

ANDRZEJ PRZYŁĘBSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Instytut Kulturoznawstwa
e-mail: przyl@amu.edu.pl

Kulturalizm Znanięckiego w świetle kulturalizmu hermeneutycznego

Abstract. *The culturalism of Florian Znanięcki found its fullest expression in his book “The Cultural Reality,” written in English for the American market. My study, whose first result is this text, aims at a comparison of his philosophy with the contemporary hermeneutical philosophy established by Heidegger, Gadamer and Ricoeur. Their hermeneutical theory is considered to be a version of culturalism. Both concepts agree that we look at reality through the glasses of the culture we live in and that naturalism is not only a mistake but also a threat: by denying human freedom, at the same time they deny the human sense of responsibility for the world. Pure reason is for both concepts a fiction: there is only historical reason, because reality has the character of both cultural reality and historical reality. So say, despite small differences, both Znanięcki and Gadamer.*

Keywords: *culture, nature, hermeneutics, reality, civilization*

Badanie, którego pierwszym rezultatem jest niniejszy tekst, stawia pytanie o to, jak wypada kulturalizm Znanięckiego w zestawieniu ze współczesną filozofią hermeneutyczną. Tę ostatnią nie bez powodu uważa się za pewną wersję kulturalizmu. *Explicite* pisała o tym Barbara Tuchańska¹. W nawiązaniu do jej propozycji oraz w oparciu o ustalenia pochodzące z moich własnych, wieloletnich badań nad teorią i historią myśli hermeneutycznej chciałbym w tym stosunkowo

¹ B. Tuchańska, *Natura i kultura w kulturalizmie hermeneutycznym*, w: K. Łukaszewicz, I. Top (red.), *Kultura (w) granica(ch) natury*, „Prace Kulturoznawcze” XIV/1, Wrocław 2012, ss. 15-34.

krótkim tekście dokonać porównania koncepcji filozoficznej wypracowanej przez Floriana Znanieckiego z tym, co wyszło spod piór Diltheya, Heideggera, Gadamera i Ricoeura. Ich koncepcje nie są wprawdzie w pełni identyczne, tu i ówdzie wchodzi implicity w polemikę ze sobą, niemniej możliwe jest ustalenie pewnego wspólnego mianownika, pewnej osi, wokół której się obracają. Zaczniemy zatem od krótkiej charakterystyki kulturalizmu hermeneutycznego.

1. Kulturalizm hermeneutyczny

Podstawę tej rekonstrukcji kulturalizmu hermeneutycznego stanowią cztery głośne filozofie hermeneutyczne XX wieku: Diltheya, Heideggera, Gadamera i Ricoeura, oczyszczone ze swych jednostronności. Taką jednostronnością u Diltheya jest np. ujęcie rozumienia jako pewnej operacji poznawczej, której dokonuje badacz w naukach humanistycznych. Jak stwierdza Heidegger w *Byciu i czasie*, takie epistemologiczne rozumienie rozumienia jest dopuszczalne, ale jest ono wtórne wobec rozumienia jako sposobu bycia bytu przytomnego świata, to znaczy człowieka². Ale Dilthey ma nam do zaoferowania coś więcej niż tylko uproszczenia. Jego refleksja rozwija się w kierunku powiązania rozumienia z filozofią życia, ludzkiej życiowej praktyki, która jest zawsze praktyką społeczną. I ten element jest dla filozofii hermeneutycznej niezwykle ważny: jest ona odnowioną filozofią życia.

Życie ludzkie zostaje tu wyróżnione spośród innych rodzajów życia poprzez to, że jest ono „samozwrotne”: w aktach autorefleksji ludzkie istoty projektują sposoby swego egzystowania w całości bytu. Mogą nawet – co podkreślał zwłaszcza Max Scheler – podjąć decyzję o tego życia zaprzestaniu (o samobójstwie, eutanazji, złożeniu życia w ofierze za kogoś/coś). To dlatego Heidegger – słusznie – uznał, iż „człowiek egzystuje, a inne byty jedynie są”³. Owa egzystencja to nie tylko „troska” (w całej swej złożoności odsłoniętej w *Byciu i czasie*), ale także „ek-sistencja”: wystawienie w byt, bycie-w-świecie. To wyjściowe rozstrzygnięcie pokazuje, że filozofia hermeneutyczna porzuca idealistyczną metafizykę świadomości (ego-logię i ego-centryzm), porzuca też prymat epistemicznej relacji podmiot – przedmiot, zrzucając tym samym z siebie balast uzasadnienia przejścia od tego, co idealne (treści świadomości) do tego, co realne (namacalna zewnętrzna rzeczywistość ludzkiego życia).

To, co filozofia hermeneutyczna odrzuca z Heideggerowskiej analityki *Dasein*, to element egzystencjalny – trwoga, zew sumienia, bycie-ku-śmierci to cenne elementy fenomenologii ludzkiej egzystencji, opisujące pewne sytuacje graniczne. Nie są one jednak konstytutywne dla hermeneutycznego ujęcia bytu ludzkiego. Tu

² M. Heidegger, *Bycie i czas*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 203.

³ M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie*, w: idem, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 67.

