



Komitet Socjologii Polskiej Akademii Nauk
Polskie Towarzystwo Socjologiczne

Socjologia humanistyczna Floriana Znanieckiego

Przestanie dla współczesności

pod redakcją
Elżbiety Hałas i Andrzeja Kojdera



Recenzenci

Prof. Jacek Wasilewski

Prof. Edmund Wnuk-Lipiński

Projekt okładki

Katarzyna Jarnuszkiewicz

Redaktor prowadzący

Paulina Martela

Redaktor

Anna Dobrowolska

Redaktor techniczny

Zofia Kosińska

Korektor

Ewa Fedoruc

Skład i łamanie

Logoscript

Publikacja dofinansowana przez Komitet Socjologii Polskiej Akademii Nauk
oraz Polskie Towarzystwo Socjologiczne

© Copyright by Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010

ISBN 978-83-235-0712-3

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego

00-497 Warszawa, ul. Nowy Świat 4

<http://www.wuw.pl>; e-mail: wuw@uw.edu.pl

Dział Handlowy: tel. (0 48 22) 55 31 333

e-mail: dz.handlowy@uw.edu.pl

Księgarnia internetowa: <http://www.wuw.pl/ksiegarnia>

Wydanie I

Druk i oprawa

Pozkał

Spis treści

Wprowadzenie. Obecność spuścizny socjologicznej Floriana Znanieckiego (<i>Elżbieta Hałas</i>)	7
<i>Andrzej Kojder</i> Floriana Znanieckiego portret w miniaturze	13
<i>Tim. F. Liao</i> Metoda socjologiczna Floriana Znanieckiego i jej zdolność przewidywania	17
<i>Jerzy Szacki</i> Teoria narodu Znanieckiego – ponad pół wieku później	33
<i>Joanna Kurczewska</i> Granice i progi współczesnych narodów	59
<i>Piotr Gliński</i> Świat stowarzyszeń a kryzys cywilizacji. Kilka uwag na marginesie socjologii Floriana Znanieckiego	81
<i>Krzysztof Gorlach</i> Kto dzisiaj czyta Znanieckiego? Ludzie teraźniejsi i koncepcja rozwoju neoendogenne	109
<i>Wojciech Sitek</i> Paradygmaty, aporie i instytucjonalizacja socjologii w kontekście twórczości Floriana Znanieckiego	133
<i>Elżbieta Hałas</i> Kulturowe źródła podmiotowości	143
<i>Marek Ziółkowski</i> Człowiek jako twórca wiedzy. Podmiotowość a uwarunkowania kulturowe i społeczne	163
Florian Znaniecki's humanistic sociology. The message for the contemporaneity. Summaries	179
Indeks nazwisk	187
Noty o autorach	193

twierdzi **p**, a socjolog amerykański twierdzi **nie-p**, co nie bierze pod uwagę, że byłoby to możliwe tylko wówczas, gdyby problemy zostały wyartykułowane za pomocą podobnych pojęć. Jednakże widzieliśmy, że meksykańscy i amerykańscy socjologowie różnią się co do sposobu artykułowania problemów – a więc trzeba raczej mówić nie o **p** i **nie-p** lecz o **p** i **q**¹³.

Trudno się z tą refleksją nie zgodzić. Co zatem powinniśmy robić, kiedy znajdujemy się w Meksyku, a uznajemy amerykańskie wzory uprawiania socjologii? Znaniecki pisze: „Gdy zostaniemy przeniesieni do innego społeczeństwa, nasze przewidywanie jest bezskuteczne i nasze działanie bezpłodne o tyle właśnie, o ile schematy postępowania, narzucone jednostkom, są w tym społeczeństwie inne, niż w naszym”¹⁴.

Czy mamy podporządkować się tamtym galeriom, którą to funkcję pełnić będą komitety redakcyjne meksykańskich czasopism socjologicznych, czy też mamy przeciwstawiać się, tworząc Salon Odrzuconych. Jak wiadomo jednak, nawet w Salonie Odrzuconych nie znajdziemy się sami, gdyż niemożliwa jest kultura jednoosobowego nosiciela.

Bibliografia

- Abend G. (2006), *Styles of sociological thought: sociologies, epistemologies, and the Mexican and U.S. quests for truth*, „Sociological Theory” 24 (1), s. 1–41.
- Szlachcic K. (1994), *Filozofia nauki francuskiego konwencjonalizmu*. Wstęp i wybór tekstów K. Szlachcic, Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Znaniecki F. (1921), *Upadek cywilizacji zachodniej. Szkic z pogranicza filozofii kultury i socjologii*. Poznań, Komitet Obrony Narodowej.
- Znaniecki F. (1922), *Wstęp do socjologii*. Poznań, Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk.
- Znaniecki F. (2008), *Metoda socjologii*. Tłum. E. Hałas, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Znaniecki F. (1971), *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój*. Tłum. J. Szacki, Warszawa, PWN.
- Znaniecki F. (1984), *Społeczne role uczonych*. Tłum. J. Szacki, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

¹³ Tamże, s. 27.

¹⁴ F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, dz. cyt., s. 90.

Elżbieta Hałas

Kulturowe źródła podmiotowości

*

Pojawienie się nowożytnej filozofii podmiotu związane było z przemianami kulturowymi i społecznymi, w wyniku których jednostka ludzka zajęła wyróżnione miejsce, wyodrębniając się wyraźnie z grupy społecznej. Dokonywał się zwrot ku problemom tożsamości osobowej jednostki przeciwstawianej zbiorowemu „my”¹. Medytacje Kartezjańskie umieszczały Ego żywiące idee, sądy i emocjonalne akty woli² poza komunikującą się wspólnotą, poza relacjami społecznymi i w ten sposób pozbawiały wyraźnego odniesienia do „Ty” i „My”. Otwierały długi szereg koncepcji autonomizujących jednostkę wątplącą w istnienie czegokolwiek poza nią samą, aż po zupełny solipsyzm. Subiektywna strona doświadczenia ludzkiego – wątek kartezjański myśli nowożytnej rozwinięty przez fenomenologów³ – widoczna jest także w myśli Floriana Znanieckiego. Jednakże problemy odnoszące się do podmiotowości rozwiązywał on na gruncie własnej filozofii kulturalizmu i przedstawiał zgoła odmiennie – wątpięmu, myślącemu Ego przeciwstawiał uwierzytelniającego rzeczywistość kulturową, czynnego jej uczestnika i twórcy.

Nauki społeczne, a szczególnie socjologia, od początku przedstawiały obraz jednostki, której uspołecznienie – a więc relacje z innymi ludźmi – jest w nią wpisane, a indywidualizacja polega na procesach przemian więzi społecznych, jak pokazywali to Emile Durkheim, Georg Simmel czy Charles H. Cooley. Innymi słowy, socjologowie

¹ N. Elias, *The society of individuals – III*, [w:] J. Goudsblom, S. Mennell (red.), *The Norbert Elias reader. A biographical selection*, Blackwell, Oxford 1998, s. 231.

² F. Brentano, *O źródle poznania moralnego*, tłum. C. Porębski, PWN, Warszawa 1989, s. 18.

