

Mariola Kuszyk-Bytniewska*

**ODKRYWANIE ZNANIECKIEGO.
O NIEZREALIZOWANEJ RECEPCJI
FLORIANA ZNANIECKIEGO**

Odkrywanie twórczości Floriana Znanieckiego jest jak odkrywanie Ameryki: im więcej zdobywasz informacji, tym mniej wiesz. Wraz ze wzrostem komentarzy do jego dzieł nie odnosi się wrażenia, iż otrzymujemy pełną i wyczerpującą interpretację, że wszystkie jego koncepcje, przewodnie idee znalazły miejsce w spójnie zrekonstruowanej całości. Niewątpliwie synteza całej spuścizny naukowej Znanieckiego jest olbrzymim wyzwaniem¹. Problemem sprawa nie tylko liczba prac, które napisał, ale przede wszystkim różnorodność i bogactwo myśli w nich zawartych oraz wszechstronność zainteresowań: filozofia, socjologia, pedagogika, psychologia i inne nauki o kulturze.

Wiemy dziś, że Znaniecki w swojej drodze intelektualnej wahał się niejednokrotnie, porzucał pewne wybory, nie zawsze był konsekwentny i – odnosząc wrażenie – nie do końca poradził sobie z olbrzymim zamiarem: zamiarem stworzenia systemu filozoficznego będącego podstawą zarówno dla nauk o kulturze, jak i dla nauk przyrodniczych². Sądził bowiem, że nauki szczegółowe (w tym oczywiście także socjologia) potrzebują filozofii, ale był też przekonany, że socjologia musi zyskać fundament, jakiego do tej pory nie wypracowano w doktrynach filozoficznych.

Niepostrzeżenie wchodzimy w ten sposób w interpretacje zależne od potrzeb intelektualnych filozofów i socjologów współczesnych i od ich własnych sił twórczych. Które dyscypliny, wątki, okresy twórczości należałoby uprzywilejować w takiej rekonstrukcji, a które wypada dziś traktować pobieżnie? To zwykle dylematy każdego interpretatora pism Znanieckiego, który recepcję stawia jako zadanie myślenia aktualnego.

***Mariola Kuszyk-Bytniewska** – dr, pracuje w Zakładzie Ontologii i Teorii Poznania, Instytut Filozofii, WFiS UMCS w Lublinie. Specjalizuje się w teorii poznania (głównie epistemologia społeczna) oraz filozofii społecznej.

¹Którego podjęli się m.in. Z. Dulczewski (*Florian Znaniecki. Życie i dzieło*, Poznań 1984; *O Florianie Znanieckim*, Poznań 2000), J. Szacki (*Znaniecki*, Warszawa 1986), E. Hałas (*Znaczenia i wartości społeczne. O socjologii Floriana Znanieckiego*, Lublin 1991), R. Cichocki (*Socjologiczne implikacje filozofii Floriana Znanieckiego*, Poznań 1995).

²Por.: F. ZNANIECKI, *Wstęp do socjologii*, PWN, Warszawa 1988, s. 9-20.

Czy zatem dziś analizy jego twórczości w jakikolwiek sposób mogą wykroczyć poza cele czysto rekonstrukcyjne, stawiane w imię celów czysto akademickich? Czy Znaniecki jest jeszcze aktualny? Czy jest myślicielem mogącym uczestniczyć w **nowoczesnym dyskursie**, oddziałującym na współczesnych, czy jest już tylko odległym **autorytetem**, postacią – jak to ujął Z. Krasnodębski – pozostającą „na marginesie aktualnych zainteresowań, zawsze poza bieżącą modą intelektualną”³ albo – jak ujmował to J. Szacki – „pozostanie nadal w czyścicu na wpół zapomnianych klasyków”⁴? Czy „głos” Znanieckiego może być zatem znaczący w dzisiejszym dyskursie filozoficznym bądź socjologicznym? Czy coś frapującego możemy jeszcze przyswoić z jego bogatej twórczości, czego nie zauważyliśmy, nie wykorzystaliśmy do tej pory? To pytania, które motywowały powstanie tego tekstu.

Florian Znaniecki – przenikliwy filozof czy uczonec socjolog?

Panuje prawie powszechna zgoda (nie tylko wśród socjologów) co do tego, że Znaniecki jest **klasykiem** światowej socjologii, że współtworzył paradygmat⁵ socjologii humanistycznej, że na stałe wpisał się w tradycję socjologii polskiej i światowej, m.in. dzięki takim oryginalnym koncepcjom, jak: koncepcja współczynnika humanistycznego, socjologia wiedzy jako socjologia ludzi tworzących wiedzę czy metoda autobiograficzna w socjologii. Odnośnie zaś znaczenia idei filozoficznych Znanieckiego nie ma ani zgody co do interpretacji ich znaczenia, ani też ich dobrej znajomości. Tak jest w Polsce (zarówno wśród filozofów, jak i socjologów), a na świecie prawie w ogóle nie zna się filozofii Znanieckiego⁶. Pozostało, jak sądzę, wiele niedomówień i nieporozumień w interpretacji całości twórczości Znanieckiego, zwłaszcza w ustaleniu wzajemnych zależności pomiędzy jego filozofią (kulturalizmem) a naukami o kulturze (głównie socjologią).

Co odpowiada za taki stan rzeczy? Paradoksalnie wszechstronność zainteresowań i bogactwo myśli autora *Rzeczywistości kulturowej* oraz – jak można sądzić – niezrealizowany zamiar utworzenia wielkiego systemu filo-

³Z. KRASNODEBSKI, *Porządek wśród chaosu. Filozofia kulturalizmu i pojęcie socjologii we wczesnych pismach Floriana Znanieckiego*, [w:] idem, *Postmodernistyczne rozterki kultury*, Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1996, s. 85.

⁴J. SZACKI, *Znaniecki*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1986, s. 167 (patrz też: Z. Krasnodębski, *Porządek . . .*, *op.cit.*, s. 85).

⁵Używam pojęcia „paradygmat” w rozumieniu R. Mertona, a nie Th. Kuhna.

