

Uniwersytet Śląski
Wydział Nauk Społecznych
Instytut Filozofii

Tomasz Knapik

Człowiek i wartości
Tematy filozoficzne we wczesnych studiach Floriana Znanieckiego

Praca doktorska
napisana pod kierunkiem
prof. zw. dra hab. Czesława Głombika

Katowice 2006

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie.....	3
Rozdział I. Rozwój zainteresowań naukowych Floriana Znanieckiego a jego droga do filozofii.....	9
1. Młodzieńcze aspiracje i zagraniczne studia. W drodze do doktoratu.....	9
2. Początki kariery naukowej. Profesorskie aspiracje.....	21
3. Pierwsza zasada filozofii.....	32
Rozdział II. Idea humanizmu w pismach filozoficznych Floriana Znanieckiego.....	37
1. Czym jest filozofia humanistyczna. Znaniecki wobec sporów o humanizm.....	37
2. Pragmatyzm w Polsce - wczesne reakcje, pierwsze wzmianki. Floriana Znanieckiego spotkanie z pragmatyzmem.....	49
3. Pragmatyzm a myśl Znanieckiego.....	59
4. Człowiek w filozoficznej refleksji Znanieckiego.....	74
Rozdział III. Aksjologia Floriana Znanieckiego – analiza pojęcia wartości.....	88
1. W poszukiwaniu wartości.....	88
2. Znaniecki a poglądy wybranych reprezentantów neokantyzmu badeńskiego.....	100
3. Zagadnienie wartości w pismach filozoficznych Znanieckiego.....	106
4. Człowiek jako twórca i badacz wartości.....	119
Rozdział IV. Florian Znaniecki a międzywojenne dyskusje wokół kryzysu cywilizacji.....	124
1. Cywilizacja i jej definicje.....	124
2. Tematyka kryzysu cywilizacji w literaturze europejskiej.....	131
3. Geneza kryzysu cywilizacji w polskiej literaturze okresu międzywojennego.....	150
4. Znaniecki wobec objawów kryzysu cywilizacji.....	171
Zakończenie.....	181
Bibliografia.....	186

Wprowadzenie

Florian Znaniecki (1882-1958) słusznie zaliczany jest do klasyków polskiej i światowej socjologii¹. W tym względzie Jego pozycja jest niepodważalna. Stąd też wielu piszących na temat dzieła Znanieckiego lub podejmujących próbę jego interpretacji, często pomija lub bagatelizuje fakt, iż swoje studia rozpoczynał od filozofii. W tym miejscu trzeba zauważyć, że pragnieniem, które towarzyszyło Uczonemu od pierwszych lat studiów, była realizacja projektu dotyczącego budowy wielkiego systemu filozoficznego. Analizując, już tylko pobieżnie, życie i dzieło wybitnego polskiego Uczzonego można by rzec, iż był On prawdziwym miłośnikiem mądrości. Oddając się z pasją pracy badawczej potrafił jednocześnie angażować się w konkretne sprawy ludzkie. Był otwarty na świat i drugiego człowieka. To, co w sposób szczególny wyróżniało Znanieckiego jako osobę, to umiejętność radzenia sobie z przeciwnościami losu, a tych było na Jego drodze życia wiele. Wystarczy wspomnieć dwie wojny światowe, związane z tym lata okupacji spędzone na obczyźnie, relegowanie młodego studenta z carskiego uniwersytetu warszawskiego za udział w proteście, który był wyrazem sprzeciwu wobec ograniczania swobód akademickich, lata spędzone poza granicami kraju i związane z tym trudności materialne, wreszcie decyzja o pozostaniu na emigracji po zakończeniu drugiej wojny światowej. Paradoksalnie każda z tych życiowych sytuacji umacniała Znanieckiego oraz dodatkowo motywowała do podejmowania kolejnych wysiłków intelektualnych. To być może dlatego rysem charakterystycznym Jego twórczości była wszechstronność zainteresowań. Chociaż analizował problemy z wielu dziedzin filozoficznych i socjologicznych, to jednak w centrum poszukiwań zawsze obecny był człowiek wraz z odniesieniem do świata wartości.

Spośród wielu powodów, dla których dzieło Znanieckiego jest wciąż atrakcyjne dla współczesnego czytelnika, jeden wydaje się być najważniejszy, jest nim aktualność. Także dzisiaj, w czasach, które charakteryzują się pewnego rodzaju ucieczką od człowieka i wartości, postać i dzieło poznańskiego Profesora nadal inspiruje i jest pewnego rodzaju zaproszeniem do podejmowania wysiłków na drodze do uczynienia ludzkiego życia bardziej sensownym, a tym samym bardziej ludzkim.

Podjmując to zaproszenie i próbując sprostać jego intelektualnemu wyzwaniu podjąłem próbę interpretacji filozoficznego dorobku autora *Humanizmu i poznania*.

Powstała praca nie jest syntetycznym opracowaniem życia, działalności, czy też wszystkich nurtów tematycznych obecnych w twórczości naukowej Floriana Znanieckiego. Świadomie pominąłem szereg zainteresowań naukowych, którym oddawał się Uczony. Moim celem było przygotowanie takiej rozprawy, która przedstawia tematy filozoficzne jakim

¹ Por.: J. Szacki, *Znaniecki*, Warszawa 1986, s. 7-13, tegoż, *Sto lat socjologii Polskiej: od Supińskiego do Szczepańskiego*, Warszawa 1995, s.78-84, K. Pomian, *Wprowadzenie do Znanieckiego*, [w:] *Więź*, 1974, nr 1 (189), r. XVII, s. 69-81, E. Hałas, *Znaczenia i wartości społeczne. O socjologii Floriana Znanieckiego*, Lublin

poznawski Humanista poświęcił swoje wczesne studia. Za takie uważałem te, które odnoszą się do filozofii wartości, refleksji nad człowiekiem, a także cywilizacją. Co istotne, podejmując się zadania napisania dysertacji doktorskiej chciałem zarazem, by praca ta przyczyniła się do wyeksponowania filozoficznych propozycji Znanieckiego, które prowokują współczesnego człowieka do refleksji nad własnym życiem. Analiza wybranych zagadnień, którym poświęciłem poszczególne rozdziały pracy została poprzedzona próbą interpretacji genezy ich powstania. Tym samym chciałem zwrócić uwagę, że nazwisko Znanieckiego powinno być także kojarzone z utalentowanym filozofem, a następnie wybitnym socjologiem.

Pytając jednak o filozofię Znanieckiego i podejmując próbę jej analizy nie sposób pominąć przedstawienia tych wydarzeń z biografii intelektualnej Uczonego, które miały istotny wpływ na rozwój i kształtowanie się Jego poglądów. Biografia ta naznaczona jest wieloma wydarzeniami, które stopniowo i konsekwentnie zbliżały początkowo młodego poetę do filozofii. Pierwsze fascynacje, zainteresowania, doświadczenia życiowe przeplatane sukcesami i niepowodzeniami, były niejako drogowskazami kierującymi młodego Humanistę na drogę dociekań filozoficznych. Z tych też powodów zwrot w stronę filozofii i studiów systematycznych w tym zakresie dokonywał się w pewnym sensie ewolucyjnie. Nie bez znaczenia było także dokonanie charakterystyki warunków i otoczenia, w jakich wzrastał Znaniecki, czyje dzieła czytał, pod czym wpływem pozostawał. Pozwoliło to na udzielenie odpowiedzi na pytania dotyczące przyczyn i okoliczności, w jakich doszło do spotkania z filozofią, także na wskazanie źródeł, z jakich czerpał Uczony swoje filozoficzne inspiracje, dzięki którym dzieło przybrało ostateczny kształt.

Myśli i przekonania światopoglądowe młodego Intelektualisty podlegały ciągłej ewolucji. Sprzyjały temu: różnorodność sytuacji życiowych, zainteresowań, fascynacji. Pozwoliło to na wyodrębnienie w biografii intelektualnej Znanieckiego trzech następujących po sobie faz. Wyszczególnienie pierwszej z nich jest zadaniem stosunkowo łatwym. Okres ten obejmuje lata młodości, studiów zagranicznych, by następnie zakończyć go na obronie dysertacji doktorskiej, która miała miejsce w 1910 roku w Krakowie. Lata przypadające na tenże okres to czas wyężonej pracy, a także szczególnej aktywności intelektualnej. Okres drugi obejmuje lata, w których Uczony podejmował wysiłki zmierzające do zbudowania własnego systemu filozoficznego. Myśl o tym intensyfikowała działania podejmowane przez Znanieckiego na polu filozofii. Okres ten kończy się rewizją dotychczas obowiązujących założeń. I chociaż Uczony przejawiał coraz większe zainteresowanie socjologią oraz był zaangażowany w jej rozwój, nie zmienia to jednak faktu, iż zagadnienia związane z filozofią nadal pozostawały Jemu bliskie².

1991, s.9-11.

² W latach 1918-1929 Znaniecki wraz z Williamem Thomasem (1863-1947) opracował obszerną monografię, która została zatytułowana *Chłop polski w Europie i Ameryce*. Dzieło to zostało poświęcone badaniu życia polskich emigrantów w USA i wpływu, jaki emigracja wywarła na życie chłopów w Polsce. Niewątpliwie przyczyniło się ono do rozwoju metod socjologicznych w XX wieku.

Czasokres ten obejmuje lata 1910–1920/1925. Trudno jednoznacznie określić datę graniczną zakończenia drugiego okresu życia i rozpoczęcia trzeciego, gdyż wzajemnie się one przenikają. Wreszcie ostatnia faza obejmuje lata 1920/1925 - 1958, kiedy to Uczony daje się poznać jako ceniony profesor socjologii i filozofii kultury na uniwersytecie w Poznaniu, założyciel Instytutu Socjologicznego, popularna postać w środowisku poznańskiej inteligencji, a także jako człowiek o głębokiej kulturze humanistycznej. Według powyższej periodyzacji organizuję materiał do interpretacji dzieł oraz obecnych w nich zagadnień filozoficznych. Chcę zaznaczyć, iż przedmiotem moich szczególnych eksploracji było życie i dzieło myśli filozoficznej poznańskiego Uczonego, obejmujące fazy pierwszą i drugą. Oczywiście nie ograniczam się tylko do tego okresu, gdyż w twórczości Znanieckiego zagadnienia filozoficzne obecne są także w dziełach powstałych w późniejszych latach.

Z punktu widzenia dzisiejszych badań, które jeśli są podejmowane w stosunku do poglądów Znanieckiego, dotyczą przede wszystkim trzeciego okresu jego życia, a tym samym obszarem swoich zainteresowań obejmują teorie socjologiczne. Owszem, Znaniecki pozostaje światowej sławy socjologiem, jednakże Jego poglądy filozoficzne są również interesujące jako ważny dokument epoki, a zarazem element współkształtujący polskie życie naukowe i rodzimą myśl filozoficzną w specyficznych warunkach przełomu XIX i XX wieku.

Czasokres, który został ujęty w treści rozdziału pierwszego jest ograniczony latami młodości, okresem studiów zagranicznych, tym samym obejmuje on pierwszą fazę życia Uczonego. Pragnę nadmienić, iż okres ten był także nieoceniony dla późniejszej twórczości młodego wtedy doktora filozofii, inspirowanego przez uznane autorytety z dziedziny filozofii. Dość wspomnieć nazwiska takich uczonych jak: Henryk Struve (1840-1912), Stanisław Leopold Brzozowski (1878-1911), Władysław Heinrich (1869-1957), ks. Stefan Pawlicki (1839-1916), Maurycy Straszewski (1848-1921), Henri Bergson (1859-1941), Friedrich Nietzsche (1844-1900), Wilhelm Dilthey (1833-1911), William James (1842-1910), Ferdinand Canning Scott Schiller (1864-1937), Heinrich Rickert (1863-1936), Hermann Cohen (1842-1918), którzy mieli istotny wpływ na młodego filozofa bądź to poprzez osobisty kontakt, bądź inspirującą lekturę. Jednakże Znaniecki daleki był od bezkrytycznego ulegania przejściowym fascynacjom lub intelektualnym modom. Przeciwnie, każdego myśliciela potrafił odczytać w sposób szczególny, przez pryzmat własnych doświadczeń, zainteresowań i problemów, które pragnął rozwiązać.