³ S. Judycki, *Ja*, [w:] J. Herbut (red.), *Leksykon filozofii klasycznej*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1997, s. 317–319.

kwestionowali zarówno Kartezjańskie Ego, jak i upowszechniane przez myśl liberalną wyobrażenie społeczeństwa jednostek⁴. Znanięcki pogłębił ten nurt analiz, gdyż sformułował teorię osoby społecznej ujętej relacyjnie na gruncie teorii systemów społecznych. W żadnym jednak razie jednostka nie została sprowadzona do konstytutywnych dla niej relacji z innymi, których struktura pozostaje specyficzna dla różnych historycznych społeczeństw. Jeżeli należy mówić o historyczności jednostki⁵, to dla Znanięckiego nie jest to wyłącznie część historii społecznej – historii zależności jednostki od zmieniającej się, szczególnej sieci relacji, w których się ona znajduje. Historia jednostki pozostaje integralną częścią szerszej historii kultury, której jednostka jest jednocześnie twórcą⁶.

Antropocentryzm kulturalizmu Floriana Znanięckiego

Ani filozofia człowieka, ani empirycznie zorientowana teoria jednostki ludzkiej, przedstawione w dziełach twórcy kulturalistycznej odmiany socjologii humanistycznej, nie doczekały jeszcze całościowego ujęcia i głębszej interpretacji. W jakiejś mierze wpłynął na to sam Znanięcki, który niezmiennie krytycznie odnosił się do projektu socjologii pomyślanej jako nauka o człowieku, podkreślając, że zbiorowość społeczna nie jest po prostu ani agregatem działających jednostek, ani też jej funkcjonowanie nie może zostać wyjaśnione przez odwołanie się do natury ludzkiej⁷. Jednostka ludzka nie powinna więc być postrzegana jako najmniejszy „atom” społecznej całości i – choć czynnik ludzki jest w analizie socjologicznej niezbędny – to, co nazwano potem indywidualizmem metodologicznym⁸, Znanięcki uważał za pogląd niesłuszny, bo pomijający istnienie wspólnej kultury, w której uczestniczą członkowie społeczności, a od której

⁴ N. Elias, dz. cyt., s. 72.

⁵ Tamże, s. 73.

⁶ A. Kłoskowska, *Kulturologiczna analiza biograficzna*, [w:] J. Włodarek, M. Ziolkowski (red.), *Metoda biograficzna w socjologii*, PWN, Warszawa-Poznań 1990.

⁷ F. Znanięcki, *Social relations and social roles*, Chandler Publishing, San Francisco 1965, s. 14.

⁸ R. Boudon, *The logic of social action. An introduction to sociological analysis*, Routledge and Kegan Paul, London 1979.

zależy życie każdej jednostki, włącznie z funkcjonowaniem jej organizmu i psychiki. Głosiciele indywidualizmu metodologicznego pomijają ustawiczny, historyczny rozwój nowych kultur, chociaż biologiczna natura *genus homo* zasadniczo się nie zmienia. Znanięcki wykazywał, że różnicowanie kulturowe wyklucza doktrynę uniwersalnego podobieństwa psychologicznego natury ludzkiej.

Socjologia nie była więc dla Znanięckiego ani nauką o człowieku, ani nauką o społeczeństwie, lecz jedną z nauk o kulturze⁹. Sięgając do prac epistemologów francuskich¹⁰, Znanięcki zaproponował całkowity przewrót w sposobie myślenia na temat relacji jednostka – społeczeństwo, polegający na wprowadzeniu koncepcji systemów w odniesieniu do zjawisk społecznych i kulturowych jako dynamicznych układów czynności i wartości. Punktem wyjścia nie jest więc ani jednostka, ani społeczeństwo, lecz rzeczywistość kulturowa¹¹ i ukonstytuowane w niej kulturowe układy czynności oraz wartości. Są to więc systemy – jak określił to Znanięcki – „ze współczynnikami humanistycznym”. Czynnika ludzkiego nie da się z nich usunąć, ale i on pozostaje częścią rzeczywistości kulturowej. W tym więc sensie teoria systemów według Znanięckiego zorientowana jest antropocentrycznie. Zauważał to Alfred Schutz, komentując teorię systemów społecznych Znanięckiego w następujący sposób:

„[...] w istocie te same fakty dotyczące «człowieka w społeczeństwie» mogą być stwierdzone w każdym z czterech odmiennych schematów tego rodzaju, który nazywa «działaniem społecznym», «stosunkami społecznymi», «grupami społecznymi» i «osobowością społeczną» [...]. Można wszakże zauważyć, że schemat osobowości społecznej nie odnosi się do «psychologii», lecz do konkretnej jednostki, jako członka społeczeństwa, należącej do grup i stosunków społecznych z innymi»¹².

Jednakże interpretacja przedstawiona przez Schutza nie była zupełnie trafna, gdyż do właściwego rozumienia „człowieka w spo-

⁹ F. Znanięcki, *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój*, tłum. J. Szacki, PWN, Warszawa 1971, s. 635i nast.

¹⁰ E. Hałas, *Wstęp do wydania polskiego*, [w:] F. Znanięcki, *Metoda socjologii*, tłum. E. Hałas, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 9.

¹¹ F. Znanięcki, *Cultural reality*, The University of Chicago Press, Chicago 1919.

¹² A. Schutz, *Collected papers, II: studies in social theory*, Martinus Nijhoff, The Hague 1972, s. 6-7.

leczeństwie” jest potrzebna, zdaniem Znanieckiego, koncepcja „człowieka w kulturze”. Nadto – o czym będzie mowa dalej – opracowując teorię systemów społecznych, Znaniecki posłużył się koncepcją osoby społecznej, a nie – jak sądził Schutz – osobowości społecznej, a osoba społeczna nie wyczerpuje ujęcia osoby kulturowej.

Współczynnik humanistyczny, nie uchylając wyrażonych wcześniej zastrzeżeń, prowadzić musi do konstatacji, że dla Znanieckiego ostatecznym celem poznawczym nauk o kulturze był człowiek, a więc, że nauki te miały prowadzić do nowej wizji antropologicznej. Pozór oczywistości z jednej strony i zarzut tautologii z drugiej ustępują, kiedy rozważy się, jakie znaczenie współczynnik humanistyczny ma dla koncepcji człowieka. Zasada współczynnika humanistycznego prowadziła bowiem Znanieckiego ku nowej perspektywie teoretycznej, umożliwiając wprowadzanie innowacji do nauki o człowieku (a więc także w socjologii i psychologii, w tym także w nowej wówczas dziedzinie psychologii społecznej), dla których zostało zaproponowane podejście kulturowe. Współczynnik humanistyczny zastosowany do człowieka otwierał nowe możliwości badania refleksyjności kulturowej jednostki i jej kulturowego stawania się.