⁶Spośród prac filozoficznych właściwie tylko *Cultural Reality* napisał po angielsku i wydał w Chicago w 1919 r., a wcześniej opublikował artykuł: *The Principle of Relativity and Philosophical Absolutism* („The Philosophical Review” 1915 r., Vol. XXIV, s. 150-164).

zoficznego⁷. Dlatego też interpretatorzy, w obliczu wahań samego Znanieckiego, idą zwykle za głosem własnych preferencji i tradycji własnych przynależności intelektualnych. Z zamiarów i wielkich nadziei wybitnego autora zostaje wówczas pewien „korpus”, trwały – jak się zwykle sądzi – obiekt akademickich opracowań. Taki jest zwykły los klasyka: **oddziaływanie, siłę wpływu, mierzy się także ilością i charakterem nieporozumień, jakie tworzy recepcja, a także siłą twórczą form przemocy intelektualnej, jakiej oryginalna myśl ulega.** „Im dzieło jest doskonalsze – pisze Martin Walser – w tym mniejszym stopniu odsyła czytelnika do twórcy. W niedoskonałej twórczości do jej zrozumienia twórca jest niezbędny: dzieło nie uzależniło się od biografii artysty; życie i dzieło wymagają zestawienia, ponieważ jedno odsyła do drugiego”⁸. Uwaga ta, sformułowana w odniesieniu do twórczości Franza Kafki, ma pewne zastosowanie także w odniesieniu do twórczości filozoficznej i naukowej. Tylko dzieło doskonałe, wolne od niespełnionych zamiarów, obietnic, wahań i niekonsekwencji jest w swej zrealizowanej pełni autorytatywne. Ale też takie dzieło jest chyba bezpłodne – nie ma siły oddziaływania. W literaturze więc wartości tworu nie należy porównywać z wartością twórczości. Dzieło literackie, zwłaszcza wybitne, jest zamknięte, samo dla siebie jest miarą (zamierzonej lub osiągniętej) własnej doskonałości. Interpretacje, jakie wywołuje, nie zmieniają jego „substancji”. Tymczasem dzieło naukowe albo filozoficzne – z racji charakteru i sensu zbiorowego wysiłku, w jakim uczestniczy – jeśli chce być aktywne, musi pozostawać niedomknięte, otwarte na nieporozumienia, krytykę i próby kontynuacji.

Gdy tłumaczy się koncepcję współczynnika humanistycznego **tylko** jako dyrektywę metodologiczną (właściwą naukom o kulturze, szczególnie ważną dla socjologii), pomijając, iż jest ona **także** (a może przede wszystkim) tezą mówiącą o sposobie istnienia faktów kulturowych (a jest to przecież teza kulturalizmu), to dokonuje się nie tylko „przemocy” na dziele Znanieckiego, ale też wypatruje się jakichś kontynuacji jego dzieła. Kontynuacje te znowu mogą istnieć – *in statu nascendi* – w oryginalnej myśli kontynuatora lub krążyć w „krwiobieg myśli” wspólnoty komunikacyjnej, jaką tworzą uczeni skoncentrowani na podobnym problemie.

We *Wstępie do socjologii* Znaniecki pisze: „Pierwszym zadaniem naszym

⁷„Kiedy za młodu byłem filozofem, wierzyłem w unifikację całej wartościowej wiedzy, [...] 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.” F. Znaniecki, *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój*, PWN, Warszawa 1992, s. 1.

⁸M. WALSER, *Opis formy - studium o Kafce*, PIW, Warszawa 1972, s. 7.

musi być rewizja założeń filozoficznych, którymi posługują się nauki humanistyczne w ogóle”, a w przypisie do pierwszego rozdziału części pierwszej tego dzieła, mówiącego o ogólnych założeniach poznawczych wiedzy humanistycznej, zaznacza: „Filozoficzne stanowisko, na którym opiera się niniejszy rozdział, zostało już wyłożone w rozdziale wstępnym książki *Cultural Reality* (Chicago 1919), poprzednio zaś, w cokolwiek zmienionej formie, w pracy *Znaczenie rozwoju świata i człowieka* (Warszawa 1913, „Świat i Człowiek”)⁹.

W *Rzeczywistości kulturowej* zaś stwierdza:

„[...] filozofia kultury, jeżeli zamierza poważnie i gruntownie zajmować się empirycznymi problemami wartości i czynności kulturowych musi dokonać rewizji całej tradycyjnej problematyki filozoficznej. [...] filozofia kultury – jeśli uprawiać ją w sposób pełny i adekwatny – musi stać się zupełną teorią empiryczną działalności w jej związku z rzeczywistością, a zatem musi obejmować cały przedmiot wszystkich istniejących dyscyplin filozoficznych i wiele ponadto; [...] tak pomyślana metodologia filozofii 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 empiryczna przybiera, gdy ujmuje rzeczywistość jako własny przedmiot – sposobie podejścia, który, w przeciwieństwie do większości istniejących filozoficznych teorii rzeczywistości i myśli twórczej, nie rościłby sobie pretensji do tego, by dać samowystarczającą i zupełną ontologię i logikę, ogół dostatecznych prawd o świecie, lecz do tego jedynie, by przygotować formalną podstawę dla przyszłych badań”¹⁰.

To ważne deklaracje, które inicjują próbę wykreowania zasad dyskursu onto-epistemologicznego w oparciu o antyfundamentalizm epistemologiczny, a także próbę ustalenia wagi wzajemnego odniesienia filozofii i socjologii.

Znaniecki filozofowania nigdy nie porzucił i to nie tylko dlatego, że pierwsze jego prace i początki kariery związane były z filozofią. Potrzeba konfrontacji obu dyscyplin często dochodzi do głosu w jego tekstach. U schyłku życia napisał artykuł: *Czy socjologowie powinni być także filozofami wartości?* (1952), zaś ostatnia za życia wydana książka *Nauki o kulturze*

⁹F. ZNANIECKI, *Wstęp . . .*, *op.cit.*, s. 20, 21.

¹⁰F. ZNANIECKI, *Rzeczywistość kulturowa*, [w:] idem, *Pisma filozoficzne*, t. II, „Humanizm i poznanie” i inne pisma filozoficzne, PWN, Warszawa 1991, s. 468-469.

to dzieło syntetyczne, mające charakter podsumowania całości przedsięwzięcia, które realizował jako filozof i socjolog¹¹.

Oryginalność najbardziej znanych koncepcji Znanieckiego, przykładowo: kulturalizmu, teorii działania społecznego, teorii wartości, socjologii wiedzy, współczynnika humanistycznego traci wiele, gdy odrywa się je od całości zamiaru teoretycznego. Z drugiej strony alternatywa: *filozof czy socjolog* jest obecna nie tylko w komentarzach do dzieła Znanieckiego. On sam nierzadko mieszał ze sobą dyskurs filozoficzny i socjologiczny (naukowy) w sposób, który do dziś prowokuje pytania o siłę jego „głosu” filozoficznego i socjologicznego, o ich komplementarność lub konkurencyjność.