– co zauważał Gadamer – wystarczy uświadomienie sobie nieprzekraczalnej okoliczności, jaką jest ludzka skończoność, w jej rozmaitych aspektach: mentalnych, witalnych, fizycznych. Dojrzała, systematyczna filozofia hermeneutyczna musi też się rozstać z Heideggerowskim indywidualizmem⁴. Można zrozumieć i docenić walor Heideggerowskiej analizy „Się” (*das Man*), dyktatury opinii publicznej, można z uwagą pochylić się nad jego opisami współ-bycia i współ-istnienia (*Mittsein/Mitdasein*), ale nie przesłania to faktu, że znaczenie życia społecznego dla kształtowania się ludzkich indywidualności jest tu przedstawione nieadekwatnie.

Dostrzegł to już Karl Löwith, pierwszy wychowanek Heideggera, i poświęcił krytyce tych uproszczeń doniosłą rozprawę⁵. Widział to od początku także Hans-Georg Gadamer, którego hermeneutyka zawiera „osłabienie podmiotu”, w znaczeniu dowartościowania wspólnoty kosztem indywidualności, które dopiero dzięki niej i na jej tle może zabłysnąć, prezentując w aktach twórczej samorealizacji pełnię swych uzdolnień⁶.

I dlatego podstawę dojrzałej filozofii hermeneutycznej najpełniej znajdziemy u Gadamera, przy założeniu wszakże, że „konsumuje” on najbardziej wartościowe elementy ujęć opracowanych przez Diltheya i Heideggera. Widać to doskonale choćby w pojmowaniu świata. Już Heidegger pokazał w *Byciu i czasie*, że bycie-w-świecie nie oznacza wrzucenia w przyrodę, że świat ma tu inne znaczenie niż ogół materialnych rzeczy. Jest raczej pewną strukturą odniesień semantycznych, którą egzystujący człowiek przyswaja sobie, żyjąc w pewnej kulturze i rozwija na bazie swych życiowych doświadczeń.

Takie samo pojęcie świata ma Gadamer, zmienia jednak nieco akcenty: nosicielem tego świata nie jest indywidualna egzystencja jednostki (choć gdyby takich jednostek nie było, to świat przestałby istnieć), lecz wytwarzająca pewną kulturę wspólnota komunikacyjna. Zapis tak pojętego świata znajdziemy w języku, którym się ona posługuje, w języku kształtującym się w „rozmowie” (w aktach komunikacyjnych), nie tylko odradzającym się w niej, ale i zmieniającym, stosownie do nowych doświadczeń, które stają się udziałem przedstawicieli tej wspólnoty⁷.

W tych ramach, które wyznacza życiowa praktyka danej wspólnoty, ustalają się także znaczenia tego, co realne, co materialne, co przyrodnicze, fizyczne, duchowe, psychiczne itd., itp. Nie wszystkie istnieją we wszystkich kulturach, które znamy, a mimo to kultury te doskonale funkcjonują. Pokazuje to, że nie przysługują im

⁴ Tęgo samego zdania jest B. Tuchańska w przywołanym wyżej tekście.

⁵ K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, K. Alber Verlag, Freiburg – München 2013. Interesującą rozprawę na temat relacji tych dwóch koncepcji zawdzięczamy Jackowi Kołtanowi (*Der Mitmensch. Zur Identitätsproblematik des sozialen Selbst ausgehend von der Frühphilosophie M. Heideggers und K. Löwiths*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2012).

⁶ Piszę o tym obszernie w poświęconym Gadamerowi rozdziale książki *Dlaczego Polska jest wartością. Wprowadzenie do hermeneutycznej filozofii polityki*, Wyd. Poznańskie, Poznań 2013.

⁷ Moja analiza Gadamerowskiego pojmowania świata znajduje się w numerze 14 pisma „Fenomenologia” (*Świat wedle Gadamera*, Poznań 2016, ss. 79-100).

walor jakiejś oczywistości, lecz że są pewnymi mentalnymi (względnie: symbolicznymi) konstrukcjami, użytecznymi w danej wspólnocie do pewnych celów: praktycznych, politycznych, poznawczych itd.

Każda kultura to osad historycznego przekazu, ciągle żywy zapis doświadczeń danej wspólnoty. Jego częścią są oczywiście elementy pochodzące z dyfuzji kultur: ślady zetknięcia się danej kultury z innymi. Ludzkie funkcjonowanie w świecie, to znaczy rozumienie rzeczywistości otaczającej człowieka, nigdy nie jest bezzałożeniowe, mimo że większości tych założeń jednostki ludzkie nie są świadome. To ważna teza hermeneutycznego kulturalizmu. Akty naszego rozumienia czegokolwiek logicznie poprzedza i warunkuje (a zarazem umożliwia) pewna wstępna wiedza, którą zawdzięczamy utrwalonemu doświadczeniu: własnemu i wspólnoty komunikacyjnej, w której żyjemy. To, czy określimy ją mianem prestruktury rozumienia (*Vorstruktur des Verstehens* u Heideggera), czy przesądami (*Vorurteile* u Gadamera) nie ma większego znaczenia. Ważne jest to, że owe „wstępne” – to znaczy rewidowalne – przeświadczenia stanowią warunek możliwości naszego rozumienia. Czasami są też powodem niezrozumienia czegoś, ale ponieważ są rewidowalne, to nie są „poznawczym kagańcem” nałożonym na nasz umysł, lecz właśnie punktem wyjścia czy też oparcia. Nasz umysł nie jest *tabula rasa*, i całe szczęście, że nie jest.