Współczynnik humanistyczny, a więc zasada odnosząca znaczenie i ważność aksjologiczną każdego kulturowego *datum* do doświadczenia ludzi i ich czynności, jest podstawą kulturalizmu, z którego perspektywy kulturowym *datum* jest także istota ludzka. Kulturalizm, którego najważniejszymi kategoriami są: wartość i działanie konstytuujące świat człowieka, prowadzi do uniezależnienia koncepcji jednostki ludzkiej od dwóch rodzajów zdeterminowania, związanych z dwoma różnymi znaczeniami przypisywanymi „naturze”. Chodzi tu zarówno o determinanty naturalne w nowożytnym znaczeniu przyrodoznawczym, a więc uwarunkowania biologiczne i środowiska naturalnego, jak i determinanty ponadnaturalne, które zakłada metafizyczna koncepcja stałej i niezmiennej natury ludzkiej – danej czy też stworzonej. Nie oznacza to, że Znaniecki nie brał pod uwagę biologicznej konstytucji człowieka albo że wykluczał świat duchowy, uważał jednak, że zawsze jest to rzeczywistość dana człowiekowi jako rzeczywistość kulturowa – rzeczywistość postrzegana przez pryzmat kultury. Jak pisał we *Wstępie do socjologii*:

„Nie podmiotowość więc w znaczeniu przeciwstawienia myśli i przedmiotu myśli, «ja» «nie-ja» określa osobnika świadomego, choć

formalnie też mu przysługuje. Istoty jego szukać musimy gdzie indziej – w przeciwstawieniu nad aktualnej «obiektywności» zarówno przedmiotów realnych, jak myśli oraz aktualnej «subiektywności» doświadczeń zarówno aktów, jak danych. I tu musimy przede wszystkim wyłączyć, dla obecnych naszych zadań, wszelkie próby określenia metafizycznej istoty indywidualności w absolutnym jej pojmowaniu. W granicach empirycznej obserwacji stwierdzamy tylko, że przedmioty i czynności zbiegają się niejako we wspólnym ognisku aktualności i z tego ogniska wychodzą w świat. Wiemy, czym jest aktualność, owa pierwotna, bezpośrednio nie dająca się ująć w refleksji, a jednak każdemu z nas w każdej chwili «znana», jedność obecnego doświadczenia przedmiotów jako danych i obecnego spełniania czynności jako aktów. Nie wiemy jednak, czym jest owo ognisko aktualności, ów ośrodek doświadczenia i działania; nie objawia się ono bowiem ani jako specyficzna dana, ani jako odrębny akt. Dzięki temu, że to ognisko jest, osobnik świadomy wyraża się w każdym doświadczeniu, w każdym akcie jako jedyne, nieporównane, niepowtarzalne «indywiduum»; zasada jego indywidualności jednak jest nam empirycznie niedostępna»¹³.

Kulturalistyczna koncepcja człowieka przeciwstawiona więc została zarówno naturalistycznej koncepcji gatunku *homo sapiens*, jak i metafizycznej koncepcji niezmiennego co do istoty bytu ludzkiego. Kulturalizm Znanieckiego wprowadzał zasadniczą zmianę w stosunku do obydwu koncepcji natury – przyrodniczej i metafizycznej – jednak innowacyjny paradygmat badania podmiotowości, który zaproponował, nie mógł w owym czasie zostać w pełni zrozumiany, gdyż wymagał zupełnego przewrotu w panujących konwencjach myślenia o człowieku. Także obecnie, kiedy zakwestionowane zostały przyjęte kategorie odnoszące się do jednostki, gdy mocno zaznacza się nurt dehumanizacyjny w wizjach świata bez podmiotu, ujęcie to nadal oczekuje na należyte odczytanie oraz na pełne rozwinięcie. Wobec panujących koncepcji natury ludzkiej Znaniecki formułował zarzuty, twierdząc, że nie prowadzą do najbardziej pożądanych analiz dynamiki stawania się i samorealizacji jednostki w kulturze, która także przejawia się jako proces. Kontrowersje, które niewątpliwie wpływały z przeciwstawienia tradycyjnemu, kreacjonistycznemu światopoglądowi nowych koncepcji twórczej ewolucji świata i człowieka przez takich filozofów, jak Henri

¹³ F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, PWN, Warszawa 1988, s. 137.

Bergson, Fryderyk Nietzsche, William James czy Ferdynand C. Schiller, z którymi Znaniecki podzielał tę naczelną ideę, nie wygasły. Ponieważ interesuje nas tu rozwój empirycznych nauk społecznych jako nauk o kulturze, istotne wydaje się rozważenie przede wszystkim skutków przeciwstawienia się naturalizmowi przyrodniczemu. Trzeba pamiętać, że prace Znanieckiego powstawały w czasie, gdy rozwijały się różne prądy naturalistyczne i wciąż bez zastrzeżeń posługiwano się koncepcją rasy. Kulturalizm wprowadzał całkowitą zmianę w pojmowaniu jednostki, niosąc istotne znaczenie dla pojmowania demokracji, do czego przyczyniło się też wspólne z Williamem I. Thomasem dzieło *The polish peasant in Europe and America*¹⁴. Psychologia, która aspiruje do tego, by zająć miejsce wyróżnione wśród nauk o człowieku, rozwijała się w XX wieku z wyraźną dominantą naturalistyczną, czego przykładem jest nurt behawiorystyczny. Podobnie było także w psychologii społecznej, gdzie jednostka ludzka pozostawała nadal całością biopsychiczną, którą charakteryzują konstytucjonalne właściwości gatunkowe. Jednakże, obok naturalistycznej psychologii społecznej, zapoczątkowanej przez Williama McDougalla, kształtował się zainicjowany przez Edwarda Rossa i Thomasa nurt socjologiczny psychologii społecznej, w którym zjawiska świadomości badano w odniesieniu do relacji społecznych. Podejście konstrukcjonistyczne, widoczne współcześnie w różnych teoriach zorientowanych na analizę semiotycznych aspektów jaźni i tożsamości jednostki, komunikację znaczeń, dialog i narrację biograficzną, jest stosunkowo niedawnej daty. Podobnie podejście humanistyczne ukształtowało się dużo później¹⁵ aniżeli poglądy przedstawione przez Znanieckiego, który występował przeciwko psychologizmowi, polemizując zwłaszcza z upowszechniającymi się poglądami Zygmunta Freuda widzącego w kulturze nade wszystko źródło cierpień.

Paradygmat kulturalistyczny dla badania jednostki ludzkiej nie mógł w owym czasie, o czym Znaniecki mówił szczególnie dobitnie w podsumowaniu swej teorii wyłożonej w *The laws of social psychology* (1925), spotkać się z należytyim zrozumieniem. Kulturalizm Znanieckiego zwracał się zarówno przeciwko psychoanalizie, jak i behawioryzmowi naturalistycznemu, a także przeciwko behawioryzmowi

¹⁴ N. Wiley, *The Semiotic self*, Polity Press, Cambridge 2005, s. 9.

¹⁵ V.E. Frankl, *Homo patiens*, tłum. R. Czarnecki i J. Morawski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1976, s. 11.

społecznemu George'a H. Meada, z którego pragmatycznymi poglądami prowadzącymi do interakcjonizmu miał skądinąd wiele wspólnego. Znaniecki nie poprzestawał jednak na analizie procesów komunikacji i semiozy oraz znaczeń odnoszących się do jaźni społecznej, gdyż jednostka w tej teorii jest najpierw twórcą wartości, o czym pisał później polski filozof Roman Ingarden¹⁶. Postulował nie tylko rozwój kulturalistycznej psychologii społecznej, lecz także kulturalistyczną interpretację psychologii eksperymentalnej i psychopatologii, przekonany, że stopniowo i tam zostaną przyjęte podobne przesłanki. "A wówczas cała psychologia stanie się w rzeczywistości, jeśli nie nominalnie, jedną z nauk o kulturze"¹⁷.