Przedmiotem filozoficznych analiz zawartych w treści drugiego rozdziału jest przedstawienie stanowiska teoretycznego koncentrującego się wokół filozofii humanistycznej i problematyki człowieka obecnej w głównych dziełach Znanieckiego z lat 1909 – 1924.

Zagadnienie człowieka, pytanie o jego los, o kondycję inicjuje niejako właściwą problematykę filozoficzną poznańskiego Myśliciela. Właściwą – w odróżnieniu od tej, która wytwarza złudzenie, iż prawidłowe zrozumienie powyższych zagadnień znajduje się poza

dziedzina obecności człowieka np. w uniwersalnym łańdże lub w świecie idei. Z tej też przyczyny niezbędnym pozostanie określenie, czym w ogóle jest humanizm, czy jest to pojęcie jednoznaczne, czy rzeczywiście według humanistycznego poglądu na świat człowiek jest jego wartością najwyższą, a jeśli tak – to według kogo? Ta część pracy zawiera charakterystykę filozofii humanistycznej Znanieckiego, teoretyczną rekonstrukcję filozoficznej wizji człowieka jaką posiadał i przekazał w swoich książkach autor *Humanizmu i poznania*.

Znaniecki określając się jako reprezentant stanowiska humanistycznego miał poczucie, iż dokonuje wyboru racji podstawowej, która teoretycznego uzasadnienia nie znajdzie. Choć więc wybór ten potwierdzeń nie potrzebował, to jednak wymagał teoretycznego rozwinięcia i obrony. Filozof podjął się tego zadania już w pierwszych swoich pracach. To, jak argumentował na rzecz humanizmu, z jakimi koncepcjami polemizował w obronie swoich poglądów pozostaje treścią rozdziału drugiego. Zagadnienia dotyczące człowieka były punktem wyjścia do dalszych rozważań, które pozostają przedmiotem kolejnych rozdziałów.

Spośród różnorodnych idei filozoficznych, które pojawiły się na przełomie XIX i XX wieku, bodaj najważniejszymi okazały się te, które dotyczyły wartości. W tym też czasie pojawiły się potrzeby integracji rozproszonych refleksji pod nowym wspólnym terminem „aksjologii”. Także Znaniecki poświęcił temu zagadnieniu jedną z najważniejszych swoich prac, która została zatytułowana *Zagadnienie wartości w filozofii*. Dlatego też tematyka będąca przedmiotem trzeciego rozdziału mojej pracy koncentruje się wokół zagadnienia wartości.

W tym miejscu warto zauważyć, iż odkrywanie świata wartości dokonywało się równolegle ze wzrostem świadomości ich zagrożenia. Śledząc historię filozofii można bez trudu dostrzec, że nigdy wcześniej problem ten nie pojawił się tak wyraziście, jak w czasie ogromnych przewartościowań i zapowiedzi dalszych reorientacji, jakie miały miejsce u progu XX wieku. Wydaje się, iż przyczyną tego było znane przeciwstawienie: świat rzeczy - świat wartości, które jednocześnie generowało istotne pytania. Do pytań tych można zaliczyć: jakie miejsce zajmuje w powyższym przeciwstawieniu człowiek, czy ten tworzy swój świat ludzki niezależny od wyżej wymienionego, wzajemnie się wykluczający, czy też z nim komplementarny? Podejmując próbę odpowiedzi na powyższe pytania można stwierdzić, iż człowiek należy do świata wartości, jednak ze względu na swój biologiczny i psychiczny charakter należy także do świata natury. Każde z następujących stwierdzeń: człowiek jest wartością, człowiek wartości tworzy, człowiek wartościom podlega, rozpatrywane osobno wydaje się oczywiste, budzi jednak swoiste wątpliwości w zestawieniu z pozostałymi. Człowiek będąc wartością najwyższą uzależnia je od siebie. Stwierdzenie zaś, iż człowiek podporządkowuje się, czy jest podporządkowany pewnym systemom wartości nasuwa myśl, iż nie on sam jest ich twórcą, że zostały one narzucone i istnieją poza sferą świata człowieka. Jeśli zaś sam człowiek pozostaje wartością naczelną, to dlaczego i w jakim celu wartości tworzy? Czy te, jeśli istnieją, są bytami idealnymi, czy też

realnymi? Refleksje dotyczące tego zagadnienia rodzą kolejne pytania. W jakich warunkach wartości powstają, jakie są mechanizmy ich tworzenia przez człowieka, czy można mówić o ich hierarchii, a jeśli tak, to według jakiego klucza wartości są szeregowane, wreszcie czy można w sposób umowny, jeżeli nie obiektywny, uchwycić relacje między nimi? Jakie są podstawowe motywy, dla których człowiek podejmuje wysiłki zmierzające do wzbogacenia świata ludzkiego w świat wartości. Czy, aby zapewnić konkretnej osobie harmonijny rozwój i poczucie sensu życia, wartości muszą być obiektywnie obowiązujące?

Zagadnienie wartości jest w pewnym sensie obecne w całokształcie myśli filozoficznej poznańskiego Uczzonego. Mimo to postanowiłem wyodrębnić ten problem i potraktować go jako zagadnienie względnie autonomiczne, zadając sobie pytanie: czy można i czy warto mówić o Znanieckim jako aksjologu, a jeśli tak, to jakie jest jego miejsce wśród różnych kierunków myśli aksjologicznej? Rozdział trzeci niniejszej pracy jest próbą udzielenia odpowiedzi na powyższe pytania w świetle poglądów, które posiadał na ten temat Znaniecki.

Także w tym rozdziale przybliżam historię aksjologii i znaczenia pojęcia wartość. Ponadto uważałem, iż niezbędnym w świetle omawianego zagadnienia było wskazanie na te źródła, z których Uczony czerpał swoje inspiracje w odniesieniu do omawianego tematu.

Rozważania dotyczące szeroko pojętej tematyki cywilizacyjnej, a w szczególności jej kryzysu, posiadały na początku XX wieku w myśli filozoficznej oraz społecznej doniosły charakter. Wśród wielu autorów - filozofów piszących o dziejach cywilizacji, ich trwaniu i upadku, największą popularnością i szeroką recepcją swoich dzieł cieszyli się tacy myśliciele jak: Oswald Spengler (1880-1936), Jose Ortega y Gasset (1883-1955), Mikołaj Bierdiajew (1874-1948), Jacques Maritain (1882-1973) i inni. Także Polacy wnieśli znaczący wkład w rozwój tej dziedziny wiedzy, jaką stanowi nauka o cywilizacji. W tym miejscu warto przypomnieć nazwiska takich myślicieli jak: Marian Zdziechowski (1861-1938), Feliks Koneczny (1862-1949), Erazm Majewski (1858-1922), Henryk Romanowski³. Mówiąc o polskich badaczach zajmujących się zagadnieniem kryzysu cywilizacji nie sposób pominąć nazwiska Znanieckiego, który będąc wszechstronnym analitykiem zjawisk kulturowych, umieścił w polu swoich zainteresowań także problematykę cywilizacyjną. Refleksje tego Myśliciela są próbą odpowiedzi na pytania dotyczące praw, jakimi rządzą się cywilizacje, ich kondycji, niebezpieczeństw na jakie są narażone, wreszcie zawierają w swojej treści projekt przezwyciężenia kryzysów nawiedzających poszczególne kręgi kulturowe. Szczególny charakter twórczości Autora *Upadku cywilizacji zachodniej* wyznacza diagnoza dostrzeganych zagrożeń, a także wypracowana wizja przyszłej cywilizacji. Nie znaczy to, aby projekt *cywilizacji przyszłości* był bezdyskusyjny, a zwłaszcza łatwy do zrealizowania. Z pewnością różni się od

³ Biografia Henryka Romanowskiego jest dotychczas całkowicie nieznana, nie są znane daty urodzenia i śmierci, tego uczzonego, por.: P. Szydłowski, *Katolicki model kultury Henryka Romanowskiego*, [w:] Studia Religioznawcze, nr 21, 1987, s. 75, tegoż, *Kryzys kultury w polskiej myśli katolickiej 1918-1939*, Kraków 1984.

tych propozycji z początku XX wieku, z ich późniejszymi zmianami, które charakteryzowały się często nadmiernym fatalizmem, pesymistycznymi prorocztwami głoszącymi nadejście ogólnoludzkiej katastrofy, tym, że w swojej treści jest optymistyczny.

Rozdział czwarty to podjęta próba rekonstrukcji tej propozycji Znanieckiego, która odnosi się do kryzysu cywilizacji i miejsca, jakie zajmowała ona w międzywojennym dyskursie poświęconym tej tematyce. W treści tego rozdziału zwróciłem uwagę na te drogi myśli, które są rezultatem filozoficznej refleksji autora *Upadku cywilizacji zachodniej*, a których genezą była chęć przezwyciężenia kryzysu kultury.

O wyborze tematu pracy zadecydowało przekonanie, iż koncepcje filozoficzne Autora *Humanizmu i poznania* zmierzały do rozstrzygnięcia zasadniczych pytań egzystencjalnych, przed którymi stoi każdy człowiek. Z tego też względu wysiłki podejmowane przez Uczonego koncentrowały się wokół kwestii teraźniejszości i przyszłości człowieka, warunków jego przemiany i rozwoju - człowieka pozostającego wartością naczelną. Poglądy Znanieckiego, będące przedmiotem moich szczególnych zainteresowań, wyrosły z osobistych, ukształtowanych w młodości przekonań światopoglądowych, które ciągle ewoluowały. Jednakże bez względu na okoliczności ideały humanizmu uwzględniającego zagadnienie wartości, troska o człowieka pozostały bliskie Uczonemu przez całe życie, czego ślady są widoczne w wielu Jego pozycjach książkowych i artykułach naukowych.

Rozdział I. Rozwój zainteresowań naukowych Znanieckiego a jego droga do filozofii

1. Młodzieńcze aspiracje i zagraniczne studia. W drodze do doktoratu

Poniższy rozdział nie jest próbą wypracowania chronologicznej biografii Floriana Znanieckiego⁴. Ma jedynie ukazać te momenty w Jego życiu, które były istotne dla rozwoju intelektualnej postawy autora *Zagadnienia wartości w filozofii* i prezentowanych przezeń poglądów. Zaznaczyć należy, że poglądy te były znane przedstawicielom ówczesnego życia intelektualnego. Także Jego działalność w dziedzinie filozofii, której apogeum przypada na drugą i trzecią dekadę XX wieku, nie pozostawała poza zainteresowaniem współczesnych Znanieckiemu filozofów. On sam należał w ty czasie do grona postaci znanych w środowiskach intelektualnych Warszawy i Poznania.

Już pierwsi recenzenci opublikowanych przez Znanieckiego prac, między innymi Wacław Grzybowski (1887-1959), podkreślają, iż dzieła napisane przez polskiego Uczonego charakteryzuje przenikliwość podejmowanych analiz, oryginalność myśli, zaś przeprowadzane poszczególne założenia - analizy cechuje jasność oraz zadziwiająca wprost konsekwencja⁵. W tym miejscu pragnę zwrócić szczególną uwagę na fakt, iż filozoficzne poglądy poznańskiego Myśliciela były oceniane jako oryginalne już na początku dwudziestego wieku. W tym czasie polska myśl filozoficzna mieściła się w ogólnym nurcie filozofii europejskiej. Jednakże koniec XIX i początek XX wieku uwydatnił bardzo charakterystyczne dla polskiej filozofii tendencje, zwłaszcza zaś szczególną rolę narodu, w którym w sposób duchowy dojrzewa człowiek. Tendencje te przejawiały się w romantyczno – mesjanistycznym nurcie filozofii, któremu początek dał Józef Maria Hoene – Wroński (1776-1853). Myśl o szczególnym posłannictwie narodów słowiańskich i ich roli przywódczej w spełnianiu się ludzkości, stała się do pewnego stopnia dziedzictwem polskich myślicieli i filozofów mesjanistycznych, którzy opierali się na specyficznie romantycznych wartościach – na uczuciu i wierze. Reprezentantem tego sposobu myślenia był August Cieszkowski (1814-1894). Oczywiście nie był to jedyny obecny nurt w polskiej myśli filozoficznej w tym okresie. Warto także wspomnieć, iż w tym czasie dużą

⁴ Na temat życia i dzieła Znanieckiego zob.: Z. Dulczewski, *Florian Znaniecki. Życie i dzieło*, Poznań 1984, W magazynie „The Atlantic Monthly. Magazin of Literature, Science Art and Politics” wydanym w lutym 1920 roku w Bostonie, s. 188-199, została opublikowana autobiograficzna wypowiedź Floriana Znanieckiego zatytułowana: *Intellectual America by a European*. Wypowiedź ta została przetłumaczona i zatytułowana: *Intelektualna Ameryka – napisał Europejczyk*, [w:] Kultura i społeczeństwo, przeł. Z. Dulczewski, Warszawa 1978, t. XXII, nr 4, s.33-46.

