiony został przez rozpoznanie zobiektywizowanych warunków działania skutecznego.

Motywowany zarówno przez indywidualnie przyswojoną tradycję kulturową, jak i przez wyzwania historycznego kryzysu, odnosił Znaniecki swoje „miejsce myślenia” do zadań realizowanych przez „idącą na czele kulturalnego pochodu ludzkości arystokrację ducha”⁷⁹. Ten typ postawy wobec świata — w ujęciu uniwersalnym lub w odniesieniu do konkretnych warunków i potrzeb — stanie się stałym współczynnikiem myśli Znanieckiego, i to zarówno w aspekcie podmiotowym, jak i przedmiotowo: jako pole badań nad „społecznymi rolami uczonych”. Związki z „arystokratycznymi” wątkami europejskiej filozofii kultury i społeczeństwa początku wieku — reprezentowanymi choćby przez José Ortegę y Gasseta — są tu wyraźne i wcale nie doraźne: sięgają różnych warstw i sfer badanej rzeczywistości historycznej, ujawniają się także na poziomie metod jej oglądu. Ale stanowisko Znanieckiego wpisuje się też w konteksty bliższe, rodzime, i zarazem, by tak rzec, nowocześniejsze. „Patrzy on na świat — pisze Krzysztof Pomian — z punktu widzenia człowieka pracy umysłowej, z punktu widzenia inteligencji, uznanej za tę grupę, której aktywność jest jedynym źródłem dynamiki społecznej”⁸⁰. Przesłanki postawy filozoficznej Znanieckiego, wraz z jej późniejszymi rozwinięciami, zbiegają się w wielu rejestrach z przesłankami etosu inteligencji polskiej przełomu wieków, i to nie tylko w sferze konstytuujących tę formację wartości i celów, ale również na polu jej praktycznych dylematów, z dylematem powinności i sprawstwa na czele. Jakkolwiek zakres myśli i odpowiedzialności intelektualnej Znanieckiego przekraczał horyzont „przeklętych problemów” inteligencji polskiej — wydaje się, że wiele z tych problemów znalazło w jego twórczości dogłębne i nowoczesne opracowanie, a niekiedy może nawet i rozwiązanie.

Jego myśl przynosi przecież próbę, w niektórych aspektach z pewnością udaną, pozytywnego rozwiązania problemu — że przywołam własny koncept — w jaki sposób interpretować świat tak, aby go zmienić. A precyzyjniej: w jaki sposób interpretować świat **tak**, aby pokierować jego samorzutną zmiennością **tak**, aby maksymalnie wyzwolić twórcze siły człowieka. Ta — celowa — niezręczność stylistyczna oddać ma mediatyzacyjną orientację Znanieckiego: jego

⁷⁹ Znamienne, że motyw „arystokratyzmu” pojawia się już w pierwszej książce filozoficznej Znanieckiego, w dość luźnym zresztą związku z główną linią wywodu — zob. *Zagadnienie wartości w filozofii*, s. 87.

⁸⁰ K. Pomian: *Wprowadzenie do Znanieckiego*, s. 79.

dążność do metodycznego rozpracowywania pośrednich ogniw czynu — pracę zmierzającą do stworzenia **teoretycznych podstaw społecznej skuteczności myśli**. W tej mierze, w jakiej przedsięwzięcie to przyniosło powodzenie, można by uznać Znanieckiego za nie spełnionego prawodawcę inteligencji polskiej, kogoś, kto mógł — choć zapewne nie on jeden — odegrać w historii tej formacji rolę nie obsadzoną: filozofa i zarazem technologa działania społecznego.

Nie należy jednak jego dorobku sprowadzać do obszaru historycznego niespełnienia. Cele, jakie sobie stawiał, były bowiem po części konkretniejsze, po części bardziej uniwersalne w swym zasięgu. Motywem ożywiającym jego myśl filozoficzną była przecież taka konceptualizacja historycznego stanu świadomości i stanu kultury, która zarówno umożliwiałaby skuteczne przeciwdziałanie konkretnemu kryzysowi, jak też pozwalałaby — dzięki inicjacyjnej lekcji tego kryzysu — na przekroczenie historyzmu w filozoficznym ujęciu historycznego świata człowieka. Która pozwalałaby na zakotwiczenie poznania w rdzennej i obdarzonej własną regularnością warstwie tego świata: kulturze jako ośrodku wyłaniania wszelkich ludzkich tworów. W pierwszej książce filozoficznej Znanieckiego zadanie to formułowane jest następująco: „Celem naszym musi się stać ukształtowanie jednego powszechnego systemu form, opartego na kategorii wartości, systemu, który by pozwolił na urzeczywistnienie postulatu racjonalności świata w każdym dowolnym momencie rozwoju wiedzy i w zastosowaniu do każdej dowolnej grupy zjawisk”⁸¹. Mniejsza na razie o szczegółową treść tego programu — zwłaszcza że jego podstawowe wyznaczniki ulegały modyfikacji w toku kolejnych rozwinięć. Tym, co zwraca uwagę już na pierwszy rzut oka, jest totalizm tego projektu — i to rozumiany nie tylko jako synteza wszelkiego zaistniałego doświadczenia, ogólność o cechach powszechnej stosowalności, lecz również jako otwarcie systemu na **wszelkie możliwe** doświadczenie, zakładana zdolność do objęcia również tego, co nieznane i nieprzewidywalne.

W obliczu takiego zamysłu można chyba zaprzestać poszukiwania dalszych uzasadnień pierwotnego zwrotu Znanieckiego do filozofii, dalszych wyznaczników jego „miejsca myślenia”. Czas wejrzeć w konkretne przesłanki tak usytuowanej myśli systemotwórczej i, następnie, w rezultaty, jakie przyniosła.

⁸¹ F. Znaniecki: *Zagadnienie wartości w filozofii*, s. 232.

ROZDZIAŁ II

„ZASADA WZGLĘDNOŚCI JAKO PODSTAWA FILOZOFII”

1. Ten tytuł rozprawy Znanieckiego z 1914 roku, wydobywając jedną z głównych konkluzji jego dotychczasowych prac filozoficznych, wskazuje zarazem na ich rdzenną przesłankę. O ile w istocie pierwotną inspiracją jego myśli były „niepokoje życia”¹, to najważniejszą ich przyczynę stanowił upadek wartości absolutnych. Zanik wartości powszechnie respektowanych jako bezwzględne — czy też zanik powszechnego respektu dla takich wartości — prowadził nieuchronnie do „powszechnej **względności wartości**”², ta zaś — do kryzysu zasad orientacji i poczucia sensu obecności człowieka w świecie. Ocena ta stanowi jądro diagnozy krytycznego stanu współczesności — diagnozy stanowiącej źródłową motywację myśli filozoficznej Znanieckiego.

Znaniecki był, rzecz jasna, tylko jednym z legionu artystów, pisarzy, publicystów i myślicieli, którzy, poczynając od ostatnich dziesięcioleci XIX wieku, w podobny sposób rozpoznawali charakter współczesnych przemian kultury. Wyrastając, w jednej z istotnych warstw swej tożsamości kulturowej, z formacji modernistycznej, z właściwej jej wizji świata, wyobraźni i wrażliwości, nie był jednak Znaniecki szeregowym członkiem tego legionu, imitującym jedynie tonację wypowiedzi o świecie obowiązującą w obrębie tej formacji od ćwierćwiecza. Trudno zresztą byłoby spodziewać się podobnego tonu po kimś, kto na przebieg krytycznych wypadków dziejowych — i na doznania pierwszych ich świadków czy ofiar — spoglądał z perspektywy o pokolenie późniejszej, bogatszy zarówno o doświadczenia przez ten czas narosłe, jak i o pewien dystans mentalny, pozwalający uchwycić logikę zainicjowanych wówczas procesów i usytuować je w szerszych horyzontach historycznych i intelektualnych.

¹ Zob. J. Szacki: *Znaniecki*, Warszawa 1986, s. 16.

² F. Znaniecki: *Zasada względności jako podstawa filozofii* (1914) [w:] *Pisma filozoficzne*, t. I: „Myśl i rzeczywistość” i inne pisma filozoficzne, oprac. J. Wocial, Warszawa 1987, s. 278.

Mijający czas nie wyeliminował jednak spostrzeżonych pod koniec wieku zagrożeń, nie przyniósł też skutecznych metod ich przewyżczenia, toteż nieobecności w pismach Znanieckiego aury grozy i rozpacz czy zniechęcenia i niemocy nie da się wytłumaczyć samym tylko upływem czasu. Nie wystarczy też wskazać na odmiennność przyjętego przezeń typu dyskursu, nie sprzyjającego rzekomo wysokiej temperaturze ekspresji czy wręcz ekspresyjności jako takiej. Wszak i w dyskursie filozoficznym wyrażano „bojaźń i drżenie”, a zdyscyplinowane logicznie konstrukcje teoretyczne potrafiły porażać wizją swych nieodpartych konsekwencji. Odmiennność stanowiska — intelektualnego i emocjonalnego — Znanieckiego wynikała przede wszystkim z odmienności jego **postawy wobec kryzysu**. Reakcja pierwszych modernistów na współczesny stan kultury — w obu wariantach: dekadentkim i katastroficznym — nie była przecież ani oczywista, ani jedyna. Bo czyż upadek idei absolutnych **musi** przerażać? Czy względność wartości **musi** pogrążyć w zniechęceniu i marazmie?

Modernistycznym intuicjom, odczytującym oznaki kryzysu z gestniejących nastrojów czasu, przeciwstawił Znaniecki metodyczną analizę kryzysogennych procesów kulturowych i społecznych. Racjonalna etiologia zaburzeń współczesności stwarzała podstawy do wypracowania stanowiska wykraczającego poza czysto emocjonalną reaktywność, poza próby indywidualnego samoocalenia wedle reguł „skuteczności symbolicznej”. Myśl Znanieckiego rozpoczynała się w miejscu, które było punktem dojścia pokolenia dekadentów; w miejscu, gdzie również sam dekadentyzm — a nie tylko sytuacja, z której wyrósł — stawał się problemem. Myśl ta nie unieważniała więc doświadczenia modernizmu, ale wyrastając z podobnych — w najogólniejszym zarysie — rozpoznań współczesności, sięgała poziomu, na którym modernizm mógł również rozpoznać sam siebie. Przy czym to włączenie w zakres diagnozy kryzysu doświadczeń tych, którzy stali się pierwszymi jego ofiarami, dokonało się nie tylko za sprawą dystansu czasowego czy też perspektywy intelektualnej powstałej w wyniku przyjętego stanowiska filozoficznego. Źródła postawy Znanieckiego — stwarzające zarazem dystans wobec postawy modernistycznej — leżały głębiej. Niektóre z nich zostały już wstępnie zaznaczone; inne trzeba będzie jeszcze wydobyć, po części rekonstruując je z rezultatów poznawczych, jakie postawa ta przyniosła.

2. „My, późno urodzeni, przestaliśmy wierzyć w prawdę” — to głośne zdanie Stanisława Przybyszewskiego z *Zur Psychologie des Individuums* (1892) zwykło się uznawać za kwintesencję i pulap samowiedzy rodzimego dekadentyzmu. Dokonań tej formacji nie da się naturalnie sprowadzić do samej tylko świadomości negatywnej.

do rozpisanego na głosy i tonacje zbiorowego krzyku rozpacz; to odczucie świata było początkiem wielu indywidualnych poszukiwań, zwłaszcza artystycznych, otwierających drogi do nowych obszarów doświadczenia, emocjonalności, wyobraźni. Przyznać jednak należy, że na poziomie diagnozy kryzysu kultury pierwsze pokolenie modernistów zazwyczaj nie wykraczało poza przywołane zdanie Przybyszewskiego, po wielekroć i na wiele dramatycznych sposobów parafrazowane. Wątpliwe zresztą, czy można tu w ogóle mówić o diagnozie kryzysu kultury. Mamy tu raczej do czynienia z **ekspresją kryzysów indywidualnych**, kryzysów wiary i orientacji w świecie, stwierdzanych z perspektywy „psychologii jednostki” i do tej też perspektywy zwykle się ograniczających. Jeśli pojawiał się jakiś obraz o rysach ponadsubiektywnych, to nie jako obraz stanu kultury, lecz jako odzwierciedlenie powinowactwa z innymi podmiotami, podobnie odczuwającymi świat, lub jako projekcja stanów indywidualnych na ekran kultury globalnej.

Zapewne, trudno by oczekiwać głębszej i rozleglejszej samowiedzy od pierwszych ofiar krytycznych przemian — trudno wymagać dystansu w spojrzeniu na te przemiany od tych, dla których kryzys kultury stanowił przede wszystkim indywidualne doświadczenie rozpadu tożsamości czy wręcz kryzysu osobowości. W tej sytuacji pierwszym nakazem jest bowiem dążenie do jednostkowego **samoocalenia**, do znalezienia jakiegoś miejsca w świecie, które stałoby się źródłem sensu i celu egzystencji. A jest to zadanie tak naglące i elementarne, że pochłaniające wysiłki jednostki na zasadzie wyłączności, nie pozostawiające więc przestrzeni dla prób rozpoznania ponadsubiektywnych wymiarów doświadczanej indywidualnie katastrofy³.

³ Sytuacja pierwszego pokolenia modernistów przypomina w tej mierze, *mutatis mutandis*, sytuację jednostek doświadczających rozpadu macierzystej kultury tradycyjnej; odpowiednikiem upadku tradycyjnych wzorów życia byłby tu zanik wiary w absolutność społecznie funkcjonujących wartości. Choć kulturowy substrat jest w każdym z tych przypadków odmienny — a nawet odmiennego rodzaju — konsekwencje obu procesów dla doświadczających ich jednostek wydają się analogiczne (por. W. Pawluczuk: *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*, Warszawa 1972). Antropologiczna interpretacja dekadentyzmu — nie w kategoriach estetycznych i nie w kategoriach makrokulturowych, lecz ze względu na kulturowo uwarunkowane postawy jednostek wobec sytuacji upadku dotychczasowych wzorów kultury — byłaby w ogóle, jak się zdaje, przedsięwzięciem owocnym. Warto wspomnieć, że próbę tego rodzaju interpretacji w odniesieniu do przypadku Stanisława Brzozowskiego podjął Andrzej Menewel w książce *Stanisław Brzozowski. Kształtowanie myśli krytycznej*, Warszawa 1976, zwłaszcza rozdz. „Mowa dorosłych ludzi”.

Biorąc to pod uwagę, wypada nieco inaczej spojrzeć na właściwy modernizmowi kult indywidualizmu, filozofię geniuszu i jednostki integralnej — przez historyków literatury i filozofii uznawane za zwyczaj za przejaw konstruktywnych rozwiązań ideotwórczych epoki, za projekt „ideału — personalnego wzorca antropologicznego w ewolucji zbiorowej”⁴. Tymczasem wydaje się, że modernistyczny indywidualizm (a także elitaryzm) stanowić mógł nieprzekraczalny pulap, graniczny zakres świadomości modernistów, a co najwyżej — formę racjonalizacji tego, zrozumiałego skądinąd, samoograniczenia stanowiska poznawczego do perspektywy *subiectum*⁵. Nie każda koncepcja ustanawiająca antynomię jednostki i zbiorowości stanowi efekt pełnego rozpoznania obu tych porządków, ich swoistości i wzajemnych relacji; bywa, że powstaje jako produkt reakcji defensywnych podmiotu wobec zagrożeń globalnych, lecz w pierwszym rzędzie naruszających tożsamość i poczucie bezpieczeństwa jednostki.

Ograniczenia tego stanowiska zarysują się wyraźnie, gdy zestawimy świadectwa pozostawione przez dekadentyzm z diagnozą sytuacji kultury przedstawioną przez reprezentantów następnego pokolenia modernistów: Berenta i Żeromskiego, Micińskiego i Wyspiańskiego, Brzozowskiego i Zdziechowskiego — i to niezależnie od wszystkich dzielących ich różnic i od komplikacji ich odniesień do całej formacji modernistycznej. Ograniczenia te widoczne są jeszcze wyraźniej w zestawieniu z myślą Floriana Znanieckiego. Podczas gdy w świadomości pierwszych modernistów kryzys kultury obecny był, jak się rzekło, jedynie jako subiektywne **doświadczenie**, odczucie kryzysu indywidualnego — wraz ze wszystkimi poznawczymi i emocjonalnymi konsekwencjami takiej recepcji — to dla Znanieckiego jest on zasadniczo **przedmiotem poznania**. I Znaniecki — jak dekadenci — myśli „z wnętrza kryzysu”, jednak kryzys nie jest dla niego **doświadczeniem wewnętrznym**; nie zmusza go więc do

⁴ Zob. H. Floryńska: *Problematyka filozoficzna neoromantyzmu i Młodej Polski* [w tomie zbiorowym:] *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, red. A. Walicki, Warszawa 1983, zwłaszcza s. 268–272; Z. Kuderowicz: *Artysty i historia. Koncepcje historyczno-filozoficzne polskiego modernizmu*, Wrocław 1980; A. Makowiecki: *Młodopolski portret artysty*, Warszawa 1971.

⁵ W tej sytuacji wpisywanie orientacji pierwszych modernistów w ramy teoretyczne przełomu antypozytywistycznego wydaje się, w wielu przypadkach, nie w pełni uprawnioną interpolacją — por. T. Weiss: *Przełom antypozytywistyczny w Polsce w latach 1880–1890. Przemiany postaw światopoglądowych i teorii artystycznych*, Kraków 1966; *Przełom antypozytywistyczny w polskiej świadomości kulturowej końca XIX wieku*, red. T. Bujnicki i J. Maciejewski, Wrocław 1986.

koncentracji na odbudowie indywidualnej tożsamości, pozwalając na badanie obiektywnych, kulturowych i społecznych, wymiarów zjawiska. Więcej nawet, można by powiedzieć, że stanowisko Znanieckiego sytuuje się **na metapoziomie** w stosunku do postawy modernistycznej, jako że włącza ją w zakres badanej rzeczywistości kryzysu jako jeden z jego produktów, a po części też przejawów.

Pozostaje jednak pytanie, jakie czynniki umożliwiły Znanieckiemu dokonanie takiego przekroczenia rzeczywistości kryzysu, do pewnego stopnia wyłączając go, jako podmiot, spod bezpośredniego oddziaływania krytycznych przemian. Do pytania tego przyjdzie jeszcze wrócić. Wcześniej jednak wypada przedstawić, w czym mianowicie Znaniecki upatrywał istotę trwającego kryzysu; charakter tej diagnozy może bowiem ujawnić przesłanki postawy poznawczej, która umożliwiła jej dokonanie.

3. Przełom wieków jest świadkiem upadku „dwudziestokilkuwiekowego dogmatyzmu wartości” — ta oszałamiająca teza pojawia się już w debiutanckim tekście Znanieckiego jako filozofa, w opublikowanym w 1909 roku artykule *Etyka filozoficzna i nauka o wartościach moralnych*⁶. Wcale jednak nie stanowi tezy głównej tej rozprawy, która poświęcona jest ważnym i podstawowym, acz dość wąsko zakreślonym problemom założeń aksjologii filozoficznej. Teza ta pojawia się tu właściwie *en passant*, wskazując po prostu na jeden ze współczynników sytuacji duchowej epoki, skłaniającej do takiego a nie innego ujęcia problematyki wartości. Czyżby więc krach wartości na tyle spowszedniał, na tyle zdomowił się w ówczesnej świadomości intelektualnej, że zasługiwał jedynie na beznamietną konstatację, jako fakt tyleż istotny, co oczywisty, nieproblematyczny i niedramatyczny?

Choć w istocie co najmniej od ćwierćwiecza kultura europejska żyła w nie rzednym cieniu kryzysu, to wcale nie przyzwyczajono się do jego obecności, a głosy przerażenia trwającym załamaniem nie milkły w czasach, gdy Znaniecki rozpoczynał swą drogę filozofa. Jeśli więc nastąpiła jakaś intelektualna absorpcja sytuacji kryzysu, to nie była ona zjawiskiem powszechnym, lecz musiała stanowić wytwór szczególnej postawy wobec tej sytuacji, postawy w jakiś sposób ją oswajającej.

Na czym jednak polegał ten upadek „dogmatyzmu wartości”, jakie były jego źródła i konsekwencje? Na pozór diagnoza wystawiona epoce przez Znanieckiego przypomina pod wieloma wzglę-

⁶ F. Znaniecki: *Etyka filozoficzna i nauka o wartościach moralnych* (1909) [w:] *Pisma filozoficzne*, t. I, s. 22.

dami obraz, jaki można wydobyć z emocjonalnych świadectw dekadentyzmu⁷. Tak więc następuje oto — czy może: nastąpiło już nieodwołalnie — załamanie wszystkich idei, praw i prawd absolutnych. Religie, ideologie, światopoglądy, systemy wiedzy i kodeksy etyczne tracą swe bezwzględne podstawy — i to zarówno w porządku **teoretycznej legitymizacji**, jak i w porządku **społecznej akceptacji**. Rzecz jasna, czynni wciąż rzecznicy wartości roszcujących sobie dotąd prawo do absolutności nadal usiłują prezentować je jako niepodważalne, uniwersalne i jedyne. Ale nasilająca się konfrontacja między konkurencyjnymi systemami wartości, podobnie jak konfrontacja poszczególnych systemów z wyłamującą się spod ich obowiązkiwania rzeczywistością sprawiają, że coraz trudniej bronić redut absolutyzmu w świecie wartości. Zanikają w ten sposób nie tylko konkretne idee absolutne — zanika również sama **idea absolutności** jako zasada istnienia świata. Zanika zarówno w teoretycznych konstrukcjach ontologicznych, jak też w rzeczywistości psychospołecznej wiar, przekonań, ideologii. W konsekwencji: „Nie ma ani powszechnie uznanych prawd, ani powszechnie uznanych wartości”⁸. Nie ma też — dodajmy — żadnych instancji powszechnego uznawania prawd czy wartości za ważne.

W świecie pozbawionym pewnego gruntu absolutności i coraz gęściej wypełnionym przez alternatywne systemy wartości w nieunikniony sposób wyłania się i upowszechnia „wniosek relatywistyczny, że każda prawda jest tylko tymczasowym, jednostronnym poglądem na jakąś sztucznie wyodrębnioną stronę doświadczenia, że jest ważna tylko z obecnego stanowiska, na gruncie przyjętych założeń, a więc że jest względna”⁹. Rozprzestrzeniające się poczucie „powszechnej względności wartości” prowadzi do dezorganizacji systemów kulturowych, co z kolei rodzi poczucie dezorientacji, chaosu i zagubienia. Pozbawione społecznie uznawanej sankcji absolutności, ideały tracą swą kulturową produktywność, przestają mobilizować ludzi do działania, wyznaczać im cele, uzasadniać normy regulujące ich życie. Tracąc zaufanie do obowiązujących dotąd hierarchii wartości, tracąc też trwale punkty orientacyjne umożliwiające rozeznanie w świecie,

⁷ Stworzony przez dekadentyzm wizerunek zjawisk kryzysowych rekonstruuje systematycznie (choć niekiedy, jak się zdaje, z pewną nadwyżką interpretacyjną wobec świadomości epoki) Teresa Walas: *Ku otchłani. Dekadentyzm w literaturze polskiej 1890 1905*, Kraków 1986, zwłaszcza rozdz. „Światopogląd dekadenceński” i „Kryzys wartości: nicieś jako wartość”.

⁸ F. Znaniecki: *Humanizm i poznanie* (1912) [w:] *Pisma filozoficzne*, t. II: „*Humanizm i poznanie*” i *inne pisma filozoficzne*, oprac. J. Wocial, Warszawa 1991, s. 259.

⁹ F. Znaniecki: *Zasada względności jako podstawa filozofii*, s. 259.

jednostki i całe zbiorowości tracą tym samym poczucie sensu swej egzystencji. Tracą też — co nie mniej ważne — wiarę w możliwość jego odbudowania.

Gdyby do tych tylko też miała ograniczać się przedstawiona przez Znanieckiego diagnoza kryzysu, nie wykraczałaby w istocie ponad to, co dałoby się wyłowić z rozproszonych i niezbornych wyznań dekadentów — i nie stwarzałaby dostatecznego powodu, aby sięgać dziś do jego poglądów w tej kwestii. Zwłaszcza że i w ujęciu modernistów kryzys nie zawsze sprowadzał się do intuicyjnego rozpoznania ducha epoki czy do niesprecyzowanego poczucia schyłku, lecz bywał niekiedy identyfikowany precyzyjniej, choćby poprzez wyróżnianie kryzysu wiar i ideologii, kryzysu prawdy i wiedzy o świecie (również nauki) czy kryzysu etyki¹⁰. Więcej: choć dekadenska wizja współczesności zdominowana była przez neurotyczną aurę indywidualnych psychomachii, to przecież i w jej obrębie podejmowano próby uchwycenia głębszego wymiaru krytycznych przemian epoki¹¹. Bez wątpienia, istnieje pewna część czy raczej warstwa wspólna wizerunków współczesnego kryzysu przedstawionych przez pierwszych modernistów i przez Znanieckiego. Trudno zresztą, aby było inaczej, skoro ich twórczość stanowiła jeden z ważnych składników jego edukacji kulturalnej (zarówno w Warszawie ostatnich lat zeszłego stulecia, jak i w toku późniejszych peregrynacji europejskich) i niewątpliwe źródło inspiracji młodzieńczych prób literackich. Ale Znaniecki zdecydowanie **przekracza** doświadczenie dekadentyzmu — i wszystko, co w jego myśli najważniejsze, najbardziej przenikliwe i odkrywcze, sytuuje się poza tą granicą.

Przede wszystkim dokonuje Znaniecki radykalnego poszerzenia horyzontu: wydobywa doświadczenie kryzysowe z teraźniejszości „dramatu przeżywania” i rzutuje je na plan procesu historycznokulturowego, pozwalający na uchwycenie szerszych wymiarów tego doświadczenia, na ujawnienie prawdziwej miary jego dziejowej wyjątkowości. Zmiana horyzontu wymaga zazwyczaj zmiany punktu widzenia. I rzeczywiście, kryzys kultury obecny jest w myśli Znanieckiego nie w postaci bezpośredniego przeżycia podmiotowego, kryzysu biografii czy indywidualnej tożsamości, lecz jako pewna rzeczywistość przedmiotowa, wyodrębniająca się dzięki przyjęciu wobec niej elementarnego dystansu mentalnego.

Jest to jednak dystans właśnie elementarny — bo nie prowadzący do całkowitej zewnętrżności wobec obserwowanego świata, do pełnej separacji przedmiotu i podmiotu. Stanowisko Znanieckiego w niczym

¹⁰ Por. T. Walas: *Ku otchłani*, s. 170n.

¹¹ Por. R. Zimand: *„Dekadentyzm” warszawski*, Warszawa 1964.

nie przypomina entomologa oglądającego ciekawy okaz przez szkło powiększające. I on sam pozostaje uwikłany w krytyczne przekształcenia kultury, i on traktuje je jako osobiste wyzwanie, i on wreszcie przyjmuje indywidualną odpowiedzialność za podjęcie tego wyzwania. Wszelako ogniskiem tego uwikłania, wyzwania i odpowiedzialności nie są, jak dla modernistów, **osobowość i biografia**, lecz **kultura i historia** — wyrastające z porządku doświadczenia jednostkowego, lecz zarazem rozsadzające nawet ramy historyczności kultury i przenikającego ją kryzysu. Różnicę tę można by porównać — za Teresą Walas — do „różnicy między powszechną wiedzą o śmiertelności człowieka a indywidualnym i namacalnym przeżywaniem bliskości własnej śmierci”¹². Porównanie to dałoby się jeszcze bardziej wycieniować: podczas gdy problem dekadentów oddawałoby pytanie: „Jak uniknąć śmierci?” bądź „Jak przeżyć ostatnie chwile?” — to pytanie, które zadawał Znaniecki, brzmiałoby: „Jak w ogóle żyć ze świadomością, że człowiek jest śmiertelny?”. A porzucając już metafory: przejście od modernistycznego **doświadczenia kryzysu** (jako przeżycia subiektywnego) do reprezentowanej przez Znanieckiego **świadomości kryzysu** (jako zjawiska historycznego) oznacza przejście od sytuacji, w której trzeba stawić czoło indywidualnej katastrofie wiary, do sytuacji, w której racjonalizacji i interwencji domaga się stan całej kultury, definitywnie pozbawionej wszelkiego bezwzględnie pewnego oparcia aksjologicznego.

Widać już, jak mylące są tu sygnały płynące z samego tonu wypowiedzi. Poetyka zniechęcenia, rozpacz i szaleństwa jest w świadectwach modernistów miarą (i funkcją) ich subiektywnych dramatów, nie ogarnia jednak i nie oddaje — **dramatu historii**. Natomiast dyskurs Znanieckiego, nie sięgając zwykle po efekty dramatyczne, dzięki temu właśnie, dzięki wyzwoleniu się z subiektywności doświadczenia, wydobywa historyczny — a następnie i transhistoryczny — wymiar współczesnego kryzysu, który dopiero w tej perspektywie okazuje swą rangę, dramatyzm i radykalizm. Tak bywa: stan przerażenia nie pozwala dostrzec tego, co naprawdę przerażające.

4. Oto bowiem mamy do czynienia — twierdzi Znaniecki — z czymś więcej, niż tylko z jednym z kolejnych historycznych kryzysów kultury. Przesilenia, transformacje kulturowe, przemiany i wymiany paradygmatów, wzorów życia i wiar następowały w dziejach niemal regularnie, niekiedy wręcz w rytmie następstwa pokoleń. I każdy z takich okresów produkował swoich „dekadentów” — tych, którzy,

¹² T. Walas: *Ku otchłani*, s. 46.

uksztaltowani przez wartości epoki odchodzącej, doświadczali ich krachu; doświadczali więc indywidualnej katastrofy, końca **ich** świata, co w subiektywnym odczuciu oznaczało: końca świata w ogóle¹³. Przy tym upadek dotychczas wyznawanych wartości rzadko kiedy miał charakter wewnętrzny, samoistny; z reguły powodowany był przez intronizację nowych idei, tworzących nowy ład zgodnie z odmiennym zespołem wartości, ale odtwarzających tę samą co dotąd generalną zasadę aksjologicznego porządku kultury. Jest to zasada „absolutnej obiektywności istnienia przedmiotów myśli filozoficznej”, a zarazem — przedmiotów zbiorowych wierzeń, podstaw historycznie istniejących światopoglądów itp. Znaniecki wyjaśnia tę zasadę następująco: „Najwyższa wartość, zasada genetyczna świata, istniała bezwzględnie, sama w sobie, zupełnie niezależnie od ludzkiego doświadczenia i myślenia; o tyle właśnie, o ile z niej wpływały bezpośrednio wszelkie przedmioty prawdziwe, dobre, radosne, użyteczne, piękne, święte, rzeczywiste, pośrednio zaś — ich przeciwieństwa, pojawianie się ich w zakresie ludzkiego doświadczenia i myślenia było tylko odkrywaniem przez człowieka tego, co niezależnie od niego było, jest i będzie”¹⁴.

Współczesny kryzys nie polega zaś jedynie na załamaniu się pewnej historycznie istniejącej podstawy określenia tego, co „prawdziwe, dobre, radosne, piękne, święte, rzeczywiste” — jak to bywało wielokroć w dziejach i jak to w istocie, wbrew hiperbolicznej retoryce, rysowało się w doświadczeniu pierwszych modernistów. Zdaniem Znanieckiego wyjątkowość obecnego kryzysu polega na załamaniu się samej „zasady absolutności”, na zaniku wiary w możliwość istnienia (bądź zaistnienia) **jakichkolwiek** wartości bezwzględnych. Świadomość ta nie jest już żadnym zjawiskiem „okresu przejściowego”, produktem „międzyepoki”; stanowi konsekwencję **odsłonięcia właściwej natury świata ludzkiego jako wyłącznie ludzkiego właśnie**, a więc skazanego na względność wszelkich swych fundacji aksjologicznych. Rzeczywistość traci raz na zawsze blask idei absolutnych — następuje jej „odczarowanie”¹⁵, nie tylko na

¹³ Zob. F. Znaniecki: *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój* (1952), tłum. J. Szacki, Warszawa 1971, s. 480-481.

¹⁴ F. Znaniecki: *Zadania syntezy filozoficznej* (1927) [w:] *Pisma filozoficzne*, t. I, s. 403.

¹⁵ Ten termin Maxa Webera pojawia się tu nieprzypadkowo: przedstawiona przezeń w pierwszych dwóch dziesięcioleciach XX wieku diagnoza „kryzysu nowoczesności” w niektórych punktach zbiega się z rozumieniem istoty kryzysu wysuniętym współcześnie przez Znanieckiego. Warto zaznaczyć, że polski myśliciel formułował swoje stanowisko niezależnie od Webera — z jego myślą zapoznał się dopiero później (por. J. Szacki: *Historia myśli*

poziomie filozoficznej refleksji nad światem, ale i w sferze społecznej konstytucji sensu. Tak oto współczesny kryzys przekracza ściśle historyczny wymiar swego istnienia i zyskuje sens **inicjacyjny**: staje się, rezygnującym z odwiecznych złudzeń, wglądem w rzeczywistość kulturową jako jedyną naturę świata człowieka. W takiej postaci nie rodzi już sprzeciwu, buntu czy rozpacz. Wymaga za to — jak każda inicjacja — sprostania wyzwaniu dojrzałości: dojrzenia jej i dojrzenia do niej.

5. Głównym źródłem tej krytycznej — i inicjacyjnej — świadomości nie są, zdaniem Znanieckiego, żadne dziejowe czy kulturowe kataklizmy, lecz przede wszystkim **kumulacja i spotęgowanie samowiedzy historycznej**. „Rozwój historycznych badań”, powodujący niebywałe rozszerzenie „horyzontu historycznego”, przyniósł w efekcie „świadomość względności i różnorodności wszelkich wierzeń ludzkich”¹⁶. Dziełem tej świadomości jest odkrycie, że „nie było jeszcze w żadnej dziedzinie sprawdzianów, którym by nie można przeciwstawić innych, niezgodnych z nimi, a posiadających w oczach uznających je podmiotów podobne uroszczenie do ważności; i nie ma żadnych racji do przypuszczenia, że kiedykolwiek w przyszłości takie sprawdziany się zjawia”¹⁷. Ocena ta dotyczy nie tylko wartości społecznie praktykowanych, historycznych ideałów kultury, ale i sfery będącej, zdawałoby się, ostoją konstytucji sensów absolutnych, filozofii: „...historyczna względność systemów filozoficznych nie może już być pojęta jako skutek niedoskonałości metod, niedostateczności materiału lub choćby nawet słabości umysłu ludzkiego, lecz staje się wyrazem immanentnych cech prawdy filozoficznej jako prawdy — cech powszechnych, z istotą wszelkiej wartości (poznawczej czy innej) związanych”¹⁸. Historyczny pochod absolutów — filozoficznych, religijnych, etycznych, społecznych — najwyraźniej dobiegł końca. Ogarnawszy wzrokiem ich losy, kończące się każdorazowo historyczną demystyfikacją, nie sposób dłużej żywić nadziei na przyszłe ustanowienie prawd czy wartości, które ocaliłyby nierelatywny, bezwarunkowy rdzeń.

socjologicznej. Warszawa 1981, cz. II, s. 733, 760); konsekwencje wprowadzane przez obu uczonych z podobnie zarysowanej diagnozy były zresztą odmienne. Syntetyczne ujęcie tego aspektu myśli Webera przedstawia Z. Krasnodębski: *Upadek idei postępu*, Warszawa 1991, rozdz. „Max Weber, czyli cena postępu”, zwłaszcza podrozdz. „Kryzys nowoczesności: utrata poczucia sensu”.

¹⁶ F. Znaniecki: *Humanizm i poznanie*, s. 259.

¹⁷ F. Znaniecki: *Zadania syntezy filozoficznej*, s. 406.

¹⁸ F. Znaniecki: *Zasada względności jako podstawa filozofii*, s. 260.

Ale poczucie względności ma charakter nie tylko świadomości retrospektywnej — bo też nie tylko dowody historyczne, pozbawione wszak pełnej prawomocności teoretycznej, stanowią jego podstawę. Przesłanką uniwersalnej — a przez to i prospektywnej — świadomości relatywistycznej jest również rozpoznanie charakteru współczesnych procesów kulturowych. A są to procesy niebywałego **spotęgowania twórczości kulturowej**, skokowego „przyrostu rzeczywistości” — i to nie tylko w wymiarze czysto ilościowym. Najbardziej widoczny wydaje się rozwój „kultury rzeczywistości”: dziedziny technologii, środków panowania nad przyrodą, instrumentów usprawniających ludzkie działanie. Jednak bodaj jeszcze burzliwszy — a z pewnością istotniejszy — jest rozwój „kultury wartości”, świata idei i celów, autonomicznych i autotelicznych kreacji idealnych¹⁹. Dzieje się tak dlatego, że — jak pisze Znaniecki — „czynności, których związek stanowi świat idealny, mogą rozwijać się daleko szybciej niż znaczenia społeczne, a tym bardziej treści zmysłowe. Toteż widzimy na przykład, jak niebywale rozwinęła się wiedza w ciągu ostatniego stulecia i jak nieprzejrane horyzonty są przed nią dzisiaj. Cały zaś rozwój świata [...] zdąża w kierunku coraz większego potęgowania samorzutności i szybkości rozwojowego procesu. [...] nowe czynności tworzą się, nim dawne zdążą skryształizować się w znaczenia, i to narastanie samoistnych czynności dochodzi do tego, że twórczość idealna odbywa się już w sposób prawie nieprzerwany, i świat idealny narzucać zaczął swe wymagania światu społecznemu. Tak więc [...] stwierdzić musimy, że świat nie tylko się tworzy, ale że ten proces twórczy staje się coraz potężniejszy”²⁰.

Cóż jednak z tego? Czyżby ów rosnący kreatywnizm kulturowy miał być samoistnym czynnikiem kryzysogennym? Otóż według standardów i kryteriów kultury, w której się pojawił — tak. Jest to może nie tak oczywiste w odniesieniu do „kultury rzeczywistości”, w obrębie której następuje proces kumulowania się innowacji lub, co najwyżej, mniej lub bardziej płynny proces wypierania „starego” przez „nowe”. Wynalazczość w tej dziedzinie, ujmowana sama w sobie, zdaje się nie rodzić bezpośrednio żadnych zagrożeń dla macierzystego ładu kulturowego; ale już z zewnętrznego punktu

¹⁹ Używam rozróżnienia, które wprowadził, wraz z określeniem praw rządzących każdą z wyróżnionych sfer, Alfred Louis Kroeber w pracy *Kultura rzeczywistości i kultura wartości* [w:] *Istota kultury*, tłum. P. Sztompka, Warszawa 1973.

²⁰ F. Znaniecki: *Znaczenie rozwoju świata i człowieka* (1913) [w:] *Pisma filozoficzne*, t. I, s. 206–207.

widzenia, ze względu na nadrzędne wartości kulturowe, lawinowy rozwój technologicznej strony kultury, wyzwający się spod władzy wszelkich instancji kontrolnych, wszelkich kryteriów aksjologicznych, grozi wyzwoleniem takich procesów, które mogą obrócić się przeciw samemu człowiekowi, przeciw jego podstawowym celom i powinnościom w świecie²¹.

Przez pewien czas wydawało się, że instancją takiej kontroli, dostarczającą obiektywnych miar i sprawdzianów dla przemian rzeczywistości praktycznej (i nie tylko jej), będzie nauka. Tymczasem ten nowy absolut ery nowoczesnej, który miał stanowić arcywzór wszelkich metod myślenia i działania, panaceum na wszelkie problemy teoretyczne i praktyczne, począł coraz wyraźniej tracić nie tylko podstawy swej onnipotencji w kulturze, ale i przesłanki swej własnej — autonomicznej i bezwzględnej — prawomocności. Paradoksalnie, przyczynił się do tego przyspieszony postęp osiągnięć poznawczych. Za jego to sprawą następował nie tylko ciągły liniowy przyrost wiedzy o świecie, ukazujący — co oczywiste — ograniczenie każdego jej historycznego pulapu; w narastającym rytmie odkryć i doskonalonych teorii, odmierzanych już nie przez epoki, lecz przez dziesięciolecia i kwartały, zaczęło się okazywać, że nie ostaje się żaden nierelatywny rdzeń poznania. Już nie tylko konkretne teorie i systemy wiedzy, ale też logiczne i metodologiczne zasady ich konstruowania poczęły ujawniać swe ograniczenia i znajdować alternatywy. Chwieje to podstawami jakichkolwiek absolutystycznych roszczeń nauki — bowiem wszelkie jej osiągnięcia, okazuje się, stanowiły i stanowią jedynie absolutyzację historycznie osiągalnego poziomu wiedzy o świecie, metod jej tworzenia i systematyzacji²². Taki sposób odczytania przez Znanieckiego konsekwencji współczesnych przemian nauki stanowi krok do uznania jej za zjawisko już nie

²¹ Por. F. Znaniecki: *Upadek cywilizacji zachodniej. Szkic z pogranicza filozofii kultury i socjologii* (1921) [w:] *Pisma filozoficzne*, t. II, rozdz. „Wzrost materializmu”; tegoż: *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości* (1934), Warszawa 1974, rozdz. „Uduchowienie cywilizacji”.

²² Takie ujęcie antycypuje pod wieloma względami Kuhnowską teorię rewolucji naukowych dokonujących się poprzez wymianę paradygmatów teoretycznych — por. T. S. Kuhn: *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromięcka, Warszawa 1968; zwracano już na to uwagę — zob. W. Sitek: *Florian Znaniecki a marksizm. Epistemologiczna konceptualizacja wyjaśniania w naukach społecznych*, Warszawa 1980, s. 145. Warto odnotować, że stanowisko to obecne jest nie tylko w systematycznych studiach Znanieckiego nad teorią i socjologią wiedzy, ale już w jego wczesnych pracach filozoficznych — zob. *Humanizm i poznanie*, s. 415–418; *Znaczenie rozwoju świata i człowieka*, s. 123–126.

tylko historyczne, ale i kulturowe; równocześnie jest to odczytanie współczesnych postaw wobec nauki, z rosnącym sceptycyzmem odnoszących się do jej uprzywilejowanej pozycji w kulturze jako ośrodka legitymizacji wszelkich tworów poznawczych, jak również światopoglądowych, społecznych, nawet etycznych.

Były jednak inne jeszcze źródła tego sceptycyzmu. Stanowił on mianowicie gorzki owoc fascynacji nieograniczonymi, zdawałoby się, możliwościami nauki. Przekonanie to — czy może raczej: wiara — skłaniało do poszerzania zakresu kompetencji nauki poza właściwe jej terytorium, w wyniku czego porządek poznania tracił autonomię, ulegając, zewnętrznemu wobec siebie, porządkowi potrzeb, kryteriom użyteczności i doraźnej stosowalności. Równolegle — po części za sprawą przyrostu świadomości historycznej — zaczęto odkrywać, że i w przeszłości nauka, występując jako organ kierujący się wyłącznie autonomicznymi celami i sprawdzianami, podlegała wielorakim uwarunkowaniom i wpływom zewnętrznym. Na tę dokonującą się zarówno w wymiarze synchronicznym, jak i diachronicznym redefinicję statusu i funkcji nauki wskazywał Znaniecki już w jednej ze swych pierwszych prac filozoficznych: „...coraz szybsze tempo historycznej ewolucji stawiało niezliczone a palące praktyczne zagadnienia, wobec których samoistne znaczenie czystej wiedzy bladło; z drugiej strony zaś, te same socjologiczne i psychologiczne badania, które wprowadzały relatywizm do etyki i estetyki, rozciągnęły się konsekwentnie na wiedzę samą. I wreszcie musiało przyjść to, co przyszło: pod wspólnym naciskiem życia i badań genetycznych wiedza została sprowadzona do roli życiowego zjawiska”²³.

Tak oto nauka, która stała się bezwzględny autorytetem kulturowym w wyniku „odczarowania” świata kultury, sama zostaje „odczarowana”. Ze świata, który utracił transcendentne sankcje absolutne, znikają — choć, jak pokaże czas, wcale nie ostatecznie — nawet wykreowane przez człowieka surogaty takich sankcji, a racjonalność, mająca organizować i uzasadniać organizację świata „odczarowanego”, ujawniła się jako kolejny idol umysłu ludzkiego, projekcja trudno zniszczalnych tęsknot do racji bezwzględnych i niezniszczalnych. Kult nauki — w jej scjentystycznej, a więc w istocie naturalistycznej postaci — począł się załamywać w wyniku podwójnej próby praktyki: z jednej strony ujawniającej obszary rzeczywistości nie poddające się regułom uznanym w tym modelu nauki za powszechne i jedyne, z drugiej zaś — obnażającej względność samych tych reguł,

²³ F. Znaniecki: *Myśl i rzeczywistość* (1911) [w:] *Pisma filozoficzne*, t. I, s. 52.

ich historyczność i podatność na pragmatyczną instrumentalizację. Innymi słowy: nauka mogła zachować, w świecie zdesakralizowanym, swój absolutny autorytet tylko dopóty, dopóki występowała jako *deus otiosus*, dyktując swe orzeczenia z wyżyn macierzystego obszaru czystego poznania. Gdy zaczęła stamtąd zstępować w gąszcz rzeczywistości praktycznej — jako *deus pluviosus* — poczęła tracić, za cenę częściowej skuteczności i dostępności, swą wszechwładzę, w tym zwłaszcza moc konstytuowania uniwersalnych praw, prawd i sensów²⁴.

Procesy te, relacjonowane za Znanieckim w tonie konstatacji, przybierać jednak mogą taką postać, wobec której myśliciel nie będzie już w stanie zachować pozycji bezstronnego obserwatora. Oto skrajna relatywizacja funkcji i rezultatów poznawczych nauki może prowadzić do anarchizacji porządku poznania, grożącej zniszczeniem nauki jako instytucji kulturowej, jako źródła metod pozwalających — choćby w sposób nieabsolutny, nieostateczny — porządkować rzeczywistość, zyskiwać elementarną w niej orientację. Takiej perspektywy Znaniecki nie potrafi i nie chce zaakceptować: nauka, choć już w „odczarowanej” postaci, stanowi dlań ważny, nieusuwalny składnik kultury, toteż znaczną część pracy teoretycznej poświęci „ocaleniu” funkcji nauki w kulturze. Celem tej pracy będzie stworzenie projektu takiego przekształcenia władz poznawczych i metod działania nauki (i samych uczonych), aby nawet pozbawiona sankcji absolutnych mogła zarówno dostarczać wartościowej i autorytatywnej wiedzy, jak i oddziaływać na przebieg procesów rozwojowych kultury.

Istnieją jednak takie dziedziny kultury — obejmowane zbiorczym terminem „kultura wartości” — które nawet w czasach absolutystycznych uzurpacji nauki zachowują wobec niej znaczną autonomię. Co więcej, sama nauka stanowi tylko jedną z wielu równorzędnych dziedzin tej sfery — obok filozofii i różnych postaci działalności ideotwórczej, form organizacji ładu społecznego i sposobów gospodarowania, systemów etycznych czy stylów i konwencji artystycznych. A przyspieszony rozwój w tych właśnie dziedzinach przynosi konsekwencje szczególnie dotkliwe. W ich obrębie nie zachodzi bowiem ani prosta kumulacja innowacji, ani też innowacje nie usuwają automatycznie w niebyt systemów dotąd obowiązujących. Ewolucja szczegółowych systemów wartości kulturowych — rzadko kiedy dokonująca się płynnie i harmonijnie — została teraz dodat-

²⁴ Terminy — i ich interpretacje, wykorzystaną w przedstawionej tu analogii — zaczerpnąłem od Mircei Eliadego — zob. *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski. Łódź 1993 (wyd. II), s. 91.

kowo zaburzona za sprawą erozji i zaniku całościowych systemów ideologicznych, które dostarczały nadrzędnych miar oceny i selekcji nowych projektów aksjologicznych. Brak takich miar z jednej strony usuwa bariery przed swobodną twórczością, która nie napotykać dotychczasowych ograniczeń i nie podlegając procedurom segregacji, tłumienia i eliminacji może ujawnić wszystkie swe potencje i dążności. Z drugiej jednak strony sprzyja to mnożeniu tworów konkurencyjnych, które zabudowując te same obszary rzeczywistości alternatywnymi odmianami ładu, kwestionują się i osłabiają nawzajem, zwłaszcza w recepcji społecznej, przynosząc w efekcie dezorientację i poczucie zagubienia, nieufność wobec wszelkich systemów wartości lub choćby niezdolność do pełnej z nimi identyfikacji. Tak oto między człowiekiem a całym światem wartości pojawia się pęknięcie, rozryw. W ten sposób urzeczywistnia się prawidłowość: „Zasada twórczości jest nierozzerwalnie związana z zasadą względności”²⁵.

Uwidacznia się tu istotne przesunięcie perspektywy Znanieckiego w stosunku do tej, którą przyjmowali moderniści. Ci upadek wielkich wiar i ideologii uznawali za równoznaczny z uwiędnięciem sił sprawczych twórczości — a więc za bezpośrednie zagrożenie dla kultury jako takiej. Tymczasem dla Znanieckiego stan ten oznaczał w pierwszym rzędzie — i zwłaszcza w pierwszej fazie — możliwość uwolnienia kreatywności kulturowej na niespotykaną dotąd skalę. Realizacja tej możliwości przyniosła potężną falę swobodnej działalności ideotwórczej, mnożące rywalizujące ze sobą propozycje aksjologiczne — w tym również te, które wylaniały się z dekadentckiej wizji świata — i dopiero ten proces zrodził krytyczne zagrożenia dla podstawowych funkcji kultury.

Dekadenci nie byliby więc wcale pierwszymi ofiarami kryzysu kultury; taka diagnoza stanowiła raczej wyraz, nieświadomej zapewne, mistyfikacji doświadczenia — prawda, że przeżywanego przez nich samych jako dramat — ożywczej transformacji, dzięki której kultura zyskiwała „wolność negatywną”, wyzwalać się spod władzy absolutnych autorytetów. Wbrew głoszonej ideologii improduktywizmu, formacja ta intensywnie korzystała — choć w swoisty sposób — z tak zdobytej wolności, przyczyniając się tym samym do spiętrzenia procesów twórczych, które zaczęły rozsądzać ramy istniejących dotąd form kultury, zakłócając jej wewnętrzne mechanizmy i osłabiając więzi łączące człowieka ze światem jego własnych wytworów. Tak oto dekadenci okazywaliby się nie ofiarami, lecz nieumyślnymi **współsprawcami** kryzysu kultury, kryzysu zawartego *in nuce* w tym stanie kultury, który porażał „schyłkowców”, lecz

²⁵ F. Znaniecki: *Zasada względności jako podstawa filozofii*, s. 293.

o wiele od niego groźniejszego, bardziej fundamentalnego. Był to zaś kryzys nie wynikający wcale z improduktywizmu; był to — na podobieństwo klasycznych kryzysów ekonomicznych — **kryzys nadprodukcji**.

Ale czy rzeczywiście „nadprodukcja” w dziedzinie kultury — zwłaszcza „kultury wartości” — musi rodzić krytyczne zagrożenia? Przecież wielość następujących po sobie, a nawet współistniejących systemów wartości była częstym i powracającym doświadczeniem społeczeństw historycznych, co najmniej — jak twierdzi Znanięcki — od starożytnej Grecji okresu klasycznego²⁶. Wizja dziejowego pochodzenia ideałów jest wszak bezpośrednim produktem świadomości historycznej: „Ideał stoików różni się od ideału Platona, ideał Condorceta jest niezgodny z ideałem świętego Tomasza, ideał Hegla nie daje się pogodzić z ideałem Kanta [...]. Ponieważ każdy ideał powołuje się na zasady o charakterze absolutnym, idealizm — omijając sprzeczność powszechnego ładu z ludzkim bezładem — natrafił na inną komplikację w postaci względności ładu”²⁷. Komplikację tę potrafiiono jednak do pewnego czasu przezwyciężać, już to wpisując to następstwo ideałów w nadrzędne schematy postępu czy ewolucji człowieka, już to dokonując weryfikacji tych ideałów przy użyciu kryteriów subiektywnie uznanych za nadrzędne czy obiektywne.

Jeszcze łatwiej przychodzi akceptacja wielości systemów o ograniczonych i rozłącznych zakresach istnienia: „Astronomia Ptolomeusza i astronomia Kopernika, moralność Wikingów i moralność Bogomilów, sztuka Grecji klasycznej i sztuka staroindyjska, religia Meksyku i religia proroków judajskich, rzeczywistość materialna alchemików i rzeczywistość materialna dzisiejszego przemysłu chemicznego byłyby sprzeczne, gdyby ważność ich wiązała się z bezgranicznym istnieniem. Skoro jednak każdy ważny jest tylko w tym zakresie historycznym, w którym był lub jest aktualny, czyli uznawany przez podmioty ludzkie, więc sprzeczności aksjologicznej między nimi nie znajdujemy”²⁸. Nie tylko historyczne następstwo, ale też synchroniczne współistnienie odmiennych systemów wartości i opartych na nich norm może być bezkolizyjne, o ile tylko regulują one odmienne sfery rzeczywistości. „Zbieżne lub rozbieżne — pisał Znanięcki — mogą być tylko normy, które w ciągu swego trwania w ogóle stykają się ze sobą, posiadają jakieś wymagania częściowo wspólne; nie ma zbieżności ani rozbieżności pomiędzy normami, których nic ze sobą nie łączy. [...] takie normy, jak np. norma

²⁶ F. Znanięcki: *Nauki o kulturze*, s. 112–118.

²⁷ Tamże, s. 155.

²⁸ F. Znanięcki: *Zadania syntezy filozoficznej*, s. 418.

wymagająca od uczonego, aby sumiennie przytaczał źródła, i norma wymagająca od kupca, aby dostosowywał się do potrzeb klientek, nie są zbieżne ani rozbieżne: są obojętne względem siebie”²⁹. Ten pluralizm obejmować może — oprócz systemów wartości — również porządek poznania. W zależności „od naszej indywidualnej świadomej przeszłości, [...] od społecznych wierzeń i tradycji obyczajowych, [...] od wymagań moralnych, potrzeb estetycznych, [...] od teorii naukowych” — rodzą się różne punkty widzenia, tych zaś produktem są różne obrazy świata³⁰.

Ludzie żyjący w różnych warunkach historycznych i kulturowych, w różnych środowiskach społecznych, żyją więc w istocie w **odmiennych światach**. A odmiennność ta powstaje nie tylko w wyniku stosowania różnorodnych procedur interpretacji danych bezpośrednich, ich selekcji, strukturalizacji i przypisywania im znaczeń — powstaje już na poziomie określenia, **czym** są owe „dane bezpośrednie”. Złudzeniem jest obiektywna, uniwersalna prawomocność doświadczenia bezpośredniego, opartego jedynie na wskazaniach zdrowego rozsądku, skoro porównawcze badania kultur — historyczne i etnologiczne — wskazują niezbicie, że „światów zdrowego rozsądku jest właściwie tyleż, ile odmiennych środowisk społecznych”³¹.

W tym miejscu zaczynają zanikać warunki umożliwiające bezkonfliktowe współistnienie różnych systemów wartości — moralnych, poznawczych czy społecznych. Świadomość alternatywności kulturowego bytu człowieka — i wzajemnego przenikania się różnych form alternatywnych — sięga bowiem tak głęboko, sięga tak rudymentalnych warstw istnienia człowieka, że światy „odmiennych środowisk społecznych” tracą zdolność do funkcjonowania jak oddzielne monady, zdolne do izolacji od „światów cudzych” i do pielęgnowania przekonania o własnej bezwzględnej ważności. Zasada wzajemnej tolerancji, opartej w tym przypadku na obojętności, może bowiem dotyczyć — i to też tylko do pewnego stopnia — światów aktywności zawodowej uczonego bądź kupca; przestaje obowiązywać, gdy na przykład w świecie uczonych (lub kupców) zetkną się ze sobą odmiennie definicje tego, co jest „faktem”, a co nim nie jest. Gdy w tym samym środowisku społecznym zaczną funkcjonować grupy o różnym charakterze — religijnym, etnicznym czy ekonomicznym — które realizowany przez siebie typ wartości zaczną przedstawiać i forsować jako nadrzędny, a od swoich członków żądać

²⁹ F. Znaniecki: *Formy i zasady twórczości moralnej* (1914) [w:] *Pisma filozoficzne*, t. I, s. 242–243.

³⁰ F. Znaniecki: *Znaczenie rozwoju świata i człowieka*, s. 175–176.

³¹ F. Znaniecki: *Humanizm i poznanie*, s. 275–276.

wyłącznej przynależności³². Gdy, co więcej, w obrębie każdego z tych porządków wartości zaczęły mnożyć się warianty konkurencyjne i nieuchronnie konkurujące ze sobą, wchodzące we wzajemne kolizje i konflikty. Bez szkody dla trwałości i spójności systemu poznawczego świadomość historyczna może ogarniać ideał stoików z ideałem Platona czy astronomię Ptolomeusza z astronomią Kopernika. Cóż jednak począć, gdy zaczynają współistnieć, a raczej zderzać się ze sobą fizyka Newtona z fizyką Einsteina, ta zaś z fizyką Plancka czy Bohra. A w innych porządkach kulturowych: ideologie kolektywistyczne z manifestami indywidualizmu, scjentyzm z intuicjonizmem, etyka nadezłowieka z etyką franciszkańską, sztuka parnasistowska ze sztuką utylitarną, teorie deterministycznych uwarunkowań człowieka z koncepcjami jego czystej wolności? Jak pisał inny filozof kryzysu: „Każda epoka upadku jest zarazem epoką współistnienia obok siebie, nawet w jednej duszy, stylów, wiar, mniemań”³³.

Sytuacja ta jest produktem nie tylko spotęgowania innowacyjnej działalności kulturowej człowieka, ale również skokowego przyrostu samowiedzy historycznej i kulturowej, która odkrywając przed ludźmi bezmiar alternatywnych wzorów życia i systemów wartości, niektóre z nich zaczęła przedstawiać jako żywą ofertę dla współczesności. Przyczynił się do tego równoległy postęp w różnych dziedzinach „kultury rzeczywistości” — o tyle zwłaszcza, o ile rozwój infrastruktury kulturowej i środków komunikacji wzmagał ruchliwość społeczną i ułatwiał procesy dyfuzji kulturowej. „W czasach nowoczesnych — pisze Znaniecki — to przenikanie z grupy do grupy i ścieranie się różnych wzorów obyczajowych przybrało [...] takie rozmiary, jakich nigdy jeszcze dotąd nie miało. Łatwość komunikacji i niezliczone stosunki ekonomiczne prawie zupełnie zniosły odosobnienie prowincji, państw, szczepów, narodów; rosnąca demokratyzacja obaliła zapory stanowe nie tylko w cywilizacji Zachodu, ale i na Dalekim Wschodzie; książki drukowane, prasa periodyczna, teatr, kino dopełniają wpływ realnych stosunków społecznych, wprowadzając jednostkę w styczność idealną, ale psychologicznie aktualną nie tylko z najrozmaitszymi grupami i osobistościami współczesnymi, ale i z historyczną przeszłością”³⁴.

³² Zob. F. Znaniecki: *Socjologia wychowania*, t. I: *Wychowujące społeczeństwo* (1928), Warszawa 1973, s. 215–232.

³³ S. Brzozowski: *Kultura i życie* (1905) [w:] *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości. W walce o światopogląd*, oprac. K. Podgórecka, wst. A. Walicki, Warszawa 1973, s. 52.

³⁴ F. Znaniecki: *Socjologia wychowania*, t. I: *Wychowujące społeczeństwo*, s. 262.

Sytuacja ta, dotycząca przecież nie tylko — a może nawet nie w pierwszym rzędzie — wzorów obyczajowych, prowadzi do konsekwencji, które przypominają skutki jednoczesnego wprowadzenia wśród użytkowników dróg publicznych kilku różnych kodeksów ruchu drogowego³⁵. Odmienne systemy nie mogą tu harmonijnie współistnieć ze sobą, a odmienność oznacza sprzeczność, wykluczanie się. Krzyżowanie się różnych regulacji prowadzić musi do ciągłych kolizji, zderzeń i katastrof, zaś próby stosowania się poszczególnych jednostek do któregoś z kodeksów dają w efekcie stan, który zewnętrzny obserwator musi postrzegać jako całkowity brak zasad, bezład. Ważność systemów jest uwarunkowana ich „zakresem trwania i rozciągłości”, mierzona kryteriami w ich obrębie tylko obowiązującymi; gdy więc dochodzi do „nakładania się” tych zakresów na siebie, systemy i ich reprezentanci wchodzą ze sobą w konflikty aksjologiczne³⁶. Układ taki jest częstym współczynnikiem dynamiki kultury; jeśli jednak następuje spiętrzenie konkurencyjnych systemów, a konflikty, nie wylaniając zwycięzcy, przechodzą w stan permanencji — aksjologiczne podstawy tych systemów ulegają erozji i atrofii. W konsekwencji wartości — i to nie tylko poszczególne wartości, ale wartości jako takie — stają się problematyczne, poddawane próbom sceptycyzmu i krytycyzmu, a więc sprawdzianom, którym dotąd nie podlegały, toteż teraz nie są w stanie sprostać.

Taka jest logika procesu wyzwolonego w punkcie wyjścia przez fałę amplifikacji i pluralizacji rzeczywistości kulturowej, pogrążającej się stopniowo „w bezbrzeżnym morzu relatywizmu”³⁷. Seryjne kolizje systemów wartości nie tylko bowiem prowadzą do ich wzajemnej destrukcji, do osłabienia ich wewnętrznej zwartości, mocy i prawomocności, ale też powodować mogą zanik wiary w możliwość i sens jakichkolwiek trwałych fundacji w świecie wartości. Świat ten staje się światem wyzutym z wszelkich pewnych instancji aksjologicznych; światem, w którym nie ostał się żaden autorytet nie skażony zwątpieniem; światem, który doświadcza „rozkładu wszelkich światopoglądów, wszelkich wartości bezwzględnych”³⁸. Oto

³⁵ Przykład, do którego Znaniecki odwoływał się wielokrotnie, m.in. w celu zilustrowania sposobu funkcjonowania ładu aksjonormatywnego — zob. *Nauki o kulturze*, s. 555-560.

Zob. F. Znaniecki: *Zadania syntezy filozoficznej*, s. 415-416.

³⁶ Tamże, s. 415.

³⁷ S. Brzozowski: *Współczesne kierunki w literaturze polskiej wobec życia* (1903) [w:] *Wczesne prace krytyczne*, oprac. M. Sroka, wst. A. Mencwel, Warszawa 1990, s. 178-179.

więc „świat wyszedł z formy”: utraciwszy wszelką spójną i powszechnie akceptowaną zasadę istnienia, popadać zaczyna w chaos racji jednakowo uzasadnionych, co w tym przypadku oznacza — jednakowo arbitralnych.

W ten sposób — powtórzmy — urzeczywistnia się prawidłowość: „Zasada twórczości jest nierozzerwalnie związana z zasadą względności”.

6. Nie przypadkiem — i zresztą nie po raz pierwszy — pod koniec przedstawionego wywodu przywołałem sformułowanie Stanisława Brzozowskiego. Diagnozy wystawione współczesnemu kryzysowi przez obu myślicieli łączy bowiem wiele, jawnych i niejawnych, zbieżności — tym bardziej znaczących, że pojawiających się na tle dzielących ich różnic języka, kontekstów umysłowych i stylu myślenia. Na zbieżności te już wskazywano³⁹, ale ich dotąd wystarczająco nie rozpoznano; nie zastąpi przecież takiego rozpoznania sąsiedztwo autora *Kultury i życia* i autora *Rzeczywistości kulturowej* na kartach niektórych podręczników historii filozofii⁴⁰. Zadania tego nie podejmie i niniejsza rozprawa, zatem jedynie dla unaocznienia stopnia współbieżności przytaczam passus, w którym Brzozowski rozwija przytoczone wyżej sformułowanie: „Cały rozwój kultury ostatnich stuleci polegał na nieustannym wzbogacaniu i rozszerzaniu duszy ludzkiej. Powstawały warunki społeczno-kulturalne, w których dusze najbardziej różnorodne stykały się ze sobą, każde takie zetknięcie musiało być zaszczepieniem w każdej z nich czegoś jej dotąd obcego. Wiek XIX pysznił się swym zmysłem historycznym, rozumieniem wszelkich kultur, smaków i dusz. Rozumiemy wszystko, gdyż ze wszystkim łączy nas jakieś powinowactwo, pisał Amiel. Niebezpieczna zdolność: psychicznie mówiąc, rozumieć można tylko to, co się ma w sobie; trzeba mieć w sobie możliwości wszelkich kultur, wszelkich światopoglądów, wszelkich wartości moralnych, aby je prawdziwie rozumieć, inaczej są one dla nas dziwactwami, które tylko z zewnątrz opisywać można. Z chwilą wszakże, gdy się posiada możliwość kilku naraz światopoglądów, kilku naraz systematów wartości, każdy z nich staje się jednym z wielu możliwych, żaden nie może być uważany za bezwzględny, wszystkie stają się wytworami duszy ludzkiej, w różnych tylko powstającymi warun-

³⁹ Zob. J. Wociał: *Wstęp: Znanieckiego filozofia wartości* [w:] F. Znaniecki: *Pisma filozoficzne*, t. I, s. XII–XIII, XXXI–XXXII; A. Mencwel: *Etos lewicy. Esej o narodzinach kulturalizmu polskiego*, Warszawa 1990, s. 217–218.