Spojrzenie na ludzką psychikę przez pryzmat kultury zaproponowane przez Znanieckiego było bardzo nowatorskie i wykluczało jakąkolwiek postać naturalizmu. Współczesne wersje psychologii kulturowej bywają bardziej kompromisowe, postulując rozumienie natury ludzkiej i ludzkiej kondycji poprzez subtelne współdziałanie biologii i kultury¹⁸. Zupełne pomijanie przez psychologów wpływu kultury, czemu sprzeciwiał się Znaniecki, współcześnie nie jest już możliwe utrzymania. W widoczny sposób doceniona została waga problemów, które niesie zasada współczynnika humanistycznego odnoszącego się też do tego, co można nazwać „potoczną psychologią kulturową”¹⁹, a więc do podzielanej wiedzy o naturze ludzkiej kształtującej działania – wiedzy zróżnicowanej i zmieniającej się.

The laws of social psychology jest książką rzadko przywoływaną, traktowaną jak błędna ścieżka w twórczej ewolucji myśli Znanieckiego. Spowodowała to być może obecność słowa „psychologia” w tytule, podczas gdy od lat trzydziestych Znaniecki nie tylko nieustannie krytykuje psychologizm, lecz także polemizując z opaczными interpretacjami współczynnika humanistycznego jako postulatu subiektywizmu, dystansuje się od niektórych sformułowań w swych wcześniejszych pracach. Z tego powodu przestał m.in. posługiwać się terminem „postawa”,

¹⁶ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987, s. 25.

¹⁷ F. Znaniecki, *Prawa psychologii społecznej*, tłum. J. Radzicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1991, s. 395.

¹⁸ J. Bruner, *Kultura edukacji*, tłum. T. Brzostowska-Tereszkiewicz, Universitas, Kraków 2006, s. 253.

¹⁹ Tamże, s. 224.

który zaczął być używany w zupełnie innym znaczeniu aniżeli w zaproponowanym przez niego znaczeniu kulturalistycznym, związanym z wartościami, a wprowadzonym w *Nocie metodologicznej* do dzieła napisanego przez niego razem z Thomasem. A przecież żadnej takiej cezury nie było, by problematyka psychospołeczna nie powracała w pracach Znanieckiego, jak w książce *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości* (1934) napisanej w czasie, kiedy z całą pewnością można mówić o ukształtowaniu dojrzałej teorii socjologicznej, jak pokazuje to *Metoda sociologii* (2008) oraz równie przełomowe i pionierskie dzieło *Social actions* (1936). Była to jednak zupełnie inna, kulturalistyczna psychologia społeczna, oparta na koncepcji rzeczywistości kulturowej i systemów kulturowych. Dopiero później ujęcie jednostki w systemie relacji, symbolizm danych doświadczenia i ich kulturowa względność stały się podstawą interakcjonistycznej psychologii społecznej²⁰, co nie oznacza, że prekursorskie dzieło Znanieckiego już się przedawniło. Zasada współczynnika humanistycznego oraz koncepcja względnie zamkniętego systemu zastosowane do analizy jednostki ludzkiej wciąż ukazują nowe perspektywy badawcze²¹.

Kulturowe stawanie się

Humanizm Znanieckiego, zwany przez niego kulturalizmem, rozwinięty został jako teoria działań i wartości, których czynnościowe ujęcie zbliżało stanowisko tego uczonego do pragmatyzmu. William James, George H. Mead, Charles S. Peirce, John Dewey opracowali różne wersje teorii jednostki obejmującej takie zagadnienia, jak: dialogowa struktura jaźni; uspołecznienie jaźni; temporalna

²⁰ A.R. Lindesmith, A. Strauss, N.K. Denzin, *Social Psychology*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ. 1988.

²¹ Idea systemu względnie izolowanego w odniesieniu do działającej osoby posługiwał się dużo później także Roman Ingarden. „Innymi słowy: działająca osoba (pełna całość tworząca jedność wraz z ciałem) musi – jak powiedziałem gdzie indziej – tworzyć system względnie izolowany, i to system całkiem szczególnego rodzaju, który nie jest możliwy w rzeczach martwych, a który także nie u wszystkich istot żywych może się zrealizować. Dokładne wypracowanie ogólnej formy takiego systemu, posiadającego jeszcze rozmaite odmiany, jest zadaniem, którego dotychczas jasno jeszcze nie dostrzeżono, a także nie przypuszczano, że tutaj znajduje się klucz do rozwiązania tak zwanego problemu wolności” (Ingarden 1988: 124).

i procesualna jaźń w teraźniejszości, zwracająca się do przeszłości i przyszłości; egalitarność jaźni pod względem zasadniczo podobnych zdolności komunikacyjnych; woluntaryzm polegający na możliwości samodeterminacji oraz kulturowa różnorodność jaźni²². Jednak to teoria Znanieckiego najlepiej przedstawiła kulturalistyczną koncepcję jednostki. Inaczej niż wspomniani myśliciele Znaniecki ukazuje kulturę i jednostkę nie tylko od strony procesów komunikacyjnych i semiotycznych, lecz także od strony procesów wartościotwórczych. Jak każda dana kultury, tak i człowiek pojawia się jako wartość, a więc ma zarówno znaczenie, jak i ważność aksjologiczną, która jest zmienna i historycznie względna. W kulturowym stawaniu się naturalny świat „rzeczy” może zostać przekształcony w wartości, ale i odwrotnie – wartości mogą stać się rzeczami, gdy przedstawiają się jako stałe i niezmiennie znaczenia, dane raz na zawsze. Znaniecki zajmował się więc zarówno procesami konstruowania wartości kulturowych, jak i procesami reifikacji, kiedy znaczenia i wartościowania są przyjmowane jako dane i wpisane niezmiennie „w naturę rzeczy”. Dotyczy to zarówno świata ludzi, jak i przyrody. Kulturalizm Znanieckiego odsłaniał więc procesy, wskutek których kultury w znaczeniu różnicującym, a więc obejmujące czynności i wytwory, których przekaz wymaga uczenia w obrębie jakiejś społeczności, włącznie ze sposobami odczuwania, wypracowują ich wzory doświadczane jako „jedynie naturalne i zgodne z naturą”²³. Inność jest stopniowalna, może się stać odmiennością albo zupełną obcością wraz z „nienaturalnością” niezrozumiałej kultury. Jednakże Znaniecki, badając ewolucję kulturową, daleki jest od wprowadzania antynomii tego, co, zupełnie naturalne, i tego, co jedynie konwencjonalne. Wyjawszy kultury tradycyjne, wszystkie inne charakteryzują się szczególną dynamiką kultury, której ład aksjonormatywny nie jest czymś zupełnie oczywistym i naturalnym, o czym świadczy konieczność zastanowienia się nad nim, co uwiadcniają rozbudowywane modele ideologiczne. Odsłonięcie kulturowych konstrukcji leżących u podstaw ludzkich działań i doświadczeń nie oznacza więc zagrożenia polegającego na tym, że kultura mogłaby stać się niezrozumiała dla

²² N. Wiley, dz. cyt., s. 10 i nast.