Nasze akty rozumienia są przy tym spontaniczne – reagujemy „rozumiejąco”, niejako automatycznie na to, co nas spotyka. Gdy takie wstępne rozumienia musimy pogłębiać czy korygować, pojawia się coś, co możemy nazwać interpretacją. Za Heideggerem dodać też trzeba, że poza taką „wstępną wiedzą” (*Vorwissen*, w świecie anglosaskim ujmowana jako *tacit knowledge*) nasze rozumienie zawsze dokonuje się z pewnej perspektywy (która wyznacza kierunek naszego zainteresowania tym, co rozumiane) oraz w ramach pewnego aparatu kategorialnego, którym dysponujemy (można go ująć jako szeroko rozumiany język, w którym myślimy: język naturalny plus język nauki plus język logiki, sztuki, mitu, religii etc.

Uwarunkowanie rozumienia przez język (względnie: przez językowość, *Sprachlichkeit*) szczególnie silnie podkreśla Gadamer⁸. Ale nie jest on skrajnym relatywistą językowym (w rodzaju Benjamina Lee Whorfa): zaletą naszego rozumu jest to, że nasz język nie zamyka naszego myślenia w swoich horyzontach, zawsze możemy go transcendować. Dokonuje się wtedy poszerzenie naszego obrazu rzeczywistości, wzbogacenie świata, w którym żyjemy. Gadamer ujmuje to w pojęciu „stopienia horyzontów”.

Według filozofii hermeneutycznej człowiek żyje w świecie kultury. Nie ma większego znaczenia to, że Heidegger czy Gadamer unikają tego pojęcia. Ten drugi używa terminu „tradycja”, zamiennie z *Überlieferung*, przekaz. Ale o jaki przekaz może mu chodzić, jeśli nie o przekaz kulturowy? Gdy mówi o „demokratycznej

⁸ Warto tu przypomnieć główną tezę jego *Prawdy i metody*: „Byt, który może zostać zrozumiany, jest językiem”.

tradycji RFN”, to nie może rozumieć tradycji jako czegoś zamierzonego, istniejącego na obrzeżach współczesnego społeczeństwa, lecz jako coś, co jest żywe, co funkcjonuje normatywnie, *ergo*: obowiązuje. Nie ma też dużego znaczenia to, że Ricoeur proponuje długą drogę przez nauki o kulturze w miejsce Heideggerowskiej, jakoby nadto apriorycznej, analityki jestestwa. Także ta ostatnia nie była aprioryczna, nie wzięła się z kapelusza, lecz była analizą sposobów egzystencji nowoczesnego człowieka żyjącego w cywilizacji zachodniej. Korekta ze strony Ricoeura jest o tyle sensowna i cenna, że postuluje uwzględnienie rozmaitych postaci kulturowej egzystencji manifestującej się w innych, pozaeuropejskich kulturach. Musi to – jak się zdaje – prowadzić do pewnej relatywizacji ogólnego obowiązywania wielu egzystencjałów wypracowanych w *Byciu i czasie*. Ale dla filozofii hermeneutycznej ma to znaczenie drugorzędne. Jak stwierdziłem wyżej: element egzystencjalistyczny zostaje w niej ograniczony do minimum.

Hermeneutyczny kulturalizm sytuuje się poza alternatywą idealizmu i naturalizmu. Jest „nowym realizmem”, uznającym znaczenie obu tych stron czy aspektów ludzkiego życia w kulturze, właśnie jako aspektów⁹. Widać to doskonale w Gadamerowskich wypowiedziach na temat ludzkiej cielesności. Pozostaje ona swoistą „rzeczą samą w sobie”, którą staramy się jakoś ująć, skonceptualizować, by móc ją pojąć i się do niej odnosić. Ale jej całkowite uprzedmiotowienie byłoby katastrofą, na szczęście to nie może się powieść¹⁰.

To zaś oznacza, że mimo iż na to, co materialne patrzymy oczyma własnej kultury, to nie nabiera ono idealistycznych cech naszego mentalnego wytworu. Pozostaje czymś, co stawia nam opór, co przeciwstawia się całkowitemu poznawczemu przeniknięciu. Trochę podobnie jak zmaterializowane wytwory naszej kultury: dzieła sztuki, instytucje społeczne itp. Jednak sens, który w obu przypadkach mamy, zawiera różnicę: te pierwsze (drzewa, góry, skały) istnieją dla nas jako niezależnie od rozumiejącego je człowieka, a prawa, wiersze, obrazy – nie.

Tyle jeśli chodzi o zarys hermeneutycznego kulturalizmu, który wynika z tezy filozofii hermeneutycznej. Przejdźmy do kulturalizmu Znanięckiego.