⁵ Por.: W. J. Grzybowski, *Przegląd krytyczny. O nową rzeczywistość filozoficzną (Filozofia wartości F. Znanieckiego)*, [w:] Przegląd Filozoficzny, Warszawa 1912, z. 1, r. XV, s.519-529. Także Adam Zieleńczyk dokonał recenzji dzieła *Humanizm i poznanie*, która została opublikowana w *Bibliotece Warszawskiej*. Autor zauważył: „Zasługiwałaby ta książka (*Humanizm i poznanie* – przyp. T.K.) już na uwagę, gdyby zagadnienie filozofii ostatniej doby tylko odzwierciedlała. Przedstawia ona jednak coś znacznie większego. Nie tylko bowiem zagadnieniom tym przy olbrzymim oczytaniu autora daje wyraz obszerny i ścisły, lecz dąży do samoistnego ich obrobienia a nawet rozwiązania, daje oryginalny przyczynek do sprawy wzajemnego stosunku pomiędzy obu głównymi kierunkami współczesnej myśli filozoficznej. Jest więc dziełem nie tylko pożądanym w naszej literaturze, lecz dziełem o doniosłości powszechnej” [w:] Biblioteka Warszawska, 1912, t. IV, s. 596-

popularnością cieszyli się myśliciele pozytywizujący, jak Henryk Struve (1840-1912) czy też Aleksander Świątchowski (1849-1938)⁶. Cechą charakterystyczną, która wyróżniała owych uczonych było to, że w swoich pracach filozoficznych i publicystycznych akcentowali sprawy społeczne i narodowe w dziedzinie przede wszystkim rozwoju myśli warunkującej wyższy rozwój cywilizacyjny i gospodarczy, a przez to wyższą świadomość narodową⁷. Okres przełomu XIX i XX wieku jest także bardzo ważny dla filozofii katolickiej, a szczególnie neoscholastyki, która na początku XX wieku przekształciła się w neotomizm reprezentowany przede wszystkim przez o. Jacka Woronieckiego (1879-1949) oraz ks. Konstantego Michalskiego (1879-1947). Przedstawiciele tego nurtu filozofowania, zaktywizowani ogłoszeniem w 1879 roku przez papieża Leona XIII (1810-1903) encykliki *Aeterni Patris*, usiłowali dać odpowiedzi na złożone pytania związane z przeobrażeniami społeczno - ekonomicznymi i kulturowymi XIX i XX wieku⁸. Ale zasadniczo znaczącą pozycję, wręcz decydującą o obrazie filozofii polskiej pierwszych dekad XX wieku stanowiła Szkoła Lwowska – Warszawska z jej założycielem Kazimierzem Twardowskim (1866-1938). W tych warunkach wybiecie się młodego Uczonego na oryginalność zasługiwało na szczególną uwagę, co akcentowali pierwsi recenzenci dzieł i artykułów autora *Zagadnienia wartości w filozofii*. W tym miejscu warto także przypomnieć opinię redaktora *Przeglądu Filozoficznego* – Władysława Weryho (1868-1916), sformułowaną jeszcze przed wybuchem I wojny światowej, który stwierdził, że w Polsce dwoje uczonych zapowiada się na wybitnych filozofów. Ów redaktor miał na myśli osobę Znanieckiego oraz Jana Łukasiewicza (1878-1956). Jak wiadomo żaden z nich w latach późniejszych nie realizował swojej kariery naukowej na gruncie filozofii⁹.

Zatem w świetle dotychczas przedstawionych informacji należy zadać następujące pytania: kim był Florian Znaniecki, czy pozostawał w jakichkolwiek związkach z którymś z wymienionych powyżej polskich środowisk naukowych, gdzie zetknął się po raz pierwszy z filozofią i jakie znaczenie miał ów kontakt dla młodego ucznia oraz jak rozwijały się dalsze zainteresowania królową nauk?

Florian Znaniecki urodził się 15 stycznia 1882 roku w Świątnikach pod Włocławkiem. Jego ojciec Leon pełnił obowiązki administratora ziemskiego, natomiast matka Amelia zajmowała się prowadzeniem gospodarstwa domowego i wychowywaniem dzieci. Z miejscem swojego urodzenia Uczony nie związał swoich losów. Tu jedynie rozpoczęła się

602.

⁶ Por.: M. Krapiec, *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 2003, s. 82. Na temat filozofii polskiej pierwszych lat XX wieku wypowiedział się także Cz. Głombik, *Zmienność i paradoksy bogactwa. Uwagi o filozofii polskiej XX wieku*, [w:] Edukacja Filozoficzna, vol. 17, Warszawa 1994, s.101-114.

⁷ Na społeczny charakter filozofii Floriana Znanieckiego zwraca uwagę J. Chałasiński w artykule zatytułowanym: *Filozofia społeczna Bolesława Limanowskiego i Floriana Znanieckiego* [w:] Przegląd Humanistyczny, 1974, r. XVIII, s.1-12.

⁸ Por.: Cz. Głombik, *Początki neoscholastyki polskiej*, Katowice 1991 s. 11-49.

⁹ Podają za.: S. Borzym, *Panorama polskiej myśli filozoficznej*, Warszawa 1993, s. 190.

droga Jego życia, która dalej, poprzez Warszawę, prowadziła w Europę i świat. To, co charakterystyczne dla rodziny Znanięckich to pewnego rodzaju kosmopolityzm, na który zwraca uwagę w swojej autobiograficznej wypowiedzi sam Znanięcki. Píše On „Pokrewieństwo moje jest niezwykle kosmopolityczne. Ojciec pochodził z rodziny posiadaczy ziemskich z Pomorza. Jeden z przodków mojej matki, z domu Holz, przybył do Polski jako lekarz króla saskiego, późniejszego króla polskiego Augusta II. Moja babcia ze strony ojca i prababcia ze strony matki były Francuzkami. Dziadek, ojciec i dwaj wujowie ze strony ojca byli oficerami pruskiej Straży Królewskiej. Jeden z moich wujów ze strony matki został paszą tureckim. Jedna z moich sióstr poślubiła Włocha, dwie kuzynki poślubiły Niemców, a jedna Belga”¹⁰. Jakkolwiek wspomniane osoby nie miały bezpośredniego wpływu na wychowanie młodego Floriana, to jednak taka sytuacja musiała motywować do podejmowania licznych wysiłków których rezultatem była między innymi biegła znajomość języków obcych, w tym francuskiego, niemieckiego, rosyjskiego. Natomiast znajomość języków: angielskiego, włoskiego i hiszpańskiego posiadał drogą samokształcenia. „ Sam nauczyłem się angielskiego mając szesnaście lat, gdyż chciałem czytać w oryginale Szekspira i Byrona”¹¹. Jak się okaże owa znajomość języków obcych miała niebagatelne znaczenie w późniejszych latach życia.

Młodzieńcze i szkolne lata Znanięckiego przypadają na okres ożywienia narodowego, wzmagania się patriotycznych nastrojów, wzrostu świadomości narodowej. Warszawa była tym miejscem, w którym wyrazy sprzeciwu wobec rusyfikacyjnych zapędów były często organizowane. Także Florian Znanięcki lata wczesnej młodości wraz z rodziną spędził w Warszawie, gdzie znalazł się już przed 1900 rokiem, przypuszczalnie około 1895 roku. Tam także uczęszczał do rosyjskiego gimnazjum. Okres spędzony w warszawskim gimnazjum to kontynuowanie nauki języków obcych, w tym rosyjskiego, łaciny i greki. Jednakże, jak wspomina sam Znanięcki, przełom wieków to także szczególnie okres, w którym rozwijał zainteresowania literaturą piękną, interesował się również działalnością konspiracyjną w kółkach samokształceniowych. Najwyraźniej młody literat musiał być zbyt pochłonięty działalnością konspiracyjną skoro jedną z klas gimnazjum musiał powtarzać, zaś maturę zdawał w gimnazjum częstochowskim, co miało miejsce w 1902 roku. Na temat lat młodzieńczych, pasji oraz zainteresowań z tego okresu wypowiedział się w 1919 roku, będąc już osobą posiadającą autorytet naukowy. Tak oto wspomina ten: „Miałem wówczas szeroką znajomość literatury polskiej, francuskiej, niemieckiej; czytałem szybko i dużo, i to nie tylko w domu, ale także podczas godzin lekcyjnych w szkole. Oczywiście nie mogłem całkowicie wyłączyć się z obowiązkowych zajęć szkolnych trudniejszych niż literatura. Uważam, że czytałem więcej niż było to wskazane przy moich i tak dużych skłonnościach romantycznych. Przyswoiłem sobie na pamięć ogromną ilość poezji we wszystkich językach, które znałem, nawet w rosyjskim, chociaż

¹⁰ Podaję za: Z. Dulczewski, *Florian Znanięcki. Życie i dzieło*, cyt. wyd., s. 22.

wstydziłem się tych upodobań i nie przyznawałem się do nich. W dziesiątym, a może jedenastym roku życia zacząłem oczywiście pisać wiersze, lecz nie przywiązywałem do nich większej wagi. (...) Mając lat siedemnaście zacząłem pisać do magazynów literackich¹², a w osiemnastym roku życia zaczęto zwracać na mnie uwagę na tyle, że jeden z moich wierszy został zamieszczony w pewnej antologii¹³. Wszystko to na przestrzeni kilku lat nadawało mojemu życiu określony cel, ku któremu zwracały się moje ambitne wysiłki i aspiracje. (...) ...między siedemnastym i osiemnastym rokiem moje marzenia stały się jasne: zostać wielkim poetą, którego potrzebowała Polska. Przez przeszło trzy lata było to główną treścią mojego życia”¹⁴. W przytoczonej wypowiedzi autobiograficznej jej autor informuje czytelnika o tym, że w szesnastym roku życia zaczął studiować filozofię, zaś szczególne wrażenie zrobiło na nim dzieło francuskiego filozofa Rene Descartes’a (1596-1650). Takimi oto słowami opisuje to intelektualne zauroczenie sam Znaniecki „Wciąż pamiętam wzruszenie, jakiego doznałem, gdy dokonałem mego pierwszego rozumowania filozoficznego reprodukując twierdzenie Descartes’a z jego *Discours de la methode* na podstawie pewnych uwag znalezionych w Gourget’a w *La Disciple*. Pchnęło mnie to właśnie ku filozofii. Znalazłem w tej ostatniej znaczenie więcej pełnej satysfakcji niż we wszystkim, co dotychczas studiowałem i prawdopodobnie byłbym wybrał bardzo wcześnie prostą karierę studencką, gdyby nie fakt, że wkrótce potem doszedłem do przekonania, że moim właściwym powołaniem jest twórczość literacka, a zwłaszcza poezja”¹⁵. Zwrócenie uwagi na fundamentalne dla nowożytnej filozofii dzieło Descartes’a było rezultatem sympatii jaką miał, wtedy jeszcze młody i dobrze zapowiadający się poeta, do racjonalistycznego myślenia wolnego od ograniczeń i dogmatów religijnych. Ostatecznie młodzieńcze zamiłowanie do filozofii przerodziło się w przedmiot studiów uniwersyteckich rozpoczętych w 1902 roku najpierw w carskim uniwersytecie w Warszawie, a w późniejszych latach za granicą. W zasadzie ów krótki okres studiów, który trwał tylko jeden semestr, można by nazwać epizodycznym, gdyby nie fakt, iż miał on istotne znaczenie dla późniejszego kształtowania się poglądów wtedy młodego Myśliciela. Ten okres życia nie jest wystarczająco dobrze poznany. Faktem jest jednak, że młodzieńcze marzenia zostania słynnym poetą, zostały zawieszono z racji, jak wspomina Znaniecki, ograniczonych zdolności do literackiej ekspresji¹⁶. Jednakże wiara w idee odradzające Polskę oraz świat, które Znaniecki miał ogłosić i do czego jak sądził był powołany, nadal była bardzo żywa. W tym okresie życia sprawa związana z formą w jakiej owe idee miały być przedstawione światu została przesądzona. Po niepowodzeniach, których doznał na polu literackim tym razem to

¹¹ Tamże, s. 23.