²³ A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej. Studia*, tłum. K. Krzemieniowa, Czytelnik, Warszawa 2001, s. 127.

samej siebie, jak pisał potem Gehlen²⁴, lecz wzrost refleksyjności działających podmiotów świadomych swych twórczych możliwości i warunków interakcji społecznych, od których zależy upowszechnienie nowych wartości. Rozwój takiej refleksyjności – jak można wnioskować – przyświecał stworzonej przez Znanieckiego koncepcji nauk o kulturze.

Rozważając konsekwencje, które wynikają z teorii kulturalistycznej dla rozumienia jednostki ludzkiej, trzeba przede wszystkim zwrócić uwagę na tendencje kulturowe polegające na dążeniu do stabilności albo zmiany znaczeń i wartości – do jednoznaczności albo wielości możliwych interpretacji podmiotowości, a także na dążeniu do uprzedmiotowienia czy urzeczowienia w przeciwieństwie do podmiotowości refleksyjnej – inaczej i ogólniej mówiąc – bycia albo stawania się.

Rzeczywistość kulturowa jest historyczna, tak więc ewolucja kulturowa jest też ewolucją kulturową człowieka. Nie oznacza to, że kulturalizm Znanieckiego prowadzi do skrajnego relatywizmu. W istocie kulturalizm otwarty jest na uniwersalizację znaczeń i wartości. Niewiele ma więc wspólnego ze współczesnym rozumieniem kulturalizmu jako stanowiska głoszącego całkowitą niekompatybilność rozmaitych kultur²⁵. Znaniecki posługiwał się ogólną koncepcją kultury, kiedy mówił o rzeczywistości kulturowej danej w doświadczeniu ludzi, jako o czymś podstawowym, co sprawia, że ludzkość – jak to określił – niezależnie od społecznych procesów grupotwórczych czy integracyjnych jest już zjednoczona. Na tej wspólnej kanwie kulturowej tworzą się jednak różnice, pojawia wielość i zmienność różnych kulturowych systemów działań i wartości stających się atrybutami różnych grup społecznych – religijnych czy narodowych – oraz narzędziami ich współdziałania albo konfliktu. Współdziałanie i konflikt są zjawiskami społecznymi, a więc to różnice kulturowe jako takie są ich podłożem. Nauki o kulturze, w tym socjologia kulturowa i kulturalistyczna psychologia społeczna, znajdowały zatem swe najgłębsze uzasadnienie w humanistycznych wartościach twórczości i pokoju, których Zna-

²⁴ Tamże, s. 129.

²⁵ R. Boudon, F. Bourricaud, *Dictionnaire critique de la sociologie*, Presses Universitaires de France, Paris 1982, s. 138.

niecki poszukiwał, stwierdzając uniwersalność rzeczywistości kulturowej oraz możliwość społeczeństwa światowego jako społeczeństwa światowej kultury.

Osoba i kultura

Znaczenie kulturalizmu dla koncepcji jednostki ludzkiej nie sprowadza się do szerokiej perspektywy antropologii filozoficznej, w której „sferę kultury” postrzega się – jak wyraził to Arnold Gehlen – jako gniazdo, które człowiek wbudował w świat²⁶. W tej perspektywie człowiek – według określenia Herdera – jest „istotą naznaczoną brakiem” wrodzonych instynktów, a więc cechuje go – jak mówił Max Scheler – „otwartość” jego zmysłów²⁷. Działanie człowieka według Znanieckiego jest już działaniem w świecie kultury, a nie kulturotwórczym zmienianiem przyrody.

Mówiąc o kulturowych źródłach podmiotowości, nawiązuję do tytułu polskiego przekładu dzieła *Źródła podmiotowości* autorstwa filozofa Charlesa Taylora. Oryginalny tytuł książki brzmi: *Sources of the self*. W języku polskim – pominąwszy neologizmy „sobość”, czy „samość”²⁸ – nie ma odpowiednika rzeczownikowej formy elementów „samo” i „siebie”, ale funkcję tę pełni wprowadzona przez Bronisława Trentowskiego „jaźń”. Jej moralny wymiar – tożsamość moralna, a więc rozwijane idee „bycia samym sobą” – rozważa Taylor, zamieniając przy tym odnosząc się do jaźni, osoby i podmiotu działania²⁹.

Wykorzystuję to, skądinąd budzące wątpliwości sformułowanie „źródła podmiotowości”, gdyż „podmiotowość” w odniesieniu do teorii Znanieckiego może być ogólniejszym pojęciem, które obejmie zarazem takie znaczenia, jak: „jednostka”, „indywiduum”, „czynnik działający”, „osoba”, „wartość społeczna”, „jaźń” i inne, które wprowadził. Na pytanie o naturę człowieka czy istotę człowieczeństwa – pytanie metafizyczne – Znaniecki nie odpowiada, ale stanowczo sprzeciwia się

²⁶ A. Gehlen, dz. cyt., s. 41.

²⁷ Tamże, s. 37.

²⁸ Por. komentarz tłumacza dzieła Taylora. Zob. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 216. Warto też zauważyć, że w języku polskim *identity* to toż-samość.

²⁹ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, dz. cyt., s. 10.

wszelkim odmianom redukcjonizmu: biologicznego, psychologicznego czy socjologicznego. Aby uwypuklić humanistyczny antynihilizm teorii podmiotowości Znanieckiego, warto w tym miejscu przywołać poglądy Viktora E. Frankla, który pisał:

„Z zasadniczą możliwością zaprzeczania sensu spotykamy się rzeczywiście w tym, co nazywa się nihilizmem. Albowiem istota nihilizmu nie polega, jak się zwykło sądzić, na tym, że zaprzecza on bytowi w ogóle; właściwie nie kwestionuje on samego bytu – albo raczej istnienia bytu – lecz jego sens. Nihilizm bynajmniej nie twierdzi, że w rzeczy samej nic nie istnieje; utrzymuje on raczej, że istniejąca rzeczywistość nie jest niczym innym jak tylko tym czy owym, do czego nihilizm ją konkretnie ogranicza albo z czego ją wywodzi.

W zależności od tego, do jakiej reszty rzeczywistość się redukuje bądź też z jakiej się ją wyprowadza, można wyróżnić trzy główne rodzaje lub odmiany nihilizmu. Jeśli mianowicie dokona się redukcji bytu do rzeczywistości fizycznej, nihilizm występuje w postaci fizjologizmu, podczas gdy w przypadku redukcji do rzeczywistości psychicznej – w postaci psychologizmu, a w przypadku redukcji do rzeczywistości socjologicznej – w postaci socjologizmu”³⁰.