⁴⁰ Por. *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, red. A. Walicki.

kach. Wszystko staje się wytworem duszy ludzkiej, który dziś jest taki, przy innych warunkach mógł być inny, wszystko staje się względnym, poza sobą dusza ludzka nie ma już teraz żadnego oparcia. «*Menschliche, Allzumenschliche*» — woła Nietzsche. [...] Dotychczas w rozwoju ludzkim prawda była pojęciem oznaczającym to, co jest najniezawodniejsze, oznaczającym to, co poza przywidzeniami człowieka. Przez to jednak, że dusza współczesna stała się zdolna wiele prawd naraz obejmować, powstało w niej przeświadczenie, że właściwie nic nie ma, że jest tylko próżnia, w której ona rzutuje swoje omamienia⁴¹.

Oto wizerunek, który zawiera *in nuce* podstawowe elementy rekonstruowanej w tym rozdziale diagnozy, jaką wystawił kryzysowi Florian Znaniecki. A tekst, z którego ten fragment pochodzi, kończy Brzozowski zdaniem: „Jedynym dostępnym człowiekowi absolutem jest społeczeństwo i jego kultura, jedyną rzeczą posiadającą absolutne znaczenie — społeczne i kulturalne wysiłki jednostki”⁴². Jest to teza, która ujmuje istotę — jeśli nie w pełni co do litery, to z pewnością co do ducha — założeń stanowiska kulturalistycznego, które rozwijał będzie Znaniecki w całej swej późniejszej twórczości.

Korzystając z uruchomienia wątku porównawczego, warto przywołać inną jeszcze wersję rozpoznania współczesnego kryzysu kultury — wersję powstałą pod koniec kolejnego dziesięciolecia i wyrastającą z odmiennych tradycji intelektualnych, lecz nie mniej zbieżną z ujęciem Znanieckiego. Oto diagnoza przedstawiona przez Karla Mannheim’a w *Ideologii i utopii*: „«Kryzys» współczesności — syntetycznie relacjonuje jego stanowisko Max Horkheimer — polegać ma na tym, że każdy ze «zwalczających się, a równocześnie istniejących systemów życia» można rozpoznać jako «częstkowy». Wprawdzie wszystkie pretendują do stosownego objaśnienia całości świata i życia, a więc do tego, by posiadać ważność prawd ostatecznych, w rzeczywistości jednak stanowią wszystkie bez wyjątku «bytowo uwarunkowane» poglądy cząstkowe. [...] Rodzaj przeżywania czegoś, postawienie problemu i rozwiązanie go zawiera wszędzie wstępne metafizyczne rozstrzygnięcie, «opcję życiową i intelektualną», która odpowiada jednej z wielu przeciwstawnych podstaw bytowych naszej rozdartej współczesności. Jeżeli jednak jest tak, że «prawie nie żyjemy już w tym samym świecie myśli, że istnieją oddalające się od siebie sposoby myślenia, które ostatecznie rozchodzą się już na poziomie przeżywania rzeczywistości», to wątpliwe

⁴¹ S. Brzozowski: *Współczesne kierunki w literaturze polskiej wobec życia*, s. 179-180.

⁴² Tamże, s. 198-199.

staje się, w jakiej mierze można jeszcze w ogóle mówić o jakiejś rzeczywistości, która posiadałaby moc wiążącą. [...] w «kwestiach ujęcia całościowego», wobec ujawnienia się «cząstkowości» wszelkich punktów widzenia, utraciliśmy całkowicie «lunatyczną pewność niezłomnych czasów»⁴³.

Znamienne, że ta diagnoza kryzysu prowadziła Mannheima — podobnie jak jego poprzedników, wybitnych myślicieli, zwłaszcza niemieckich, przełomu wieków: Diltheya, Maxa Webera czy Schelera — do rozwijania badań nad problemami socjologii wiedzy. Dyscyplina ta oferowała bowiem perspektywę, która nie tylko umożliwiała adekwatny opis aspektów rzeczywistości odsłoniętych przez współczesny kryzys, ale też zdawała się stwarzać przesłanki do jego oswojenia, przynajmniej na poziomie poznawczym. Podobnie ułożyły się — w jednym ze swych przebiegów — koleje myśli Floriana Znanieckiego. Jego rozpoczęte w połowie lat dwudziestych (choć znajdujące przesłanki teoretyczne we wcześniej jeszcze tworzonych koncepcjach) i rozwijane w następnych dziesięcioleciach badania w dziedzinie socjologii wiedzy oraz, może w jeszcze większym stopniu, jego projekt badań filozoficznych (wysunięty w 1912 roku w zakończeniu *Humanizmu i poznania*, a rozwinięty w artykułach: *Zasada względności jako podstawa filozofii* z 1914 roku oraz *Zadania syntezy filozoficznej* z 1927 roku) stanowią najwyraźniej konsekwencję rozpoznania współczesnego kryzysu kultury jako kryzysu wartości bezwzględnych. Intencja, która nim w tym względzie kierowała, wydaje się bliska tej, którą Mannheim próbował realizować w swym projekcie „ujęcia całościowego” (*Totalitat*). Była to „wchłaniająca cząstkowe poglądy, stale je rozszarpująca intencja skierowana ku całości, która stopniowo rozszerza się w naturalnym procesie poznania i cel swój upatruje nie w ponadczasowo ważnej konkluzji, lecz w maksymalnym poszerzeniu pola widzenia”, pozwalającym „wyzwalać człowieka coraz bardziej z okowów przywiązania do przemijających pewności i odkrywać dłoń z pomocą historii stawanie się jego własnej istoty”⁴⁴.

Wskazując na zbieżności ujęcia kryzysu i jego konsekwencji przez Floriana Znanieckiego z poglądami niektórych współczesnych mu myślicieli — zbieżności zapewne tylko przykładowe i cząstkowe, ale nie przypadkowe czy arbitralnie wskazane, zwłaszcza że przez niego samego w znacznym stopniu dostrzegane — nie mam bynaj-

⁴³ M. Horkheimer: *Nowe pojęcie ideologii* (1930), tłum. M. Skwieciński [w tomie zbiorowym:] *Problemy socjologii wiedzy*, red. A. Chmielecki i in., Warszawa 1985, s. 400–401.

⁴⁴ Tamże, s. 401.

mniej na celu szczelnego obudowania jego stanowiska wszelkimi rysującymi się skojarzeniami, kontekstami i filiacjami myślowymi. Byłoby to zadanie tyleż gigantyczne — zwłaszcza jeśliby uwzględnić rosnący w postępie geometrycznym dorobek w tej dziedzinie dekad następnych — co w gruncie rzeczy jałowe. Bo przecież jałowe byłoby przedsięwzięcie stawiające sobie za cel uporządkowanie tropów współczesnej myśli kryzysowej w pierwszym rzędzie według relacji długów i wierzytelności intelektualnych.

Dokonane zestawienie jedynie wstępnie sygnalizuje istnienie pewnego **wspólnego wzoru postawy** wobec krytycznych przemian kultury początków XX wieku — wśród tych, których koncepcje złożyły się na „reorientację myśli europejskiej” w tym okresie. Rzecz nie tylko w podobieństwie samych wizerunków kryzysu, jego przyczyn i skutków — choć i ono jest nie bez znaczenia. Rzecz w tym, że wśród rzeszy zniechęconych, przerażonych lub zdesperowanych rozkładem dotychczasowych form kultury znaleźli się tacy, dla których doznanie kryzysu nie było punktem dojścia, doświadczeniem granicznym, rodzącym jedynie takie czy inne próby jego „zaczarowania”, symbolicznego samoocalenia — lecz punktem wyjścia dla pracy myśli, zmierzającej do pozytywnego, konstruktywnego i perspektywnego, sprostania sytuacji kryzysu. Dla nich głównym problemem był właściwie nie sam kryzys jako współczesne zjawisko historyczne — ale życie „po kryzysie” lub też, wedle niektórych, „współżycie z kryzysem”. Wgląd w pozbawioną sankcji absolutnych realność świata człowieka, którą kryzys ten odsłonił, służyć miał nie sondowaniu przepaści rozpacz i zwątpienia, lecz wytyczeniu fundamentów nowego domu człowieka: kultury.

Tego rodzaju wejrzenie wymagało i głębokiej rzetelności myśli, i znacznej miary odpowiedzialności intelektualnej, a być może też dojrzałości, odwagi i wyobraźni — także, choć nie tylko, jako właściwości intelektu. Ale i te cechy — nieczęste przecież w takiej konfiguracji — zapewne by nie wystarczyły. Niezbędna była pewna szczególna postawa człowieka myślącego wobec rzeczywistości, będącej dlań nie tylko rzeczywistością poznania. Niełatwo uchwycić istotę tej postawy; przy pierwszym przybliżeniu widać jedynie, że rodzi się ona z napięcia, jakie wytwarza się **między identyfikacją i dystansem** wobec rzeczywistości kryzysu; z napięcia **między doświadczeniem i świadomością**.

7. Opisujący tu szczególny stan kultury, będący paradoksalnym połączeniem rozkwitu jej kreatywności z narastającym zwątpieniem w jej moc, sens i przyszłość, był dość zgodnie określany przez współczesnych jako kryzys. Ale nie wszyscy, którzy tak czynili, tak

samo ten stan waloryzowali — przypisując mu odmienne, nawet biegunowo, jakości poznawcze i emocjonalne. Wydaje się, że paradoksalność ówczesnych przemian kultury uwidacznia się dopiero *ex post*; ci, którzy w nich uczestniczyli, sami zazwyczaj uznawali tylko jeden z przeciwstawnych wektorów czy aspektów tych przemian za istotny, decydujący o przyszłości kultury. Gdy więc jedni traktowali współczesny kryzys jako przejaw „zmięczenia i upadku”, inni widzieli w nim przesilenie, otwierające przed kulturą zupełnie nowe, dotąd nie przeczuwane perspektywy. Te same zjawiska i procesy rodziły skrajnie różne reakcje, i to nie tylko w tych sferach, które ze swej natury podatne są na różnorakie projekcje i rozbieżne oceny, choćby w sztuce czy etyce społecznej, ale też na przykład w dziedzinie nauk ścisłych.

Oto dwa świadectwa epoki. „Cały świat — pisał Ferdynand Gonseth, szwajcarski uczony — miał na ustach słowo: kryzys. W fizyce nie wydobyto się z kryzysu spowodowanego teorią względności, a już wybuchł nowy w związku z teorią kwantów; w matematyce srożyła się istna epidemia paradoksów, mająca pożywkę w ciętych inwektywach, które formułował Brouwer w imię matematyki indukcyjnej, przeciw matematyce klasycznej, inwektywach, na które Hilbert odpowiadał z taką pasją, że wszyscy uczestnicy Międzynarodowego Kongresu Matematyków w Bolonii byli zaskoczeni; logika także przeżywała kryzys...”⁴⁵. Z kolei Romain Rolland kreślił taki obraz: „Zawiasy stulecia nie obróciły się jeszcze poza rok 1900, gdy Max Planck podważył pierwszą zasadę fizyki, pojęcie ciągłości. W pięć lat później Einstein kładł podwaliny teorii względności. Ziemia drżała i jej drżenie udzielało się umysłowi. Filozofia budziła się gorączkowo ze swego dogmatycznego odrętwienia. Miał się narodzić nowy świat myśli”⁴⁶.

Nie są to oceny doraźne, powodowane nastrojem chwili, bo wystawione zostały retrospektywnie, z dystansu kilkudziesięciu lat. Trudno jednak wykręcić jakąś logikę skłaniającą autorów tych — i takich — wypowiedzi do przyjęcia tej lub innej orientacji wartościującej. Wbrew oczekiwaniom, autor pierwszego świadectwa jest o pokolenie młodszy od Rollanda, zaś to, co powinno — jak by się zdawało — wywołać dezorientację i poczucie bezradności u laika, wzbudziło taką reakcję u matematyka i filozofa nauki, zaś pisarza i humanistę skłoniło do zachwyty i entuzjazmu.

⁴⁵ Cyt. za: B. Skarga: *Wstęp* [do tomu zbiorowego:] *U progu współczesności. Z dziejów doktryn antypozytywistycznych*, red. B. Skarga, Wrocław 1978, s. 6–7.

⁴⁶ Cyt. za: T. Burek: *Dalej aktualne*, Warszawa 1973, s. 149.

Czy oznacza to, że rozkład ocen przemian kultury jest całkowicie przypadkowy? Przesłanek do odpowiedzi na to pytanie — będące zarazem pytaniem o źródła postawy Floriana Znanieckiego wobec współczesnego kryzysu — dostarcza późniejsza myśl teoretyczna autora pracy *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości*. Nie pierwszy to raz, gdy w twórczości Znanieckiego, w jego sposobach porządkowania i interpretacji świata, odnaleźć można wskazówki do określenia uwarunkowań stylu jego własnego myślenia. Aby z nich skorzystać, trzeba jednak uczynić pewną głoskę metodologiczną.

8. Gdyby w istocie teorie Znanieckiego dawałyby się zastosować do owocnej interpretacji jego indywidualnych doświadczeń, interpretacji odkrywającej tam ważne źródła jego myśli — oznaczałoby to, że system poznawczy Znanieckiego zawiera swoiście rozumiane **procedury autointerpretacji** czy też, ujmując sprawę radykalnie, stanowi w istocie zracjonalizowaną, poddaną mediatyzacji i zgeneralizowaną, **autobiografię**⁴⁷. Teza ta może wydawać się co najmniej ryzykowna — zwłaszcza w odniesieniu do myśliciela, który nie zwykł, poza skromnymi wyjątkami, udzielać głosu w dyskursie swym osobistym doświadczeniom. Więcej nawet: wydaje się, że w swych pracach szczególnie dbał o staranne oddzielanie porządku teorii i porządku genezy czy też, używając języka filozofii nauki, kontekstu odkrycia i kontekstu uzasadniania, planu konstytucji sensu i planu epistemologicznej krytyki⁴⁸. Co jest — powtórnie — zaskakujące u badacza, który postulował przecież ujmowanie wszystkich zjawisk świata człowieka ze „współczynnikiem humanistycznym”, co umożliwiać miała między innymi metoda autobiograficzna, w szczególnych przypadkach oznaczająca potrzebę uwzględniania w badaniach osobi-

⁴⁷ Charles Horton Cooley — podwójnie bliski Znanieckiemu: jako socjolog i pragmatysta — twierdził, że „prawdziwa socjologia jest systematyczną autobiografią”. Przytaczając to zdanie, Jerzy Szacki opatruje je następującym komentarzem: „Ten «solipsyzm» [...] Cooleya był niewątpliwie jego wyłączną własnością, nie trudno jednak zauważyć, że pewne jego elementy miały w socjologii wyraźne kontynuacje — przede wszystkim u Thomasa i Znanieckiego” (*Historia myśli socjologicznej*, cz. II, s. 597).

⁴⁸ Zob. F. Znaniecki: *Myśl i rzeczywistość*, s. 45–46; tegoż: *Przedmiot i zadania nauki o wiedzy* (1925) [w:] *Spółeczne role uczonych*, wyb., wst., tłum. i red. J. Szacki, Warszawa 1984, s. 33–35. Por. J. Wociał: *Znaniecki: kategoria wartości i krytyka pytania metafizycznego*, „Przegląd Humanistyczny” 1980, nr 5, s. 72; S. Amsterdamski: *Miedzy historià i metodà. Spory o racjonalnořć nauki*, Warszawa 1983, s. 151n.; J. Kmita: *Kontekst odkrycia – kontekst uzasadniania*, „Studia Filozoficzne” 1974, nr 12.

stego doświadczenia samego badacza⁴⁹. Niezgodności te nie są jednak wewnętrznymi antynomiami teorii Znanieckiego; w rzeczywistości składają się na nie odrębne zasady regulujące różne procedury badawcze, odnoszące się do swoistych porządków i funkcji poznania. Choć też przyznać trzeba, że precyzyjne wyodrębnienie wszystkich tych zasad, porządków i funkcji nie jest łatwe i wymaga operacji nader subtelnych; wydaje się również, że lepiej sprawdza się na poziomie metodologicznym czy nawet metametodologicznym, niż w odniesieniu do konkretnej praktyki badawczej.

Wracając jednak do kwestii, która uruchomiła ten wątek refleksji: jeśli autobiografia stanowi użyteczny materiał do tworzenia systematycznej wiedzy o świecie człowieka, to czy możliwe jest wnioskowanie o przeciwnym zwrocie: z kształtu systemu — o subiektywnych uwarunkowaniach badacza jako podmiotu poznającego? Bezpośrednio i bez dodatkowych zastrzeżeń — na pewno nie. Weźmy jednak pod uwagę, że mamy tu do czynienia ze szczególną sytuacją, gdy indywidualne doświadczenie badacza uczestniczy w porządku poznania nie jako surowy w swej subiektywności materiał syntezy empirycznej, lecz jako zespół treści poddanych „teoretycznej rekonstrukcji” i ujętych w „terminach obiektywnych”⁵⁰. Tak przetworzone, treści te uległy zresztą dalszej jeszcze rafinacji, służąc nie tyle zbudowaniu pewnego systemu wiedzy o jakimś określonym wycinku rzeczywistości, ile raczej stworzeniu ogólnego systemu form wiedzy o świecie, służąc jego uniwersalnej conceptualizacji i kategoryzacji. Można sądzić, że Znaniecki jako badacz, zwłaszcza zaś teoretyk rzeczywistości humanistycznej, nie musiał wykorzystywać i prezentować pierwotnej, surowej postaci swych doświadczeń; mógł wykorzystać je od razu w postaci opracowanej, zgeneralizowanej. Nie można też wykluczyć, że nie wszystko wykorzystał świadomie. Jak bowiem sam pisał w rozprawie *Myśl i rzeczywistość*: „...indywidualum, tworząc lub pojmując teorię o tyle właśnie, o ile myśli jej znaczenie, nic o tym związku [teorii z resztą życia społecznego i życia indywidualnego] nie wie”⁵¹. Znaniecki o tym — to znaczy o tym, o czym mówi całe zacytowane zdanie — wie. Co w odniesieniu do interesującej nas kwestii znaczy: **wie** (na metapoziomie), że on sam, jako „indywidualum tworzące lub pojmujące teorię”, może o tym związku — własnych teorii z treściami własnych doświadczeń — **nie wiedzieć**.

⁴⁹ Zob. F. Znaniecki: *The Method of Sociology* (1934), New York 1968, s. 162-164.

⁵⁰ Zob. J. Szacki: *Znaniecki*, s. 158-159.

⁵¹ F. Znaniecki: *Myśl i rzeczywistość*, s. 45.

Poglądy teoretyczne Znanieckiego zdają się więc zachęcać — obiektywnie, choć nie sądzę, aby w sposób przezeń zamierzony — do szukania w kształtach jego teorii śladów jego indywidualnego doświadczenia. Tę hipotetyczną zachętę celowo jednak formułuję w języku mało ścisłym i niezobowiązującym. Znaniecki bowiem wielokrotnie kwestionował prawomocność procedury rekonstrukcji genetycznej procesu poznania z samych jego rezultatów⁵². Poznanie jest bowiem czynnością twórczą i nie daje się redukować do okoliczności wyjściowych, toteż te same wyniki poznawcze mogą być wytworem różnych podmiotów, różnych — choć nie dowolnych — perspektyw poznania. Pewna konkretna postać teorii może jednak **oświećlać** indywidualne doświadczenia podmiotu — porządkować je, znajdować ich wspólny wzór, nadawać im znaczenie — zwłaszcza jeśli dane o tych doświadczeniach czerpiemy skądinąd, z istniejących, choćby ułomnych i wycinkowych, świadectw bezpośrednich. Byłaby to zatem próba interpretacji hermeneutycznej: gdy zadajemy pewne, pochodzące z porządku biografii, pytanie, spodziewając się pewnego typu odpowiedzi w porządku teorii, a odnajdując konkretne odpowiedzi, przystosowujemy do nich kształt pytania, które jednocześnie w zmodyfikowany sposób ujmuje dane biografii. Postępowanie takie cierpi nieuchronnie na niedostatek ścisłości i prawomocności, ale próbując coś, a zwłaszcza kogoś rozumieć, lepiej chyba otrzymywać odpowiedzi nie całkiem pewne, niż nie pytać wcale.

Po przedstawieniu tych nieco zawiłych, lecz koniecznych, jak się zdaje, warunków i zastrzeżeń pytamy więc: jakie były subiektywne źródła postawy Znanieckiego wobec kryzysu kultury?

9. Stosunek Znanieckiego do współczesnych przemian kultury różnił się od postawy dekadentów — jak wskazywałem — nie tylko dlatego, że sytuację oceniał z perspektywy następnego pokolenia, że był „jeszcze później urodzony”. Upływ czasu ani nie eliminował krytycznych zagrożeń dla kultury, ani sam przez się nie rozjaśniał w głowach kolejnym generacjom. Kwestią tą — kwestią typów postawy wobec kryzysu i ich motywacji — zajmował się sam Znaniecki w swych późniejszych pracach, powstałych w czasach, gdy kryzys w tej postaci, jaką opisywał w drugiej dekadzie naszego stulecia, stracił nieco na ostrości historycznej i teoretycznej. W książce *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości* (1934) znajdujemy typologię osobowości społecznych ze względu na charakter odniesienia do

⁵² Zob. F. Znaniecki: *Humanizm i poznanie*, rozdz. „Rzeczywistość jako przedmiot myślenia” i „Myśl”; tegoż: *Znaczenie rozwoju świata i człowieka*, s. 123–124; tegoż: *Przedmiot i zadania nauki o wiedzy*, rozdz. „Przyczynowe ujęcie zależności wyników poznania od jego warunków”.

sytuacji zmiany społecznej — odniesienia ważnego szczególnie w kontekście skokowego przyrostu zmienności i pluralizmu rzeczywistości kulturowej, a także wobec perspektyw „nowej cywilizacji”. Wśród różnego rodzaju zmian, jakich doznaje jednostka w toku swej ewolucji biograficznej, wyjątkowe znaczenie mają według Znanieckiego „takie, w których przebiegu swoista indywidualność kojarzy się ze znacznym bogactwem i różnorodnością nowych wpływów, i takie, które wynikają ze styczności z nowymi kręgami społecznymi, i takie, które są wywołane przez bezpośrednie, nie uzależnione od żadnego kręgu, zapoznanie się osobnika z nie znanymi mu systemami kulturalnymi — poznawczymi, estetycznymi, religijnymi itd. [...] Horyzont obiektywno-kulturalny i etyczno-społeczny rozszerza się, [...] zanika dogmatyzm kulturalny i ekskluzywizm moralny, jednostka przestaje uznawać pewne systemy jako absolutnie ważne w przeciwieństwie do innych jako absolutnie nieważnych oraz poczuwać się do wyłącznego związku z pewnymi ludźmi i grupami w przeciwstawieniu obojętnym lub antagonistycznym do innych ludzi i grup”⁵³.

Proces ten, powszechny w społeczeństwach rozwiniętych, zyskuje w epoce nowoczesnej szczególną intensywność i wagę. Może on jednak być różnie odbierany i waloryzowany przez jednostki — w konsekwencji różnie kształtując ich osobowość — w zależności od tego, z którym z „dwóch głęboko odmiennych nastawień życiowych” się zetknie: z nastawieniem „pesymistyczno-restrykcyjnym” czy „optymistyczno-ekspansyjnym”. „W pierwszym wypadku — pisze Znaniecki — wynikiem [...] jest relatywizm **sceptyczny** względem wszelkich systemów i wzorów kulturalnych, nie wyłączając własnych, i humanitaryzm **bezczylny** względem wszystkich jednostek i grup, nie wyłączając tych, z którymi podmiot jest najbliższej społecznie związany. [...] Człowiek taki z rozszerzaniem swego horyzontu kulturalnego i moralnego przekonywa się, że sprawdziany, według których jego kręgi społeczne oceniały kulturę i ludzi, są ograniczone i względne, że są liczne inne, zupełnie odmienne sprawdziany, stosowane w innych środowiskach. [...] Ponieważ [...] od dzieciństwa wrósł w kulturę i środowisko, w którym te sprawdziany uznawane były za jedynie ważne, więc odrzucając ich ważność nie jest już w stanie zastąpić ich przez inne; przestając wierzyć we własną kulturę i poczuwać się do obowiązku aktywności moralnej we własnym środowisku, nie widzi racji do uwierzenia w cudzą kulturę lub działania poza własnym środowiskiem”. Tacy ludzie — podsumowuje Znaniecki kategorycznie — „mimo oryginalnej indywidualności są cywilizacyjnie bezpłodni”⁵⁴.

⁵³ F. Znaniecki: *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości* (1934), Warszawa 1974, s. 349–350.

Tendencje takie znamionować mogą nie tylko praktyczne postawy życiowe, ale i orientacje intelektualne, teoriopoznawcze, na pozór oderwane od bezpośrednich uwarunkowań osobowościowych. „Jeżeli teoretyk — pisze Znaniecki w *Naukach o kulturze* — sam uważa system ideologiczny, wcześniej stworzony i przyjęty przez zbiorowość, za absolutnie słuszny, podstawowego znaczenia nabiera dla niego to, aby ten system się nie zmieniał i był nadal akceptowany przez daną zbiorowość jako podstawa wszelkich czynności ludzkich, albowiem tylko to pozwala zachować stały ład kulturowy. Zmiany wzorców i norm oznaczają tedy degenerację, przejście od dobrego do złego, od ładu do nieładu, od organizacji do dezorganizacji. [...] W naszych czasach wielu myślicieli tęskni za stabilizacją i ładem, jaki ich zdaniem istniał kiedyś w danym społeczeństwie czy cywilizacji, i twierdzi, że obecnie społeczeństwo stało się «chore», a cywilizacja upada. Niektórzy myśliciele rozciągnęli tę koncepcję na cały współczesny świat i wierzą, iż jego szybkie zmiany prowadzą do coraz większego chaosu”⁵⁵.

Mogłoby się wydawać, że Znaniecki z perspektywy lat — lat biegu procesów ewolucji kulturowej i lat własnego indywidualnego rozwoju — spogląda tu krytycznie na własną orientację poznawczą w fazie kształtowania się podstaw jego myśli kulturowej; że zatem *implicite* dokonuje tu swego rodzaju rozliczenia z własnymi „błędami przeszłości”. Sądzę, że przypuszczenie takie nie byłoby uprawnione. Przytoczona charakterystyka odnosi się przecież do pewnej generalnej postawy poznawczej czy wręcz światopoglądowej, podczas gdy diagnozy kryzysu kreślone przez Znanieckiego dotyczyły pewnych konkretnych zjawisk i procesów historycznych, żadną miarą nie wyrastając z jakiegoś całościowego nastawienia defetystycznego czy katastroficznego. Można by się tu za to dopatrywać sprzeciwu wobec określania stanu kultury w pierwszej połowie XX wieku w kategoriach kryzysu, o ile termin ten miałby oznaczać bezwzględny regres czy upadek. Z tego względu pojawiające się w tekstach Znanieckiego — i wczesnych, i niektórych późniejszych — zdania typu: „Kultura (cywilizacja, świat...) przeżywa kryzys” trzeba interpretować restrykcyjnie: albo termin „kryzys” powinno się rozumieć mniej radykalnie, jako przesilenie czy transformację, albo zdania tego rodzaju należy traktować jako swoisty skrót myślowy i odczytywać następująco: „W kulturze zachodzą zmiany, które przez wielu ludzi są przeżywane i określane jako kryzys (w mocnym rozumieniu)”.

To jednak nie w pełni rozwiązuje problem. Trzeba bowiem zadać pytanie idące o krok dalej: co sprawia, że niektórzy ludzie wykazują

⁵⁴ Tamże, s. 350–351.

⁵⁵ F. Znaniecki: *Nauki o kulturze*, s. 480–481.

taką właśnie skłonność? Otóż typem ludzi, którzy pod wpływem przemian rozkładających ich własne systemy wartości — zwłaszcza przemian tak radykalnych i głębokich jak te, które zainicjował schyłek zeszłego stulecia — wykazują największą podatność na destabilizację, dezorientację i pesymizm, są według Znanieckiego „ludzie dobrze wychowani”⁵⁶. Ukształtowani przez zespół jednolitych, ustalonych i pewnych norm i autorytetów, ludzie ci kierują się w życiu przekonaniem o istnieniu „obiektywnych sprawdzianów kulturalnych” (często bezwzględnych i transcendentnych) i według nich orientują swe zachowania, dzięki którym mają nadzieję osiągnąć najkorzystniejszą postać „jaźni odzwierciedlonej”. „Ludzie dobrze wychowani — pisze Znaniecki — stworzyli tę filozofię, według której świat powinien być, a ponieważ powinien być, więc jest racjonalnie i planowo uporządkowany, bądź przez opatrność boską, bądź przez rozumną kombinację sił idealnych, bądź wreszcie, w ostateczności, przez prawidłową kombinację sił naturalnych. Filozofia ta nie była oderwaną od życia teorią, lecz praktycznym wyrazem potężnej potrzeby życiowej, lecz też, gdy zetraca się żywa wiara w nią i nasuwa się podejrzenie, że świat kultury, jeśli nie świat przyrody, jest w znacznej mierze irracjonalny i chaotyczny, ludzi dobrze wychowanych ogarnia pesymizm. Są oni w głębi duszy przekonani, że brak racjonalnej planowości jest sam w sobie czymś złym i ujemnym, nawet pomijając poszczególne niebezpieczeństwa, jakie wskutek niego zagrażać się zdają, że nieprzywiedlnosć różnorodności sprawdzianów kulturalnych do wspólnych zasad i nieprzewidywalność faktów kulturalnych są nagannymi, godnymi potępienia cechami kultury i społeczeństwa”⁵⁷.

Upadek wartości absolutnych, przełamanie wyłączności obowiązujących systemów i powstawanie coraz to nowych systemów alternatywnych, na równi, lecz już nie absolutnie, uzasadnionych, stanowi dla takich ludzi doświadczenie końca ich świata, a w subiektywnym odczuciu — końca świata w ogóle. Zanik sankcji bezwzględnych stanowi w ich świadomości zło absolutne — i jest to zapewne jedyna jakość absolutna, jaka im pozostaje. Być może nawet skłonni byliby to zło hiperbolizować i demonizować, skoro tylko ono stanowić może rzeczywisty odpowiednik — choćby w postaci negatywnej — bezwzględnych miar, jakie ich ukształtowały i jakimi się dotąd posługiwali. W ten sposób **kryzys absolutności** może stawać się **kryzysem absolutnym**.

⁵⁶ Zob. F. Znaniecki: *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości*, rozdz. „Ludzie dobrze wychowani”.

⁵⁷ Tamże, s. 196.

Dla takich właśnie ludzi kryzys kultury staje się najgłębszym doświadczeniem wewnętrznym, tym ostrzejszym, że rujnującym ich głęboko uwewnętrznione standardy trwałości i pewności. Między nimi a światem w stanie kryzysu zachodzi dodatnie sprzężenie zwrotne: sposób, w jaki waloryzują i wyrażają subiektywne doświadczenie kryzysu, rzutowany w przestrzeń intersubiektywności, dodatkowo kryzys ten dramatyzuje, potęguje jego skalę i przydaje nowego wymiaru. Tym samym ci, którzy wydają się pierwszymi — i najciężiej doświadczonymi — ofiarami kryzysu, w istocie przyczyniają się do jego dalszego narastania, stają się jego współsprawcami.

Nietrudno zauważyć, że charakterystyka ta, w miarę jej rozwijania, zaczyna coraz dokładniej przylegać do postawy pierwszych modernistów. A więc dekadent — cygan, rebeliant, *outsider* — „człowiekiem dobrze wychowanym”?! Na pierwszy rzut oka wydaje się to niedorzecznością. Zważmy jednak: chodzi o „ludzi dobrze wychowanych”, którzy **utracili wiarę** w sens swego „dobrego wychowania”, może nawet — wszelkiego „wychowania”. Z powodu załamania się powszechnych wiar najbardziej cierpią ci, którzy wierzyli najmocniej. „My, późno urodzeni, przestaliśmy wierzyć w prawdę”. A więc wcześniej wierzyli... Oto ich los: „Jednym wydawać się zaczęło życie nudnym, nużącym i bezużytecznym, inni widzieli w nim nonsens ironiczny i złośliwy, inni jeszcze otchłań grozy i przerażenia, inni bohaterstwo bezcelowe, pełne rozpaczliwego samozaparcia i tłumionej w sercu tęsknoty, skazanej na jałową zgubę, na zatrącenie bezowocną i okrutną”⁵⁸.

Skala zniechęcenia, zagubienia i rozpacz jest funkcją miary wcześniejszej wiary, poczucia ładu i sensu. Relatywizacja prawd i praw, rozpad jedności świata, zanik sankcji bezwzględnych może się wydawać upadkiem totalnym i ostatecznym tylko tym, którzy zdolali zaznać — i zachować pamięć — świata rządzonego przez autorytet praw boskich, idei absolutnych lub niewzruszonych i uniwersalnych praw natury. Doświadczenie kryzysu kultury jest więc udziałem nie tych, którzy od początku wzrastali w aurze pluralizmu i relatywizmu wartości, lecz tych, którzy wkraczali w tak ukształtowaną rzeczywistość wyposażeni w pewną monistyczną wizję ładu absolutnego. Ich doświadczenie kryzysu to doświadczenie krachu wiary — **ich** wiary — ale przez nich samych obiektywizowane i rzutowane w przestrzeń procesów dziejowych. Kazimierz Wyka uznaje to za przeżycie pokoleniowe pierwszej generacji modernistów — generacji, umownie mówiąc. Przybyszewskiego — i precyzyjnie określa jego status: „...przeżyciem pokoleniowym modernistów stał

⁵⁸ S. Brzozowski: *W odpowiedzi na protest* (1904) [w:] *Kultura i życie*, s. 70.

się nie tyle fakt historyczny [kryzysu kultury], ile wyostrzona własna świadomość ideowa, postulaty i przeciwieństwa owej świadomości. Czy też dokładniej: **owa świadomość stała się faktem historycznym**⁵⁹.

Czy jednak należy tu mówić o utracie wiary czy może raczej — wiar? Skutki doświadczenia pokoleniowego pierwszych modernistów układają się w pewien wspólny wzór: erozji i zaniku samej idei absolutności, zwątpienia w możliwość jakichkolwiek pewnych i bezwzględnych miar czy wartości — ale znacznie trudniej znaleźć wspólny wzór ideogenezy tego doświadczenia. Choć chóralnie głoszono: „Nie wierzymy już nijakim bogom”, „Wszystkie wiary zbankrutowały” — to wydaje się, że deklaracje te składali wcześnieji zwolennicy różnych konfesji, wyznawcy różnych bogów⁶⁰. Rozmaitość tę można by co najwyżej sprowadzić do dwóch ogólnych orientacji: z jednej strony byłyby to tradycje systemów idealistycznych, teistycznych lub postromantycznych, wspomagane przez wpływy współczesnych spirytualizmów i irracjonalizmów, z drugiej strony — różne odmiany światopoglądu naturalistycznego, wyrastające z pewnych przesłanek filozoficznych, scjentyistycznych lub pozytywistycznych (także w rodzimym, społeczno-kulturowym wariancie)⁶¹. Ciężenie tych antytetycznych — choć w gruncie rzeczy swoiście komplementarnych — monizmów uwidacznia się w różnych formach wyrazu modernistycznego kryzysu świadomości, a w większym jeszcze stopniu — w wyborze indywidualnych dróg samoocalenia w świecie „bankructwa idei”: od postnaturalistycznej metafizyki „nagiej duszy” Przybyszewskiego — do postromantycznej metafizyki sztuki parnasistów. Te biegunowe postawy niekiedy zbliżały się do siebie, a nawet zbiegały — potwierdzając tym samym tezę o istnieniu wspólnej płaszczyzny, z której obie wyrastały. Emblematycznym przykładem tego zjawiska mogą być badania Edwarda Abramowskiego nad „metafizyką doświadczalną”⁶² czy „mistyczny pozytywizm”

⁵⁹ K. Wyka: *Modernizm polski*, Kraków 1968, s. 61–62.

⁶⁰ Reprezentatywny przegląd różnych stanowisk modernistów w tym względzie przedstawia K. Wyka: *Modernizm polski*, rozdz. „Bankructwo idei”.

⁶¹ Nie przypadkiem stanowiska, których rozkład współokreśla modernistyczną świadomość kryzysu kultury, są podstawowymi odniesieniami negatywnymi myśli filozoficznej Znanieckiego — jako jednostronnie i symetrycznie nieadekwatne orientacje teoretyczne, które przyczyniają się do bezradności teorii wobec współczesnych przemian kultury i z tego powodu powinny zostać przezwyciężone (a raczej przezwyciężona powinna zostać płaszczyzna myśli ustanawiająca antynomię tych stanowisk).

⁶² Zob. E. Abramowski: *Metafizyka doświadczalna i inne pisma*, oprac. i wst. S. Borzym, Warszawa 1980.

Miriama, usiłującego dowieść — według lapidarnej formuły Wyki — że „Darwin przewidział aniołów”⁶³.

Modernistyczne doświadczenie kryzysu dotykało więc tych, którzy zaznali wcześniej, w ten czy inny sposób, jakiegoś ładu absolutnego — wciąż obecnego w ich pamięci, jako obiekt zawiedzionej nadziei i tęsknoty. Rozpad wartości bezwzględnych jest więc dla nich katastrofą, wprowadza ich w stan „wyobcowania w świecie nie do przyjęcia”⁶⁴. I rzeczywiście: konsekwentny dekadentyzm, skazujący na „tragiczny relatywizm”⁶⁵, okazuje się na dłuższą metę nie do utrzymania; prędzej czy później wyłania przedsięwzięcia o charakterze kompensacyjnym — indywidualne poszukiwania absolutu, próby, choćby cząstkowej, restytucji „ładu utraconego” — nawet jeśli przybierałyby one postać magicznego zaklinania rzeczywistości „odczarowanej”, aby wytworzyła bodaj namiastkę, ślad, widmo bytu absolutnego. Ludzie tacy — powtórzmy celną ocenę Znanieckiego — „mimo oryginalnej indywidualności są cywilizacyjnie bezpłodni”. Ich indywidualność manifestuje się bowiem poprzez faktyczne **wycofanie się** z konfrontacji z kryzysem kultury — poprzez kreację ideałów eskapistycznych i fantazmatycznych. „Słowo, literatura, sztuka — pisał Stanisław Brzozowski — stały się ostatnią ucieczką, wybawieniem i odkupieniem”⁶⁶. Dopowiada w swym komentarzu Andrzej Mencwel: „Miejsce wszystkich upadłych absolutów zajęła sztuka jako absolut”. I dalej: „...modernistyczny estetyzm jest zmistyfikowaną tylko odpowiedzią na sytuację [...] kryzysu społeczno-światopoglądowego, «jakiego ludzkość dotąd nie zaznała». Przewyciężenie tego kryzysu wymaga odpowiedzi wprost społeczno-światopoglądowych, a nie estetycznych”⁶⁷.

Odpowiedzi takich nie byli w stanie przedstawić pierwsi modernisci — nie mogli oni przekroczyć kryzysu, skoro to właśnie **kryzys ich przekraczał**; przekraczał i wchłaniał. Zdolni do tego mogli być tylko ludzie reprezentujący odmienny już typ osobowości społecznej — nazywani przez Znanieckiego, cokolwiek anachronicznie, „ludźmi dobrymi i mądrymi”⁶⁸. Przymiotom tym, poddanym tu definicjom proje-

⁶³ K. Wyka: *Modernizm polski*, rozdz. „Naukowość pozytywistyczna utajona w «mistycyzmie» Miriama”, zwłaszcza s. 145.

⁶⁴ Por. W. Pawluczuk: *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*, rozdz. „Jednostka w warunkach dezintegracji kultury”.

⁶⁵ K. Wyka: *Modernizm polski*, s. 66.

⁶⁶ S. Brzozowski: *Współczesne kierunki w literaturze polskiej wobec życia*, s. 182.

⁶⁷ A. Mencwel: *Stanisław Brzozowski*, s. 213, 215.

⁶⁸ Zob. F. Znaniecki: *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*, s. 351–359.

której, przypisany zostaje, rzecz jasna, sens swoisty. „Człowiek mądry” zatem to „człowiek, który ceniąc różnorodne systemy kulturalne, ceni kulturę w ogóle w całym jej bogactwie i różnorodności i pozytywnie interesuje się jej trwaniem i rozwojem. [...] Człowiek mądry w każdym systemie szuka i znajduje wartość wewnętrzną. każdą produkcyjną czynność kulturalną uważa za godną poparcia”⁶⁹. „Człowiek dobry” zaś to ten, kto poznawcze uzdolnienia „człowieka mądrego” potrafi transponować na płaszczyznę etyczną, tworząc model moralności otwartej. Oto jej istota: „Człowiek dobry traktuje każdą jednostkę i zbiorowość jako zasadniczo pozytywną wartość społeczną”. Zasada ta ma też swoje odniesienie do funkcji grupy społecznej: „...jedność wewnętrzna grupy znaczy coś etycznie. jest czymś cennym dla ludzkości wtedy tylko, jeżeli się rozszerza poza grupę, jeżeli jest wzorem i źródłem dążeń do ciągłego tworzenia szerszych ugrupowań”⁷⁰.

Nietrudno zauważyć — darując sobie szersze eksplikacje — że dla tego rodzaju ludzi stan kultury określany dotąd jako krytyczny nie przedstawia w istocie żadnego poważnego zagrożenia; przeciwnie. stanowi otwarcie pola dla pełnego urzeczywistniania ich zdolności i postaw wobec świata. Panowanie rygorystycznych i hermetycznych systemów absolutnych praktycznie uniemożliwia wykształcenie się czy ujawnienie tego typu osobowości. Dopiero zanik sankcji absolutnych, mnożenie się systemów alternatywnych, niezdolnych do egzekwowania swej wyłączności. stwarzają sytuację. w której „ludzie mądrzy i dobrzy” mogą zaistnieć, by mocą swych przymiotów ziszczać ideał nieustannego twórczego wzbogacania rzeczywistości kulturowej.

Czego jednak potrzeba — oprócz warunków zewnętrznych — do ukształtowania takich ludzi, dla których zanik wartości bezwzględnych nie byłby przyczyną desperacji czy zniechęcenia, lecz stanem normalnym, więcej nawet — najlepiej odpowiadającym ich skłonnościom, postawom i wyobrażeniom o świecie? Potrzeba — stwierdza Znaniecki — „szerokiej wiedzy kulturalnej, umysłowo pogłębionej i zjednoczonej, oraz wielu doświadczeń społecznych, etycznie zinterpretowanych i zharmonizowanych”⁷¹. To ogólne wskazanie zostaje następnie rozpisane — w takich pracach jak *Socjologia wychowania* czy *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości* — na szereg dyspozycji szczegółowych, tak organizujących „zadania społeczne wychowania”, aby zrealizować „możliwość nowych ludzi”. To dziedzi-

⁶⁹ Tamże, s. 351-352.

⁷⁰ Tamże, s. 352-353.

⁷¹ Tamże, s. 354.

na projektowania społecznego, wizji nowego ładu; jakie są zaś przesłanki pojawienia się takich ludzi, „ludzi przyszłości”, w „cywilizacji teraźniejszej”?

Potrzeba — powtórzmy pogląd Znanieckiego — wiedzy i doświadczeń. Rozległej i różnorodnej wiedzy o kulturze ludzkiej, o rozmaitych jej dziedzinach i rozmaitych systemach kulturowych w ich obrębie istniejących, nade wszystko zaś wiedzy historycznej i etnologicznej, wiążącej konkretne układy wartości z siecią warunków materialnych, społecznych i kulturowych, poznawczych i ideowych — dookreślających kształty tych wartości i wyznaczających zakres ich ważności. Wiedza taka, chroniąc przed wszelkimi postaciami dogmatyzmu czy fanatyzmu, budowałaby generalną postawę wobec rzeczywistości ludzkiej na podstawach **relatywizmu historycznego i kulturowego**, dając zaś wgląd w bogactwo wartości realizowanych przez człowieka w kulturze, skłaniałaby do uznania tego bogactwa — i jego twórczego pomnażania — za wartość nadrzędną i samoistną, za nadrzędną i samoistną wartość kultury.

Tak ukierunkowana aktywność poznawcza powinna zostać wsparta doświadczeniem, które tę postawę wobec kultury osadziłoby również w innych niż intelektualne warstwach osobowości jednostki. Chodziłoby o doświadczenie zorientowane na uczestnictwo w grupach różnego rodzaju, oferujących rozmaite cele i ideały, rozmaite sposoby ich urzeczywistniania — doświadczenie zarówno poszerzające sam zakres kompetencji kulturowej człowieka, jak też pozwalające mu praktycznie rozpoznać skalę pluralizmu kulturowego, sieć sytuacji alternatywnych, ich wewnętrznych treści i wzajemnych napięć. Jak bowiem pisze Znaniecki: „...w każdej dziedzinie życia kulturalnego jednoczesna przynależność jednostki do dwóch lub więcej grup stawała się czynnikiem jej wyzwolenia od zbyt wyłącznej zależności od jednej grupy”⁷². W *Socjologii wychowania* Znaniecki przedstawia, w tonie postulatywnym, rozwinięty schemat tego rodzaju doświadczeń wraz z określeniem osiąganych dzięki nim celów: „Każda jednostka musi być z góry przygotowana do udziału w zadaniach wielu grup różnorodnych, w których dopiero znajdzie pełny wyraz i możliwość rozwoju swej indywidualności; każda musi nauczyć się dzielić swą przynależność między wszystkie grupy, w których będzie uczestniczyła, zachowując zarazem jedność swej osobowości; umieć wkładać w życie każdej grupy jak najwięcej z siebie, żadnej wyłącznie się nie oddając; utrzymywać harmonijny związek społeczny z różnymi ludźmi na terenie różnych zainteresowań, nie zacieśniając się całkowicie do żadnego koła o specjalnych zainteresowa-

⁷² F. Znaniecki: *Przedmiot i zadania nauki o wiedzy*, s. 90.

niach. Każda musi jednocześnie dostosowywać się do wzorów obyczajowych wielu odmiennych środowisk, a zarazem mieć taką jedność moralną, aby te wzory obyczajowe przedstawiały się tylko jako specjalne zastosowanie i zróżniczkowanie jednego ideału etycznego. [...] Winna znać i cenić wartości kulturalne grup, których jest członkiem, nie ograniczając się wyłącznie do jednej kultury ani też tylko do powierzchownego zetknięcia z wielu. Winna podzielać dążenia do rozwoju każdej grupy w tych granicach, w jakich dążenia te mogą być pogodzone z dążeniami innych grup”⁷³.

Ten swoisty **trening względności** — społecznej i kulturowej — stanowić miałby formę przygotowania do życia w epoce, która pozbawiwszy władzy dawne wielkie systemy ideologiczne, uruchomiła potężne procesy twórczości kulturowej. Trening ten rozwijałby horyzonty poznawcze, elastyczność myślenia i działania, wyobraźnię i wrażliwość etyczną w taki sposób, że ukształtowana tak jednostka nie tylko zdolna byłaby zaakceptować tę postać kultury, która innych wprowadza w zamęt i przerażenie, nie tylko byłaby w stanie dostosować się do płynnej zmienności rzeczywistości kulturowej — ale też potrafiłaby pozytywnie wykorzystać wszystkie potencje takiego stanu kultury, potrafiłaby „**prądowni temu torować drogę, iść przed nim**”. Nie w imię wymuszonej adaptacji do tego, co nieusuwalne, ale dla urzeczywistnienia tego, co uznawałaby w kulturze — i, pośrednio, w sobie samej — za najbardziej wartościowe, jednostka taka orientowałaby swoje działania indywidualne i zbiorowe działania grup na „samorzutne przekształcanie się i rozwijanie w ciągłym przygotowywaniu się do przyszłych zmian zewnętrznych i wewnętrznych, wyprzedzanie ewolucji na każdym polu: zasad odrębności, narzędzi i form skupienia, obyczajów, ustroju, podstaw materialnych i kultury duchowej”⁷⁴. Obalenie „bezwzględności kulturalnej i wyłączności społecznej” panujących dotąd wiar i ideałów — przez ich wyznawców doświadczane jako dotkliwy i dramatyczny kryzys — dla ludzi o tym nowym typie osobowości społecznej stanowiłoby szansę „swobodnej i nieograniczonej twórczości obiektywnej jako źródła płynności kultury”, powołanej „do stawania się, nie do trwania”⁷⁵.

Tak oto otwiera się nowa perspektywa widzenia krytycznych przemian kultury, pozwalająca dostrzec w nich nie zagrożenie dla kulturowych podstaw i miar egzystencji człowieka, lecz **wyzwolenie**

⁷³ F. Znaniecki: *Socjologia wychowania*, t. I, s. 405–406.

⁷⁴ Tamże, s. 414.

⁷⁵ F. Znaniecki: *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*, s. 354–355.

właściwej istoty kultury i człowieka jako istoty kulturowej. Perspektywę tę tak ujął — nie bez pewnej, zrozumiałej tu, podniosłości — Wilhelm Dilthey, z którego poglądami w tej kwestii stanowisko Znanieckiego wydaje się zbieżne: „Historyczna świadomość skończoności każdego zjawiska historycznego, każdego stanu człowieka i społeczeństwa, świadomość względności wszelkiego rodzaju wiary, jest ostatecznym krokiem do wyzwolenia człowieka. W nim człowiek osiąga suwerenność, umożliwiającą mu wydobyć z każdego przeżycia jego treści, oddanie się mu w pełni, bezstronnie, jakby nie było żadnego systemu filozofii lub wiary mogącego go spętać. Życie staje się wolne od poznania przez pojęcia; duch staje się suwerenny wobec pajęczych sieci wszelkiego dogmatycznego myślenia [...]. A względności przeciwstawia się ciągłość mocy twórczej jako podstawowy fakt historyczny [...]. Doświadczamy jedności życia i dziejów, w której każda część ma swoje znaczenie. Tak jak litery słowa — życie i dzieje mają sens”⁷⁶.

Podkreślmy raz jeszcze: tak samo rozpoznawane w swych zewnętrznych przejawach i opisywane przesilenie kultury mogło być interpretowane i oceniane już to jako źródło bądź przejaw kryzysu i zmierzchu kultury, już to jako wyzwolenie jej i człowieka jako istoty kulturowej. Kryzys kultury nie był więc zjawiskiem całkowicie obiektywnym, zewnętrznym wobec podmiotu: powstawał i był stwierdzany — lub nie — na przecięciu procesów zewnętrznych i postawy samego podmiotu. Był więc nie tyle historycznym fenomenem, ale przede wszystkim doświadczeniem — doświadczeniem uwarunkowanym przebiegiem biografii kulturowej i charakterem ukształtowanej w jej toku osobowości społecznej jednostki.

Charakterystyka genezy i kształtu osobowości społecznej, dla której kryzys jest twórczą i wyzwalającą przemianą kultury, ma w ujęciu Znanieckiego postać opisu pewnego modelu czy wzoru, nie tyle wywiedzionego indukcyjnie z konkretnych biografii „ludzi teraźniejszych”, ile projektowanego, a co najwyżej — ekstrapolowanego

⁷⁶ W. Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910); cyt za: Z. Krasnodębski: *Rozumienie ludzkiego zachowania. Rozważania o filozoficznych podstawach nauk humanistycznych i społecznych*, Warszawa 1986, s. 89. Trzeba zastrzec, że nie we wszystkim — jak wskazuje Jerzy Szacki (*Znaniecki*, s. 36) — Znaniecki podzielał stanowisko Diltheya. Z pewnością jednak wspólna im była ocena współczesnego kryzysu wartości, a także świadomość, że sprostanie temu kryzysowi wymaga „przebudowy podstaw nauk humanistycznych”; wszelako ich konkretne projekty tej przebudowy były odmienne.

z niektórych przebiegów czy aspektów tych biografii. Czy więc opis ten może pełnić funkcje diagnostyczne? A zwłaszcza: czy ma jakieś odniesienie do biografii samego Znanieckiego, czy dostarcza kategorii do interpretacji jego własnej postawy — postawy człowieka doświadczającego głębokiej transformacji kultury i zarazem postawy myśliciela próbującego rozpoznać istotę i znaczenie tej transformacji?

ROZDZIAŁ III

CYWILIZACJA TERAŹNIEJSZA A „CZŁOWIEK-KU-PRZYSZŁOŚCI”

1. „Pokrewieństwo moje — pisał Znaniecki w jednej z nie przeznaczonych do druku wypowiedzi autobiograficznych — jest niezwykle kosmopolityczne. Ojciec pochodził z rodziny posiadaczy ziemskich z Pomorza. Jeden z przodków mojej matki, z domu Holz, przybył do Polski jako lekarz króla saskiego, późniejszego króla polskiego Augusta II. Moja babcia ze strony ojca i prababcia ze strony matki były Francuzkami. Dziadek, ojciec i dwaj wujowie ze strony ojca byli oficerami pruskiej Straży Królewskiej. Jeden z moich wujów ze strony matki został paszą tureckim...”¹. Wszystkie te koligacje nie są jeszcze czynnikiem, który miałby jakieś samoistne znaczenie i wpływ na jednostkę; ważne jest — zgodnie z teoriami samego Znanieckiego — **czy i jak** są przez nią **postrzegane**, jaką postawę wobec nich przyjmuje. W tej materii nie pozostawia wątpliwości inna wypowiedź myśliciela: „Moje pochodzenie rodzinne i początkowa edukacja, jeszcze w domu rodzinnym rozbudziły we mnie **zainteresowanie do różnych kultur**”².

Wczesna edukacja, jeszcze w domu rodzinnym przyniosła Znanieckiemu znajomość niemieckiego i francuskiego, gimnazjum pozwoliło mu poznać rosyjski i języki starożytne, zaś samodzielnie opanował angielski, włoski i hiszpański. Przy tym poliglotyzm ten nie był sztuką dla sztuki: uczenie się języków obcych było dlań drogą do poznawania kultury (początkowo — przede wszystkim literatury)

¹ Tekst wypowiedzi przechowywanej w Archiwum Znanieckiego w Chicago; cyt. za: Z. Dulczewski: *Florian Znaniecki. Życie i dzieło*, Poznań 1984, s. 22. Autor tej biografii Znanieckiego we wstępie podnosi wagę takich problemów jak „znaczenie tzw. osobistej szkoły życia, własnych doświadczeń uczonego dla jego późniejszych prac nad konstruowaniem własnych teorii naukowych, jak rola poznawania przez adepta nauki innych obcych społeczeństw — z ich językiem i kulturą — dla wzbogacenia osobowości i sztuki pogłębiania naukowej analizy” (tamże, s. 13). Książka ta gromadzi wiele cennych informacji na temat biografii Znanieckiego — z których w dalszym ciągu obficie korzystam — nie przynosi jednak bardziej rozwiniętych konkretyzacji przytoczonych wyżej twierdzeń.

Cyt. za: tamże, s. 392 (podkr. GG).

tych kręgów językowych lub też, w późniejszym czasie, wiązało się z jego konkretnymi planami życiowymi. Również wiedzę pozajęzykową zdobywał głównie w sposób indywidualny, wiedziony raczej własnymi zainteresowaniami poznawczymi niż programami szkolnymi. Jeszcze przed wstąpieniem do gimnazjum zajmował się *con amore* geografią i etnologią, botaniką i zoologią, historią i socjologią, wreszcie filozofią. Z kolei jako uczeń rosyjskiego gimnazjum kosztem wiedzy oferowanej przez szkołę zgłębiał, w ramach tajnych grup samokształceniowych, historię, język i literaturę polską, filozofię, socjologię, ekonomię i historię religii. „Podczas ostatnich czterech lat w gimnazjum — wspominał później — wszystkie godziny pozaszkolne spędzałem na studiowaniu tych przedmiotów”³. Podobnie jego późniejsze studia, nim zyskały profil ściśle filozoficzny, obejmowały szeroki zakres sąsiednich nauk humanistycznych.

Ale wcześniej jeszcze zaznał Znaniecki edukacji odmiennej — zapewne mniej systematycznej, ale z pewnością nie mniej ważnej: uczestnictwa w wielu różnych środowiskach społecznych i kulturowych, praktykowania rozmaitych zawodów, zajęć i ról społecznych. O ile jego wczesna młodość niczym się specjalnie nie wyróżniała spośród typowych biografii tego czasu — dzieciństwo na podwrocławskiej wsi, w rodzinie podupadłego ziemianina, obecnie zarządcy ziemskiego, następnie okres gimnazjalny spędzony w Warszawie — o tyle wkroczenie w dorosłość zapoczątkowało serię doświadczeń, które mogłyby posłużyć za fabułę powieści awanturniczej lub może raczej *Entwicklungsroman*.

Jeszcze pod koniec gimnazjum zbliża się Znaniecki, za sprawą swych aspiracji literackich, do środowisk artystycznych modernistycznej Warszawy, a także do kręgów towarzyskich arystokracji. Jakies bliżej nieokreślone niepowodzenia na obu polach — sztuki i kariery towarzyskiej — zbiegły się w czasie z relegowaniem go, za udział w akcji patriotycznej, z podjętych dopiero co studiów filozoficznych na carskim uniwersytecie w Warszawie. W konsekwencji na początku 1904 roku dwudziestodwuletni Znaniecki wyjeżdża za granicę, gdzie w różnych krajach Europy Zachodniej spędzi pięć lat, burzliwych i obfitujących w odmiany losu. Oto co go przez ten czas spotkało: najpierw pobyt w Szwajcarii, gdzie zakłada spółkę zajmującą się projektowaniem wnętrz i pełni funkcję osobistego sekretarza jakiejś bliżej nie zidentyfikowanej osoby (z którą odbywa podróż do Włoch); po upozorowaniu samobójstwa — służba w Legii Cudzoziemskiej w Algierii; po przerwaniu służby, w wyniku odniesionej kontuzji, wyjazd do Francji, gdzie pracuje kolejno jako

³ Cyt. za: tamże, s. 392.

redaktor literacki pisma „Nice Illustrée”, sekretarz Stowarzyszenia Artystów Rosyjskich w Paryżu i członek wędrowniej trupy cyrkowo-teatralnej. Wraca następnie do Szwajcarii, gdzie studiuje najpierw w Genewie, później, otrzymawszy posadę bibliotekarza w polskim Muzeum Narodowym w Raperswilu, na Uniwersytecie Zuryskim, a w końcu — na Sorbonie w Paryżu. W 1909 roku powraca na ziemię polskie, do Krakowa, gdzie finalizuje studia filozoficzne, uzyskując stopień doktora. W następnym roku przenosi się do Warszawy, gdzie obejmuje stanowisko dyrektora Biura Opieki nad Wychodźcami i redaktora pisma „Wychodźca Polski”, prowadząc równolegle intensywną pracę naukową, publicystyczną, pedagogiczną i odczytową, uczestnicząc żywo w życiu umysłowym Warszawy.

Ten ciąg doświadczeń z pewnością zasługiwałby — zwłaszcza gdyby istniały bogatsze materiały biograficzne — na relację atrakcyjniejszą niż przedstawiona. Ale już samo ich wyliczenie wskazuje, jak bogaty i intensywny był to okres w życiu Znanieckiego, jak wielu miejsc, środowisk, krajów, zapewne też stylów życia, ról społecznych i orientacji kulturowych w tym czasie posmakował. Można odnieść wrażenie — choć brak na to bezpośrednich dowodów — że ta wielość doznań była owocem jakiegoś świadomie przyjętego i metodycznie realizowanego programu życiowego, nakierowanego na wypróbowanie możliwie wielu odmiennych ról i kręgów uczestnictwa. Programu, który byłby indywidualnym ucieleśnieniem — a być może też praktyczną przesłanką — modelu doświadczeń i opartego na nim systemu edukacji „człowieka przyszłości”, których opracowanie przyniosą późniejsze prace teoretyczne Znanieckiego. Tego modelu, który kładzie nacisk na kontakt jednostki z „bogactwem i różnorodnością nowych wpływów”, na „styczność z nowymi kręgami społecznymi”, z różnorodnością „systemów kulturalnych — poznawczych, estetycznych, religijnych”; który ma przynieść w efekcie przezwyciężenie „dogmatyzmu kulturalnego i ekskluzywizmu moralnego” oraz poszerzenie „horyzontu obiektywno-kulturalnego i etyczno-społecznego”, przekroczenie „wyłącznych związków z pewnymi ludźmi i grupami” oraz „pewnych systemów jako absolutnie ważnych w przeciwieństwie do innych jako absolutnie nieważnych”⁴. Mielibyśmy więc w przypadku Znanieckiego do czynienia z celową organizacją własnych doświadczeń biograficznych, służących autokreacji osobowości kulturowej zgodnie z wymogami przewidywanych przez niego już wówczas przyszłych kształtów kultury? Czy też raczej cały

⁴ Model ten, wraz z niektórymi jego implikacjami, przedstawiłem w zarysie w poprzednim rozdziale — zob. „Zasada względności jako podstawa filozofii”, s. 76–80.

ten model teoretyczny byłby swego rodzaju racjonalizacją i rafinacją doświadczenia życiowego samego myśliciela? A może zresztą obie te interpretacje nie muszą być wcale rozłączne?

Ale tak czy inaczej, nawet gdyby losy Znanieckiego były jedynie dziełem przypadku — co przyjdzie jeszcze poddać próbie weryfikacji — ich rezultat byłby ten właśnie: **doświadczenie pluralizmu wartości**, praktyczny **trening względności kulturowej**. Przy czym prowadziło to — jak się okazało — nie do rozproszenia, pogrążenia w morzu arbitralności konkurencyjnych wzorów i układów wartości, lecz, przeciwnie, do krystalizacji wyraźnej, choć złożonej, tożsamości indywidualnej, przynajmniej w sferze intelektu.

Czy jednak wytworem tej odysei życiowej rzeczywiście stała się — jak wydaje się wskazywać zestawienie form doświadczenia biograficznego z treściami późniejszych teorii myśliciela — osobowość „człowieka mądrego i dobrego”? Czy tworząc ten wzorzec „człowieka przyszłości” kreślił Znaniecki swój ledwie zakamulowany autoportret?

2. Wiele skłaniałoby do odpowiedzi twierdzącej. Bo przecież podmiot prac naukowych Znanieckiego przypomina epickiego „narratora wszechwiedzącego”, ogarniającego — zarówno poznawczo, jak też interpretacyjnie — całość rzeczywistości kulturowej o naturze ujawnionej przez współczesny kryzys i tylko przesuwającego reflektor swej uwagi po kolejnych strefach tej rzeczywistości. Wydaje się też, co więcej, że stosunek podmiotu do tak zakreślonego świata ma charakter czysto asertoryczny, nie mącony przez jakąkolwiek inną modalność, jakkolwiek rozdzielić między własnościami podmiotu poznającego — jego postawami, dyspozycjami i oczekiwaniami — a własnościami poznawanej rzeczywistości. Zdawałoby się: oto „człowiek przyszłości” — „człowiek mądry i dobry” — prezentuje „kulturę kryzysu” jako „normalną” i „swoją”. Wpisana w zobiektywizowany wywód autoprezentacja podmiotu stanowiłaby więc w istocie składnik wyłaniającej się — historycznie i poznawczo — „kultury przyszłości” jako **kultury oswojonego kryzysu** i dopełniałaby jej wizerunek o rysy prefigurowanego „człowieka przyszłości”, **człowieka z kryzysem oswojonego** — do tego stopnia, że nie postrzegającego go już w kategoriach kryzysu.