Dzielenie jego twórczości uzasadnia się także sięgając do argumentu chronologii, odwołując się do porządku powstawania jego dzieł – młody filozof i dojrzały socjolog – bądź tłumaczy się faktyczną dwujęzycznością Znanieckiego¹². Gdy idzie o chronologię jego dzieł, to zwraca uwagę fakt, iż współpracując z Thomasem nad *The Polish Peasant in Europe and America*, musiał jednocześnie pisać *Cultural Reality (Chłop polski: 1918-20, Rzeczywistość kulturowa: 1919)*. Symultaniczne powstawanie prac z zakresu socjologii i filozofii komplikuje proste schematy chronologiczne i wskazuje na sposób, w jaki zamierzał realizować swe dzieło Znaniecki¹³. Poza tym

¹¹Pisze J. Wocial: „Warto więc zadać pytanie o wewnętrzną logikę tego myślenia, które – zaczynając od określonych zagadnień filozoficznych – określiło się ostatecznie na obszarze socjologicznej refleksji. Hipotezą najprostsza – często też przyjmowaną – jest ta oto, że w rozwoju intelektualnym Znanieckiego dokonał się swoisty przełom, który zmienił radykalnie charakter jego zainteresowań. Uczony – powiada się – odszedł ‘po prostu’ od dociekań filozoficznych, by – również ‘po prostu’ – poświęcić się socjologii. Jakkolwiek sama już symetria tego schematu budzi niejakię podejrzliwość, trzeba przecież przyznać, że pewne momenty biografii Znanieckiego, jak również same jego wypowiedzi, dostarczają argumentów na jej poparcie. Pisze oto uczony w *Przedmowie do Nauk o kulturze*: ‘Gdyby nie William I. Thomas, który zaprosił mnie do współpracy w przygotowaniu *The Polish Peasant*, prawdopodobnie pozostałbym przez całe życie filozofem i nie zwróciłbym się nigdy ku socjologii jako nauce indukcyjnej’.

Istnieją wszelako ważkie powody, by przedstawić hipotezę oddalić, jako nie znajdującą dostatecznego uzasadnienia ani w chronologii powstawania prac Znanieckiego, ani też w wielorakich kształtach jego myśli. Gdzież bowiem szukać podstawy dla jednoznacznej cezury, która by te domniemane dwa stadia twórczości pozwoliła sobie przeciwstawić?” (J. Wocial, *Wstęp: Znanieckiego filozofia wartości*, [w:] F. Znaniecki, *Pisma filozoficzne*, t. I, „*Myśl i rzeczywistość*” i inne pisma filozoficzne, PWN, Warszawa 1987, s. LXXVII).

¹²Amerykańscy koledzy Znanieckiego z Uniwersytetu Illinois w Urbana – Champaign odwoływali się właśnie do pierwszego z tych argumentów. W memoriale pośmiertnym z 13 X 1958 r. stwierdzają, że tylko na młodzieńczy okres twórczości Znanieckiego przypadają prace z zakresu filozofii, natomiast dojrzałość przypisują Znanieckiemu – socjologowi. Por.: Z. Dulczewski, *Florian Znaniecki. Życie i dzieło*, Wyd. Poznańskie, Poznań 1984, s. 399-403.

¹³S. BURAKOWSKI zauważa: „Obecność wątku socjologicznego w pierwszych publika-

ze schematu interpretacyjnego podporządkowanego opozycji: „Znanięcki socjolog” – „Znanięcki filozof” wypadają dzieła w jego twórczości tak bardzo istotne, jak: *Upadek cywilizacji zachodniej*, *Socjologia wychowania*, *Ludzie terazniejsi a cywilizacja przyszłości*, gdzie dochodzi do głosu specyficzna kompetencja: kompetencja krytyka kultury. Głos ten nie daje się zamknąć w kręgu samej tylko tematyki socjologicznej, ale odsyła, do spełnionych lub nie, zamiarów filozofii kultury.

Warto zatem postawić kwestię recepcji twórczości Znanięckiego inaczej niż robi się to zwykle: **jako kwestię recepcji niespełnionej**. Dzieło stworzone przez Znanięckiego jest na tyle bogate, że tworzy dostatecznie złożony kontekst interpretacyjny dla tego rodzaju inicjatywy. Motywacji do takiego zamiaru dostarcza myśl następująca: odseparowanie koncepcji filozoficznych i socjologicznych Znanięckiego wydaje się być każdorazowo zabiegiem sztucznym, dokonywanym w związku z wąsko zakrojonym celem badawczym i związanym najczęściej z preferencją teoretyczną komentatora (socjologowie reprezentują najczęściej podejście a-filozoficzne, filozofowie zaś nie zauważają bądź pomijają konieczne związki między socjologią a filozofią Znanięckiego).

Można zatem przenieść twórczość Znanięckiego w popperowski trzeci świat¹⁴, uwalniając ją w ten sposób z kontekstu „biografii” i „dzieła”. Wówczas będzie można powiedzieć tak: są pewne argumentacje, także pewne pojęcia i problemy czy zagadnienia, które choć determinują twórcę, to pozwalają mu być także twórczym, a zarazem nie do końca samowiednym, które zatem myśl ograniczają, a zarazem pozwalają na jej przekraczanie.

Nowatorstwo i aktualność filozofii Znanięckiego

Inspirująca wciąż moc myśli Znanięckiego wynika, być może, z pewnej oryginalności losów jego twórczości: Znanięcki funkcjonuje w „dwóch obiegach” komunikacyjnych współczesnej społeczności uczonych: **szerokim** – tu ma-

cjach Znanięckiego wskazuje, jak mało uzasadnione (i opierające się w tym wypadku na upraszczających założeniach) byłyby rozważania na temat chronologicznych bądź merytorycznych granic oddzielających filozofię i socjologię w całości jego dorobku. Również *Wstęp do socjologii* nie stanowi takiej granicy.” S. Burakowski, *Wprowadzenie*, [w:] F. Znanięcki, *Wstęp . . .*, *op.cit.*, s. XIII.

¹⁴ „Wśród obiektów wyłaniających mój „trzeci świat” – pisze K. Popper – są przede wszystkim **systemy teoretyczne**; ale równie ważnymi obiektami są problemy i sytuacje problemowe. Będę starał się udowodnić, że najistotniejszymi mieszkańcami tego świata są **argumenty** krytyczne i to, co przez analogię do stanów fizycznych lub stanów świadomości można nazwać **stanami dyskusji** lub **stanami krytycznej** argumentacji; oraz oczywiście zawartość czasopism, książek i bibliotek.” K. Popper, *Wiedza obiektywna*, PWN, Warszawa 1992, s. 149-150.

my jego „współczynnik humanistyczny”, „socjologię ludzi wiedzy”, „monograficzne spojrzenie na chłopca polskiego” i **wąskim**, marginalnym – tu znajdujemy „rzeczywistość konkretną”, „niekompletne przedmioty kulturowe”, „stopniowanie obiektywności i rzeczywistości”. Odnoszenie idei z obydwu obiegu do siebie wywołuje zawsze pewien „efekt spięcia”, a to dlatego, iż szeroki kontekst pierwszego obiegu ukazuje nam łatwo przyswajalnego na terenie różnych koncepcji Znanieckiego-kłasyka, zaś wąski kontekst drugiego objawia Znanieckiego uwikłanego w metafizykę bytu społecznego, w oderwane od socjologicznego konkretności przesłanki teorii działania, albo marginalne – z punktu widzenia socjologii jako nauki – rozważania na temat doświadczenia.