Pryzmat kultury, przez który Znaniecki widzi człowieka, pokazuje także ograniczenia koncepcji metafizycznych bytu (zarówno realistycznych, jak i idealistycznych), a nie stawania się, co w języku angielskim dobrze pokazuje przeciwstawienie *to be* oraz *becoming* (warto zauważyć, że *becoming* złożone jest z *be* oraz *coming*). Znaniecki rzadko odwołuje się do pojęcia jaźni, co można by tłumaczyć krytycznym dystansem w stosunku do idealistycznej filozofii niemieckiej, opartej na idei *Selbst*, a zapewne także odmiennością kulturowego pragmatyzmu Znanieckiego od koncepcji zarówno Williama Jamesa, jak i George’a H. Meada. Koncepcje jednostki tego pierwszego nazbyt ciążyły ku psychologii introspekcyjnej, drugiego zaś – ku behawioryzmowi. Według Znanieckiego podmiotowość ma źródła kulturowe. Autor *Wstępu do socjologii* obszernie i wszechstronnie przedstawia kulturową ewolucję jednostki.

³⁰ V.E. Frankl, *Homo patiens*, tłum. R. Czarnecki, J. Morawski, Warszawa 1976, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1976, s. 9.

Znaniecki rzadko stosował pojęcie duchowości (choć od niego nie stronił), zasadnicze, jak twierdził Taylor (i Frankl), w analizie kondycji ludzkiej – ludzkiego „wnętrza” – ale odnosił je do wartości ideacyjnych, pisząc o nowym ideale cywilizacji płynnej³¹, harmonijnej i duchowej. Można zatem – trawestując słowa Taylora piszącego o nierozzerwalności pojęcia jaźni i dobra, czyli jaźni i moralności³² – powiedzieć, że dla Znanieckiego podmiotowość i wartość są zagadnieniami nierozzerwalnie ze sobą związanymi. Analiza kulturowego stawania się – historycznego rozwoju podmiotowości – obejmuje więc w jednym systemie teoretycznym o wiele więcej zagadnień aniżeli tylko ewolucja idei moralnych, która jest bezsprzecznie podstawowa dla socjologii opartej na koncepcji działania społecznego, a więc takiego, które odnosi się do ludzi, także wówczas, gdy jest to działanie podmiotu wobec siebie samego. Wielość znaczeń podmiotowości odnosi się do autonomii podmiotu działania, do jego uprawnień, do zdolności sprawstwa, do subiektywności, tożsamości osobistej, do jaźni i osoby.

Kiedy Znaniecki formułował swą kulturalistyczną teorię jednostki i podmiotowości, było to zupełnym *novum*. Używał wiele kategorii pojęciowych, by wymienić takie jak: podmiot, czynnik działający (*agent*), indywiduum, jaźń odzwierciedlona (ciało i psyche), stan socjalny (stanowisko moralne, położenie ekonomiczne, sfera bezpieczeństwa, sfera prywatności), funkcja społeczna (zadania rzeczowe i aktywność moralna), znaczenie życiowe (subiektywne i obiektywne), jaźń rekonstruowana i projektowana (idealna), rola społeczna, osoba społeczna, osoba kulturowa. Nie miejsce tu jednak na pełny wykład tej teorii. Chodzi tylko o to, by podkreślić najważniejsze jej strony. Jak widać, jej znaczenie nie sprowadza się wyłącznie do socjologii jednostki, ani nawet do teorii jednostki społecznej na gruncie teorii społecznej, która – jak to zostało przedstawione w *Nocie metodologicznej* – miała obejmować zarówno psychologię społeczną, jak i socjologię teoretyczną. Jest to teoria kulturalistyczna. Temat jednostki ludzkiej przedstawiony został zarówno w kulturalistycznej odmianie psychologii społecznej, jak i w kulturalistycznej postaci socjologicznej teorii osoby społecznej.

³¹ Warto zwrócić uwagę na tę ideę Znanieckiego, gdyż bliska jest współczesnym koncepcjom „przepływu”.

³² Ch. Taylor, dz. cyt., s. 10.

Jednak teoria jednostki autorstwa Znanieckiego nie tylko nie daje się sprowadzić do *homo sociologicus*, czy to w wersji socjologicznej, czy też psychospołecznej, lecz taką koncepcję odrzuca. Jest to bowiem teoria, która podmiotowość wiąże z kulturą i z kultury ją wywodzi.

Jak się wydaje, dla kulturalistycznej teorii człowieka najważniejsza jest koncepcja osoby przedstawianej jako osoba kulturowa. Osoba społeczna jest jej, co prawda, istotnym, ale tylko przejawem, gdyż jako wartość społeczna, podmiot i przedmiot czynności społecznych jest najpierw wartością kulturową, podmiotem i przedmiotem działań kulturowych. Jednostka ujmowana jest od strony wielu systemów kulturowych i systemów społecznych, w których uczestniczy. Kiedy natomiast mowa jest o jednostce niepowtarzalnej, z jej niepowtarzalną biografią, wówczas takimi podstawowymi kategoriami są: osobowość kulturowa i osobowość społeczna. Trzeba podkreślić, że koncepcja osoby i kultury w teorii Znanieckiego poprzedzała zarówno prace szkoły kultury i osobowości, jak prace Ralphi Lintona na temat kulturowych podstaw osobowości i jednocześnie bardzo się od nich różniła. Raz jeszcze trzeba powiedzieć, że kulturalistyczna, a nie metafizyczna koncepcja osoby jest oryginalnym wyróżnikiem teorii Znanieckiego. Uczony stale podkreślał różnice pojęciowe związane z jego kulturalistycznym, a nie metafizycznym, socjologicznym, psychologicznym czy naturalistycznym podejściem do jednostki, dlatego mówił też o „uosobieniu”.

W naukach społecznych, a szczególnie w socjologii, pojęcie osoby niemal zniknęło z języka teorii, może poza naukami prawnymi, ale – jak słusznie zauważa Ralph H. Turner³³ – koncepcji osoby pominąć nie można, bo tylko osoba może ponosić odpowiedzialność za swoje czyny, tylko osoba może też wypełniać obowiązki, czy to prywatne, czy publiczne i domagać się uprawnień³⁴. W *Metodzie socjologii*, wyodrębniając systemy społeczne, Znaniecki wyróżnia też osobę społeczną jako pewien konstrukt zakładający ujęcie systemowe. Osobę społeczną wiąże z rolą społeczną, która później w jego socjologii jednostki wysunęła się na plan pierwszy, jak widać to w *Social relations and social roles*. Była to

³³ R.H. Turner, *Role theory*, [w:] J.H. Turner (red.), *Handbook of sociological theory*, Kluwer Academic, New York 2001.

³⁴ Zainteresowanie koncepcją osoby zdaje się ożywać. Zob. „*Persona*” in *sociologia*, [w:] L. Allodi, L. Gattamorta (red.), Meltemi, Roma 2008.

teoria wyprzedzająca o wiele dekad koncepcję scalenia roli i osoby stworzoną przez Turnera.