Tymczasem, wbrew takiej autokreacji podmiotu, nie wydaje się, aby sam Znaniecki stanowił pełne wcielenie tego modelu osobowości kulturowej. Jeśli porzucić ramy autonomicznego świata dyskursu i własności czytelnie wpisanych w jego konstrukty, jeśli spojrzeć na dynamikę myśli Znanieckiego w szerszych przebiegach, wraz z jej, jawnymi i niejawnymi, kontekstami zewnętrznymi, wówczas okaże

się, że świat głębokich i radykalnych przemian kultury nie był dlań bynajmniej obszarem swobodnej samorealizacji, lecz, przeciwnie, stawiał mu nieustannie pewien opór, rysował się jako ciągle wyzwanie i zadanie. Choć jeszcze jako początkujący filozof zdołał być przedstawić oryginalne i przekonujące sposoby racjonalizacji zjawiska kryzysu i propozycje jego teoretycznej operacjonalizacji, nigdy przecież zjawisko to nie przestało mobilizować jego energii intelektualnej, stanowiąc stałą okoliczność i współczynnik myślenia o świecie. Prawda, że z czasem wątek kryzysu kultury bezpośrednio i osobno pojawia się u Znanieckiego coraz rzadziej, a w ostatnich pracach zdarzało mu się nawet poddawać krytyce upowszechnienie się skłonności do postrzegania świata w kategoriach kryzysu⁵. Przypisuje się to zwykle postępującej absorpcji problemu kryzysu przez jego myśl teoretyczną lub też osłabieniu krytycznych napięć w obrębie samej rzeczywistości, a więc absorpcji kryzysu przez samą kulturę. Żadna z tych eksplikacji nie wydaje mi się przekonująca — bo też żaden z tych procesów z pewnością nie dokonuje się w pełni — a sam widziałbym w tej tendencji Znanieckiego przejaw jego niechęci do zbyt pośpiesznych i generalnych proklamacji czy wieszczb, w istocie przekreślających możliwość rozpoznania rzeczywistych problemów czy zagrożeń i stawienia im czoła⁶. Tak czy inaczej, niezależnie od przesunięć zarysowujących się na powierzchni dyskursu, zjawisko kryzysu pozostawało dla Znanieckiego stałym wyznacznikiem, według którego określał i orientował różne swoje konstrukcje teoretyczne, wciąż pracując nad narzędziami umożliwiającymi poznawcze ujęcie kultury w stanie przesilenia. Ten imperatyw „pozytywnego samookreślenia się” wobec wyzwania kryzysu świadczy o tym, że pozostało ono dla myśliciela progiem nigdy do końca nie pokonanym.

Znaniecki nie był więc kimś, dla kogo kryzys stanowiłby „normalny” stan kultury — nie reprezentował osobowości kulturowej, której struktura byłaby izomorficznym odwzorowaniem „kultury kryzysu”. Przeżyty „trening względności” — choć stanowił ciąg doświadczeń o ogromnym wpływie — nie uczynił Znanieckiego zupełnie niewrażliwym na krytyczne przemiany współczesności, nie uczynił osobowością doskonale płynną, otwartą, umożliwiającą poruszanie się po obszarze wielości wartości w sposób swobodny i harmonijny. Postawę myśliciela określa raczej — jak się rzekło — roz-

⁵ Zob. F. Znaniecki: *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój* (1952), tłum. J. Szacki, Warszawa 1971, s. 480–481.

⁶ Stanowisko Znanieckiego w tej kwestii analizowałem w rozdziale poprzednim — zob. *„Zasada względności jako podstawa filozofii”*, s. 71–72.

pięcie między doświadczeniem kryzysu a jego poznawczym oswajaniem. Kolejne diagnozy rzeczywistości kulturowej i społecznej — ujętej całościowo czy w szczegółowych rejestrach — rodzą się w konfrontacji, jawnej czy ukrytej, z tym nigdy do końca nie przewyżczonym odniesieniem. A ten wciąż ponawiany trud przewycięzania — przerzucania pomostów na drugi brzeg transformacji kultury — był równoznaczny z trudem **autotranscendencji podmiotu**, dźwigającego się z poziomu uczestnika „cywilizacji teraźniejszej” ku wzorom osobowości „człowieka przyszłości”. U źródeł swej postawy wobec kryzysu pozostawał Znaniecki człowiekiem „pogranicza”, wytworem „międzyepoki”. Już nie miażdżony przez upadek dotychczasowego paradygmatu kultury — jak pierwsi moderniści — lecz jeszcze nie w pełni ukształtowany przez nowy; raczej zmierzający dopiero ku niemu i projektujący — także na samego siebie — nowe reguły funkcjonowania kultury. Już nie „człowiek teraźniejszy” — jeszcze nie „człowiek przyszłości”; raczej „**człowiek-ku-przyszłości**”.

Jak pogodzić tę charakterystykę myśliciela z konstrukcją podmiotu jego dyskursu teoretycznego? Czyżby Znaniecki, występując w tej roli, zawieszał całą problematyczność swej sytuacji, nie tyle rozwiązując w ten sposób swe dylematy, ile raczej wytłumiając je podmiotową autokreacją na zasadzie *wishful thinking*? Wydaje się, że byłoby to zbyt dużym uproszczeniem, a kwestia wymaga interpretacji nieco głębszej.

O ile w istocie stanowisko Znanieckiego wobec radykalnych przemian kultury miało pierwotnie charakter pograniczny, rozpięty między rozbieżnymi wzorami tożsamości kulturowej, a przekształcenia tego stanowiska pobudzone były przez motywację przekroczenia w samym sobie ograniczeń wzorów tradycyjnych, przedkryzysowych, ku modelowi reprezentującemu nowy paradygmat kultury — o tyle wykreowany podmiot dyskursu byłby nie czysto pozycyjną rolą, teoretycznym substytutem osobowości, lecz przejawem i zarazem produktem tego właśnie wysiłku autotranscendencji. Konstrukcja tego podmiotu byłaby świadectwem pewnego projektu czy intencji — urzeczywistniając w świecie dyskursu to, co nie w pełni osiągalne w rzeczywistości pozadyskursywnej, czyli, mówiąc wprost, w porządku biografii. Konstrukcja ta miałaby więc — jako kreacja pewnej postawy — status bytu intencjonalnego, choć też, w swych granicach, rzeczywistego. Podczas gdy w wypowiedziach autobiograficznych Znanieckiego dało się wykryć pewne zabiegi interpolacyjne, wyposażające wczesne przypadki życiowe myśliciela w pewne wykryte *ex post* znaczenia i motywacje, tu mielibyśmy do czynienia z zabiegiem analogicznym, lecz odmiennie zorientowa-

nym. Byłaby to mianowicie próba ekstrapolacji pewnych, istniejących załóżkowo, przejawów aktualnej postawy wobec świata kryzysu i rzutowania ich nie w przyszłość, lecz w intencjonalną rzeczywistość dyskursu, gdzie zyskiwałyby bytową samodzielność i pełnię — o tyle, rzecz jasna, o ile pozostawałyby w obrębie funkcjonowania myśli teoretycznej. W tych granicach intencje Znanieckiego — intencje przekraczającego swe wewnętrzne ograniczenia „człowieka-ku-przyszłości” — zostałyby urzeczywistnione.

Ale też **tylko** w tych granicach. Czyn barona Münchhausena, który wydobył się, wraz z koniem, z bagna ciągnąc się za harcap, bywa możliwy, prócz świata fikcji literackiej, również w autonomicznym świecie konstruktów intelektualnych. Znacznie z tym trudniej, gdy stanąć na twardym — tu właściwiej byłoby powiedzieć: grząskim — gruncie rzeczywistości praktycznej. Sprostanie sytuacji kryzysu kultury wymaga bowiem z pewnością reorientacji teoretycznej, odpowiedniego przystosowania władz poznawczych — ale wymaga też całego szeregu dyspozycji pozaintelektualnych. Zadanie to jest bowiem zadaniem również praktycznym, a świat „kultury kryzysu” może czy nawet powinien być nie tylko przedmiotem opisywanym — bądź antycypowanym — i racjonalizowanym, ale przede wszystkim przestrzenią życia człowieka, realizującego w niej wszystkie swe podstawowe funkcje życiowe, wszystkie potrzeby, cele i aspiracje. Gdy więc Znaniecki kreuje w dyskursie podmiot zdolny nie tylko do rozumienia nowego ładu kultury, ale i do identyfikacji z nim, gdy buduje model osobowości „człowieka przyszłości” — porusza się wciąż w świecie konstrukcji intelektualnych, których tworzenie nie wymaga koniecznie od myśliciela, aby sam był żywym i pełnym ucieleśnieniem projektowanych postaci człowieka i kultury. To dość, aby zadomowić się w świecie dyskursu, w świecie teorii — nie dość jednak, aby zadomowić się w świecie żywej kultury, we własnym ludzkim losie doświadczanym w tym świecie. To jak różnica między kreśleniem planów budynku a codziennym życiem w zbudowanym według tego planu domu. Afirmacje teoretyczne nie mówią jeszcze nic o reakcjach emocjonalnych, wrażliwości moralnej, zdolności do adaptacji, skali tolerancji i wielu innych jeszcze dyspozycjach i wymiarach realnej osobowości człowieka.

Czy jednak badając **myśl** Znanieckiego, badając wpływ kryzysu kultury na kształty rozwijanych przezeń teorii, powinniśmy o te sfery pytać? Są to sfery, które wypełniają realną egzystencję jednostki, kształtują jej historię życiową — ale wszak nie ujawniają się bezpośrednio w porządku tworzonych przez tę jednostkę teorii. Teorii, które przecież, niezależnie od ich genezy, poddaje się w pierwszym rzędzie racjonalnym sprawdzianom ich wewnętrznej spójno-

ści, adekwatności, zakresu ogarnianej przez nie i wyjaśnianej rzeczywistości.

Nie ma wątpliwości, że badając produkty myśli niekoniecznie trzeba sięgać do subiektywnej sytuacji podmiotu, do pozaintelektualnych wymiarów jego osobowości; więcej, uruchomienie tego typu kontekstów może niepotrzebnie zakłócać refleksję, która konstrukty teoretyczne ujmuje jako teoretyczne właśnie. Co innego, gdybyśmy próbowali zgłębić i zrekonstruować dzieje czyjejś osobowości twórczej, „przypadki człowieka myślącego”. Zadania tego — skądinąd ważnego i pociągającego w odniesieniu do Znanieckiego — tu jednak nie podejmuję. Mamy tu wszelako do czynienia z przykładem szczególnym: z pracą myśli, która nie tyle dąży do rozwiązania szeregu mniej lub bardziej standardowych problemów poznawczych, powstających na przejrzystym i stabilnym podłożu kulturowym i aksjologicznym, lecz staje wobec gruntownych przekształceń podstaw istniejącej kultury i próbuje same te przekształcenia rozumieć i poddawać kontroli. A można tego w sposób odpowiedzialny dokonać jedynie poprzez samodzielny przedteoretyczny wybór i ugruntowanie płaszczyzny aksjomatycznej, wyznaczającej kierunek i modus wszelkich konkretnych czynności poznawczych.

Jest to więc — jak już pisałem — przypadek *work in progress*, ale tym razem w bardziej elementarnym sensie: gdy równolegle z badaniem nowych postaci rzeczywistości kulturowej trzeba samodzielnie budować nową całościową „definicję sytuacji”, dotyczącą nie tych czy innych segmentów, obszarów lub wymiarów rzeczywistości, ale stanu kultury jako całości, oceny kierunku jej rozwoju, warunków trwałości i produktywności nowych jej form, wreszcie — stanowiska podmiotu poznającego oraz statusu i funkcji nauki jako instytucji kulturowej i instancji prawomocnego, w tej sytuacji, poznania. Zadanie tego rodzaju wykracza poza kompetencje czystego intelektu, niechby i najsprawniejszego; musi uruchamiać takie dyspozycje myśliciela jak wrażliwość, wyobraźnia, zdolność do samoprzekształcania, zapewne też intuicja, odwaga i niezależność — wykraczające poza poziom własności samego myślenia. Wzięcie pod uwagę tych pozaintelektualnych dyspozycji podmiotu daje tu szansę głębszego rozumienia jego teorii, i to wcale nie w porządku genetycznym, lecz strukturalnym i funkcjonalnym, a także w odniesieniu do logiki czy raczej teliczności rozwoju myśli.

Twórczość Floriana Znanieckiego warto więc badać z uwzględnieniem, swoiście tu rozumianego, „współczynnika humanistycznego”: tych składników tworzonej przez niego „definicji sytuacji” — subiektywnej, lecz o całościowym zasięgu — które mogą rzucać światło na zewnętrzne i wewnętrzne horyzonty jego koncepcji teore-

tycznych. Czynniki te można jednak uwzględniać jedynie w ograniczony sposób — nie jako eksplikans teorii, lecz jako dodatkową okoliczność ich interpretacji. Można je też uwzględniać wyłącznie w tej mierze, w jakiej dają się wiarygodnie zrekonstruować. Co prawda wcześniej twierdziłem, że próbując kogoś rozumieć, lepiej otrzymywać odpowiedzi nie całkiem pewne, niż nie pytać wcale — ale nie zawadzi zważać i na to, że czasem lepiej pewnych pytań w ogóle nie zadawać, o ile odpowiedzi miałyby się sprowadzać do projekcji założeń przyjętych przez pytającego.

3. Przedstawione dotąd argumenty na rzecz tezy o pogranicznym charakterze postawy Znanieckiego wobec współczesnych przemian kultury pochodziły z całościowego oglądu dynamiki jego myśli, wciąż na nowo samookreślającej się wobec kryzysu kultury, który zatem występuje tu nie tylko jako zewnętrzne zjawisko historyczne, ale i jako współczynnik sytuacji samego podmiotu. Spróbujmy teraz spojrzeć pod tym kątem na doświadczenia biograficzne Znanieckiego. Doświadczenia — a więc nie same fakty czy inne dane obiektywne, lecz sposób ich subiektywnej recepcji, znaczenia, jakie im przypisywał bezpośrednio lub w refleksji retrospektywnej, a także te, które wylaniają się dopiero z naszej interpretacji owych danych i faktów czy nawet z interpretacji autobiograficznych interpretacji samego Znanieckiego. Uruchomienie tak różnorodnych źródeł pośrednich wydaje się nieuniknione, skoro świadectwa autobiograficzne, jakimi dysponujemy, są skąpe i fragmentaryczne, a co więcej — najwyraźniej poddane daleko posuniętej autorskiej selekcji i, by tak rzec, destylacji. Co jest ważne nie tylko jako wskazówka metodologiczna, ale też jako informacja sama w sobie.

Jeśli nie zatrzymać się na poziomie rekonstrukcji następstwa wydarzeń wyznaczających przebieg biografii Znanieckiego i pokusić się o uchwycenie jej głębokiej struktury, wewnętrznych wektorów jej dynamiki — wówczas okaże się, że mamy do czynienia z biografią rozpiętą między dziedzictwem wpływów pierwotnych a horyzontem celów i wartości projektowanych, między **porządkiem socjalizacji** a **porządkiem autokreacji**. Przy czym nie zachodzi tu stała i konsekwentna ewolucja od tego, co pierwotne, do tego, co intencjonalne; napięcie między tymi porządkami przenika całą biografię Znanieckiego, choć w kolejnych jej fazach rozkład sił budujących to napięcie — w różnych sferach osobowości i układach wartości — rysuje się odmiennie.

O swoim domu rodzinnym, o najbliższym środowisku dzieciństwa i wczesnej młodości wypowiada się Znaniecki — nawet na tle właściwej sobie powściągliwości autobiograficznej — skąpo i z reze-

rwą czy wręcz z *quasi*-naukowym dystansem. Urodził się w rodzinie szlacheckiej, wywodzącej swój ród z pomorskich posiadaczy ziemskich, lecz podupadającej już w czasach pradziadka Floriana, Feliksa. Proces ten trwał przez dwa następne pokolenia, tak że jego ojciec, Leon, odbywszy służbę oficerską w pruskiej Straży Królewskiej, musiał zadowolić się statusem zarządcy ziemskiego w majątku Świątniki pod Włocławkiem (a więc już w zaborze rosyjskim). Urodzony tam w 1882 roku Florian Znaniecki powiększał zatem zastępy zdeklasowanych potomków szlacheckich, formacji „wysadzonych z siodła”, których losy stworzyły arcywzór polskiego losu końca zeszłego stulecia⁷.

Ze wzór ten na nim również ciążył — można stwierdzić mimo braku konkretnych danych na temat kondycji materialnej i socjalnej rodziny. Jeśli przyjąć, że jednym z podstawowych wyznaczników owego wzoru był niedostatek środków utrzymania i konieczność samodzielnych o nie starań⁸ — biografia Znanieckiego, zwłaszcza w okresie osiągania dojrzałości społecznej i zawodowej, nie pozostawia w tym względzie wątpliwości. Jego pobyt na emigracji od początku łączy się z koniecznością zarobkowania i poszukiwaniami odpowiednich zajęć. Wiele jego ówczesnych decyzji życiowych ma podobną motywację. W 1907 roku z Uniwersytetu Genewskiego przenosi się do Zurychu, jako że zdobywa posadę bibliotekarza w Muzeum Narodowym Polskim w pobliskim Raperswilu. W 1911 roku, po otrzymaniu doktoratu w Uniwersytecie Jagiellońskim, wyjeżdża do Warszawy, ponieważ otrzymuje tam posadę dyrektora Biura Towarzystwa Opieki nad Wychodźcami i redaktora organu prasowego tej organizacji (co zresztą okazało się niewystarczające finansowo, toteż Znaniecki musiał podejmować prace dodatkowe — prywatne lekcje, wykłady, tłumaczenia). Karierę naukową wybiera

⁷ „Biografia Znanieckiego — pisze Jerzy Szacki — zaczyna się jak ilustracja do *Spolecznej genealogii inteligencji polskiej* jego ucznia — Józefa Chałasińskiego, który zasadnicze cechy polskiej inteligencji tłumaczył — z pozycji plebejusza — jej pochodzeniem szlacheckim. Co prawda, nie wspominał w tym kontekście o swoim mistrzu. I chyba słusznie, ponieważ spędzone w dworku dzieciństwo niewiele w przypadku Znanieckiego tłumaczy” (Znaniecki, Warszawa 1986, s. 16). Podzielając wstępne rozpoznanie z pierwszego zdania zacytowanej wypowiedzi, w dalszym ciągu tej części pracy staram się dowodzić tezy odmiennej od konkluzji Szackiego — twierdząc mianowicie, że „społeczna genealogia” Znanieckiego była istotnym składnikiem jego biografii kulturowej i wywarła poważny wpływ — choć rzadko kiedy jawny i bezpośredni — na kształty jego myśli.

⁸ Por. A. Mencwel: *Etos lewicy. Esej o narodzinach kulturalizmu polskiego*, Warszawa 1990, rozdz. „Warszawiacy”.

między innymi dlatego, że wydaje mu się ona pozwalać na uzyskanie wysokiego statusu społecznego bez względu na pochodzenie i stan majątkowy. Z kolei na miejsce realizacji tej kariery wybiera nie któryś z uniwersytetów europejskich, gdzie musiałby dłuższy czas terminować jako *Privatdozent* („co oczywiście nie wchodziło w rachubę, ponieważ nie miałem pieniędzy”)⁹, lecz Amerykę, którą postrzega jako kraj otwartych możliwości w tym względzie.

Biografia Znanieckiego da się więc z pewnością wpisać w ramy zbiorowego losu ówczesnych Polaków — choć zapewne nie jako najbardziej typowa jego wersja. On sam jednak nie pozostawił żadnych świadectw, bezpośrednich czy pośrednich, poczucia wspólnoty z rzeszą wkraczających w życie z podobnym bagażem „społecznej genealogii”. Żadnych dowodów świadomości roli czynników określających w punkcie wyjścia jego tożsamość społeczną i kulturową. Żadnych odniesień do świata dworku szlacheckiego, do „białych ścian polskiego domu”, do „kraju lat dziecińczych” — ani w nostalgicznym, ani w nienawistnym, ani nawet w neutralnym ujęciu. Przeciwnie, w jedynej właściwie uczynionej *expressis verbis* uwadze na temat wpływu domu rodzinnego wskazuje na wielonarodowość swych koligacji, którą traktuje jako pierwszy ośrodek „treningu kosmopolitycznego”, impuls budzący „zainteresowanie do różnych kultur”¹⁰.

Zapewne tak być mogło. Zapewne nie każda zbiedniała rodzina szlachecka w ostatnich dziesięcioleciach zeszłego wieku musiała ucieleśniać model — „typ ideogenetyczny” — wyznaczony z jednej strony przez *Wysadzonych z siodła* Sygietyńskiego, a przez *Płomienie Brzozowskiego* z drugiej¹¹. Istnieją jednak powody, które każą traktować z pewną nieufnością deklaracje Znanieckiego w tej materii — w tym, co mówią, a zwłaszcza w tym, co przemilczają.

Pierwszym sygnałem zdaje się już samo to, że cały wpływ domu rodzinnego Znaniecki sprowadza do jednej tylko sfery — z pewnością ważnej z punktu widzenia jego dalszego rozwoju, ale czyż możliwe, aby **jedynej** ważnej? A pisze o tym tak, jakby nie tyle odnosił się do żywego doświadczenia osobistego, ile raczej gromadził *ex post* przesłanki dla swych późniejszych decyzji życiowych, racjonalizował swój autowizerunek poprzez wyodrębnienie w przeszło-

⁹ [F. Znaniecki:] *Intelektualna Ameryka — napisał Europejczyk*, tłum. Z. Dulczewski, „Kultura i Społeczeństwo” 1978, nr 4, s. 37.

¹⁰ Zob. Z. Dulczewski: *Florian Znaniecki*, s. 392; por. także *Intelektualna Ameryka*, s. 41, 45.

¹¹ Por. A. Mencwel: *Stanisław Brzozowski. Kształtowanie myśli krytycznej*, Warszawa 1976, rozdz. „Białe ściany polskiego domu”.

ści nieodpartych jego zapowiedzi czy źródeł. Co więcej, tryb relacji zdaje się wskazywać, że autor abstrahuje przy tej okazji od swej własnej koncepcji „przyczynowości społecznej”¹²; fakt heterogeniczności narodowej i kulturowej swego środowiska rodzinnego przedstawia jako samoistną przyczynę swej postawy — otwartej i chłonnej — wobec różnorodności kulturowej. Najwyraźniej nie bierze więc pod uwagę, że odnosi się do długotrwałego procesu interakcji społecznych z udziałem podmiotów, które na swój sposób definiują i oceniają zewnętrzne warunki i wpływy, jakim podlegają. Jest to uproszczenie znamienne — sprawiające wrażenie, jakby Znaniecki celowo sprowadzał swoje relacje rodzinne do kategorii obiektywnych, pozwalających pominąć podmiotowy wymiar tych relacji. Innymi słowy: jakby dopuszczał do ujawnienia tylko tych aspektów swej sytuacji rodzinnej, które dają się w pełni intelektualizować i obiektywizować. A więc — jakby **nie** dopuszczał do wydobycia na jaw tego, co tego rodzaju operacjom poddaje się z trudnością albo nie poddaje w ogóle¹³.

Być może są to wnioski za daleko idące — zwłaszcza biorąc pod uwagę, że opierają się na pojedynczych wypowiedziach Znanieckiego pochodzących z dokumentów o charakterze użytkowym¹⁴. Jeśli decyduję się jednak na ich przedstawienie, to dlatego że

¹² Koncepcję tę przedstawia Znaniecki kilkakrotnie; zob. wykładnię najwcześniejszą i bodaj najdobitniejszą: W. I. Thomas, F. Znaniecki: *Chłop polski w Europie i Ameryce*, Warszawa 1976, t. 1. *Organizacja grupy pierwotnej*, tłum. M. Metelska, „Nota metodologiczna”, zwłaszcza s. 64–70.

¹³ Wskazując wielokrotnie na możliwość czy nawet potrzebę wykorzystania przez badacza jego doświadczenia osobistego, Znaniecki wprowadzić podkreślał, że doświadczenie to powinno być ujmowane nie w języku subiektywnych „przeżyć”, lecz „w terminach obiektywnych” (zob. J. Szacki: *Znaniecki*, s. 159). Nie sposób jednak przyjąć, aby procedura ta nakazywała poprzestawać na wskazaniu zewnętrznych warunków czy impulsów doświadczenia, pomijając całkowicie czynnik świadomości jednostki, podmiotowego rozumienia i waloryzowania tych warunków czy impulsów. Wszelkie wątpliwości w tym względzie rozprasza następujące stwierdzenie Znanieckiego: „Jeśli chcemy wyjaśnić pojawienie się nowej postawy — czy to u jednostki, czy u całej grupy — wiemy, że ta postawa pojawiła się jako następstwo wpływu wartości społecznej na jednostkę czy grupę, ale wiemy również, że sam ten wpływ byłby niemożliwy, o ile nie istniałaby uprzednio pewna postawa, pewne życzenie, nawyk emocjonalny czy intelektualna dążność, do której ta wartość w pewien sposób się odwoływała, wyróżniając ją, przeciwstawiając się jej, nadając jej nowy kierunek czy utrwalając jej niezdecydowane formy wyrazu” (W. I. Thomas, F. Znaniecki: *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1., s. 70).

¹⁴ Zob. Z. Dulczewski: *Florian Znaniecki*, s. 22, 390–394.

wydają się zbiegać z pewnymi, skądinąd wywiedzionymi, hipotezami interpretacyjnymi dotyczącymi biografii myśliciela.

4. Zaczniemy wywód od pewnego zestawienia. Znaniecki to myśliciel wychylony ku przyszłości, który we współczesnych przemianach kultury upatruje nie dramatycznych zagrożeń, lecz zaczątków jej nowego kształtu; który w upadku tradycyjnych wzorów ładu kulturowego widzi szansę wyzwolenia człowieka, wyzwolenia całego twórczego potencjału kultury; który występuje jako podmiot rozumiejący i afirmujący wyłaniającą się „cywilizację przyszłości” jako urzeczywistnienie właściwej istoty kultury.

W tej samej osobie mamy do czynienia z człowiekiem, który w pewnych rejestrach swojej osobowości zdaje się pozostawać jednym z „ludzi teraźniejszych”. By rzecz ująć emblematycznie — ten twórca śmiałych wizji kultury nieustannie samowyzwalający się z wszelkich ograniczeń prezentował zarazem w życiu prywatnym upodobania zgoła „przed-nowoczesne”: miłośnik wiejskich posiadłości, gdzie nie tylko z wyraźnym zamiłowaniem oddawał się jeździe konnej, ale też próbował, w miarę możliwości, utrzymywać stajnię; z przyjemnością spędzał czas na grze w brydża i ceremonialnych spotkaniach towarzyskich, podczas których dawał się poznać jako wytrawny znawca win. Równocześnie korzystanie z wielu zdobyczy nowoczesnej techniki sprawiało mu trudność i zarazem, jak się zdaje, nie sprawiało przyjemności. Przywołajmy jeden tylko wymowny przykład: „To, że prowadząc samochód w czasie ruchu ulicznego wychodził cało z życiem — napisali amerykańscy koledzy profesorowie w poświęconym Znanieckiemu memoriale pośmiertnym (!) — uznać trzeba za prawdziwy cud i intuicyjne wycucie momentu uniku”¹⁵.

Czy jednak z zestawienia tego wyłania się jakaś istotna sprzeczność? Czy nie można być „człowiekiem przyszłości” w roli teoretyka i zarazem „człowiekiem przeszłości” w sferze praktykowanych w życiu prywatnym zwyczajów? Zapewne można — bo przecież ta część osobowości, która generuje dyspozycje umysłowe i aksjologiczne jednostki, nie stanowi jeszcze całej konkretnej jej osobowości, wypełnianej zwykle, zwłaszcza w sferach pozaintelektualnych, przez liczne residua, zachowujące znaczną niezależność od kierunkowych wskazań „ja” idealnego. Jeśli wydobywam pewną niespójność różnych sfer osobowości Znanieckiego, to nie po to, aby kwestionować prawomocność jego teorii czy też osobiste prawo do jej głoszenia. Chodzi mi jedynie o ukazanie **złożoności sytuacji podmiotowej**

¹⁵ Cyt. za: tamże, s. 402.

myśliciela, którego zdolność do intelektualnego przyjęcia nowego paradygmatu kultury nie jest czymś danym, organicznie wyłaniającym się z jego biografii kulturowej, lecz musi być **zdobywana** na drodze przewycięzania wewnętrznych residuów tradycjonalności, rdzennych uwarunkowań osobowości i postawy wobec świata. Ma to szczególne znaczenie w sytuacji, gdy obiektem aspiracji podmiotu jest świat doskonale płynnej zmienności, zaś gruntem pierwotnym — pozostałości świata opartego na tym, co tradycyjne, niezmiennie i zamknięte. I w sytuacji, w której myśl teoretyczna nie musi zapewne wyrastać z całkowicie zgodnych z jej orientacją przesłanek życiowych, jednak zmierza czy nawet zobligowana jest do takich rozstrzygnięć, które powinny owocować konsekwencjami praktycznymi. Na tyle doniosłymi, na ile doniosłe — i naglące — jest zadanie konstruktywnego przewycięzania historycznego kryzysu, tak aby wygasić całą jego siłę niszczącą i wyzwolić całą jego potencjalną produktywność.

Trzeba w tym miejscu podkreślić, że podejmowana próba interpretacji biograficznych kontekstów myśli teoretycznej Znanieckiego nie jest celem samym w sobie, nie oznacza chęci zarysowania obrazu osobowości myśliciela we wszystkich jej wymiarach i przebiegach rozwoju. Chodzi mi raczej o uchwycenie, w granicach możliwości, przesłanek i ram stanowiska, z którego podejmował on zadanie „pozytywnego samookreślenia się” wobec kryzysu — w tej zwłaszcza mierze, w jakiej myśli teoretycznej, torującej drogę gruntownej transformacji kultury, towarzyszy wysiłek autotranscendencji podmiotu. Pozwoli to, mam nadzieję, lepiej zrozumieć wewnętrzną logikę rozwoju tej myśli, jak również przyda wiarygodności jej dokonaniom. Bo przecież to właśnie myśliciel o osobowości pogranicznej — nie „człowiek przyszłości”, lecz „człowiek-ku-przyszłości” — posiada szczególne prerogatywy, aby nie tylko kreślić wizje przyszłości, ale też proponować metody ich urzeczywistniania. Jedynie autor *Upadku cywilizacji zachodniej* mógł stać się wiarygodnym autorem dzieła *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*.

Po dookreśleniu celów uruchomienia kontekstów biograficznych trzeba dookreślić zakres ich ważności. Pograniczny charakter osobowości kulturowej Znanieckiego nie sprowadzał się wszak do tego, że antycypował on intelektualnie kształty przyszłej kultury, prywatnie oddając się rozrywkom właściwym kulturze przemijającej. Emblematyczność przywołanych tu przykładów wyposaża je w ograniczoną moc wyjaśniania; bez przedstawienia bardziej zdyscyplinowanej problematyzacji tej pograniczności przykłady te pozostaną argumentami o niewiadomym statusie i zasięgu.

5. Pytanie o osobowość można tu przełożyć na pytanie o indywidualną tożsamość, o jej rdzenną warstwę, będącą osadem więzi pierwotnych, oddziaływania pierwotnych środowisk wychowania, socjalizacji, edukacji. Warstwa ta nie musi naturalnie determinować kształtów tożsamości dojrzałej, rozwiniętej, zwykle jednak to z niej wyrastają podstawowe inicjalne motywacje życiowe jednostki. Wyrastają — niekoniecznie wchłaniając to oddziaływanie pierwotne w sposób bierny, ale też określając się wobec niego, przetwarzając je na wiele różnych sposobów.

W przypadku Znanieckiego rekonstrukcja tej warstwy pierwotnej jest nielatwa, może nawet — niemożliwa. Materiał biograficzny jest tu bowiem ubogi, a istniejące świadectwa wydają się głęboko przetworzone, poddane daleko idącym autointerpretacjom. Nie ma więc innego wyjścia: trzeba te właśnie przetworzenia i autointerpretacje wykorzystać jako materiał wyjściowy hipotez na temat dokonującego tych operacji podmiotu.

O środowisku rodzinnym Znanieckiego, poza przywołanymi już faktami, nie wiemy prawie nic. Możliwe supozycje oscylują między wysuniętą przez samego Znanieckiego tezą o kosmopolitycznym charakterze rodziny a wyłaniającym się z rozproszonych i pośrednich przekazów, a także z informacji o późniejszym stylu życia myśliciela, przypuszczeniem, że pozostawał wówczas pod wpływem tradycyjnych wzorów kulturowych, zwłaszcza — choć zapewne nie tylko — w sferze obyczajowej. Supozycje te pozostają jednak wątle i fragmentaryczne, jako że obszar relacji z domem rodzinnym Znaniecki najwyraźniej postanowił pozostawić w cieniu. Podobnie zresztą jak okres pierwszych samodzielnych doświadczeń życiowych, który — wedle relacji jednego z jego uczniów, Jana Szczepańskiego — „chętnie otaczał osłonami aluzji, niedomówień, tajemnicy, sugerując czasami, że okrywa milczeniem sprawy doniosłe lub groźne”¹⁶. Czy jednak chodziło o **ukrycie** pewnego kręgu doświadczeń przed innymi, przed otoczeniem i publicznością, czy również — przynajmniej w jakiejś mierze — o ich **wyparcie**, ukrycie przed samym sobą?

Do postawienia tego — dość ryzykownego, przyznaję — pytania ośmiela pewien zagadkowy fakt z biografii Znanieckiego. Oto w 1904 roku, po kilku miesiącach pobytu w Szwajcarii, pozoruje on samobójstwo: „...zaaranżowałem scenę — wspomina po latach — skłaniającą lokalne władze administracyjne do stwierdzenia, że utopiłem się w jeziorze”. Jak sam tłumaczy, stało się to w czasie, gdy zawładnęła nim „idea stania się twórcą religii” — wyrastającej

¹⁶ J. Szczepański: *Przedmowa* [w:] Z. Dulczewski: *Florian Znaniecki*, s. 5.

z afirmacji życia „religii etycznej”. „Było dla mnie jednakże rzeczą oczywistą — komentuje swój krok — szczególnie po okresie spędzonym w kołach arystokratycznych, w luksusie, na flirtach i hulatyce, że do takiego zadania trzeba się przygotować. Studiując historię ruchów religijnych wyciągnąłem wnioski, że jedną z głównych przeszkód osiągnięcia sukcesu w takim przedsięwzięciu były więzy społeczne ich inicjatorów, grupy społeczne, których byli częścią, i nałogi życiowe. **Dlatego postanowiłem zerwać całkowicie moje więzy społeczne.** Korzystając z okazji wyjechałem do Szwajcarii i tam zaaranżowałem scenę...”¹⁷.

Według tradycji rodzinnej rzecz jednak wyglądała inaczej. Głównym powodem emigracji miało być relegowanie Znanieckiego z uniwersytetu w Warszawie za udział w manifestacji patriotycznej i obawa przed dalszymi konsekwencjami tego wydarzenia. W Szwajcarii spędza dobre pół roku, próbując różnych zajęć, dostarczających mu nowych doświadczeń, ale też środków utrzymania. W tej liczbie wchodzi w spółkę „usługowo-artystyczną” z przyjacielem, z którego żoną zaczynają go łączyć więzi intymne. Upozorowanie samobójstwa stanowić miało „formę uwolnienia się zakochanego młodzieńca od kłopotliwej sytuacji oraz zachowania «świętej» przyjaźni wobec kolegi”¹⁸.

Świadek przeciw świadectwu — więzy społeczne przeciw więziom intymnym. A może wersje te nie muszą być sprzeczne — bo czyż nie mogą istnieć intymne więzi społeczne... Powściągnijmy

¹⁷ *Intelektualna Ameryka*, s. 35 (podkr. GG).

¹⁸ Z. Dulczewski: *Florian Znaniecki*, s. 37–38. Wersja ta znalazła potwierdzenie w wydanym ostatnio w Polsce wyborze z nie publikowanego dotąd *Journal of Thoughts and Events* Theodore’a Abela. W relacji ze spędzonego wspólnie ze Znanieckim w marcu 1932 roku wieczoru („Piliśmy starym zwyczajem włoski szampan i zjedliśmy doskonały posiłek w «Half Moon»”) Abel pisze: „Wino rozwiązało język i Znaniecki wyjawiał pewne interesujące doświadczenia ze swej przeszłości. Wstąpił do Legii Cudzoziemskiej, aby ratować honor szlachetnie urodzonej kobiety. Pozostawił swe ubranie nad Jeziorem Lemańskim i uznano, że nie żyje” (T. Abel: *O Florianie Znanieckim. Wybór z dziennika*, wyb., tłum., wst. i oprac. E. Hałas, Lublin 1996, s. 55–56). Warto przy okazji przytoczyć ciąg dalszy tej relacji: „Kiedys studiował teologię, aby zostać mnichem. Często prowadził życie wagabundy. Zawsze myślałem, że Znaniecki pracował pilnie i systematycznie przez osiem lat, kiedy opuścił Polskę. Okazuje się, że kształcił się sam, czytając podczas wólczy — kupił prace Descartesa za ostatnie grosze, kiedy wstąpił do Legii, etc.”. Trzeba sprostować nieścisłość faktograficzną: pierwsza emigracja Znanieckiego trwała nie więcej niż lat pięć; błąd ten kompensuje jednak Abel godną uwagi konkluzją na temat Znanieckiego: „Niewątpliwie jest geniuszem”.

Jednak zbyt pośpieszne koncepty. Wersje te są sprzeczne, a przynajmniej rozbieżne.

Jako pierwsze nasuwa się przypuszczenie, że wersja samego Znanieckiego stanowi artefakt świadomości retrospektywnej, dokonującej tu swoistej ideologizacji czy racjonalizacji przypadków o naturze osobistej bądź nawet prywatnej i intymnej. Mielismy już zresztą okazję stwierdzić skłonność Znanieckiego do tego rodzaju operacji autointerpretacyjnych — do interpolacji pewnych aspektów samowiedzy myśliciela w przeszłość własnej biografii, zabiegu trudno niekiedy odróżnialnego od autostylizacji¹⁹. Zważmy jednak, że i legendy rodzinne nie zawsze zasługują na bezgraniczne zaufania. Nie zawsze przecież są świadectwami „twardych” faktów — bywa, że rządzi nimi pragnienie heroicznej stylizacji bohatera, według kryteriów subiektywnie uznanych za nobilitujące. Zresztą na poziomie stylizacji obie przytoczone wersje mogłyby się spotkać, tworząc nierozłączną parę: ginie, „dla świata”, nieszczęśliwy kochanek — odradza się jako wieszcz-prorok, który odnieni owego „świata” oblicze...²⁰

Oddalmy jednak również te, archetypowe w kulturze polskiej, figury. Próbuje się wszak badać nie figury retoryki literackiej, lecz figury konkretnej ludzkiej osobowości. I one co prawda mogą żywić się symbolami romantycznej antropologii, ale nawet tak ukształtowane, figury te są w pierwszym rzędzie emanacjami samowiedzy (czy może już autokreacji) jednostki i, jako takie, właśnie przez to, że coś sobą okrywają — zarazem coś przez to odkrywają. Wymagają więc interpretacji, która nie może sprowadzać się do mierzenia stopnia prawdopodobieństwa każdej z wersji, a zwłaszcza tropienia ich nieprawdopodobieństwa. Powinna natomiast podjąć próbę odczytania, **co znaczy** taka a nie inna wersja — przede wszystkim wersja samego Znanieckiego²¹ — jako świadectwo podmiotowych intencji i projekcji; co — i jak — oświetla, a co — i jak — usuwa w cień.

Zauważmy najpierw, że w ujęciu Znanieckiego jego wyjazd do Szwajcarii i dokonana tam inscenizacja samobójstwa stanowić miały

¹⁹ Zob. rozdz. „Miejsce myślenia”, s. 23–25.

²⁰ Por. Z. Dulczewski: *Florian Znaniecki*, s. 38.

²¹ Do weryfikacji czy choćby interpretacji wersji podtrzymywanej przez rodzinę brak bowiem jakichkolwiek podstaw; zresztą gdyby nawet była prawdziwa — w sensie czysto faktycznym — i tak charakter przedstawionej przez Znanieckiego racjonalizacji zachowywałby swą wagę i, jak sądzę, również jako „fakt intencjonalny” usprawiedliwiałby rozwijaną tu interpretację.

ciąg wydarzeń realizujących powziętą jeszcze w kraju decyzję. A przecież do incydentu nad Jeziorem Genewskim doszło dobrych kilka miesięcy po wyjeździe, wypełnionych przez szereg dość typowych — i, jak się zdaje, obojętnych z punktu widzenia motywów tej decyzji — zajęć i doświadczeń emigranta. Pomińmy nawet kwestię wiarygodności psychologicznej takiego zachowania — choć tak znaczne odsunięcie w czasie kroku zaplanowanego co prawda, lecz nie mniej przez to radykalnego i dramatycznego, musi rodzić pewne wątpliwości. Pozostawmy jednak przy tej perspektywie, którą stosuje sam Znaniecki: co czyn ten znaczył, do kogo był skierowany, jakie były rzeczywiste konsekwencje jego dokonania? Jeśli przyjąć, że celem było praktyczne zerwanie dotychczasowych więzów społecznych, to przecież wszelkie po temu warunki stworzone zostały już przez sam wyjazd na emigrację. Jeśli zaś miał to być komunikat skierowany do tych środowisk, z którymi związek chciał Znaniecki zerwać — do owych „kół arystokratycznych”, kultywujących „lüksus, flirty i hulatykę” — to sytuacja zaaranżowana została w taki sposób, że, wątpliwe, czy komunikat ten miał w ogóle szansę dotrzeć do adresata, tak pośrednią, okreśną i niepewną miał bowiem drogę.

Może więc chodziło o akt w istocie symboliczny, którego jedynym adresatem był sam podmiot — o stworzenie, na jego własny użytek, swego rodzaju cezury egzystencjalnej, mającej dostarczyć pewnego psychicznego oparcia dla dokonania zamierzonego przełomu życiowego. Przyznam, że nie przekonuje mnie taka interpretacja. Choć bowiem sam Znaniecki wyznaje, że w okresie, gdy dojrzewał w nim ten plan — ale już nie wówczas, gdy go realizował — znajdował się „w stanie egzaltacji”²², to jednak cała inscenizacja rysowałaby się w tej wersji ponad miarę chyba teatralnie. Może nie ponad standardy epoki, zapewne wciąż jeszcze tolerującej podobne gesty, ale — jak się zdaje — ponad standardy osobowości młodego Znanieckiego, który porzucił już marzenia o literackim „rządzie dusz”, a swój „sen o potędze” konfrontował właśnie z materia rzeczywistości praktycznej.

Ale nawet gdyby ta ocena była fałszywa: o ile gest ten skierowany byłby na zewnątrz — gdzież publiczność, niezbędny uczestnik tego typu teatralizacji życiowych? O ile zaś akt ten miałby charakter wewnętrzny, niejako autoteliczny — jako eksterioryzacja woli samoprzemiany — trudno dostrzec jakiegokolwiek jego konsekwencje, które byłyby w swym kierunku zgodne z przypisywanymi temu aktowi intencjami. Trudno przecież za taką konsekwencję uznać fakt, że ktoś, kto pozorując samobójstwo chce wyzwolić się z dotychczenio-

²² Zob. *Intelektualna Ameryka*, s. 35.

wych więzów społecznych, aby stać się przywódcą duchowym, „proklamującym «religię etyczną» typu buddyzmu”, w pierwszym kroku swego nowego życia zaciąga się do Legii Cudzoziemskiej²³! Jeśli zaś pominąć ten barwny, lecz — jak się zdaje — pozbawiony większego znaczenia epizod, okaże się, że to, co w życiu Znanieckiego nastąpiło po zdarzeniu nad Jeziorem Genewskim, nie odróżniało się niczym specjalnym od okresu bezpośrednio je poprzedzającego: podobny model życia, podobna zmienność miejsc, środowisk i podejmowanych zajęć, w czytelny sposób motywowana wymogami losu emigranta.

To prawda, był to w biografii Znanieckiego czas poszukiwań, przygotowujący ważne decyzje życiowe, kształtujący jego wizję własnego stanowiska w świecie, ale wiele wskazuje na to, że wybory te rodziły się w głębszych warstwach doświadczenia, w obszarze, by tak rzec, „długiego trwania” jego biografii. A więc w rejonach odległych i odmiennych — co do rangi i logiki procesów życiowych — od sfery, w której czynnikiem sprawczym mogła być, tak czy inaczej motywowana, inscenizacja zamachu samobójczego.

Czyżby więc czyn ten, niejasny co do intencji, miał okazać się gestem w istocie pustym? Byłaby to ocena i pochopna, i niesprawiedliwa. Uznanie istniejących wersji interpretacji całego zdarzenia za niewystarczające nie oznacza jeszcze, że jest ono pozbawione znaczenia. Bywa przecież — i nierzadko — że w grę wchodzi znaczenia ukryte; bywa — i nierzadko — że wyłącznie one są rzeczywiste.

6. Rzeczywiste znaczenie szwajcarskiej mistyfikacji Znanieckiego nie jest zresztą — jak sądzę — całkiem niejawne. Jego przesłanki znaleźć można wśród tego, co z biografii Znanieckiego wiadome lub przynajmniej widome; rzeczą komentatora jest dostrzec je i uruchomić. Co znaczy: wytyczyć niewidoczny punkt zbiegu widocznych wektorów biografii myśliciela.

²³ Sam Znaniecki tłumaczy ten swój krok następująco: „Sądziłem, że rzeczą dla mnie najważniejszą jest przejście przez twardą szkołę życia i żelazną dyscyplinę oraz lepsze poznanie warunków bytowych i psychologii warstw niższych. W tym celu zaciągnąłem się na listę rekrutów armii francuskiej” (*Intelektualna Ameryka*, s. 35). Wypowiedź tę odczytuje — ponownie — nie tyle jako relację, ile raczej jako racjonalizację, i to spójną z całością stworzonej przez Znanieckiego ramy autointerpretacyjnej. Jak wiadomo, do Legii Cudzoziemskiej wstępowali z reguły ci, którzy pragnęli zaznać „męskiej przygody”, a zwłaszcza uniknąć odpowiedzialności za jakieś występki lub też spalić mosty łączące ich z dotychczasowym środowiskiem życia, w każdym zaś razie — zatrzeć za sobą wszelkie ślady. I też ten typ motywacji wydaje mi się lepiej przystawać do przypadku Znanieckiego niż jego własna wersja.

Kwestią kluczową jest wykrycie **prawdziwego adresata** dokonanej przez Znanieckiego inscenizacji; jeśli nie jest nim nikt spośród wprost wskazanych, nie znaczy to jeszcze, iżby nie było go wcale. Bezpośrednia wskazówka tkwi wśród informacji uzyskanych przez biografa Znanieckiego od jego bliskich — w lakonicznym stwierdzeniu: „Rodzina w Polsce, powiadomiona o wydarzeniu, uważała go za nieżyjącego”²⁴. Pozorując swe samobójstwo nie mógł Znaniecki nie przewidzieć, że wieść o tym dotrze do najbliższych. Z kolei trudno sobie wyobrazić, aby przewidując to, wliczał ich reakcję, ich uczucia, w koszty swej mistyfikacji, niechby i o najdonioślejszych motywacjach. Jego krok mógł być lekkomyślny, zrodzony z młodzieńczej egzaltacji, z gorączki emocji — był jednak z premedytacją planowany, a zamiar miał czekać na realizację całe miesiące. Był więc może lekkomyślny, ale trudno przypuścić, aby **bezmysłny**²⁵. Jeśli brak podstaw, aby przypisać Znanieckiemu bezmyślne okrucieństwo, nie sposób też przyjąć, aby mógł dopuścić się **bezzasadnie** okrucieństwa **rozmyślnego** — aby umierając, w swej dotychczasowej tożsamości, „dla świata”, świadomie skazywał „przy okazji” swą rodzinę na żałobę po sobie. Trudno przyjąć, aby dla gestu mającego symbolicznie zainicjować urzeczywistnianie przypisywanego sobie posłannictwa mógł Znaniecki poświęcić swych bliskich i swą więź z nimi — gdyby nie byli oni sami, i jego więź z nimi, również jakąś stawką w tej grze. Czy raczej: jeśli nie byłiby oni **właściwą stawką** w tej grze. Skoro zaś dotychczasowa analiza zdaje się wskazywać, że upozorowanie samobójstwa jako forma zerwania ze swoiście traktowanym przez Znanieckiego zakorzenieniem i statusem społecznym byłoby — tak czy inaczej, jako akt bezpośredni czy symboliczny — działaniem nieskutecznym, w takim razie można przypuszczać, że również funkcja tego czynu była inna niż deklarowana.

Tak oto wyłania się wniosek: głównym, jeśli nie jedynym rzeczywistym adresatem dokonanej przez Znanieckiego inscenizacji była jego rodzina. I to ona właśnie — wraz z zakotwiczonymi w niej pierwotnymi więziami i wartościami — stanowiła ten ciężący balast, który miał zostać przez Znanieckiego odrzucony i subiektywnie unicestwiony. Przy czym zakres i stopień podmiotowej świadomości tych intencji pozostaje dla nas niewiadomą. Bez względu jednak na to

²⁴ Z. Dulczewski: *Florian Znaniecki*, s. 38.

²⁵ Gdyby jednak przyjąć taką możliwość — byłoby to również zachowanie znaczące, w ostatecznej instancji potwierdzające prowadzoną przeze mnie linię interpretacji. Jednak choćby fakt zażyłych kontaktów, jakie w późniejszych okresach utrzymywał Znaniecki z bliższymi i dalszymi krewnymi, wydaje się oddalać tę możliwość — por. tamże, s. 37, 270–271, 366–367.

nasuwa się pytanie: czy zrywając w ten sposób więź z bliskimi młody Znaniecki chciał po prostu usunąć się z ich zasięgu i pola widzenia, dzięki temu unikając takich czy innych oddziaływań, roszczeń czy presji z ich strony, czy raczej pragnął zerwać z nimi **w sobie**? Przecież już sama decyzja o wyjeździe z kraju stwarzała przesłanki do osiągnięcia pierwszego z tych celów — czy w tej sytuacji potrzebny byłby dodatkowo krok tak drastyczny? Zapewne można sobie taki splót okoliczności wyobrazić, jednak w tym przypadku brak jakichkolwiek danych na to wskazujących, wiele zaś zdaje się przemawiać za drugim rozumieniem czynu Znanieckiego.

W sytuacji życiowej, w jakiej się znalazł, jedyną w pełni rzeczywistą przestrzenią istnienia więzi pierwotnych, związków z pierwotnymi grupami odniesienia, była przestrzeń wewnętrzna, psychiczna. Rzecz jasna, więzi tego rodzaju nie zanikają samoczynnie wraz z fizycznym oddaleniem, nie jest też w stanie realnie ich zniszczyć żaden pojedynczy akt woli. Wydaje się jednak, że proces samowyzwalania się z takich wewnętrznych zależności można **uruchomić** poprzez pewien akt symboliczny. W tym przypadku byłby to zresztą akt o rzeczywistych konsekwencjach zewnętrznych, iście śmiertelnych; podstawowo jednak odnosiłby się zwrotnie do samego podmiotu, jako symboliczny akt unicestwienia „innych” w sobie. Wprawdzie akt ten realizowałby cele podmiotu nie bezpośrednio, jednak stanowiłby pewną formę działania konkretnego, w swoisty sposób materializującego intencje inaczej trudne lub zgoła niemożliwe do realizacji. Dokonywałoby się to na drodze projekcji subiektywnych intencji ze świata wewnętrznego na świat zewnętrzny, w którym spełniałoby się realnie — aczkolwiek, w relacji do rzeczywistości psychicznej, zastępczo — zerwanie ciężących więzów. Zamknijmy ten wywód zwięzłą — i, przynajmniej, radykalną — formułą: inscenizacja samobójstwa stanowiła dla Znanieckiego formę **zabójstwa „rodziny wewnętrznej”**²⁶.

Dopiero przy tej interpretacji badany tu fragment biografii Znanieckiego zdaje się zyskiwać spójność i konsekwencję motywacji.

²⁶ „Rodzina wewnętrzna” nie musi tu naturalnie oznaczać konkretnych osób; określenie to odnosi się do układu zinternalizowanych standardów i struktur psychicznych, od poziomu emocjonalności po sferę indywidualnej aksjologii, powstałych w wyniku procesów identyfikacji pierwotnej. Obiektami tej identyfikacji są najczęściej najbliżsi członkowie rodziny, zwłaszcza rodzice, ale również inne postaci znaczące. Na temat konkretnych relacji łączących Znanieckiego z tymi osobami nie wiadomo właściwie nic, toteż możemy się tu odnosić wyłącznie do wewnątrzpsychicznych korelatów tych więzi pierwotnych — i to o tyle tylko, o ile będziemy w stanie wykryć ich wpływ na kształt i rozwój jego myśli.

Skoro bowiem separacja od źródeł wpływów pierwotnych sama przez się nie niweluje jeszcze ich uwewnętrznionych konsekwencji — rodzi się potrzeba aktu wyzwającego od ich presji. Wiarygodną motywację uzyskuje też ciąg wydarzeń, które następują później: lata wędrówek po Europie, intensywnych doświadczeń uczestnictwa w życiu różnych środowisk, kręgów społecznych i kulturowych — rysują się teraz jako praktyczna realizacja procesu wyzwania się od pierwotnych autorytetów, symbolicznie unicestwionych aktem upozorowanego samobójstwa. Cały ten okres poszukiwań rysuje się teraz jako konsekwentne — choć trudno orzec, w jakim stopniu świadomie zaplanowane — dążenie do **starcia osadu doświadczeń pierwotnych** poprzez mnożenie doświadczeń alternatywnych; jako dążenie do zburzenia układu wartości pierwotnych — których roszczenia mają charakter bezwzględny i wyłączny — na drodze „treningu względności” społecznej i kulturowej.

Nie kryje, że przedstawiony tu wywód ma postać hipotetyczną, poszlakową, a proponowana interpretacja wyłania się do pewnego stopnia przez negację, na drodze krytyki i eliminacji innych wersji, włącznie z prezentowaną przez samego Znanieckiego. I zapewne nie odważyłbym się, przy tak wątpliwych uzasadnieniach, wysuwać tej interpretacji — zwłaszcza że staje przeciw świadectwu autobiograficznemu — gdyby nie pewne ważne wsparcie, z tejże zresztą relacji pochodzące. Wsparcie pośrednie — podobnie jak pośrednio tylko przemawiało wiele dotychczasowych argumentów — ale gdy to, co jawne i wprost ujawniane, oparcie daje niepewne i zawodne, trzeba gruntu pewności szukać wśród świadectw ukrytych, w punktach zbiegu wywodzonych stamtąd przypuszczeń, oświeclających się nawzajem i wzmacniających.

7. Tym, co w relacji autobiograficznej Znanieckiego przemawia w tej kwestii najdobitniej, jest pewne znamienne — może nawet uderzające — przemilczenie. Rzecz w tym, że dziedzictwo doświadczenia pierwotnego — którego udziału dopatruję się nie tylko w tej jednej dramatycznej decyzji życiowej, ale również w formacji głębokich warstw indywidualnej tożsamości myśliciela — w relacji tej praktycznie **nie istnieje**. Czy też raczej istnieje w postaci zmistyfikowanej. Oto ten potomek administratora ziemskiego — prawda, wywodzącego się ze starej herbowej rodziny (Znanieccy ze Znaniecza herbu Lubicz), niegdyś majątny, obecnie jednak podupadłej i zdeklasowanej — jako swe odniesienie pierwotne przywołuje konsekwentnie... arystokrację. Nigdzie co prawda nie sugeruje, iżby wychował się i wzrastał w środowisku arystokratycznym, pod bezpośrednim wpływem wzorów i wartości tej warstwy, ale w szczer-

kowych odwołaniach do domu rodzinnego uporczywie przemilcza wszystko, co mogłoby informować o rzeczywistej sytuacji rodziny „wysadzonej z siodła”, natomiast akcentuje te rysy, które wydają się służyć jej nobilitacji społecznej (świetna przeszłość, pojedyncze akcesoria stylu życia) lub kulturowej (ośrodek „treningu kosmopolitycznego”).

Rodzinną dziedzictwo zostało więc zinterpretowane — czy wręcz spreparowane — w taki sposób, że wspiera i uzasadnia późniejszą drogę życiową Znanieckiego, jego wizję własnego rozwoju, a pośrednio też, ściśle z nią związaną, wizję rozwoju kultury. Nie istnieje zaś jako problem lub choćby jako odniesienie negatywne. Taki stosunek Znanieckiego do własnego rodowodu stanowi swoiste potwierdzenie lub raczej przedłużenie aktu symbolicznego unicestwienia „rodziny wewnętrznej” — tym razem **przez przemilczenie**. A przemilcza się i unicestwia te składniki własnej biografii, które nie zostały, nie mogły zostać ani przyswojone, ani bezpośrednio i skutecznie przezwyciężone. To jednak, co stłumione i wyparte, zwykle pozostawia ślad czy osad. O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć; ale o czym trzeba milczeć, o tym czasem nie sposób zapomnieć.

Tymczasem jednak cała operacja dokonuje się płynnie i bez zakłóceń. Minimalizując i swoiście preparując wpływy środowiska rodzinnego, Znaniecki na plan pierwszy wysuwa swą pierwotną identyfikację z arystokracją — jako warstwą społeczną, kręgiem kulturowym, stylem życia i typem postawy wobec świata²⁷. Co prawda identyfikacja ta — jak podkreśla — przebiega w porządku aspiracji, nie socjalizacji, ale ranga, jaką uzyskuje nie tylko w jego komentarzach autobiograficznych, ale i w dyskursie teoretycznym, nadaje jej najwyraźniej status odniesienia podstawowego, wzorotwórczego.

Tak Znaniecki opisuje okres bezpośrednio poprzedzający emigrację i zdarzenie nad Jeziorem Genewskim: „Był to [...] czas, kiedy moje chwilowo **odżyły aspiracje arystokratyczne** jako konsekwencja mego **obycia ze standardami życiowymi najwyższej arystokracji** — doznały ostatecznej porażki. [...] Zarzuciłem myśl **należenia do klasy arystokratycznej**”²⁸. Zwróćmy uwagę, mowa o człowieku dwudziestoletnim, który miałby przeżywać nawrót tak adreso-

²⁷ Na arystokratyzm jako cechę osobowości Znanieckiego wskazuje Józef Chałasiński (*Filozofia społeczna Bolesława Limanowskiego i Floriana Znanieckiego* „Przegląd Humanistyczny” 1974, nr 3); opinia ta zasługuje na szczególną uwagę, jeśli zważyć, że wyraził ją uczeń Znanieckiego i autor *Społecznej genealogii inteligencji polskiej* — por. przyp. 7 w tym rozdziale.

²⁸ *Intelektualna Ameryka*, s. 34 (podkr. GG).

wanych aspiracji już po raz kolejny, w dodatku opierając się na wcześniejszym „obyciu ze standardami życiowymi najwyższej arystokracji”. Równocześnie Znaniecki kilkakrotnie podkreśla, że brakowało mu takiego „obycia” z „warunkami bytowymi i psychologią warstw niższych”, zaś kontakty z „ludźmi niewykształconymi” budziły w nim niechęć i znużenie²⁹. Określa to dość wyraźnie jego ocenę własnego położenia społecznego — nie tyle zresztą realnego, ile pożądanego, niemniej jednak przedstawianego tak, aby jawiło się jako biograficznie uzasadnione. W dalszym ciągu tej samej relacji okazuje się, że zerwanie z aspiracjami arystokratycznymi nie było wcale „ostateczne”. Gdyby bowiem tak było, to czyż potrzebowałby w charakterystyce swej sytuacji po upływie niemal dziesięciu lat podkreślać: „Nie wracałem już myślą do ciągot «arystokratycznych». Jako demokratą doszedłem do konkluzji, że rola społeczna arystokracji rodowej oraz specyficznych standardów pod jej wpływem rozwijanych i **świadomie bądź nieświadomie naśladowanych** [...] staje się coraz wyraźniej bezużyteczna”³⁰.

Rozstawanie się z pragnieniem należenia do tradycyjnie najwyższych kręgów społeczeństwa — będące, jak widać, nie pojedynczym aktem, lecz procesem — przebiegało w sposób szczególny. Stwierdzenie, że aspiracje te natrafiły na „nieosiągalną granicę”, było bolesne, ale wstrząs ten — jak sam pisze — „nie tylko nie obniżył intensywności moich ambicji, lecz je w najwyższym stopniu spotęgował. [...] zmierzałem ku innym celom, sięgałem wyżej, niż kiedykolwiek przedtem śmiałem marzyć. Nie satysfakcjonowało mnie już stanie się kimś wielkim dla własnego narodu, dążyłem do sławy i znaczenia w całym świecie”³¹. A więc ograniczenie dostępu do „wyższych sfer” czy nawet odrzucenie nie spowodowało rezygnacji, wycofania się, lecz — by tak rzec — „ucieczkę do przodu”, przeniesienie aspiracji na wyższy poziom, gdzie obowiązują standardy jeszcze trudniejsze do spełnienia, jednak sukces czy porażka w większym stopniu zależą od samej jednostki, nie zaś od takich lub innych barier i ocen zewnętrznych.

Zmiana ta nie zdołała jednak naruszyć — jak się zdaje — rdzennej motywacji dążności życiowych Znanieckiego. Znamienne bowiem, że odrzucenie „roli społecznej arystokracji rodowej” — poprzedzone, przypomnijmy, doświadczeniem osobistego odrzucenia przez to środowisko — prowadzi Znanieckiego bezpośrednio (w relacji autobiograficznej, przypuszczalnie więc i w porządku biografii przeżywanej) do „przekonania, że niezbędny jest pewien **arysto-**

²⁹ Tamże, s. 35, 36.

³⁰ Tamże, s. 36 (podkr. GG).

³¹ Tamże, s. 34.

kratyczny model, by uchronić nowoczesne społeczeństwa przed dalszym wzrostem ochłokracji”. I dalej wyjaśnia: „Jedyną organizacją, która wydawała się zgodna z postępem kulturalnym, była w moim przekonaniu instytucjonalnie zagwarantowana zasada **swoobodnego dostępu do kręgów arystokracji intelektualnej**, rozumiejąc określenie «intelektualna» w jego najszerszym znaczeniu”³². Trudno nie zauważyć, że przebieg ewolucji postawy Znanieckiego w tej kwestii zdaje się wykazywać działanie mechanizmów psychologicznych kompensacji i racjonalizacji; szczupłość i jednostronność źródeł biograficznych nie pozwala jednak stawiać tu jakichkolwiek kategoriycznych diagnoz. Z pewnością jednak adres pierwotnych aspiracji, charakter „tożsamości intencjonalnej” Znanieckiego — i jej kryzys — ważyły na jego preferencjach teoretycznych, a choćby tylko terminologicznych. Stanowiły o swoistej wrażliwości intelektualnej czy nawet światopoglądowej myśliciela, skłaniającej go do takich a nie innych hierarchizacji i problematyzacji zjawisk życia społecznego i do upatrywania rozwiązań tak rozpoznanej sytuacji w elitarystycznych koncepcjach ładu społecznego. A także — *last not least* — do przypisywania sobie samemu szczególnych predyspozycji do zajęcia w obrębie tego porządku wyróżnionego stanowiska.

Poczucie wielkiego posłannictwa, idee prometejskie towarzyszyły Znanieckiemu — jak wiadomo — od wczesnej młodości. Mieliliśmy już okazję prześledzić początkową fazę przemian tej postawy — okres poszukiwań takiej sfery i takiej formy działania, które najlepiej godziłyby kryteria skuteczności i indywidualnej samorealizacji³³. Teraz zarysowuje się przypuszczenie, że wzór arystokratyczny był nie tyle jednym z szeregu wypróbowywanych przez Znanieckiego wariantów konkretyzacji tej postawy, ale raczej jedną z jej źródłowych motywacji. Gdy kierowane bezpośrednio w tę stronę aspiracje zawiodły — a był to proces stopniowy i długotrwały — Znaniecki zdaje się w ogóle rezygnować z tego typu dążeń. Tak przynajmniej wygląda to w jego własnej relacji: „Nie miałem [...] ambicji odegrania **jakiegokolwiek przywódczej roli społecznej** bądź politycznej. Przeciwnie, postanowiłem starannie unikać wszelkich pokus jakiegokolwiek praktycznego wpływania na życie społeczne”. Nie ma powodu, by wątpić w szczerość tej deklaracji — ale nie ma

³² Tamże, s. 36 (podkr. GG). Stanowisko to pojawia się często w pracach teoretycznych Znanieckiego — odciska się też zresztą na jego wyobrażeniach „społecznej roli uczonego” — jednak bodaj najszerzej rozwinięte zostało przy okazji krytyki historycznych tendencji współczesnej kultury w *Upadku cywilizacji zachodniej* (1921).