¹² Miedzy innymi do ukazujących się w Warszawie czasopism: *Ziarno* i *Wędrowiec*.

¹³ Chodzi o wiersz pt.: *Do Prometeusza*, [w:] *Pamiętka przełomu wieków XIX i XX wieku*, Warszawa 1900.

¹⁴ F. Znaniecki, *Intelektualna Ameryka...*, cyt. wyd., s.33-34.

¹⁵ Tamże, s. 33.

¹⁶ Tamże, s. 34.

filozofia miała służyć do objawienia ludzkości czegoś wielkiego. „W chwilach spokojnych rozważań sądziłem – jak wspomina Znaniecki – że treść mojego manifestu, która zredukowała się do kilku społecznych, etycznych i metafizycznych idei, mogłaby i powinna być po prostu rozwinięta w toku poważnego wysiłku myślowego w bardziej lub mniej oryginalną teorię filozoficzną. Jednakże w okresach entuzjazmu perspektywa wieloletniej pracy w celu stworzenia systemu teoretycznego, adresowanego tylko do intelektualistów, systemu, który nie zawierałby nic z siły emocjonalnej koniecznej do zrewolucjonizowania świata, wydawała się daleka od usatysfakcjonowania mnie”¹⁷. Tymczasem realizację tych zamierzeń młody Student musiał odłożyć na bliżej nieokreśloną przyszłość. Jednym z istotnych tego powodów było wydalenie z uczelni za udział w delegacji, która udała się do władz uniwersyteckich w celu złożenia protestu przeciwko ograniczaniu swobód akademickich.

Było to niewątpliwie pierwsze istotne niepowodzenie, które ostatecznie przyczyniło się do podjętej kilka lat później decyzji o wyjeździe z kraju. Jak się okaże, miały upłynąć kolejne trzy lata, zanim Znaniecki ponownie rozpocznie studia akademickie. Tymczasem w latach 1902-1905 utrzymywał rozległe kontakty towarzyskie i arystokratyczne, był uczestnikiem imprez towarzyskich i bali, ponownie oddawał się pasji pisania wierszy¹⁸. Z relacji autobiograficznej wynika także, iż w tym okresie ponownie skierował swe myśli ku filozofii, czego konsekwencją było dalsze zapoznawanie się dziełami filozoficznymi. Wspomina „...gdy zapisałem się na uniwersytet w Genewie znałem już wszystkich klasyków filozofii, z wyjątkiem Hegla, którego przeczytałem później”¹⁹.

Ostatecznie okres spędzony na zabawach towarzyskich doprowadził Znanieckiego do rozczarowania tego rodzaju życiem i definitywnie wpłynął na podjęcie decyzji o emigracji. Tak oto okres ten wspomina sam Znaniecki: „Był to także czas, kiedy moje chwilowo odżyłe aspiracje arystokratyczne jako konsekwencja mego obycia ze standardami życiowymi najwyższej arystokracji – doznały ostatecznej porażki. Zadziwiające jest jednak, że ten podwójny szok nie tylko nie obniżył intensywności moich ambicji i mojej wiary w siebie, lecz je w najwyższym stopniu spotęgował. Zarzuciłem myśl należenia do klasy arystokratycznej. Moja ambicja i świadomość, że istniała tu nieosiągalna granica, spowodowały, że zmierzałem ku innym celom”²⁰. W konsekwencji poniesionych niepowodzeń życiowych na niwie towarzyskiej, literackiej, a także naukowej Znaniecki decyduje się opuścić kraj. Decyzja ta nie była przypadkowa, a w każdym razie nie miała w sobie nic z chwilowego, kierowanego emocjami porywu.

Na początku roku 1904, rozczarowany dotychczas prowadzonym życiem, Znaniecki pierwsze swoje kroki kieruje do Szwajcarii, gdzie rozpoczyna nowy etap życia w sensie

¹⁷ Tamże, s. 34-35.

¹⁸ W 1903 roku powstał utwór zatytułowany: *Cheops. Poemat fantastyczny*, Warszawa 1903.

¹⁹ Podaję za Z. Dulczewski, *Florian Znaniecki. Życie i dzieło*, cyt. wyd., s.34.

dosłownym i przenośnym. W niedługim czasie po przyjeździe dokonuje rzeczy niecodziennej którą tak oto opisuje w swoich wspomnieniach: „Korzystając z okazji, wyjechałem do Szwajcarii i tam zaaranżowałem scenę skłaniającą lokalne władze administracyjne do stwierdzenia, że utopiłem się w jeziorze. Z niewielką sumą pieniędzy udałem się do Francji. Sądziłem, że rzeczą dla mnie najważniejszą jest przejście przez twardą szkołę życia i żelazną dyscyplinę oraz lepsze poznanie warunków bytowych i psychologii warstw niższych. W tym celu zaciągnąłem się na listę rekrutów armii francuskiej”²¹. *Hic obiit Gustavus, natus est Conradus*. Wydarzenie, na które mógł się zdecydować człowiek zdesperowany dotychczasową sytuacją życiową zawierało w sobie pierwiastki romantyczne. Po owym wydarzeniu, w wyniku którego miał się narodzić „nowy” Florian Znaniecki, ten postanawia wyjechać do Francji i tam wstąpić do Legii Cudzoziemskiej. Przed niespełnionym literatem, a ówczesnym rekrutem armii francuskiej otwarła się nowa rzeczywistość, która dotychczas nie była mu znana. Służba w Legii Cudzoziemskiej nie trwała długo. Podczas pełnionych obowiązków służbowych, co miało miejsce w Algierii, Legionista doznaje kontuzji, która uniemożliwiła dalsze pełnienie służby. Dlatego pod koniec 1904 roku podejmuje On decyzję o powrocie do Francji. Nicea jest tym miejscem, w którym postanawia osiąść, jak się okazało nie na długo. Znając bardzo dobrze język francuski zostaje zatrudniony w charakterze redaktora literackiego czasopisma „*Nice Illustre*”. Trudno jednoznacznie określić czasokres, w którym Znaniecki przebywał w Nicei. Można domniemywać, że było to na przełomie 1904-1905 roku. Faktem jest jednak, że kolejnym miejscem jego pobytu zostaje Paryż. Tam też podejmuje pracę zarobkową jako sekretarz Stowarzyszenia Artystów Rosyjskich. Paryż oraz charakter wykonywanej pracy z pewnością sprzyjały nawiązywaniu nowych kontaktów towarzyskich które jednocześnie pozwalały zdobywać nowe doświadczenia życiowe. Podczas wielu lat spędzonych na emigracji, Znaniecki podejmował wiele, często zadziwiających, decyzji. Kolejna tak decyzja dotyczyła wstąpienia do wędrownego zespołu teatralno – cyrkowego, która w okolicach Paryża dawała swoje występy. Lata te pozostają owiane mgłą tajemniczości. Niewiele jest odniesień biograficznych do tego, jakże barwnego okresu z życia młodego emigranta. Jednakże to, co było istotne w całym tym okresie, to towarzysząca Znanieckiemu świadomość konieczności kontynuowania studiów uniwersyteckich.

Jesienią 1905 roku przed Znanieckim otwarły się nowe możliwości ponownego podjęcia studiów filozoficznych. Decyduje się opuścić Paryż. Tym razem udaje się do Genewy. Jakimi intencjami w tym przypadku kierował się młody Znaniecki, to nie jest do końca wyjaśnione. Ważne jest jednak, iż swoje marzenia związane ze studiowaniem począł realizować w rzeczywistości. Studia na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Genewskiego rozpoczął w trzeciej dekadzie listopada 1905 roku i kontynuował je przez następne dwa lata do

²⁰ F. Znaniecki, *Intelektualna Ameryka...*, cyt. wyd., s.34.

października 1907 roku. Okres ten można uważać za dość stabilny w życiu Znanieckiego gdyż nie obfitował w nadzwyczajne wydarzenia, co sprzyjało kontynuacji studiów filozoficznych.

Tymczasem w roku akademickim 1907/1908 Uczony podejmuje kolejną decyzję o zmianie uczelni. Tym razem to Zurych okazał się miastem, które miało dać nowe możliwości kształcenia oraz kontakt z nowym środowiskiem naukowym w tym z wybitnymi profesorami filozofii. Choć studia na Uniwersytecie w Zurychu nie trwały długo, bo tylko jeden rok akademicki 1907/1908 to jednak podczas pobytu w tym uniwersyteckim mieście zainteresowania Znanieckiego skierowały się ku uprawianiu studiów z zakresu systemów filozoficznych, historii filozofii, etyki, estetyki i innych²². Jak należy przypuszczać, to podczas wykładów z filozofii najnowszej i współczesnej Znaniecki mógł się zapoznać między innymi z założeniami filozofii pragmatycznej. Wśród wykładów monograficznych figurują nazwiska takich filozofów jak Nietzsche, Artur Schopenhauer (1788-1860), dodać do tego należy wykłady z filozofii religii, zasad etyki filozoficznej²³. W mieście, w którym przyszło studiować Znanieckiemu żyli jeszcze tacy profesorowie, którzy pamiętali klimat jaki wokół filozofii stworzył tam Richard Avenarius (1843-1896), który od 1876 roku był profesorem tamtejszej uczelni²⁴. Zresztą polski Uczony, jakkolwiek z poglądami głoszonymi przez empiriokrytyków się nie identyfikował, to w swoich pracach niejednokrotnie na Avenariususa się powoływał. Studia na uniwersytecie łączył z pracą w zasłużonym dla narodowej kultury Muzeum Polskim w Raperswilu. Jednoczesna nauka i praca zawodowa pozwalały także na zapoznawanie się z osobistymi lekturami i pozwalały w dalszym ciągu eksplorować myśl filozoficzną pochodzącą z różnych obszarów kulturowych oraz językowych. Pomimo wielu trudności materialnych, które Znaniecki napotykał na swojej drodze życia, można uznać, iż okres pobytu we Francji oraz Szwajcarii sprzyjał dalszemu rozwojowi intelektualnemu Uczonego.

To, co w sposób szczególnie charakteryzuje biografię lat młodości Znanieckiego to ciągła zmienność i ruchliwość, ciągłe wędrowanie w sensie przenośnym i dosłownym. Tym razem po rocznych studiach w Zurychu postanawia powrócić do Paryża i tam oddać się pracy intelektualnej. W semestrze zimowym 1908 roku rozpoczyna zajęcia na Sorbonie. Studia tam rozpoczęte kontynuuje do marca 1909 roku. Podczas tego krótkiego pobytu w Paryżu, aczkolwiek intensywnego i istotnego dla dalszego rozwoju intelektualnego, Znaniecki pod kierunkiem profesora Fredericka Rauh'a (1861-1909) zaczyna pisać dysertację doktorską pt.:

²¹ Tamże, s. 34-35.