Pytanie o rzeczywiste wpływy Znanieckiego, choć powtarzane od wielu lat¹⁵, nie jest więc pytaniem retorycznym, dlatego też nadszedł więc czas, by – jak ujęła to E. Hałas – „wyrównać rachunki wobec długu zaciągniętego wobec Znanieckiego”¹⁶.

Chciałabym przedstawić dwie ważne i nowatorskie idee obecne w filozofii Znanieckiego, idee, które umożliwiły badania (socjologiczne i na obszarze innych nauk o kulturze) o wysokim stopniu pewności i nie byłyby trywialne¹⁷. Te idee to: 1) sprowadzenie koncepcji suwerennego, monadycznego podmiotu poznania, wypracowanej w filozofii nowożytnej (od Kartezjusza do Kanta), do warunków empirycznego podmiotu rzeczywistości konkretnej (co ustala priorytet podmiotu działania względem podmiotu myśli); 2) wypracowanie kategorii doświadczenia alternatywnej wobec nowożytnego modelu filozofii oraz nowożytnego modelu nauki przyrodniczej w epistemologicznym jej zawężeniu (co na nowo określa relację nauk przyrodniczych i nauk o kulturze oraz umożliwia teorię działania).

Podmiot empiryczny a rzeczywistość konkretna

Znaniecki był zdecydowanym krytykiem idei, na której zagruntowane jest

¹⁵Por.: J. MARKIEWICZ-LAGNEAU, *Florian Znaniecki: Polish sociologist or American philosopher?*, „International Sociology” December 1988, vol. 3, no. 4, pp. 385-402.

¹⁶E. HAŁAS, *Klasyczna socjologia kulturowa: nowe odczytanie spuścizny Floriana Znanieckiego*, [w:] *Klasyczna socjologia polska i jej współczesna recepcja*, red. J. Mucha, Wł. Winclawski, Toruń 2006, s. 159.

¹⁷S. OSSOWSKI przedstawiając osobliwości nauk społecznych wskazywał m.in. na to, że w socjologii mamy do czynienia z paradoksalną (i trudną zarazem sytuacją): albo wyniki badań mają wysoki stopień pewności, ale są mało istotne, albo dochodzimy do znaczących i doniosłych wyników, ale niepewnych. Por.: S. Ossowski, *Osobliwości nauk społecznych*, PWN, Warszawa 2001, s. 131-175. Znaniecki miał świadomość takiej sytuacji i dążył do stworzenia systemu wiedzy, w którym można byłoby uzyskać pewne i zarazem znaczące wnioski.

nowożytnie myślenie o wiedzy, idei podmiotu wyłączonego ze świata, podmiotu, którego racjonalność realizuje się jedynie w dziedzinie poznania. Przede wszystkim jednak był Znaniecki krytykiem przejęcia tej idei przez dopiero ugruntowujące swój status nauki społeczne. Koncepcja suwerennego, monadycznego, a przez to nie-empirycznego podmiotu poznania doprowadziła – zdaniem Znanieckiego – do wyeliminowania sfery czynności ludzkich z ujęć naukowych, a w dalszej konsekwencji do zasadniczego konfliktu między ideą nauki obiektywnej (ważnej przedmiotowo) a ideą nauki o kulturze jako nauki, w której człowiek pojawia się w roli twórcy i interpretatora rzeczywistości społecznej.

Człowiek, pisze Znaniecki,

„to historyczne indywiduum, z jego określonymi, różnorodnymi, zmiennymi dążeniami i wierzeniami, to historyczne społeczeństwo, z nie mniej określonymi, różnorodnymi i zmiennymi potrzebami i instytucjami. [...] Otóż historyczny charakter indywiduum czy społeczeństwa wyraża się przede wszystkim w działalności. Człowiek przestaje być dla nas ‘człowiekiem w ogóle’, gdy uwzględnimy różnice pomiędzy ludźmi, zależne od czasu i miejsca; pojąć zaś indywiduum lub społeczeństwo w pewnej epoce i w pewnym środowisku możemy tylko wtedy, gdy weźmiemy pod uwagę zmiany, które ich działalność wprowadziła w świat przyrody i w świat kultury, w związku ze zmianami wprowadzonymi przez działalność innych osobników lub innych społeczeństw. Z drugiej zaś strony podporządkowanie wszelkich prawd i wszelkich dóbr człowiekowi może nastąpić tylko o tyle, o ile prawdy i dobra uznamy za dzieła ludzkie, rozszerzając, oczywiście, pojęcie ‘działalności’ na przebieg myślenia i oceny. [...] Człowiek, myśląc systemy naukowe w idealnym, teoretycznym ich znaczeniu, jest zawsze twórcą – twórcą świata idealnego i siebie samego, jako teoretycznego rozumu, w łonie tego świata”¹⁸.

Zatem **człowiek jest także twórcą rozumu teoretycznego**, nie zaś wytworem odzwierciedlającym jego aprioryczną strukturę. Konsekwencje tego rozstrzygnięcia dla socjologii i innych nauk o kulturze są zasadnicze. Przede wszystkim socjologia zostaje uwolniona od zobowiązań filozoficznych starego (kartezjańsko – kantowskiego) typu: nie musi i nie powinna być fundowana na schemacie podmiotu monosubiektywnego. Znaniecki jest

¹⁸F. ZNANIECKI, *Humanizm . . .*, *op.cit.*, s. 239-240, 436.

świadomy tego, że w przeciwnym razie nauki o kulturze gubią swój przedmiot, zatracają możliwość empirycznego charakteru badań podmiotowości. Socjologia – określając swą dziedzinę badań – musi zatem być także jakąś teorią intersubiektywności. By przybliżyć tę myśl, odwołam się do formuł J. Habermasa, który problem intersubiektywności w naukach społecznych ujmuje w sposób zależny jeszcze od opozycji między transcendentальnym a empirycznym poziomem kwestii:

„Pytanie: ‘jak możliwe jest działanie społeczne?’ jest jedynie odwrotną stroną innego pytania: ‘jak jest możliwy ład społeczny?’ Teoria działania, która ma odpowiedzieć na te pytania, winna być w stanie wskazać warunki, w których drugi (*Alter*) może ‘dołączać’ swe działania do działań podmiotu (*Ego*). Sformułowanie to ujawnia zainteresowanie warunkami ładu społecznego, o ile lokują się one na poziomie analitycznym elementarnych interakcji. Socjologicznej teorii działania nie chodzi jedynie o formalne cechy działania społecznego w ogóle, lecz o mechanizmy koordynacji działania umożliwiające zgodne z regułami i stabilne wykształcanie spłotu (*Vernetzung*) interakcji. [...] Wyjaśnia to niektóre z rzucających się w oczy różnic między s o c j o l o g i c z n ą a f i l o z o f i c z n ą teorią działania. **Pierwsza zakłada to, co jest przedmiotem drugiej:** przede wszystkim objaśnianie struktury działalności celowej (oraz przynależnych tu koncepcji zdolności do działania i koncepcji racjonalnego wyboru). Poza tym socjologiczna teoria działania nie wykazuje zainteresowania owymi zasadniczymi kwestiami woli i przyczynowości, stosunku pomiędzy duszą a ciałem, problemem intencjonalności itd., które równie dobrze można rozpatrywać w kontekstach ontologicznych, teorio-poznawczych i w kontekście teorii języka, jak i filozoficznej teorii działania. Ponieważ zadaniem socjologicznej teorii działania jest wyjaśnienie intersubiektywnie podzielanego ładu społecznego, to odwodzi ją to w końcu od przesłanek filozofii świadomości. Dlatego nie pozostaje ona związana, w takim stopniu co analityczna teoria działania, z **modelem pojedynczego podmiotu** posiadającego zdolności poznawcze i zdolność do działania, który to podmiot staje wobec całości istniejących stanów *rzeczy* i może, zarówno postrzegając, jak interweniując, odnosić się do czegoś w tym świecie obiektywnym” [podkr. M. K-B]¹⁹.

¹⁹J. HABERMAS, *Pojęcie działania komunikacyjnego. (Uwagi wyjaśniające)*, [w:] „Kul-

Odpowiedzią na te pytania jest Habermasa teoria działania komunikacyjnego jako *stricte* społecznego²⁰.

Znanięcki natomiast zamiast pytać w ten, na poły transcendentálny sposób, opowiada się za empirycznym charakterem kwestii: Jak ludzie (empiryczne podmioty) **odpowiadają** sobie na pytanie tego rodzaju? Co pozwala im odpowiedzi na nie utrzymywać w ciągłej gotowości bycia przesłanką działań? Co wreszcie sprawia, że odpowiedzi na te pytania przybierają formę dających się badać empirycznie racjonalnych łańców działań?

Zgodnie z kulturalizmem, intersubiektywność gwarantowana jest przez uczestnictwo (podmiotów) w tych samych łańcach kulturowych. Jedno działanie można dołączyć do drugiego, gdyż oba odnoszą się do tych samych przedmiotów kulturowych istniejących obiektywnie, do tych samych porządków współ-wytworzonych i utrwalonych w kulturze przez obiektywizującą moc działania. Znanięcki dzięki temu nie tylko nie ma takiego problemu, zawartego w husserlowskim pytaniu – „Jak uznać w bycie innego?”, nie ma też problemu, który, jak się wydaje, nurtuje Habermasa – „Jak ustanowić łańców interakcyjnych?”

Problematyka intersubiektywności pojawia się w socjologiach interpretatywnych (interakcjonizm symboliczny²¹, socjologia fenomenologiczna²², etnometodologia²³, socjologia hermeneutyczna²⁴, socjologia sięgająca do filozofii Wittgensteina²⁵). Ciekawym jest rozwiązanie problemu interaktywności w duchu dramaturgicznego interakcjonizmu symbolicznego (E. Goffmana)²⁶. W świecie społecznym konsekwentnego interakcjonisty w duchu goffmanowskim gwarancją spójności działań ludzkich jest nieustanna interpretacja. Ludzie dołączają swe działania do działań innych, gdyż nie tylko reagują, ale stale (re)definiują sytuacje, w których się znajdują. Interakcja to ciągle negocjowanie ram sytuacji, ciągle uzgadnianie sensów symboli

tura i Społeczeństwo” 1986, nr 3, s. 21-22.

²⁰Por.: J. HABERMAS, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, PWN, Warszawa 1999.

²¹Por.: np. E. HAŁAS, *Symbolism and Social Phenomena: Toward Integration of Past and Current Theoretical Approaches*, „European Journal of Social Theory” 2002, no. 5 (3), s. 351-366, także: N. K. DENZIN, *Symbolic Interactionism and Cultural Studies*, Blackwell Publ. 1992.

²²Por.: *Fenomenologia i socjologia*, wybór, red. naukowa i wprowadzenie Z. Krasno-dębski, PWN, Warszawa 1989.

²³Por.: H. GARFINKEL, *Studia z etnometodologii*, PWN, Warszawa 2007.

²⁴A. GIDDENS, *Nowe zasady metody socjologicznej. Pozytywna krytyka socjologii interpretatywnych*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2001.

²⁵Por.: P. WINCH, *Idea nauki o społeczeństwie i jej związki z filozofią*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1995.

²⁶Por.: E. GOFFMAN, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, PIW, Warszawa 1981.

werbalnych i niewerbalnych. Życie społeczne jako nieustanny proces negocjacyjny, to goffmanowska perspektywa badań społecznych, a zarazem unik wobec perspektywy konkurencyjnej i komplementarnej, podjętej przez Habermasa perspektywy uprzywilejowania układu odniesienia dla negocjacji, który – ze względów, które może wskazać transcendentalista – nie podlegają już negocjacjom.

Oryginalność pomysłów Znanieckiego dotyczy nie tyle samej decyzji odrzucenia koncepcji monadycznego, niezależnego podmiotu (bo zrobili to też inni filozofowie, a najbardziej radykalnym był – jak się zdaje – M. Heidegger i jego kontynuatorzy, tacy jak H.G. Gadamer; także socjologowie uprawiający swoją dyscyplinę w paradygmacie humanistycznym, zwanym też interpretatywnym, musieli znaleźć jakieś rozwiązanie problemu²⁷), co **sposobu** jej odrzucenia. Chodzi o to, że Znaniecki, świadomy rysującej się alternatywy transcendentalizm (obiektywizm) vs. konstrukcjonizm (relatywizm), zaproponował dyskurs onto-epistemologiczny, którego główne i oryginalne pojęcia to: stopniowanie obiektywności i realności, niekompletny przedmiot kulturowy, pojmowana procesualnie racjonalność. Optuje więc Znaniecki na rzecz stanowiska, które z jednej strony nie pozwala na traktowanie intersubiektywności jako derywatu ego transcendentalnego, a z drugiej nie zmusza do relatywizacji (w sensie poznawczym) wszystkich łańców społecznych, w których owe intersubiektywności są uchwytnie dla doświadczających i działających podmiotów. Przed Znanieckim interesowano się, co decyduje o tym, że wytwory ludzkich działań są obiektywizowane, tzn. znaczące, wartościowe, powszechne, ważne. Znanieckiego zaś interesuje pytanie: „Co powoduje, że obiektywne są same działania ludzkie?”

Podsumowując: **Znaniecki rezygnuje z rekonstrukcji świata społecznego, które uprzywilejowują transcendentalno-podmiotową perspektywę uniwersalnego (w sensie poznawczym) odniesienia w sposób, który nie powoduje konsekwencji, jakie – można sądzić – grożą zarówno Habermasowi, jak i Goffmanowi.** Rezygnuje bowiem z wyłączości tematyzowania refleksji (przedstawienia, symbolicznego ujęcia, reprezentacji itp.) na rzecz ujęć uwikłania jej w pewien model działania.