³³ Zob. rozdz. „Miejsce myślenia”, s. 31–34.

też powodu, by nie konfrontować jej z wymową kolejnych świadectw.

Oto w dalszym ciągu tej samej wypowiedzi Znaniecki wśród powodów decydujących o wyborze dalszej drogi życiowej, drogi uczonego-teoretyka, podaje stosunkowo pewną szansę „wybicia się”, zdobycia „prestżu i zainteresowania ze strony wszystkich sfer społecznych”. Gdy w poszukiwaniu najdogodniejszych warunków dla realizacji swych planów wyjeżdża do Ameryki, oczekuje — wbrew wcześniejszym kategorycznym deklaracjom — że będzie tam mógł „stać się intelektualnym przywódcą Polaków amerykańskich”, by następnie z wyraźnym rozczarowaniem stwierdzić: „...jeśli chodzi o moje intelektualne przywództwo, to stało się dla mnie oczywiste, że nie mam na tym polu najmniejszych szans”. Komentując zaś syntetycznie całość swojego pierwszego pobytu w Ameryce, powróci nieoczekiwanie do wątku, który zdawał się nieodwołalnie zamknięty: „**Wyzwoliłem się [...] od reszty moich wcześniejszych dążeń do wyróżnienia społecznego na podłożu arystokratycznym...**”. A później jeszcze: „**Coraz mniej zależy mi na wszelkiego rodzaju uznaniu społecznym**, które można osiągnąć przez osobiste kontakty z grupami społecznymi, i **skłonny jestem raczej** pracować wyłącznie dla mniej olśniewającego, lecz bardziej trwałego uznania wśród intelektualistów, obojętnie w jakim kraju i w jakim okresie czasu”. I w konkluzji tej autocharakterystyki trafiamy na zastrzeżenie, które na tle dotychczasowych wypowiedzi na ten temat wygląda na przejaw usilnego starania o stłumienie czy wyparcie treści psychicznych, które wciąż powracają i odzywają — i których autor tak naprawdę nie potrafi, albo też nie chce, wyprzeć ani stłumić: „...moje dążenia osobiste nie są już z pewnością dążeniami klasowymi: **jeśli nadal istnieją podświadomie w mojej osobowości jakieś klasowe postawy, chociaż nie sądzę, żeby tak było**, nie mają one nic wspólnego z obecnym problemem mojej adaptacji do amerykańskiego stylu życia”³⁴. Nie ma chyba wątpliwości, że wspominając o swych uwarunkowaniach klasowych, w tym kontekście, nie mógł mieć Znaniecki na myśli realnej sytuacji społecznej rodziny podwrocławskiego zarządcy ziemskiego.

Postawmy sprawę jasno: ze swych arystokratycznych aspiracji, ze swej tożsamości intencjonalnej Znaniecki wcale się w pełni nie wyzwolił — ani wówczas, ani w przyszłości, a ten motyw jego biografii pozostanie otwarty, poddawany różnorakim przekształceniom i opracowaniom, również — z czasem w coraz większym stopniu — w sferze myśli teoretycznej. Uporczywość, z jaką Znaniecki powracał do tego motywu — a przywołane tu zostały jedynie

³⁴ *Intelektualna Ameryka*, s. 36–45 (wszystkie podkr. GG).

świadczenia samowiedzy sformułowanej i ujawnionej, ograniczone też do jednego wybranego okresu jego życia — wskazuje, że motyw ten stanowił potężną siłę napędową ewolucji stanowiska życiowego i osobowości myśliciela. Przy czym do swego „arystokratyzmu” odnosi się on jak do ciężącego, lecz trudnego do odrzucenia dziedzictwa, uwarunkowania pierwotnego, podczas gdy w istocie odnosi się przecież do sfery swych aspiracji.

Jest to jednak „dziedzictwo przeklęte”, a w każdym razie — jak wynika z analizowanych wypowiedzi — wytrwale egzorcyzmowane. Ponawiane wciąż próby jego odrzucenia wydają się jednak świadczyć o co najmniej nie wyklarowanym, ambiwalentnym do niego stosunku. Odwołując się do terminów psychoanalitycznych — traktowanych tu jak pewne figury, nie zaś jak narzędzia analizy bezpośredniej — można by powiedzieć, że wysiłki nadświadomości, aby oddalić „nagane” skłonności arystokratyczne, natrafiają na opór podświadomości, która z pielęgnowania tych skłonności czerpie pewnego rodzaju satysfakcję. Ambiwalencji tej przypisać można inną jeszcze funkcję: im uporczywiej oddala się i piętnuje pewien określony typ indywidualnych aspiracji, tym bardziej się je eksponuje i tym silniejsze stwarza się wrażenie, że to nie więzi pierwotne, lecz one właśnie są czymś dla podmiotu rdzennym, organicznym i pierwotnym. W efekcie tej operacji swoistego „podstawienia” następowałaby głęboka represja treści właściwych doświadczeń pierwotnych, nie dopuszczająca do ujawnienia się wszelkich możliwych wynikających z nich problemów wewnętrznych, kompleksów czy ograniczeń.

Tej *quasi*-psychoanalitycznej interpretacji nie należy traktować zbyt zobowiązująco. Poddajemy tu wszak analizie nie całość konkretnej, empirycznej osobowości Znanieckiego, lecz jedynie pewien wymiar jego osobowości kulturowej, i to odtwarzany na podstawie ograniczonego korpusu dokumentów i świadectw pośrednich. Perspektywa psychoanalityczna mogłaby być jednak o tyle uprawniona, że ten wymiar jego osobowości wydaje się pozostawać w uwikłaniu z pewnymi ważnymi treściami poddanymi represji, a w każdym razie przemilczanymi — i bez uwzględnienia tego uwikłania cała interpretacja musiałaby być jednostronna, jeśli nie całkiem chybiona. Teza ta zyskiwałaby zresztą pewne wsparcie w poglądach samego Znanieckiego, twierdzącego przecież, że teoretyk może o realnych uwarunkowaniach biograficznych swych teorii nie wiedzieć, nie uświadamiać ich sobie³⁵. Co wydaje się szczególnie prawdopodobne, gdy czynni-

³⁵ Zob. F. Znaniecki: *Myśl i rzeczywistość* (1911) [w:] *Pisma filozoficzne*, t. I: „*Myśl i rzeczywistość*” i inne pisma filozoficzne, oprac. J. Wocial, Warszawa 1987, s. 45.

kiem warunkującym są „standardy arystokratyczne”, które jego zdaniem mogą stawać się przedmiotem nieświadomego naśladownictwa³⁶.

Można jednak, jak sędzę, rzecz ująć prościej, porzucając ramy interpretacji psychoanalitycznej — skazanej tu na niedostatek uzasadnienia, przeto niepewnej i ryzykownej. „Arystokratyzm” Znanieckiego byłby mianowicie czymś pośrednim między autokreacją i autostylizacją — i czymś więcej zarazem: byłby jego **mitem osobistym własnego rodowodu**. Podniesienie aspiracji arystokratycznych do rangi wyposażenia podstawowego osobowości kulturowej rysowałoby się wówczas jako zabieg pozwalający Znanieckiemu przesłonić i stłumić pierwotną jej warstwę, ową „rodzinę wewnętrzną”, i zarazem dokonać swoistej obiektywizacji własnej tożsamości intencjonalnej. To z kolei mogło uruchomić i usankcjonować proces przekraczania przez podmiot poziomu doświadczenia pierwotnego ku pewnemu projektowi osobowości idealnej — bez konieczności bezpośredniej konfrontacji z tym doświadczeniem, z tym, co w nim być może trudne czy kłopotliwe. W ten sposób obiektem przewycięzanym i przekształcanym można uczynić swój wizerunek mityczny — wybrany tak, aby poddawał się takim operacjom — zamiast określać się wobec rzeczywistej tożsamości pierwotnej, co mogłoby grozić kryzysem osobowości. Ten kulturowo uwzorowany mit osobisty Znanieckiego byłby więc zorientowany w dwie strony: w przeszłość — gdzie wygaszałby ogniska zapalne kryzysu osobowości, pełniąc tym samym funkcję swego rodzaju **mitu autoterapeutycznego**; i w przyszłość — gdzie nadawałby energię i prawomocność wybranemu kierunkowi indywidualnego rozwoju, stając się przez to swoistym **mitem samorealizacji**.

Ujęcie to zdaje się umożliwiać lepszy wgląd w istotę pogranicznego charakteru osobowości kulturowej Znanieckiego i jego postawy wobec kryzysu kultury. „Pograniczność” nie oznacza tu pośredniości ani średniości, ale raczej napięcie między biegunem uwarunkowań pierwotnych a siłą przyciągania wzorów idealnych. Napięcie, które jest siłą napędową ruchu autotranscendencji podmiotu teoretycznego i — w uwikłaniu — podmiotu psychicznego. Jest to jednak ruch szczególny. Bieguny tego układu określone są — i określają się nawzajem — poprzez operacje automitotwórcze podmiotu, stąd też osobowość kulturowa myśliciela wydaje się mieć charakter antynomiczny nie tylko w tym czy innym momencie jego biografii — wydaje się **trwale zorganizowana na zasadzie antynomiczności**. Zamiast liniowej ewolucji mamy tu więc do czynienia z dynamiką

³⁶ Zob. *Intelektualna Ameryka*, s. 34, 36.

transgresji, z imperatywem nieustannego przekraczania zewnętrznych i wewnętrznych ograniczeń podmiotu ku nowym formom kultury. Ale dlatego też ruch ten musi pozostawać wciąż niezakończony, musi być wciąż ponawiany.

„Już nie «człowiek teraźniejszy» — jeszcze nie «człowiek przyszłości»; raczej «człowiek-ku-przyszłości»”.

8. Przedstawiona interpretacja pozwala, jak mi nie mam, uchwycić podstawowe wyznaczniki stosunku Znanieckiego do własnego „społecznego rodowodu”. Przemileczając znaczenie i wpływ swej pierwotnej sytuacji społecznej, wydaje się on tak orientować swój indywidualny rozwój, aby jak najwyraźniej zdystansować się od jej uwarunkowań. Jego losy wykraczają poza typowe warianty biografii społecznych „wysadzonych z siodła” — już to wyrzuconych poza nawias nowej struktury społecznej i ulegających stopniowej degradacji i marginalizacji, już to próbujących odbudować swój status na nowych zasadach, poprzez tworzenie wzoru inteligenckiego posłannictwa. Jego własne poczucie posłannictwa — najwyraźniej inspirowane wzorami arystokratycznymi — różni od tego ostatniego wzoru przede wszystkim brak społecznego zakorzenienia i zaadresowania: pierwotna orientacja na cele o wyłącznie ideowo-etycznym i uniwersalnym charakterze. Mit własnego arystokratyzmu, jako stworzona płaszczyzna podstawowego odniesienia biograficznego, służy tu Znanieckiemu do uruchomienia procesów sublimacji dążeń indywidualnych i do takiego pokierowania nimi, aby sięgnęły sfery, w której nie ograniczałyby ich — ani pod względem zakresu, ani pod względem możliwości realizacji — żadne bariery zewnętrzne, zwłaszcza wynikające z dziedziczonego statusu społecznego. Poeta-wieszcz narodowy, przywódca ruchu etyczno-religijnego, członek arystokracji umysłowej, filozof odkrywający światu nową istotę rzeczywistości, wreszcie uczony o szczególnym poczuciu misji i szczególnych zadaniach wobec wyzwań i zagrożeń przekształcającej się kultury — to kolejne szczeble tej sublimacji i odpowiadające im projekty własnego stanowiska w świecie.

Intelektualnym korelatem tego kierunku ewolucji indywidualnej jest krystalizacja postawy Znanieckiego wobec kryzysu kultury: postawy akceptującej upadek absolutnych autorytetów i postępującą relatywizację wartości; postawy otwartej na rosnącą zmienność i płynność rzeczywistości kulturowej, a nawet torującej tym procesom drogę. Zwornikiem obu tych porządków — wizji własnego stanowiska w świecie oraz poznawczych ujęć stającego się świata — są wyłaniające się z czasem z myśli teoretycznej Znanieckiego, bezpośrednio lub pośrednio, projekty ładu kulturowego. Z samego

rozpoznania istoty rzeczywistości kulturowej wywodzi Znaniecki obraz nieustannego twórczego rozwoju współdziałającej ludzkości, nie generującego sytuacji kryzysowych, bo opartego na transgresyjnej koncepcji kultury i człowieka jako istoty kulturowej: tworzącego kulturę i jednocześnie tworzącego samego siebie w jej obrębie i poprzez nią. Tej zaś wizji towarzyszy przeświadczenie, że w takim modelu kultury rolę przywódczą — projektodawczą i wzorotwórczą, rolę wytwórców ideałów i wytwórców technologii — winni odgrywać przedstawiciele nowej arystokracji: wybitne umysłowości naukowe, rekrutowane do tej roli wyłącznie dzięki indywidualnym osiągnięciom intelektualnym i walorom osobowości³⁷.

W kontekście rozwijanej tu interpretacji tożsamości intencjonalnej i odpowiadających jej poglądów teoretycznych Znanieckiego warto powrócić do kwestii zaskakującego tradycjonalizmu niektórych aspektów jego życia prywatnego. Ten szczególny anachronizm osobistych upodobań i zwyczajów rysuje się na tym tle jako przejaw residuów „dziedzictwa odrzuconego”. Tego dziedzictwa, które próbowałem tropić jako „nieobecność znacząca”, jako więzi i wpływy przemilczane lub przyswajane selektywnie, w sposób przetworzony czy zgoła spreparowany. Jako „rodzinę wewnętrzną”, stanowiącą — jak starałem się dowodzić — rzeczywiste odniesienie i konieczny kontekst rozumienia niektórych przebiegów biografii Znanieckiego. Dziedzictwo domu zarządcy ziemskiego w podwrocławskich Świątnikach — ujmując rzecz symbolicznie czy raczej metonimicznie — zdaje się tu podskórnie interferować z konstruowanym przez myśliciela modelem własnej formacji kulturowej i postawy wobec świata. Podskórnie — nic bowiem nie wskazuje, aby podjął on próbę bezpośredniego samookreślenia się wobec tych doświadczeń.

Ani łatwo odrzucone (bo czyż wówczas trzeba byłoby ten krok tak starannie przemilczać?), ani w pełni przejęte (co oczywiste w świetle całej jego późniejszej biografii kulturowej) — dziedzictwo to musiało zostać, przynajmniej w pewnych rejestrach, przechowane w głębokich warstwach osobowości myśliciela. Tak głębokich, że pozostało ukryte, być może również dla niego samego. Wprawdzie treści tam zawarte zostały przesłonięte przez, traktowane jak tożsamość pierwotna, aspiracje arystokratyczne oraz przez świadomie wybrane i realizowane cele osobiste i intelektualne — ale nie zostały

³⁷ Pogląd ten przewija się przez całą twórczość Znanieckiego; zapewne najszerzej i najdobitniej wyrażony został w *Społecznej roli uczonego* (1940) i *Współczesnych narodach* (1952), a zwłaszcza w deklaracji złożonej — w szczególnym, osobistym tonie („...lubię sobie wyobrazać...”) — w zakończeniu *Nauk o kulturze* (1952).

ani unicestwione, ani przewycięzone; najwyraźniej też sam Znaniecki nie uznał ich w sobie. Pozostały pewnym residuum tradycyjności, „przed-nowoczesności” kulturowego wymiaru jego osobowości. Co prawda residuum to wyrażało się w widomy sposób jedynie we wzorach praktykowanej przez myśliciela obyczajowości, jednak wiele wskazuje, że mogło w sposób niejawny oddziaływać również na inne, istotniejsze z naszej perspektywy, funkcje jego osobowości.

Sądzę, że to właśnie pozostałości doświadczeń pierwotnych — przechowujące wzory tego, co tradycyjne i niezmiennie, oswojone i „naturalne” — zaważyły na pogranicznym charakterze osobowości kulturowej Znanieckiego, intencjonalnie i intelektualnie zwracającego się wszak ku wzorom „cywilizacji przyszłości”. Obok czy raczej pod powierzchnią postawy otwartości, rozumienia i akceptacji nowego kształtu rzeczywistości kulturowej, na stanowisko Znanieckiego zdają się oddziaływać pewne **czynniki moderujące** radykalizm tej postawy. Ich wpływ widać w ciągłym ponawianiu trudu samookreślenia się wobec kryzysu, jak gdyby żaden rezultat tych prób go subiektywnie nie satysfakcjonował. W staraniach, aby w narastającej zmienności kultury odnaleźć lub nawet stworzyć, na nowych zasadach, jakąś stałość, w wielości i różnorodności — jakąś jedność. W próbach skonstruowania metod pozwalających przewidywać to, co — w myśl jego własnych ocen — nieprzewidywalne. W dążności, aby z rozpoznania nieuchronnej względności świata człowieka wyprowadzić pewien ideał nadrzędny, niepodważalny i... bezwzględny.

Tego rodzaju samoograniczenia postawy Znanieckiego mają charakter wewnętrzny i rzadko kiedy zostają zrationalizowane, a może i uświadomione. Żadną jednak miarą nie prowadzą myśliciela do prób restytucji ładu zburzonego przez kryzys, lecz raczej do ukonstytuowania nowych modeli tych jakości — stałości, jedności, przewidywalności i bezwzględności — na poziomie metapraczynym czy nawet metateoretycznym. Ale też ograniczenia te zdają się właśnie zdradzać istnienie residuów osobowości, które częściowo zakotwiczą Znanieckiego w obszarach rzeczywistości przedkryzysowej, jeszcze „po tej stronie” dokonującej się transformacji kulturowej. I to ta warstwa osobowości współtworzy zespół przedteoretycznych motywacji rozwoju jego myśli, nie tylko mobilizujących do ciągłego mierzenia się z wyzwaniem kryzysu, ale również wyznaczających pewne **granice przystosowania** do nowych reguł funkcjonowania kultury.

Ta złożoność, wewnętrzne napięcia, pograniczność postawy Znanieckiego przydają tylko wiarygodności wyłoniłemu dzięki niej stanowisku wobec współczesnych przemian. Podobnie jak zdolność

do zdystansowania się wobec doświadczenia kryzysu uchroniła go przed nastrojami katastroficznymi, tak niezdolność do całkowitego unicestwienia w sobie pozostałości tradycyjnych wzorów powstrzymywała go przed zbyt łatwym przekroczeniem, na poziomie mentalnym, progu przesilenia — przed zbyt pośpieszną identyfikacją z „cywilizacją przyszłości”. Rozpoznanie i projekty Znanieckiego nie są dziełem „człowieka przyszłości”, o osobowości doskonale funkcjonalnej wobec nowego paradygmatu kultury — nie są więc, dla wciąż jeszcze „teraźniejszych” odbiorców jego dzieła, wizją utopijną, w której kryzys byłby po prostu stanem normalnym i pożądanym, siłą jednoznacznie twórczą i wyzwalającą. Jego teorie, choć wychylone ku przyszłości, uwzględniają dystans dzielący stan współczesny kultury od spodziewanych i projektowanych jej kształtów, uwzględniają opór rzeczywistości — ten, który tkwi w dotychczas działających mechanizmach kulturowych, i ten, który rodzą postawy ludzi żyjących w „międzyepoce”. Nie twierdzę, że teorie te zawierają niezawodną receptę, w jaki sposób przezwyciężyć kryzys kultury tak, aby uczynić z niej „królestwo wolności” — twierdzę jednak, że nie uchylają się przed podjęciem tego zadania.

9. Walory intelektualne — teoretyczne i praktyczne — rozwiązań wyłonionych dzięki postawie pogranicznej nie przesądzają jeszcze o tym, jak sama ta „pograniczność” została zasymilowana jako wewnętrzne doświadczenie podmiotu. Podmiotu postawionego przed koniecznością uzgodnienia tak rozbieżnie zorientowanych motywacji: nie przezwyciężonych pozostałości wzorów tradycyjnych oraz maksymalistycznych celów idealnych, wzywających do przekraczania wszelkich przejawów jednostronności, stabilności czy partykularyzmu. Zadanie to tym trudniejsze, że bieguny te nie wyznaczają jednokierunkowego procesu ewolucji biograficznej, lecz trwale koegzystują w obrębie osobowości, jedyny czynnik mediatyzacji znajdując w autotematycznych mitologizacjach podmiotu. Indywidualne rozwiązanie tego problemu dokonało się w wewnętrznej przestrzeni osobowości Znanieckiego — i, rzecz jasna, pozostaje dla nas niedostępne. Ale jeśli ograniczyć się do kulturowego wymiaru osobowości, można w tej kwestii wysunąć pewne przypuszczenia, oparte na — ostrożnie traktowanych — analogiach z przypadkami pokrewnymi, z losami jednostek postawionych przed podobnymi dylematami, podobnie rozpiętych między dziedzictwem wpływów pierwotnych i wyzwaniem celów idealnych.

Przywołajmy ponownie postać Stanisława Brzozowskiego, tym razem nie jako autora poglądów zbieżnych z teoriami Znanieckiego, lecz ze względu na źródła i kształt jego osobowości kulturowej. Jest

to — pisze autor jego biografii intelektualnej — „przypadek osobowości w strukturze całkowitego kryzysu kultury”, reprezentowanej tu przez wzór, którego krystalizacją była rodzina³⁸. Kryzys kultury był więc, wedle tej interpretacji, doświadczany przez Brzozowskiego jako kryzys rodziny, a więc, nieuchronnie, jako kryzys osobowości. Budowę własnego stanowiska wobec kryzysu kultury musiała więc poprzedzać odbudowa własnej osobowości we wszystkich tych wymiarach wzoru kulturowego, które zostały kryzysem dotknięte. Skoro zaś — jak twierdzi Andrzej Mencwel — Brzozowski dysponował w tym względzie jedynie świadomością negatywną, świadomością całkowitej dysfunkcjonalności tego wzoru i niczym więcej, skazany był na autokreację. „Osobowość tedy miałaby tu być stworzona przez twórczość, kultura przez literaturę, społeczeństwo przez kulturę”. Osobowość tak stworzona staje się „osobowością istniejącą wyłączenie jako **umysłowość**”, ta zaś realizuje się poprzez literaturę, która musi być — z uwagi na całościowość doświadczanego kryzysu — literaturą uniwersalistyczną, socjalną, etycystyczną i praktyczną³⁹.

W przypadku Znanieckiego dysponujemy znacznie skromniejszym zasobem świadectw autobiograficznych, niż pozostawił Brzozowski, toteż trudno byłoby ważyć się na bezpośrednie stawianie podobnie zakrojonych tez. O ile jednak istniejące świadectwa rozwinąć o interpretacje tu wywodzone, zarysuje się analogia sytuacji wyjściowych — środowisk pierwotnych — określających biografie kulturowe obu postaci. Z czego zdaje się wynikać, że i tożsamość pierwotna Znanieckiego mogła znaleźć się w sytuacji kryzysowej. Supozycja ta wzmacnia się, jeśli przypatrzeć się owocom procesu przewycięzania doświadczeń pierwotnych: również Znaniecki stanowi przykład „osobowości istniejącej jako umysłowość”, choć w tym przypadku należałoby raczej powiedzieć — **ujawniającej się jako umysłowość**, gdyż myśl nie tyle utożsamia się tu z byciem samym, ile raczej usiłuje je sobie podporządkować czy może nawet zastąpić. Dominanty twórczości Znanieckiego są także podobne: jej aspiracje uniwersalistyczne są od początku wyraźne, podobnie jak uprzywilejowanie społecznego wymiaru rzeczywistości ludzkiej i kategorii wartości jako jej podstawowego wyznacznika oraz świadomość wagi praktycznych konsekwencji myśli teoretycznej.

Sądząc więc po owocach, również dla Znanieckiego jednym z istotnych źródeł myśli mógł być kryzys tożsamości wyłonionej z kształtu więzi pierwotnych. W tym przypadku sytuacja jest jednak

³⁸ Zob. A. Mencwel: *Stanisław Brzozowski. Kształtowanie myśli krytycznej*, Warszawa 1976, rozdz. „Mowa dorosłych ludzi”, zwłaszcza s. 123, 127.

³⁹ Zob. tamże, s. 125–129.

mniej klarowna, i to nie tylko z powodu niedostatku danych. Wydaje się bowiem, że kryzys ten nie został przez Znanieckiego do końca przeżyty — nie został w pełni uświadomiony, uznany i w ten czy inny sposób przezwyciężony lub oswojony. Świadczyłby o tym brak, wśród pozostawionych przezeń świadectw, bezpośrednich odniesień zarówno do samego tego doświadczenia, jak i do jego konsekwencji: przeciwnie, Znaniecki wobec tego kręgu problemów sięga po strategię dystansowania i obiektywizacji, jeśli nie przemilczenia. Jak funkcjonuje ta strategia w porządku biograficznym — starałem się pokazać; ma ona jednak zastosowanie również w obrębie porządku intelektualnego.

Zwraca uwagę, że polem, na którym kształtuje się i rozgrywa to swoiste odniesienie, nie jest, jak w przypadku Brzozowskiego, literatura, lecz nauka; nie ekspresja, lecz teoria; nie artykulacja, lecz konstatacja. Znaczenie tych wyborów jest doniosłe, zwłaszcza biorąc pod uwagę, jakie własności i funkcje przypisywał Znaniecki poznaniu naukowemu i jak bardzo wydawał się przywiązany do swoich poglądów w tej materii. Przytoczmy tylko jedną — wiele tłumaczącą i zarazem reprezentatywną — wypowiedź, pochodzącą z pracy *Humanizm i poznanie*: „...filozofia i wiedza w ogóle przyjmuje taki idealny stan rzeczy, w którym zarówno elementarna zależność doświadczenia od całej przeszłości, jak też asocjatywna zależność od poszczególnych treści w porządku ich pojawiania się, ustępują całkowicie miejsca stałym, raz na zawsze ściśle określonym, zależnościom wewnątrz szeregów zamkniętych. **Wiedza buduje się wyłącznie w zamkniętych szeregach, i ze swego idealnego punktu widzenia spogląda na doświadczenie już nie jako na swoje źródło, lecz tylko jako na swój przedmiot**”⁴⁰. Nauka, w takim rozumieniu, dawałaby więc podmiotowi możliwość ustosunkowania się również do własnego doświadczenia — i, w konsekwencji, jego spożytkowania — w sposób zdepersonalizowany, bez potrzeby wikłania się w osobiste obrachunki i bez konieczności ponoszenia odpowiedzialności innej niż na poziomie teorii⁴¹. Co bez wątpienia może być płodne na poziomie intelektualnym, nie dostarcza jednak żadnych bezpośrednich rozwiązań w sferze samowiedzy indywidualnej.

⁴⁰ F. Znaniecki: *Humanizm i poznanie* (1912) [w:] *Pisma filozoficzne*, t. II: „*Humanizm i poznanie*” i inne pisma filozoficzne, oprac. J. Wocial, Warszawa 1991, s. 298.

⁴¹ Stanowi to być może przyczynek do odpowiedzi na pytanie, dlaczego Znaniecki, współtworzący orientację antypozytywistyczną w filozofii i nauce, dążył jednak konsekwentnie do zachowania — na nowych zasadach — nomotetyzmu nauk o człowieku.

Ale czyż nie jest to naturalne, można by zapytać, że kto przyjął naukowy ogląd świata, ten własne doświadczenia — o ile w ogóle je uwzględnia — ujmuje z dystansem i w sposób zobiektywizowany? Trudno temu generalnie zaprzeczyć. Ale jeśli zważyć, że w tym konkretnym przypadku wybór właśnie nauki jako dziedziny indywidualnej samorealizacji miał pierwotnie charakter poniekąd instrumentalny, a w każdym razie wtórny wobec celów idealnych, jakie niósł w sobie Znaniński od czasów młodości — i że wybór ten, jak wskazuje choćby przykład Brzozowskiego, mógł być inny — wówczas nasuwa się przypuszczenie, że relacja przyczynowa mogła tu być odwrotna: **ponieważ** Znaniński pragnął zdystansować się wobec swych wczesnych doświadczeń biograficznych, nie unieważniając ich przy tym, **dlatego** zwrócił się do nauki, która mu taką możliwość oferowała. Wszak to dopiero zastosowanie określonej metody przesądza o sposobie widzenia świata, w tym i świata samego podmiotu; sam wybór tej metody jest zaś aktem niezdeterminowanym, jeśli zaś uwarunkowanym — to możliwe, że względami podmiotowymi właśnie.

Argumentację tę wzmacnia — a przynajmniej rozwija — porównanie charakteru autokreacji przez literaturę u Brzozowskiego z charakterem autokreacji przez naukę u Znanińskiego. O ile wyznacznikiem zobaczonej w tym świetle twórczości Brzozowskiego była „socjalność” jako główny wymiar tworzonego wzoru osobowości kulturowej, to Znaniński tenże wymiar ujmował jako przedmiot systematycznej teorii socjologicznej. O ile dzieło Brzozowskiego właściwy był „etycyzm” jako podstawowy wektor postawy wobec świata, to Znaniński główny nacisk kładł na „logikę wartości”, rozumianą jako badanie „formalnej strony twórczości budującej systemy moralne”. O ile wreszcie myśl Brzozowskiego miała „orientację praktyczną”, której celem było „rzeczywiste przekształcenie zastanej rzeczywistości”, to Znaniński strzegł czystości poznania teoretycznego, które dopiero wtórnie i pośrednio — przynajmniej pod względem logicznym — miało odnosić się do wyzwań rzeczywistości praktycznej. Wszędzie więc widać dążenie Znanińskiego, aby wobec kwestii, które dla Brzozowskiego były materią indywidualnej powinności, nie tylko intelektualnej, przyjmować **pozycję zewnętrzną**, pozwalającą spoglądać na nie z pewnego metapoziomu czy choćby mówić o nich w pewnym metajęzyku. Co w rezultacie sprawia, że myśl „spogląda na doświadczenie już nie jako na swoje źródło, lecz tylko jako na swój przedmiot”. Myśl — i myśliciel.

Co dzięki temu Znaniński mógł osiągnąć — nie tyle w sferze samej teorii, ile w sferze samowiedzy i autokreacji indywidualnej? Mówiąc najprościej: możliwość tworzenia tożsamości idealnej bez

konieczności niszczenia tożsamości pierwotnej; utrzymanie residuów tradycyjnych wzorów osobowości kulturowej bez konieczności konfrontowania ich z modelem „człowieka przyszłości”; zgodę na własną „pograniczność” bez konieczności bezpośredniego samookreślenia się wobec pierwotnego zakorzenienia kulturowego. Dopowiadając zaś do końca: w ten sposób mógł Znaniecki ocalić w sobie osad doświadczeń „człowieka dobrze wychowanego” nie rezygnując z kreacji „człowieka przyszłości”. Mógł być wiarygodnym — zapewne także dla siebie samego — „człowiekiem-ku-przyszłości”.

W tym miejscu odsłania się jeszcze jeden głęboko ukryty mechanizm jego twórczości intelektualnej, o podstawowym znaczeniu dla rozwijanej tu interpretacji. Oto stłumiony i przechowany w spreparowanej postaci kryzys osobowości zostaje przeniesiony na poziom ponadsubiektywny i poddany tam swoistej racjonalizacji, a stosunek do tego kryzysu przekształca się w stosunek do kryzysu kultury — jako zjawiska przekładającego się na doświadczenie indywidualne, lecz zewnętrznego wobec podmiotu. Dzięki temu podmiot zyskuje poczucie, że może ten indywidualny kryzys ogarnąć poznawczo, a co więcej — może nad nim **intelektualnie zapanować**. Stąd — **również** stąd — owa zadziwiająca uporczywość, z jaką Znaniecki podejmował, wciąż na nowo, zadanie samookreślenia się wobec kryzysu: żadne, nawet najdoskonalsze, rozwiązanie tej kwestii na poziomie teorii nie będzie przecież miało bezpośrednich konsekwencji sprawczych wobec kompleksów doświadczenia wewnętrznego. Żadne pojedyncze rozwiązanie intelektualne — jedynie stałość samego rozwiązywania, ustanawiającego płaszczyznę, na której da się sprawować kontrolę nad problemami, które w sferze życia wewnętrznego pozostają nie przezwyciężone.

Ta właśnie — i tak właśnie wyłoniona — postawa wobec kryzysu konstytuuje ową przedteoretyczną przesłankę postawy poznawczej Znanieckiego, nadającą jego myśli dynamikę i szczególną teliczność. W tej perspektywie — głęboko zakorzenionej w pozaintelektualnych warstwach osobowości myśliciela, lecz zmierzającej ku horyzontom historycznym czy nawet transhistorycznym — krytyczny stan kultury rysuje się jako stałe wyzwanie i azymut myślenia. Myślenia, które dzięki temu przybiera nieuchronnie — i trwale — postać myślenia kierunkowego, lecz nie finalistycznego; które czerpiąc energię z procesów samoprzekształceń podmiotu nie zadowala się żadnym osiągniętym pułapem, bo realizuje się w ciągłej konfrontacji ze swym motywem kierunkowym.

W ten sposób subiektywne motywacje — przedteoretyczne, lecz transponowane na poziom teorii — potrafią chronić myśl przed iluzją rozwiązań całkowitych i ostatecznych. Z uszczerbkiem niekiedy dla

elegancji budowanych systemów, ale z niewątpliwym pożytkiem dla prawdy — o której dziś już wiadomo, że krzepi się nie swą niezłomnością, tylko zdolnością do kwestionowania i przekraczania samej siebie.

10. Rozważając relacje zachodzące między kształtami myśli i osobowości Znanieckiego, nie wystarczy jednak stwierdzić, że sposobem oswajania przez niego dylematów tożsamości indywidualnej był sam jego konstruktywny stosunek do kultury przeobrażonej kryzysem. Istotne jest również, **w jaki sposób** rozpoznawał tę nową postać kultury, jakie jej własności uznawał za podstawowe i jaką aksjologię wywodził z tak rozpoznanej rzeczywistości kulturowej. Jeśli wpisany w tę myśl projekt antropologiczny miał wobec samego myśliciela pełnić funkcję swego rodzaju tożsamości intencjonalnej, tożsamości z wyboru — to trudno nie zapytać, **jakiego wyboru** realnie tu dokonano, **jakie intencje** zostały uruchomione.

Nie kusząc się o systematyczną rekonstrukcję kreślonej przez Znanieckiego wizji „kultury przyszłości”, warto wskazać na pewne jej rysy dominujące, uwidaczniające się w niej tendencje i preferencje aksjologiczne. Nie były one wszak koniecznym produktem stosowanych procedur poznawczych, dotyczyły bowiem rzeczywistości dopiero się stającej, nie zdeterminowanej stanem obecnym, zależnej w znacznej mierze od poglądów i postaw ludzi mających ją tworzyć.

Podstawową własnością modelu kultury kształtującego się w konsekwencji współczesnego kryzysu ma być, według Znanieckiego, niegotowość, zmienność, płynność jako zasadnicza reguła jej istnienia⁴². Żadna wypracowana forma, żaden osiągnięty pułap rozwoju nie mają charakteru ostatecznego, bowiem istotą — a zarazem najistotniejszą wartością — kultury jest **twórczość**. W przedstawianej przez Znanieckiego wizji kultury jest to własność pierwotna, nieredukowalna i niewywiedlna — a więc najwyraźniej aksjomatyczna; nie uzasadniana, lecz jedynie afirmowana. Jako podstawowa zasada rzeczywistości kulturowej — istniejącej przede wszystkim w stawaniu się i rozwoju — twórczość stanowi jednocześnie najwyższe powołanie człowieka, w niej właśnie realizującego się najpełniej⁴³.

⁴² Przesłanki do budowy tego modelu znaleźć można w całej twórczości Znanieckiego, zwłaszcza poczynając od *Rzeczywistości kulturowej* (1919); najobszerniej na ten temat Znaniecki wypowiada się w pracach: *Socjologia wychowania* (1928, 1930), *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości* (1934), *Współczesne narody* (1952), *Nauki o kulturze* (1952).

⁴³ Teza ta zaprezentowana została, rozległe i wszechstronnie, już we wcześniejszej pracy Znanieckiego: *Znaczenie rozwoju świata i człowieka* (1913).

Wszystko, co staje na drodze procesów twórczego rozwoju, bezproduktywnie angażuje i rozprasza ich energię. Warunkiem wyzwolenia kreatywnej mocy jednostek i całej kultury jest więc praktyczna realizacja zasady **wolności** wszelkich ludzkich poczynañ. Wolności rozumianej nie tylko jako usunięcie wszelkich zewnętrznych barier i ograniczeń, ale też jako immanentna własność samego aktu twórczego, z natury swojej indeterministycznego, wykraczającego poza dane i warunki wyjściowe.

Ale nawet na polu tak oczyszczonym mogą wytwarzać się inne jeszcze zakłócenia czynności twórczych — tym razem indukowane przez nie same. Im większa bowiem swoboda tych czynności, tym większa różnorodność ich wytworów — i tym częstsze między nimi kolizje. Wyzwolone i autonomicznie rozwijające się procesy twórcze mogą zatem — „zachodząc na siebie” — zacząć interferować i ograniczać się nawzajem. Czynnikiem neutralizującym to zagrożenie — wzbudzane przez samo uwolnienie twórczości — może być, z jednej strony, orientacja **uniwersalna**, przewyżczająca wszelkie partykularne skłonności podmiotów, z drugiej zaś — postawa **tolerancji**, pozwalająca akceptować rozwiązania odmienne, oraz umiejętność **mediatyzacji**, znajdowania obszarów zgodności między ujęciami alternatywnymi. Ale i tego nie dość. Spełnienie wszystkich tych kryteriów nie usuwa przecież wewnętrznych samoograniczeń podmiotu. Imperatyw ciągłego twórczego rozwoju wymaga przekraczania wszelkich stabilizujących się osiągnięć jednostki — na poziomie wiedzy czy wyobraźni, nawet etyki czy indywidualnej tożsamości. Zmusza zatem podmiot do ciągłego samowyzwalania się, do przekraczania wszelkich granic wewnętrznych — do **transgresji**. Dopelnieniem projektu kultury jako rzeczywistości nieustannie samotworzającej się jest więc transgresyjna koncepcja człowieka.

Ta nader syntetyczna charakterystyka kreślonej przez Znanieckiego wizji „kultury przyszłości” — wizji łączącej tryb teoretycznego orzekania z aksjologiczną projekcją, scalającej to, co esencjalne, z tym, co intencjonalne — prezentuje jedynie główne wyznaczniki modelu, nie ogarniając całej jego komplikacji, zarówno w odniesieniu do wewnętrznej architektoniki, jak i do przebiegu procesu stawania się. Niech wystarczy jednak ten ogólny rys — być może za sprawą swej syntetyczności wyraźniej eksponujący główne wymiary modelu — aby odnieść orientację teoretycznego stanowiska Znanieckiego do, poprzedzającej je, przedteoretycznej właśnie, postawy myśliciela nie tylko wobec świata, ale i wobec własnego „bycia-w-świecie”.

Sondowana tu na wiele różnych sposobów złożoność jego stosunku do sfery doświadczeń pierwotnych, ich osadu w głębokich pokładach osobowości kulturowej, wydaje się znajdować potwier-

dzenie — czy też przedłużenie, jeśli nie swego rodzaju funkcjonalizację — na poziomie konstruktów teoretycznych. Tak jak akceptacja względności wartości kulturowych mogła być — w jednej ze swych funkcji — sposobem zastępczego przewyciężenia reliktywów więzi pierwotnych, łączących podmiot ze światem autorytetów tradycyjnych, bezwzględnych, tak i odtwarzany tu model kultury wydaje się zbudowany z jakości dokładnie antonimicznych wobec wzorów kultury przedkryzysowej, wobec świata „ludzi dobrze wychowanych”. Jeśliby przedstawiony przez Znanieckiego wizerunek „kultury przyszłości” odczytać *à rebours*, wydobywając jego kontekst negatywny, obecny tam przez zaprzeczenie — otrzymamy zestaw cech wielce znamienity.

Oto kultura i osobowość, których zasadami istnienia są zmienność, twórczość i wolność, rysuje się jako symetryczne przeciwieństwo świata gotowego i stabilnego, konserwującego tradycyjne wzory i wartości, które dostarczają bezwzględnych miar i sprawdzianów myślenia i działania, zaś rzeczywistość organizują w trwałą i bezpieczną ład. Negatywem modelu człowieka realizującego się w nieustannym twórczym rozwoju jest wzorzec osobowości zorientowany na naśladowanie i wypełnianie wymogów płynących od ustalonych autorytetów zewnętrznych. Podobnie uniwersalizm, mobilizujący do przekraczania wszelkich ograniczeń i partykularyzmów, byłby zaprzeczeniem hermetyzmu tożsamości pierwotnej, zakorzenionej w tym, co lokalne, macierzyste i organiczne. I wreszcie tolerancja wobec odmienności oraz postawa mediatyzacji między ujęciami rozbieżnymi przeciwstawiają się najdobitniej orientacji dogmatycznej i autorytarnej, niechętniej wszelkim innowacjom i rozwiązaniom alternatywnym.

Projekt „cywilizacji przyszłości” byłby więc zakotwiczony — poprzez swe polemiczne zaadresowanie — w określonym obrazie „kultury teraźniejszej” czy raczej w ciążących na teraźniejszości tradycyjnych wzorach kultury przedkryzysowej. Tych wzorach, których wytworem i reprezentacją zdaje się model osobowości „człowieka dobrze wychowanego”. Model, przypomnijmy, jednoznacznie kwalifikowany przez Znanieckiego jako „cywilizacyjnie bezpłodny” — i to w dwojakim sensie: jednostki o takiej osobowości nie są w stanie w swych poczynaniach wykroczyć poza standardy, wedle których je ukształtowano, z drugiej zaś strony stanowią typ anachroniczny, niezdolny do przystosowania ani do krytycznych przemian współczesności, ani do wyłaniającej się z nich nowej postaci kultury określonej przez zasadę twórczości. Ale też ten właśnie typ osobowości i świat jego macierzystej kultury wydają się stanowić ukryte źródło — swoisty impuls negatywny — myśli projektującej

Znanieckiego. Wysunięta przezeń transgresyjna koncepcja człowieka stanowiłaby zatem formę racjonalizacji — w obu sensach: intelektualnym i psychologicznym — dążenia do podmiotowego przekroczenia poziomu pierwotnych uwarunkowań własnej osobowości kulturowej. Procesu nie dokonującego się tu w obrębie autonomicznego świata wewnętrznego jednostki, lecz sięgającego swego celu w ponadsubiektywnej przestrzeni teorii, gdzie urzeczywistnienie indywidualnych intencji i aspiracji nie przysparza trudności innych niż intelektualne.

W myśl tej interpretacji ponawiany wciąż przez Znaneckiego wysiłek samookreślenia się wobec kryzysu kultury byłby przetworzonym i przetransponowanym procesem jego samookreślenia się wobec własnej tożsamości pierwotnej — wobec, najwidoczniej nie w pełni przezwyciężonych, wzorów kultury przedkryzysowej, wobec „człowieka dobrze wychowanego” w sobie. Przy tym ujęciu motyw kryzysu kultury stanowiłby swoisty zwornik porządku teorii i porządku biografii Znaneckiego, czynnik zapośredniczający — niekoniecznie w jawny sposób — proces kształtowania się osobowości myśliciela i proces rozwoju jego myśli. Z tego też względu kryzys kultury występuje tu w niejednoznacznym charakterze: nie jest ani wyłącznie przedmiotem refleksji, ani wyłącznie składnikiem doświadczenia podmiotu; nie istnieje ani w wymiarze czysto przedmiotowym, ani w wymiarze czysto podmiotowym. Sytuuje się raczej na przecięciu obu porządków, a istniejące między nimi napięcie ożywia i określa postawę myśliciela wobec kryzysu i jego konsekwencji. Podtrzymuje to wyrażoną już wcześniej supozycję, że obecność kryzysu kultury w myśli Znaneckiego rozpatrywać należy z uwzględnieniem „współczynnika humanistycznego” — z uwzględnieniem sposobu, w jaki kryzys ten, w różnych przejawach i postaciach, był przezeń doświadczany, rozpoznawany i waloryzowany.

To nie zamiłowanie do efektów retoryki dyskursywnej prowadzi mnie, nie po raz pierwszy zresztą, do sformułowania tezy: myśl Znaneckiego warto interpretować również metodami przez samą tę myśl wypracowanymi.

11. Zrodzić się może pytanie — i rzeczywiście autor tej rozprawy zadawał je sobie — czy interpretacje te, eksplorujące pozaintelektualne podłoże myśli Znaneckiego, nie próbują sięgać zbyt daleko? Czy istniejące świadectwa i materiały rzeczywiście uprawnniają do hipotez, które zostały postawione? I czy tego rodzaju interpretacje są w ogóle przydatne do badania dróg myśli Znaneckiego?

Można by, rzecz jasna, odwołać się tu do stanowiska samego Znaneckiego, który niejednokrotnie wskazywał, że osobiste do-

świadczenie badacza czy myśliciela — byle ujęte w kategoriach intersubiektywnych — stanowi jedno z głównych źródeł jego wiedzy. Na inauguracyjnym zebraniu seminarium socjologicznego w Poznaniu Znaniecki mówił: „...nie może być socjologiem, kto nie zbadał własnego życia i osobistego doświadczenia swoich stosunków społecznych”⁴⁴. Ale argumenty tego rodzaju — pochodzące w istocie z tego samego poziomu co teza, która należy uzasadnić — mają moc ograniczoną. Wszelkie konstrukty samotłumaczące się przejawiają pewną elementarną słabość: koncentrując się na wewnętrznych procedurach swego uprawomocnienia, pozostają zwykle bezbronne wobec sprawdzianów zewnętrznych, w tym zwłaszcza pozateoretycznych, wobec prób praktyki.

Niektóre z uzasadnień zewnętrznych wobec porządku samego badania zostały już zarysowane. Przede wszystkim bez odtworzenia przedintelektualnych przesłanek postawy poznawczej Znanieckiego trudno byłoby uchwycić odrębność i komplikację wewnętrzną tej postawy, szczególnie w odniesieniu do kryzysu kultury jako stałego wyzwania i zadania. Tylko uwzględnienie podmiotowych uwikłań tego odniesienia pozwala pojąć, dlaczego to ono właśnie — w swej ciągłości, nie w takich czy innych konkretnych realizacjach — konstituuje w istocie myśl Znanieckiego jako przedsięwzięcie całościowe, w ruchu ku nowym horyzontom istnienia kultury i jej rozumienia.

Rozpatrywanie rozwoju myśli Znanieckiego w uwikłaniu w proces samoprzekształceń osobowości kulturowej myśliciela nie musi wcale ograniczać ani osłabiać prawomocności teoretycznej wytworów tej myśli. Wpływ doświadczeń i dylematów biografii kulturowej podmiotu na jego działalność poznawczą, teoriiotwórczą, na jej zasięg i orientację, może nawet przydawać jej wiarygodności — zwłaszcza o ile sytuacja podmiotu byłaby pod istotnymi względami homologiczna wobec sytuacji teoretycznej przez ten podmiot rozpatrywanej. I rzeczywiście, pograniczność czy wręcz antynomiczność tożsamości kulturowej Znanieckiego nie odciska się co prawda bezpośrednio na jego tożsamości teoretycznej, ale znajduje swój odpowiednik we własnościach przedmiotowej rzeczywistości przekształcającej się kultury. Dzięki temu jego myśl nie ma charakteru swobodnej twórczości teoretycznej, regulowanej jedynie przez wyznaczniki wewnętrznej

⁴⁴ Z notatek Theodore'a Abla zawartych w jego niepublikowanych wspomnieniach — cyt. za: E. Hałas: *Socjologia i socjologowie w perspektywie autobiograficznej*. Wprowadzenie [w:] T. Abel: *O Florianie Znanieckim*. Wybór z dziennika, s. 15. Por. F. Znaniecki: *The Method of Sociology* (1934), New York 1968, s. 163–164.

poprawności, lecz uwzględnia opór rzeczywistości, obiektywne i subiektywne ograniczenia procesów transformacji kulturowej.

Problemy człowieka wprawdzie nie przekładają się tu wprost na trudności myśliciela, ale kształtują jego wrażliwość na praktyczne dylematy paradygmatycznej zmiany kulturowej i sytuacji jednostki uczestniczącej w tym procesie. Kto sam postawiony został wobec zadania samowyzwolenia się z ograniczeń pierwotnego uwarunkowania kulturowego, ten z pewnością swe myślenie, swą teorię samowyzwalania się kultury oprze na rzetelnym rozpoznaniu kształtów rzeczywistości odsłoniętych przez historyczne doświadczenie kryzysu. Będzie to dlań również zadanie nie tylko teoretyczne, czysto intelektualne, ale i praktyczne; ściślej, będzie to **praktyczne zadanie teoretyczne**. Co znaczy tyle, że teoria zostaje zobowiązana do podjęcia odpowiedzialności za swą skuteczność — za uzdolnienie człowieka do praktycznego wyzwolenia twórczych mocy tkwiących we współczesnym kryzysie kultury. Odpowiedzialność ta obejmuje z jednej strony zasady sprawczości w dziedzinie kierowania samorzutnymi procesami twórczej ewolucji kulturowej, z drugiej zaś — zabudowanie pozytywnymi treściami uzyskanej przez kulturę „wolności negatywnej” i jednocześnie wypełnienie rozziwu, jaki powstaje między ogólnymi dyspozycjami nowego paradygmatu kultury a wszystkimi istotnymi wymiarami i funkcjami, zwłaszcza pozaintelektualnymi, osobowości człowieka mającego się w tej kulturze zadomowić, osiągnąć w niej pełnię samorealizacji.

Myśl Znanieckiego pozostaje w stałym starciu i zwarcu z wyzwaniem kryzysu kultury również dlatego, że żadna pojedyncza odpowiedź nie jest w stanie wypełnić ram tak wyznaczonej odpowiedzialności. Z tego też względu stanowisko kulturalistyczne Znanieckiego nie ograniczy się do filozoficznych rozpoznań i projektów kultury; towarzyszyć im będzie — wzmagający się z czasem — trud zgłębiania praktycznych mechanizmów funkcjonowania kultury i jej szczegółowych układów oraz wypracowywania metod skutecznej nad nimi kontroli. Towarzyszyć im będzie również świadomość, że nowy kształt kultury stanie się rzeczywistością dopiero wówczas, gdy znajdzie odzwierciedlenie w osobowości ludzi, którzy nie tylko będą chcieli i potrafili go urzeczywistniać, ale też w tym właśnie znajdą swe osobiste spełnienie. **Technologia myślenia skutecznego i epigeneza „ludzi przyszłości”** to zatem dwa podstawowe wyznaczniki mediatyzacyjnej postawy myśliciela, który rozumiał, że samookreślenie się wobec kryzysu kultury — jeśli nie miało by sprowadzić się do aktu czysto indywidualnego — powinno obejmować również pośrednie ogniwa procesu przejścia od kultury przez kryzys zagrożonej do kultury przez kryzys wyzwolonej.

Przekonanie o wszechmocy konstruktów teoretycznych — w nie mniejszym stopniu niż przeświadczenie o ich bezsilności — faktycznie pozbawia myślenie zdolności do skutecznej interwencji w proces ewolucji kultury. Kultura, jako realność istniejąca i stająca się, jest wieloskładnikową całością organiczną — i wszelkie projekty jej reorganizacji muszą ten jej charakter respektować. Przy czym nie oznacza to, że wszelkie projektowanie w tej dziedzinie skazane jest na niepowodzenie; również procesy organiczne można do pewnego stopnia projektować, tyle że pożądanego ich przebiegu nie uruchamia samo wyznaczenie kształtu finalnego. Każda propozycja nowego kształtu kultury, zwłaszcza w wymiarze całościowym, pozostanie jałowym uroszczeniem lub co najwyżej utopią, o ile nie zostanie rozpisana na sekwencję impulsów, zdolnych do pobudzenia procesu konkretnych samoprzekształceń poszczególnych składników rzeczywistości kulturowej. Tworzenie utopii nie musi być wcale zajęciem jałowym — zważywszy choćby na funkcję mobilizującą czy inspirującą tego typu myślenia — wszelako nie wyzwala samo przez się z królestwa konieczności. Wyzwolenie takie może nastąpić jedynie dzięki strategii, która rozkładałaby ten proces na stadia pośrednie, każdorazowo rozpoznając warunki ich uruchomienia i odpowiednio dobierając czynniki sprawczości. Nie dokona się tego bez wyobrażenia celu, bez wizji „kultury przyszłości” — „królestwa wolności” — ale dopiero wiedza o sposobach przezwyciężenia oporu form „kultury teraźniejszej” pozwala rozpocząć wizji tej urzeczywistnianie.

Istnieją podstawy, by przypuszczać, że do ukształtowania się takiej właśnie postawy poznawczej Znanieckiego, orientacji na kryteria skuteczności myślenia o kulturze, przyczynił się pograniczny charakter jego osobowości kulturowej. Subiektywnie przeżywane doświadczenie samowyzwalania się z ograniczeń tożsamości pierwotnej, wyznaczonej przez tradycyjne wzory kultury przedkryzysowej, zaważyło, jak się zdaje, na charakterze jego stosunku do historycznego kryzysu kultury. O ile rzeczywiście myśl teoretyczna stanowiła, w jednym ze swoich wymiarów, pole realizacji intencjonalnych samoprzekształceń podmiotu, to w efekcie nie tylko nasycala się energią subiektywnej motywacji, ale też stawiane przez nią problemy zyskiwały bytową pełnowartościowość i realność, a zarazem taką komplikację i dramatyzm, jakie właściwe są stosunkowi jednostki do przemian własnej tożsamości. Jeśli w subiektywnej perspektywie Znaniecki konfrontował się z oddziaływaniem uwewnętrznionych wzorów odchodzącej kultury nie poprzez doświadczenie kryzysu osobowości, lecz poprzez świadomość uwikłania w relikty tych wzorów i dążenie do ich przekroczenia, do autotranscendencji — to

podobna logika rządziła jego teoretycznym ujęciem historycznego kryzysu kultury. Kryzys ten, postrzegany powszechnie jako zagrożenie, potraktowany tu został jako doświadczenie inicjacyjne, wyzwalające człowieka spod władzy absolutnych autorytetów i odsłaniające przed nim jego właściwą naturę — naturę istoty pierwotnie kulturowej, powołanej do tworzenia i samostwarzania się w obrębie uniwersum kultury. Samo to odsłonięcie nie oznacza jeszcze ukonstytuowania nowego modelu kultury w pełni bytowej rzeczywistości; na razie istnieje on jedynie jako pewien byt intencjonalny i potencjalny, a jego urzeczywistnienie stanowi właśnie praktyczne zadanie teoretyczne myśli Znanickiego — podobnie jak realizacja indywidualnych aspiracji i ideałów osobowości stanowiła wyznacznik jego ewolucji biograficznej.

Oto podstawowe wymiary — wydobyte z całego ciągu przedstawionej dotąd rekonstrukcji biograficznej — subiektywnej, przedteoretycznej postawy Znanickiego, której uwzględnienie wydaje się nie tyle może uzasadniać, co oświeślać i uwyrażniać przebieg i strukturę jego myśli — w tej właśnie mierze, w jakiej ustanawia ją odniesienie do kryzysu kultury.

Zróżdła myśli nie są jednak ważniejsze od jej wytworów. Powracając zatem do ich dalszej prezentacji — do próby odtworzenia podstaw stanowiska kulturalistycznego — chcę jednak pamiętać, że ich wyłanianiem rządzi zasada głębsza niż logika dyskursu czysto teoretycznego. Czego skutki nieraz jeszcze przyjdzie stwierdzić.

ROZDZIAŁ IV

STANOWISKO KULTURALISTYCZNE

I. Czyniąc „zasadę względności” podstawą swego stanowiska filozoficznego Znaniecki nie akceptował bynajmniej wszystkich jej postaci, wszystkich konsekwencji dziejowego doświadczenia upadku „idei absolutności”. Co prawda jego stanowisko — jak wskazywałem — zdecydowanie przekraczało postawę pierwszych modernistów, ale nie poprzez zastąpienie ich „tragicznego relatywizmu”¹ jakąś pozytywną „filozofią względności”. W tych procesach, w których oni upatrywali siłę niszczącą, budzącą przerażenie i zwątpienie, Znaniecki dostrzegał energię twórczą, ożywczo odnawiającą sytuację człowieka w świecie. O ile w istocie kryzys — jako przejaw osiągnięcia progu gruntownych przeobrażeń kultury — zdawał się otwierać przed człowiekiem nowe perspektywy, nowe ramy samorealizacji, to była to jedynie możliwość, nie urzeczywistniająca się automatycznie za sprawą samej tylko zmiany subiektywnej oceny dziejących się niezależnie procesów. Czynniki burzące istniejący ład świata nie są przecież jeszcze same w sobie zawiązkami nowych kształtów, podobnie jak inicjacyjny charakter kryzysu nie sprowadza się do odrzucenia dotychczasowego statusu, lecz jest — jak każda inicjacja — zadaniem, wymagającym rozpoznania jej nowej postaci i zdomowienia się w niej.

Ta ogólna prawidłowość ma w tym przypadku dodatkowe — szczegółowe i konkretne — uzasadnienie. Krach wartości absolutnych tylko dla ich wcześniejszych wyznawców stanowił zanik wartości jako takich — bo przecież względność wartości oznacza ich szczególny status, nie zaś ich zanegowanie czy anihilację. Relatywizm może jednak występować w różnych postaciach i nie w każdej z nich zdolny jest do utrzymywania świata wartości. Również Znaniecki, choć w upadku „dwudziestokilkunowiekowego dogmatyzmu wartości” upatrywał przywrócenie światu jego właściwej natury i otwarcie pola przed kreacyjnymi mocami człowieka, nie posuwał

¹ K. Wyka: *Modernizm polski*, Kraków 1968 (wyd. II), s. 66.

się przecież do akceptacji wszystkich konsekwencji tego upadku, wszystkich skrajnych stanowisk, jakie zrodziły się w wyniku tego doświadczenia. Przestrzegał przed pogrążeniem się w „bezbrzeżnym morzu relatywizmu”², przed postawami prowadzącymi nieuchronnie do pułapek solipsyzmu bądź sceptycyzmu, czyniących człowieka bezradnym wobec uwalnianego w ten sposób chaosu. Opór Znanieckiego wobec rozwiązań ekstremalnych, wobec radykalnych wniosków, do jakich prowadził coraz bardziej się rozszerzający „prąd relatywizmu”, wynikać mógł po części — jak próbowałem wcześniej dowodzić — z pogranicznego charakteru jego osobowości, który wyznaczał pewne ramy adaptacji do świata „powszechnej względności wartości” i skłaniał myśliciela do tego, aby również w takim świecie poszukiwać jakiejś stałości i pewności. Ale ograniczenie to nie miało charakteru czysto negatywnego, nie było wymuszonym kompromisem, powściągającym raczej skądinąd uzasadnione; podmiotowa motywacja wzmacniała tu jedynie względy o charakterze ściśle merytorycznym.

Znaniecki odrzuca stanowisko relatywistyczne w tej mierze, w jakiej mogłoby ono prowadzić do zatarcia ponadsubiektywnego znaczenia wszelkich ludzkich wytworów, sprowadzając historyczny świat człowieka do chaosu oddzielnych i niewspółmiernych przedsięwzięć, do stanu czystej arbitralności i irracjonalności. Tak skrajne konsekwencje przynosi zaś ten rodzaj relatywizmu, który pod względem logicznym należy zakwalifikować jako... częściowy. „Polega on na tym — pisze o takim relatywizmie Znaniecki — że niektóre prawdy, nie oparte na zasadzie względności, *explicite* lub *implicite* są uznane za bezwzględne, są uważane za **stały warunek względności innych prawd**. Tego rodzaju teorię znajdujemy np. we wszelkim subiektywizmie uznającym wszystkie wartości za względne w stosunku do podmiotu, ale prawdę o istnieniu podmiotu, o jego indywidualnej lub nadindywidualnej, czasowej lub bezczasowej właściwości itd., uważającym za bezwzględną”³. Tak oto rozmaite teorie i filozofie — a i oparte na nich postawy praktyczne — które zdają się wyprowadzać ostateczne konsekwencje z upadku systemów absolutnych, kreują w istocie nowe idole, już to jako ukryte przesłanki swych konstrukcji („filozofie podmiotu”), już to jako poza- czy przedracjonalne przeświadczenia określające źródło wszelkiego bytu („filozofie życia” lub „woli”). Nie to jednak jest ich grzechem głównym.

² F. Znaniecki: *Zadania syntezy filozoficznej* (1927) [w:] *Pisma filozoficzne*, t. I: „*Myśl i rzeczywistość*” i inne pisma filozoficzne, oprac. J. Wociał, Warszawa 1987, s. 415.

³ Tamże, s. 263-264 (podkr. GG).

Trudno wszak — choć czyniono i wciąż czyni się takie starania — o teorię bezzalożeniową; trudno też przystać, aby „zasada względności” służyć miała za aprioryczny sprawdzian wszystkich stanowionych założeń.

Choć Znanieckiemu zdarza się zwalczać podobne koncepcje „filozofii kryzysu” tropiąc ich teoretyczne niedoskonałości czy przemilczenia, jednak donioślejsze — także z punktu widzenia jego własnej myśli teoriiotwórczej — wydają się sprawdziany innego rodzaju, ujawniające też innego rodzaju słabości i zagrożenia tych koncepcji. I tak poddając krytyce stanowisko pragmatyzmu — orientacji wyrastającej z kryzysu „idei absolutności” i skądinąd przez Znanieckiego cenionej — myśliciel wskazuje na trudne do przyjęcia skutki, jakie rodzić musi sprowadzenie wszelkich ludzkich wytworów, w tym zwłaszcza poznawczych, do roli „życiowego zjawiska”, funkcji „praktycznych wymagań życia”: „Staje [...] przed nami dylemat następujący: albo **zaprzeczymy oczywistości logicznej**, najwyższe formy poznania postawimy w równym rzędzie z poznaniem dziecka lub zwierzęcia, **pominiemy wszelkie znaczenie kultury**, której owocem jest wydzielenie czystej wiedzy z niezmieszanego kompleksu indywidualnych doznań, wreszcie **weźmiemy rozbrat zupełny z tradycją naukową i filozoficzną** — albo też przyjąć musimy, że działalność i uczucie na szczytach kultury wyrażają się również w dziełach o obiektywnym znaczeniu, odmiennym, choć równoważnym poznawczym teoriom i systemom”⁴. Uderzające, do jak różnych, a nawet różnego typu kryteriów odwołuje się Znaniecki, aby ukazać *pars destruens* tego rodzaju relatywizmu. I choć nie wszystkie z tych kryteriów prezentują równą wiarygodność — co wyraziście okaże dalszy rozwój jego myśli — to owej heterogenicznej argumentacji nie składałbym wcale na karb nie wykryształizowanej jeszcze tożsamości teoretycznej myśliciela. To raczej wyraz siły jego sprzeciwu wobec takiej wizji świata, w której zacierają się wszystkie hierarchie i dystynkcje, giną punkty oparcia i punkty orientacji, zaś alternatywą dla porzuconych iluzji absolutystycznych staje się wywłaszczenie człowieka z wszelkiej kontroli — sprawczej czy poznawczej — nad światem jego własnych wytworów.