²² Por.: Z. Dulczewski, *Florian Znaniecki. Życie i dzieło*, cyt. wyd. s. 41. Na uwagę zasługuje także fakt, iż w tym czasie Znaniecki zetknął się z wykładami niemieckiego pedagoga i socjologa Friedricha Wilhelma Foerster (1869-1966). Kontakt ten mógł mieć znaczenie ze względu na późniejsze zainteresowania i twórczość Znanieckiego w zakresie socjologii. Warto także zauważyć, że w Zurychu doszło do pierwszego spotkania Władysława Tatarkiewiczza i Floriana Znanieckiego. Por., T. i W. Tatarkiewiczowie, *Wspomnienia*, Warszawa 1979, s. 74. Por. także, Cz. Głombik, *Obecność filozofa. Studia historycznofilozoficzne o Władysławie Tatarkiewicz*, Katowice 2005, s. 13-14.

²³ Tamże, s. 37-47.

²⁴ W. Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, t. III, Warszawa 1999, s. 99.

Idea honoru u szlachty francuskiej. Z powodu śmierci promotora praca ta nie została zakończona. To, co pozostało z nieukończonego dzieła to artykuł opublikowany, zaraz po powrocie do kraju, w Przeglądzie Filozoficznym 1909 roku pt.: *Etyka filozoficzna i nauka o wartościach moralnych*. Ów artykuł miał pełnić rolę wstępu metodologicznego do wspomnianej dysertacji²⁵. Jednocześnie owa publikacja była debiutem piśmienniczym Znanieckiego, który miał miejsce jeszcze przed obroną dysertacji doktorskiej. Wracając jednak do krótkiego pobytu Uczzonego w Paryżu warto wspomnieć, iż w tym okresie uczęszczał On także na zajęcia do *Ecole de hautes etudes sociales*. Brał udział w seminariach i konwersatoriach między innymi u profesorów: Emila Durkheim'a (1858-1917), Lucien Levy-Brühla (1857-1939). Śmierć promotora rozpoczętej dysertacji doktorskiej należy odczytywać jako kolejne nieszczęście na drodze do kariery naukowej. Jednakże, jak się niebawem okazało, był to impuls, który skłonił Znanieckiego do dokonania kolejnej rewizji swojego życia. Wszelkie nadzieje związane z Paryżem prysły. Okres ten, jak i poprzedzający go jest wspomniany przez autora *Etyki filozoficznej i nauki o wartościach moralnych* „Wykluczyłem z pola własnych zainteresowań wszelkie sprawy materialne, decydując się nie tylko nie pracować dla celów zarobkowych, lecz w ogóle nie troszczyć się o zabezpieczenie materialne. Postanowiłem żyć, aby żyć, lepiej lub gorzej, bez troski o przyszłość, poświęcając ile tylko można energii na bezinteresowny wysiłek intelektualny”²⁶. Paradoksalnie to także brak środków do życia zmusił Znanieckiego do podjęcia decyzji o ponownym opuszczeniu Paryża, któremu mimo wszystko wiele zawdzięczał. Kolejnym ważnym miastem na drodze do kariery naukowej okazał się Kraków. W tym miejscu nie sposób pominąć bardzo istotnego faktu z biografii intelektualnej Znanieckiego. Mianowicie podczas swojego pobytu w Paryżu polski Myśliciel był słuchaczem wykładów znanego francuskiego filozofa, a mianowicie Bergsona²⁷. Najwidoczniej treść owych wykładów musiała wzbudzić w słuchaczu niemałe zainteresowanie skoro już w 1912 roku publikuje własny przekład *Ewolucji twórczej*. Zresztą dyskusje z poglądami słynnego profesora College de France zajmują sporo miejsca niemal we wszystkich większych publikacjach Znanieckiego z jego filozoficznego okresu²⁸. Natomiast sam przekład *Ewolucji...* był niejako zwieńczeniem wielkiego zainteresowania jakim darzył polski Uczony francuskiego filozofa. Ów przekład został poprzedzony listowną korespondencją, jaka z tytułu podjęcia się tego przedsięwzięcia wywiązała się pomiędzy autorem a tłumaczem. W liście kierowanym na ręce Znanieckiego Bergson pisze: „Byłbym bardzo szczęśliwy, gdyby dzięki dobremu tłumaczeniu rozpowszechniły się w Polsce myśli, których nie mogę nie uważać za wyraz prawdy, przynajmniej przybliżony. Ma Pan

²⁵ Podaję za Z. Dulczewski, *Florian Znaniecki. Życie i dzieło*, cyt. wyd. s.45.

²⁶ F. Znaniecki, *Intelektualna Ameryka...*, cyt. wyd., s.35.

²⁷ Podaję za: J. Szacki, *Znaniecki*, cyt. wyd. s. 21.

²⁸ O wpływach filozofii Bergsona na poglądy Znanieckiego: H. Znaniecka – Lopata, *Florian Znaniecki. Ewolucja twórcza socjologa*, [w:] *Florian Znaniecki i jego rola w socjologii*, praca zbiorowa pod red. A. Kwileckiego, Poznań 1975, s.9-12, zob. także J. Chałasiński, *Florian Znaniecki – socjolog polski i amerykański*, tamże, s. 23-24, zob. także S. Borzym, *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce*, Wrocław 1984, s. 102-122.

ślusznosc – kontynuuje dalej Bergson – że Pan zaczyna od *Evolution creatrice*. (...) Jednakowoż, jeżeli czytanie tego dzieła jest (lub wydaje się) stosunkowo łatwe, przekonałem się z różnych tłumaczeń, które dotychczas przedsięwzięto, że jest to książka nadzwyczaj trudna do przetłumaczenia – tak trudna, że według jednogłośnego zdania tych wszystkich, którzy się tym zajmowali, jest niemożliwe, aby jeden tłumacz sam podołał; musi on koniecznie wziąć sobie do pomocy specjalistów i następnie dać całość do przejrzania jednemu lub kilku filozofom z zawodu, którzy pogłębili historie filozofii”²⁹. Piszac o specjalistach autor listu miał na myśli uczonych z zakresu biologii, matematyki oraz filozofów. Świadczy to o tym, że zrealizowanie przedsięwzięcia związanego z tłumaczeniem *Ewolucji twórczej* wymagało od Znanieckiego poświęcenia temu projektowi ogromnej ilości czasu i nieprzeciętnej wiedzy z zakresu kilku dziedzin. Mimo ogromnego poświęcenia w tym zakresie polski Uczony zwraca uwagę na to, że „W przeciwieństwie do większości prac filozoficznych *Ewolucja twórcza* ma formę konkretną, zbliżoną do literackiej; w przeciwieństwie jednak do utworów literackich posiada treść o charakterze głęboko filozoficznym. Podczas gdy w dziełach tzw. popularno – filozoficznych lub filozoficzno – literackich obrazowość wyrazu idzie zwykle w parze z pewną mglistością myśli, tutaj, przeciwnie, myśl jest przez obrazy określona nie mniej ściśle niż przez pojęcia. Można się nie zgodzić z tym, aby ta cecha była objawem zastosowania intuicji filozoficznej, jak chce Bergson; można widzieć w *Ewolucji twórczej* (przynajmniej w niektórych jej częściach) typ dzieła pośredni między sztuką i filozofią, typ znany dawno, lecz wyjątkowo tylko dochodzący do takiej doskonałości. Ale trzeba znać i rozumieć zamiar autora, który bezwzględnie nie zgodziłby się na podobną klasyfikację swej pracy, chcąc w niej widzieć typ nowy, pracę czysto filozoficzną, różniącą się od innych tym, że uniezależniła się od wpływu naukowego rozumowania”³⁰. Nie była to jedyna wypowiedź, którą sformułował Florian Znaniecki w odniesieniu do prezentowanych poglądów filozoficznych autora *Ewolucji twórczej*. W tym samym roku, w którym została opublikowana przekład wspomnianego powyżej dzieła francuskiego filozofa poznański Profesor publikuje artykuł, który został zamieszczony w dwóch numerach *Tygodnika Polskiego*. Artykuł ten nosi znamieny tytuł *Filozofia Bergsona*³¹. Celem wspomnianej publikacji, której Autor dobrze znał koncepcje filozoficzne Bergsona, było popularyzowanie – przybliżenie polskiemu czytelnikowi głównych założeń filozoficznych głoszonych przez francuskiego filozofa. W zakończeniu tegoż artykułu tak oto Znaniecki charakteryzuje omawianą przez siebie myśl autora *Ewolucji twórczej*: „Filozofia Bergsona oznacza stadium pośrednie w tej ewolucji myśli filozoficznej, która dziś od naturalizmu zdążać się zdaje do humanizmu, od włączania człowieka w świat przyrody do włączania przyrody w świat ludzkich wartości. (...) Pragmatystyczną jest cała ta część filozofii Bergsona, w której

²⁹ List Bergsona do Znanieckiego z dnia 3 grudnia 1911 roku, który został napisany z racji polskiego przekładu *Ewolucji twórczej*, [w:] H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, przeł. F. Znaniecki, Warszawa 1913, s. VII.

³⁰ Tamże, s. VIII.

tenże wykazuje, że postrzeganie, umysł i wiedza naukowa mają swe źródło w praktycznej działalności. Słusznie więc w pewnej mierze uważają niektórzy pragmatyści Bergsona za jednego z twórców tego kierunku. Ale Bergson rozchodzi się z pragmatyzmem, gdy z jednej strony podkreśla bezwzględny charakter wiedzy racjonalnej w stosunku do materii, z drugiej strony zaś wprowadza, w postaci intuicji, poznanie czyste, bezinteresowne. Ponad pragmatyzmem buduje on tym sposobem gmach filozofii absolutnej, którego pragmatyzm już przyjąć nie chce³². Przytoczona wypowiedź sugeruje, iż jej Autor znał również założenia filozofii pragmatycznej i w tym czasie był jednym z nielicznych jej zwalców na terenie Polski. Natomiast w późniejszych swoich dziełach Znaniecki niejednokrotnie powołuje się na Bergsona chociaż nie identyfikuje się z głoszonymi przezeń poglądami.

Wiosną 1909 roku Znaniecki niespodziewanie przybywa do Krakowa gdzie, w najstarszej wszechnicy polskiej składa niezbędne do podjęcia dalszych studiów dokumenty. Tego samego roku zostaje przyjęty w poczet studentów Uniwersytetu Jagiellońskiego. „Wreszcie w letnim półroczu – pisze Znaniecki – zostałem przyjęty w poczet słuchaczy Uniwersytetu Jagiellońskiego, gdzie słuchałem wykładów i brałem czynny udział w pracach seminaryjnych i laboratoryjnych profesorów Straszewskiego, Pawlickiego i Heinricha³³. Wymienieni profesorowie współtworzyli atmosferę intelektualną Krakowa pierwszych lat dwudziestego wieku, który był bardzo ważnym ośrodkiem studiów filozoficznych na ziemiach polskich. Tutaj rozwijała się oryginalna myśl filozoficzna której efektem, wbrew obowiązującym wówczas modom, było zainicjowanie przez Joachima Metallmanna (1889-1942), Tadeusza Garbowskiego (1869-1940), Zygmunta Zawirskiego (1882-1948) badań filozoficznych w kontekście nauk przyrodniczych. Tutaj także w 1909 roku powstało Towarzystwo Filozoficzne, którego projektodawcą i współzałożycielem był Straszewski. Jeśli do grona wymienionych powyżej znakomitych krakowskich profesorów zaliczymy także Stanisława Garfein – Garskiego (1867-1928), Zdziechowskiego, Witolda Rubczyńskiego (1864-1938) to okazuje się, że podjęta decyzja przez Znanieckiego o wyborze Krakowa na miejsce dalszych studiów filozoficznych i obrony dysertacji doktorskiej była bardzo trafna³⁴. Chociaż Kraków i Uniwersytet Jagielloński był krótkim epizodem w życiu Uczzonego ale bez wątpienia bardzo istotnym. Zaliczenie jednego semestru pozwoliło uzyskać absolutorium, a co za tym idzie zwrócić się do grona profesorów

³¹ F. Znaniecki, *Filozofia Bergsona*, [w:] Tygodnik Polski, 1912, R. I, nr 21, s. 327-330.