Koncepcja socjologii, którą odrzuca Znaniecki, to socjologia korzystająca z nowożytnego modelu separacji podmiotu poznania wobec rzeczywistości poznawanej i z „metodologizmu” proveniencji kartezjańskiej, który – po pewnych „antytranscendentalnych” modyfikacjach – łatwo przekształca się w „etnometodologizm”. Myślenie teoretyczne, które korzysta tu z pojęcia

²⁷ Por.: np. P. BERGER, Th. LUCKMANN, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, PIW, Warszawa 1983 oraz A. Giddens, *op. cit.*

„oglądu” (pojęcia przekształconego przez empiryzm w obserwację) ustanawia badacza jako neutralnego obserwatora zjawisk. Toteż nadanie mu mobilności – czego teoria łańców interakcyjnych wymaga – stworzyć może wrażenie (błędne), iż pociąga to za sobą relatywizm. W istocie rzeczy stanowisko Znanieckiego jest raczej **egzystencjalnym pluralizmem** rozumianym jako ontologiczne stanowisko przyjmujące wielość sposobów i stopni istnienia tego, co realne²⁸.

Socjologia w ujęciu Znanieckiego ma swe precedensy dopiero w głębokiej historii myśli społecznej sięgającej tradycji „etyki” i „polityki” Arystotelesa, rozumianych właśnie jako teorie działania (*praxis*). Poznanie rzeczywistości (społecznej) dokonuje się poprzez działanie i doświadczenie, a nie ogląd i w niej samej uczestniczy. Podmiot jest prymarnie podmiotem działania – oto podstawa antykartezjanizmu Znanieckiego.

*Doświadczenie w polu filozofii kultury*²⁹

Filozofia nowożytna, skupiona na osiągnięciach nauk przyrodniczych, w ślad za nimi dokonuje ograniczenia wielości sensów pojęcia „doświadczenia” do znaczenia teoriopoznawczego³⁰, co – w powiązaniu z wyłączeniem podmiotu ze świata – skutkuje także wyłączeniem kultury poza prawomocnie uznany porządek poznania. Olbrzymi, zróżnicowany obszar doświadczenia, jakim dysponuje podmiotowość ludzka, wymyka się z pola widzenia tak okrojonej teorii doświadczenia. Naukowa teoria doświadczenia skupia się bowiem przede wszystkim na treści poznawczej doświadczenia: idealizuje, normuje, a zarazem ogranicza sensory doświadczenia do bycia daną w świadomości, zaś podmiotowość redukuje do „miejsca”, w którym kształtuje się porządek przedstawień. Celem nauki (socjologia pozytywistyczna szła w tym kierunku) staje się wówczas taka właśnie obiektywizacja doświadczenia, by jej sens można było uwolnić od wszelkich historycznych, subiektywnych i przypadkowych momentów.

Stosunek Znanieckiego do nowożytnej tradycji filozoficznej jest krytyczny i sprowadza się w gruncie rzeczy do dwóch zasadniczych idei: **episte-**

²⁸Por.: M. KUSZYK, *Floriana Znanieckiego koncepcja rzeczywistości konkretnej. Przyczynek do nie-Husserlowskiej teorii doświadczenia*, [w:] *Studia z polskiej myśli filozoficznej 1900-1939*, red. L. Gawor, Wyd. UMCS, Lublin 1997, s. 39-46.

²⁹Por.: F. ZNANIECKI, *Rzeczywistość kulturowa*, *op.cit.*, s. 503-540. Szerzej tę problematykę podjęłam w II i III rozdz. pracy doktorskiej, z której w tym rozdziale korzystam. (M. Kuszyk-Bytniewska, *Rzeczywistość konkretna a działanie. Wartości i znaczenia w filozofii kultury Floriana Znanieckiego*, Lublin 2000, Biblioteka Główna UMCS).

³⁰Por.: H. GADAMER, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, inter esse, Kraków 1993, s. 256-351.

mologicznej, która poddaje krytyce kartezjańskie założenie o początku poznania ugruntowanego w *ego cogito* i **antropologicznej**, która podważa bytową autonomię podmiotu wobec świata. Krytyka ta jest niezwykle radykalna, bowiem mierzy i trafia w najistotniejsze tezy nowożytnych koncepcji relacji między podmiotem a wiedzą. A zatem, zamiast poszukiwania punktu wyjścia dla wiedzy, jakiejś kolejnej mutacji kartezjańskiej robinsonady *ego cogito*, Znaniecki wiąże naturę aktów i dokonań poznawczych z ich znakowym, a nie bezpośrednim charakterem. Zamiast poszukiwań racji dla suwerenności podmiotu, który swą władzę oglądu zawdzięcza specyficznemu sposobowi istnienia wobec świata, Znaniecki pyta o istotne sposoby bycia człowieka w świecie, w którym obecni są inni ludzie.

Nic więc dziwnego w tym, że Znaniecki – zdeklarowany krytyk naturalizmu i redukcjonizmu ontologicznego – w doświadczeniu upatruje podstawę jedności nauk o kulturze. Tym jednak, co od razu rzuca się w oczy czytelnikowi *Rzeczywistości kulturowej*, jest uwzględnienie pewnego wymiaru doświadczenia, który był w filozofii nowożytnej systematycznie pomijany: jego **historyczności i procesualności oraz jego związków z działaniem**. Z jednej strony pozwala to Znanieckiemu na ogarnięcie całej dziedziny przedmiotowości nauk humanistycznych oraz na zniesienie dualizmu podmiotowo-przedmiotowego, z drugiej zaś strony, pozwala na wydobycie istotnego elementu doświadczenia, o który były okrojone teorie filozofii nowożytnej – czasowości właśnie. Człowiek (główny przedmiot nauk o kulturze) będący częścią rzeczywistości – uważa Znaniecki – tworzy ją, a właściwie współtworzy z innymi ludźmi. W doświadczeniu nie tylko ją poznaje, ale również tworzy **nowe wartości** bądź nadaje już istniejącym **nowe znaczenia**. Innymi słowy – doświadczając rzeczywistości, zmienia ją. J. Wocial pisze o miejscu kategorii doświadczenia w filozofii Znanieckiego następująco:

„Indywidualność kontaktuje się ze światem poprzez czyn, czyli świadome przekształcanie zjawisk już to w ich ‘zmysłowej postaci’, już to w ich ‘kulturalnej treści’. W akcie działania człowiek wchodzi z rzeczywistością w związek, nadając jej owo ludzkie piętno, czyni świat przedmiotem swojego doświadczenia. Zatem świat jest w istocie obszarem możliwego doświadczenia lub – jak powie Znaniecki – ‘rzeczywistością praktyczną’. Innymi słowy: rzeczywistość jedyna to rzeczywistość kultury. Toteż – według Znanieckiego – refleksja autentycznie filozoficzna winna być filozofią kultury, w której problem doświadczenia jest jednym z problemów centralnych”³¹.