Determinacja intelektualna, z jaką Znaniecki sprzeciwia się takiemu rozumieniu lekcji współczesnego kryzysu, dowodzi, że nie bagatelizował wcale tkwiących w nim zagrożeń. Co prawda daleko

⁴ F. Znaniecki: *Myśl i rzeczywistość* (1911) [w:] *Pisma filozoficzne* t. I, s. 52 (podkr. GG); por. J. Wocial: *Wstęp: Znanieckiego filozofia wartości* [w:] F. Znaniecki: *Pisma filozoficzne*, t. I, s. XLIII-XLV.

mu było do modernistycznego przerażenia upadkiem absolutów — bo też nie uznawał go wcale za zło absolutne ani za powód do fatalistycznej rezygnacji — ale to historyczne doświadczenie kultury traktował z co najmniej równą powagą, na pewno zaś z większą uwagą. Ujawniona, a następnie rozszerzająca się i pogłębiająca względność wartości mogła dać człowiekowi wgląd we właściwą naturę tworzonego przezeń świata, ale też mogła pograżyć go w chaosie, nad którym nie zdoła zapanować. Sytuacja kryzysu to sytuacja alternatywy — alternatywy dwóch scenariuszy przyszłości człowieka, o równie radykalnych, choć skrajnie przeciwnych konsekwencjach; urzeczywistnienie któregośkolwiek z nich jest rzeczą ludzkiej aktywności — jest więc nie przeznaczeniem, lecz wyzwaniem i zadaniem.⁵ A treścią tego zadania — zatem kwestią przesądzającą o sposobie rozwiązania tej dziejowej alternatywy — jest „**możliwość obiektywnego uprawomocnienia wartości**”.⁶

Świat „odczarowany” — wyzuty z mocy fundacji absolutnych — nie musi oznaczać świata wyzutego z wszelkiej mocy. Człowiek stający wobec uniwersum swych własnych wytworów, wszędzie dostrzegający jedynie ślady własnej ręki i nic ponadto, staje tym samym wobec próby dojrzałości: albo zdoła ważność tego świata zrekonstruować na nowych podstawach, z niego samego już tylko wywiedzionych, albo skaże siebie i swój świat na nieważność, na zanik wszelkiego ponadsubiektywnego sensu i ładu, w rezultacie — na samounicestwienie. Gdzie jednak można znaleźć podstawę uprawomocnienia wartości, skoro przeżywany kryzys jest przecież *prima facie* kryzysem wartości? Odpowiedź Znanieckiego jest zrazu zaskakująca i na pozór paradoksalna: w filozofii wartości ufundowanej właśnie na ich określonym przez kryzys statusie. Filozofia ta nie jest więc filozofią łatwej nadziei: ratunek, źródło regeneracji pochodzić ma nie z jakiegokolwiek porządku zewnętrznego, nie dotkniętego kryzysem, lecz z samego wnętrza kryzysu, z porządku najdotkliwiej nim porażonego. Ma to być zatem rozwiązanie immanentne, lecz zdolne do przekroczenia wewnętrznych zagrożeń — filozofia wartości nie tylko budowana **w warunkach** kryzysu wartości, ale **z samego kryzysu wartości wywiedziona**.

⁵ Interpretację myśli Znanieckiego jako „filozofii sytuacji alternatywnej” — choć usytuowaną w nieco odmiennych kontekstach — przedstawia S. Burakowski: *Florian Znaniecki jako przedstawiciel refleksji cywilizacyjnej* „Kultura i Społeczeństwo” 1984, nr 2, zwłaszcza s. 183–185.

⁶ J. Wocial: *Wstęp: Znanieckiego filozofia wartości*, s. XLIV (podkr. GG).

2. Uznając wartość właśnie za prymarną i uniwersalną kategorię rzeczywistości, Znaniecki kierował się tyleż rozpoznaniem natury tej rzeczywistości, co względami teoriopoznawczymi. Skoro współczesny kryzys ujawnił, iż cały świat, we wszelkich znanych i dostępnych człowiekowi postaciach i wymiarach, jest nieuchronnie światem ludzkim — istniejącym dla człowieka i przez człowieka, konstytuowanym przez ludzkie doświadczenie i działanie, przez myśl i kreację — tedy niepodobna orzekać czegokolwiek o bycie pozbawionym tego nacechowania. Niemożliwa jest ontologia tego, co pozaludzkie — musiałaby bowiem być wytworem podmiotu transcendentnego — tak jak nie ma poznania zdolnego do całkowitego oddzielenia rzeczywistości samej od myśli o niej⁷.

Człowiek staje się oto „miarą wszystkich rzeczy” w rozumieniu nie tylko antropocentrycznym, ale też — by tak rzec — antropicznym; nie tylko i nie tyle skaluje i waloryzuje ze swej perspektywy rzeczy wobec siebie zewnętrzne, ale w istocie przez to właśnie powołuje je do życia, urzeczywistnia. Rzeczywistość doświadczana i poznawana przez człowieka nie może dlań istnieć poza tym doświadczeniem i poznaniem; nie może więc być niczym innym, jak tylko samą **rzeczywistością doświadczenia i poznania** — ich treścią, w której nie sposób oddzielić przedmiotowej osnowy od podmiotowego wątku, podstawy odniesienia od samego odniesienia. Świat zatem nie istnieje jako niezależna od człowieka przedmiotowość, którą ten w sobie po prostu odzwierciedla, nadając jej jedynie poprzez swą myśl i uwagę pewną subiektywną postać. Ta myśl i uwaga — podobnie zresztą jak każda w ogóle ludzka aktywność — są w istocie realnym przebiegiem rzeczywistości, toteż wszelkie ich akty praktycznie i faktycznie wytwarzają rzeczywistość, w jedynej postaci, w jakiej zdolna jest ona zaistnieć. Czyni zaś to wszystko człowiek nie jako podmiot abstrakcyjny, uniwersalny czy absolutny, lecz jako podmiot konkretny i historyczny („historyczne indywiduum, z jego określonymi, różnorodnymi, zmiennymi dążeniami i wierzeniami”). Podmiot jest więc każdorazowo **wytwarzany** przez świat konkretny i historyczny („historyczne społeczeństwo, z nie mniej określonymi, różnorodnymi i zmiennymi potrzebami i instytucjami”), a zarazem sam **wytwarza** nową, również konkretną i historyczną, jego postać. „My znajdujemy świat gotowy dla nas — przywołuje

⁷ Tak ujmuje to Jerzy Wociał: „Problem świata jest wtórny wobec problemu człowieka, toteż pytanie ontologiczne może znaleźć swoje rozstrzygnięcie tylko na gruncie antropologii” (J. Wociał: *Wartość wobec rzeczy* w *filozofii Floriana Znanieckiego*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1975, t. XXI, s. 215).

Znanięcki zdanie F.C.S. Schillera, patrona tej humanistycznej orientacji — ponieważ jesteśmy spadkobiercami wieków minionych; ponieważ korzystamy z ich dzieła i cierpimy może wskutek ich szaleństwa. Lecz możemy częściowo przetworzyć i przekształcić świat, który sam powoli się utworzył”⁸.

Za najdogodniejszy wznięk w immanencję tego „świata człowieka” uznał Znanięcki właśnie kategorię wartości⁹. To ona właśnie ma ujmować nieuchronnie ludzką modalność bytu w taki sposób, aby potwierdzać i utwierdzać prymat człowieka nad konstytuowanym przezeń światem, nie dopuszczając zarazem, aby świat ów zatracił wszelkie kontury, rozpluwając się w strumieniu subiektywnych świadomości. Wartość ma być tą jakością, która powstaje na przecięciu rzeczywistości zastanej i aktu skierowanej wobec niej inicjatywy podmiotu — a więc tam, gdzie rzeczywistość realnie się aktualizuje czy wytwarza. Wartość ma być wykładnikiem humanistycznej ramy istnienia i stawania się świata — zawsze czyjegoś, zawsze przez kogoś doświadczanego, organizowanego i waloryzowanego. Świat **czyjś** jest w sposób konieczny **jakiś** — i to dopiero nadaje mu pełnię bytowej realności. Świat zatem istnieje — czy też raczej zdolny jest zaistnieć — **jedynie jako wartość**. Która nie jest już żadną osobną i swoistą kategorią rzeczywistości, lecz jej elementarną i uniwersalną kategorią ontologiczną.

Konsekwencje tej tezy są niezwykle doniosłe, i to nie tylko w obrębie budowanego systemu myślowego. Jej doniosłość ma wymiar ponadsystemowy, stanowi wyraz stosunku do całej dotychczasowej tradycji filozoficznej, do obowiązującego w niej paradygmatu ujmowania bytu i wartości (i ich wzajemnej relacji). Nie chodzi

⁸ F. Znanięcki: *Humanizm i poznanie* (1912) [w:] *Pisma filozoficzne*, t. II: „*Humanizm i poznanie*” i inne pisma filozoficzne, oprac. J. Wocial, Warszawa 1991, s. 240, 255.

⁹ Nie sposób w tym miejscu dokonać wyczerpującej analizy kategorii wartości w systemie teoretycznym Znanięckiego. Spośród licznych opracowań podejmujących to zadanie na szczególną uwagę zasługują: J. Wocial: *Wartość wobec rzeczy w filozofii Floriana Znanięckiego*; tegoż: *Znanięcki: kategoria wartości i krytyka pytania metafizycznego* „Przegląd Humanistyczny” 1980, nr 6; tegoż: *Wstęp: Znanięckiego filozofia wartości*, zwłaszcza cz. 7. „Wartość jako przedmiot historyczny”, s. LXII–LXXVI; R. Cichocki: *Floriana Znanięckiego koncepcja wartości* „Poznańskie Studia. Filozofia Nauki” 1985, nr 9. J. Szacki: *Znanięcki*, Warszawa 1986, rozdz. „Filozofia wartości” s. 34–59. K. Skurjat: *Filozofia wartości Floriana Znanięckiego* „Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej we Wrocławiu” 1987, nr 2; K. Dmitruk: *Współczesne polskie koncepcje kultury*, Warszawa 1990, s. 83–119; E. Hałas: *Znaczenia i wartości społeczne. O socjologii Floriana Znanięckiego*, Lublin 1991.

więc o krytykę i przekroczenie takiej czy innej konkretnej teorii, lecz o podważenie samej podstawy wyłaniania różnych, niekiedy nawet przeciwnych wobec siebie, stanowisk w tym względzie. Chodzi o ustanowienie nowego paradygmatu, w świetle którego wszystkie dotychczasowe rozwiązania okażą się jednostronnością i ograniczeniem. Charakter tego przedsięwzięcia — a przynajmniej celów je wyznaczających — wydaje się potwierdzać słowa Znanieckiego: „Nawet jeśli chodzi o filozofię, zawsze byłem rebeliantem”.

„Filozofia, od czasów greckich aż do ostatnich dni — tak rozpoczyna Znaniecki *Zagadnienie wartości w filozofii* — ujmowała wartość jako cel ludzkich dążeń lub jako «przyczynę celową» świata. Zagadnienie wartości było więc praktyczne lub metafizyczne”. Niezależnie od tego, czy porządek wartości wynoszono ponad inne czy też, przeciwnie, z jakiegoś innego, nadrzędnego porządku go właśnie wyprowadzano — zawsze wymykał się instrumentom racjonalnego poznania, pozostawał poza granicami tego, co przenikalne i pojmowalne, myślowo oswojone. Pisze dalej Znaniecki: „W całej prawie filozofii odnaleźć można — w różnych postaciach — mniej lub bardziej wyraźną świadomość, że wartości są czymś, co się racjonalnie ująć nie daje; ani razu jednak nie usiłowano dotrzeć do źródła tej irracjonalności i nie starano się jej całkowicie usunąć; ani razu nie stała się ona filozoficznym problemem”¹⁰. Wątpliwe zresztą, czy dotychczasowe podejścia stwarzały po temu warunki: o ile wartość uznawano za zasadę absolutną i koronę wszelkiego bytu — musiała pozostawać niedostępna ludzkiemu umysłowi; o ile zaś przyjmowano „logiczną zależność wartości od bytu”¹¹ — kategorie logiki rzeczy okazywały się bezradne wobec świata wartości. Gdy więc w wyniku przełomu antypozytywistycznego postanowiono w końcu rozdzielić obydwie te porządki, uznać je za odrębne i równorzędne — na poziomie ontologicznym, a w konsekwencji także na poziomie poznawczym — doprowadziło to tylko do uprawomocnienia i utrwalenia podziału na domenę racjonalności i domenę irracjonalności (choć tę ostatnią próbowano na wiele sposobów intelektualnie zoperacjonalizować)¹².

Rozwiązanie to ujęło w jeden system, ale też w gruncie rzeczy usankcjonowało na swój sposób antynomię bytu i wartości, zakorzenioną w dawnej i najnowszej tradycji myślowej za sprawą zwalczających się nawzajem koncepcji idealistycznych i naturalistycz-

¹⁰ F. Znaniecki: *Zagadnienie wartości w filozofii* (1910) [w:] *Pisma filozoficzne*, t. II, s. 75–76.

¹¹ Tamże, s. 103.

¹² Por. tamże, rozdz. „Wartość i dualizm metodologiczny”.

nych. W rezultacie nastąpił „zupełny rozdział między syntezą genetyczną a syntezą aksjologiczną”, które, co gorsza, nie potrafią obronić prawomocności własnych dokonania, za to skutecznie falsyfikują się nawzajem: krytyka idealistyczna wykazuje choćby niezdolność naturalizmu do uzasadnienia procesów twórczego rozwoju, natomiast perspektywa ewolucjonistyczna pozwala stwierdzić względność wszelkich idei i sprawdzianów roszcujących sobie prawo do absolutności czy uniwersalności¹³. Obydwa te stanowiska — zarówno wówczas gdy uzurpują sobie prawo do wyłączności, jak i wówczas gdy dzielą między siebie „strefy wpływów” — podtrzymują ponadto, w tej czy innej postaci, dualizm podmiotu i przedmiotu. Dualizm ten zaś na gruncie współczesnej samowiedzy kryzysu okazuje się konstrukcją chybioną: wikła bowiem myśl w nieprzezwyciężalne sprzeczności i nie pozwala ująć adekwatnie świata wartości w ujawnionych przez kryzys wymiarach. Widać stąd, że **współczesny kryzys nie jest kryzysem wartości jako takich**, lecz przede wszystkim **kryzysem obowiązujących dotąd sposobów ich ujmowania**. A więc te sposoby należy zmienić.

Oto wniosek, jaki z całej tej diagnozy wyprowadza Znaniecki: „Wynika stąd, że jeżeli chcemy konkretne wartości racjonalnie badać, musimy zastosować do nich nie kategorię rzeczy, lecz kategorię wartości, i w tym zakresie usunąć dualizm podmiotu i przedmiotu, ujmować je nie w odniesieniu do człowieka, lecz tylko w stosunkach ich pomiędzy sobą. Musimy uznać je za ostateczne, nierozkładalne elementy rzeczywistości, zarówno z logicznego, jak z epistemologicznego stanowiska”¹⁴. Teza ta wydaje się wystarczać do zainicjowania budowy systemu filozoficznego, który rozpoznawałby rzeczywistość w kształtach ujawnionych przez kryzys. Wątpliwe jednak, czy stanowisko takie stwarza podstawy do zażegnania ujawnionych przez kryzys zagrożeń. Skoro przeżywany kryzys, jak się rzekło, ma swoje źródło w kryzysie poznania, powodującym rozziw między ludzką kondycją a samowiedzą, to w istocie od tego właśnie poziomu, od poziomu teorii, winno zacząć się jego przezwyciężanie. Ale przecież nie każdy system wiedzy adekwatnej potrafi w sposób praktyczny zagospodarować przestrzeń ludzkiej samowiedzy, pogodzić człowieka ze światem, teraz dlań obcym i groźnym, i na powrót w nim zadomować. Nie każda forma rozpoznania chaosu prowadzi do

¹³ Zob. F. Znaniecki: *Zadania syntezy filozoficznej*, s. 404–409; obie te orientacje filozoficzne (i ich rozwinięcia światopoglądowe) stanowią zresztą stałe odniesienie negatywne myśli Znanieckiego.

¹⁴ F. Znaniecki: *Zagadnienie wartości w filozofii*, s. 208.

jego oswojenia; bywa, że unaocznia tylko jego rozmiary i siłę destrukcji, potęgując przez to jeszcze ludzkie wyobcowanie i bezradność. Skoro przekonaliśmy się, że „wartości są nieograniczenie różnorodne, zmienne i nietrwałe”, to czyż teraz uznanie, że „tylko wartości są nam bezpośrednio dane i nie więcej”¹⁵, nie oznacza, że skazani jesteśmy na nieograniczoną różnorodność, zmienność i nietrwałość świata i naszej w nim egzystencji? Czy nie oznacza to, że skazani jesteśmy — na chaos?

3. Znanieckiego „filozofia względności” nie jest jednak „filozofią chaosu”. Co prawda myśliciel dopuszcza możliwość rozwinięcia się procesów kryzysowych w kierunku całkowitej niwelacji świata wartości, lecz się na nią nie godzi. Więcej nawet — jego filozofia jest sama próbą skutecznego przeciwstawienia się tej możliwości, próbą powstrzymania destrukcyjnych konsekwencji krytycznych przemian. Osią tego sprzeciwu jest **obrona racjonalności** — tej własności świata (i ludzkiego poznania), która była dotąd przesłanką jego stabilności i sensowności, a która teraz, wraz z innymi wyznacznikami trwałego ładu, ulega rozkładowi. Proces ten nie bierze się znikąd — nie tłumaczy go sama fala zniechęcenia i szaleństwa „późno urodzonych” — nie jest więc sam w sobie irracjonalny. Kryzys racjonalności ma te same przyczyny, co cały historyczny kryzys kultury: zanik racji powszechnych i bezwzględnych, wypieranych przez natłok racji alternatywnych i konkurencyjnych, przy jednoczesnym wyczerpaniu się zdolności systemów teoretycznych do eksplikacji takiej postaci rzeczywistości. Kryzys ten ma więc, chciałoby się rzec, racjonalną genezę — ale też dlatego właśnie tym skuteczniej i gruntowniej niszczy racjonalność jako zasadę istnienia świata i jako zasadę jego poznawania.

Irracjonalność jako zasada istnienia świata to wizja dla Znanieckiego nie do przyjęcia. Ale w tej sytuacji jego stanowisko wcale nie jest oczywiste. Dokonywać ma się przecież zmiana całego paradygmatu kultury, przynosząca zakwestionowanie zasad i stanowisk uznawanych dotąd za niewzruszone i otwierająca pole dla nowych form życia, przekraczających dotychczasowe granice wyobraźni czy „zdrowego rozsądku”. Dlaczego ten „zmierzch bożyszczy” miałby zatrzymać się właśnie przed racjonalizmem, który w obliczu kryzysu nie tylko okazał swe ograniczenia, ale też uznany został za współwinny procesów, które doprowadziły do wyczerpania się żywotności kultury europejskiej? Dlaczego to właśnie racjonalizm miałby ustanawiać granicę, której przekraczać nie należy?

¹⁵ Tamże, s. 211, 232.

Otóż jest to jedno z tych miejsc, w których stanowisko Znanieckiego **konstruuje się jako projekt** — nie sprowadzając się do opisu rzeczywistości zewnętrznej i niezależnej wobec podmiotu, lecz próbując ją stanowić, a przynajmniej oddziaływać na jej kształt zgodnie z dokonanymi przez sam podmiot rozstrzygnięciami. Racjonalność jest bowiem dla myśliciela wartością pozytywną czy ideałem, a właściwie pewną elementarną jakością rzeczywistości, warunkiem progowym jej pełnego zaistnienia. Jako taka racjonalność nie ma, rzecz jasna, nic wspólnego z jakimkolwiek historycznie ukształtowanym systemem czy doktryną racjonalistyczną — zwłaszcza że to klasyczne postaci racjonalizmu są przez Znanieckiego poddawane gruntownej krytyce jako współodpowiedzialne za współczesny kryzys wiedzy i poznania¹⁶. Racjonalność rzeczywistości oznacza tu, wyrażając się najprościej, istnienie w niej pewnego ponadsubiektywnego ładu¹⁷. Mniejsza na razie o jego status czy warunki powstawania; w tym miejscu najważniejsze, że tylko to, co ma cechy takiego ładu, jest w pełni rzeczywiste. I odwrotnie: to, co ładu pozbawione — a więc, w przyjętym tu rozumieniu, irracjonalne — jest nierzeczywiste. Stanowisko to ma wymiar ontologiczny: oto bowiem ludzki świat — jedyna jego postać dostępna podmiotowi poznającemu — istnieje o tyle, o ile zostaje przez człowieka ujęty i uporządkowany; świat pozaludzki — którego nie sięga i nie zmienia obecność i aktywność człowieka — dla człowieka również nie istnieje. Ale stanowisko to ma zarazem aspekt praktyczny: skłania mianowicie do przeciwstawienia się tym kierunkom współczesnych przemian — zwłaszcza uosabianym przez skrajne konsekwencje relatywizmu — które niszczą podstawy wszelkiego ponadsubiektywnego ładu, prowadząc tym samym do rozprzestrzeniania się irracjonalności, a więc spychając świat w poza- czy przedludzki chaos. Na to Znaniecki przystać nie może i nie chce. Nie może przystać na niebyt, na nierzeczywistość.

¹⁶ Zob. F. Znaniecki: *Myśl i rzeczywistość*, s. 65–72; tegoż: *Humanizm i poznanie*, rozdz. III: „Rzeczywistość jako przedmiot myślenia”.

¹⁷ W rozwiniętym i precyzyjnym — choć nie grzeszącym przejrzystością — sformułowaniu teza o racjonalności rzeczywistości brzmi następująco: „Twierdzenie, że cała rzeczywistość jest racjonalna, znaczy więc tylko to: nie ma takich stosunków pomiędzy zjawiskami, które by się wyodrębnić nie dały, i wyodrębnione stosunki muszą dać się ująć w ogólny system pojęciowy; przez zastosowanie tego systemu do dowolnej grupy zjawisk powinno być możliwe utworzenie takiego schematu, aby każde zjawisko tej grupy, rozpatrywane z punktu widzenia odnośnych stosunków, mogło być jednoznacznie określone w związku z innymi zjawiskami tej samej grupy za pomocą skończonej liczby sądów” (F. Znaniecki: *Zagadnienie wartości w filozofii*, s. 89–90).

Obrona racjonalności ma tu inne jeszcze uzasadnienia — bardziej szczegółowe, lecz dla myśliciela niebagatelne. Regres czy wręcz zanik racjonalności pozbawiałby przecież podstawy wszelką refleksję filozoficzną czy naukową, a nawet wszelką systematyczną wiedzę. A to z tej właśnie perspektywy wypowiada się Znaniecki i to ona dopiero umożliwia i uzasadnia tę diagnozę rzeczywistości, która ujawnia charakter współczesnych przemian i zagrożenia, jakie ze sobą niosą. Świat pogrążony w irracjonalności byłby pozbawiony organów samopoznania — musiałby więc być światem ślepych i głuchym, światem bezwiednym. Gdyby nawet dopuścić możliwość zakończenia przez naukę jej historycznej — choć wydawało się, że wciąż jeszcze żywej — misji, to przecież rzeczywistość wywłaszczona z nadrzędnych funkcji poznawczych, wywłaszczona z samowiedzy, nie byłaby zdolna ani w części rozpoznać i wykorzystać stojących przed nią szans rozwojowych. A zatem człowiek, uwolniony od ograniczeń dyktowanych przez absolutne autorytety, nie byłby w stanie w pełni urzeczywistnić zyskanej w ten sposób wolności. Tak oto również z tego — partykularnego, zdawałoby się — punktu widzenia regres racjonalności musiałby oznaczać regres ludzkości.

Wszystko to nie znaczy, iżby nauka sama pozostawała autorytetem poza wszelkimi podejrzeniami. Przeciwnie, znalazła się ona w samym centrum współczesnego kryzysu — jako jego ofiara i współsprawca zarazem. To przecież właśnie przyrost wiedzy, choćby historycznej i etnologicznej, ujawnił nieograniczoną niemal wielość i różnorodność uznawanych przez człowieka systemów wartości absolutnych, obnażając tym samym względność wszelkich dotychczasowych fundacji bezwzględnych. To przecież postępy nauki spowodowały przyspieszone następstwo i zmienność prawd i praw, przynosząc w efekcie erozję ich autorytatywności, zanik wiary w ich pewność i powszechność. To wreszcie naukowe badania nad samą nauką — w jej historycznej ewolucji bądź społecznych i kulturowych uwikłaniach — uświadomiły cząstkowość wszelkich jej „ostatecznych” ustaleń. W tej sytuacji jedyna niewzruszona pewność, jaka pozostaje, to świadomość niepewności wszystkich uznawanych pewników; jedyna prawda bezwzględna to prawda o względności wszystkich prawd.

Czy jednak sytuacja ta musi być kryzysogenna? Czy kryzys Jakkolwiek rozumianej absolutności musi oznaczać absolutny kryzys podstaw ludzkiej obecności w świecie? Czy musi oznaczać rozstanie człowieka z wiarą w sens i godność egzystencji, rozstanie z poczuciem uprawnienia i uzdolnienia do jej celowego kształtowania? Otóż do powstania tego rodzaju złowieszczych orzeczeń — a przy-

najmniej do ich ugruntowania — przyczynił się współczesny stan samej nauki czy, szerzej, teorii, obowiązujących wzorców myślenia o świecie. Okazały się one niezdolne do adekwatnego rozpoznania świata pozbawionego sankcji absolutnych — chyba że za cenę eliminacji z tego świata również szczególnej pozycji i funkcji człowieka. To przypadek stanowiska naturalistycznego, które wyprowadza ostateczne konsekwencje z upadku systemów idealistycznych, by na gruncie coraz to dalej sięgających rozstrzygnięć nauk przyrodniczych budować świat bez absolutu, ale też — bez człowieka. Ta wiedza — „pozytywna”, jeśli idzie o reguły niezawodności poznania — okazuje się stanowiskiem skrajnie „negatywnym” w kwestii istotności poznania: pomija ten porządek rzeczywistości, który wyłania wszelką wiedzę.

Współczesny kryzys ma zatem dwa równoważne wymiary: **kryzys wartości**, zanik powszechnie obowiązujących sankcji ich ważności — ale też **kryzys poznania**, kryzys wiedzy o świecie, niezdolnej do takiego ujęcia wytraconej z tradycyjnych kolein rzeczywistości, które uzgodniłoby ją na powrót z potrzebami i celami człowieka. Co więcej, to dopiero ten drugi wymiar — wyobcowując i obezwładniając człowieka wobec świata, który zdawał się właśnie zyskiwać w pełni ludzką miarę — nadaje całemu kryzysowi charakter rzeczywistości radykalny.

A jednak Znaniecki, w przeciwieństwie do wielu współczesnych, nie odrzuca racjonalności jako narzędzia zużytego i skompromitowanego. Przeciwnie, przesłanek samookreślenia się wobec kryzysu szuka „w obszarze teoretycznego poznania, a więc w tych perspektywach kultury, w których teraz oto wydaje się ona przeżywać głęboki kryzys”¹⁸. Podejmuje zaś tę próbę wcale nie w imię restytucji upadłych autorytetów, nie dla ocalenia „przeżytych kształtów”. Prawda, że wydaje się on osobiście przywiązany — choćby poprzez dokonane wybory życiowe — do filozofii i nauki ze względu na wyznaczaną przez nie szczególną pozycję podmiotu wobec rzeczywistości, a zarazem z uwagi na miejsce, jakie zajmują w tożsamości świata zachodniego. Jednak podejmując obronę racjonalności i instytucji jej służących nie kieruje się Znaniecki samym przywiązaniem do najcenniejszych zdobyczy ustępującego świata. O ile ujawniałby się tu jakoś wpływ pogranicznego charakteru jego osobowości — to z pewnością wykraczałby poza mechaniczne wyważanie proporcji „nowego” i „starego”. Stanowczo podtrzymując swą aprobatę dla tej postaci rzeczywistości, która została przez kryzys ujawniona bądź uwolniona, Znaniecki nie uważa bynajmniej, ażeby należało biernie

¹⁸ J. Wocial: *Wstęp: Znanieckiego filozofia wartości*, s. XLV.

poddawać się samorzutnemu — a więc nieprzewidywalnemu — biegowi uruchomionych w ten sposób procesów. Współczesnego kryzysu nie uznaje wcale za złudzenie tradycjonalistów czy pięknoduchów. Widzi w nim realne, i to radykalne, przesilenie, w wyniku którego tracą ważność wszystkie dotychczasowe wzory, a cały porządek rzeczy zostaje zaburzony, pozbawiony nadrzędnej regulacji.

Znanięcki nie wierzy w tym przypadku w mechanizmy regulacji samorzutnej, w ich zdolność do wyłonienia nowego całościowego ładu rzeczywistości. Albo raczej obawia się — znajdując na to pierwsze historyczne potwierdzenia — że mechanizmy te mogą skierować obecne przesilenie na drogę prowadzącą do zniszczenia wszelkiego ludzkiego ładu, do samozniszczenia człowieka. Wierzy natomiast w moc ludzkiego umysłu, w jego zdolność do takiego samoprzekształcenia się, które umożliwi mu wgląd w istotę krytycznych przemian i, w rezultacie, pokierowanie nimi w taki sposób, aby wyzwolić cały ich twórczy potencjał. Zapewne to przekonanie własne — ta wiara — wskazuje na zakorzenienie postawy Znanięckiego w tradycjach racjonalizmu europejskiego, i to również tych, które sięgają głębiej niż do zeszłego wieku. Ale też postawy tej niepodobna do tych czy innych tradycji zredukować. Odpowiedzialność intelektualna myśliciela, zwłaszcza w warunkach historycznej próby, stanowi cnotę elementarną i nieredukowalną — przynajmniej tak długo, jak długo samo myślenie zachowuje jakikolwiek sens.

O ile w sens myślenia o świecie jako takiego Znanięcki zdaje się wierzyć niezachwianie, o tyle istniejące formy i metody intelektualnego rozpoznania rzeczywistości kryzysu wydają mu się jednostronne i niewystarczające. Ani koncepcje idealistyczne, ani naturalistyczne — wraz ze wszystkimi ich rozwinięciami i odmianami — nie pozwalają opisać, zrozumieć i wyjaśnić jednocześnie względności i obiektywności świata człowieka, praw jego stawania się, ciągłości przemian i następstwa pojawiających się systemów, a zwłaszcza istoty procesu twórczego, w coraz większym stopniu decydującego o sposobach istnienia rzeczywistości. A niedomogi i ograniczenia obowiązującego układu poznawczego nie są w tym przypadku kłopotem jedynie dla profesjonalnego teoretyka, nie stanowią wewnętrznego problemu epistemologicznego czy metodologicznego filozofii i nauki. Ujęcia w intencjach całościowe, które okazują się z gruntu jednostronne czy redukcjonistyczne, do istniejących systemów względnych dodają tylko nowe, przez co pogłębiają jeszcze relatywizację rzeczywistości, chaos i dezorientację, do których opanowania miały się w założeniu przyczynić. W rezultacie systemy poznawcze tracą swą uprzywilejowaną pozycję w świecie człowieka, a w niektórych przypadkach — gdy świadomość własnych ograniczeń staje

się przesłanką postaw sceptycznych bądź agnostycznych — same z tej pozycji ustępują. Tak oto podstawowe, kulturowo usankcjonowane instancje poznania, filozofia i nauka, faktycznie wycofują się z zadania całościowego wyjaśniania świata, a nie widać niczego, co mogłoby je w tej funkcji zastąpić.

Tymczasem podjęcie tego zadania wydaje się konieczne, może jak nigdy dotąd. Upadek absolutnych autorytetów i utrwalonych światopoglądów usunął co prawda bariery przed swobodną twórczością, ożywianą jeszcze przez burzliwy rozwój nauk szczegółowych, zwłaszcza przyrodniczych i technicznych, ale zarazem pozbawił rozbieżne ludzkie poczynania wszelkiej wspólnej zasady i płaszczyzny odniesienia, pozostawił je samym sobie. W tej sytuacji brak znajomości reguł i praw stawania się tej nowej postaci rzeczywistości nie pozwala na prawomocną ocenę nowych zjawisk, ich selekcję i wzajemne uzgadnianie. Istniejące systemy wiedzy nie potrafią też wyłonić kryteriów, na podstawie których można by określać kierunki procesów rozwojowych i zgodnie z tym organizować przebieg tych procesów. W rezultacie coraz liczniejsze i ostrzejsze problemy praktyczne pozostają bez rozwiązania. Brak bowiem wiedzy, umożliwiającej ich diagnozowanie, i narzędzi, które pozwalałyby skutecznie w nie ingerować.

Utrata wszelkiej nadrzędnej kontroli — poznawczej i, w konsekwencji, sprawczej — nad zmieniającą się rzeczywistością stwarza tym większe zagrożenia, że ma miejsce właśnie w sytuacji niebywałego zróżnicowania i przyspieszenia procesów rozwojowych. Nie pozwala to żywić nadziei, że rzeczywistość, opuszczona przez rozum, choćby tylko zachowa swój dotychczasowy ład. Grozi jej w tej sytuacji gwałtowny wzrost entropii, która pogłębiając niewspółmierność rozbieżnych ludzkich poczynañ, pozbawiałaby je wszelkiej trwałości i zdolności do nadawania sensu światu. Grozi jej też niekontrolowane, samoistne narastanie procesów destrukcyjnych, zdolnych do unicestwienia podstaw wszelkiego ludzkiego ładu. W obu scenariuszach epilogiem byłby stan chaosu — a więc regres świata do postaci przedludzkiej, jego dehumanizacja. Na taką perspektywę żaden odpowiedzialny myśliciel — zwłaszcza taki, który świat utożsamia ze światem człowieka — nie może przyzwolić. Bo przecież znaczyłoby to — przyzwolić na nierzeczywistość.

Sytuacja ta domaga się więc interwencji. Nie dla takich czy innych subiektywnych racji, nie dla zachowania czy ucieleśnienia jakiejś szczególnej wizji świata — ale z powodów fundamentalnych: aby przetrwało „raczej coś niż nic”. Aby oddalić ryzyko degradacji stanowiska człowieka w świecie, która może oznaczać jego gatunkowe samobójstwo. Gra jest zatem poważna, a stawką w niej są racje

istnienia ludzkiej miary bytu. Oto właściwy wymiar grozy współczesnego kryzysu, nie rozpoznawany przez tych, którzy dostrzegają tylko zmieniającą się „skórę świata”, zmierzch pewnych jego historycznych kształtów. Wewnętrzna tektonika tego kryzysu, wyniosłszy człowieka wysoko, otwiera przed nim perspektywy nieograniczonego rozwoju, ale może też stracić go w niebyt, uczynić ofiarą jego własnych rozkiełznanych mocy. Trzeba sięgać głęboko i patrzeć daleko, aby w tym, co inni uznają za istotną przyczynę kryzysu, dostrzec tylko jeden z ubocznych objawów przekształceń naprawdę radykalnych, stawiających na ostrzu noża kwestię obecności człowieka w świecie.

Warunki określające sytuację człowieka są też jego wytworem, a zatem od niego również zależą. Interwencja w przebieg krytycznych przemian jest więc według Znanieckiego nie tylko konieczna, ale i możliwa. Nie może się jednak sprowadzać do aktów woluntarystycznych, do działań wyznaczonych przez samą wolę ochrony procesów rozwojowych przed ich destrukcyjnymi konsekwencjami — taka bowiem interwencja byłaby najpewniej nieskuteczna. Podstawą jej skuteczności może być jedynie intelektualne rozpoznanie nowych kształtów rzeczywistości i mechanizmów jej stawania się — a więc odbudowa poznawczej kontroli nad światem, regeneracja racjonalności. Kolejny to argument skłaniający do tego, aby źródła ocalenia szukać w samym wnętrzu kryzysu. W tych więc sferach, które zostały najdotkliwiej kryzysem dotknięte, a które teraz trzeba dźwignąć, by to na nich można się było wesprzeć.

O ile istnieje jakieś nadrzędne przeznaczenie człowieka, to najwidoczniej jest nim właśnie ten imperatyw samoprzekształcania się, samoprzekraczania — w odpowiedzi na wszystkie te zagrożenia, które sam człowiek nieustannie sobie stwarza.

4. Wydawałoby się zatem, że sytuacja — w rozumieniu Znanieckiego — uклада się zgodnie ze znanym już z pokrewnych zastosowań paradoksem: racjonalność jest niemożliwa — racjonalność jest konieczna. Jeśli uporać się z kryzysem można tylko z pomocą racjonalności, to z pewnością nie w jej dotychczasowym kształcie. Nowa racjonalność musi zostać oparta na zupełnie innych zasadach niż te, które pozbawiwszy człowieka dawnych oparc, same wreszcie też przestały mu jakiegokolwiek oparcia dostarczać. Więcej, musi ona wyodrębnić się jako konsekwencja tych właśnie negatywnych doświadczeń — musi wyłonić się z ich przekroczenia. Również z przekroczenia ograniczeń ludzkiego umysłu, zdającego się wciąż wierzyć w uniwersalność swych historycznych projekcji. Te były korelatem pewnego historycznego — choć w porządku „długiego trwania”

— modelu świata i przemijają wraz z nim. Nie przemija natomiast — a przynajmniej nie musi przemijać — sama funkcja *ratio*: roszczenie umysłu do stanowienia w świecie pewnego ponadsubiektywnego ładu. Roszczenie to stanie się na powrót prawomocne, jeśli tylko człowiek potrafi wykroczyć poza granice przyjętych konceptualizacji ku pojęciom zdolnym uchwycić nowe stany skupienia rzeczywistości. Jeśli więc — ponownie! — człowiek, jako istota historyczna, zdoła przekroczyć sam siebie.

Nie ma powodów, dla których wobec powszechnej abdykacji praw i prawd absolutnych obowiązujące dotąd reguły i instrumenty racjonalności miałyby, jako jedyne, zachować status bezwzględności. Sama zaś racjonalność jako ogólna funkcja — jako zdolność poznania do prawomocnego, sprawdzalnego, intersubiektywnie akceptowanego określania ładu rzeczywistości — jest zdaniem Znanieckiego nie tylko potrzebna, ale i konieczna. Twierdzi on też — co bodaj ważniejsze — że jest wciąż możliwa. Trzeba jednak odnowić jej instrumenty, skoro straciły one moc adekwatnego rozpoznawania świata, zwłaszcza że współczesny kryzys odsłonił nową tego świata naturę — porządek wartości, i to skazanych nieodwołalnie na względność. Nawet jeśli zadanie to rysuje się jako niezbędne i możliwe, stopień jego trudności dorównuje jego doniosłości.

Podjęta przez Znanieckiego próba **jednoczesnego ukonstytuowania nowego modelu racjonalności i nowej miary uprawomocnienia wartości** — w sytuacji, gdy obydwa te porządki zostały radykalnie zakwestionowane — nosi cechy heroizmu intelektualnego. Nie mogąc skorzystać z dobrodziejstw fundamentu takiej czy innej aksjomatyki, przedsięwzięcie to wyznaczone jest jedynie przez swój cel, wykraczający w dodatku poza sferę czystej teorii: konieczność uzasadnienia i ugruntowania świata, który „wyszedł z formy”. Podobnie jak on, straciła swą rację myśl poznawcza, która ma oto teraz wyłonić z siebie kategoryzacje rekonstruujące ów świat na tyle skutecznie, by ona sama mogła odzyskać autorytet i skuteczność. Uzasadnienie straciły też wartości, które teraz z afirmacji swej relatywności wyprowadzić muszą na nowo swą ważność. Dokonywana w warunkach kryzysu i na jego przewyciężenie zorientowana próba „racjonalnego ujęcia wartości” to konstrukcja tworzona z elementów podobnie nie w pełni ugruntowanych. A jednak opierając się wzajem na sobie, nawzajem się też wzmacniają, a nie osłabiają. Jak pochyłe ściany, które oddzielnie runęłyby, a wsparte na sobie, tworzą budowlę nie do obalenia. Taka jest lekcja kryzysu: w świecie pozbawionym trwałych fundamentów stabilność czerpać można tylko ze wsparcia i wzajemności.

Aby jednak budowla całkiem nie zawisła w próżni, trzeba najpierw uporać się jakoś z ambiwalencją samego porządku wartości.

Z jednej strony jest on wypełniony bez reszty przez konkretne wartości, o których wiemy już, że nie mogą być inne niż względne, z drugiej zaś — stanowić ma elementarny porządek rzeczywistości, jej postać macierzystą: „Musimy przypuścić — pisze Znaniecki w konkluzji *Zagadnienia wartości w filozofii* — że **bezpośrednia rzeczywistość jest nieograniczoną różnorodnością oddzielnych konkretnych wartości, że tylko wartości są nam bezpośrednio dane i nie więcej**”¹⁹. Czy jednak możemy zadowalać się uniwersalnością i pierwotnością tego porządku wiedząc, że tworzą go elementy ze swej istoty niepewne i ograniczone? Czy w świecie skazanym na ułomność godzi się czynić z niej cnotę? Czy można budować na lotnych piaskach opierając się tylko na świadomości, że innego gruntu nie ma i nie będzie? Względność nie przekracza swej natury za sprawą samej swej powszechności.

Problem ten w pierwszym rzędzie i najżywiej dotyka samowiedną jednostkę, która na gruzowisku wartości i wiar pozostawionym przez współczesny kryzys staje wobec zadania odbudowy znaczenia swej egzystencji. Ale wedle stanowiska Znanieckiego praktyczny wymiar tego problemu jest wtórny wobec wymiaru teoretycznego. Otóż świat, którego tradycyjne podstawy zostały podważone, może zostać praktycznie zrekonstruowany na nowych zasadach tylko wówczas, gdy wpierv zostanie zrekonstruowany intelektualnie. A więc gdy jego nowe wymiary istnienia zostaną określone i uzgodnione ze sobą w sposób, który respektowałby zarówno właściwą ich naturę, jak i potrzeby człowieka mającego zadowolić się w ich obrębie. Gdy więc, przede wszystkim, rozpoznany zostanie i zrationalizowany świat wartości — jako przeniknięty relatywizmem i zarazem powszechnie ważny, zdolny do osadzenia całej rzeczywistości człowieka w trwałych ramach.

Pierwotnym świadectwem tej ambiwalencji wartości jest w koncepcji Znanieckiego uznanie podwójnego statusu wartości — jako „**kategorii myśli** o elementach rzeczywistości praktycznej, a jednocześnie **kategorii** samych tych **elementów** jako przedmiotów poznania”²⁰. Z jednej więc strony podmiotowe doświadczenie świata dokonuje się nieuchronnie poprzez wartości („tylko wartości są nam bezpośrednio dane i nic więcej”). A to nadaje im charakter uniwersalny — jako kategorii konstytuującej każde indywidualne doświadczenie (czy też raczej: świat w tym doświadczeniu) — i zarazem skazuje na względność w każdej konkretnej aktualizacji; ich po-

¹⁹ F. Znaniecki: *Zagadnienia wartości w filozofii*, s. 232.

²⁰ F. Znaniecki: *Elementy rzeczywistości praktycznej* (1912) [w:] *Pisma filozoficzne*, t. I, s. 87.

wszechność jest więc w istocie **powszechnością względności**. Z drugiej strony wartość stanowić ma kategorię refleksji teoretycznej, formę konceptualizacji tak rozumianego świata człowieka, i jako taka osiąga uniwersalność nie powściąganą żadnymi zastrzeżeniami — tyle że jest to **uniwersalność kategorialna**, czysto teoretyczna.

Na pozór więc ambiwalencja wartości zostaje tu zachowana, poddana jedynie parcelacji między dwa poziomy: samej rzeczywistości i myśli o niej. A na żadnym z tych poziomów z osobna nie może dokonać się przekonujące uprawnomocnienie wartości jako względnych i uniwersalnych zarazem. Kwestii tej nie rozwiązuje samo zestawienie ujęć obu tych poziomów w obrębie jednego systemu, bo przecież między poziomem pierwotnym rzeczywistości praktycznej a metapoziomem refleksji o niej nie zachodzi żadne horyzontalne *iunctim*, toteż zasady rządzące każdym z nich oddzielnie nie mogą bezpośrednio wspierać się nawzajem ani uzasadniać. Ale rozdzielność i nieprzekładalność obu tych poziomów jest jednak pozorna czy też raczej — byłaby rzeczywista, gdyby zachować tradycyjne kategoryzacje filozoficzne, przeciwstawiające sobie przedmiot i podmiot, rzeczywistość i myśl. Tymczasem te właśnie antynomie — i stanowiska teoretyczne, które je podtrzymują — uznaje Znaniecki za fałszywe, a nawet szkodliwe, i zdecydowany jest je przezwyciężyć. Zarówno w imię adekwatności poznania, jak i w celu odzyskania skuteczności myślenia.

Zadanie to stanowi jeden z głównych impulsów teoretycznych — wszelako o rozległych implikacjach praktycznych — dynamiki myśli filozoficznej Znanieckiego; najbardziej bezpośrednio i konsekwentnie — i ze szczególną determinacją — podejmuje je w pracy *Humanizm i poznanie*. Nieodmiennie humanistyczny charakter wszelkiej dostępnej człowiekowi rzeczywistości oznaczać ma jej bytową podległość wobec twórczej aktywności ludzkiej; i więcej — oznaczać ma niemożność jakiegokolwiek stanowczej separacji tej aktywności, praktycznej i intelektualnej, od świata przedmiotowego. Jak bowiem twierdzi Znaniecki: „Nic nie jest dane bezpośrednio. Cokolwiek jest dane, ma cechę rzeczywistości, jest dane w myśli, więc pośrednio: myśl sama zaś bezpośrednio dana być nie może o tyle, o ile jest myślą, gdyż właśnie określa ją to, że w przebiegu świadomości jest tylko wskazaniem na przedmiot”²¹. Przy tym sytuacja nie sprowadza się do wzajemnej partycypacji czy relacyjności obu porządków; skoro jeden z nich obdarzony jest mocą ustanawiania i sprawczości wobec drugiego — trudno w ogóle traktować je jako porządki oddzielne. „**Myślenie rzeczywistości** — akcentuje Znaniecki — **jest twórcze**.

²¹ F. Znaniecki: *Humanizm i poznanie*, s. 267.

Myśl w każdym momencie buduje i przekształca świat realny: tworzy ona stosunki, syntetyzując przedmioty, i przedmioty, syntetyzując stosunki. Nie jest to zaś tworzenie subiektywnego obrazu świata, lecz tworzenie rzeczywistości samej w sobie. Rzeczywiste jest to, co myśl nasza już wytworzyła; różnorodność, związek, przyszłość i przeszłość świata istnieją tylko o tyle, o ile zostały pomyślane²². A zatem myśl — mówiąc najprościej — „tworząc świat, tworzy zarazem siebie samą”²³.

Takie rozpoznanie sytuacji prowadzi do wniosku, że „sam rozdział rzeczywistości i myśli poznawczej [...] jest dla naszego życia świadomego czymś wtórnym” — wtórnym wobec pewnego „ogólnego świadomego podłoża, na którym dopiero kształtują się w naszym życiu związki elementów rzeczywistości i szeregi myślowe”²⁴. Z perspektywy tego pierwotnego podłoża zaciera się elementarna dystynkcja między tym, co **jest poznawane**, i tym, co **jest poznawaniem** — neutralizują się też różnego rodzaju trudności i antynomie, które dystynkcja ta rodzi. O ile podmiotowy status pierwotnego ośrodka wyłaniania wszelkich porządków i struktur ludzkiego świata wydaje się jasny, zaś jego funkcjonalna użyteczność niewątpliwa — o tyle dookreślenia wymaga jego zawartość, charakter wypełniających go treści. Gdyby bowiem ośrodek ten konstytuowany był wyłącznie przez swe funkcje — jako miejsce, z którego wyrastają porządki nie potrafiące ugruntować się samodzielnie — wówczas cała konstrukcja Znanieckiego byłaby rozwiązaniem czysto formalnym i jej realna skuteczność byłaby wątpliwa. Zadanie, które podejmuje myśliciel, jest zaś — przypomnijmy — praktycznym zadaniem teoretycznym, a zatem o fortunności rozwiązań decydować będą praktyczne właśnie rezultaty zastosowań.

Istnieje jednak, wyodrębniona już wcześniej, kategoria będąca równocześnie kategorią doświadczania świata i kategorią jego intelektualizacji — kategorią wartości. Oba te jej zastosowania rysowały się oddzielnie — odpowiednio do rozróżnienia porządku rzeczywistości i porządku poznania. Ale gdy teraz uwidacznia się płaszczyzna ich wspólnego zakorzenienia, pojawia się też możliwość mediatyzacji czy nawet zespolenia tych zastosowań. „Określenie wartości jako kategorii adekwatnej dla obu porządków — teoretycznego i praktycznego — kategorii niejako «dwuwymiarowej», wprowadzającej moment formalnej jedności poznającego (teorii) i poznawanego (praktyki), dokonuje się na podstawie założenia, że pojęcie wartości

²² Tamże, s. 341.

²³ Tamże, s. 383.

²⁴ Tamże, s. 262.

przedstawia elementarny stan względności między rzeczywistością i wiedzą..."²⁵. Cały ten wywód konkluduje Znaniecki następująco: „Rozważania nad czystym doświadczeniem, nad rzeczywistością i nad myślą wskazują zarówno, że świat nie istnieje ani w świadomości, ani poza świadomością (lub — jak kto woli — że istnieje i w świadomości, i poza świadomością): **świadomość bowiem jest po prostu wydzielaniem, kształtowaniem, grupowaniem się wartości i ich związków, treści i funkcji. Człowiek tworzy świat coraz nowy, ale przez to tylko, że tworzy sam siebie w łonie danego mu już świata**”²⁶.

A zatem istniejący dotąd dualizm wartości — jako, z jednej strony, „pierwotnej kategorii samej rzeczywistości praktycznej” oraz, z drugiej strony, jako „heurystycznej kategorii refleksji teoretycznej o tej rzeczywistości”²⁷ — jawi się jako wtórny wobec humanistycznej zasady istnienia świata, znoszącej rygoryzm klasycznego odróżnienia epistemologii od ontologii. W tej sytuacji wartość uznana być musi za „**najwyższą kategorię**, za najogólniejszą formę istnienia świata”, zaś „pojęcie wartości, wskazujące na wszystkie wartości istniejące, za ostateczną kategorię logiczną”²⁸.

Tym samym pojawia się możliwość całościowego i jednolitego kategorialnie ujęcia rzeczywistości, respektującego założenia humanistycznej wizji świata. Ale nie jest to jeszcze równoznaczne z odzyskaniem poznawczej kontroli nad tą rzeczywistością — z jej racjonalizacją. Samo wykrycie zasady istnienia świata nie musi czynić człowieka jej dysponentem; ustalenie, że światem rządzi chaos czy jakaś siła irracjonalna, nie do przeniknięcia dla umysłu ludzkiego, mogłoby pozostawić człowieka w stanie bezradności. Bezradność ta tym bardziej byłaby dotkliwa, że rozpoznana jako uzasadniona teoretycznie i tym samym nieprzekraczalna. Nie jest to w tym przypadku możliwość czysto hipotetyczna — wszak świat wartości konkretnych, a więc nieskończenie niemal zróżnicowanych i względnych, z perspektywy tradycyjnej racjonalności byłby niczym innym jak właśnie chaosem. W *Rzeczywistości kulturowej* Znaniecki napisał: „...cały empiryczny świat realny, rozpatrywany w jego pełnej konkretności jako synteza wszystkich indywidualnych doświadczeń i refleksji, stanowi ogromny, gwałtowny i rwący chaos niezliczonych zespołów, nierozwiązalnie splątanych i irracjonalnie połączonych.

²⁵ S. Burakowski: *Wprowadzenie* [w:] F. Znaniecki: *Wstęp do socjologii* (1922). Warszawa 1988, s. XVII.

²⁶ F. Znaniecki: *Humanizm i poznanie*, s. 385.

²⁷ S. Burakowski: *Wprowadzenie*, s. XVII.

²⁸ F. Znaniecki: *Zagadnienie wartości w filozofii*, s. 142, 207.

stający się i rozwijający poza jakimkolwiek możliwym łaodem uniwersalnym”²⁹.

Jest to diagnoza przedstawiona przez autora — sięgającego nieraz po tę metodę — w swego rodzaju filozoficznej „mowie pozornie zależnej”: z perspektywy reprezentantów przedkryzysowej wizji świata (i właściwych jej reguł racjonalności), dla których współczesne przemiany niosą ze sobą wyłącznie upadek i zamęt. Wyjaśnia to sam Znaniecki: „Stwierdzenie irracjonalności wartości jest tu więc stwierdzeniem ogólnym, że wartość jest irracjonalna z punktu widzenia racjonalizmu dotychczasowego, z punktu widzenia kategorii rzeczy”³⁰. Wypowiadając się wprost, od siebie, stwierdzi Znaniecki ni mniej, ni więcej: „...**cała rzeczywistość jest zasadniczo racjonalna, [...] wszystko, co tylko może się stać przedmiotem myśli ludzkiej [...] — słowem wszystko, co jest, lub po prostu wszystko może być racjonalnie ujęte**”³¹. Możemy już określić, czym jest owa „cała rzeczywistość”, owo „wszystko, co jest” czy też „wszystko” — to świat wartości w przedstawionym rozumieniu. Czym jednak ma być sama racjonalność, skoro przecież żadną z tych jej postaci, które okazały się niezdolne do odnalezienia w świecie jakiegokolwiek ładu?

Otóż racjonalność ta, najkrócej mówiąc, ma być nie racjonalnością rzeczy, lecz **racjonalnością wartości**; ma ujmować je nie z żadnego zewnętrznego wobec nich, lecz **z wewnętrznego punktu widzenia**; ma odnosić się nie do treści wartości, lecz do **stosunków między wartościami**. Kryterium pierwsze pozwala uchwycić elementarny i zarazem uniwersalny wymiar rzeczywistości w jego swoistości. Kryterium drugie, wynikające bezpośrednio z pierwszego, wskazuje, że choć „funkcja racjonalnego ujmowania świata dana jest w człowieku”, to wartość jest kategorią pierwotną, stanowiącą podłoże współistnienia i wzajemnej zależności podmiotu i rzeczywistości przedmiotowej, toteż tylko podejście immanentne jest wobec niej prawomocne³². Wreszcie kryterium trzecie umożliwia odnalezienie w wartościach, które są „nieograniczenie różnorodne, zmienne i nie-trwałe”, czegoś, co jest „jednorodne, niezmiennie i trwałe”³³. Łącznie kryteria te umożliwić mają stworzenie „logiki wartości” — „jednego powszechnego systemu form, opartego na kategorii wartości,

²⁹ F. Znaniecki: *Rzeczywistość kulturowa* (1919), tłum. J. Wocial [w:] *Pisma filozoficzne*, t. II, s. 579–580.

³⁰ F. Znaniecki: *Zagadnienie wartości w filozofii*, s. 175.

³¹ Tamże, s. 89.

³² Tamże, s. 223–224.

³³ Tamże, s. 211–212.

systemu, który by pozwolił na urzeczywistnianie postulatu racjonalności świata w każdym dowolnym momencie rozwoju wiedzy i w zastosowaniu do każdej dowolnej grupy zjawisk³⁴.

Mamy więc oto zarys i podstawowe przesłanki systemu, który rzeczywistość przenikniętą względnością ujmowałby w sposób powszechnie obowiązujący, poprzez określenie form i relacji — „niezmiennych i trwałych” — jakie poszczególne elementy tej rzeczywistości, wartości, przybierają w swym konkretnym usytuowaniu i praktycznym funkcjonowaniu. Projektowany tu model racjonalności nie abstrahowałby zatem od relatywizmu świata wartości, nie wprowadzałby pewnego ładu **pomimo** tego ich statusu, lecz byłby właśnie próbą **racjonalizacji wartości w ich powszechnej względności**.

Na czym jednak postępowanie to opierałoby swoją prawomocność, skąd miałoby czerpać racje swej niezawodności — aby w rezultacie do istniejącej niepewności i niezborności świata nie dodawało jeszcze poziomu równie niepewnej i niezbornej nad nim refleksji? Przypomnijmy, raz jeszcze, że wyznacznikiem myśli Znanieckiego nie jest stworzenie jakiegokolwiek nowej filozofii wartości, lecz takiej jej postaci, która i sama uprawomocniałaby się w warunkach panującego relatywizmu, i jednocześnie posiadałaby moc uprawomocnienia wartości jako ze swej istoty względnych. Która też, co więcej, dokonywałaby tego nie tylko na płaszczyźnie teoretycznej, ale potrafiłaby również przyczynić się do praktycznej odbudowy ważności świata wartości w świadomości ludzi, którzy mogliby dzięki temu na powrót się w tym świecie zadomowić. Chodziłoby zatem o filozofię zdolną do ocalenia samej siebie, swej funkcji w świecie, i zarazem zdolną do ocalenia świata doświadczonego kryzysem wartości. A ściślej: osiagającą cel pierwszy poprzez pracę nad drugim.

5. Wbrew składanym niejednokrotnie deklaracjom, głoszącym ostateczne ustąpienie absolutów ze świata człowieka, Znaniecki również niejednokrotnie podejmował próby znalezienia jakiegoś pewnego gruntu, od którego mógłby rozpocząć swą rekonstrukcję teoretycznej bądź praktycznej ważności wartości (lub też filozofii wartości). Jak wiadomo, nie był w stanie przystać — i to chyba nie tylko z powodów czysto intelektualnych — na rzeczywistość chaosu: całkowicie zatomizowaną, płynną, pozbawioną elementarnej stabilności. Daleki był co prawda od chęci bezpośredniego odtworzenia dawnych instancji i kryteriów pewności, jednak myśl jego wydaje się nierzadko inspirowana intencją, aby w świecie skazanym nieodwołalnie na względność wykryć bądź stworzyć jakieś ich funkcjonalne ekwiwa-

³⁴ Tamże, s. 232.

lenty. Na usiłowaniach tych najwyraźniej odciska się pograniczny charakter jego osobowości, rozpięcie między dawnymi a nowymi formami rzeczywistości, między dawnymi i nowymi wzorami postaw wobec świata wartości.

Ruch jego myśli wydaje się w znacznym stopniu zorientowany na przewyciężenie tego napięcia — jednak nie drogą łagodzenia przeciwieństw i poszukiwania wspólnego mianownika dla prostych kompromisów. Znaniecki był raczej — jak twierdzi Krzysztof Pomian — aktywnym wyznawcą „idei pośredniości”, żywo zaangażowanym po stronie mediacji, dla którego „uprzywilejowaną poznawczą perspektywą ujmowania zjawisk jest ta, w której jawią się one bądź jako pośredniczące między skrajnościami, bądź jako skrajności zapośredniczone”³⁵. Przy czym postawa ta dotyczy nie tylko konkretnych kategorii intelektualnych czy nawet systemów kategoryzacji poznawczych, lecz całych historycznych paradygmatów, modeli świata, na styku których Znaniecki nie tylko faktycznie żył, ale również świadomie się sytuował i budował swą tożsamość. Przejęty perspektywami otwierającymi się przed uwolnioną spod bezwzględnych regulacji twórczością człowieka, zdawał się zarazem rozumieć perspektywę tych, dla których uwolnienie to oznaczało nie wyzwolenie, lecz opuszczenie i bezradność wobec potężniejszego chaosu. Rozumiał i uznawał potrzebę, nawet niezbędność jakiegoś niearbitralnego, ponadsubiektywnego, trwałego ładu, dzięki któremu samorzutna i nieskrępowana aktywność człowieka byłaby twórcza nie tylko z nazwy, za sprawą takiej a nie innej kwalifikacji formalnej dokonywanych aktów, ale też ze względu na charakter wytworów, realnie wzbogacających świat człowieka i jego samego.

Humanistyczna orientacja filozofii Znanieckiego oznacza nie tylko określony sposób widzenia natury rzeczywistości, ale też pewną tendencję aksjologiczną, której źródłem jest człowiek — bez żadnych dodatkowych określeń czy uzasadnień — jako **wartość pierwotna i samoistna**. Jest to wartość w tym sensie, że w gruncie rzeczy poprzedza wszelkie intelektualizacje — bo afirmuje się w niej sam podmiot, którego istotą jest przecież to, że sam się stwarza i w swych autokreacjach rozpoznaje. A jednak i ta wartość potrzebuje nie tylko uznania, czystej afirmacji, ale też ochrony — choćby dlatego tylko, że wolność człowieka jest również wolnością do destrukcji i autodestrukcji. Doświadczenie kryzysu nie jest wyłącznym udziałem tych, którym trudno żyć w świecie opuszczonym przez absolutne autorytety; jest też zagrożeniem stającym przed tymi, którzy w owym opuszczeniu widzą wyzwolenie. Przeciw temu zagrożeniu zwrócone

³⁵ K. Pomian: *Wprowadzenie do Znanieckiego* „Więź” 1974, nr 1, s. 70–71.

są wysiłki myśliciela, aby w świecie tym ugruntować, mimo wszystko, jakiś trwały, niepodważalny porządek. dzięki któremu uchylene absolutnych kryteriów ważności nie groziłoby zanikiem ważności jako takiej.

Choć więc świat praw i prawd absolutnych żegna Znaniecki bez żalu, w jego nowej postaci rozpoznając odsłoniętą naturę ludzkiego świata, szansę uruchomienia wszystkich ludzkich potencji — to przecież wkracza w ten świat także jako... „poszukiwacz absolutu”³⁶. Szczególna to misja: szukać absolutu w czasie, gdy zanikła wiara we wszelkie absoluty, a nawet wiara w samą możliwość uwierzenia; szukać go ze zdobytą właśnie świadomością, że to sam człowiek jest twórcą wszelkich absolutów; pracować nad wydobyciem bezwzględ- nego oparcia z wnętrza świata ufundowanego na zasadzie powszech- nej względności. To misja błędnego rycerza myśli, który w rzeczywi- stość bezpowrotnie odczarowaną — sam też wszelkiej wiary w idole pozbawiony — chce wnieść **jakaś postać ładu**, nie gwarantowanego już przez żadne nadnaturalne instancje, lecz o mocy instancjom tym dorównujące.

Może się wydawać, że wizerunek ten z trudem przystaje do myśliciela takiego jak Znaniecki — do jego temperamentu, stylu wypowiedzi, modelu obecności w życiu zbiorowym; że grzeszy przesadą, heroizacją, anachronizmem stylizacji. I owszem; warto jednak zważyć, jakie aspiracje powodowały Znanieckim w młodości. w okresie poszukiwań własnego miejsca w świecie, poszukiwań formy artikulacji własnej prawdy i roli najdogodniejszej do jej skutecznego głoszenia: „...nie tylko nie przestałem wierzyć, że jestem zdolny i powołany do objawienia ludzkości czegoś wielkiego — wspominał po latach ten okres — lecz chciałem, żeby to objawienie zarazem odrodziło Polskę oraz całą ludzkość”³⁷. Warto przy tym zważyć, że heroizm zamiarów „ponad siły” nie zawsze wyraża się w patosie wypowiedzi — choć i po taki ton zdarzało się Znanieckiemu niekiedy sięgać. Warto zważyć również, że w różnych epokach powstają różne miary i odmiany heroizmu, wyłaniają się różne obszary wymagające postaw tego rodzaju: nie tylko pola bitewne czy zebrania spiskowców, ale też gabinety myślicieli i aule wykładowe; słowem, nie tylko czyn, ale i myśl. Czy wobec tego może dziwić, że w czasach, które niektóre ze swych głównych

³⁶ Tamże, s. 81.

³⁷ [F. Znaniecki:] *Intelektualna Ameryka — napisał Europejczyk*. tłum. Z. Dulczewski. „Kultura i Społeczeństwo” 1978, nr 4, s. 34. Omówienie tych poszukiwań i ich wpływu na formowanie się postawy intelektualnej myśliciela przedstawiłem w rozdziale „Miejsce myślenia”.

problemów rozgrywały „między pragmatyzmem a neokantyzmem”³⁸, próby nadania trwałego sensu i kształtu rzeczywistości rozplywającej się w chaosie mogły odbywać się na terenie logiki?

Taką właśnie próbę podejmuje Znaniecki w rozprawie *Zasada względności jako podstawa filozofii*. Jest to próba ustanowienia **bezwzględego punktu oparcia dla myślenia o świecie powszechnej względności** — a pośrednio również dla samego tego świata — nie tylko w jego granicach, ale, co więcej, na mocy tejże względności jako jego istoty. „Przypuśćmy więc — zaczyna Znaniecki ostrożnie — że filozofia, mimo wszystko, nie zechce zrezygnować z dążeń do absolutnej ważności — jakie będzie wówczas jej zadanie? Oczywiście, musi ona przewyciężyć tę względność, którą stwierdza dokoła siebie i w sobie samej, to znaczy stworzyć nową teorię, która by wykazała swe wyjątkowe prawa do bezwzględności, która by dawała gwarancję, nie tylko, że jest prawdziwa, ale że w żadnych warunkach za błędną uznana być nie może”³⁹. Aby tego dokonać, trzeba jednak wyzbyć się wszelkiej ostrożności, przynajmniej co do zasięgu i radykalizmu tez wyjściowych.