³² F. Znaniecki, *Filozofia Bergsona*, [w:] Tygodnik Polski, 1912, R. I, nr 22, s. 343.

³³ Podaję za: Z. Dulczewski, *Florian Znaniecki. Życie i dzieło*, cyt. wyd., s. 48.

³⁴ Tak oto charakteryzuje atmosferę intelektualną Krakowa z tego okresu Bolesław Gawecki: „Kiedy przed blisko czterdziestu laty, jesienią 1909 roku, rozpoczynałem studia akademickie w Krakowie, stara wszechnica znajdowała się w jednym z najświetniejszych okresów swego rozwoju. Zdaje się, że nieliczne uniwersytety mogły się poszczycić taką plejadą uczonych, noszących nazwiska opromienione sławą naukową, a co najmniej cieszących się dobrze zasłużonym uznaniem w kołach specjalistów. Okres ten trwał do pierwszej wojny światowej, chociaż już przed jej wybuchem śmierć dotkliwie przerzedziła grono krakowskich profesorów”. W dalszej części swoich wspomnień Gawecki wymienia znakomitych uczonych w tym: Pawlickiego, Straszewskiego, Heinricha któremu Gawecki zawdzięczał najwięcej, Garbowskiego, Rubczyńskiego, Michalskiego, Zdziechowskiego, Natansonora oraz innych, *Pięćdziesiąt lat filozofii w Krakowie*, [w:] Przegląd

krakowskiej uczelni o dopuszczenie do egzaminu doktorskiego. Prośba taka została przyjęta, natomiast rozprawa doktorska pt.: *Zagadnienie wartości w filozofii*, jesienią 1909 roku została przedłożona do zaopiniowania przez profesorów Straszewskiego i ks. Pawlickiego³⁵. Warto w tym miejscu nadmienić, że również postać Heinricha nie była bez znaczenia dla młodego doktoranta³⁶. Wskazują na to dwie recenzje, jakie sformułował w 1910 roku Znaniecki w odniesieniu do dwóch publikacji Heinricha, z 1907 roku *Psychologii uczuć* oraz z 1909 roku *Johannes Scotus Eriugena i Spinoza*³⁷. W spisie dzieł wspomnianej pracy doktorskiej jej autor wymienia 148 pozycji książkowych. Wyszczególnienie tylko niektórych zamieszczonych tamże dzieł filozofów pozwala stwierdzić, iż wiedza i erudycja dopuszczonego do egzaminów doktorskich Znanieckiego, była bardzo wielka. Tym samym można zasadnie stwierdzić, że doktorant przystępując do pisania swojej rozprawy orientował się bardzo dobrze we współczesnych tendencjach filozoficznych, jakie w pierwszych latach dwudziestego wieku obowiązywały na terenie Europy. Z pewnością wiedza ta została zdobyta podczas studiów uniwersyteckich, które odbył w Paryżu, Genewie oraz Zurychu na co zwraca uwagę Straszewski w swojej opinii na temat pracy doktorskiej Znanieckiego, pisze on: „Rozprawa *Zagadnienie wartości w filozofii* jest próbą opracowania jednego z najtrudniejszych a bardzo aktualnych zagadnień filozofii współczesnej. Próbę tę podjął autor samodzielnie i usiłował dojść do wyników w sposób dowodzący pewnej oryginalności. Znajomość współczesnej literatury filozoficznej tudzież najnowszych kierunków jest u autora godną uznania. Zadziwia mnie tylko zupełne pominięcie jednego z młodszych, a bardzo wybitnych myślicieli Henryka Gomperza z jego *Weltanschauungslehre*. Wobec trudności zagadnienia nie można się też dziwić, że autor nie doszedł do całkiem jasnych i przejrzystych wyników. Czym jest właściwie wartość, na czym polega jej istota niezależnie od wszelkiej czy przedmiotowości, czy podmiotowości to ściśle, dokładnie sformułowane nie jest. (...) Co do formy zewnętrznej to muszę nadmienić, że styl rozprawy jest dosyć ciężki i zawiły, język zaś nie wszędzie poprawny. Autor przebywając za granicą, a zaczytany przeważnie w obcej literaturze, zatracił cokolwiek poczucie piękna w mowie ojczystej. (...) Wszystkie jednak powyżej wytknięte usterki nie przeszkadzają wcale uznaniu rozprawy za cenny przyczynek do rozjaśnienia zagadnienia trudnego, a będącego obecnie przedmiotem rozpraw bardzo ożywionych. Podnieść również muszę dobrą metodę autora, dowodzącą pewnego wyrobienia w rozpatrywaniu zagadnień filozoficznych. Formułując

Filozoficzny, 1948, r. XLIV, s.26-37.

³⁵ Informacje biograficzne podają za: Z. Dulczewski, *Florian Znaniecki. Życie i dzieło*, cyt. wyd. s.37-48.

³⁶ Z. Dulczewski podaje, że Heinrich był faktycznym *rzecznikiem* rozprawy doktorskiej Znanieckiego, ponadto Uczony przez pewien okres pozostawał pod wpływem jego koncepcji filozoficznych [w:] *Florian Znaniecki życie i dzieło*, cyt. wyd., s. 50. Wymownym faktem jest także opublikowanie przez Znanieckiego artykułu zatytułowanego: *Prąd socjologiczny w filozofii współczesnej*, [w:] *Księga Pamiątkowej ku czci W. Heinricha*, Kraków 1927.

³⁷ Recenzje F. Znanieckiego z prac: W. Heinrich, *Psychologia uczuć*, [w:] *Przegląd Filozoficzny*, 1910, r. XIII, z.2, s. 225-228 oraz tegoż, *Johannes Scotus Eriugena i Spinoza*, [w:] *Przegląd Filozoficzny*, 1910, r. XIII, z.2, s. 228-232. Recenzje te zostały także opublikowane także [w:] *Pisma filozoficzne*, t. I, *Myśl i rzeczywistość i inne*

wniosek ostateczny pozwałam sobie wyrazić zapatrywanie, że Pan Znaniecki Florian może być dopuszczony do egzaminów ścisłych”. Natomiast drugim recenzentem dysertacji był ks. Pawlicki, którego ocena została sformułowana w kilku zdaniach. „Praca P. Znanieckiego świadczy o samodzielności myślenia i metodycznym traktowaniu zawitych tematów, a że równocześnie dowodzi wielkiego i pilnego zapoznania się z odnośną literaturą uważam ją za zupełnie wystarczającą, aby autor jej został dopuszczony do egzaminów rygorystycznych”³⁸. Godnym uwagi jest fakt odnotowania przez Straszewskiego, iż doktorant w swojej rozprawie podejmuje się rozwiązania zagadnienia trudnego, przy czym metoda z jaką to uczynił dowodziła pewnego wyrobienia w rozpatrywaniu zagadnień filozoficznych. Rzeczywiście treść dysertacji doktorskiej dowodziła, iż jej autor posiadał świadomość odrębności własnych dążeń na gruncie filozoficznym. Doktorant nie chciał pozostawać przy dotąd utartych schematach i tematach prac doktorskich, nie zamierzał też przy rozwiązywaniu podejmowanych zagadnień posilkować się pracami rodzimych myślicieli, co zostało wytknięte w recenzji Straszewskiego, nie podejmowała zagadnień charakterystycznych dla ówczesnej polskiej myśli filozoficznej. Temat dysertacji i podejmowane w niej zagadnienia wskazują na samodzielność myśli młodego Uczzonego, który po powrocie z zagranicy nie identyfikował się z żadnym z nurtów obecnych wówczas na polskiej scenie filozoficznej. Przyznać trzeba, że w dorobku pisarskim Znanieckiego rozprawa doktorska zajmuje szczególne miejsce z kilku powodów. Była ona jedną z pierwszych prac naukowych, która została opublikowana już w 1910 roku, podejmowała problematykę zasadniczo odmienną od tej, którą żyła polska filozofia pierwszej dekady dwudziestego wieku i z tego też powodu zapewniła sobie ważne miejsce w dyskusjach traktujących o wartościach. Ponadto zawierała ona w swojej treści manifest młodego filozofa, który uzależniał rozwój filozofii od badań nad wartościami oraz konieczność podjęcia badań, których celem będzie sformułowanie systemu zwanego logiką wartości. „Celem naszym – jak pisał w zakończeniu swojej dysertacji doktorskiej Znaniecki - musi się stać ukształtowanie jednego powszechnego systemu form, opartego na kategorii wartości, systemu, który by pozwolił na urzeczywistnianie postulatu racjonalności świata w każdym dowolnym momencie rozwoju wiedzy i w zastosowaniu do każdej dowolnej grupy zjawisk. Nazwiemy ten system logiką wartości”³⁹.

Ostatecznie wiosną 1910 roku po złożeniu wymaganych egzaminów Znaniecki uzyskuje tytuł doktora. Kraków podobnie jak Paryż i wiele innych miast był kolejnym przystankiem w życiu młodego Doktora, mającego aspiracje rozpoczęcia samodzielnej kariery naukowej w dziedzinie filozofii na jednym z polskich uniwersytetów. Wkrótce po uzyskaniu tytułu doktora autor *Zagadnienia wartości w filozofii* dalsze swe kroki kieruje do miasta swej młodości, a mianowicie do Warszawy, by tam szukać możliwości rozpoczęcia kariery naukowej.

pisma filozoficzne, oprac. J. Wocial, Warszawa 1987, s. 29-38.

³⁸ Archiwum UJ, Wydział Filozoficzny 478-1910. Akta dotyczące doktoratu Floriana Znanieckiego.

³⁹ F. Znaniecki, *Zagadnienie wartości w filozofii*, Warszawa 1910, [w:] *Pisma filozoficzne*, t. II, *Humanizm*

2. Początki kariery naukowej. Profesorskie aspiracje

Około roku 1910 przybywa do Warszawy, często po odbyciu zagranicznych studiów, spora grupa filozofów, którzy w 1905 roku z powodu zamknięcia Uniwersytetu Warszawskiego z miasta tego bądź to wyjechali, bądź też nie podjęli tutaj studiów uniwersyteckich. W gronie tym znaleźli się między innymi tacy filozofowie jak: Ignacy Halpern - Myślicki (1874-1936) który powrócił z Berlina gdzie studiował u Diltheya, Adam Zieleńczyk (1880-1943) który studiował w Heidelbergu pod okiem Wilhelma Windelbanda (1848-1915). Ponadto do Warszawy powrócili także Władysław Tatarkiewicz (1886-1980) z Marburga i Paryża, Tadeusz Kotarbiński (1886-1981) który studiował we Lwowie i był uczniem Kazimierza Twardowskiego, Czesław Znamierowski (1888-1967) z Bazylei, Stanisław Leśniewski (1886-1939) z Petersburga⁴⁰. W tym znakomitym gronie uczonych, którzy podjęli trud pracy intelektualnej w Warszawie znalazł się także Znaniecki, mający wówczas dwadzieścia osiem lat. Czas spędzony w Warszawie należy zaliczyć do szczególnych, w życiu Filozofa. Wtedy to, po uzyskaniu doktoratu, celem Uczonego było rozwinięcie uprzednio wyartykułowanych myśli i stworzenie ważnej i wpływowej teorii która by wprowadziła filozofię na nową drogę. Tak oto projekty swojego życia i podejmowane w tym zakresie wysiłki zostały zdefiniowane przez autora *Zagadnienia wartości w filozofii* „Zdecydowany byłem, obecnie bardziej niż kiedykolwiek, do wybicia się, lecz wyłącznie na odcinku teorii. Dawało mi to poczucie bezpieczeństwa, jakiego nigdy przedtem nie doznawałem. Wiedziałem, że powodzenie moich planów spoczywa prawie wyłącznie w moich rękach, że zależy jedynie od mojej świadomej chęci. Wiedziałem, że w dziedzinie teorii znaczenie wyników ludzkiej pracy zależy w takim samym stopniu, jeśli nie większym od intensywności, wytrwałości, zdecydowania i właściwych metod niż od oryginalności talentu i zdawałem sobie sprawę, że jestem wystarczająco zdolny do stworzenia nowego systemu filozoficznego, na podstawie założeń, które już sformułowałem i które z pewnością nie były banalne. Miałem projekt systemu filozoficznego, którego pełne rozwinięcie wypełniłoby dwa okresy ludzkiego życia. Spokojnie spoglądałem w przyszłość. Jednakże warunki, w jakich się znalazłem po powrocie do Warszawy, nie były odpowiednie do realizacji moich planów i sprawiły, że po pewnym czasie zrezygnowałem z nadziei poświęcenia się wyłącznie pracy naukowej. Zawodowa kariera nie wchodziła w rachubę, ponieważ uniwersytet był rosyjski, a prywatne szkoły polskie były, z wyjątkiem dwóch, na poziomie średnim, z przedmiotem logiki i psychologii w klasach wyższych w ograniczonym zakresie”⁴¹. Pomimo trudnej sytuacji materialnej Uczony znalazł w Warszawie dobrą atmosferę społeczno –

i poznanie i inne pisma filozoficzne, oprac. J. Wocial, Warszawa 1991, s.232.