2. Kulturalizm Floriana Znanięckiego

Swój najpełniejszy wyraz kulturalizm Znanięckiego znalazł w jego książce pt. *Rzeczywistość kulturowa*, napisanej po angielsku i skierowanej na rynek amerykański. Komentatorzy jego filozofii – Jerzy Wocial, Jerzy Szacki czy Elżbieta Hałas – widzą w niej wprowadzenie, i nie bez pewnych racji, kontynuację stanowiska, które Znanię-

⁹ Odnowienie czy też systematyzacja filozofii hermeneutycznej pod hasłem „nowego realizmu” pojawiło się ostatnio, w zgodzie z moim podejściem, w pracy zbiorowej pod takim właśnie tytułem: *Der neuer Realismus*, red. M. Gabriela, Suhrkamp Verlag, Berlin 2014.

¹⁰ Por. np. H.-G. Gadamer, *O skrytości zdrowia*, tłum. A. Przyłębski, Media Rodzina, Poznań 2011.

ki wypracowuje w *Zagadnieniu wartości w filozofii* oraz w rozprawie pt. *Humanizm i poznanie*, stanowiska, które sam Znaniecki określił zrazu mianem „humanizmu”. Nie wolno jednak zapominać o tym, że pierwsza z tych prac wyszła w 1910, a druga w 1912 r. Upłynęło zatem siedem lat, nim w USA ukazała się *Cultural Reality*, a były to u Znanieckiego lata owocnych lektur i głębokich przemyśleń. Dotyczyły one także zmiany określenia z „humanizm” na bardziej współcześnie brzmiący – i zapowiadający jego dojrzałą koncepcję filozoficzną – „kulturalizm”. Dlatego moją krótką prezentację stanowiska Znanieckiego oprzemy na tej ostatniej pracy, włączając tylko czasami elementy z dwóch poprzednich. Aby nie rozsadzać ram tego artykułu i nie zakłócać właściwych proporcji, oprzemy się na rekonstrukcji kulturalizmu Znanieckiego, której dokonuje trójka wyżej wymienionych badaczy, ilustrując ich tezy wypowiedziami samego Znanieckiego, by – na koniec – wskazać na te, ważne w moim przekonaniu, elementy, które nie znalazły tam należnego im uwzględnienia.

Elżbieta Hałas, najwybitniejsza dziś być może znawczyni Znanieckiego¹¹, uważa jego filozofię za efekt fascynacji nietzscheanizmem, jako filozofią najbardziej podkreślającą znaczenie twórczości. Nietzsche to jednak nie jedyna inspiracja. „Kulturalizm Znanieckiego jest interesującą, choć mało znaną, wczesną próbą syntezy wątków orientacji fenomenologicznej i pragmatycznej w filozofii”, stwierdza warszawska badaczka¹². Można się z tym zgodzić, jeśli orientację fenomenologiczną rozumie się dość szeroko, włączając w to filozofię życia (Bergsona, którego wykładów Znaniecki zapewne słuchał, oraz Simmla i Diltheya, których pisma studiował¹³), a pragmatyzm ujmuje się nie od strony pojmowania prawdy, lecz z perspektywy prymatu działania, czynu, to znaczy filozofii praktycznej (nad poznawaniem, myślą, *ergo*: nad filozofią teoretyczną).

Wedle Elżbiety Hałas tezy kulturalizmu Znanieckiego są oparte na następujących założeniach (przeświadczeniach):

- powiązaniu myśli i rzeczywistości;
- przewyciężeniu dualizmu podmiot – przedmiot (jako punkt wyjścia dla ludzkiego doświadczania rzeczywistości);

¹¹ Za taką oceną przemawia ilość i jakość prac, które warszawska socjolożka poświęciła Znanieckiemu. Wystarczy wymienić: *Znaczenia i wartości społeczne. O socjologii F. Znanieckiego*, KUL, Lublin 1991; *Towards the World Culture Society. F. Znaniecki's Culturalism*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2010; *Symbole społeczeństwo. Szkice z socjologii interpretacyjnej*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007 czy zredagowana przez nią praca zbiorowa pt. *Florian Znaniecki's Sociological Theory and the Challenges of 21st Century*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2000.

¹² E. Hałas, *Znaczenia i wartości społeczne...*, s. 13.

¹³ Ślady tego znajdziemy w pracach Znanieckiego. M. Pacholski posuwa się w swej książce pt. *Florian Znaniecki. Społeczna dynamika kultury* (PWN, Warszawa 1977, s. 28) nawet do stwierdzenia, że Znaniecki to „uczeń Diltheya” (podaję za: J. Szacki, *Znaniecki*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1986, s. 36).

- odrzuceniu przekonania, że rzeczywistość to absolutny porządek, na rzecz tezy, iż zmienia się ona wskutek twórczej ewolucji;
- relatywności wszelkich obrazów świata;
- odrzuceniu przeciwieństwa natury i kultury oraz podporządkowania kultury naturze;
- uznaniu wartości za najogólniejsze kategorie opisu rzeczywistości.