Przypomnijmy, że za najgroźniejszy dla jakiegokolwiek ponadsubiektywnego ładu w świecie człowieka uznał myśliciel relatywizm częściowy, stwierdzający względność wszystkich wartości wobec jednej z nich, spod względności wyłączonej. Czyżby więc ład ten mógł zostać ocalony dzięki rozciągnięciu relatywizmu na całą rzeczywistość bez żadnych ograniczeń, dzięki **uznaniu zasady względności za absolutną**? Czyżby właśnie rozszerzając zakres panowania tego, co niepewne i nietrwałe, aż do ostatecznych granic, można było przebić się na drugą stronę, ku temu, co pewne i trwałe? Jak z bezwyjątkowej powszechności wątplenia uczynić przesłankę aktu bezwzględnej afirmacji? Mnożę paradoksy nie dla efektu, lecz po to, by przygotować grunt dla odpowiedzi, jakiej udziela Znaniecki — z gruntu paradoksalnej, choć też w intencjach przekraczającej swą paradoksalność: „Otóż jeżeli taka teoria [bezwzględnie prawdziwa] jest możliwa, ostateczną jej podstawą może być tylko samo to twierdzenie, że **wszystkie wartości są względne**. Skoro uznamy tę zasadę, którą nazywamy **filozoficzną zasadą względności**, stwarzamy tym sposobem pierwszą **zasadę bezwzględną**, na której cały system relatywizmu, pierwszy i jedyny system bezwzględny, oprócz będziemy mogli”⁴⁰. Rozumowanie wygląda na nieodparte, a jednak

³⁸ Zob. S. Borzyn: *Młody Znaniecki: między pragmatyzmem a neokantyzmem* „Studia Filozoficzne” 1976, nr 7.

³⁹ F. Znaniecki: *Zasada względności jako podstawa filozofii*, s. 262.

⁴⁰ Tamże, s. 262–263.

równie nieodparcie rodzi się wrażenie, że wkraczamy na grząski grunt sofistyki, trudnej do przecenienia w sytuacjach utarczek intelektualnych, znikomej jednak przydatności, gdy rzecz idzie o realne ugruntowanie porządku wartości w świadomości żyjących w jego obrębie ludzi.

Nie koniec jednak na tym. Rzetelność myślowa autora tej tezy nie pozwala mu pominąć ukrytej w niej sprzeczności. Owa „pierwszą zasadę bezwzględną” sformułować należy w następującym zdaniu: „Wszystkie prawdy są względne, z wyjątkiem tej prawdy, że wszystkie prawdy są względne”. W tej zaś postaci przywołuje niechybnie na myśl klasyczne przykłady paradoksów logicznych, ze słynnym „paradoksem kłamcy” na czele. „Sprzeczność wyraża się w tym — pisze Znaniecki — że jednocześnie twierdzimy — w drugiej części zdania — iż wszystkie prawdy są względne, a zarazem — w pierwszej części zdania — uznajemy istnienie wyjątku, a więc twierdzimy, że nie wszystkie prawdy są względne”. Randze tego problemu zdaje się co najmniej dorównywać pomysłowość proponowanego przez myśliciela rozwiązania: „Jedyny ratunek przed sprzecznością leży w nieograniczonym dodawaniu zastrzeżenia «z wyjątkiem»: «Wszystkie prawdy są względne, z wyjątkiem tej prawdy, że wszystkie prawdy są względne, z wyjątkiem...» itd.”⁴¹. Choć i to rozwiązanie nie zadowala autora, który przedstawia dalej cztery następne „sposoby ratowania zasady względności przed sprzecznością wewnętrzną”⁴² — nikłe widzę powody, aby towarzyszyć mu w tym trudzie. Nie jestem w stanie ocenić — w myśl ówczesnych czy obecnych kryteriów — poprawności logicznej tych rozumowań, ale i tak w przyjętej tu perspektywie interpretacji jest to kwestia o znaczeniu trzeciorzędnym.

Całą tę konstrukcję myślową przywołałem nie dla jej takich lub innych walorów — choć oryginalność pomysłu zapewniła jej miejsce w podręcznikach historii filozofii⁴³ — lecz jako symptom. Doniosłość kwestii wyjściowej — pytania o możliwość uprawomocnienia wartości w warunkach powszechnej względności — wyznaczana jest przez skalę rzeczywistych zagrożeń stojących przed historycznym światem człowieka, podczas gdy przedstawione rozwiązanie dowodzi co najwyżej zřeczności w ekwilibryście logicznej. Daleki jestem od lekceważenia roli logiki w kształtowaniu systemów poznawczych, jednak w tym przypadku jedyną formą przekroczenia relatywizmu

⁴¹ Tamże, s. 269.

⁴² Zob. tamże, s. 269–278.

⁴³ Zob. W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii*. Warszawa 1970 (wyd. VII), t. III, s. 361.

wydaje się absolutyzacja procedur samej logiki formalnej. I to nie dowiedziona teoretycznie, lecz występująca jako roszczenie umysłu, nie potrafiącego pogodzić się z własną bezsilnością. Wiara w moc sprawczą rozwiązań tego rodzaju to z pewnością znak czasu, w którym do mechanizmów rządzących ludzkim światem próbowano dotrzeć poprzez badanie logicznych podstaw wiedzy o nim; to również wyraz skłonności intelektualnych myślicieli, przywiązanego do tradycji wiary w onnipotencję czystego rozumu i w fundamentalną racjonalność bytu. Ale w większej jeszcze mierze dostrzegam tu wpływ złożonej postawy Znanieckiego wobec rzeczywistości kryzysu: woli ocalenia i rozwinięcia wszystkich jej twórczych potencji — ale też woli uchronienia jej przed wewnętrznymi zagrożeniami, przed chaosem, poprzez zaszczerpiecie jej zasad równoważnych tym, które spajały świat przed kryzysem. Karkołomność przywołanej tu konstrukcji myślowej stanowi najwyraźniej świadectwo desperacji intelektualnej, z jaką próbował myśliciel zrealizować oba te cele równocześnie.

Stracące w istocie poszukiwania absolutnego źródła wiedzy o świecie powszechnej względności nie wyczerpują jednak poczynąń Znanieckiego na rzecz uprawomocnienia świata wartości. Funkcją owej „pierwszej zasady bezwzględnej” jest jedynie stworzenie absolutnej sankcji dla teoretycznych kategorii i zasad składających się na instrumentarium „logiki wartości”. Dzięki temu dopiero względność wartości może stać się „przedmiotem filozofii jako wiedzy bezwzględnej”. Wartości brane są tu bowiem nie w całej swej konkretności, lecz w formach, jakie przybierają jako składniki systemów, i w związkach z innymi składnikami. Te zaś formy i związki wykraczają już poza zakres obowiązywania „zasady względności”, jako że ujmowane są „same w sobie, w oderwaniu od połączonych nimi wartości, jako bezwarunkowe, bezpośrednio konieczne, obiektywne”⁴⁴. W ten sposób tworzą się przesłanki obiektywnej i bezwarunkowej **wiedzy o wartościach**. Ale jeszcze nie — bezwarunkowego i obiektywnego **istnienia wartości**.

6. Droga do uprawomocnienia wartości nie wiedzie wcale — nie może wieść! — przez jakiegokolwiek fundacje absolutne. Bo przecież Jaka sztuką transmutacji można byłoby uczynić bezwzględnyimi wartości, których powszechna względność okazała się jedyną bezwzględną prawdą o świecie? Nie na tym miała polegać obrona przed zagrożeniami rozszerzającego się relatywizmu, aby odbudować, choćby na innych zasadach, w innych ramach, tę niewzruszoną

⁴⁴ F. Znaniecki: *Zasada względności jako podstawa filozofii*, s. 285.

pozycję, jaką zajmowały wartości w świecie nie dotkniętym jeszcze współczesnym kryzysem. Prawda, byli współcześnie tacy filozofowie kryzysu — by wspomnieć tylko Nikołaja Bierdiajewa czy Mariana Zdziechowskiego — którzy wierzyli w historyczną restytucję wartości absolutnych, a przynajmniej upatrywali w tym jedyny ratunek dla zmierzającego ku upadkowi świata. Nie mógł tych nadziei dzielić Znaniecki, który w odśloniętym przez kryzys relatywizmie widział nie upadek człowieka, lecz szansę jego wyzwolenia. Tyle że urzeczywistnienie tej szansy jest człowiekowi nie dane, lecz zadane. A treść tego zadania to **teoretyczne i praktyczne uprawomocnienie wartości w warunkach ich względności**.

„Ludzi terażniejszych” kryzys wartości absolutnych bezpowrotnie pozbawił pewnego gruntu, stałych punktów orientacyjnych; w konsekwencji świat stał się dla nich fantomatycznym obszarem odbijających się nawzajem zwierciadeł i wirujących drogowskazów — stał się, wedle ich kryteriów, **nierzeczywisty**. Ale przecież nie tylko ład absolutny nadaje światu status bytu rzeczywistego. Źródłem realności świata może być każdy taki rodzaj ładu, który zbudowany zostanie **na podstawie reguł uznawanych za konieczne i powszechnie obowiązujące** i w związku z tym będzie **respektowany jako trwały i obiektywny**. Świat powszechnej względności przestanie zagrażać i przerażać swą nietrwałością i niepewnością, rozproszeniem i nieobliczalnością swych chaotycznych przebiegów, a stanie się bezpieczną przestrzenią świadomej i twórczej samorealizacji człowieka — jeśli tylko taki ład i takie reguły zostaną z porządku tego świata teoretycznie wyprowadzone, a przez ludzi w nim żyjących praktycznie przyjęte. Świat doświadczony kryzysem — podobnie jak doświadczający go człowiek — potrzebuje zatem nie tyle ocalenia, co raczej uzasadnienia. A ściślej: **ocalenia przez uzasadnienie**.

Uzasadnienie to nie może uprzywilejowywać, rzecz jasna, żadnego pojedynczego systemu wartości, żadnej konkretnej aksjologii. Musi obejmować cały porządek wartości w jego uniwersalności i wewnętrznym zróżnicowaniu zarazem. Odpowiada to zadaniu, jakie stawia Znaniecki przed wiedzą: „...trzeba wskazać, że wiedza może posiadać cechę obiektywności, bezwzględności, będąc jednocześnie ludzką wiedzą, względną w stosunku do historycznego człowieka”⁴⁵. Parafrazując, można by problem uzasadnienia wartości wyrazić następująco: trzeba wskazać, że wartości mogą posiadać cechę obiektywności, będąc jednocześnie ludzkimi wartościami, względnymi w stosunku do historycznego człowieka.

⁴⁵ F. Znaniecki: *Humanizm i poznanie*, s. 262.

Instrumenty tej obiektywizacji wartości zostały już wskazane: to formy, jakie wartości przybierają jako składniki systemów, i związki, w jakich pozostają z innymi wartościami. W ujęciu „logiki wartości” te formy i związki zyskują charakter ponadindywidualny, bezwarunkowy, obiektywny właśnie. Formy i związki wartości — ale jeszcze nie same konkretne wartości. Niepodobna przecież w tych kategoriach ująć jednocześnie i jednorodnie całego ludzkiego uniwersum wartości, w całym jego trudnym do ogarnięcia zróżnicowaniu, alternatywności, sprzecznościach. Syntezy o takiej skali można byłoby dokonać tylko przez wyprowadzenie wszystkich wartości konkretnych z jakiejś nadrzędnej wartości absolutnej⁴⁶. Ale też istnieniu takich wartości — a zatem i możliwości takiej syntezy — zaprzeczył właśnie, i to w sposób kategoryczny, współczesny kryzys, rozumiany jako doświadczenie powszechności relatywizmu. Stąd przecież wyłoniła się konieczność ponownego uzasadnienia wartości bez odwoływania się do jakiegokolwiek fundamentu czy sprawdzianu absolutnego — na gruncie względności.

W jakiej jednak postaci względność mogłaby spełnić tę funkcję, czym musiałaby różnić się od tych odmian relatywizmu, które „odczarowując” świat zarazem go unieważniają? Rozwiązaniem jest według Znanieckiego relatywizm... absolutny. Taki, dla którego względność wszystkich wartości polega nie na ich łącznym odniesieniu do jakiejś wartości pierwotnej czy nadrzędnej jako „stałego warunku ich względności” — co przynosi właśnie skutki skrajnie „likwidatorskie” — lecz na tym, że **„wszystkie wartości są względne w stosunku do siebie nawzajem**, czyli że nie ma wartości, w stosunku do której inne byłyby względne, a która sama nie byłaby względna w stosunku do innych”⁴⁷. Względność wartości oznacza ich „niepełnowartościowość” tylko wówczas, gdy przyjmuje się realność istnienia wartości bezwzględnych, choćby aktualnie nieobecnych w horyzoncie doświadczenia czy wiary człowieka. Gdy zaś względność uznaje się, teoretycznie i praktycznie, za jedyną postać istnienia

⁴⁶ Znaniecki wskazuje na inną próbę stworzenia takiej syntezy, uwzględniającą — w przeciwieństwie do klasycznych systemów idealistycznych — „zależność przedmiotu od funkcji podmiotowych i historyczną różnorodność sprawdzianów wartości”. Mowa o systemie Hegla, który jednak „wyłączył [...] własny system z tej relatywnej hierarchii aksjologicznej, stawiając go jako absolutną prawdę”, i tym samym uwięził świat wartości w „sztywnym formalizmie” i „determinizmie logicznym” (*Zadania syntezy filozoficznej*, s. 409–410). Mimo tej krytyki, Znaniecki niejednokrotnie podkreślał, że każda próba skonstruowania konsekwentnej „filozofii względności” musi zmierzyć się z przedsięwzięciem Hegla.

⁴⁷ F. Znaniecki: *Zasada względności jako podstawa filozofii*, s. 265–266.

wartości — wówczas ich prawomocność ze względności właśnie, a nie spoza niej, musi zostać wywiedziona. Choć wartość pozostaje uniwersalną kategorią rzeczywistości i jej doświadczania (w nieodłącznym związku), zakres obowiązywania konkretnych wartości nigdy nie osiąga miary powszechności. Jedynym światem człowieka jest świat wartości, ale konkretne wartości występują w nim jedynie osadzone w mikroświatach historycznych systemów. A więc to one jedynie mogą stanowić przestrzeń bezpośredniego uzasadnienia wartości.

Czy jednak rzeczywiście tę funkcję pełnią? Czy uzasadnienie, jakiego poszczególne systemy dostarczają swym wartościom, jest już samowystarczalne, wystarczająco ugruntowane? Oto odpowiedź Znanieckiego: „System wartości [...] określić możemy jako kompleks wartości połączonych takim związkiem, że każda z nich jest bezwarunkowo dodatnia w stosunku do całości pozostałych. Otóż bez względu na kwestię genezy i ewolucji systemów przyznać musimy, że w każdej chwili swego istnienia system jest zamknięty w sobie i że nie zależy od tych stosunków, jakie mogą łączyć oddzielne jego wartości z rozmaitymi innymi wartościami w życiu indywiduum lub społeczeństwa, w którym ten system się aktualizuje. System każdy jest nadindywidualny i nadspołeczny”⁴⁸. Co więcej: „Każdy z tych systemów sam w sobie jest **aksjologicznie ważny**, gdyż o tyle właśnie, o ile jest systemem, czyli o ile wolny jest od konfliktów wewnętrznych, w skład jego wchodzi tylko wartości pozytywne, czyniące zadość zasadniczym jego sprawdzianom, i sprawdziany jego obowiązują całkowicie w zastosowaniu do jego wartości”⁴⁹. Każdy system jest więc, **w granicach swojego obowiązywania**, obiektywny nie tylko z praktycznego (wewnętrznego), lecz również — poprzez ujęcie w kategoriach „logiki wartości” — z teoretycznego (zewnętrznego) punktu widzenia.

W ten sposób Znaniecki stwarza przesłanki uprawomocnienia całego świata wartości — ale nie jako kosmosu, o wspólnym pochodzeniu i spójnej strukturze, tylko jako swego rodzaju **wspólnej niszy dla wielości odrębnych światów o równoprawnej ważności**. A więc zakres bezpośredniego obowiązywania wartości do tych tylko światów — mikrokosmosów — się ogranicza. Przy czym trudno tu właściwie mówić o ograniczeniu, bo ujęcie to wynika nie z jakichś niedomogów władz poznawczych, cofających się przed horyzontami ważności uniwersalnej, lecz z pozytywnego rozpoznania natury istnienia wartości. Wartość jest mianowicie „przedmiotem historycznym”, co znaczy, że realnie istnieje wyłącznie w konkretnych

⁴⁸ Tamże, s. 284.

⁴⁹ F. Znaniecki: *Zadania syntezy filozoficznej*, s. 415 (podkr. GG).

związkach z innymi wartościami, w konkretnych układach i systemach. A zatem w tych też tylko związkach, układach i systemach wartości mogą zyskiwać realną ważność. W nich — i zarazem poprzez nie. „Pozytywność wartości — twierdzi Znaniecki — polega [...] na jej zgodności z pewnym sprawdzianem, każdy sprawdzian zaś jest sprawdzianem pozytywności wartości w odniesieniu do innych wartości”⁵⁰. Istniejąc i uprawomocniając się jedynie w łonie konkretnych systemów, wartości dzielą z nimi historyczność nie tylko trwania, ale i ważności. Jak bowiem pisze Znaniecki: „...każdy system jest ważny o tyle tylko, o ile istnieje. Ponieważ zaś każdy system istnieje tylko w pewnym zakresie trwania i rozciągłości, więc każdy jest ważny tylko w historycznym zakresie swego istnienia”⁵¹.

Nie tylko same wartości uprawomocniają się nawzajem za sprawą relacji, jakie nawiązują między sobą w obrębie historycznych systemów; również — choć na innym już poziomie — porządek istnienia i porządek ważności każdego z tych systemów łączy stosunek poręczenia wzajemnego: „Jak synteza aksjologiczna musi sprowadzić ważność do granic istnienia, tak też odwrotnie: synteza genetyczna musi wyprowadzić istnienie z zakresu ważności. Powstawanie i znikanie, rozszerzanie się i zwężanie historycznego istnienia systemów wartości tłumaczyć się musi wewnętrznym ich składem i zakresem stosowalności ich sprawdzianów, wynikać musi z aksjologicznego ich charakteru. Związek historyczny świata możliwy jest tylko jako uwarunkowany przez jego związek aksjologiczny, i odwrotnie”⁵². W ten sposób Znaniecki wyprowadza konieczny związek i wzajemną zależność **relatywizmu funkcjonalnego** oraz **relatywizmu historycznego** („tych najdonioślejszych wyników myśli nowożytnej”), z których pierwszy „absolutną obiektywność istnienia przedmiotów” zastępuje „funkcjonalną względnością”, zaś drugi „absolutną obowiązkowość sprawdzianów aksjologicznych” — ich „historyczną względnością”⁵³.

⁵⁰ Tamże, s. 411.

⁵¹ Tamże, s. 418.

⁵² Tamże, s. 420. W ten sposób Znaniecki podejmuje próbę przezwyciężenia rozdziału między syntezą genetyczną a syntezą aksjologiczną (i kryzysu wewnętrznej prawomocności każdej z nich oddzielnie), który uznawał za jeden z głównych przejawów upadku filozofii. O ile za źródło tego rozejścia uznać — śladem Znanieckiego — przeciwstawienie porządku bytu i porządku wartości, to jego stanowisko, ustanawiające zależność bytu od wartości, w istocie stwarzało teoretyczne przesłanki przywrócenia filozofii tych funkcji, które konstytuują ją samą i zarazem stanowią o jej miejscu w kulturze. Dalszy rozwój jego myśli poszedł jednak inną drogą.

⁵³ Tamże, s. 409.

Wynika z tego wszystkiego, że każdy historyczny system — wraz z wartościami, które ogarnia — obowiązuje jedynie w pewnych granicach, ale też **w tych granicach** jego prawomocność jest **bezwarunkowa**. „Innymi słowy — wyjaśnia Znaniecki — dla każdego twierdzenia istnieje pewien zakres, w którym jest ono prawdziwe, dla każdego postępu — zakres jego moralności, dla każdego dzieła sztuki — zakres jego piękna”⁵⁴. W konsekwencji samo uznanie wartości i ich systemów za względne zaczyna rysować się w odmiennym świetle. Owszem, pozostaje w mocy klasyczna teza relatywizmu, głosząca, że „każda prawda jest tylko tymczasowym, jednostronnym poglądem na jakąś sztucznie wyodrębnioną stronę doświadczenia, że jest ważna tylko z obranego stanowiska, na gruncie przyjętych założeń”⁵⁵. Zmienia się jednak kwalifikacja samych czynników relatywizujących — owej „wyodrębnionej strony”, owych „przyjętych założeń”. Nie są już one wyrazem jakiejś niedoskonałości świata i jego poznania, nie są świadectwem kryzysu bezwzględnych miar bytu — okazują się bowiem nieodłącznym składnikiem rzeczywistości, przejawem jej właściwej natury jako świata człowieka. Każde istnienie i każde poznanie są **jakieś, jakoś uwarunkowane** — i to uwarunkowanie nie odbiera im ważności, lecz, przeciwnie, konstituuje je, dopełnia ich realność.

W tej sytuacji należy stwierdzić, że każda prawda o świecie będzie nie tyle względna w mocnym sensie, lecz „**jednostronna** w porównaniu z innymi, będzie urzeczywistniała poznanie z pewnego stanowiska, w pewnym ograniczonym zakresie. Historycznie uwarunkowany może być tu tylko wybór stanowiska, metody, materiału, ale nie **znaczenie** gotowego systemu”. Podobnie każdy system wartości okazuje się „nie względny w myśl skrajnego relatywizmu, lecz jednostronny, wyrażający znaczenie moralne lub estetyczne świata z pewnego tylko stanowiska”⁵⁶. Właściwym imieniem względności — rozpatrywanej jako „pozytywny” aspekt rzeczywistości — jest więc zdaniem Znanieckiego jednostronność. W świecie nie znającym podmiotu absolutnego każde działanie, doświadczenie czy poznawanie musi dokonywać się „z pewnego stanowiska” — toteż wszelkie ich wytwory tylko poprzez tę jednostronność, nie zaś mimo niej, urzeczywistniają się i uwiarygodniają. Ujęcie takie nie wynika przy tym z racjonalizacji trudnego do usunięcia ograniczenia czy braku, lecz z rozpoznania humanistycznej zasady istnienia świata. A inaczej mówiąc — i wyprzedzając późniejsze rozwiązania teoretyczne tego

⁵⁴ F. Znaniecki: *Zasada względności jako podstawa filozofii*, s. 280.

⁵⁵ Tamże, s. 259.

⁵⁶ F. Znaniecki: *Mysł i rzeczywistość*, s. 49, 53 (podkr. GG).

myśliciela — z uwzględnienia „współczynnika humanistycznego” jako stałego składnika rzeczywistości i jej poznawania.

Konsekwencje takiej interpretacji relatywizmu wydobywa Znaniecki analizując porządek wiedzy. Otóż spośród wielu współistniejących w nim systemów poznawczych „każdy stosuje się specjalnie do niektórych zjawisk, do innych zaś tylko niedokładnie. I biorąc pod uwagę cały zakres i całą różnorodność doświadczenia, musimy powiedzieć, że dla każdego bez wyjątku systemu można odnaleźć takie zjawiska, które ten właśnie system uwzględni dokładniej niż jakikolwiek inny. Nie ma systemu, który by nie był najlepszym ze wszystkich w pewnych granicach. [...] Nawet systemy najmniej zdolne do wyczerpania szerszej dziedziny zjawisk «obiektywnych» [...] w stosunku do tych «zjawisk» indywidualnego doświadczenia, które wyrażają i z których powstały, mogą być doskonalsze od jakich bądź innych”⁵⁷. Mogłoby stąd wynikać, że nawet systemy „błędne” są prawdziwe w swym „myleniu się” — gdyby tylko dopuścić jakieś bezwzględne kryteria prawdy i fałszu. Te zaś nie istnieją — istnieją natomiast różne perspektywy ujmowania rzeczywistości, różne zasady i zakresy wyodrębniania zjawisk, różne sposoby definiowania ich własności i określania łączących je relacji. Wszystkie te parametry wyznaczają swoistość poznawczą i ramy ważności systemów, które — w tej mierze, w jakiej pozostają w swych granicach — nie wchodzą ze sobą wzajemnie w sprzeczności natury poznawczej. Tym samym — wbrew pozorom konkurencyjności czy alternatywności — wszystkie te systemy, właśnie dzięki swej jednostronności, w istocie dopełniają się nawzajem. W ten sposób łącznie wzbogacają i pogłębiają ludzką wiedzę jako całość, a zwiększając stopień racjonalności rzeczywistości — pogłębiają i wzbogacają samą tę rzeczywistość, a nawet więcej: ugruntowują jej istnienie⁵⁸.

Nie przypadkiem właśnie porządek poznania ilustruje tu funkcjonowanie wyprowadzonej przez Znanieckiego pozytywnej konstrukcji relatywizmu. Rzecz nie tylko w tym, że w odniesieniu do tego porządku jego koncepcja wydaje się działać ze szczególną sprawnością. W grę wchodzi zależnośći głębsze i o szerszym zasięgu. To bowiem problematyka wredzy, historycznego istnienia systemów i struktur poznawczych, skupia zainteresowanie kręgu współczesnych Znanieckiemu badaczy, których poglądy w rozważanej tu kwestii pod wieloma względami zbiegają się z jego teoriami. Wskazywałem już w rozdziale „Zasada względności jako podstawa

⁵⁷ F. Znaniecki: *Humanizm i poznanie*, s. 433–434.

⁵⁸ Zob. tamże, rozdz. „System naukowy” i „Filozofia jako system bezwzględny”.

filozofii»”, że niektórzy przedstawiciele historyzmu filozoficznego oraz wyłaniającej się socjologii humanistycznej istotę współczesnego kryzysu widzieli, podobnie jak Znaniecki, w upadku absolutności i rozprzestrzenianiu się względności. Wracam do podjętego już raz wątku, aby wskazać, że badacze ci próbują odwrócić niesione przez ten kryzys zagrożenia nie poprzez stłumienie ich źródeł, lecz — ponownie jak Znaniecki — na drodze przekształcenia stanowiska relatywistycznego w taki sposób, aby na nowo uprawomocnić świat pozbawiony sankcji absolutnych. Głównym terenem tych poszukiwań stała się socjologia wiedzy — dziedzina wyrosła w istocie z doświadczenia relatywizmu. Właściwa jej perspektywa stanowi też integralny składnik filozofii humanistycznej Znanieckiego, a w przyszłości stanie się wyznacznikiem jednego z ważnych kierunków prowadzonych przez niego badań szczegółowych⁵⁹.

W kręgu tej właśnie wspólnej problematyki kształtują się pokrewne redefinicje i operacjonalizacje relatywizmu. Już Wilhelm Dilthey uznawał człowieka za istotę bez reszty historyczną i twierdził, że znaczenie i wartość wszystkich ludzkich wytworów stanowią produkt nieskończenie zmiennych i niepowtarzalnych warunków historycznych; jednak konsekwencje metodologiczne dla nauk humanistycznych wyprowadzał z tego relatywizmu historycznego odmienne niż Znaniecki⁶⁰. Również Max Weber — uznający się za wychowanka „szkoły historycznej”, acz odrzucający skrajności jej stanowiska — zasadniczo przyjmował relatywistyczną diagnozę świata człowieka, ale podobnie jak Znaniecki przestrzegał przed jej konsekwencjami, zdolnymi do pograżenia świata — i poznającego go podmiotu — w „żywiolu irracjonalności”. Poszukiwania teoretyczne obu uczonych mają przebieg równoległy — wyznaczone przez podobny cel, lecz zmierzające do niego w inaczej zdefiniowanej przestrzeni poznawczej; zorientowane zaś są, najkrócej mówiąc, na ukonstytuowanie obiektywności w świecie powszechnej względności⁶¹.

⁵⁹ Mowa tu o kierunku badań, który zapoczątkowany został w 1925 roku rozprawą *Przedmiot i zadania nauki o wiedzy*, kulminację znalazł w pracy *Spoleczna rola uczonego* (1940), a kontynuowany był właściwie do końca życia Znanieckiego (najważniejsze publikacje z tej dziedziny gromadzi polska edycja: F. Znaniecki: *Spoleczne role uczonych*, wyb., wst., tłum. i red. J. Szacki, Warszawa 1984). Można by te badania zakwalifikować ogólnie do socjologii wiedzy, choć precyzyjniejsze byłoby określenie ich jako pogranicze teorii wiedzy i socjologii nauki.

⁶⁰ Por. Z. Kuderowicz: *Dilthey*, Warszawa 1987, rozdz. „Człowiek — istota historyczna”, zwłaszcza s. 29–39; na temat podobieństw i różnic w stanowiskach obu myślicieli pisałem już wcześniej — zob. przyp. 76 do rozdz. II.

⁶¹ Tej kwestii poświęcona jest jedna z najważniejszych prac teoretycznych Maxa Webera: „*Obiektywność*” *poznania w naukach społecznych*, tłum.

Prowadzone w tym kręgu prace nad rekonstrukcją stanowiska relatywistycznego — aby odzwierciedlając nadal skutki upadku prawd absolutnych, pozwalało uchronić świat wartości przed całkowitą dowolnością i unieważnieniem — przyniosły w efekcie koncepcję **relacjonizmu**. Koncepcja ta — w większości swych konkretyzacji wyrastająca z lekcji kryzysu wartości bezwzględnych, przetworzonej pod wpływem dziedzictwa myśli kantowskiej — we względności upatruje drogę do obiektywności i prawomocności świata. Tyle że byłaby to obiektywność i prawomocność nie samego bytu czy wartości, lecz perspektyw, z jakich nieuchronnie się je ujmuje, oraz tego, co i jak z tych perspektyw widać.

Podejście to zostało skodyfikowane przez Karla Mannheim'a, już z perspektywy rozwiązań wyłonionych przez socjologię wiedzy w toku badań szczegółowych. Jak pisze w *Ideologii i utopii*, stanowisko relacjonistyczne polega na stawianiu wobec wszystkich historycznych twórców człowieka następującego pytania: „W związku z jaką strukturą społeczną twory te powstały i jaka struktura nadaje im ważność? Relatywizowania poszczególnych idei do całościowej struktury danego podmiotu historyczno-społecznego nie należy mylić z relatywizmem filozoficznym, który **zaprzecza ważności jakichkolwiek wzorców oraz istnieniu porządku świata**. [...] Relacjonizm nie oznacza, że w dyskusji nie istnieją kryteria słuszności i niesłuszności. Utrzymuje on natomiast, że w naturze niektórych twierdzeń leży to, iż nie można sformułować ich w postaci absolutnej, lecz jedynie **w kategoriach perspektywy implikowanej przez daną sytuację**”. I dalej — dokładnie w duchu krytyki „relatywizmu częściowego” (o skrajnych konsekwencjach) przeprowadzonej przez Znanieckiego — Mannheim precyzuje: „Relatywizmem stałby się [relacjonizm] dopiero wtedy, gdyby połączyć go z dawnym statycznym ideałem wiecznej, nieperspektywicznej prawdy, niezależnej od subiektywnego doświadczenia obserwatora, i gdyby oceniać go miarą owego obcego mu ideału prawdy absolutnej”⁶².

Na gruncie teorii Georga Simmla rozróżnienie to rysuje się tak, że „jeżeli relatywizmem byłoby uznawanie, że konstrukty poznawcze przesądzają o tym, jak będzie się przedstawiało poznanie, i że żaden konstrukt nie jest lepszy od innego, to relacjonizmem nazwać

M. Skwieciński [w tomie zbiorowym:] *Problemy socjologii wiedzy*, wyb. A. Chmielecki i in., Warszawa 1985. Por. J. Szacki: *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 1981, cz. II, rozdz. „Socjologia rozumiejąca Maxa Webera”, zwłaszcza s. 517–522; por. także przyp. 15 do rozdz. II.

⁶² K. Mannheim: *Ideologia i utopia*, tłum. U. Niklas [w tomie zbiorowym:] *Problemy socjologii wiedzy*, s. 371, 385 (podkr. GG).

można stanowisko [...], wedle którego odmienne kategoryzacje, konceptualizacje i podejścia mogą okazywać się komplementarne". Inaczej jeszcze mówiąc: wedle stanowiska relacjonistycznego wielość ludzkich ujęć świata powstawałaby na takiej zasadzie, na jakiej oglądający katedrę uzyskuje odmienne obrazy oglądając ją z różnych stron: „spacerując na zewnątrz, wokół, w środku, patrząc na nią z góry”, przy czym „nie uważa otrzymywanych kolejno, różnych od siebie jej obrazów za niezgodne, za «względne» — uważa je za komplementarne”⁶³.

Tę „ideę komplementarności”, wyrastającą ze stanowiska relacjonistycznego i zarazem je gruntującą, mocniej jeszcze podnosi w swojej socjologii wiedzy Max Scheler: „Unikamy [...] **relatywizmu** filozoficznego, któremu np. ulega Spengler, mimo naszego uznania wielości organizacji intelektu. [...] Unikamy go [...] przez to, że — podobnie jak tego na terenie swej teorii dokonał Einstein — niejako wznosimy odpowiadające istocie człowieka **absolutne królestwo idei i wartości** wysoko ponad wszelkie dotychczasowe, **faktyczne**, historyczne systemy wartości, a więc traktujemy na przykład wszystkie porządki dóbr, celów, norm społeczeństwa ludzkiego w etyce, religii, prawie, sztuce jako po prostu względne i uwarunkowane przez historyczny i socjologiczny kontekst”. Królestwa tego „nie zdoła przeniknąć **jeden** naród, **jeden** krąg kulturowy, jedna lub nawet wszystkie dotychczasowe epoki kulturowe z osobna, **lecz tylko wszystkie razem**, łącznie z przyszłymi, za każdym razem w **solidarnej współpracy** w czasie i w przestrzeni niezastępowalnych, gdyż indywidualnych, niepowtarzalnych podmiotów kulturowych”⁶⁴.

Podobna myśl towarzyszy podejmowanym przez Znanieckiego próbom uzasadnienia ważności systemów względnych, zabudowujących i tym samym wzbogacających całościowy porządek ludzkiego świata, który jako wspólny horyzont działań podejmowanych z różnych stron i perspektyw zyskuje znaczenie pozarelatywne. Może

⁶³ S. Magala: *Simmel*, Warszawa 1980, s. 15, 28–29. Trudno tu postrzymać się przed przytoczeniem analogicznego wywodu Znanieckiego: „Kiedy patrzę na stół przede mną, wtedy to, co jest mi dane, to nie moje postrzeżenie, ale pewna strona stołu; gdy wspominam rzecz widzianą wczoraj, znowu moje wspomnienie i rzecz nie są to dwa różne zjawiska, ale jest to tylko pewna strona rzeczy, dana mi w tej chwili” (*Znaczenie rozwoju świata i człowieka* (1913) [w:] *Pisma filozoficzne*, t. I, s. 193). Być może różnica w wyborze obiektu służącego jako ilustracja mówi coś o różnicy w widzeniu świata obu myślicieli — a być może nie.

⁶⁴ M. Scheler: *Problemy socjologii wiedzy*, tłum. S. Czerniak i M. Skwieciński [w tomie zbiorowym:] *Problemy socjologii wiedzy*, s. 207.

najdobitniej — i w bliskiej Schelerowi tonacji — wyraził tę myśl w odniesieniu do systemów poznawczych: „Cała różnorodność współczesnych i następujących po sobie filozoficznych teorii, słowem **cała filozofia przedstawia się jako jeden ogólny system**, składający się z systemów częściowych — system, którego wszystkie części są potrzebne, żadna nie jest «przewyciężonym momentem», żadna nie ginie, żadna nie staje się błędna lub nieodpowiednia. Pojawianie się nowych systemów szczegółowych jest jak gdyby narastaniem owego systemu ogólnego, który tym sposobem, bogacąc się wciąż, a nie potrzebując się zmieniać w danych częściach, **może być uważany za bezwzględny system wiedzy**”⁶⁵.

Warto zauważyć, że podobna wizja — rozciągająca się już na wszystkie porządki wartości — pojawi się w projekcie „wszechludzkiej jedności cywilizacyjnej”, przedstawionym przez Znanieckiego w pracy *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*. Wszelako „absolutne królestwo idei i wartości” nie będzie tam jedynie płaszczyzną teoretycznej istotności świata, lecz pułapem rzeczywistych aspiracji ludzkości. Ma być więc też osiąganą nie na drodze fundacji intelektualnych, lecz przez praktyczne przekształcanie historycznej rzeczywistości. Znamienne, że i tu — jak u Schelera „solidarna współpraca niepowtarzalnych podmiotów kulturowych” — pojawia się zasada „ogólnoludzkiej solidarności społecznej” i „współdziałania rozszerzających się twórczo i dopełniających się nawzajem systemów”, która służyć ma harmonijnej realizacji „idei komplementarności” partykularnych, względnych wytworów ludzkich. Tyle że w projekcie Znanieckiego zasada ta wykracza poza funkcję swego rodzaju idei regulatywnej porządku teoretycznego i powołana zostaje do tego, aby stać się wzorcem praktycznych postaw i zachowań ludzkich.

A zatem zarówno na polu wstępnych ustaleń filozoficznych Znanieckiego, jak i w przestrzeni kreślonych później przezeń planów optymalnej organizacji kultury — względność wartości przestaje oznaczać ich ułomność. Więcej, myśliciel podejmuje próbę wykazania — w czym znajduje poważnych i nieprzypadkowych sojuszników — że w świecie pozbawionym sankcji absolutnych **wartości mogą zyskać realność i ważność jedynie poprzez swą względność**. Przy takim podejściu nie sposób dłużej sprowadzać względności do istnienia niesamodzielnego i warunkowego, niepodobna utożsamiać jej z niepewnością i zawodnością. Wyznaczając przestrzeń wzajemności, jedyne oparcie dla tych, którzy w niczym oparcia absolutnego nie znajdują — względność staje się dla nich, dla ich świata, szansą ocalenia.

⁶⁵ F. Znaniecki: *Humanizm i poznanie*, s. 450–451.

7. Ustanowienie świata wartości w nowych ramach, ugruntowanie jego ważności w taki sposób, aby wyrastała z zasad relatywizmu funkcjonalnego i historycznego — to według Znanieckiego jedyne rozwiązanie, ale też nic więcej niż tylko szansa. Nic więcej niż możliwość. Nawet przyjmując, że droga do jej urzeczywistnienia musi wyłonić się z metarzeczywistości teorii, z odysei pojęć — konstrukcja dotąd wywiedziona nie dostarcza jeszcze wystarczających do tego przesłanek. Zapewne, stwarza mapę pojęciową, która wiernie odwzorowuje topografię świata przeobrażonego przez kryzys, ale jeśli mapa ta ma posłużyć do wytyczenia drogi, trzeba ją zorientować według pozycji człowieka, który ma w tę drogę wyruszyć. Tylko wtedy zdoła on określić, gdzie się znajduje i dokąd ma podożyć. A także — co nie mniej ważne — którądy.

Dotychczasowa rekonstrukcja stanowiska Znanieckiego wobec kryzysu wartości dotyczyła poziomu najbardziej ogólnego — poziomu podstawowych struktur poznawczych. Na tym poziomie myśliciel dokonuje takiej konceptualizacji świata kryzysu, która pozwala uzgodnić, w sferze teoretycznej, nowe reguły rządzące tym światem z kryteriami, jakie spełnić musi — jego zdaniem — każdy porządek, aby zachować status porządku ludzkiego. Jest to poziom elementarnej kontroli poznawczej nad światem, bez której nie ma szans na przejęcie kontroli sprawczej, na osiągnięcie skuteczności myślenia. Jest to jednak wciąż jeszcze królestwo rozumu teoretycznego, które rządzi się w większej mierze zasadami własnej sprawności wewnętrznej niżli „zasadą rzeczywistości”. Stąd przedstawione dotąd rozwiązania sprawiają wrażenie rozwiązań gotowych, uskuteczniających się przez samo swe zaistnienie — jakby performatywów filozoficznych. Tymczasem w obliczu zadań stojących przed myślą kryzysową — same przez się niczego jeszcze nie rozwiązują. Przygotowują scenę, na której dopiero rozegra się właściwy dramat. Bez tej sceny, bez aranżacji teoretycznej, cała akcja zawisłaby w próżni — ale scena ta stanie się użyteczna dopiero wówczas, gdy pojawi się na niej aktor.

Jeśli twierdzi się, że istnienie świata podlega „zasadzie antropicznej” — że zatem jest wtórne czy nawet niejako wewnętrzne wobec istnienia człowieka — wówczas żadne rozpoznanie rzeczywistości, żadna jej diagnoza czy prognoza nie może obyć się bez uwzględnienia, najbardziej elementarnie tu rozumianego, „współczynnika humanistycznego”. Jeśli, co więcej, przyjmuje się, że w tym kontekście — i zapewne w każdym innym — nie da się człowieka ująć jako podmiot idealny czy uniwersalny, lecz wyłącznie jako „indywidualium historyczne”, w takim razie niczego i w żadnej mierze nie da się rozstrzygnąć na drodze najbardziej nawet subtelnej i precyzyjnej manipulacji czystymi pojęciami czy kategoriami logicznymi. „Po-

rządek wyłączony” abstrakcyjnego wywodu filozoficznego musi ustąpić przed wymogami tego pierwotnego rozstrzygnięcia, musi wziąć w rachubę to wszystko, co w człowieku nie da się zamknąć w tradycyjnych pojęciach i kategoriach: jego niedoskonałość i jego nieobliczalność, niegotowość i zdolność do transgresji, jego historyczną czy biograficzną konkretność i ograniczenie oraz tkwiący w nim pierwiastek nieskończoności. A trzeba to wszystko uwzględnić w myśleniu o świecie zwłaszcza wtedy, gdy — jak w przypadku Znanieckiego — zarówno pierwotnym źródłem teorii, jak też jej odległym niekiedy, lecz nieuchronnym odniesieniem jest konkretna rzeczywistość historyczna i stawiane przez nią wyzwania.

Pewne sygnały takiego nacechowania myśli teoretycznej Znanieckiego można już było zresztą zauważyć wcześniej. Gdy w miejsce dotychczasowej racjonalności rzeczy proponował on racjonalność wartości, formułował pogląd, że w tej nowej perspektywie „cała rzeczywistość jest **zasadniczo racjonalna**”, że „wszystko **może być racjonalnie ujęte**”. Zaś definiując „logikę wartości”, która miałaby tej racjonalności służyć, określał ją jako „jeden powszechny system form, który by pozwolił na **urzeczywistnianie postulatów racjonalności świata**”⁶⁶. Trudno nie zauważyć, że przez te sformułowania przeświadczenie, iż porządek świata wartości — jego ważność oparta na wewnętrznym łańdźcu historycznie istniejących systemów — nie jest czymś gotowym. Podejście relacjonistyczne stwarza podstawy dla teoretycznego uprawomocnienia takiego ładu, ale nie tkwi on immanentnie w świecie wartości, nie jest jego jakością pierwotnie daną ani powszechną. Gdzie indziej Znaniecki wypowie tę myśl już *expressis verbis*: „Racjonalność przedmiotu [...] nie jest przedwiecznym, absolutnym istnieniem własności i stosunków, lecz twórczym procesem, budującym współzależnie treść przedmiotów z ich stosunków i związek przedmiotów — z ich treści”⁶⁷.

Wynika z tej tezy, że wszelki ład rzeczywistości jest każdorazowo wytwarzany przez człowieka jako podmiot historyczny i w historycznych ramach jego istnienia. Ten proces wytwarzania ładu może być dziełem zarówno systematycznej myśli poznawczej, jak i samego doświadczenia świata. Żadne bowiem doświadczenie — podobnie jak żadne praktyczne działanie — nie odbywa się w świecie nieodróżnionym i bezładnym, lecz w świecie, który jest przez podmiot w pewnych granicach organizowany i definiowany. Zaś w każdym takim przypadku — twierdzi Znaniecki — „mamy do czynienia tylko z tymi stosunkami, któreśmy ustalili, a nie z tymi, które kiedyś ustalić

⁶⁶ F. Znaniecki: *Zagadnienie wartości w filozofii*, s. 232.

⁶⁷ F. Znaniecki: *Humanizm i poznanie*, s. 332.

możemy⁶⁸. Innymi słowy i dobitniej: „Rzeczywistość konkretna jest racjonalna, gdyż myśl logiczna jest tylko pewną formą stawania się rzeczywistości⁶⁹. Stąd też należy porzucić wszelkie oczekiwania, aby „racjonalność całej rzeczywistości dała się stwierdzić empirycznie. Świat doświadczalny jest istotnie «nieprzejrzaną różnorodnością pojedynczych ukształtowań i faktów», nigdy więc całkowicie przez myśl ludzką ogarnięty być nie może; przedmiotem myślenia może być zawsze tylko pewna część, a raczej pewna strona rzeczywistości, gdyż myślenie racjonalne zjawisk jest właśnie wyodrębnieniem pewnych jedynie stosunków pomiędzy zjawiskami z nieograniczonej liczby stosunków, które by również wyodrębnić można⁷⁰”.

To jednak, co stanowi ograniczenie samej rzeczywistości — a mianowicie jej wewnętrzne nieukształtowanie i niesamodzielność bytowa — umożliwia zarazem uwolnienie twórczej mocy człowieka. Bo przecież to sam człowiek, na drodze swej aktywności intelektualnej, stwarza ład rzeczywistości, a więc w istocie powołuje ją do życia. Jak bowiem pisze Znaniecki: „...jedność przedmiotów jest dziełem myśli naszej, istnieje w tym stopniu i w tej postaci, w jakiej została już wytworzona; myśl może ją rozszerzać i dopełniać, włączając do wytworzonego związku nowe przedmioty lub wytwarzając nowy stosunek pomiędzy połączonymi już przedmiotami”. A skoro „myśl nasza jest zasadniczo nieograniczona w tworzeniu nowych stosunków — o ile już sama sobie uprzednio granic nie postawiła⁷¹ — więc też sama rzeczywistość może potencjalnie

⁶⁸ Tamże, s. 322.

⁶⁹ F. Znaniecki: *Zagadnienie wartości w filozofii*, s. 102.

⁷⁰ Tamże, s. 89. Przytoczone przez Znanieckiego określenie pochodzi od Heinricha Rickerta, z którym polski filozof dzieli rozpoznanie natury historycznego „świata doświadczalnego” jako chaosu pojedynczych i odrębnych zjawisk, a także rozróżnienie nauk o kulturze i nauk o przyrodzie oraz odpowiadających im dwóch typów poznania. W odróżnieniu jednak od Rickerta i innych ortodoksyjnych przedstawicieli orientacji antypozytywistycznej w teorii wiedzy, nie uznaje jednak nauk o kulturze za skazane na metodę idiograficzną, lecz dowodzi możliwości formułowania przez nie praw ogólnych, choć na innych zasadach i w innym zakresie niż nauki przyrodnicze. Podstawową przesłankę tej możliwości formułuje następująco: „Utworzenie systemu pojęciowego z wyodrębnionych stosunków jest możliwe *a fortiori*, jeżeli jest możliwe wyodrębnienie stosunków konkretnych zjawisk, gdyż polega tylko na wykryciu stosunków pomiędzy stosunkami, jest więc racjonalnym ujęciem kompleksu prostszego aniżeli rzeczywistość bezpośrednia; droga powrotna zaś, od systemu do schematu i od schematu do zjawisk, wprowadza jako nowy warunek tylko żądanie, aby wyodrębnione stosunki były rzeczywiste” (tamże, s. 90).

⁷¹ F. Znaniecki: *Humanizm i poznanie*, s. 323.

rozwijać się w sposób nieograniczony. Zarazem jednak stopień racjonalności — co znaczy również: realności — świata w określonym momencie historycznym jest wyznaczony przez te właśnie granice, które stają już przed samą myślą: przez historyczny stan wiedzy, zasięg poznania i jakość uruchamianych funkcji intelektualnych. Znaniecki ujmuje to w następującej formule: „...jakkolwiek tworzenie rzeczywistości jest zasadniczo nieograniczone, jednakże w każdej chwili ogranicza nas rzeczywistość już utworzona”⁷². I znowu: na tym polega twórcza istota człowieka, że i te granice nieustannie przełamuje. Tak rysuje się to w komentarzu Jerzego Wociała: „Indywidualność i świat wiąże tedy relacja podwójna, będąca w istocie bezustannym ruchem zjawisk między doświadczeniem a sferą pozaaktualną, między daną w przebiegu doświadczenia treścią a rzeczywistością, irracjonalnością zupełną a doskonałą racjonalnością”⁷³.

Wyznaczając człowiekowi pozycję nadrzędną wobec całej rzeczywistości konkretnej, czyniąc go twórcą i gwarantem wszelkiego prawomocnego jej ładu — Znaniecki wprowadza do swojej teorii pewną **stałą ambiwalencję**. Z jednej strony ludzkość jako gatunek sytuuje się, na gruncie jego teorii, ponad wszelką utrwaloną organizacją racjonalną świata i każdą jej postać potrafi przekraczać; z drugiej strony człowiek jako istota historyczna jest tą swoją istotą ograniczony, toteż ograniczony jest też poziom i zakres osiągalnej dla niego racjonalizacji świata. Myśl ludzka „tworząc świat, tworzy zarazem siebie samą”⁷⁴ — a zatem realizuje się w tym i poprzez to, co skończone i konkretne. Można też jednak inaczej rozłożyć akcenty: myśl tworząc siebie samą w toku racjonalizacji świata, tworzy świat — wykracza więc nieustannie poza to, co konkretne i skończone. Historycznie zakorzeniona, myśl — a z nią i sam człowiek — uruchyznistnia swe powołanie w dążeniu do nieskończoności, w zmierzaniu ku celowi, który wciąż niknie za horyzontem.

Odtworzona tu oscylacja myśli Znanieckiego między biegunami ograniczenia i nieskończoności nie jest — jak mogłoby się wydawać — wynikiem zwykłej ekwiwokacji w operowaniu pojęciem „człowiek”, polegającej na płynnym podstawianiu znaczenia historycznego (jednostkowego) pod uniwersalne (gatunkowe) i na odwrót. Człowieka (i jego myśl) — mimo uprzywilejowanej pozycji — łączy tu ze światem stosunek **wzajemnego stanowienia**: potrzebuje on rzeczywistości tak samo, jak rzeczywistość jego potrzebuje do po-

⁷² Tamże, s. 343.

⁷³ J. Wociąg: *Wstęp: Znanieckiego filozofia wartości*, s. LIX.

⁷⁴ F. Znaniecki: *Humanizm i poznanie*, s. 383.

wstania i rozwoju⁷⁵. Stosunek ten jest zarazem stosunkiem **wzajemnego poręczenia**, toteż każda ze stron musi niejako przewyżczać właściwą sobie skończoność i niesamoistność, aby wesprzeć drugą. Jak świat wartości konkretnych sięga po uprawomocnienie na mocy odniesienia do tezy o bezwzględnej powszechności swej względności — tak człowiek realizuje się w rzeczywistości historycznej, jedynej mu dostępnej, właśnie poprzez zdolność do jej przekraczania, w wychyleniu ku pułapowi swych możliwości jako istoty ponadhistorycznej, twórcy wszelkiej historyczności. W świecie pozbawionym gwarancji absolutnych, gdzie istnienie i jego ważność mogą zyskiwać znaczenie ponadrelatywne jedynie dzięki wzajemności i wsparciu elementów oddzielnie niesamoistnych, w takim świecie tradycyjna racjonalność okazuje się bezradna. Obszary, które racjonalność ta uznawałaby za logicznie nieprzejrzyste, relacje, które w jej kategoriach jawiłyby się jako nieprzewidywalne antynomie — teraz uchodzą za instancje trwałego ładu, racjonalnego właśnie porządku świata. Jest to już jednak inna racjonalność — i inny też porządek.

Ta nowa racjonalność jest, jak już wiemy, racjonalnością wartości. Choć dysponuje ona instrumentami o uniwersalnym zastosowaniu — „logiką wartości” — to dotyczy wartości jako „przedmiotów historycznych”, a zatem podstawowym jej odniesieniem jest porządek historii. W jego zaś obrębie stosowany przez tę racjonalność system miar i wag również pozwala na przejrzyste kwalifikacje i jednoznaczne rozstrzygnięcia. Jak bowiem wynika z wcześniejszych wywodów — racjonalność rzeczywistości jest wedle Znanieckiego **historycznie stopniowalna**. Przy czym racjonalność obejmuje bezpośrednio nie całą rzeczywistość, nawet w takiej czy innej fazie historycznej, lecz składające się na nią konkretne wartości i ich układy. Kiedy zaś można powiedzieć, że wartość staje się racjonalna? Przecież nie wtedy, gdy zbliżamy się do jakiejś jej „właściwej istoty”, immanentnie tkwiącego w niej sensu czy koniecznych odniesień do innych wartości. W świetle stanowiska Znanieckiego zbyteczne dowodzić, że żadnych takich atrybutów wartości „w sobie” nie posiadają, a wszelkie ich własności są osadem aktywności człowieka, jego czynów i myśli. On to, w granicach swego czasu i swych uzdolnień, realnie racjonalizuje wartości czy też, ściślej mówiąc, wytwarza ich racjonalność, zwiększa jej stopień.

Proces ten, przypomnijmy, jest procesem twórczym i polega na ustalaniu przez aktywną myśl podmiotu coraz to nowych związków i stosunków danej wartości z innymi, na włączaniu jej w coraz to rozleglejsze i bardziej złożone szeregi i układy. Im gęstsza sieć tych

⁷⁵ Zob. tamże, s. 383.

relacji — tym większe, by tak rzec, **stężenie racjonalności**. I w tym większym stopniu urzeczywistniany jest „postulat racjonalności świata”. Dokonująca tego myśl ludzka rozwija się w czasie, a więc — mimo idealnego charakteru swych funkcji — realizuje się w historii i przez historię. Jak wyjaśnia to Znaniecki: „Każdy moment poznania przynosi coś nowego do treści przedmiotu i wpływa przez to na dalszy przebieg badań — a jednocześnie każdy zależy od wszystkich poprzednich. Zależność ta nie staje w żadnej sprzeczności z nowością, gdyż myślenie przedmiotu nie jest wgłębianiem się intuicji w jego istotę, lecz tylko wytwarzaniem nowych stosunków pomiędzy nim a innymi przedmiotami; jakie zaś nowe stosunki wytworzymy, to zależy od danej nam już dotychczasowej treści przedmiotu”⁷⁶.

Przy zachowaniu ciągłości procesu historycznego następowałby zatem ciągły **przyrost całkowitej racjonalności świata**⁷⁷. W ostatecznej instancji zależy to jednak od twórczej aktywności człowieka, żyjącego w świecie wartości i spełniającego się poprzez jego przekształcanie. Z wewnętrznego punktu widzenia świat ten jest każdorazowo uniwersum wartości, rzeczywistością kompletną. Dopiero jeśli spojrzeć z zewnątrz, retrospektywnie, widać, jak to uniwersum jest nieustannie przekraczane, a wszelka „kompletność” ma charakter historyczny, względny wobec zakresu dostępnej człowiekowi wiedzy, wobec stopnia oswojenia otaczającego go chaosu. Tak podsumowuje cały ten wątek Znaniecki: „Racjonalność świata realnego nie jest więc porządkiem absolutnym, z logiczną koniecznością w jednym momencie narzuconym przez rozum rzeczywistości. Jest on empiryczną, częściową organizacją konkretnej rzeczywistości i musi rozwijać się w trwaniu i rozciągłości w obrębie szerszego konkretnego rozwoju historycznego [...]. Zamiast mówić o racjonalności świata realnego, należałoby mówić ściślej o jego **wzrastającej racjonalizacji**”⁷⁸.

⁷⁶ Tamże, s. 331–332.

⁷⁷ Jak zauważył później Znaniecki, zasada ta jest praktycznie stosowana przez niektórych badaczy kultur, którzy dokonują klasyfikacji poziomów kultury w zależności od stopnia racjonalności badanych czynności ludzkich — zob. F. Znaniecki: *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój* (1952), tłum. J. Szacki, Warszawa 1971, s. 337–338.

⁷⁸ F. Znaniecki: *Rzeczywistość kulturowa*, s. 667–668 (podkr. GG). Mowa tu naturalnie o racjonalizacji w znaczeniu epistemologicznym, nie zaś psychologicznym; warto jednak odnotować, że gdzie indziej zajmuje się Znaniecki, w podobnym kontekście, racjonalizacją również w tym drugim znaczeniu, wskazując na jej rolę w procesach rozwoju kulturowego — zob. F. Znaniecki: *Prawa psychologii społecznej* (1925), tłum. J. Radzicki, Warszawa 1991, rozdz. „Racjonalizacja”.

Racjonalność świata — w przyjętym tu rozumieniu — nie jest jednak jakością o znaczeniu autonomicznym, chyba że dla samych filozofów. Myśl Znanieckiego jest zaś ożywiana odpowiedzialnością nie tyle wobec cechowych reguł filozofii, lecz — nie dość przypomniania — wobec świata zagrożonego destrukcyjnymi skutkami przeżywanego kryzysu. Toteż co najmniej równie istotna jak racjonalność wartości jest jej pochodna, obiektywność. Własność tę wprowadza Znaniecki następująco: „Proces obiektywizacji [...] nie polega po prostu [...] na nadaniu obiektywności danym i skojarzeniom, które były subiektywne, ale na [...] nadaniu im racjonalnego porządku i znaczenia logicznego”⁷⁹. Aktywność racjonalna człowieka wyzwala więc wyodrębnione przez niego zjawiska z subiektywności, z jaką jawią mu się jako podmiotowi przedracjonalnemu. Oto jeszcze jedna funkcja racjonalności: dzięki niej człowiek dokonuje autotranscendencji, przekracza sam siebie jako *subiectum* — poprzez to, że wytwarza ponadsubiektywny porządek, który takie jego akty legitymizuje.

Obiektywizacja świata wartości nie dokonuje się jednak automatycznie dzięki ich racjonalizacji, dzięki samemu odniesieniu do kategorii o powszechnej ważności. Gdyby bowiem tak było — zmiana ich statusu sprowadzałaby się do operacji czysto pojęciowej. A tego rodzaju operacje rzadko kiedy oddziałują bezpośrednio na rzeczywistość lub choćby na zajmowane wobec niej postawy. Skuteczność myślenia nie polega na skuteczności magicznej. Jeśli więc miałyby tu zyskiwać wymiar praktyczny, to dzięki jakiemuś zapośredniczeniu, dzięki uruchomieniu jakichś konkretnych procesów, które dopiero wytyczałyby przestrzeń obiektywności.

I rzeczywiście, aktywność racjonalna nie sprowadza się do nadbudowania nad światem empirycznym poziomu form i relacji „logiki wartości”. Aktywność ta polega również na wprowadzeniu w sam ten świat reguł, dzięki którym różne zjawiska empiryczne — czy, dokładniej, stwierdzane empirycznie — przewyciężają swą jednostkowość i momentalność. Przykładowo: „W doświadczeniu związek ten [*scil.* związek zjawisk empirycznych] jest zawsze względny. W miarę postępu badań wykrywamy jednak coraz więcej stosunków i przekonujemy się, że te, któreśmy już wykryli, dają się rozciągnąć na inne jeszcze zjawiska, prócz zbadanych przez nas poprzednio”⁸⁰. Obok **regularności** — wciąż jeszcze względnej — mechanizmów rządzących konkretnymi procesami i zależnościami racjonalizacja przynieść też może **utrwalanie** wyznaczonych przez

⁷⁹ F. Znaniecki: *Rzeczywistość kulturowa*, s. 536.

⁸⁰ F. Znaniecki: *Humanizm i poznanie*, s. 315.

nie same relacji: „Im dłuższy szereg uwarunkowany przez jakąś wartość, im ściślejszy wewnętrzny jego związek, tym częściej i tym łatwiej uzyskuje on niezależność od empirycznego przebiegu zjawisk, ponieważ wpływ dominującej wartości rozciąga się nawet wtedy na wartości podporządkowane, gdy szereg przerywa się, gdy obce zjawiska i obce szeregi wchodzą w jego przebieg”⁸¹.

Racjonalność obiektywizuje rzeczywistość nie tylko mocą jakości swych procedur — dzięki nieodpartości ustanawianych przez siebie związków, dzięki swej logice — ale również poprzez praktykowanie: „Im częściej związki są odtwarzane, tym bardziej ustalone zostają znaczenia, tym silniejsze są sugestie związane z nimi w doświadczeniu nie tylko tego samego, lecz również dowolnego innego indywiduum”⁸². A im bardziej znaczenia się utrwalają, tym łatwiej — zwrotnie — mogą być przywoływane w tej samej postaci przez kolejne podmioty; im częściej są aktualizowane, tym bardziej się obiektywizują i, w konsekwencji, tym częściej mogą być reaktualizowane. Jak obiektywność oznacza przekroczenie subiektywności, tak przekroczenie aktualności zjawisk stanowi o ich realności: „Przedmiot jest tym rzeczywistszy, im bogatszy i stalszy jego związek z całym doświadczeniem. [...] Stosunek jest tym realniejszy, im więcej przedmiotów kojarzy oraz im ściślej je łączy. [...] Przedmioty i stosunki, pojawiające się często w świadomości jednego i w świadomościach wielu osobników, wchodzą *eo ipso* w bogatszy i stalszy związek z resztą doświadczenia, ponieważ każde ich myślenie jest wytworzeniem nowego lub ustaleniem dawnego związku”⁸³.

Widać z tego wszystkiego, że również obiektywność i realność wartości — tak jak racjonalność — mają charakter gradualny, a choć zmierzają ku pułapowi bezwzględności — nigdy go nie osiągają. Realność jest więc w istocie ciągłym zwiększaniem stopnia **transaktualności** zjawisk, obiektywność — poszerzaniem zasięgu ich **intersubiektywności**. W tej zaś mierze, w jakiej staje się to za sprawą człowieka, aktywności konkretnych podmiotów, usytuowanych w określonym czasie, miejscu i związkach z innymi — procesy te mają charakter historyczny⁸⁴.

⁸¹ Tamże, s. 291.

⁸² F. Znaniecki: *Rzeczywistość kulturowa*, s. 572.

⁸³ F. Znaniecki: *Humanizm i poznanie*, s. 342.

⁸⁴ Warto może — w celu usystematyzowania przeprowadzonego wywodu, jak też gwoli rozproszenia ewentualnych wątpliwości — przytoczyć obszerniejszy fragment rozprawy Jerzego Wociała, zawierający syntetyczną rekonstrukcję problematyki konstytuowania rzeczywistości przez myśl w filozofii

Czas zebrać pewne rozwijane ostatnio wątki. Otóż w ujęciu Znanieckiego ujawniona przez współczesny kryzys względność wartości nie prowadzi sama przez się do ich unieważnienia, ale też nie pozostawia ich w stanie nienaruszonym. Aby przywrócić wartościom ważność, aby odtworzyć ich więź z człowiekiem, nadającą godność i celowość jego istnieniu — trzeba najpierw, odrzucając kryteria absolutne, ująć je w kategoriach zgodnych z ich zmienionym statusem. Trzeba zatem, odpowiednio przekształcając same instrumenty poznania, zbudować filozofię wartości, która z ich względności potrafiłaby wyprowadzić ich ważność. O ile przedsięwzięcie to miałoby przynieść również skutki pozateoretyczne, mające znaczenie dla historycznego świata przeżywającego kryzys, dla żyjących w tym świecie ludzi — należy też określić konkretne warunki, w jakich wartości odzyskiwałyby swą ważność. Już nie tylko w świecie teorii, lecz właśnie w świecie historii, w przestrzeni ludzkiego doświadczenia.