⁴⁰ Por.: W. Tatarkiewicz, *Pięćdziesiąt lat filozofii w Warszawie*, [w:] Przegląd Filozoficzny, nr XLIV, r. 1948, s. 8-9, por. także tegoż, *Z dziejów filozofii na Wszechnicy Warszawskiej*, [w:] Przegląd Filozoficzny, 1915, r. XVIII, s. 197-207.

⁴¹ F. Znaniecki, *Intelektualna Ameryka - napisał Europejczyk*, cyt. wyd. s.36.

moralną, a także, co bardzo ważne, intelektualną. Grupa młodych uczonych wykazywała szczególną aktywność intelektualną która przejawiała się w podejmowanych przedsięwzięciach przez Polskie Towarzystwo Psychologiczne, do którego w 1910 roku, zaraz po przyjeździe z Krakowa, wstąpił Znaniecki⁴². Coroczne sprawozdania z działalności Polskiego Towarzystwa Psychologicznego ogłaszane na łamach *Przeglądu Filozoficznego* informują o nieustającej aktywności intelektualnej młodego Doktora filozofii. Pierwsza informacja traktująca o działalności młodego Uczonego w Towarzystwie Psychologicznym pochodzi z dnia 27 maja 1910 roku. Wtedy to Znaniecki wystąpił w roli prelegenta z referatem zatytułowanym *O definicji faktu moralnego*, który w swojej treści zawiązywał do opublikowanego już uprzednio artykułu zatytułowanego *Etyka filozoficzna i nauka o wartościach moralnych*⁴³. Kolejne sprawozdania z działalności Polskiego Towarzystwa Psychologicznego informują również o kolejnych odczytach wygłaszanych przez Uczonego. Sprawozdanie za okres od 27 maja 1910 do 12 maja 1911 roku informuje o tym, że w omawianym okresie odbyło się siedem posiedzeń naukowych poświęconych odczytom, sprawozdaniom i dyskusjom. W omawianym czasokresie z jednym z referatów, z dnia 15 marca 1911 roku, zatytułowanym *Zagadnienie działalności w świetle pragmatyzmu* wystąpił Znaniecki⁴⁴. Kolejny odczyt został wygłoszony w dniu 10 listopada 1911 roku i nosił tytuł *Rzeczywistość praktyczna*⁴⁵. Treść sprawozdania za okres od 1 stycznia do 31 grudnia 1912 roku informuje, że w omawianym okresie odbyło się 15 posiedzeń naukowych, natomiast w dniach pomiędzy 29 października a 11 grudnia 1912 roku z inicjatywy PTP zostały wygłoszone cykle po sześć wykładów publicznych, w które zaangażowany był również, wchodzący wówczas w skład komisji rewizyjnej Towarzystwa, Znaniecki⁴⁶. Kolejne sprawozdanie dotyczące okresu od 1 stycznia do 31 grudnia 1913 roku wymienia autora *Zagadnienia wartości w filozofii* jako wiceprezesa Polskiego Towarzystwa Psychologicznego, funkcje prezesa pełnił wówczas Weryho, który w dniu 3 listopada 1913 roku wystąpił z referatem *Treść, przedstawienie i przedmiot*. Ponadto z inicjatywy PTP zorganizowano kolejny cykl wykładów. Także i tym razem Znaniecki, będąc osobą zaangażowaną w organizację tego przedsięwzięcia, wygłosił wykład na temat *Zagadnienia filozofii rozwoju*⁴⁷. W dniu 2 marca 1914 roku Florian Znaniecki, wtedy nadal pełniący funkcję wiceprezesa

⁴² Na temat początków działalności Polskiego Towarzystwa Psychologicznego oraz jego założyciela Władysława Werychy pisze Czesław Głombik [w:] *Obecność filozofa. Studia historycznofilozoficzne o Władysławie Tatarkiewicz*, cyt. wyd., s. 49 - 50, 104 - 116.

⁴³ Por.: Trzecie sprawozdanie Polskiego Towarzystwa Psychologicznego za okres od 1 czerwca 1909 do 27 maja 1910 roku (przedłożone Walnemu Zgromadzeniu z dnia 27 maja 1910 roku), [w:] *Przegląd Filozoficzny*, r. XIII, 1910, s. 529-531.

⁴⁴ Por.: *Przegląd Filozoficzny*, nr XIV, r. 1911, s. 575-579.

⁴⁵ Por.: *Przegląd Filozoficzny*, nr XV, r. 1912, s. 273-274.

⁴⁶ Por.: *Przegląd Filozoficzny*, nr XVI, r. 1913, s. 553-554. Jak wynika z treści tegoż sprawozdania Florian Znaniecki jako osoba zaangażowana organizację cykli wykładów wystąpił z referatem zatytułowanym: *Z zakresu teorii nauk humanistycznych*.

⁴⁷ Por.: *Przegląd Filozoficzny*, nr XVIII, r. 1915, s. 166-167. W skład zarządu, w tym czasie, wchodził również: Feliks Kierski jako skarbnik Towarzystwa, Adam Zieleńczyk – bibliotekarz, Tadeusz Kotarbiński – sekretarz, Aniela Szczęwna i Edward Abramowski – zastępcy.

Towarzystwa Psychologicznego, wygłosił kolejny referat bardzo ważny z punktu widzenia projektowanego systemu filozoficznego. Ów referat został zatytułowany *Zasada względności jako podstawa w filozofii*⁴⁸.

Przywołane sprawozdania dowodzą, że w stosunkowo krótkim czasie, to jest od połowy 1910 roku do połowy 1914 roku Znaniecki zdobył uznanie licznych, znakomitych uczonych zrzeszonych w Polskim Towarzystwie Psychologicznym w Warszawie. To w bezpośrednich dyskusjach traktujących między innymi o treści wygłaszanych odczytów oraz wykładów, prowadzonych w znakomitym gremium, wystarczy wspomnieć nazwiska Kotarbińskiego, Leśniewskiego, Tatarkiewicza, Łukasiewicza, Weryho oraz innych, dojrzał projekt budowy systemu filozoficznego. Był to czas szczególny. W następujących słowach wspomina ów okres Tatarkiewicz: „Był to czas największej aktywności warszawskiej filozofii. A także największej jej popularności: pisma nawet codzienne obszernie informowały o odczytach i dyskusjach w Towarzystwie”⁴⁹. Jednakże okres ten nie ograniczał się tylko do podejmowanej aktywności w Towarzystwie. To także czas, w którym Znaniecki publikuje szereg artykułów w tym: *Humanizm w filozofii współczesnej*⁵⁰, *Myśl i rzeczywistość*⁵¹, *Elementy rzeczywistości praktycznej*⁵², *Znaczenie rozwoju świata i człowieka*⁵³, *Formy i zasady twórczości moralnej*⁵⁴. Aktywność naukowa zostaje dostrzeżona przez innych. I tak Halpern - Myślicki, opracowując Kronikę polskiej pracy filozoficznej od początku 1910 roku do połowy 1911 roku, zwraca uwagę na dwa artykuły młodego doktora filozofii⁵⁵.

Okres spędzony w Warszawie, to jest od połowy 1910 do połowy 1914 roku, obfitował w liczne przedsięwzięcia w tym wspomniane odczyty, tłumaczenie niezwykle trudnego dzieła

⁴⁸ Artykuł F. Znanieckiego, *Zasada względności jako podstawa filozofii*, został opublikowany w Przeglądzie Filozoficznym, nr XVII, r. 1914, s. 436-464, także [w:] F. Znaniecki, *Pisma filozoficzne*, t. I, cyt. wyd., s. 258-296. Natomiast informacje o odczycie wygłoszonym w dniu 2 marca 1914 roku informuje sprawozdanie Polskiego Towarzystwa Psychologicznego za okres od 1 stycznia do 31 grudnia 1914 roku. W tymże sprawozdaniu zamieszczona jest także informacja o śmierci Emilii Znanieckiej, por.: Przegląd Filozoficzny, nr XVIII, r. 1915, s.321-322.

⁴⁹ W. Tatarkiewicz, *Pięćdziesiąt lat filozofii w Warszawie. Przegląd Filozoficzny i Filozoficzne Towarzystwa*, cyt. wyd., s. 44. W tejże publikacji jej autor pisze także: „Jesienią 1912 roku odbyło się 5 cykli po 6 wykładów: Kierski mówił o pograniczu logiki i teorii poznania, Kotarbiński o utylitaryzmie etycznym, Tatarkiewicz o symbolizmie filozoficznym, Zieleńczyk o podstawowych zagadnieniach etyki, Znaniecki o teorii nauk humanistycznych. W tym samym czasie dwaj lwowianie wygłosili na zaproszenie Towarzystwa cykle wykładów: Łukasiewicz o Bergsonie, Witwicki o Jamesie. Powodzenie było tak wielkie, że już w lutym i marcu 1913 roku Weryho zorganizował nowe cykle”, tamże, s. 10.

⁵⁰ F. Znaniecki, *Humanizm w filozofii współczesnej*, [w:] Sfinks, z.43, r. 1911, s.291-312.

⁵¹ F. Znaniecki, *Myśl i rzeczywistość*, [w:] Przegląd Filozoficzny, nr XIV, r. 1911, s.186-213, także [w:] F. Znaniecki, *Pisma filozoficzne*, t. I, cyt. wyd., s.39-76

⁵² F. Znaniecki, *Elementy rzeczywistości praktycznej*, [w:] Przegląd Filozoficzny, nr XV, r. 1912, s. 161-187, także [w:] F. Znaniecki, *Pisma filozoficzne*, t. I, cyt. wyd., s. 77-112.

⁵³ F. Znaniecki, *Znaczenie rozwoju świata i człowieka*, [w:] Świat i Człowiek, r. 1913, t. IV, s. 283-356, także [w:] F. Znaniecki, *Pisma filozoficzne*, t. I, cyt. wyd., s. 120-214.

⁵⁴ F. Znaniecki, *Formy i zasady twórczości moralnej*, [w:] Przegląd Filozoficzny, nr XVII, r. 1914, s.1-32, także [w:] F. Znaniecki, *Pisma filozoficzne*, t. I, cyt. wyd., s. 120-214.

⁵⁵ Por.: I. Halpern-Myślicki, *Kronika polskiej pracy filozoficznej*, [w:] Przegląd Filozoficzny nr XV, r. 1912, s. 552-575. Autor tegoż opracowania zwraca uwagę na artykuł Znanieckiego zatytułowany: *Myśl i rzeczywistość*, który został zakwalifikowany do publikacji traktujących o teorii poznania oraz prace doktorską *Zagadnienie wartości w filozofii*, podejmujące zagadnienia z zakresu teorii wartości.