³¹J. WOCIAL, *Wartość wobec rzeczy w filozofii Floriana Znanieckiego*, „Archiwum Hi-

Znanięcki krytykuje również teorie, które świat dany w doświadczeniu traktują jako jedyną rzeczywistość, poza którą myślenie nie może wyjść bez łamania reguł sensu³². Optuje natomiast za nową koncepcją wiedzy naukowej i nową antropologią, które łączy wspólne dla nich pojęcie działania i doświadczenia.

„[...] doświadczenie nie jest przez autora *Wstępu* ... pojmowane zgodnie z tradycją niemiecką, jako pewien akt świadomości, lecz jest zbliżone do tradycji pragmatystycznej, w tym w głównej mierze do W. Jamesa, który pojęcie to traktuje jako ogół obiektów doświadczanych (przepływających w strumieniu świadomości). Jednakże w przeciwieństwie do autora *The Varieties of Religious Experience*, akcentuje daleko idącą stałość i powtarzalność aktualizowanych wartości przez przeszłość”³³.

Wprowadzenie kategorii działania do zakresu podstawowych rozważań socjologa nie jest zasługą Znanięckiego. Korzysta on z idei pragmatyzmu amerykańskiego, o czym sam niejednokrotnie wspomina³⁴. Ważną konsekwencją filozofii pragmatystycznej jest antropologiczna idea człowieka jako świadomości zanurzonej w świat i uwikłanej w ten świat rozlicznymi związkami, z których tylko nieliczne są przez nas uświadamiane, choć większość z nich ma swe konsekwencje poznawcze. Dlatego mylimy się, a nasza wiedza jest ograniczona – twierdzą pragmatyści³⁵. Konsekwencja ta (a wyraża ją pragmatystyczny fallibilizm) zgodna jest z myślą Znanięckiego, który przecież odrzuca kartezjańskie *cogito* jako nieprzydatną na terenie nauki figurę myśli. Rozum zatem jest rozumem skończonym. Wiedza ludzka będzie zawsze fragmentaryczna, ponieważ poznając zawsze przekształcamy ją, tworzymy ciągle nowe wartości i zmieniamy znaczenia. Człowiek jest istotą ograniczoną, ale twórczą.

Trzeba tu jednak wyraźnie podkreślić nowatorstwo Znanięckiego, wypływające ze świadomości epistemologicznych pułapek, takich jak sceptycyzm i relatywizm, w które popada się, gdy tradycyjne sensy pojęć „podmistorii Filozofii i Myśli Społecznej” 1975, t. 21, s. 215.

³²O empiriokrytycyzmie pisze Znanięcki: „[...] chwiejność empiriokrytycyzmu nie pozwala mu ani otwarcie przekształcić się w humanizm, ani też otwarcie powrócić do kantyzmu.” F. Znanięcki, *Humanizm* . . . , *op.cit.*, s. 250.

³³R. CICHOCKI, *Socjologiczne implikacje filozofii Floriana Znanięckiego*, Poznań 1995, s. 30.

³⁴F. ZNANIĘCKI, *Humanizm* . . . , *op.cit.*, s. 241, 254-256; *Zagadnienie* . . . , *op.cit.*, s. 164-171.

³⁵„Niewiedza i błąd – to wszystko, co różni naszą własną jaźń od absolutnego ego czystej apercepcji”. Ch. S. Peirce, *Wybór pism semiotycznych*, Warszawa 1997, s. 56.

tu”, „doświadczenia”, „wiedzy” przenosi się w pole nauk o kulturze. Znaniecki dostrzegł szansę uniknięcia tych pułapek **w ontologicznym przeformułowaniu tematyki doświadczenia**³⁶, przeformułowaniu, w którym zasadniczą rolę miał odzyskać związek doświadczenia i działania, nieuwzględniany przez tradycję nowożytną. Wypracował także koncepcję przedmiotowości, w której kategorii „sensu”, „bycia daną”, „czasowości doświadczenia” są powiązane tak, by zdawały sprawę zarówno z jedności doświadczenia, jak i wielości porządków, łańdżów przedmiotowych, w jakich uczestniczy podmiot doświadczenia i działający. Szukał zatem Znaniecki takiego punktu oparcia w teorii doświadczenia, który mógłby doprowadzić do teorii przedmiotu kulturowego pojmowanego jako efekt obiektywizujących mocy ludzkiego działania. Podmiot bowiem poznając rzeczywistość nie tylko dokonuje refleksji, ale też zmienia świat. Analiza doświadczenia musi zatem ujawniać zależności pomiędzy działaniem a wiedzą. Toteż Znaniecki definiował doświadczenie w kategoriach onto-epistemologicznych, a nie czysto poznawczych:

„[...] *doświadczenie jest obecnością elementów wielości teraz i tu*³⁷. [...] Obecność, zewnętrzna wielość, następstwo w odniesieniu do *teraz* i skupienie w odniesieniu do *tu* – są to najbardziej formalne określenia doświadczenia, jakie mogą być wyprowadzone z danych empirycznych przez bezpośrednią analizę.”³⁸

Tak rozumiane doświadczenie odgrywa w teorii Znanieckiego kluczową rolę, stanowi podstawę jedności nie tylko nauk humanistycznych, ale w ogóle **wszelkich** nauk: o człowieku i o przyrodzie. Świat jest bowiem przede wszystkim pewną rozmaitością, doświadczaną jako fizyczna, psychiczna, społeczna, idealna rzeczywistość. Wszelkie przedmioty (poznania socjologicznego, psychologicznego i przyrodniczego) muszą być odtwarzane z aktualnego doświadczenia, ponieważ w nim przesądza się sposób, w jaki to, co dane, uzyskuje określenia przedmiotu kulturowego bądź naturalnego.

Z tego punktu widzenia dla Znanieckiego nie istnieje problem *alter ego*, który można postawić dopiero po ukonstytuowaniu świata przedmiotowego, gdyż wspólnota jest warunkiem uprzedmiotowienia i zobiektywizowania danych doświadczenia. **Ład kulturowy otwiera podmiot na istnienie**. Tak oto z doświadczenia wyłania się świat realny, który jest światem dla wszystkich i dla każdego. Dzieje się tak dlatego, iż elementami doświadczenia są wartości.

³⁶Warto zwrócić uwagę na paralelizm tego rozstrzygnięcia względem H-G. Gadamera koncepcji „doświadczenia hermeneutycznego”.

³⁷F. ZNANIECKI, *Rzeczywistość ...*, *op.cit.*, s. 507.

³⁸*Ibidem*, s. 516.