To właśnie wyznacza ramy zadania, jakie stawiał przed sobą Florian Znaniecki. Próbowałem dotąd zarysować, w jaki sposób myśliciel próbował sprostać temu zadaniu konstruując swą filozofię wartości i teorię rzeczywistości humanistycznej. Teoretyczne podstawy uprawomocnienia porządku wartości stwarzać miała nowa postać racjonalności, racjonalność wartości, oraz oparta na niej „logika wartości”. Z kolei przewyciężeniu całkowitej względności tego porządku w obrębie rzeczywistości praktycznej służyłaby „pozytywna” wersja relatywizmu funkcjonalnego i historycznego, wyłania-

Znanieckiego: „Treść zyskuje realność przez włączenie jej do racjonalnego, obiektywizowanego systemu. Staje się wówczas przedmiotem. Obiektywizacja treści musi mieć jednocześnie aktualny i pozaaktualny charakter. Musi ona przebiegać w aktualności, w przeciwnym bowiem razie przedmiot nie mógłby być empirycznie dostępny. Zarazem jednak musi ona aktualność przekraczać, by stać się elementem rzeczywistości, wystąpić jako część ponadindywidualnego i pozaaktualnego świata. Treść musi aktualnie wejść w związek z pewnymi innymi treściami, które będą ją pozaaktualnie jako przedmiot określać. Nowa właściwość, jaką nabywa treść, gdy przez akt myśli, ustanawiający związek między nią a innymi treściami, staje się przedmiotem, stanowi obiektywne podłoże odtwarzania tego związku w dowolnym momencie. Tą właściwością jest «znaczenie». Znaczenie — to «sugestia» aktualnego odtworzenia związku raz ustanowionego. Daje ono myśleniu impuls do powtórzenia tego aktu zespolenia. Ono właśnie sprawia, iż rzeczywistość przekracza sferę doświadczenia indywidualnego. Znaczenie jest czymś innym niż treść, jednakże kwalifikuje treść jako rzeczywistą. Im większa liczba i stabilność związków, których przedmiot jest elementem, im większe bogactwo i trwałość jego znaczeń — tym wyższy stopień jego realności” (J. Wociał: *Wstęp: Znanieckiego filozofia wartości*, s. LXI).

jąca z siebie założenia stanowiska relacjonistycznego. Cała ta konstrukcja teoretyczna pozostanie jednak martwą abstrakcją, dopóki nie uruchomi jej żywa i bezpośrednia aktywność ludzi — skierowana ku wartościom, tworząca i gruntująca ich ład. Ład ten powstawałby na drodze podmiotowej racjonalizacji wartości, ich związków i systemów, wydobywającej je z chaosu rzeczywistości empirycznej ku poziomowi struktur trwałych, bezwarunkowych. Do stanowienia tego ładu miałyby przyczyniać się procesy narastania jego obiektywności i realności, dzięki którym człowiek wynosiłby świat swych wytworów w przestrzeń intersubiektywną i transaktualną, dodatkowo uprawomocnianą na mocy relacjonistycznej teorii znaczenia.

Z rekonstrukcji tej nieodparcie wynika, że myśl Znanieckiego, podejmując trud samookreślenia się wobec kryzysu, nie przynosi — przynajmniej w określonych dotąd ramach — rozwiązań, które same przez się odpierałyby napór krytycznych zagrożeń. Nie dostarcza jeszcze instrumentów ani choćby przykładów myślenia skutecznego — skutecznego historycznie — lecz jedynie rozwija teorię rzeczywistości, w obrębie której o skuteczności myślenia można w ogóle sensownie myśleć. „Nie rozwiązujemy tutaj zagadnienia wartości — pisał myśliciel rozpoczynając swoją pierwszą książkę filozoficzną — stawiamy tylko to zagadnienie”⁸⁵.

Człowiekowi postawionemu przez historię — i przez samego siebie — wobec gruzowiska starego świata, zagubionemu i przerażonemu, nie daje Znaniecki do ręki żadnej busoli, która wskazywałaby, którędy przedostać się ku nowemu światu, „na drugi brzeg” historycznej transformacji. Wyposaża go tylko w instrumenty optyczne, dzięki którym będzie mógł otaczający go świat właściwie rozpoznać, i może jeszcze w zbiór zasad, pomagających w tym świecie przetrwać. Myśl Znanieckiego nie przynosi realnego uprawomocnienia tych wartości, które, pozbawione uprawomocnień absolutnych, straciły w oczach ludzi wszelką ważność i wszelką moc. Przynosi jedynie teoretyczne rozpoznanie nowych reguł prawomocności, określenie podstawowych warunków, których zachowanie daje w ogóle możliwość trwałych fundacji aksjologicznych w świecie powszechnej względności. Warunków koniecznych — co najwyżej sprzyjających — ale jeszcze nie wystarczających.

Historyczne zadanie, jakie stało przed myślą ludzką w czasach kryzysu, podjął tu Znaniecki w taki sposób, że określił treść zadania stojącego przed każdym, kto przyjmuje na siebie współodpowiedzialność za kształt świata, w którym żyje. Dzielenia się tą odpowiedzial-

⁸⁵ F. Znaniecki: *Zagadnienie wartości w filozofii*, s. 75.

nością domaga się szczególnie ten właśnie czas, w którym stary porządek przemija, a nowy jeszcze się nie wyłonił. Czy w ogóle się wyłoni — zależy od powszechnych, choć zawsze indywidualnie podejmowanych, starań samych ludzi. Teraz wciąż jeszcze porażonych katastrofą dawnych autorytetów, nie potrafiących odnaleźć się w płynnym świecie względności — ale to z nich tylko, nie skądinąd, wypłynąć może impuls nowego ładu, wywiedzionego już z zasad takiego właśnie świata. To z „ludzi teraźniejszych”, a przynajmniej pośród nich, zrodzić się muszą zaczątki „cywilizacji przyszłości”, idee, które miałyby ją określać. Ukształtowani przez wzory tradycyjne, zostają oni powołani do przekroczenia samych siebie — w imię ocalenia porządku wartości, tego wymiaru ludzkiego istnienia, który nie oni stworzyli, a którego przetrwanie, choćby w radykalnie odmienionej formie, teraz od nich zależy.

Ten właśnie wymiar odpowiedzialności wobec wyzwań kryzysowych, tę płaszczyznę oddziaływania na rzeczywistość — czyli osobowość społeczną i postawy działających w zbiorowości jednostek — już wkrótce Znaniecki uzna za podstawowe, przesądzające o możliwości przekształcenia obecnych zagrożeń w czynniki wyzwalające człowieka i wyzwalające jego twórcze potencje. Stanowisko to znajdzie swój wyraz w kolejnych rozwinięciach jego teorii, jak również zaważy na jego rozumieniu własnego udziału w historycznych procesach tych przekształceń. Na razie jednak obszar swej odpowiedzialności, jako myśliciela, upatruje gdzie indziej — w sferze „rozumu teoretycznego”, gdzie formują się podstawowe instrumenty poznawczej kontroli nad światem. Gdzie obowiązuje żelazna zasada, że „trzeba najpierw wiedzieć, aby mówić” — wiedzieć także, może przede wszystkim, jakie są warunki wszelkiego mówienia. Czynienie, rzecz jasna, pozostawiając innym.

W tej zaś sferze Znaniecki — przeciwny wszelkim determinizmom zastanym czy stanowionym, wytwarzanym przez stanowiska idealistyczne czy naturalistyczne — nie przypisuje żadnej deterministycznej sprawczości również własnym ustaleniom teoretycznym. Mają one służyć jedynie uchwyceniu podstawowych reguł rządzących światem, który — jak nigdy dotąd — ujawnił swą naturę jako świat człowieka. Mają też służyć wytyczeniu przestrzeni ludzkiego działania w świecie wartości, który ujawnił swą naturę jako obszar powszechnej względności. I mają — co najwyżej — wyposażyć ludzi w wiedzę o warunkach, jakim muszą sprostać podejmując próby, samodzielnego już, ukonstytuowania w takim świecie trwałego ładu czy ważnych ponadsubiektywnie wartości. Może jeszcze — w wierę w sens i nieodzowność takich starań. Nic więcej. Ale też nic mniej.

8. Nic mniej. Ale też nic więcej. Myśl filozoficzna Znanieckiego sięga tak głęboko do źródeł rozumienia ludzkiego świata, że niełatwo jest jej znaleźć drogę powrotną. Wewnętrzny świat tej myśli jest światem nie tyle metarzeczywistym — co by przecież nie mogło dziwić — ile raczej metateoretycznym czy nawet metafilozoficznym. Obok „logiki wartości” próbował myśliciel konstruować „formy form” i ich gramatykę; szukał punktu zbiegu kategorii wchodzących ze sobą w najbardziej podstawowe antynomie; poddawał racjonalizacji mechanizmy racjonalizacji. Kreślił plany „syntezy filozoficznej”, która by ogarniała — i na swój sposób uzgadniała ze sobą w „całość jedną i bezwzględną” — wszystkie znane systemy filozoficzne, a i co do niej zakładał, że będzie miała tylko „względną ważność i historycznie ograniczone istnienie”⁸⁶. Można odnieść wrażenie, że abstrakcja była jego ulubionym żywiołem, zaś jej piętzenie — dyktowane czymś więcej niż wewnętrzną logiką myślenia.

Ale i to właściwie nie powinno dziwić. W świecie doświadczającym rozpadu wszystkich wartości pozytywnych, w świecie porażonym relatywizmem, nie powinno dziwić stanowisko, wedle którego „nie może istnieć żadna systematyczna filozoficzna teoria rzeczywistości jako całości racjonalnej — poza, **oczywiście**, samym tylko badaniem form, jakie przybiera rzeczywistość jako przedmiot praktyki i wiedzy”⁸⁷. Nie powinna także dziwić dążność, aby z istniejącej wielości zjawisk wyprowadzić nie jedność idei, lecz system kategorii, formalnych jedynie, lecz dzięki temu właśnie uniwersalnych. Zaś wobec narastającej świadomości, że nawet sama filozofia rodzi wyłącznie ujęcia jednostronne i względne, nie powinna dziwić również skłonność do refleksji metafilozoficznej — w czym też nie był Znaniecki w swej epoce osamotniony, by powołać się choćby na licznie powstające wówczas teorie światopoglądów, z Dilttheyowską na czele⁸⁸. Czy zresztą w ogóle istnieją dla filozofii takie poziomy myślenia o świecie, których by ona sama, określiwszy je, następnie nie przekraczała, sięgając następnego, z którego mogłaby tamten poddać refleksji?

Kwestii nie da się jednak sprowadzić do tego rodzaju usprawiedliwień. Bo też sam Znaniecki usprawiedliwień dla siebie nie szukał. Szukał natomiast sposobów, dzięki którym myśl mogłaby zyskać

⁸⁶ F. Znaniecki: *Zadania syntezy filozoficznej*, s. 420; por. tegoż: *Humanizm i poznanie*, rozdz. „Filozofia jako system bezwzględny”.

⁸⁷ F. Znaniecki: *Rzeczywistość kulturowa*, s. 879 (podkr. GG).

⁸⁸ Zob. W. Diltthey: *O istocie filozofii oraz Typy światopoglądów i ich rozwinięcie w systemach metafizycznych* [w:] *O istocie filozofii i inne pisma*, tłum. i oprac. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa 1987.

najlepszy wgląd w doświadczenia swego czasu i najpełniej się wobec nich określić. Takim sposobem wydawała mu się, przynajmniej początkowo, maksymalna idealizacja wiedzy — mająca pozwolić na ogarnięcie najszerzego zakresu doświadczenia. Jak napisze: „Idealem byłby tu system ogarniający całe doświadczenie i kulminujący w najwyższym możliwym pojęciu lub sądzie”; konkretne systemy zaś tym bardziej zbliżają się do tego ideału, „im więcej pośrednich ogniw oddziela najwyższą jego funkcję od doświadczenia”. Na szczęście sam zaraz przytomnie zauważy: „Lecz płodność systemu staje tu w odwrotnym stosunku do jego idealności”⁸⁹. A przecież — jak napisze gdzie indziej — „znaczenie metodologicznego postulatu mierzy się jego płodnością”⁹⁰. Dokonajmy więc takiego pomiaru. Zwłaszcza że i sam Znaniecki potrafił poddać takiej próbie własne teorie.

Nie jest wcale prawdą, że — jak pisał Goethe — „wszelka teoria jest szara”, zaś zielone tylko „życia drzewo złote”. Bywa, że życie pozbawione teoretycznych uzasadnień wędnie i właśnie pobudzająca myśl pomaga mu się odrodzić. W taki przynajmniej sposób rozpoznawał Znaniecki sytuację współczesnego kryzysu i na podstawie tego rozpoznania próbował określać swoją rolę jako myśliciela. Sięgając do samych podstaw wiedzy o rzeczywistości i podejmując próby ich rekonstrukcji, kierował się świadomością, jak głębokie są źródła i przejawy kryzysu i jak radykalnej przemiany wzorów obecności człowieka w świecie wymaga sprostanie temu kryzysowi. Pierwszym rezultatem powagi, z jaką traktował współczesne doświadczenia, była jednak teoria w takim stopniu źródłowa i elementarna, że z trudem nawiązująca kontakt z materią tych doświadczeń. Rzecz nawet nie w tym, że dokonując filozoficznej legitymizacji „zasady względności”, Znaniecki nie przekładał swej teorii na praktyczne problemy tych, którzy nie potrafili odnaleźć się w świecie poddanym tej zasadzie. I nie w tym, że określając reguły konstytucji wartości obowiązujące w tym świecie, nie przedstawił propozycji, jakie prawdy czy cele warte są w ogóle takiego ugruntowania i dlaczego. Choć kwestie te okazały się jeszcze ważne — i zostaną przez Znanieckiego podjęte — na razie co innego stało przed nim jako najbardziej nagląca potrzeba. Była to potrzeba wciąż jeszcze wyłaniająca się z porządku teorii, lecz już zorientowana na potrzeby ludzi. dla których historyczny kryzys był kryzysem osobistym, wewnętrznym. Czym jest filozofia, która nie ocala narodów ani ludzi?

Sama spójność teorii nie gwarantuje jej skuteczności. Jeśli teoriiom zdarzało się oddziaływać na kształt rzeczywistości historycznej

⁸⁹ F. Znaniecki: *Humanizm i poznanie*, s. 425–427.

⁹⁰ F. Znaniecki: *Zagadnienie wartości w filozofii*, s. 103.

— a są tego spektakularne przykłady — to dzięki temu, że porządek własnych prawd idealnych potrafiły powiązać z jakąś sferą realnej egzystencji człowieka — potrzeb, emocji czy przekonań moralnych. nawet marzeń — która zdolna jest pobudzać go do działania. To nie same teorie przekształcają — jeśli przekształcają — świat, lecz ludzie, którzy dzięki nim znajdują w sobie motywacje do przekształcania samych siebie, do przekraczania swych ograniczeń wewnętrznych i zewnętrznych. Budowany przez Znanieckiego świat kategorii i metakategorii teoretycznych, choć odtwarzający precyzyjnie — na swoim poziomie — humanistyczną tkankę rzeczywistości, do tych żywotnych sfer człowieka zdaje się nie docierać. Wewnętrzne reguły dyskursu filozoficznego nie inicjują tu jeszcze żadnego realnego dialogu człowieka ze światem i samym sobą. Choć — powiedzmy to również, już teraz — stwarzają do niego przesłanki.

Co prawda filozofia zawsze wzbijała się wysoko ponad głowy ludzi pochłoniętych swą codziennością i historią, a jednak zawsze — zapewne dzięki temu właśnie — znajdowała drogę do ich umysłów. Ale przed myślą, która wyrasta ze świadomości historycznego kryzysu i zarazem przyjmuje współodpowiedzialność za przekształcenie go w doświadczenie wyzwalające człowieka, również w porządku historii — przed taką myślą stają szczególne powinności i szczególne sprawdziany. Musi ona zwłaszcza odpowiedzieć na pytania, które w wywodzie filozoficznym nie musiałyby wcale paść; musi wypełnić „miejsca niedookreślenia”, które w porządku ściśle teoretycznym mogłyby się wcale nie uwidocznic.

A zatem: jeśli to człowiek stanowi pierwotną zasadę istnienia rzeczywistości i tym samym poprzedza wszelkie inne jej porządki — co w istocie stanowi o takim jego wyjątkowym stanowisku w świecie?

Jeśli człowiek i świat wzajemnie się ustanawiają i wzajemnie poręczają — gdzie znajduje się miejsce ich zbiegu, przestrzeń wzajemności?

Jeśli ludzka myśl realnie wytwarza rzeczywistość — w czym i jak ta wytwórczość się odkłada? Co utrwała i stabilizuje wszystkie ludzkie akty racjonalizacji i obiektywizacji wartości i ich związków? Co pozwala rezultatom tej aktywności przekraczać subiektywne i historyczne granice trwania? Co stanowi rdzenny ośrodek czy podłoże wszystkich tworzonych i podtrzymywanych przez człowieka relacji, hierarchii, dystynkcji?

Jeśli jedyny świat człowieka, świat wartości, występuje wyłącznie pod postacią różnorodnych i historycznie ograniczonych systemów — co stanowi wspólną niszę dla wszystkich tych odrębnych i równo-uprawnionych mikroświatów wartości? Co — bo przecież nie czysta pojemność — wyznacza istnienie świata wartości jako takiego?

Co w świecie „odezarowanym”, pozbawionym sankcji absolutnych, stanowi wspólną zasadę czy płaszczyznę odniesienia wszystkich rozbieżnych ludzkich poczynań? Co jest oparciem dla świata „powszechnej względności”?

I czy istnieje odpowiedź na te pytania, która nie odsyłałaby do kolejnej kategorii teoretycznej, lecz wskazywałaby na coś istniejącego samoistnie, sprawdzalnego i znaczącego intersubiektywnie?

Zdaje sobie sprawę, że mnożenie tych pytań nie dodaje mojemu wywodowi płynności ani elegancji. Ale mniejsza o to. Nie znajduję innego sposobu, aby zebrać wszystkie wykryte po drodze niedookreślenia i niedopowiedzenia myśli filozoficznej Znanieckiego, wątki nie dość umocowane lub nie dość rozwinięte, hipostazy i entymematy. Wszystkie one zdają się odsyłać do tej samej przestrzeni, wspólnego pola odniesienia — wspólnej odpowiedzi na wszystkie wynikające z nich pytania. Tym koniecznym dopełnieniem myśli Znanieckiego w odtworzonej dotąd postaci, jej „nieobecnością znaczącą”, jest rzecz jasna, **rzeczywistość kultury**.

Padło więc to słowo, którego, przyznaję, świadomie dotąd unikałem (czasem zresztą nie bez trudności). Przyznaję więc też, że pojawiało się ono również w tych tekstach Znanieckiego, które stanowiły podstawę dotychczasowej rekonstrukcji. Ale pojawiało się tam niejako mimochodem, pozbawione teoretycznej doniosłości, bez istotnego powiązania z podstawowymi kategoriami systemu. Znaniecki odwoływał się początkowo do kultury jako swego rodzaju pozateoretycznego korelatu czy odniesienia swoich konstrukcji intelektualnych. Jako źródła przykładów ilustrujących w ruchu, w działaniu, kategorie i prawidłowości ustalane w dyskursie filozoficznym. Z czasem dopiero odniesieniem podstawowym jego myśli przestaje być porządek kategorii aksjologicznych, a pojawia się w tej funkcji — „rzeczywistość kulturowa”. Nie przypadkiem w takim właśnie sformułowaniu. Zmiana w stanowisku myśliciela nie polegała bowiem na operacji pojęciowej czy terminologicznej; nie sprowadzała się też do przesunięcia reflektora uwagi na inny obiekt podstawowy. Oznaczała wybór innego rodzaju **przestrzeni myśli**: myśl opuszcza — co prawda nie ostatecznie — poziom **metateoretyczny**, poziom ujęć kategorialnych, zwraca się zaś ku poziomowi pierwotnemu świata człowieka — **przedteoretycznemu**, choć zapewne nie przedracjonalnemu. Znamienne, że większość pytań formułowanych pod adresem teorii Znanieckiego — czy też raczej wyłaniających się z niej — wypadło zacząć od pytałnika „co”. Wskazuje to, czego jego myśli, przenikniętej żywiołem abstrakcji, najbardziej dotąd brakowało: powietrza i ziemi, elementarnych i zarazem najbardziej konkretnych treści życia człowieka — podstawowego **odniesienia ontycznego**.

Zmiana, o której mowa, nie nastąpiła gwałtownie. Wydawałoby się, że jednoznaczną cezurą jest tu moment decyzji myśliciela, aby własne stanowisko określić jako kulturalizm — co miało miejsce w opublikowanym w 1919 roku dziele o tytule będącym równie jednoznaczną deklaracją: *Cultural Reality (Rzeczywistość kulturowa)*⁹¹. W istocie jednak jest to cezura czysto formalna. Ewolucja stanowiska Znanieckiego rozpoczęła się już wcześniej — czego symptomy może najwyraźniej widać w powstałym w 1913 roku studium *Znaczenie rozwoju świata i człowieka*⁹². Już tam padają zdania o tym, że cała rzeczywistość jest tak głęboko „prześięknięta kulturą”, że świata w jakiegokolwiek postaci niepodobna ujmować inaczej jak tylko „przez pryzmat kultury”⁹³. Jednak porządek kultury jest tam określany jeszcze niezbyt ściśle (o czym świadczy niejasność relacji między pojęciami „kultura”, „kultura społeczna” i „świat idealny”), zaś pojawiający się po raz pierwszy u Znanieckiego termin „kulturalizm” oznacza tam zbiorczo pewne orientacje myślowe, z którymi autor wcale się nie utożsamia; nawet przeciwnie — poddaje je krytyce na równi z naturalizmem⁹⁴.

Z drugiej strony *Rzeczywistość kulturowa* nie stanowi tu żadnego przełomu — nie przynosi żadnej gruntownej rekonstrukcji, z punktu widzenia „tezy kulturalistycznej”, głównych kategorii, z których zbudował Znaniecki swą „humanistyczną teorię względności”. Teza ta znalazła bezpośredni wyraz jedynie w przedmowie i dosyć propeudeutycznym pierwszym rozdziale książki, podczas cała jej zawartość stanowi w istocie powtórzenie wywodów przedstawionych we wcześniejszych pracach (zwłaszcza w *Humanizmie i poznaniu*), nieco tu tylko rozszerzonych i w szczegółach zmienionych⁹⁵. Sam autor

⁹¹ F. Znaniecki: *Rzeczywistość kulturowa*, s. 491; zob. także: tamże, rozdz. „Teza kulturalizmu”.

⁹² Choć jeszcze wcześniej, bo w *Humanizmie i poznaniu* z 1912 roku, pojawia się — na razie jednak bez poważniejszych konsekwencji — teza z gruntu już kulturalistyczna (w dodatku podkreślona przez samego autora): „Kto szuka źródeł świata kultury bądź w świecie przyrody, bądź w świecie myśli czystej i bezwzględnej, ten bierze jeden z wytworów kulturalnej ewolucji ludzkości za podstawę do wyjaśnienia samej tej ewolucji” (s. 384).

⁹³ F. Znaniecki: *Znaczenie rozwoju świata i człowieka*, s. 151, 183.

⁹⁴ Zob. tamże, s. 178n.

⁹⁵ Było to z pewnością motywowane po części funkcją publikacji, przygotowanej z myślą o tym, aby dorobek filozoficzny autora przedstawić w Stanach Zjednoczonych i dzięki temu wprowadzić go w kręgi tamtejszej filozofii akademickiej — co zresztą z różnych względów, subiektywnych i zewnętrznych, się nie powiodło (zob. Z. Dulczewski: *Florian Znaniecki. Życie i dzieło*, Poznań 1984, s. 186–187).

zresztą nie uważał wtedy wcale, aby taka rekonstrukcja była konieczna. Pisał więc, że „najbardziej naglącą obecnie potrzebą intelektualną jest adekwatna wiedza o świecie kultury jako podstawa racjonalnej techniki praktycznego panowania nad bezpośrednią przyszłością naszej cywilizacji”; że wiedza ta powinna dostarczyć praktycznych „narzędzi do pobudzenia kulturowego postępu”, sama w ten sposób zyskując „znaczenie dla postępu kultury”⁹⁶. Jednocześnie jednak twierdził, że służąca temu celowi „filozofia kultury” — jak kwalifikował wówczas kulturalizm — „musi opierać się na systematycznym i wyczerpującym sposobie podejścia do właściwości formalnych, jakie cała rzeczywistość empiryczna nabywa jako przedmiot działalności, oraz tych, jakie wszelka działalność przybiera, gdy ujmuje rzeczywistość jako własny przedmiot”⁹⁷. A więc nowe zadanie — czy też raczej nowe ujęcie tego samego wciąż zadania, odnoszące je bezpośrednio do praktycznej rzeczywistości kultury — miało być realizowane na drodze poszukiwań o nie zmienionej orientacji, w przestrzeni wypracowanych już wcześniej kategoryzacji i konstrukcji teoretycznych.

Po części zresztą — przyznać trzeba — miał w tym Znaniecki rację. Wprowadzenie rzeczywistości kultury jako gruntu pierwotnego całej teorii i zarazem jej podstawowego adresu nie unieważnia wcale dotychczasowych ustaleń myśliciela, podstawowych struktur jego teoretycznej racjonalizacji świata. Historyczna realność porządku kultury w istocie stanowi swego rodzaju konkretyzację twierdzenia o wytwarzaniu rzeczywistości przez człowieka, o transaktualnym trwaniu i ponadsubiektywnej ważności jego wytworów. To kultura właśnie pełni realnie funkcję przestrzeni wzajemnej partycypacji porządków świata i człowieka, wzajemnego poręczenia stanowionych wartości czy ludzkiej wzajemności po prostu. To kultura tworzy wspólne podłoże historycznie istniejących i historycznie ważnych ładów wartości, a dzięki swemu autonomicznemu sensowi nadaje całościowy sens światu powszechnej względności. Wskazanie na kulturę — w odpowiedzi na te i inne jeszcze luki czy hipostazy systemu — nie rozbija go, nie destabilizuje, lecz dopełnia, a nawet poświadcza.

Poświadcza jednak poniekąd pozateoretycznie. Odtwórzmy, raz jeszcze, przebieg zdarzeń (istnieją przecież zdarzenia w porządku intelektualnym). Myśl Znanieckiego zrodziła się w odpowiedzi na współczesny kryzys wartości, wynikający z upadku wartości bezwzględnych. Doświadczenie to, o historycznym przebiegu, miało

⁹⁶ F. Znaniecki: *Rzeczywistość kulturowa*, s. 470–471.

⁹⁷ Tamże, s. 468–469.

jednak, jego zdaniem, ponadhistoryczne znaczenie: nieodwołalnie i nieodwracalnie wprowadzało człowieka w świat powszechnej względności. Otwierało to przed nim dwojaką perspektywę: niebywałego rozwoju, nie krępowanego już przez żadne absolutne autorytety, lub zaniku wszelkiego nadrzędnego ładu świata, pozbawionego dotychczas uznawanych miar ważności. W tej sytuacji podstawowym zadaniem myślenia stało się wypracowanie nowych uprawomocnień świata wartości, już bez możliwości odwołania do jakiegokolwiek porządku absolutnego. Dokonanie tego wymagało jednak od myśliciela stworzenia od podstaw całościowej teorii rzeczywistości, opartej na założeniu, że wszelka dostępna człowiekowi realność jest też przez człowieka wyłącznie konstytuowana. Zmuszało to jednak do przekroczenia poziomu jakkolwiek rozumianej realności (skoro to ona sama miała zostać uzasadniona) i przeniesienia myśli na taki poziom, który dając możliwość ujęcia względności z zewnątrz, pozwalałby tym samym na ustalenia przedrelatywne, a więc bezwarunkowe i powszechne. Musiał to być więc poziom metaracjonalności i metateorii rzeczywistości.

Zmuszona do tego, aby wzbić się tak wysoko, myśl Znanieckiego musiała jednak wkrótce zstąpić na ziemię. Różnie tę ewolucję można tłumaczyć. Można dopatrywać się tu pewnych konieczności czysto intelektualnych — wynikających z wewnętrznej logiki samozabudowywania się systemu poznawczego⁹⁸. Można zwracać uwagę — jak sam to już czyniłem — na rolę stale obecnych w myśleniu Znanieckiego motywacji przedteoretycznych. Oto wyrastając ze świadomości kryzysu, przyjmując na siebie współodpowiedzialność za jego przezwyciężenie, jego myśl musiała zwrócić się do materii swej odpowiedzialności — do realności życia ludzi, którym pragnęła przynieść ocalenie; do konkretnego świata historii, stojącego na rozdrożu i niepewnego swej przyszłości. Można również wskazywać — co z kolei zdarzało się samemu Znanieckiemu — na okoliczności biograficzne i historyczne: wpływ podjętych badań empirycznych nad kulturą (najpierw w warszawskim Towarzystwie Opieki nad Wychodźcami, następnie w toku pracy nad *Chłopem polskim w Europie i Ameryce*), atmosferę panującą w nowym kraju pobytu, Stanach Zjednoczonych, czy doświadczenia niesione przez wojnę światową

⁹⁸ Jest to stanowisko nierzadkie wśród komentatorów myśli Znanieckiego — por. J. Wociał: *Znaniecki: kategoria wartości i krytyka pytania metafizycznego* „Przegląd Humanistyczny” 1980, nr 5, s. 65; S. Burakowski: *Florian Znaniecki jako przedstawiciel refleksji cywilizacyjnej*, s. 181–182; J. Szacki: *Florian Znaniecki: od filozofii do socjologii* [w:] *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*, Warszawa 1991, s. 153–155.

i inne współczesne wstrząsy dziejowe⁹⁹. Można nawet dopatrywać się przyczyn tego zwrotu w cechach temperamentu Znanieckiego¹⁰⁰.

Nasuwa się jednak jeszcze inne wytłumaczenie. Myśl Znanieckiego, sama wyrastając z porządku względności, poszukiwała samoutwierdzenia. A czyniła to szybując ku coraz wyższym poziomom metarzeczywistości, by sięgnąć jakości samotłumaczących się, niejako ostatecznych. Osiągając zaś ten poziom znalazła tam jedynie kategorie ostateczne logicznie czy teoretycznie. Co stanowi zapewne zadowalające oparcie dla „rozumu teoretycznego”, ale może wydawać się mało przekonujące dla myśli zorientowanej na swą skuteczność historyczną. Zwrot do kultury był to więc powrót do rzeczywistości — *regressus ad rem, ad concretum*. Choć, rzecz jasna, ze świadomością całej odbytej drogi, owoców zebranych podczas całej tej odysei pojęć.

Dlaczego jednak nie kategoria, tylko właśnie **rzeczywistość** kultury? W pierwszym rzędzie weźmy pod uwagę, że Znanieckiemu chodziło, jak się zdaje, o znalezienie miejsca pierwotnego, mogącego stać się początkiem myślenia o świecie. Kultura jako kategoria byłaby tylko jedną z wielu; może nawet trudno byłoby jej równać się co do „elementarności” z innymi super-kategoriami. Toteż należało spojrzeć na świat nie „sponad” niego, lecz niejako „spod” wszelkich jego konkretnych porządków. I właśnie rzeczywistość kulturowa **poprzedza** — w sensie genetycznym, logicznym i każdym innym (może zwłaszcza w „każdym innym”) — wszystkie inne rodzaje rzeczywistości, jej stany skupienia i funkcje; poprzedza także sama myśl o rzeczywistości. Jak napisze Znaniecki we *Wstępie do socjologii*: „Cała nasza rzeczywistość jest na wskroś przesiąknięta kulturą; z zakłętego koła naszego dobytku cywilizacyjnego wyjścia nie ma. Może badania nad zwierzęciem lub dzieckiem? [...] Może własne nasze wspomnienia z dzieciństwa? [...] Może studia nad organizmem żyjącym? Ależ [...] wszystko są to wytwory kultury, w pewnej przynajmniej mierze. O ileż więcej zaś teoria, którą budujemy na podstawie tych badań!”¹⁰¹. Zwróćmy uwagę nie tylko na

⁹⁹ Zob. *Intelektualna Ameryka*, zwłaszcza s. 40–41; F. Znaniecki: *Rzeczywistość kulturowa*, s. 470–473; tegoż: *Upadek cywilizacji zachodniej. Szkice z pogranicza filozofii kultury i socjologii* (1921) [w:] *Pisma filozoficzne*, t. II, *passim*. Wszechstronny przegląd uwarunkowań — również biograficznych i historycznych — zwrotu Znanieckiego do kultury jako podstawowego odniesienia jego myśli teoretycznej przynosi artykuł E. Osysko: *Culture — the Equilibrium of History* [w tomie zbiorowym:] *A Commemorative Book in Honor of Florian Znaniecki*, ed. Z. Dulczewski, Poznań 1986.

¹⁰⁰ Zob. J. Szczepański: *Wstęp do wydania polskiego* [w:] F. Znaniecki. *Nauki o kulturze*, s. VIII–IX.

¹⁰¹ F. Znaniecki: *Wstęp do socjologii*, s. 30–31.

treść, ale i na ton tej wypowiedzi — na jej modalność, na retoryczność, ekspresyjność (i to w książce odznaczającej się wyjątkową — nawet jak na Znanieckiego — precyzją i powściągliwością stylu). Jak bardzo różni ją to od wywodów twórcy „logiki wartości”! Znak to widomy — nawet jeśli dalszych dowodów by nie było — że mamy tu do czynienia z zupełnie innym typem argumentacji, niejako prelogicznym, odwołującym się nie wprost do *ratio*, lecz jakby do przedracjonalnego poczucia oczywistości. Jak bowiem inaczej dowodzić pierwotności porządku, który nie tylko funkcję dowodzenia, ale wszelkie myślenie wyłania.

Odniesienie do kultury jako pewnej pierwotnej realności wydaje się mieć jeszcze inne ważne uzasadnienie. Porządek kultury jest w stanie stabilizować cały system rozumienia świata, dopóki sam jest stabilny; może stanowić elementarną gwarancję ważności wszystkich wyrastających z niego konkretnych wartości i ich systemów, dopóki jego własne istnienie jest w elementarnym stopniu zagwarantowane. Gdy jednak on sam zaczyna się chwiać, gdy zachodzące procesy dziejowe zaczynają naruszać tkankę kultury tak gwałtownie i głęboko, że grozi to zupełnym jej zniszczeniem — wówczas samo istnienie kultury, jako podstawowy wymiar istnienia człowieka, staje się już nie tylko aksjomatem myślenia o ludzkim świecie, lecz wartością samą w sobie, dobrem najwyższym. Właśnie jako rzeczywistość, nie zaś ta czy inna kategoria intelektu. I jako taka wymaga wytężonej ochrony, ocalenia — już nie w sensie aksjologicznym, ocalenia przez uzasadnienie, ale w sensie najbardziej praktycznym z możliwych.

Wydawać by się mogło, że przywołuję tu okoliczność, która towarzyszyła myśli Znanieckiego od początku, a nawet inicjowała ją i wyznaczała kierunek jej rozwoju: historyczne doświadczenie kryzysu kultury. Mowa jednak o **innym kryzysie**. Tamten był kryzysem pewnej formy kultury i pewnego jej historycznego kształtu. Oznaczał upadek pewnego związku prawd i prawd absolutnych, w które od pokoleń niezachwianie wierzone. Dla spadkobierców tych minionych pokoleń był to właściwie nie kryzys kultury, lecz kryzys porządku samego świata — ład, który przemijał, był jedyny, jaki znali, i jedyny, z którego potrafili czerpać sens istnienia. Kryzysem **kultury** mogli go nazwać ci, którzy potrafili przekroczyć ramy tego przemijającego świata i spojrzeć na niego z zewnątrz — jak na **jedno z możliwych** ukształtowań ludzkiego bytu, w swych granicach ustanowione jako absolutne, lecz przecież historycznie względne. Nawet upadek samej „idei absolutności” — wiary w istnienie bezwzględnych i powszechnie ważnych poręczeń świata — nie wydawał im się wcale upadkiem absolutnym, apokaliptycznym kresem ludzkości. Owszem, uznawali tę zmianę za przełomową w per-

spektywie ponadhistorycznej — za coś więcej niż zmierzch pewnej formacji historycznej, podobny tym, które swym następstwem wyznaczały rytm „długiego trwania” historii. Dostrzegali w tej zmianie zmianę samej zasady organizacji ludzkiego ładu. Ale świat nowy, pozbawiony sankcji absolutnych, nie był dla nich światem bez zasad, światem poddanym nieprzezwyciężalnemu chaosowi. Stan powszechnej względności potrafili uznać za **nową zasadę** istnienia świata człowieka i podjąć próbę ukonstytuowania na tej zasadzie nowego całościowego ładu świata. Historyczny kryzys nie był dla nich katastrofą, lecz w pierwszym rzędzie zadaniem.

Tak jeden z nich pisał o tych pierwszych, porażonych kryzysem: „Tylko ci mówić mogą o ogólnej dekadencji naszej kultury, którzy niezdolni są do objęcia i zrozumienia jej całości, i albo trzymają się rozpaczliwie jakiejś straconej sprawy, nie chcą uznać, że w żyjącym i rozwijającym się społeczeństwie żywotne kwestie zmieniać się muszą z czasem, albo też zaabsorbowani są przez jakąś utopię, w porównaniu z którą wszelka rzeczywistość wydawać się musi niezadowolająca”¹⁰². Widać, że pisze to ktoś, dla którego oparciem nie jest żadna określona postać kultury, ale sama rzeczywistość jej trwania, poprzedzająca wszelkie przybierane przez nią kształty. Oto paradoks: spod kryzysu kultury — jako pewnej formacji historycznej — potrafią się wyzwolić ci, i tylko ci, którzy znajdują oparcie właśnie w kulturze — jako pierwotnym porządku istnienia człowieka, pierwotniejszym od wszystkich dziejowych transformacji i dlatego zdolnym je przetrwać. Nie patrzą na świat „z wnętrza kryzysu”, lecz „z wnętrza kultury” — z rdzennej perspektywy wszelkiego bycia w świecie i wszelkiego o nim orzekania. To daje im wiarę, a może pewność: „Czyż więc nie możemy przypuszczać, że nawet gdyby nasz świat runął w gruzy, my byśmy trwali i wznieść zdołali świat nowy?”¹⁰³.

Ich stanowisko nie jest jednak niewzruszone. Jest trwałe dokładnie w tym samym stopniu jak sama rzeczywistość kulturowa, jak sam kulturowy byt człowieka. A ten kulturowy byt znalazł się oto w zagrożeniu.

Książką, z której pochodzi pierwsza z przytoczonych wypowiedzi Znanieckiego, jest *Upadek cywilizacji zachodniej*. Czyżby więc myśliciel — jak zdaje się wskazywać tytuł — osiągnął granicę swego otwarcia na możliwe kierunki przekształceń kultury i zmuszony został do wycofania się na pozycje tych, których perspektywę dotąd przekraczał? Czyżby do głosu doszła jego macierzysta tożsamość

¹⁰² F. Znaniecki: *Upadek cywilizacji zachodniej*, s. 952.

¹⁰³ F. Znaniecki: *Znaczenie rozwoju świata i człowieka*, s. 214.

kulturowa, unieważniając wypracowane z takim trudem stanowisko kulturalistyczne? Tytuł jest jednak nieco mylący — choć nie do końca. Stanowisko, z którego przedstawia tam Znaniecki diagnozę współczesności, ma za podstawę — jak sam pisze — „przekonanie o **wysokiej wartości kultury ludzkiej w ogóle**, a cywilizacji zachodniej **w szczególności**”¹⁰⁴. Oto w drugim dziesięcioleciu naszego stulecia zaczęły narastać i piętrzyć się procesy gwałtownych przeobrażeń społecznej warstwy kultury: wybuch i konsekwencje wojny światowej, ruchy rewolucyjne i nacjonalistyczne, tendencje ochłokratyczne. Procesy te zostały wywołane po części właśnie za sprawą upadku wartości bezwzględnych, powodującym rozpad tradycyjnego porządku świata i wyzwolenie powszechnych dążeń emancypacyjnych. Dynamika tych ruchów grozi jednak zniszczeniem wszelkiego porządku kulturowego. Ów „bunt mas”¹⁰⁵ aktywizuje bowiem te „kulturalnie negatywne potęgi, które zawsze i wszędzie przeciwstawiają się wpływowi ideałów kulturalnych i muszą być przewyciężone i kontrolowane, **aby cywilizacja w ogóle była możliwa**. Potęgi owe — to po prostu elementarne instynkty, których ważność dla biologicznego zachowania osobnika i rasy zmniejsza się stopniowo w ciągu postępu kulturalnego, lecz których dawne żądania, usprawiedliwione «w stanie natury», ciągle jeszcze trwają w świadomości niedoskonałego cywilizowanego człowieka, wbrew wymaganiom twórczego życia duchowego”¹⁰⁶. Sięgnięcie po to, co moralnie — a więc kulturowo — należne, może zatem prowadzić do zniwelowania kultury jako podstawy wszelkiej moralnej konieczności.

Porządek kultury — choć tak elementarny — jest bowiem według Znanieckiego wciąż jeszcze słabo uwewnętrzniony, a jego społeczne zakorzenienie jest płytkie. „Pracowaliśmy przez wieki — pisze

¹⁰⁴ F. Znaniecki: *Upadek cywilizacji zachodniej*, s. 931 (podkr. GG). Diagnozę tę charakteryzuję w szkicu *Polska myśl kulturalna na progu niepodległości*. Żeromski, Zdziechowski, Znaniecki [w tomie zbiorowym:] *Historia i kultura. Studia z dziejów polskiej myśli kulturalnej*, red. A. Mencwel, Warszawa 1987, s. 195–201.

¹⁰⁵ Przywołanie tytułu słynnej książki José Ortegi y Gasseta (*Rebelión de las masas*, Madrid 1929) nie korzysta tu z żadnej retorycznej licencji. Tezy zawarte w *Upadku cywilizacji zachodniej* zadziwiająco współbrzmia z poglądami hiszpańskiego filozofa; co więcej — wyprzedzają je. Zbieżność ta warta byłaby oddzielnej analizy — por. J. Szacki: *Wstęp do wydania polskiego* [w:] J. Ortega y Gasset: *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, tłum. P. Niklewicz i H. Woźniakowski, Warszawa 1982, s. XXXIII; G. Godlewski: *Polska myśl kulturalna na progu niepodległości*. Żeromski, Zdziechowski, Znaniecki, s. 198–200.

¹⁰⁶ F. Znaniecki: *Upadek cywilizacji zachodniej*, s. 1105 (podkr. GG).

— aby wyzwolić człowieka z więzów dawnej dyscypliny zewnętrznej; rozumieliśmy bowiem słusznie, że musi on być wolny, aby być rzeczywiście twórczym, i że najwyższe formy życia muszą być dobrowolnie wybrane i utrzymywane. Wszystkie nasze ideały kładą nacisk na zasadę **wolnej twórczości**. Lecz wolna twórczość wymaga dyscypliny wewnętrznej, nie słabszej, lecz silniejszej niż ta, która warunki przyrodnicze lub instytucje społeczno-polityczne, ekonomiczne, religijne narzucić mogą. Dając duchowi ludzkiemu tę wolność, której potrzebuje dla swego postępu, rozluźniliśmy również więzy bestii ludzkiej, a tymczasem nie umieliśmy dość szybko wytworzyć nowych środków panowania nad nią, którymi należałoby zastąpić dawną przemoc”¹⁰⁷. A zatem to nie obawa przed nową postacią kultury, wypierającą tę, do której autor sam jest przywiązany, dyktuje mu — tym razem jemu — słowa kreślące wizję kryzysu i upadku. Wyzwolone procesy historyczne odczytywał bowiem nie jako źródło kryzysu **jakiejś** kultury, lecz jako **zagrożenie dla kultury jako takiej**.

Taka diagnoza każe inaczej spojrzeć na miejsce „rzeczywistości kulturowej” w myśli Znanieckiego, na znaczenie tego odniesienia, z taką mocą i determinacją odtąd przezeń przywoływanego. To nie nowy pomysł teoretyczny, pojęcie doskonalące architekturę budowanego systemu. To nie to, co ludzkie — tworząca sieć tak gęsta, że wydawała się nie do rozerwania. A teraz okazuje się, jak jest wątła, jak łatwo ją potargać i zniszczyć. Gdy się to dostrzeże, a może i samemu doświadczy — nie sposób później poprzestać na badaniach jej splotów i węzłów. Chyba że po to, aby lepiej wiedzieć, jak tkąć ją dalej — gęstszą i trwalszą.

9. „Tylko nicość jest nierealna”¹⁰⁸ — napisał kiedyś Znaniecki, jeszcze raczej w tonie konstatacji. Gdy jednak historia otwiera przed człowiekiem czeluście nicości, wówczas nierzeczywistość przestaje być jedynie poręczną kategorią filozoficzną — staje się w pełni realnym zagrożeniem, namacalną realnością granic ludzkiej obecności w świecie.

W dorobku Znanieckiego można znaleźć wiele określeń kultury — opisowych, enumeracyjnych, funkcjonalnych; wskazujących na różne jej aspekty i struktury, warstwy i porządki. Po wielokroć myśliciel oświecla podstawowy grunt swych teorii — jakby w poczuciu, że wciąż nie dość wiernie oddał jego skład i budowę. Co do niektórych własności kultury czy jej odniesień do innych porządków

¹⁰⁷ Tamże, s. 968–969.

¹⁰⁸ F. Znaniecki: *Rzeczywistość kulturowa*, s. 680.

— zwłaszcza społeczeństwa (czy „kultury społecznej”) — jego poglądy ulegają ewolucji, co z reguły stanowi wyraz najpoważniejszych przesunięć czy przewartościowań w jego systemie myślenia o świecie. Wiele jest zatem określeń kultury — ale jedno podstawowe **rozumienie**. To rozumienie rzadko jest rozwijane, a nawet w ogóle werbalizowane, ale zdaje się wciąż oddziaływać na myśl Znanieckiego niejako spod powierzchni, jak stale obecna przesłanka negatywna. Kultura to zatem „obdarzony sensem i znaczeniem skończony wycinek bezsensownej nieskończoności wydarzeń w świecie”¹⁰⁹. Nie napisał tego Znaniecki — tylko Max Weber — ale mógłby tak właśnie napisać. Podobnie jak Dilthey, podobnie jak Simmel. I podobnie jak Brzozowski. Znowu pojawia się ta konstelacja postaci — powinowatych nie z wyboru. Z całą pewnością można Znanieckiego wpisywać i w inne konstelacje¹¹⁰, ale co do zagadnienia tu rozważanego — w tej jego myśl wydaje się czuć najlepiej¹¹¹.

A więc kultura to reduta ludzkiego ładu stojącego przeciw temu, co obce, nieludzkie — przeciw Nicości. To ład, który ma znaczenie, który sam jest znaczeniem — i jako taki, i w swym nieustannym mnożeniu i gromadzeniu znaczeń. Tylko poprzez ten ład człowiek nadaje sens światu i swemu w nim istnieniu. Przewijające się przez pisma Znanieckiego przeciwstawienie kultury naturze¹¹² jest czymś więcej niż szeregową i od dawna już niezbyt odkrywczą kategoryzacją teoretyczną. Jest aktem przyświadczenia i zarazem aktem sprzeciwu. Przyświadczenia temu, co gruntuje ludzki wymiar rzeczywistości — sprzeciwu wobec ślepej potęgi chaosu. Zarówno Znaniecki, jak i bliscy mu myśliciele stronili raczej od nazywania tej potęgi, od bliższego określania Pozaludzkiego. Myślę, że nieprzypadkowo. Nie próbuję być przenikliwszy — czy może odważniejszy — od nich. Powiem więc tylko, że to odniesienie negatywne odsyła do tego, co jest źródłem wzorów myślenia o świecie przyjętych przez naturalizm — już nie tylko jako kierunek w nauce czy filozofii, ale jako formacja światopoglądowa. To dlatego zdarza się Znanieckiemu poddawać

¹⁰⁹ M. Weber: „Obiektywność” poznania w naukach społecznych, s. 72.

¹¹⁰ Por. S. Borzym: *Młody Znaniecki: między pragmatyzmem i neokantyzmem*; W. Sitek: *Florian Znaniecki i marksizm. Epistemologiczna konceptualizacja wyjaśniania w naukach społecznych*, Warszawa 1980; J. Wocial: *Wstęp: Znanieckiego filozofia wartości*.

¹¹¹ „Okazuje się tu — pisze Jerzy Szacki — dużo bliższy neokantysty Rickerta (a także Maxa Webera, którego nie zna) niż Bergsona czy Jamesa, tak mu bliskich w wielu innych sprawach (Znaniecki, s. 54).

¹¹² Por. F. Znaniecki: *Upadek cywilizacji zachodniej*, s. 942–943; tegoż: *Prawa psychologii społecznej*, s. 66n.; tegoż: *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości* (1934), Warszawa 1974, s. 12–13.

krytyce takie czy inne poglądy ze względu na moralną ocenę skutków, jakie przynoszą. I to również nadaje głęboki sens kryterium płodności, którym chce mierzyć różne teorie czy interpretacje świata.

Przeciwstawienie to tym ostrzej przekracza miarę zwykłej opozycji myślowej, że afirmowany porządek świata nie jest porządkiem przedustawnym i niezachwianym. Przeciwnie, doświadczenia historyczne ujawniły jego kruchość, płytkość zakorzenienia, nieodpornosć na akty bezpośrednio przeciw niemu wymierzone. Kultura jest formą opanowania chaosu, zawładnięcia nim — aby on nami nie zawładnął — jak niegdyś Kosmos, jak Logos. Ale nie jest już — jak one — poręczana przez żadną absolutną instancję. Jest poręczana tylko przez człowieka, ale też sam człowiek w niej znajduje poręczenie siebie. Kultura jest więc dla człowieka nieustannym zadaniem — nie tylko w tym sensie, że napotyka on w jej obrębie coraz to nowe wyzwania, ale i ze względu na to, że samo jej istnienie stanowi materię ludzkiej odpowiedzialności. Przyjęcie przez Znanieckiego stanowiska kulturalistycznego nie oznacza zatem zmiany etykiety, reorganizacji pojęciowej w przestrzeni teorii. Krok ten — czy też szereg kroków, bo, jak widzieliśmy, przejście to było procesem, nie aktem — oznacza **przekroczenie przez myśl granic teorii rzeczywistości**. Sprawia, że myśl zyskuje rdzenną orientację wartościującą: staje się **zaangażowana w utrzymanie tego porządku, który dotąd jedynie opisywała czy racjonalizowała**. Nawet jeśli ten opis i ta racjonalizacja wyrastały, jak dowodziłem, z przedteoretycznej świadomości kryzysu kultury i zmierzały ku stworzeniu przesłanek do jego przezwyciężenia — teraz myśl Znanieckiego zyskuje wymiar **postawy wobec świata**. Postawy wyznaczonej przez afirmację kultury jako porządku, który uprawomocnia samą tę myśl (wraz ze wszystkimi uprawomocnieniami, których próbuje samodzielnie dokonać); myśl i samą rzeczywistość. Postawy wyznaczonej przez wolę, aby było „raczej coś niż nic” — już bez żadnych uzasadnień.

Stanowisko myślowe Znanieckiego nie sprowadza się tym samym do postawy; zyskuje tylko ten wymiar. Wciąż zmierza do obiektywnego rozpoznawania świata, wykrywania w nim pewnych prawidłowości i konstruowania na ich podstawie form działania skutecznego. Ale osią tych wszystkich starań wyraźnie — choć nie zawsze jawnie — staje się ta podstawowa orientacja aksjologiczna. Jak rzeczywistość kulturowa obiektywizuje się poprzez akty wartościotwórcze — tak kulturalizm obiektywizuje się poprzez swoje zaangażowanie po stronie wartości. Tych wartości, które sprzyjają obiektywizacji — urzeczywistnianiu — świata człowieka. A więc kulturalizm wykracza poza ramy teorii filozoficznej, ale też nie ogranicza się do samej postawy. Niech więc zostanie **stanowiskiem**. Też na

pograniczu: pozycji myślowej i innej jeszcze pozycji — tej, którą określił Max Scheler: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Dopowiedzmy jeszcze: stanowisko kulturalistyczne urzeczywistnia się we właściwy sobie sposób jako **stanowisko antropologiczne**¹¹³. Ale stwierdzenie to musi na razie pozostać sygnałem, nie rozwinięte.

Czy jednak nie próbuje w ten sposób łączyć tego, co sam Znaniński starał się rozdzielać? Proponował przecież, aby rozróżniać role i pozycje poznawcze naukowca-badacza i filozofa, przypisując im odmienne i nie przenikające się dziedziny refleksji (i odpowiadające im kompetencje): przebiegów przyczynowych i układów ograniczonych oraz procesów twórczych i całości kulturowych. Może najdobitniej przeprowadził tę dystynkcję w przedmowie do *Upadku cywilizacji zachodniej*¹¹⁴. Cóż jednak z tego, skoro, uczyniwszy to, czym prędzej stwierdził, że w książce tej przyjmuje „stanowisko pośrednie”, a podtytuł, jakim ją opatrzył, brzmi: *Szkic z pogranicza filozofii kultury i socjologii*. Nie inaczej jest w wielu innych jego pracach. Prawda, że w innych pozycja przyjmowana przez autora bywa wyrazistsza, ale zawsze jest to u tego myśliciela kwestia proporcji, nie zaś oddzielnych, nie przenikających się ról poznawczych.

Pisałem już w rozdziale „Miejsce myślenia”, że takiego rozróżnienia nie da się w pełni przeprowadzić — a zwłaszcza zrealizować praktycznie przez jeden podmiot — ze względu na odniesienie do kryzysu kultury: nie można być raz wyłącznie wewnątrz kryzysu (stamtąd nie widać, że to kryzys **kultury**), a raz wyłącznie na zewnątrz (skąd niepodobna rozpoznać dramatyzmu tego doświadczenia). Można natomiast — i przynosi to, jak się zdaje, najlepsze rezultaty — sytuować się pomiędzy tymi pozycjami, a jeszcze lepiej: w ruchu przekraczającym wewnętrzne ograniczenia, w procesie transcendowania. Podobną dialektykę bycia wewnątrz i zarazem na zewnątrz uruchamia odniesienie do rzeczywistości kulturowej. Tworzą ją bowiem zjawiska, których istotą jest, że są „**dane** w historycznym ludzkim doświadczeniu i **wytwarzane** przez ludzką działalność”¹¹⁵. Nie sposób więc oddzielić tego, co dane, od tego, co zadane — granic od transgresji. Nie sposób kreślić wizji kultury trwałej i utrwalającej się dzięki ciągłemu rozrostowi twórczej aktywności człowieka — bez zadbania o sposoby ucieleśniania tej wizji. Nie

¹¹³ Określenie to odnosi się nie tyle do tradycji antropologii filozoficznej, ile raczej do perspektyw stwarzanych przez antropologię kulturową — choć i te perspektywy przekracza.

¹¹⁴ F. Znaniński: *Upadek cywilizacji zachodniej*, s. 931–940.

¹¹⁵ F. Znaniński: *Wstęp do socjologii*, s. 190 (podkr. GG).

sposób też pracować nad sposobami działania skutecznego, nad kształtowaniem osobowości ludzi — bez wytyczenia celu tych działań, bez wyłonienia ideału osobowości kulturowej człowieka. Ta praca to tkanie i wzmacnianie żywej materii kultury. Ten cel, ten ideał to człowiek spełniający się w jej tworzeniu. Podstawą ich jedności — zarazem jedności w wielości ról poznawczych, metod, kryteriów — może być właśnie stanowisko kulturalistyczne. Które już okazało się zdolne do zapośredniczenia antynomicznych kategorii teoretycznych, a teraz staje przed wyzwaniem szczególnym: dokonania takiego zapośredniczenia we własnym wnętrzu.

Podjęcie tego wyzwania jest możliwe tylko wówczas, jeśli wierzy się — jak Znaniecki — w twórczą naturę człowieka, w jego zdolność do przekraczania samego siebie. W koniecznym związku ze świadomością nieuchronnej względności wszelkich osiąganych w ten sposób rezultatów — z każdym krokiem człowieka przesuwają się bowiem jego horyzont. Ale tę względność — przez wielu współczesnych uznawaną za przekleństwo niesione przez historię — potrafił Znaniecki uczynić czymś samoistnie wartościowym. Skoro wszystko określa się przez odniesienie do człowieka, wyrasta z niego, ma na sobie odcisk jego ręki — czerpie z tego, co jest jego istotą. A tą istotą człowieka jest zdolność do bycia ogniskiem całej rzeczywistości. Jej osnową i wątkiem zarazem. „Człowiek tworzy świat coraz to nowy, ale przez to tylko, że tworzy sam siebie w łonie danego mu już świata”. Czy więc może być, w takim świecie — wyższa poręka niż sam człowiek?

Tym samym wyznaczona zostaje wartość kierunkowa stanowiska kulturalistycznego, która będzie głównym wyznacznikiem wszelkich kreślonych przez Znanieckiego projektów ładu kultury. To właśnie twórczość — która wyzwala człowieka z wszystkiego, co go krępuje i ogranicza; która — jedyna — potrafi rozszerzać i krzepić ludzki świat w konfrontacji z ekspansywną nicością. Twórczości nie da się jednak planować ani projektować, można jednak usuwać przed nią wszelkie przeszkody i bariery — budować dla niej przestrzeń wolności. Nie tylko zresztą zewnętrznej. Może ważniejsze — bo trudniejsze do wykrycia — są ograniczenia wewnętrzne; przecież nie sposób celowo przewycieżyć tego, czego się samemu nie dostrzega. Jedynym sposobem jest przyjęcie, że żaden twór człowieka nie stanowi pułapu jego możliwości ani wzorca doskonałości. A więc połączenie tego, co nie do połączenia: wyzwolenia się ze wszystkich możliwych ograniczeń oraz świadomości, że realizacja tej wolności przynosi wraz ze sobą nowe granice — które, rzecz jasna, też zostaną przekroczone.

To twórcze „domniemanie samoograniczenia” najpełniej dokumentuje Znaniecki na przykładzie rozwoju nauki, uznawanego prze-

zeń za wzór i dowód możliwości urzeczywistnienia tej zasady i w innych dziedzinach: „Dla badacza-twórcy każde stadium specjalne, każda próba syntezy nie jest zakończeniem, tylko początkiem nowych usiłowań. Każdy fragment rzeczywistości przedstawia się mu jako niewyczerpane potencjalne źródło nowych a coraz to ważniejszych odkryć. Nie jest on nigdy zadowolony z tego, co już wie o jakichś danych empirycznych, nigdy sobie nie wyobraża, że jego definicja tych danych wyraża ich ostateczną istotę, którą dalsze badania tylko w dodatkowych szczegółach oświetlić mogą; nie tylko uprzytamnia sobie, że pogłębione badanie z nowego stanowiska coś nowego, a jeszcze bardziej istotnego o tych danych wykryć może, lecz sam szuka tego nowego stanowiska i nowych metod, umożliwiających pogłębienie badań”¹¹⁶. Gdzie indziej ujmie to jeszcze dobitniej: „To względne i tymczasowe znaczenie każdego punktu spoczynku w postępie wiedzy nie przeszkadza temu, że wiedza jest absolutna i wieczna, istota jej bowiem nie zawiera się w żadnym z tych punktów spoczynku, lecz w samym przebiegu jej nieskończonego postępu. Nauka dla nas nie jest już jakim bądź poszczególnym wytworem myśli poznawczej, lecz samą tą myślą twórczą”¹¹⁷.

Choć zapewne nie w każdej dziedzinie kultury możliwe jest osiągnięcie właściwego nauce poziomu racjonalnej samowiedzy, wydaje się, że to właśnie nauka — w tej nie scjentystycznej, lecz kulturalistycznej interpretacji — stanowi dla Znanieckiego model idealny rozwoju kultury w ogóle. Ostatnie z przytoczonych zdań można by więc sparafrazować: „Kultura dla nas nie jest jakim bądź poszczególnym wytworem twórczości kulturowej, lecz samą tą twórczością”. Gdy żaden z porządków kultury nie jest zdolny do wykształcenia bezwzględnych sprawdzianów swych wytworów, zaś doświadczenie historyczne uczy, że nie ma takich poziomów rozwoju, które nie mogą zostać przekroczone, absolutna jest jedynie nieskończoność samego rozwoju, cel, który nieustannie niknie za horyzontem. Twórczość nie jest zatem wartością autonomiczną, oddzielną od kultury — jest raczej jej esencją, a zarazem formą, instrumentem nie kończącego się procesu podmiotowej samorealizacji człowieka i przedmiotowej „kulturalizacji” rzeczywistości.

Kontakt z tak zinterpretowanym stanowiskiem kulturalistycznym Znanieckiego rodzi — obok intelektualnych — wrażenia niejako zmysłowe. To przede wszystkim wrażenie przestrzenności, ogromu konstrukcji wyznaczonej przez kilka szlachetnych w swej prostocie linii — lecz jakby nie zabudowanej, pozostawiającej wiele pustego

¹¹⁶ F. Znaniecki: *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości*, s. 80–81.

¹¹⁷ F. Znaniecki: *Upadek cywilizacji zachodniej*, s. 28.

miejsca. Kultura — w jej rozpoznaniach i projektach — jest tu jakby „czystą pojemnością”, formą wyczerpującą się w swej chłonności. Być może — jak twierdził sam Znaniecki — tylko rozwiązania formalne mogą być naprawdę uniwersalne. Być może też — co pewniejsze — kulturalizm nie jest zdolny do wyłaniania wartości poza tymi, które wynikają z uznania rzeczywistości kulturowej za pierwotną i w gruncie rzeczy jedyną postać rzeczywistości. Jako samoświadomość epoki kryzysu i forma jego racjonalizacji zwraca się przede wszystkim ku sposobom jego przewycięzania. Ale też dlatego właśnie nie formułuje żadnego dekalogu; nie jest myśleniem bezpośrednio „według wartości”, lecz raczej — o wartościach, o szansach, i konieczności, ich zaistnienia.

Trzeba tu jednak mieć na względzie, że kulturalizm wyrasta nie tyle z kryzysu kultury, co raczej z „kultury kryzysu”. Historyczny kryzys kultury jest tu jedynie ujawnieniem wewnętrznej prawdy kulturalizmu: że kultury są historyczne, względne, przemijające; że zatem jedynym pewnym gruntem człowieka jest grunt rzeczywistości kulturowej jako takiej. Stanowisko kulturalistyczne wydaje się wyrastać w pierwszym rzędzie z innego, znacznie głębszego kryzysu: z bezpośredniego zetknięcia z Nicością — z doświadczenia fundamentalnego zagrożenia bytu kulturowego w ogóle. Jest to doświadczenie nieodwracalne — inicjacja w trudną dorosłość człowieka. Przekroczywszy jej próg człowiek wie już: nie tylko konkretne kultury są śmiertelne — również samej rzeczywistości kulturowej człowieka nikt nieśmiertelności nie zagwarantował. Stąd ta podskórna — wyraźna, choć zwykle ukryta — napięta uwaga Znanieckiego. Jej treścią jest wieczna uzurpacja człowieka — wola, aby istniało raczej coś niż nic.

Tylko tyle. Aż tyle. Zarazem.

ZAKOŃCZENIE

Punkt dojścia — konkluzje, tezy finalne przedstawionych w tej pracy interpretacji — właściwie stwarza dopiero dogodny punkt wyjścia do badań nad myślą Floriana Znanieckiego. I wcale nie jest to stwierdzenie z repertuaru retoryki dyskursywnej, pozwalającego autorowi wykazać się w epilogu chwalebną skromnością czy umiarkowaniem w samoocenie. Tak jest rzeczywiście, a wie o tym najlepiej sam autor, którego pierwotnym zamysłem było uczynienie kolejnego kroku: wykorzystanie dokonanej interpretacji stanowiska kulturalistycznego do tego, aby dopiero z tej perspektywy przypatrzeć się przynajmniej niektórym z późniejszych dróg myśli Znanieckiego i rozwiązań, jakie przyniosła. I drogi te, i rezultaty — niezależnie od wszystkich szczegółowych i konkretnych okoliczności — znajdowały bowiem źródłową motywację w podstawowych rozstrzygnięciach, jakich dokonał myśliciel w pierwszym okresie swej twórczości teoretycznej, podejmując zadanie samookreślenia się wobec kryzysu kultury. Odtworzenie tej rdzennej motywacji daje więc możliwość wglądu w „strukturę głęboką” myśli Znanieckiego, pozwalającą wykryć reguły jej spójności i zasadę jej ewolucji — nieco odmienne i wyrazistsze, jak sądzę, niż te, które do tej pory w niej dostrzegano.