Teoria systemów społecznych autorstwa Znanieckiego jako jedna z kategorii systemów kulturowych ma dwie wersje. W tej wcześniejszej mowa jest o osobie społecznej, w tej późniejszej zaś – o roli społecznej, chociaż rola i osoba są w obydwu wersjach ściśle ze sobą związane. Znaniecki opracował oryginalną teorię ról społecznych, świadomie dążąc do przezwyciężenia jednostronności takiego ujęcia – jak u Meada – w którym podkreśla się jaźń i wyłącznie zdolność przyjmowania roli lub też – jak u Lintona – za podstawę przyjmuje się pozycję czy też status społeczny. Z teorii ról stworzonej przez Znanieckiego skorzystał Robert K. Merton, wprowadzając pojęcie zestawu ról będące strukturalistyczną adaptacją koncepcji kręgu społecznego – jednego z czterech elementów systemu ról społecznej wyróżnionych przez Znanieckiego, obok wyobrażenia osoby, nadawanych uprawnień i obowiązków nakładanych na wykonawcę roli. Na drugim zaś – interakcjonistycznym skrzydle – wspomniany już Ralph H. Turner w swej kulturowej wersji interakcjonizmu wprowadza do teorii ról zarówno koncepcję osoby, jak i koncepcję układów interakcyjnych.

Goffmanowskie analizy jaźni i tożsamości charakteryzują się luźną konceptualizacją, gdyż ich twórca bez dbałości o ład metodologiczny posługuje się na przemian rozmaitymi koncepcjami, takimi jak: „jednostka”, „aktor”, „tożsamość”, „osoba”, „jaźń”, wprowadzając kategorię *social worth* jako częściowy odpowiednik koncepcji wartości społecznej, kategorii autorstwa Znanieckiego, pozostają częstkowe w porównaniu do Znanieckiego teorii społecznego stawania się osoby i jej wykonania – *performances* – ról społecznych. W swej kulturalistycznej teorii Znaniecki badał, jak jednostka przedstawia się sama sobie i innym, jakie ma znaczenia i wartość. Pisał, że jednostka nie „jest”, lecz „jawi się” – (*appears*), „pojawia się”, a to nie to samo co po prostu „przedstawia się” – (*presents*). Jeśli współcześnie społeczne funkcjonowanie jednostki sprowadza się do wykonania scenicznych, przedstawień i autoprezentacji, o których Charles Taylor pisze, że są redukcją podmiotowości³⁵, to jest

³⁵ Ch. Taylor, *Sources of the self. The making of the modern identity*, Cambridge, Harvard University Press, Mass. 1989, s. 32; tenże, *Źródła podmiotowości...*, dz. cyt., s. 64.

to także redukcja rzeczywistości człowieka ze współczynnikiem humanistycznym.

Zanim ta kwestia zostanie dalej rozwinięta, warto zatrzymać się przy krytyce koncepcji jaźni przedstawionej przez Taylora, który mówi o ich „wysterylizowanym”, „wolnym od wartości” języku, w którym moralne pojęcie jaźni i osoby staje się niezrozumiałe, jeśli jest ona przedmiotem nieróżniącym się od innych przedmiotów badań³⁶. Otóż krytyka ta jest chybiona w odniesieniu do tych teorii, które odrzucają dwa założenia co do przedmiotu badań naukowych: pierwsze głoszące, że należy je ujmować tak, jak istnieją same w sobie, a nie jak jawią się podmiotom, oraz drugie, że przedmiot jest tym, czym jest, niezależnie od opisów czy interpretacji przedstawianych przez podmioty³⁷. Krytykę takiego punktu widzenia, a jednocześnie obronę obiektywności poznania w naukach o kulturze Znaniecki przedstawił na początku XX wieku w koncepcji współczynnika humanistycznego. Według Taylora „rzeczy mają dla mnie znaczenie”. Podobnie „[...] pytanie o to, kim jest dana osoba, zadane w oderwaniu od jej interpretacji samej siebie jest pytaniem całkowicie źle postawionym i z zasady nie istnieje na nie odpowiedź”³⁸. Zasada współczynnika humanistycznego obejmuje więcej niż tylko interpretacje językowe, opiera się bowiem na aktywnym doświadczeniu uczestników kultury, której składnikami są wartości, a wśród nich jednostki i grupy ludzkie. Jest to rzeczywistość historyczna i pod tym względem Znaniecki zgodziłby się z Taylorem co do tego, że nasze nowożytne pojęcie podmiotowości jest również sposobem rozumienia samego siebie, uwarunkowanym historycznie, jednakże ów historyczny proces kulturowego konstruowania podmiotowości obejmuje, według Znanieckiego, dużo więcej aniżeli sferę idei, a więc różnicowanie się systemów kultury i systemów społecznych, modele znaczeń i wartości oraz wzory działania.

Tak jak systemy kulturowe działań i wartości są ogólniejszą kategorią w stosunku do systemów społecznych, tak i te wszystkie kwalifikacje odnoszące się do społecznej natury jednostki – w tym osoba społeczna i rola społeczna – są drugorzędne wobec kulturowych

³⁶ Tamże, s. 65.

³⁷ Tamże, s. 65.

³⁸ Tamże, s. 66.

źródeł podmiotowości. W żadnym zatem razie koncepcja jednostki i podmiotowości w teorii Znanieckiego nie ogranicza się do tego, co Helmut Schelsky czy Raymond Boudon nazywali *homo sociologicus*³⁹. Nie ma więc – trzeba to jeszcze raz podkreślić – żadnego socjologicznego redukcjonizmu, czy nawet pierwszorzędności koncepcji *homo socius*. Dla Znanieckiego punktem wyjścia jest *homo culturalis*. Po pierwsze, jako konstytutywny składnik rzeczywistości konkretnej ze zdolnością nadawania jej form symbolicznych, symbolicznego wyrazu znaczeń i ważności aksjologicznej, a po drugie, jako twórca i uczestnik systemów kulturowych z ich rozmaitymi podmiotowymi konfiguracjami, bo przecież hedonistyczne, techniczne, estetyczne, ekonomiczne, poznawcze, religijne, polityczne, społeczne i inne systemy nie są jednakowo i niezmiennie dane w subiektywnym, indywidualnym doświadczeniu tu i teraz oraz biograficznie.

W kulturalistycznej teorii Znanieckiego jaźń (*self*), w tym jaźń odzwierciedlona, jest koncepcją ważną, ale nie podstawową, jak u większości pragmatystów. Tą podstawową jest koncepcja osoby pojęta kulturalistycznie, a więc w ewolucji kulturowej, podczas której podlegała indywidualizacji⁴⁰.

W kulturalistycznych, relacyjnych, interakcyjnych analizach Znaniecki ukazywał różne aspekty jednostki – podmiotowe i przedmiotowe – ale te drugie także z perspektywy jakiegoś podmiotu – perspektywy własnej działającego lub innego działającego podmiotu, także zbiorowości. Proponował nową terminologię, zwracając przy tym uwagę, że to aspekty czy wymiary są najistotniejsze, a terminologia pozostaje czymś umownym, co można ustalić lub zmienić. Gdy chodzi o wielość tych aspektów, to współczesna psychologia społeczna zakładająca symbolizm, relacjonalność i relatywność kulturową jaźni, wiele uschematyzowała i uprościła, za podstawową uznając kategorię tożsamości, odmienianą na wiele możliwych sposobów już to jako tożsamość społeczna, już to jako tożsamość sytuacyjna, czy jako tożsamość osobista, albo tożsamość indywidual-

³⁹ R. Boudon, *The logic of social action. An introduction to sociological analysis*, Routledge and Kegan Paul, London 1979, s. 155.