„Wartość jest właśnie tym, co zawsze odnosi się do obecnego momentu, co czerpie całe swe znaczenie z uświadomienia w teraźniejszości, ale trwa poza momentem swego uświadomienia, chociaż nie jest to trwanie przyrodniczego przedmiotu, lecz właśnie tylko zbliżanie się lub oddalanie od teraźniejszości, przechodzenie z przyszłości w przeszłość, i odwrotnie”.³⁹

Literatura

- A Commemorative Book in Honor of Florian Znaniecki in the Centenary of his Birth, (ed. Z. Dulczewski), Poznań 1986.
- ABEL T. (1996), O Florianie Znanieckim. Wybór z dziennika, Lublin.
- BORZYM S. (1976), Młody Znaniecki: między pragmatyzmem a neokantyzmem, „Studia Filozoficzne”, nr 7.
- BURAKOWSKI S. (1984), Florian Znaniecki jako przedstawiciel refleksji cywilizacyjnej, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 2, s. 177-19.
- CHAŁASIŃSKI J. (1974), Filozofia społeczna Bolesława Limanowskiego i Floriana Znanieckiego, „Przegląd Humanistyczny”, nr 3.
- CICHOCKI R. (1995), Socjologiczne implikacje filozofii Floriana Znanieckiego, Poznań.
- DULCZEWSKI Z. (2000), O Florianie Znanieckim, Poznań.
- FLIS A., (1986) Ład społeczny versus podmiotowość. Rekonstrukcja koncepcji Floriana Znanieckiego, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 4, s. 113-125.
- KWILECKI A. (1975), Florian Znaniecki i jego rola w socjologii, Poznań.
- GOĆKOWSKI J. (2000), Ludzie „systemu” i ludzie „problemu”. Wieczna wojna w teatrze życia naukowego, Kraków.
- GODLEWSKI G. (1997), Lekcja kryzysu. Źródła kulturalizmu Floriana Znanieckiego, Warszawa.

³⁹F. ZNANIECKI, *Humanizm . . .*, *op.cit.*, s. 286.

- HAŁAS E. (2006), *Klasyczna socjologia kulturowa: nowe odczytanie spuścizny Floriana Znanieckiego*, [w:] *Klasyczna socjologia polska i jej współczesna recepcja*, red. J. Mucha, Wł. Winclawski, Toruń, s. 135-166.
- Pamięci Floriana Znanieckiego, „Kultura i Społeczeństwo” lipiec-wrzesień 1988, t. XXXII, nr 3.
- BADYŁOWA L. (1982), *Historia dyplomacji polskiej*, Tom III., PWN, Warszawa.
- KRASNODEBSKI Z. (1996), *Porządek wśród chaosu. Filozofia kulturalizmu i pojęcie socjologii we wczesnych pismach Floriana Znanieckiego*, [w:] *Postmodernistyczne rozterki kultury*, Warszawa.
- KUSZYK M. (1997), *Floriana Znanieckiego koncepcja rzeczywistości konkretnej. Przyczynek do nie-Husserlowskiej teorii doświadczenia*, [w:] *Studia z historii filozofii polskiej 1900-1939*, red. L. Gawor, Lublin, s. 39-4.
- KUSZYK M. (1995), *Teoretyczne podstawy socjologii wiedzy w koncepcji Floriana Znanieckiego*, [w:] *Socjologia wiedzy i jej wrogowie*, Lublin, s. 96-126;
- KUSZYK-BYTNIEWSKA M. (2000), *Rzeczywistość konkretna a działanie. Wartości i znaczenia w filozofii kultury Floriana Znanieckiego*, Lublin (praca doktorska, Biblioteka UMCS).
- KUSZYK-BYTNIEWSKA M. (2007), *Zagadnienia teoriopoznawcze w socjologii*, [w:] *Epistemologia współcześnie*, red. M. Hetmański, Kraków, s. 193-238.
- MARKIEWICZ-LAGNEAU J. (1988), *Florian Znaniecki: Polish sociologist or American philosopher?*, „International Sociology” December, vol. 3, no. 4, pp. 385 - 402.
- MOKRZYCKI E. (1971), *Założenia socjologii humanistycznej*, Warszawa.
- PACHOLSKI M. (1977), *Florian Znaniecki. Społeczna dynamika kultury*, Warszawa.
- SIEŃKO M. (2004), *Zrozumieć kulturę. System filozoficzny Floriana Znanieckiego*, Zielona Góra (praca doktorska, Biblioteka UZ).

- SITEK W. (2002), Znaniecki Florian, [w:] Encyklopedia socjologii, t. 4, Warszawa, s. 363-371.
- SZACKI J. (1986), Znaniecki, Warszawa.
- (1999), Teoria socjologiczna Floriana Znanieckiego a wyzwania XXI, red. E. Hałas, Lublin.
- WOCIAL J. (1975), Wartość wobec rzeczy w filozofii Floriana Znanieckiego, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 21.
- ZNANIECKA-LOPATA H. (1965), Florian Znaniecki: His Life, [w:] F. Znaniecki, Social Relations and Social Roles. The Unfinished Systematic Sociology San Francisco, s. XIII-XIX.
- ZNANIECKI F. (1988), Wstęp do socjologii, PWN, Warszawa.
- (1987), Pisma filozoficzne, t. I, „Myśl i rzeczywistość” i inne pisma filozoficzne, PWN, Warszawa.
 - (1991), Pisma filozoficzne, t. II, „Humanizm i poznanie” i inne pisma filozoficzne, PWN, Warszawa.
 - (1992), Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój, PWN, Warszawa.

Mariola Kuszyk-Bytniewska

**DISCOVERY OF ZNANIECKI. UNFULFILLED RECEPTION OF
FLORIAN ZNANIECKI'S WORKS**

Abstract

The discovery of Florian Znaniecki's oeuvre is like the discovery of America: when you think you know something, you realize that it is less than you knew before. A synthesis of Znaniecki's legacy is still a challenge. Are Znaniecki's ideas up to date? Is there anything intriguing for contemporary sensibility? Those questions occur in many commentaries and that way of thinking makes a wide rut for interpreters. But there is another, narrower mode for those questions: what about the unfulfilled reception of Znaniecki's works? The motivation for this approach can be explained in the following way: the separation of philosophical ideas from sociological ones within Znaniecki's oeuvre is as superficial and useless as frequently occurring in its reception. Naturally, commentators' preferences, the biliguity of Znaniecki's texts, the interests and goals of the author and the readers are circumstances conducive to many interpretations and misinterpretations as well. There are typical ways of reading and mis-reading every text which stand the test of time. But in the case of Znaniecki's works we have to do with particular omissions and misunderstandings. To avoid this, the paper offers a commentary on two of Znaniecki's ideas which meet such unfulfilled receptions: first, the idea of "concrete reality" as a habitat of a non-Cartesian subject, and second, the idea of "experience" being an alternative to the scientific idea of experience.