Proces wyłaniania się założeń stanowiska kulturalistycznego okazał się jednak, przy bliższej analizie, tak złożony, osadzony w tak wielu wymiarach naraz — że możliwie gruntowne prześledzenie tego procesu wydało mi się ważniejsze od ogarnięcia, z tej perspektywy, całości dorobku Znanieckiego, wszystkich konsekwencji i rozwiązań, do jakich stanowisko to prowadziło. Wierność wobec pierwotnego zamiaru zmuszałaby bowiem do zachowania takiego poziomu ogólności interpretacji, przy którym stosunek myśliciela do kryzysu zatraciłby wszelką swoistość, a wobec tego i wagę, zaś teza o jednorodności nadrzędnej zasady organizującej jego dociekania zawisłaby w próżni bądź sprowadziłaby się do ustaleń ponad miarę banalnych.

Rzecz jest więc — na mocy autorskiego wyboru, ale dyktowanego poważnymi względami merytorycznymi — o **kształtowaniu się stanowiska kulturalistycznego** Znanieckiego w konfrontacji z wielorako rozumianym wyzwaniem kryzysu, nie zaś o kulturalis-

tycznej wizji świata — istniejącego, stającego się i przyszłego — w jej realnej kompletności i nie o kryzysie kultury jako przedmiocie niemal nieprzerwanych wysiłków poznawczych i interpretacyjnych myśliciela. Zresztą nawet ograniczone w ten sposób zadanie wymagało tak znacznej koncentracji na głównym wątku — wewnętrznych motywacji i mechanizmów formowania się stanowiska Znanickiego — że poza nawiasem mojej uwagi musiały znaleźć się kwestie jego kontekstów myślowych i tła kulturowego, rozlicznych filiacji teoretycznych, antecedenencji i kontynuacji czy rozwinięć.

Indeks osobowy tej pracy nie jest więc zbyt obszerny — ale jest to cena za postawienie w centrum uwagi Floriana Znanickiego nie jako po prostu autora szeregu książek i artykułów, ale jako osoby, w możliwie szerokich ramach jego **osobowości kulturowej**. Wyzwanie kryzysu wymagało bowiem nie tylko odpowiedzi intelektualnej, odpowiedniego przekształcenia istniejących systemów wiedzy i instrumentów poznania; wymagało też samookreślenia się podmiotu, w wielu ważnych rejestrach jego doświadczenia i postawy wobec świata. Uwzględnienie tych pozaintelektualnych wymiarów osobowości myśliciela służy tu określeniu źródeł i motywacji przyjętego przez niego stanowiska wobec kryzysu: sposobu rozpoznania charakteru tego kryzysu, jego znaczenia i głębokości przenikania, jak również sposobu jego oswojenia — tak na poziomie poznawczym, jak na poziomie historycznej realności kultury, współwyznaczonej przez indywidualne dyspozycje i aspiracje tworzących ją ludzi.

Własności podmiotowej sytuacji Znanickiego — określanej tu w kategoriach **osobowości pogranicznej** — zdają się bowiem w poważnej mierze wpływać na kształt jego myśli. Z jednej strony czynią go zdolnym do przekroczenia postawy pesymizmu historycznego czy zgoła historiozoficznego, do uznania kryzysu za **doświadczenie inicjacyjne** historycznej ludzkości, odsłaniające przed nią właściwą naturę świata człowieka, oraz do otwarcia się na inicjowane przez te przemiany nowe sposoby istnienia rzeczywistości kulturowej. Z drugiej jednak strony charakter indywidualnej tożsamości kulturowej myśliciela ustanawia pewne **granice przystosowania** — myślowego i osobistego, praktycznego — do wyłaniającego się świata powszechnej względności i nieustannego twórczego rozwoju, skłaniając go do poszukiwania również w tym świecie na nowo zdefiniowanych jakości dotychczasowej kultury: trwałości, pewności i jedności. Ale to ograniczenie jest zarazem źródłem istotnego waloru postawy Znanickiego: wrażliwości na kwestię dystansu dzielącego obecny stan kultury od przewidywanych bądź projektowanych jej postaci — na czynnik „oporu rzeczywistości” — i, w rezultacie, tendencji do orientowania własnych teorii na jego przezwyciężanie, na formy **myślenia skutecznego**.

To wszystko sprawia, że obecność kryzysu kultury w myśli Znanieckiego nie tylko można, ale i warto badać — to jedna z moich głównych tez — z uwzględnieniem „współczynnika humanistycznego”, a więc podmiotowej sytuacji myśliciela i wynikającej z niej pozateoretycznej „definicji sytuacji” kultury współczesnej jako przesłrzeni jego „bycia-w-świecie”.

Takie ukierunkowanie interpretacji, zwracające uwagę na sam proces wylaniania się podstaw stanowiska kulturalistycznego, zaowocowało jednak kolejną restrykcją: koniecznością skupienia się na początkowym okresie rozwoju myśli Znanieckiego, stanowiącym właściwą przestrzeń przebiegu tego procesu. Okres ten to pierwszych kilkanaście lat jego twórczości intelektualnej, znajdujących swego rodzaju cezurę czy zwieńczenie — raczej symboliczne niż ściśle merytoryczne, wcale też nie ostateczne — w opublikowanej w 1919 roku *Rzeczywistości kulturowej*. Biorąc pod uwagę przyjęte wyznaczniki interpretacji, wydało mi się celowe, aby rekonstrukcję głównych treści kulturalizmu Znanieckiego oprzeć przede wszystkim — choć nie bez koniecznych odstępstw — na tych postaciach jego teorii, jakie zdołały się wykształcić w tej wczesnej fazie. To prawda, że w późniejszych jego pracach znaleźć można wiele tez bardziej rozwiniętych i dojrzałych, wiele sformułowań celniejszych i lepiej wycienionych. Ale stawiając sobie za cel odtworzenie **ruchu myśli**, przedzierającej się ku określeniu stanowiska kulturalistycznego przez gąszcz przeszkód i problemów, tak teoretycznych jak historycznych, przedmiotowych i subiektywnych — lepiej było ograniczyć się do materiału, którego kształty noszą na sobie ślady tego trudu, są świadectwem osiągania kolejnych stopni i poziomów samowiedzy myśliciela.

Ograniczenie to nie mogło jednak pozostać rygorystyczne. Aby wskazać na właściwy adres czy zasięg pewnych twierdzeń Znanieckiego, na konsekwencje pewnych jego rozstrzygnięć czy wyborów — trzeba było tu i ówdzie wykroczyć poza przyjęty zakres analizy. Ku diagnozie kryzysu z *Upadku cywilizacji zachodniej* i ku projektowi kultury nakreślonemu w pracy *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości*, ku badaniom nad społecznymi uwarunkowaniami wiedzy i ku konkluzjom zawartym w *Naukach o kulturze*; w niektórych jeszcze innych szczegółowych przypadkach. Ale nie te konkretne odniesienia są tu w gruncie rzeczy najważniejsze. Istotniejsza dla mnie jest pewna całościowa orientacja przeprowadzonej interpretacji, jej wychylenie ku przyszłym drogom myśli Znanieckiego. Stwarza ona bowiem, jak twierdzę, przesłanki do ujęcia całego przebiegu tej myśli — w jej osiągnięciach i ograniczeniach, w jej ciągach rozwojowych i zaniechaniach, w zwrotach i autokorektach — jako

procesu konsekwentnego urzeczywistniania i konkretyzowania nadrzędnego stanowiska kulturalistycznego, zarówno w porządku zawartej w nim teorii rzeczywistości kulturowej, jak i w porządku wyrastających z niego intencji aksjologicznych, zwróconych ku historycznym postaciom tej rzeczywistości.

Spśród wielu kierunków i problemów interpretacyjnych rysujących się z tej perspektywy — kilka wydaje się najważniejszych i zarazem najbardziej pociągających. Przede wszystkim kulturalizm jako forma samowiedzy „kultury kryzysu”, wyrastający z niej i właściwie absorbujący jej rdzenne doświadczenie, w wersji rozwijanej przez Znanieckiego nie uznał wcale problemu kryzysu kultury za rozwiązany i ostatecznie oddalony. Przeciwnie, to dopiero cała odyseja myślowa prowadząca do ukonstytuowania tego stanowiska stworzyła mu możliwość pełnego wglądu w wewnętrzną rzeczywistość zjawisk kryzysowych i wiarygodnego rozpoznania rządzących nimi mechanizmów. Analiza późniejszych diagnoz kryzysu — różnych jego postaci — z tej pozycji przedstawianych, wraz ze stworzonym do tego celu instrumentarium teoretycznym, powinnyby stać się dopełnieniem zagadnienia obecności kryzysu kultury w myśli Floriana Znanieckiego. W koniecznym zresztą związku z proponowanymi formami przeciwdziałania niesionym przez kryzysy zagrożeniom.

W tym zaś zakresie na plan pierwszy wysuwają się te obszary myśli Znanieckiego, które pozbawione są — jak by się wydawało — bezpośrednich odniesień do doświadczeń kryzysowych czy zwłaszcza intencji oddziaływania na ich przebieg i konsekwencje. A jednak to właśnie rozpoznanie charakteru współczesnych kryzysów — których źródła, czynniki sprawcze, jak również najdotkliwsze skutki sytuują się, zdaniem Znanieckiego, głównie w społecznej warstwie kultury — skłoniło go, jak uważam, do zajęcia się strukturą i dynamiką świata społecznego, a więc do zwrócenia się ku socjologii. Mniej może istotne byłoby ściśle dowiedzenie tej tezy, znacznie bardziej — zbadanie, w jakiej mierze i w jaki sposób teoretyczna konceptualizacja i strukturalizacja rzeczywistości społecznej oraz określenie reguł nią rządzących mogłyby być **funkcjonalne** wobec wyrastających z tej rzeczywistości zagrożeń dla ogólnego ładu i rozwoju kultury. Nie twierdzę, że ten — dominujący przez dłuższy czas — kierunek prac Znanieckiego da się zredukować do poszukiwania remediów na współczesne zagrożenia kryzysowe, skłonny byłbym jednak sądzić, że prace te przenikała dążność do wyznaczenia sposobów i form myślenia skutecznego — nie tylko o świecie społecznym jako takim, ale również **wobec** praktycznych problemów wyłaniających się z historycznych przeobrażeń i zaburzeń tego porządku.

Myśl Znanieckiego przynosi również bezpośrednią odpowiedź na wyzwanie doświadczeń kryzysowych — projekt „kultury przyszłości”, mającej wyzwolić z tych doświadczeń całą ich potencję twórczą, tłumiąc zarazem ich siłę niszczącą. Projekt ten — rozwijany przez myśliciela w wielu dziełach, lecz najpełniej przedstawiony w książce *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości* — przyciągał uwagę kolejnych pokoleń „ludzi terażniejszych”, nie tylko zresztą z kręgów nauki czy filozofii. Wydaje się jednak, że dokonana tu rekonstrukcja podstaw kulturalizmu Znanieckiego, w nieodłącznym związku z ich podmiotowymi przesłankami, mogłaby rzucić na ten projekt nowe światło. Rysowałby się on w tej perspektywie jako swego rodzaju **utopia kulturalistyczna**, będąca w istocie bezpośrednią projekcją aksjologii kulturalizmu, wyprowadzonej z samego rozpoznania natury rzeczywistości kulturowej w postaci ujawnionej przez współczesny kryzys. Szczegółowej konstrukcji tego nowego paradygmatu kultury, jak również wyznaczeniu dróg prowadzących do jego ucieleśnienia służyłoby kulturalistyczne ujęcie takich segmentów czy instytucji kultury jak nauka, edukacja i naród, które mogłyby — w takim właśnie ujęciu — stać się czynnikami sprawczymi projektowanych przemian.

Warto wreszcie wskazać na pewne interesujące powinowactwo myślowe, w jakie zdaje się wkraczać stanowisko kulturalistyczne Znanieckiego, zwłaszcza w swych późniejszych rozwinięciach. Oto kulturalizm, oparty na przekonaniu o prymarnym charakterze kulturowego wymiaru rzeczywistości ludzkiej i zarazem ujmujący różnicowanie tej rzeczywistości w kategoriach relatywistycznych, zbliżałby się wyraźnie do stanowiska właściwego antropologii kulturowej. Zbieżność ta nie sprowadzałaby się zresztą do treści takich czy innych konkretnych ustaleń i ujęć, choć z czasem Znaniecki coraz częściej i z coraz większym przekonaniem odwołuje się do ustaleń antropologii i etnologii. Znacznie donioślejszym przejawem tej zbieżności wydaje się organiczne połączenie w obrębie jednego stanowiska **teorii rzeczywistości jako bytu pierwotnie kulturowego** oraz pewnego, wyprowadzonego ze źródeł samej tej teorii, **imperatywu etycznego**, który postawę człowieka wobec praktycznych dylematów kultury i kultur opiera na woli, aby istniało „raczej coś niż nic”. Połączenie to występuje w myśli Znanieckiego właściwie od początku, zaś w obrębie antropologii ujawnia się w refleksji najbardziej przenikliwych twórców tej dyscypliny, na czele z Janem Jakubem Rousseau, i staje się wyznacznikiem samowiedzy wielu współczesnych antropologów.

Wskazując na zbieżność czy powinowactwo obu tych perspektyw, nie usiłuję zacierać czy lekceważyć istniejących między nimi

różnic. Co prawda współczesna myśl antropologiczna zdaje się chwilami sięgać pułapu filozofii człowieka, z drugiej zaś strony niektóre późniejsze badania Znanieckiego można by uznać za antycypację uprawianej dziś „antropologii współczesności”, jednak stanowiska te pozostają odrębne, co do swych przesłanek i zasięgu poznania. Wystarczy może wspomnieć, że kulturalizm ufundowany jest na rozstrzygnięciach filozoficznych i postrzega pluralizm kulturowy głównie w kategoriach historycznych (skupiając zatem uwagę na kulturach historycznych), natomiast perspektywa antropologiczna wyrasta z rozpoznania empirycznych i uwzględnia przede wszystkim przestrzenne zróżnicowanie kultur. Ale właśnie dzięki temu, że istotne podobieństwa występują tu na tle odmiennych tradycji intelektualnych, kontekstów i funkcji — stanowiska te mogłyby sobie coś nawzajem zaoferować. Warto by podjąć próbę sprawdzenia tej możliwości — w interesie obu stron: mając na względzie głębszą samowiedzę teoretyczną antropologii, jak również pełniejszą interpretację kulturalizmu, zwłaszcza w odniesieniu do jego wciąż jeszcze nie wykorzystanych potencji i nie uruchomionych zastosowań.

Na koniec — jeszcze jeden kontekst, w jaki wpisuje się odtworzone tu stanowisko kulturalistyczne Znanieckiego. Kontekst bodaj najważniejszy i właściwie gotowy, choć wciąż jeszcze nie w pełni uznany i rozpoznany. O takiej zaś skali i wewnętrznym bogactwie, że może tu zostać co najwyżej zasygnalizowany. Dzieło polskiego myśliciela stanowi niewątpliwie oryginalną manifestację intelektualną w skali współczesnej humanistyki w ogóle — wcale nie tylko na polu teorii socjologicznych — ale też zdaje się wyrastać z warunków czasu i miejsca sytuacji rodzimej, w szczególny sposób przyswajanych i przetwarzanych przez wielu, w tym mu podobnych, „ludzi-ku-przyszłości”. Tworzą oni łącznie — często o tym nie wiedząc, a niekiedy nie chcąc wiedzieć — pewien wspólny ton odpowiedzi na zadane jeszcze w początkach XIX wieku pytanie: „Jakiej filozofii Polacy potrzebują?”. Rzecz może niekoniecznie w filozofii, ale z pewnością — w potrzebie. W potrzebie takiej myśli, takiej samowiedzy, takiej wizji świata, które — niezależnie od zróżnicowania sposobów i form artykulacji — potrafiłyby w warunkach braku lub takich czy innych ograniczeń samodzielności zewnętrznej przedstawić złączonej tym wspólnym losem zbiorowości projekt samodzielnego i całościowego stanowiska w świecie. Projekty te miały różny charakter, różne dominanty i adresy szczegółowe, ale jedno je godzi i zbliża: wyznaczają łącznie „obszar swoistej **myśli kulturowej**”. To określenie Andrzeja Mencwela, który wspólną przesłankę tej myśli przedstawia następująco: „Ponad bytem danym, przeciw niemu czy wobec niego człowiek wznosi własny, świat

zadany — materialny i idealny, bytowy i duchowy, społeczny i symboliczny. Świat ten, jako kulturowy właśnie, więc będący naszym dziełem, podlega naszemu poznaniu, a nie niweczy to ani tego, co naturalne, ani tego, co nadnaturalne. Oznacza tylko świadomość, że zarówno to, co przyrodzone, jak i to, co nadprzyrodzone, może nam być dostępne w formach ludzkich, więc kulturowych: w języku, rytuale, w nauce czy teologii. Poznanie to jest więc zawsze swego rodzaju samopoznaniem, a nasza wiedza — sposobem samowiedzy¹.

Niepodobna w tym miejscu wykroczyć poza tę charakterystykę — trudno zastępować wnioskami pracę, którą trzeba wykonać, aby je uprawomocnić. Może więc wystarczy przedstawić — i rozważyć w tym wspólnym kontekście — pewien ciąg nazwisk. Sam przedstawiłem w tej kwestii pewną propozycję w szkicu *Polska myśl kulturalna na progu niepodległości. Żeromski, Zdziechowski, Znaniecki*². Z kolei Andrzej Mencwel w swoim *Eseju o narodzinach kulturalizmu polskiego*³ prezentuje formację współtworzoną przez Stanisława Brzozowskiego i Ludwika Krzywickiego, Edwarda Abramowskiego i Wacława Nałkowskiego, Jana Władysława Dawida i Janusza Korczaka. Listę tę można przedłużyć dalej w wiek dwudziesty. Karol Irzykowski i Stanisław Ignacy Witkiewicz, Bronisław Malinowski i Stefan Czarnowski, Stanisław Vincenz i Jerzy Stempowski, Zofia Nałkowska i Maria Dąbrowska, Witold Gombrowicz i Czesław Miłosz, Stanisław Ossowski i Jan Strzelecki, Henryk Elzenberg i Leszek Kołakowski. Rzetelne uzasadnienie takiego zestawienia — a przedstawiona wersja jest tylko symboliczną w gruncie rzeczy reprezentacją — wraz z wpisaniem w nie stanowiskiem kulturalistycznym Floriana Znanieckiego jest czymś więcej niż pasjonującym zadaniem badawczym. Jest powinnością.

¹ A. Mencwel: *Pod koniec wieku* [w tomie zbiorowym:] *Kołakowski i inni*, red. J. Skoczylński, Kraków 1995.

² G. Godlewski: *Polska myśl kulturalna na progu niepodległości. Żeromski, Zdziechowski, Znaniecki* [w tomie zbiorowym:] *Historia i kultura. Studia z dziejów polskiej myśli kulturalnej*, Warszawa 1987.

³ A. Mencwel: *Etos lewicy. Esej o narodzinach kulturalizmu polskiego*, Warszawa 1990.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia ta nie ma charakteru kompletnego ani w części podmiotowej, ani w części przedmiotowej; zawiera tylko te publikacje Floriana Znanieckiego i te opracowania, które były w pracy przywoływane bądź mają bezpośredni lub pośredni związek z zawartymi w niej interpretacjami. Kolejność pozycji: w części podmiotowej — chronologiczna; w części przedmiotowej — alfabetyczna.

I. Dzieła Floriana Znanieckiego

- Cheops. Poemat fantastyczny* (1903) [w:] *Pisma filozoficzne*, t. II: „Humanizm i poznanie” i inne pisma filozoficzne, oprac. J. Wocial, Warszawa 1991.
- Etyka filozoficzna i nauka o wartościach moralnych* (1909) [w:] *Pisma filozoficzne*, t. I: „Myśl i rzeczywistość” i inne pisma filozoficzne, oprac. i wst. J. Wocial, Warszawa 1987.
- [Recenzje z:] Władysław Heinrich „Psychologia uczuć”, Kraków 1907 i „Johannes Scotus Eriugena i Spinoza”, Kraków 1909 (1910) [w:] *Pisma filozoficzne*, t. I.
- Zagadnienie wartości w filozofii* (1910) [w:] *Pisma filozoficzne*, t. II.
- Myśl i rzeczywistość* (1911) [w:] *Pisma filozoficzne*, t. I.
- Elementy rzeczywistości praktycznej* (1912) [w:] *Pisma filozoficzne*, t. I.
- Humanizm i poznanie* (1912) [w:] *Pisma filozoficzne*, t. II.
- Znaczenie rozwoju świata i człowieka* (1913) [w:] *Pisma filozoficzne*, t. I.
- Formy i zasady twórczości moralnej* (1914) [w:] *Pisma filozoficzne*, t. I.
- Zasada względności jako podstawa filozofii* (1914) [w:] *Pisma filozoficzne*, t. I.
- The Principle of Relativity and Philosophical Absolutism* „The Philosophical Review” 1915, vol. XXIV.
- Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. I–V (1918–1920), tłum. różni, Warszawa 1976.

- Rzeczywistość kulturowa* (1919), tłum. J. Wocial [w:] *Pisma filozoficzne*, t. II.
- Intelektualna Ameryka — napisał Europejczyk* (1920), tłum. Z. Dulczewski, „Kultura i Społeczeństwo” 1978, nr 4.
- Organizacja Obywateli Pracy*, Poznań 1920.
- Upadek cywilizacji zachodniej. Szkic z pogranicza filozofii kultury i socjologii* (1921) [w:] *Pisma filozoficzne*, t. II.
- Wstęp do socjologii* (1922), oprac. i wst. S. Burakowski, Warszawa 1988.
- Prawa psychologii społecznej* (1925), tłum. J. Radzicki, oprac. A.A. Zych, wst. J. Szacki, Warszawa 1991.
- Przedmiot i zadania nauki o wiedzy* (1925) [w:] *Społeczne role uczonych*, wyb., oprac. i wst. J. Szacki, Warszawa 1984.
- Prąd socjologiczny w filozofii nowoczesnej* (1927) [w:] *Społeczne role uczonych*.
- Zadania syntezy filozoficznej* (1927) [w:] *Pisma filozoficzne*, t. I.
- Socjologia wychowania*, t. I–II (1928–1930), wst. J. Szczepański, Warszawa 1973.
- Początki myśli socjologicznej* (1928) [w:] *Społeczne role uczonych*.
- Potrzeby socjologii w Polsce* (1929) [w:] *Społeczne role uczonych*.
- W sprawie rozwoju socjologii polskiej. Program i samoobrona* (1929) [w:] *Społeczne role uczonych*.
- O szczeblach rozwoju społecznego* (1930) [w:] *Pisma filozoficzne*, t. I.
- Studia nad antagonizmem do obcych* (1930) [w:] *Współczesne narody*, wst. J. Szacki, Warszawa 1990.
- Miasto w świadomości jego obywateli*, Poznań 1931.
- Siły społeczne w walce o Pomorze* (1931) [w:] *Współczesne narody*.
- Polska a kryzys światowy* „Dziennik Poznański” 1933, nr 279.
- Kierownictwo a zwolennictwo we współpracy twórczej* „Kultura i Wychowanie” 1934, z. 4.
- Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości* (1934), wst. J. Szczepański, Warszawa 1974.
- O źródłach i znaczeniu zmienności w nowoczesnej cywilizacji* „Sprawozdania Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk. VII. 1933” Poznań 1934.
- The Method of Sociology* (1934), New York 1968.
- Socjologia walki o Pomorze*, Toruń 1935.
- Teorie sobkostwa i towarzyskości* „Przegląd Socjologiczny” 1935, t. III.
- Social Actions* (1936), New York 1967.
- Uczeni polscy a życie polskie* (1936) [w:] *Społeczne role uczonych*.
- Społeczne role uczonych a historyczne cechy wiedzy* (1937) [w:] *Społeczne role uczonych*.

- Socjologiczne podstawy ekologii ludzkiej* „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1938, z. 1.
- Grupy społeczne jako wytwory uczestniczących w nich jednostek* (1939), tłum. J. Szacki [w:] Szacki Jerzy: *Znaniecki*, Warszawa 1986.
- Stan obecny technologii społecznej* (1939) [w:] *Spoleczne role uczonych*.
- Spoleczna rola uczonego* (1940), tłum. J. Szacki [w:] *Spoleczne role uczonych*.
- The Impact of War on Personal Organization* „Sociology and Social Research” 1943, vol. 27.
- Sociological Ignorance in Social Planning* „Sociology and Social Research” 1945, vol. 30.
- William I. Thomas jako współpracownik* (1948), tłum. J. Szacki [w:] Szacki Jerzy: *Znaniecki*.
- Teraźniejszość i przyszłość socjologii wiedzy* (1951), tłum. J. Szacki [w:] *Spoleczne role uczonych*.
- Czy socjologowie powinni być także filozofami wartości?* (1952) [w:] *Spoleczne role uczonych*.
- Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój* (1952), tłum. J. Szacki, wst. J. Szczepański, Warszawa 1971.
- Współczesne narody. Socjologiczne studium ewolucji narodów* (1952), tłum. Z. Dulczewski [w:] *Współczesne narody*.
- Ewolucja twórcza i dyfuzja wiedzy* (1954), tłum. J. Szacki [w:] *Spoleczne role uczonych*.
- Social Groups in the Modern World* [w tomie zbiorowym:] *Freedom and Control in Modern Society*, ed. M. Berger, T. Abel, C.H. Page, New York 1954.
- Social Relations and Social Roles. The Unfinished Systematic Sociology*, San Francisco 1965.

II. Opracowania i prace innych autorów

- Abel Teodor: *O Florianie Znaneckim. Wybór z dziennika*, wyb., tłum., oprac. i wst. E. Hałas, Lublin 1996.
- Abramowski Edward: *Metafizyka doświadczalna i inne pisma*, wyb., oprac. i wst. S. Borzym, Warszawa 1980.
- Amsterdamski Stefan: *Kryzys scjentyzmu* [w tomie zbiorowym:] *Wizje człowieka i społeczeństwa w teoriach i badaniach naukowych*, red. S. Nowak, Warszawa 1984.
- Amsterdamski Stefan: *Między doświadczeniem a metafizyką. Z filozoficznych zagadnień rozwoju nauki*, Warszawa 1973.

- Amsterdamski Stefan: *Między historią a metodą. Spory o racjonalność nauki*, Warszawa 1983.
- Baczko Bronisław: *Człowiek i światopoglądy*, Warszawa 1965.
- Becker Howard, Barnes Harry Elmer: *Rozwój myśli społecznej od wiedzy ludowej do socjologii*, tłum. różni, t. 1–2, Warszawa 1964–1965.
- Berger Peter, Luckman Thomas: *Spółeczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niżnik, Warszawa 1983.
- Bierdiajew Nikołaj: *Nowe Średniowiecze*, tłum. M. Reutt, Warszawa 1936.
- Bierstedt Robert: *American Sociological Theory. A Critical History*, New York 1987.
- Bierstedt Robert: *Florian Znaniecki „Przegląd Socjologiczny”* 1976, t. XXVIII.
- Borzym Stanisław: *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce*, Wrocław 1984.
- Borzym Stanisław: *Filozofia polska 1900–1950*, Wrocław 1991.
- Borzym Stanisław: *Młody Znaniecki: między pragmatyzmem a neokantyzmem „Studia Filozoficzne”* 1976, nr 7.
- Borzym Stanisław: *Panorama polskiej myśli filozoficznej*, Warszawa 1993.
- Bracher Karl Dietrich: *The Age of Ideologies. A History of Political Thought in the Twentieth Century*, tłum. z niem. E. Osers, Cambridge 1984.
- Brozi Krzysztof Jarosław: *Antropologia wartości. Kategoria standardu kulturowego w badaniach nad wartościami*, Lublin 1994.
- Brzozowski Stanisław: *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, oprac. S. Góra, wst. A. Walicki, Kraków 1990.
- Brzozowski Stanisław: *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości. W walce o światopogląd*, oprac. K. Podgórecka, wst. A. Walicki, Warszawa 1973.
- Brzozowski Stanisław: *Wczesne pisma krytyczne*, oprac. M. Sroka, wst. A. Mencwel, Warszawa 1988.
- Buchowski Michał, Burszta Wojciech J.: *O założeniach interpretacji antropologicznej*, Warszawa 1992.
- Buczyńska-Garewicz Hanna: *Wartość i fakt. Rozważania o pragmatyzmie*, Warszawa 1970.
- Buczyńska-Garewicz Hanna: *Znak, znaczenie, wartość. Szkice o filozofii amerykańskiej*, Warszawa 1975.
- Burakowski Stanisław: *Dwie koncepcje świata społecznego w filozofii i socjologii Floriana Znanieckiego „Kultura i Społeczeństwo”* 1988, nr 3.

- Burakowski Stanisław: *Florian Znaniecki jako przedstawiciel refleksji cywilizacyjnej* „Kultura i Społeczeństwo” 1984, nr 2.
- Burakowski Stanisław: *Wprowadzenie* [w:] Znaniecki Florian: *Wstęp do socjologii*, oprac. S. Burakowski, Warszawa 1988.
- Burek Tomasz: *Dalej aktualne*, Warszawa 1973.
- Burszta Wojciech J.: *Wymiary antropologicznego poznania kultury*, Poznań 1992.
- Bystron Jan Stanisław: *Rozwój problemu socjologicznego w nauce polskiej* „Archiwum Komisji do Badania Historii Filozofii w Polsce” t. 1, cz. 2, Kraków 1917.
- Chałasiński Józef: *Filozofia społeczna Bolesława Limanowskiego i Floriana Znanieckiego* „Przegląd Humanistyczny” 1974, nr 3.
- Chałasiński Józef: *Społeczna genealogia inteligencji polskiej* [w:] *Przeszłość i przyszłość inteligencji polskiej*, Warszawa 1958.
- Chmielewski Adam: *Filozofia Poppera. Analiza krytyczna*, Wrocław 1995.
- Chmielewski Adam: *Metanauki i metametanauki oraz wzorce metodologiczne* „Zagadnienia Naukoznawstwa” 1989, nr 2.
- Chwistek Leon: *Wielość rzeczywistości w sztuce i inne szkice literackie*, oprac. K. Estreicher, Warszawa 1960.
- Cichocki Ryszard: *Floriana Znanieckiego koncepcja wartości* „Poznańskie Studia. Filozofia Nauki” 1985, z. 9.
- Cichocki Ryszard: *Kulturalizm Floriana Znanieckiego a opozycja naturalizm — antynaturalizm* „Studia Socjologiczne” 1985, nr 1.
- Cichocki Ryszard: *Teoria społeczna a technologia społeczna. Próba rekonstrukcji stanowiska Floriana Znanieckiego* „Ruch Prawniczy” 1987, nr 1.
- A Commemorative Book in Honor of Florian Znaniecki in the Centenary of His Birth*, ed. Z. Dulczewski, Poznań 1986.
- The Contribution of Florian Znaniecki to Sociological Theory*, ed. R. Gubert, L. Tomasi, Milano 1993.
- Copleston Frederick C.: *Filozofie i kultury*, tłum. T. A. Malanowski, Warszawa 1986.
- Coser Lewis A.: *Masters of Sociological Thought. Ideas in Historical and Social Context*, New York 1977.
- Cywiński Bohdan: *Rodowody niepokornych*, Warszawa 1971.
- Czarnecki Zdzisław Jerzy: *Przyszłość i historia. Studia nad historyzmem i ideą prospekcji dziejowej w historii filozofii*, Lublin 1981.
- Czarnowski Stefan: *Dziela*, oprac. N. Assorodobraj i S. Ossowski, t. 1: *Studia z historii kultury*, t. 2: *Studia z historii myśli i ruchów społecznych*, Warszawa 1956.

- Czerniak Stanisław: *Między filozofią a socjologią. Klasyczne i post-klasyczne koncepcje socjologii wiedzy* „Kultura i Społeczeństwo” 1985, nr 1.
- Dilthey Wilhelm: *O istocie filozofii i inne pisma*, tłum., oprac. i wst. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa 1987.
- Dmitruk Krzysztof: *Współczesne polskie koncepcje kultury*, Warszawa 1990.
- Dulczewski Zygmunt: *Florian Znaniecki jako twórca metody autobiograficznej w socjologii* [w tomie zbiorowym:] *Florian Znaniecki i jego rola w socjologii*, red. A. Kwilecki, Poznań 1975.
- Dulczewski Zygmunt: *Florian Znaniecki redaktor „Wychodźcy Polskiego”*, Warszawa 1982.
- Dulczewski Zygmunt: *Florian Znaniecki. Życie i dzieło*, Poznań 1984.
- Dutkiewicz Henryk: *Florian Znaniecki jako socjolog wiedzy* [w tomie zbiorowym:] *Florian Znaniecki i jego rola w socjologii*.
- Eliade Mircea: *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, wst. L. Kołakowski, posł. S. Tokarski, Łódź 1993.
- Elzenberg Henryk: *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Warszawa 1960.
- Fenomenologia i socjologia. Zbiór tekstów*, wyb, red. i wst. Z. Krasnodębski, Warszawa 1989.
- Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, red. Z. Cackowski, J. Kmita, K. Szaniawski, Wrocław 1987.
- Flis Andrzej: *Ład społeczny versus podmiotowość. Rekonstrukcja koncepcji Floriana Znanieckiego* „Kultura i Społeczeństwo” 1986, nr 4.
- Flis Mariola: *Wartość, działanie, osobowość — w systemie socjologicznym Floriana Znanieckiego* „Studia Socjologiczne” 1978, nr 1.
- Gadamer Hans Georg: *Dziedzictwo Europy*, tłum. i wst. A. Przyłębski, Warszawa 1992.
- Gadamer Hans Georg: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. i wst. B. Baran, Kraków 1993.
- Gawor Leszek: *Między katastrofizmem a utopią. Florian Znaniecki wobec kryzysu kultury europejskiej przełomu XIX i XX wieku* [w:] Gawor Leszek, Żdybel Lech: *Idea kryzysu kultury europejskiej w polskiej filozofii społecznej. Analiza wybranych koncepcji pierwszej połowy XX wieku*, Lublin 1995.

- Gellner Ernest: *Pojęcie pokrewieństwa i inne szkice o metodzie i wyjaśnianiu antropologicznym*, tłum. A. Bydłoń, Kraków 1995.
- Gilson Etienne, Langan Thomas, Maurer Armand A.: *Historia filozofii współczesnej. Od Hegla do czasów najnowszych*, tłum. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski, Warszawa 1977.
- Goćkowski Janusz: *Autorytety świata uczonych*, Warszawa 1984.
- Godlewski Grzegorz: „Arystokrata” na placu publicznym „Literatura” 1983, nr 9.
- Godlewski Grzegorz: *Criticism of Culture in Poland Between the Wars* [w tomie zbiorowym:] *Poland Between the Wars: 1918–1939*, ed. Th. Wiles, Bloomington 1990.
- Godlewski Grzegorz: Czy nauka może być zbawiona? „Znak” 1985, nr 5.
- Godlewski Grzegorz: *Polska myśl kulturalna na progu niepodległości. Żeromski, Zdziechowski, Żnaniowski* [w tomie zbiorowym:] *Historia i kultura. Studia z dziejów polskiej myśli kulturalnej*, red. i wst. A. Mencwel, Warszawa 1987.
- Górski Artur: *Teorie współczesnego kryzysu kultury* „Przegląd Powszechny” 1948, nr 5.
- Górski Eugeniusz: *José Ortega y Gasset i kryzys ideologii hiszpańskiej*, Wrocław 1982.
- Grygier Maria: *Florian Żnaniowski jako krytyk naturalizmu* „Kultura i Społeczeństwo” 1987, nr 1.
- Grygier Maria: *Florian Żnaniowski — osobowość a makrostruktura* „Kultura i Społeczeństwo” 1986, nr 4.
- Grzybowski Jan: *O nową rzeczywistość filozoficzną* „Przegląd Filozoficzny” 1912, nr XV.
- Hałas Elżbieta: *Znaczenia i wartości społeczne. O socjologii Floriana Żnaniowskiego*, Lublin 1991.
- Harris Marvin: *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture*, London 1968.
- Hauser Arnold: *Społeczna historia sztuki i literatury*, tłum. J. Ruszczyćówna, t. 1–2, Warszawa 1974.
- Hazard Paul: *Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*, tłum. J. Lalewicz, A. Siemek, Warszawa 1974.
- Hazard Paul: *Myśl europejska w XVII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, tłum. H. Suwała, Warszawa 1972.
- Herskovits Melville J.: *Cultural Relativism. Perspectives in Cultural Pluralism*, New York 1973.
- Hertz Aleksander: *Socjologia nieprzedawniona. Wybór publicystyki*, wyd., oprac. i wst. J. Garewicz, Warszawa 1992.

- Historia i kultura. Studia z dziejów polskiej myśli kulturalnej*, red. A. Mencwel, Warszawa 1987; t. II. Warszawa 1991.
- Hołówka Jacek: *Relatywizm etyczny*, Warszawa 1981.
- Horkheimer Max: *Nowe pojęcie ideologii*, tłum. M. Skwieciński [w tomie zbiorowym:] *Socjologia wiedzy*, wyb. A. Chmielecki i in., Warszawa 1985.
- Horkheimer Max: *Spoleczna funkcja filozofii. Wybór pism*, wyb., oprac. i wst. R. Rudziński, tłum. J. Doktor, Warszawa 1987.
- Horkheimer Max, Adorno Theodor W.: *Dialektyka Oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1995.
- Hughes H. Stuart: *Consciousness and Society. The Reorientation of European Social Thought 1890–1930*, New York 1961.
- Husserl Edmund: *Kryzys europejskiego człowieczeństwa i filozofia*, tłum. i wst. J. Sidorek, Warszawa 1993.
- The Idea of Culture in the Social Sciences*, ed. L. Schneider, Ch. Bonjean, Cambridge (Mass.) 1973.
- James William: *Pragmatyzm*, tłum. W. M. Kozłowski, Warszawa 1957.
- Janion Maria: *Humanistyka: poznanie i terapia*, Warszawa 1974.
- Jaspers Karl: *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, wyb. S. Tyrowicz, wst. H. Saner, posł. D. Lachowska, tłum. D. Lachowska, A. Wołkiewicz, Warszawa 1990.
- Jedynak Stanisław: *Etyka polska w latach 1863–1918*, Warszawa 1977.
- Kłосkowska Antonina: *Rozwój koncepcji kultury w socjologii polskiej „Przegląd Socjologiczny” 1968, z. 3.*
- Kłосkowska Antonina: *Znanieckiego koncepcja kultury a socjologia kultury* [w tomie zbiorowym:] *Florian Znanecki i jego rola w socjologii.*
- Kmita Jerzy: *Kontekst odkrycia — kontekst uzasadniania „Studia Filozoficzne” 1974, nr 12.*
- Kmita Jerzy: *Kultura i poznanie*, Warszawa 1985.
- Knysz-Rudzka Danuta: *Teorie zagłady cywilizacji zachodniej „Kultura i Społeczeństwo” 1964, nr 4.*
- Kołakowski Andrzej: *Filozofia kultury w Polsce lat międzywojennych. Próba typologii „Przegląd Humanistyczny” 1979, nr 4.*
- Kołakowski Andrzej: *Spengler*, Warszawa 1981.
- Kołakowski Leszek: *Czy diabeł może być zhawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984.
- Kołakowski Leszek: *Filozofia pozytywistyczna (Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*, Warszawa 1966.

- Kołodkowski Leszek: *Jeśli Boga nie ma...*, Londyn 1987.
- Kołodkowski Leszek: *Kultura i fetysze. Zbiór rozpraw*, Warszawa 1967.
- Kołodkowski Leszek: *Miejsce filozofowania Stanisława Brzozowskiego „Twórczość”* 1966, nr 6.
- Kołodkowski Leszek: *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1969*, wyb., oprac. i wst. Z. Mentzel, Warszawa 1989.
- Kowalczyk Andrzej Stanisław: *Kryzys świadomości europejskiej w eseistyce polskiej lat 1945–1977 (Vincenz — Stempowski — Miłosz)*, Warszawa 1990.
- Kowalski Stanisław: *Znanięckiego socjologia wychowania* [w tomie zbiorowym:] *Florian Znanięcki i jego rola w socjologii*.
- Krasnodębski Zdzisław: *Florian Znanięcki: między filozofią a nauką „Kultura i Społeczeństwo”* 1988, nr 3.
- Krasnodębski Zdzisław: *Porządek wśród chaosu. Filozofia kulturalizmu a pojęcie socjologii we wczesnych pismach Floriana Znanięckiego* [w:] *Postmodernistyczne rozterki kultury*, Warszawa 1996.
- Krasnodębski Zdzisław: *Rozumienie ludzkiego zachowania. Rozważania o filozoficznych podstawach nauk humanistycznych i społecznych*, Warszawa 1986.
- Krasnodębski Zdzisław: *Upadek idei postępu*, Warszawa 1991.
- Kroeber Alfred Louis: *Istota kultury*, tłum. i wst. P. Sztompka, Warszawa 1973.
- Kryzys cywilizacji zachodniej? „Znak” 1996, nr 1 [numer tematyczny; wypowiedzi m.in. J. Jedlickiego, B. Skargi, E. Bienkowskiej, S. Amsterdamskiego, J. Szackiego]
- Kuderowicz Zbigniew: *Artyści i historia. Koncepcje historiozoficzne polskiego modernizmu*, Wrocław 1980.
- Kuderowicz Zbigniew: *Dilthey*, Warszawa 1987.
- Kuderowicz Zbigniew: *Filozofia dziejów. Rozwój problemów i stanowisk*, Warszawa 1973.
- Kuderowicz Zbigniew: *Światopogląd a życie u Diltheya*, Warszawa 1966.
- Kuhn Thomas S.: *Dwa bieguny. Tradycja i nowatorstwo w badaniach naukowych*, tłum. i posł. S. Amsterdamski, Warszawa 1985.
- Kuhn Thomas S.: *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromęcka, posł. S. Amsterdamski, Warszawa 1968.
- Lévi-Strauss Claude: *Jan Jakub Rousseau, twórca nauk humanistycznych*, tłum. L. Kolankiewicz, „Twórczość” 1984, nr 6.
- Literatura polska 1918–1975*, t. 1: 1918–1932, red. A. Brodzka, H. Zaworska, S. Żółkiewski, Warszawa 1975; t. 2: 1933–1944, red. A. Brodzka, S. Żółkiewski, Warszawa 1993.

- Lempicki Zygmunt: *Wybór pism*, oprac. H. Markiewicz, t. I-II, Warszawa 1966.
- Magala Sławomir: *Simmel*, Warszawa 1980.
- Makowiecki Andrzej: *Młodopolski portret artysty*, Warszawa 1971.
- Mannheim Karl: *Człowiek i społeczeństwo w dobie przebudowy*, tłum. A. Raźniewski, Warszawa 1974.
- Mannheim Karl: *Ideologia i utopia*, tłum. U. Niklas [w tomie zbiorowym:] *Socjologia wiedzy*.
- Markiewicz Barbara, Szymańska Beata: *Metafizyka i pesymizm. O niektórych koncepcjach filozofii drugiej połowy XIX wieku*, Wrocław 1983.
- Markiewicz Władysław: *Florian Znaniecki jako socjolog narodu* [w tomie zbiorowym:] *Florian Znaniecki i jego rola w socjologii*.
- Masur Gerhard: *Prophets of Yesterday. Studies in European Culture 1890-1914*, New York 1965.
- Mead George Herbert: *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, tłum. Z. Wolińska, Warszawa 1975.
- Mencwel Andrzej: *Etos lewicy. Esej o narodzinach kulturalizmu polskiego*, Warszawa 1990.
- Mencwel Andrzej: *Pod koniec wieku* [w:] *Kołakowski i inni*, red. J. Skoczylński, Kraków 1995.
- Mencwel Andrzej: *Społwa. Refleksje krytyczne*, Warszawa 1983.
- Mencwel Andrzej: *Stanisław Brzozowski. Kształtowanie myśli krytycznej*, Warszawa 1976.
- Mencwel Andrzej: *Wyobrażenia antropologiczne* [w:] *Wiedza o kulturze*, cz. I: *Antropologia kultury*, oprac. G. Godlewski, L. Kolankiewicz, A. Mencwel, M. Pęczak, wst. i red. A. Mencwel, Warszawa 1995.
- Merton Robert K.: *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, tłum. E. Morawska, J. Wertenstein-Żulawski, Warszawa 1982.
- Michalski Krzysztof: *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978.
- Miłosz Czesław: *Ziemia Ulro*, Paryż 1980.
- Misztal Maria: *Problematyka wartości w socjologii*, Warszawa 1980.
- Mokrzycki Edmund: *Filozofia nauki a socjologia. Od doktryny metodologicznej do praktyki badawczej*, Warszawa 1980.
- Mokrzycki Edmund: *Metodologiczny dogmat naturalizmu „Studia Filozoficzne”* 1975, nr 7.
- Mokrzycki Edmund: *Założenia socjologii humanistycznej* Warszawa 1971.
- Morawski Stefan: *Na zakręcie od sztuki do po-sztuki*, Kraków 1985.
- Motycka Alina: *Relatywistyczna koncepcja nauki*, Wrocław 1980.

- O kryzysie*, red. i wst. K. Michalski, Warszawa 1990.
- Ortega y Gasset José: *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, tłum. P. Niklewicz i H. Woźniakowski, wst. J. Szacki, Warszawa 1982.
- Ossowski Stanisław: *Dzieła*, oprac. N. Assorodobraj i in., t. IV: *O nauce*, Warszawa 1967.
- Osysko Edmund: *Culture — the Equilibrium of History* [w tomie zbiorowym:] *A Commemorative Book in Honor of Florian Znaniecki*.
- Pacholski Maksymilian: *Florian Znaniecki. Społeczna dynamika kultury*, Warszawa 1977.
- Pacholski Maksymilian: *Poemat historiozoficzny Floriana Znanieckiego „Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej Krakowskiej”* 1982, z. 2.
- Pawluczuk Włodzimierz: *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*, Warszawa 1972.
- Picht Georg: *Pochwała utopii*, wyb. K. Maurin, tłum. K. Maurin, K. Michalski, K. Wolicki, wst. B. Suchodolski, Warszawa 1981.
- Pomian Krzysztof: *Człowiek pośród rzeczy. Szkice historycznofilozoficzne*, Warszawa 1973.
- Pomian Krzysztof: *Działanie i sumienie. Moralne konflikty nauki współczesnej* [w:] *Drogi kultury europejskiej. Trzy studia*, Warszawa 1996.
- Pomian Krzysztof: *Wprowadzenie do Znanieckiego „Więź”* 1974, nr 1.
- Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. 1, red. A. Walicki, Warszawa 1973; t. 2, red. B. Skarga, Warszawa 1975; t. 3, red. B. Skarga, Warszawa 1977.
- Popper Karl R.: *Nędza historycyzmu*, wst. S. Żerski, Warszawa 1984.
- Popper Karl R.: *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, tłum. i oprac. A. Chmielewski, Warszawa 1982.
- Porębski Mieczysław: *Granica współczesności. Ze studiów nad kształtowaniem się poglądów artystycznych XX wieku*, Wrocław 1965.
- Poznanie, umysł, kultura*, red. Z. Cackowski, Lublin 1982.
- Programy i dyskusje literackie okresu Młodej Polski*, oprac. i wst. M. Podraza-Kwiatkowska, Wrocław 1977.
- Przełom antypozytywistyczny w polskiej świadomości kulturowej końca XIX wieku*, red. T. Bujnicki, J. Maciejewski, Wrocław 1986.

- Racjonalność i styl myślenia*, wyb. i wst. E. Mokrzycki, Warszawa 1992.
- Racjonalność, nauka, społeczeństwo*, red. H. Kozakiewicz, E. Mokrzycki, M. Siemek, Warszawa 1989.
- Racjonalność współczesności*, red. H. Kozakiewicz, E. Mokrzycki, M. Siemek, Warszawa 1992.
- Rationality and Relativism*, ed. M. Hollis, S. Lukes, Oxford 1982.
- Rogalski Aleksander: *Dramat naszego czasu. Szkice o kulturze i cywilizacji*, Warszawa 1959.
- Rosner Katarzyna: *Hermeneutyka jako krytyka kultury. Heidegger, Gadamer, Ricoeur*, Warszawa 1991.
- Rudziński Roman: *Jaspers*, Warszawa 1978.
- Sarnowski Stefan: *Zmierzch absolutu? Z problemów filozofii chrześcijańskiej i egzystencjalistycznej*, Warszawa 1974.
- Sauerland Karol: *Od Diltheya do Adorna. Studia z estetyki niemieckiej*, Warszawa 1986.
- Scheler Max: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum., oprac. i wst. S. Czerniak i A. Węgrzecki, Warszawa 1987.
- Scheler Max: *Problemy socjologii wiedzy*, tłum. S. Czerniak i M. Skwieciński [w tomie zbiorowym:] *Socjologia wiedzy*.
- Siemek Marek J.: *Myśl drugiej połowy XX wieku [w:] Drogi współczesnej filozofii*, wyb. i wst. M. J. Siemek, Warszawa 1978.
- Simmel Georg: *Socjologia*, tłum. M. Łukasiewicz, wst. S. Nowak, Warszawa 1975.
- Sitek Wojciech: *Florian Znaniecki a marksizm. Epistemologiczna konceptualizacja wyjaśniania w naukach społecznych*, Warszawa-Poznań 1980.
- Skarga Barbara: *Granice historyczności*, Warszawa 1989.
- Skarga Barbara: *Kłopoty intelektu. Między Comte'em a Bergsonem*, Warszawa 1977.
- Skarga Barbara: *Trzy idee racjonalności „Studia Filozoficzne”* 1983, nr 5–6.
- Skoczyński Jan: *Pesymizm filozoficzny Mariana Zdziechowskiego*, Wrocław 1983.
- Stempowski Jerzy: *Eseje*, wyb. i wst. W. Karpiński, Warszawa 1983.
- Suchodolski Bogdan: *Przebudowa podstaw nauk humanistycznych*, Warszawa 1928.
- Szacki Jerzy: *Durkheim*, Warszawa 1964.
- Szacki Jerzy: *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*, Warszawa 1991.
- Szacki Jerzy: *Historia myśli socjologicznej*, cz. I–II, Warszawa 1981.
- Szacki Jerzy: *Naród w socjologii Znanieckiego „Przegląd Polonijny”* 1982, z. 4.

- Szacki Jerzy: *Przedmowa do wydania polskiego* [w:] Znaniecki Florian: *Prawa psychologii społecznej*, tłum. J. Radzicki, Warszawa 1991.
- Szacki Jerzy: *Spotkania z utopią*, Warszawa 1980.
- Szacki Jerzy: *Wstęp* [w:] Znaniecki Florian: *Spoleczne role uczonych*, wyb. i oprac. J. Szacki, Warszawa 1984.
- Szacki Jerzy: *Wstęp* [w:] Znaniecki Florian: *Współczesne narody*, tłum. Z. Dulczewski, Warszawa 1990.
- Szacki Jerzy: *Znaniecki*, Warszawa 1986.
- Szczepański Jan: *Dzieło W. I. Thomasa i F. Znanieckiego w rozwoju socjologii* [w:] Thomas William I., Znaniecki Florian: *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1: *Organizacja grupy pierwotnej*, tłum. M. Metelska, Warszawa 1976.
- Szczepański Jan: *Przedmowa* [w:] Dulczewski Zygmunt: *Florian Znaniecki. Życie i dzieło*.
- Szczepański Jan: *Przedmowa* [w:] Znaniecki Florian: *Socjologia wychowania*, t. I: *Wychowujące społeczeństwo*, Warszawa 1973.
- Szczepański Jan: *Socjologia. Rozwój problematyki i metod*, Warszawa 1961.
- Szczepański Jan: *Wstęp* [w:] Znaniecki Florian: *Ludzie teraźniejsza a cywilizacja przyszłości*, Warszawa 1974.
- Szczepański Jan: *Wstęp do wydania polskiego* [w:] Znaniecki Florian: *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój*, tłum. J. Szacki, Warszawa 1971.
- Szkice z historii socjologii polskiej*, red. K. Z. Sowa, Warszawa 1983.
- Szpakowska Małgorzata: *Światopogląd Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Wrocław 1976.
- Szydłowski Piotr: *Kryzys kultury w polskiej myśli katolickiej. 1918–1939*, Warszawa-Kraków 1984.
- Świat przeżywany. Fenomenologia i nauki społeczne*, wyb. i wst. Z. Krasnodębski, K. Nellen, Warszawa 1993.
- Tatarkiewicz Władysław: *Historia filozofii*, t. I–III, Warszawa 1970.
- Tuchańska Barbara: *Rozwój poznania jako proces społeczny*, Warszawa 1982.
- U progu współczesności. Z dziejów doktryn antypozytywistycznych*, red. i wst. B. Skarga, Wrocław 1978.
- Van Lier Henri: *Nowy wiek*, tłum. R. Gomulicki, wst. A. Bukowska, Warszawa 1970.

- W kręgu pesymizmu historycznego. Studia nad nowożytnymi filozofiami historii*, red. Z. J. Czarnecki, Lublin 1992.
- Walas Teresa: *Ku otchłani. Dekadentyzm w literaturze polskiej 1890–1905*, Kraków-Wrocław 1986.
- Wallis Aleksander: *Znanieckiego socjologiczne podstawy ekologii ludzkiej* [w tomie zbiorowym:] *Florian Znaniecki i jego rola w socjologii*.
- Wapiński Roman: *Pokolenia Drugiej Rzeczypospolitej*, Wrocław 1991.
- Wartość relatywizmu jako postawy poznawczej*, red. J. Pomorski, Lublin 1990.
- Weber Max: „Obiektywność” poznania w naukach społecznych, tłum. M. Skwieceński [w tomie zbiorowym:] *Problemy socjologii wiedzy*.
- Weiss Tomasz: *Przełom antypozytywistyczny w Polsce w latach 1880–1890. Przemiany postaw światopoglądowych i teorii artystycznych*, Kraków 1966.
- Węgrzecki Adam: *Scheler*, Warszawa 1975.
- Winch Peter: *Etyka a działanie. Wybór pism*, wyb. i wst. T. Szawiel, tłum. D. Lachowska, T. Szawiel, Warszawa 1990.
- Winch Peter: *Idea nauki o społeczeństwie i jej związku z filozofią*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1995.
- Witkiewicz Stanisław Ignacy: *Pisma filozoficzne i estetyczne*, t. 1–4, oprac. J. Leszczyński i B. Michalski, Warszawa 1974–1978.
- Wobec kryzysu kultury. Z filozoficznych rozważań nad kulturą współczesną*, red. L. Grudziński, Gdańsk 1993.
- Wocial Jerzy: „Ludzie terazniejsi...” czyli droga od filozofii do socjologii „Człowiek i Światopogląd” 1976, nr 4.
- Wocial Jerzy: *Wartość wobec rzeczy w filozofii Floriana Znanieckiego* „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” t. 21, Wrocław 1975.
- Wocial Jerzy: *Wstęp: Znanieckiego filozofia wartości* [w:] Znaniecki Florian: *Pisma filozoficzne*, t. I: „Myśl i rzeczywistość” i inne pisma filozoficzne, oprac. J. Wocial, Warszawa 1987.
- Wocial Jerzy: *Znaniecki i dwuznaczność postawy antypozytywistycznej* „Człowiek i Światopogląd” 1978, nr 11.
- Wocial Jerzy: *Znaniecki: kategoria wartości i krytyka pytania metafizycznego* „Przegląd Humanistyczny” 1980, nr 5.
- Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego*, red. A. Walicki, R. Zimand, Kraków 1974.
- Wóycicki Kazimierz: *Kulturalizm „Więź”* 1981, nr 5.
- Wyka Kazimierz: *Modernizm polski*, Kraków 1968.

- Z historii filozofii pozytywistycznej w Polsce. Ciągłość i przemiany*, red. A. Hochfeldowa i B. Skarga, Wrocław 1972.
- Zagadnienia historiozoficzne*, red. J. Litwin, Wrocław 1977.
- Zagadnienie przełomu antypozytywistycznego w humanistyce*, red. J. Kmita, Warszawa 1978.
- Zarys dziejów filozofii polskiej. 1815–1918*, red. A. Walicki, Warszawa 1983.
- Zdziechowski Marian: *Wybór pism*, wyb., oprac. i wst. M. Zaczyński, Kraków 1993.
- Zimand Roman: *„Dekadentyzm” warszawski*, Warszawa 1964.
- Ziółkowski Marek: *Wiedza, jednostka, społeczeństwo. Zarys koncepcji socjologii wiedzy*, Warszawa 1989.
- Ziółkowski Marek: *Zagadnienie obiektywnego ładu systemów wiedzy w koncepcjach Znanieckiego i Poppera* „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1982, nr 4.
- Znaniecka-Łopata Helena: *Florian Znaniecki: ewolucja twórcza socjologa* [w tomie zbiorowym:] *Florian Znaniecki i jego rola w socjologii*.

INDEKS OSÓB

- Abel Theodore 30, 96, 121
 Abramowski Edward Józef 74, 197
 Amiel Henri Frdric 62
 Amsterdamski Stefan 5, 67
 August II Fryderyk, król saski i polski 81

 Berent Wacław 46
 Bergson Henri 185
 Bienkowska Ewa 5
 Bierdiajew Nikołaj 152
 Bohr Niels Henrik David 60
 Borzym Stanisław 12, 26, 38, 185
 Brouwer Leitzen Egbert Jan 66
 Brzozowski Stanisław Leopold 45, 46, 60, 61, 62, 63, 73, 75, 91, 112, 113, 114, 115, 185, 197
 Burakowski Stanisław 11, 19, 128, 144, 179
 Burek Tomasz 66
 Bystron Jan Stanisław 29

 Chałasiński Józef 90, 103
 Cichocki Ryszard 130
 Condorcet Jean Antoine Nicolas de 58
 Cooley Charles Horton 67
 Czarnowski Stefan 197

 Darwin Charles Robert 75
 Dawid Jan Władysław 197
 Dąbrowska Maria 197
 Descartes Ren (Kartezjusz) 96
 Dilthey Wilhelm 64, 79, 158, 173, 185
 Dmítruk Krzysztof 130
 Dulczewski Zygmunt 22, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 32, 35, 37, 81, 91, 92, 96, 97, 100, 177

 Einstein Albert 60, 66, 160
 Eliade Mircea 56
 Elzenberg Henryk 197

 Floryńska Halina 46

 Gawor Leszek 11
 Godlewski Grzegorz 183, 197
 Goethe Johann Wolfgang von 174
 Gombrowicz Witold 197
 Gonseth Ferdinand 66
 Grzybowski Jan 34

 Hałas Elżbieta 11, 17, 19, 121, 130
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 26, 58, 153
 Heinrich Władysław 16
 Hilbert David 66
 Horkheimer Max 63, 64
 Hughes H. Stuart 34

 Irzykowski Karol 197

 James William 185
 Jedlicki Witold 5

 Kant Immanuel 58, 159
 Kmita Jerzy 67
 Kołakowski Leszek 197
 Kopernik Mikołaj 58, 60
 Korczak Janusz (właśc. Henryk Goldszmit) 197
 Krasnodębski Zdzisław 52, 79
 Kroeber Alfred Louis 53
 Krzywicki Ludwik 197
 Kuderowicz Zbigniew 46, 158
 Kuhn Thomas S. 54

- Limanowski Bolesław 103
 Magala Sławomir 160
 Makowiecki Andrzej Zbigniew 46
 Malinowski Bronisław 197
 Mannheim Karl 63, 64, 159
 Mencwel Andrzej 12, 45, 62, 75, 90,
 91, 113, 196, 197
 Micinski Tadeusz 46
 Miłosz Czesław 197
 Miriam (właśc. Zenon Przesmycki)
 75
 Nałkowska Zofia 197
 Nałkowski Wacław 197
 Newton Isaac 60
 Nietzsche Friedrich Wilhelm 63
 Ortega y Gasset Jos 41, 183
 Ossowski Stanisław 197
 Osysko Edmund 180
 Pacholski Maksymilian 23
 Pawluczuk Włodzimierz 45, 75
 Planck Max Karl Ernst 60
 Platon 58, 60
 Pomian Krzysztof 11, 40, 41, 147
 Przybyszewski Stanisław 44, 45, 73,
 74
 Ptolomeusz Klaudiusz 58, 60
 Rickert Heinrich 164, 185
 Rolland Romain 66
 Rousseau Jean Jacques 195
 Scheler Max 64, 160, 161, 187
 Schiller Ferdinand Canning Scott
 130
 Sickierski Stanisław 12
 Simmel Georg 159, 160, 185
 Sitek Wojciech 54, 185
 Skarga Barbara 5, 66
 Skurjat Krystyna 130
 Spengler Oswald 7, 160
 Stempowski Jerzy 197
 Strzelecki Jan 197
 Suchodolski Bogdan 34
 Sygietyński Antoni 91
 Szacki Jerzy 5, 10, 11, 18, 19, 20, 27,
 31, 34, 40, 43, 67, 68, 79, 90, 92,
 130, 179, 183, 185
 Szczepański Jan 29, 30, 95, 180
 Tatarkiewicz Władysław 150
 Thomas William Isaac 16, 27, 67, 92
 Tomasz z Akwinu św. 58
 Vincenz Stanisław 197
 Walas Teresa 48, 49, 50
 Weber Max 51, 52, 64, 158, 159, 185
 Weiss Tomasz 46
 Windelband Wilhelm 26
 Witkiewicz Stanisław Ignacy 197
 Wocial Jerzy 5, 10, 11, 14, 16, 18,
 19, 20, 31, 33, 62, 67, 127, 128,
 129, 130, 136, 165, 170, 171,
 179, 185
 Wojciechowski Stanisław 28, 37
 Wyka Kazimierz 73, 74, 75, 125
 Wypiański Stanisław 46
 Zdziechowski Marian 46, 152, 183,
 197
 Zimand Roman 49
 Znamierowski Czesław 30
 Znaniński Feliks 90
 Znaniński Florian passim
 Znaniński Leon 81, 90
 Żeromski Stefan 46, 183, 197



SPIS TREŚCI

Wprowadzenie	5
I. Miejsce myślenia	13
II. „Zasada względności jako podstawa filozofii”	43
III. Cywilizacja terażniejsza a „człowiek-ku-przyszłości” .	81
IV. Stanowisko kulturalistyczne	125
Zakończenie	191
Bibliografia	199
Indeks osób	215

Księgarnia UNUS poleca książki w sprzedaży wysyłkowej:

Jurij Andruchowycz *Erz-herz-perc*
Antologia współczesnej prozy szwedzkiej
Matsuo Bashō *Z podróźnej sakwy*
Henri Bergson *Śmiech*
Umberto Eco *Nieobecna struktura*
Johann Gottlieb Fichte *Zamknięte państwo handlowe*
Sigmund Freud *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy. Nowy cykl*
René Girard *Szekspir. Teatr zazdrości*
Carl Gustav Jung *O istocie psychiczności*
Søren Kierkegaard *Pojęcie lęku*
Jacques Lacan *Funkcja i pole mówienia i mowy w psychoanalizie*
Ronald David Laing *Polityka doświadczenia. Rajski ptak*
Rainer Maria Rilke *Listy do młodego poety*
Tzvetan Todorov *Podbój Ameryki*

NOWOŚCI:

Raymond Aron *Esej o wolnościach*
Gilles Deleuze *Nietzsche i filozofia*
Mircea Eliade *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*
Sigmund Freud *Pisma psychologiczne*
André Gide *Dostojewski*
Małgorzata Holender *Klinika lalek*
Bohumil Hrabal *Czuły barbarzyńca*
Carl Gustav Jung *Psychologia przeniesienia*
Danilo Kiš *Mansarda*
Stephen Levine *Kto umiera?*
Jean-François Lyotard *Kondycja ponowoczesna*
Maurice Merleau-Ponty *Widzialne i niewidzialne*
Thomas Nagel *Pytania ostateczne*
Willard Van Orman Quine *Na tropach prawdy*
Zyta Rudzka *Pałac Cezarów*
D.A.F. de Sade *Julietta*
Edward Stachura *Fabula rasa*

Wkrótce:

Jacques Derrida *Głos i zjawisko*
Karl Jaspers *Nietzsche*
Carl Gustav Jung *Aion*
D.A.F. de Sade *Pisma polityczne*

Na życzenie wysyłamy bezpłatny katalog

Nasz adres:

UNUS, 00-987 Warszawa 4, skrytka pocztowa 217
e-mail: unus@home.botar.com.pl