Aprobując – wstępnie – ustalenia warszawskiej badaczki, należy zauważyć, że konstytutywne dla stanowiska Znanieckiego jest to, co w tym wykazie znalazło się na miejscu ostatnim: oparcie się na kategorii wartości. To właśnie z tego czerpie swe życiodajne źródła kulturalizm Znanieckiego. To tu znajdzie swe uzasadnienie śmiała teza o „wyższości” (czy też „pierwszeństwie”) kultury nad naturą, będąca – z jednej strony – zakwestionowaniem naturalizmu, a z drugiej zaś – fundamentem kulturalizmu. Teza śmiała (i ryzykowana), bo zakładająca przekształcenie przyrody w ludzkie doświadczenie przyrody, nagiej rzeczywistości w jej obraz percypowany przez człowieka, świata rozumianego ontycznie w świat rozumiany ontologicznie, a zatem semantycznie. Już tu jednak trzeba zaznaczyć, że właśnie tym tropem szła najbardziej awangardowa filozofia tych czasów: transcendentálna fenomenologia Husserla i ontologia fundamentalna Heideggera.

W tym samym czasie co Husserl i na kilka lat przed Heideggerem porzuca Znaniecki ideę „gotowej rzeczywistości”, złożonej z substancji i ich akcydensów, na rzecz rzeczywistości dynamicznej, zmieniającej się wskutek naturalnej ewolucji, ale także wskutek twórczych działań człowieka: praktycznych, związanych z jej przekształcaniem, oraz poznawczych, związanych ze zmianą nastawienia, odsłaniających jej nieznane dotąd oblicze. To właśnie ma na myśli Znaniecki, gdy odrzuca tezę o absolutnym uporządkowaniu rzeczywistości.

Jego refleksja przekracza przy tym błędne założenia samego Husserla, opierającego się – tak jak neokantyści – na relacji podmiotowo-przedmiotowej (a przez to na prymacie poznania) jako punkcie wyjścia rzetelnego filozofowania. Znaniecki, tak jak osiem lat później Heidegger, wychodzi od człowieka działającego¹⁴, od żywej, cielesnej, historycznie osadzonej jednostki, radzącej sobie z rzeczywistością, w którą została „wrzucona”. Poznawcza relacja podmiot – przedmiot jest dlań – tak jak i dla Heideggera w *Byciu i czasie* – czymś późniejszym, wtórnym, rezultatem refleksji filozoficznej, dokonanej nad aktami poznawczymi.

Rzeczywistość, zauważa Znaniecki, jest nam dana w doświadczeniu nie jako zbiór rzeczy, lecz jako zbiór wartości. Pod pojęciem wartości – jak sądzę niezbyt szczęśliwie dobranym – nie myśli Znaniecki obszarów aksjologicznych, naczelných wartości, w rodzaju piękna, prawdy czy dobra, lecz to, co neokantyści badeńscy

¹⁴ Na taki swoisty „pragmatyzm” Heideggera wskazują choćby: 1) prymat poręczności (*Zuhandenheit*) wobec czystej obecności (*Vorhandenheit*) bytów, 2) znaczenie narzędzi (*Zeug*), 3) ujęcie rozumienia, centralnego egzystencjału, z perspektywy „rozumienia się na czymś” (użycia, umiejętnego zastosowania czegoś).

(z Heinrichem Rickertem na czele) ujmowali jako dobra (*Güter*), to znaczy byty posiadające wartość (dla napotykanego lub wytwarzającego je człowieka). Rzeczywistość jest zatem pierwotnie doświadczana z aksjologicznej perspektywy dóbr, a nie rzeczy (przedmiotów). Perspektywą tą „rządzi” zainteresowanie człowieka, a tym zainteresowaniem – życiowa potrzeba, szeroko rozumiana.

Byty ujmowane jako rzeczy są czymś wtórnym: rezultatem pewnej intelektualnej obróbki, dokonywanej na dobrach (u Znanieckiego: na wartościach), polegającej na abstrahowaniu od znaczenia, które mają dla człowieka i skoncentrowaniu się na „obiektywnych własnościach” (u Znanieckiego: treściach). Ta obiektywizacja – przekształcenie rzeczywistości w zbiór gotowych obiektów – to dzieło refleksji, efekt pewnej teorii poznania, która nie od razu pojawia się w ludzkiej praktyce. To ona jest warunkiem możliwości nauki, zrazu starożytnej, a potem – mocno się od tej różniącej – nauki nowożytnej.

Znaniecki powiada, że rzeczy doświadczamy tylko jako zespołu treści przedmiotowych, natomiast wartości (w przyjętej tu terminologii: dóbr) – jako treści posiadających znaczenie. Jak pisze Elżbieta Hałas, te wartości to cechy obiektów, które nadają im ludzie. Ich dynamiczną podstawę stanowi kultura, w której żyją. Nasze postrzeganie rzeczywistości – a więc także przyrody – jest przeniknięte kulturą. A to znaczy: zrozumienie danej kultury (a dalej: kultury w ogóle) daje nam klucz do pełniejszego, właściwego, filozoficznego zrozumienia rzeczywistości, w której żyjemy. Swoją najpełniejszy wyraz ta idea Znanieckiego znajduje w pojęciu najczęściej kojarzonym z jego dorobkiem, to znaczy w pojęciu współczynnika humanistycznego.