⁴⁰ Zauważalne jest więc pewne podobieństwo do koncepcji Marcela Maussa. Zob. M. Mauss, *Socjologia a antropologia*, tłum. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, PWN, Warszawa 1973, s. 489–530.

na lub zbiorowa, odnosząc też tożsamość kulturową raczej do grupy aniżeli do jednostki. Interesująca we współczesnej kulturalistycznej psychologii społecznej jest teoria jaźni semiotycznej⁴¹ czy też jaźni symbolicznej⁴². Współczynnik humanistyczny jest koncepcją semiotyczną⁴³, ale w niej się nie wyczerpuje, gdyż obejmuje także doświadczenie aksjologiczne i afektywne, tak więc zakłada istnienie jaźni moralnej i emocjonalnej. W teorii Znanieckiego oczywiście istotne są interakcje i relacje społeczne odpowiedzialne za procesy odzwierciedlania, kształtowania „mnie” czy też „ja przedmiotowego”, ale – jak się wydaje – podstawowe pozostają tendencje – jak mówił Znaniecki – osobotwórcze zależne od uczestnictwa w systemach kulturowych. Jednostka konstruuje lub rekonstruuje wiele systemów kulturowych, w tym społecznych, które są źródłem jej podmiotowości, jej tworzywem. Jako wykonawca ról społecznych może być nawet ujęta jako system społeczny, ale się w nim nie zamyka. Tutaj więc kultura jako źródło podmiotowości staje się źródłem niezależności jednostki od systemów społecznych, o ile jako centrum działania poznaje, rozumie i uczestniczy w tworzeniu systemów kulturowych. Można więc powiedzieć – nawiązując do Romana Ingardena⁴⁴ – że koncepcja podmiotowości, która ma źródła kulturowe, jest koncepcją podmiotowości „otwartej”.

⁴¹ N. Wiley, dz. cyt.

⁴² R. S. Perinbanayagam, *The presence of self*, Rowman and Littlefield, Lanhan 2000.

⁴³ E. Hałas, *Znaczenia i wartości społeczne. O socjologii Floriana Znanieckiego*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1991m s. 30–54.

⁴⁴ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987, s. 125.

Bibliografia

- Allodi L., Gattamorta L. (red.) (2008), „*Persona*” in *sociologia*. Roma, Meltemi.
- Boudon R. (1979), *The logic of social action. An introduction to sociological analysis*. London, Routledge and Kegan Paul.
- Boudon R., Bourricaud F. (1982), *Dictionnaire critique de la sociologie*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Brentano F. (1989), *O źródle poznania moralnego*. Tłum. C. Porębski, Warszawa, PWN.
- Bruner J. (2006), *Kultura edukacji*. Tłum. T. Brzostowska-Tereszkiewicz, Kraków, Universitas.
- Elias N. (1998), *The society of individuals – I*. [w:] J. Goudsblom, S. Mennell (red.), *The Norbert Elias reader. A biographical selection*. Oxford, Blackwell, s. 68–74.
- Elias N. (1998), *The society of individuals – III*. [w:] J. Goudsblom, S. Mennell (red.), *The Norbert Elias reader. A biographical selection*. Oxford, Blackwell, s. 230–234.
- Frankl V.E. (1976), *Homo patiens*. Tłum. R. Czarnecki, J. Morawski, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX.
- Gehlen A. (2001), *W kręgu antropologii i psychologii społecznej. Studia*. Tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa, Czytelnik.
- Hałas E. (1991), *Znaczenia i wartości społeczne. O socjologii Floriana Znanieckiego*. Lublin, Redakcja Wydawnictw KUL.
- Hałas E. (2008), *Wstęp do wydania polskiego*. [w:] F. Znaniecki, *Metoda socjologii*. Tłum. E. Hałas, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 7–28.
- Ingarden R. (1987), *Książeczka o człowieku*, Kraków, Wydawnictwo Literackie.
- Judycki S. (1997), *Ja*. [w:] J. Herbut (red.), *Leksykon filozofii klasycznej*. Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL, s. 317–319.
- Kłoskowska A. (1990), *Kulturologiczna analiza biograficzna*. [w:] J. Włodarek, M. Ziolkowski (red.), *Metoda biograficzna w socjologii*, Warszawa–Poznań, PWN.
- Lindesmith A.R., Strauss A.L., Denzin N.K. (1988), *Social psychology*. Englewood Cliffs, NJ., Prentice Hall.
- Mauss M. (1973), *Sociologia a antropologia*. Tłum. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, Warszawa, PWN.
- Perinbanayagam R.S. (2000), *The presence of self*. Lanham, MD Rowman and Littlefield.
- Schutz A. (1976), *Collected papers, II: studies in social theory*. The Hague, Martinus Nijhoff.
- Taylor Ch. (2001), *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Tłum. M. Gruszczyński i in., Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Turner R.H. (2001), *Role theory*. [w:] J.H. Turner (red.), *Handbook of sociological theory*. New York, Kluwer Academic.
- Wiley N. (2005), *The semiotic self*. Cambridge, Polity Press.
- Znaniecki F. (1919), *Cultural reality*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Znaniecki F. (1965), *Social relations and social roles*. San Francisco, Handler Publishing.

- Znaniecki F. (1971), *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój*. Tłum. J. Szacki, Warszawa, PWN.
- Znaniecki F. (1988), *Wstęp do socjologii*. Warszawa, PWN.
- Znaniecki F. (1991), *Prawa psychologii społecznej*. Tłum. J. Radzicki, Warszawa, PWN.
- Znaniecki F. (2008), *Metoda socjologii*. Tłum. E. Hałas, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.

Marek Ziółkowski

Człowiek jako twórca wiedzy Podmiotowość a uwarunkowania kulturowe i społeczne

*

Wstęp

Florian Znaniecki jest twórcą całościowej i oryginalnej koncepcji socjologicznej. Koncepcja ta była wielokrotnie rozważana i komentowana w literaturze polskiej. Niniejszy tekst jest przypomnieniem i analizą pewnych tylko wybranych elementów tej koncepcji; elementów, które mogą rzeczywiście być „przesłaniem dla współczesności” przywołanym w tytule całej jubileuszowej konferencji. W tym tekście chciałbym wydobyc z myśli Znanieckiego wątki, które pozwalają lepiej zrozumieć złożony problem relacji pomiędzy podmiotowością człowieka jako twórcy wiedzy oraz kulturowymi i społecznymi uwarunkowaniami, którym podlega wszelka ludzka działalność, także działalność twórcza.

Twórczość a obiektywność ładu kulturowego

Problematyka ludzkiej twórczości pasjonowała Floriana Znanieckiego przez cały czas jego naukowej działalności od wczesnych pism filozoficznych poczynając. Stworzył on pewną – w znacznej mierze formalną – teorię twórczości, rozpatrując twórczość zwłaszcza w odniesieniu do istniejącego ładu kulturowego.

Przypomnijmy pokrótce najważniejsze elementy tej teorii. Fundamentalne znaczenie ma w niej rozróżnienie dwóch porządków: kulturowego i społecznego. Na tym pierwszym poziomie pojawia się kwestia wewnętrznej spójności kultury rozumianej jako immanentne związki pomiędzy przekonaniami tworzącymi system przekonań. Występują tu więc relacje pomiędzy ideami, a w tym podstawowe