Współczynnik humanistyczny jest często traktowany jako dyrektywa metodologiczna nakazująca naukom społecznym i humanistycznym badać swe „przedmioty” jako sensory dane podmiotom partycypującym w danej kulturze. Nie sposób jednak nie zauważyć, że ta epistemologiczna teza nie ma ważności bez towarzyszącej jej tezy ontologicznej, mówiącej, że byty kulturowe istnieją dzięki rozumieniu i nastawieniu podmiotów, które odnosząc się do ich sensowności (intencjonalności), podtrzymują je w istnieniu. Pagórek czy kamień istnieje niezależnie od perceptualnie ujmującego go człowieka, obraz – jako dzieło sztuki – już nie.

U Znanieckiego prowadzi to do pojawienia się dwóch pojęć kultury: szerszego i węższego. W węższym jest to dziedzina przedmiotów nauk humanistycznych i społecznych, w szerszym – wszechobejmująca, dynamiczna struktura: sieć semantyczna, w ramach której swój sens, a więc i „sposób bycia”, otrzymują nie tylko dzieła człowieka (obyczaje, instytucje, religie etc.), ale także byty przyrodnicze¹⁵. Te ostatnie, nawet jeśli dziś, pod wpływem naukowej obiektywizacji, patrzymy na nie jako na „nagie byty”, początek swego sensu czerpią z praktycznego zainteresowania człowieka jako narzędzi, broni etc. Poręczność, narzędziowość to źródło sensu doświadczanej przez nas rzeczywistości.

¹⁵ Na przykład drzewo jako źródło owoców, jako miejsce schronienia przed burzą, jako źródło opału na zimę itd.

I choć są to pojęcia rodem z ontologii fundamentalnej Heideggera, to widać, że filozofia kultury to w zamyśle Znanieckiego nie teoria pewnego obszaru bytu (kultury właśnie), lecz „filozofia pierwsza”, ujmowana z perspektywy filozofii praktycznej, tematykującej życie, a nie od strony filozofii teoretycznej, faworyzującej poznanie, wiedzę, naukę. Według Znanieckiego – tak jak u Heideggera, Diltheya czy Gadamera, a przedtem Nietzschego – wiedza powstaje w służbie życia.

I dlatego współczynnik humanistyczny to wyraźnie hermeneutyczny element koncepcji Znanieckiego. Dostrzega to Elżbieta Hałas, gdy w jednej ze swych prac stwierdza, iż w zasadzie współczynnika humanistycznego zawarta jest idea interpretacji¹⁶. Element ten dostrzega także Jerzy Wociał, wybitny, zmarły już niestety, znawca filozofii Znanieckiego, gdy zauważa: „Spojrzeniu ludzkiemu nie jest dostępny świat inny niż rzeczywistość kulturowa. W jakkolwiek bowiem odległą przeszłość sięgniemy, napotkane zjawiska pozostaną strukturami sensownymi, poddającymi się interpretacji”¹⁷. Dodać by można: wymagającymi interpretacji, jeśli chcemy w miarę adekwatnie uchwycić ich sens.

Odróżnienie szerszego i węższego pojęcia kultury – obecne u Znanieckiego *implicite* – jest o tyle ważne, że interpretując jego myśl, należy mówić o kulturze jako swego rodzaju okularach, poprzez które odbieramy rzeczywistość i na nią oddziałujemy, oraz o konkretnych kulturach, odmiennych lub podobnych, stanowiących przedmiot poznania (między innymi) etnologii. Kultura w tym szerszym znaczeniu, ujmowana niekiedy jako „ład aksjomatyczny” (Elżbieta Hałas), odpowiada – z grubsza – temu, co Heidegger ujmuje jako prawdę (*aletheia*) w sensie „nieskrytości” bytu, temu, jak się byt przed nami odsłania. Tak pojęta „prawda” warunkuje zwykłą prawdziwość wypowiedzi językowych.

Podsumowanie

Przechodząc do podsumowania, nie sposób przeoczyć istotnych zbieżności między kulturalizmem Znanieckiego a filozofią hermeneutyczną. W obu przypadkach świat nie jest czystą przyrodą, lecz racjonalną strukturą semantyczną, siecią znaczeń, tkaną przez ludzkie indywidua w ich zawsze społecznej egzystencji. Świat tak pojęty jest dziełem człowieka, a nie człowiek – prostym wytworem przyrody (ewolucji biologicznej). Przyroda jest tu rozumiana jako obraz przyrody, pojmowanie/ujmowanie przyrody¹⁸. Jest sensem, w którym jednak zawarta jest bytowa niezależność od człowieka. Tę pozorną sprzeczność rozbraja Husserlowskie odróżnienie nastawienia naturalnego i filozoficznego.

¹⁶ E. Hałas, *Znaczenia i wartości społeczne...*, s. 73.

¹⁷ J. Wociał, *Wstęp. Znanieckiego filozofia wartości*, w: F. Znaniecki, *Pisma filozoficzne*, t. 1, PWN, Warszawa 1987, s. XV.

¹⁸ Oznacza to w gruncie rzeczy, że zachowana została podstawowa idea filozofii transcendentnej: o bycie można dyskutować tylko w granicach naszego tego bytu doświadczania, zatem byt to nie „rzeczy same w sobie”, lecz rzeczy rozpoznane (*erkannte Gegenstände*).

Tak dla filozofii hermeneutycznej, jak i dla filozofii kultury Znanieckiego rzeczywistość jest nam dana jako rzeczywistość praktyczna, a nie jako zbiór gotowych rzeczy. Owe „rzeczy” to dobra, byty obdarzone wartością, wartością dla kogoś. Są one rozumiane jako „ogniwo czynu”. I to efektem czynu, jakim jest także poznanie (teoria), jest obiektywizacja rzeczywistości. Niezbędna w poznaniu naukowym (w naukach przyrodniczych), groźna – bo redukcjonistyczna względem ludzkiego doświadczenia rzeczywistości – w poznaniu humanistycznym oraz w zastosowaniu do publicznej praktyki społecznej.

Na ten antyplatoński, heraklitejski charakter wartości zwrócił uwagę Jerzy Szacki¹⁹, pisząc, iż świat człowieka mieści się według Znanieckiego między nicością (względnie: chaosem), z którego „ludzka działalność wydobywa przyrodę i kulturę, a uprzedmiotowieniem totalnym”. W pracy zatytułowanej *Humanizm i poznanie* Znaniecki stwierdza: „Myśl [...] buduje i przekształca świat realny. [...]. Nie jest to [...] tworzenie subiektywnego obrazu świata, lecz tworzenie rzeczywistości samej w sobie”²⁰. A w rozprawie *Znaczenie rozwoju świata i człowieka* dodaje: „Rzeczony człowiek nie jest drugorzędny i późny wynikiem rozwoju świata, lecz przeciwnie, zasadniczym jego warunkiem: bez człowieka nigdy by nie powstała przyroda taka, jaka jest”²¹.

Kulturalizm Znanieckiego wyprzedza o dekadę kulturalizm powstały na bazie *Bycia i czasu* Heideggera, rozwinięty wiele lat później – w latach 60.! – przez Gadamera i Ricoeura, a następnie przez Ferdinanda Fellmanna i Gianniego Vattimo. Obie teorie są antymetafizyczne, antyesencjalistyczne, wartości myślą z perspektywy człowieka, a nie Absolutu, metafizycznego świata Wiecznych Idei itp. Jednak ich relatywizm jest równie umiarkowany, jak ich konstruktywizm²². Oba kulturalizmy uznają krystalizację kulturową (względną trwałość danej kultury) za warunek jej efektywnego, regulatywnego funkcjonowania, odrzucają zatem możliwość dowolnego zmieniania wyznaczników kulturowych (sfery aksjonormatywnej, jak to ujmuje E. Hałas), ergo: także swobodę w projektowaniu „nowych światów życia”, abstrahujących od tego, co przynosi tradycja, jako kumulacja rozwoju danej kultury. U Znanieckiego widać to wyraźnie w jego krytyce komunizmu, u Gadamera odsłania się to w krytyce tego, co „radikalnie nowe”. Pewną różnicę stanowi być może to, że Znaniecki zdaje się dopuszczać delikatną, „pokojową inżynierię społeczną”²³ (jak to ujmuje Karl R. Popper), podczas gdy hermeneuci są wobec tego raczej sceptyczni²⁴. Fakty przemawiają jednak na korzyść Znanieckiego: taka inżyniera ma miejsce we wszystkich krajach cywilizacji zachodniej. Dokonuje się

¹⁹ J. Szacki, *Znaniecki*, ss. 46-47.

²⁰ Ibidem, s. 45.

²¹ Ibidem.

²² Dlatego zbyt pochopnie Elżbieta Hałas wrzuca Znanieckiego do jednej szuflady z Whorfem i Sapirem. Trzeba jednak przyznać, że widzi też jego bliskie relacje z Gadamerem.

²³ Wskazuje na to choćby wymowa jego pracy pt. *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*.

²⁴ W przypadku Gadamera widać to w jego krytyce Habermasowskiej wizji teorii krytycznej.

poprzez system edukacyjny, politykę kulturalną²⁵ oraz – przede wszystkim – przez regulacje prawne. To, czy prowadzi ona do pożądaných skutków – stworzenia nowego, „oświeconego” człowieka, to już inne pytanie.

Znanięcki, tak jak Gadamer, Dilthey czy Heidegger, chce sięgnąć do pierwotnego doświadczenia. Ale tak jak wyżej wymienieni uświadamia sobie, że nie jest to i być nie może doświadczenie „bezpośrednie”, doświadczenie „nagiego bytu”. Jest ono bowiem zawsze zapośredniczone przez kulturowe okulary (Znanięcki), przez przekaz tradycji i język, który jest zapisem historycznego doświadczenia (Gadamer). Perspektywa wartości, którą przyjmuje Znanięcki, odpowiada perspektywie życia, widocznej nie tylko u Diltheya, ale także – przy uważnej lekturze – u Gadamera i Heideggera. Życia, a więc etosu, praktyki życiowej, świata życia, wyprzedzającego czysto obiektywistyczne, teoretyczne nastawienie do rzeczywistości. W duchu filozofii hermeneutycznej Znanięcki zauważa, iż człowiek, to „historyczne indywiduum z jego określonymi, różnorodnymi, zmiennymi dążeniami i wierzeniami, to historyczne społeczeństwo z niemniej określonymi różnorodnymi i zmiennymi potrzebami i instytucjami”²⁶.

„Współczesna filozofia musi być filozofią kultury”, stwierdza Znanięcki w swym *magnum opus*²⁷. Myśl hermeneutyczna to najistotniejszy dziś wkład do takiej *prima philosophia*. Radykalizm kulturalizmu Znanięckiego przerasta niekiedy nawet to, co wiele lat po nim twierdził Heidegger, np. gdy pisze, że należy utrzymać „przekonanie, że człowiek obecny nie jest wytworem ewolucji przyrody, lecz przeciwnie – przyroda obecna jest, w dużej mierze przynajmniej, wytworem kultury ludzkiej”²⁸. Ale być może to tylko kwestia stylu, bo ostrość sformułowania łagodzi niewątpliwie wtrącenie „w dużej mierze przynajmniej”.

Pewną różnicę – zwłaszcza wobec Gadamera, ale także wobec Heideggera, nieco mniej wobec Diltheya – stanowi to, że Znanięcki widzi w języku coś wtórnego, dopatrując się źródłowości w czynię²⁹. Ale to być może Znanięcki ma rację, a nie ci, którzy twierdzą, że „Sprache ist das Haus des Seins” (język to domostwo bycia). Może „domem” tym jest społeczne działanie tworzące wartości (dobra), a język jest niezbędnym pośrednikiem między współdziałającymi? Hermeneutyczna ontologizacja języka napotkała wszak na sprzeciw także pośród zwolenników hermeneutyki (np. Fellmanna).

²⁵ To że Heidegger oburza się przeciw uprawianiu polityki kulturalnej (w eseju *Czas światobrazu*, w: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć...*, s. 129), nic nie zmienia w tym, że ciągle konferencje dotyczące jego myśli, odbywające się w zameczku w jego rodzinnym Messkirch, są możliwe dzięki niemieckiej „polityce kulturalnej” oraz funduszom UE.

²⁶ F. Znanięcki, *Znaczenie rozwoju świata i człowieka*, cyt. za: J. Szacki, *Znanięcki*, s. 49.

²⁷ F. Znanięcki, *Rzeczywistość kulturowa*, w: idem, *Pisma filozoficzne*, t. 2, s. 503.

²⁸ Ibidem, s. 500.

²⁹ Zauważa to E. Hałas, pisząc: „pierwotnymi narzędziami społecznymi są wartości [...]. Znanięcki daleki jest od przeceniania symbolicznego aspektu działań społecznych. Język jest tylko wtórnym społecznym narzędziem” (w: E. Hałas, *Znaczenia i wartości społeczne...*, s. 21).

Tak czy inaczej – przy wszystkich drobnych różnicach, wynikających także ze sposobu, w jaki odbywa się filozofowanie u Heideggera czy Gadamera – istotnych zbieżności nastawienia hermeneutycznego z kulturalizmem Znanickiego przeczyć się nie da. Obie koncepcje zgodnie twierdzą, że naturalizm jest nie tylko błędem, ale także zagrożeniem: negując ludzką wolność, neguje równocześnie ludzkie poczucie odpowiedzialności za świat. Czysty rozum jest fikcją: istnieje tylko rozum historyczny, bo rzeczywistość prawdziwa, rzeczywistość kulturowa, ma charakter dziejowy, historyczny. Tak twierdzi Znanicki i tak twierdzi Gadamer. Obaj nie chcą dotrzeć do tego, co pozaracjonalne – chcą dotrzeć do rzeczywistości przednaukowej³⁰. Studia Znanickiego zasługują na poważne przebadanie z hermeneutycznego punktu widzenia. To nie ulega dla mnie wątpliwości. Nie mogę jednak nie zauważyć, że w pewnych aspektach przekraczają one to, czym wyróżnia się filozofia hermeneutyczna. W swych analizach wyłaniania się sfery obiektywności, podtrzymywanej w swym istnieniu przez indywidualne podmioty posiadające pewne nastawienie pragmatyczne i epistemiczne, dociekania autora *Rzeczywistości kulturowej* zbliżają się do Nowej Fenomenologii – niezwyklego kierunku filozoficznego rozwiniętego w ostatnich latach w pracach kilońskiego filozofa Hermann Schmitza. Jest to jednak materiał na całkiem inne badanie³¹.

³⁰ Por. J. Wocial, *Wstęp. Znanickiego filozofia...*, s. XXXVIII.

³¹ Żeby nie być gołosłownym, wskażę na stanowiące fundament *Rzeczywistości kulturowej* analizy konstytuowania się obiektywnego świata przedmiotowego na bazie nabierających znaczenia (dla podmiotów) treści doświadczenia, w których pojawiają się takie kategorie, jak: „tu”, „teraz”, „obecność” czy „aktualność”. Skojarzenia z myślą Schmitza są ewidentne.