Bergsona, to także praca zarobkowa w charakterze dyrektora Towarzystwa Opieki nad Wychodźcami i redaktora *Wychodźcy Polskiego* – organu prasowego tegoż Towarzystwa. Jednak wydaje się, że to co najistotniejsze, to osobiste kontakty z reprezentantami polskiej filozofii. „Żyjąc w takim środowisku – pisze Znaniecki – wśród pracowników nauki wykazujących najwyższe aspiracje naukowe, inspirowanych niekończącymi się dyskusjami, zawsze skłonnych służyć krytyczną konsultacją, opinią bądź oceną, zagłębiłem się całkowicie i z przyjemnością w dociekaniach teoretycznych. W ciągu trzech i pół lat mego pobytu w Warszawie wykonałem więcej pracy twórczej niż niejeden naukowiec uniwersytecki, prowadzący zajęcia dydaktyczne. Czułem jednakże, że nie może to trwać w nieskończoność. Moje zdrowie zaczęło się pogarszać i wiedziałem, że jeśli chcę zrealizować przynajmniej część swoich planów w zakresie filozofii muszę znaleźć sposób na to, by nie tracić większości mego czasu i energii na zajęcia praktyczne”⁵⁶.

Równocześnie z prowadzoną działalnością w Polskim Towarzystwie Psychologicznym, publikowaniem swoich artykułów i prac filozoficznych, tłumaczeniem *Ewolucji twórczej* Uczony wykonywał pracę zarobkową w charakterze zarówno redaktora czasopisma jak i dyrektora Towarzystwa Opieki nad Wychodźcami. Wszystkie te czynności wykonywał niemal równocześnie w latach 1910-1914⁵⁷. Wykonywana praca umożliwiała między innymi gromadzenie i analizowanie wszelkich informacji dotyczących przyczyn polskiej emigracji, warunków materialnych, możliwości uzyskiwania pomocy ze strony instytucji w poszczególnych krajach. W tym przypadku Znaniecki okazał się osobą na właściwym miejscu, gdyż sam przez długie lata przebywał poza granicami kraju i znał z własnego doświadczenia problemy polskiego emigranta. Prowadzoną w tym zakresie działalność można nazwać pewnego rodzaju wstępem do socjologii empirycznej tym bardziej, że będąc redaktorem *Wychodźcy Polskiego* i na łamach tego czasopisma publikuje w 1911 roku pierwsze prace o charakterze socjologicznym⁵⁸. Jednakże, jak zauważa Jan Szczepański (1913-2004), zdobyte przez Znanieckiego w tym zakresie doświadczenie i wiedza, także podczas współpracy z amerykańskim socjologiem Williamem Thomasem, miały raczej pomóc w dalszym konstruowaniu systemu filozoficznego opartego na poznaniu natury społeczeństwa, człowieka i działań ludzkich⁵⁹. Rozpoczęta w Warszawie w 1913 roku znajomość z Thomasem nieoczekiwanie zaowocowała podjęciem przez Znanieckiego decyzji o wyjeździe z kraju i skierowaniu swych kroków do Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej. Na podjęcie takiej decyzji niewątpliwie złożyło się kilka przyczyn. Jedną z nich była nieustająca chęć rozpoczęcia

⁵⁶ F. Znaniecki, *Intelektualna Ameryka...*, cyt. wyd. s. 37.

⁵⁷ Por.: tamże, s.36-37.

⁵⁸ Por.: F. Znaniecki, *Statystyka wychodźstwa*, [w:] *Wychodźca Polski*, z. 1-2, 1911, s.14-16, tegoż, *Wychodźstwo a położenie ludności wiejskiej zarobkującej w Królestwie Polskim*, [w:] *Wychodźca Polski*, z.3, 1911, s.9-16.

⁵⁹ J. Szczepański, *Wstęp do wydania polskiego*, [w:] F. Znaniecki, *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój*, przeł. J. Szacki, Warszawa 1971, s. XI-XII.

kariery uniwersyteckiej, a ta w ówczesnych ośrodkach akademickich zarówno w kraju jak i Europie była trudna, natomiast Rosja nie wchodziła w rachubę ze względów patriotycznych⁶⁰. Kolejnym równie istotnym powodem, który skłonił Uczzonego do wyjazdu była nadzieja, iż to właśnie w Ameryce można „...znaleźć (...) żywy entuzjazm dla postępu intelektualnego, głęboką wiarę w nieograniczone możliwości przyszłej twórczości naukowej, która zapewni temu krajowi przodujące miejsce wśród narodów świata w dziedzinie nauki, literatury i sztuki, pragnienie ciągłego wzrostu standardów wartości intelektualnych oraz gotowość do życzliwego powitania każdego nowego twórcy, który potrafi przyczynić się w jakimś stopniu do budowania wspaniałej przyszłości. Ponadto emigracja do Ameryki z polskiego, narodowego punktu widzenia budziła we mnie mniej zastrzeżeń niż emigracja do jakiegokolwiek innego kraju, nie tylko ze względu na proamerykańskie sympatie istniejące w Polsce od czasów Pułaskiego i Kościuszki, lecz także dlatego, że żyła tam już spora liczba dobrze zorganizowanej ludności polskiej, która nie miała intelektualnych przywódców. Wyobrażałem sobie, że przy moim wykształceniu i roli, jaką już zacząłem odgrywać w intelektualnym życiu Polski, łatwo będę mógł stać się intelektualnym przywódcą Polaków amerykańskich, zwłaszcza że nie oczekiwałem od nich jakichkolwiek materialnych bądź politycznych awantaży”⁶¹. Ponadto podczas swojego pobytu w Warszawie, amerykański socjolog Thomas zaprosił Znanieckiego do Ameryki aby tam kontynuować rozpoczęte w Polsce badania. Propozycja ta wydawała się atrakcyjna i w 1914 roku polski Uczony z zaproszenia tego postanowił skorzystać. Wyjazd do Ameryki zbiegł się niemal z wybuchem I wojny światowej i miał miejsce w lipcu 1914 roku. Lata spędzone, po raz kolejny, na obczyźnie zaowocowały dziełem, które zostało zatytułowane *Chłop polski w Europie i Ameryce*, które było efektem współpracy Znanieckiego z Thomasem, a w szczególności wstępem do tego obszernego opracowania, które było autorstwa polskiego Uczzonego, a mianowicie *Noty metodologicznej*. Jak zauważa Szczepański w treści owego wstępu łatwo można odnaleźć filozoficzne koncepcje uprzednio już wyartykułowane⁶². Dzieło to, jako całość, odbiło się szerokim echem w Ameryce i świecie jako pierwsze dzieło empirycznej socjologii. Nie było ono również bez znaczenia dla polskiej socjologii i stało się podstawowym dziełem traktującym o ludności wiejskiej w Polsce. Podczas pobytu w Ameryce Znaniecki podjął także pracę jako wykładowca na Wydziale Socjologicznym Uniwersytetu w Chicago. Nie znaczy to jednak, aby Znaniecki będąc pod wpływem Thomasa i koncentrując swoje myśli na zagadnieniach socjologicznych porzucił projekt budowy systemu filozoficznego⁶³. Świadczy

⁶⁰ Por.: F. Znaniecki, *Intelektualna Ameryka...*, cyt. wyd., s. 37.

⁶¹ Tamże, s. 38.

⁶² Por.: J. Szczepański, *Wstęp do wydania polskiego [w:] Nauki o kulturze*, cyt. wyd. s. XII. Zwraca na to uwagę także K. Pomian który pisze: „Znając twórczość Znanieckiego sprzed pierwszej wojny światowej, można bez wahania stwierdzić, że wszystkie podstawowe idee zawarte w owej nocy metodologicznej były przezeń głoszone na długo przed spotkaniem z Thomasem i że stanowią jego własność duchową. [w:] *Wprowadzenie do Znanieckiego*, Więź, 1974, nr XVII, s.78.

⁶³ Po latach tak oto Znaniecki wspomina okres spędzony w Ameryce: „Jako filozof, usiłujący rozwinąć własny

o tym między innymi tematyka kolejnych prac autora *Noty metodologicznej*. Podobną opinię wyraził w przedmowie do książki Zygmunta Dulczewskiego, Szczepański, który napisał: „Jest rzeczą interesującą, że Znaniecki socjologię traktował raczej instrumentalnie, że była mu potrzebna dla rozwiązywania niektórych zagadnień teorii człowieka i kultury, ale jego główną ambicją było zbudowanie systemu filozofii humanistycznej”⁶⁴. Nie wdając się w spory dotyczące potwierdzenia lub zaprzeczenia tego, kiedy Znaniecki podjął decyzję związaną o zaniechaniu budowy systemu filozoficznego warto powołać się na wypowiedziane przez niego samego słowa. „Wpływy amerykańskie – pisze Uczony - zaważyły także na moim stanowisku teoretycznym. Nauczyłem się więcej cenić wartość konkretnych badań monograficznych i tych szczególnych, bezpośrednich, swobodnych i szczerych postaw wobec zjawisk, które charakteryzują dobrych amerykańskich pracowników nauki. To stadium mojej ewolucji intelektualnej było na tyle silne, że myślałem o porzuceniu filozofii dla socjologii”⁶⁵. Ta jednoznaczna w swojej treści wypowiedź nie pozostawia żadnych wątpliwości co do tego, że okres amerykański to początek ewolucji ku socjologii jako nauki samodzielnej. Niewątpliwym jest także, iż amerykańska przygoda przyczyniła się do tego, że Uczony zrewidował część swoich dotychczasowych poglądów i w nieco inny sposób podchodził do zagadnień, które zamierzał rozwiązywać. W odniesieniu do omawianego okresu Znaniecki zanotował następującą wypowiedź: „W badaniach socjologicznych (...) zacząłem zatracać jedność i ciągłość celu, ogólność podstawowych założeń, szerokość intelektualnych horyzontów, które dla mnie stanowiły urok filozofii. W końcu zdecydowałem się kontynuować obydwa typy dociekań i realizować tak dalece, jak tylko było możliwe, swoje stare teoretyczne plany, pozostając otwarty na wszelkie nowe sugestie o charakterze bardziej konkretnym”⁶⁶. Pobyt w Ameryce zmienił młodego Filozofa i w sposób szczególny od tego czasu Jego myśl w coraz większym stopniu charakteryzowała się pewnego rodzaju interdyscyplinarnością. Na zwrot, chociaż nie jednoznaczny, w zainteresowaniach Znanieckiego wskazuje także Dulczewski⁶⁷.

Bez względu na zmiany jakie zaszły w sposobie myślenia o pewnych zagadnieniach dotyczących zarówno nauki jak i życia, pobyt w Ameryce nieco rozczerował, mającego ambicję rozpoczęcia samodzielnej kariery naukowej, polskiego Humanistę. Przyczyn takiego stanu rzeczy było kilka. Z pewnością jedną z nich był brak możliwości pełnej adaptacji w środowisku

system, chciałem generalizować, a nie zagłębiać się w studiowanie szczegółowych konkretnych danych. Nawet socjologia była dla mnie częścią rozległej filozofii kultury. Fascynujący wpływ Thomasa zmienił moją postawę”, zob.: F. Znaniecki, *William I. Thomas jako współpracownik (1948)*, przeł. J. Szacki, [w:] J. Szacki, *Znaniecki*, cyt. wyd. s. 226.

⁶⁴ J. Szczepański, *Przedmowa*, [w:] Z. Dulczewski, *Florian Znaniecki...*, cyt. wyd., s. 6.

⁶⁵ F. Znaniecki, *Intelektualna Ameryka...*, cyt. wyd., s. 40.

⁶⁶ „...wpływy amerykańskie spowodowały, że zrewidowałem swoją dawniejszą pogardę dla liczenia się ze sprawami ekonomicznymi. Chociaż jestem, tak jak dawniej, przeciwny, by celem życia czynić zdobywanie pieniędzy i cele intelektualne podporządkować względem ekonomicznym (oznaczałoby to kompletny upadek moralny), widzę jednak konieczność mądrego i rozważnego posługiwania się pieniędzmi jako instrumentem pomagającym osiągnąć cele intelektualne”, tamże, s.40.

⁶⁷ Por.: Z. Dulczewski, *Lata międzywojenne w Poznaniu (1920-1939)*, [w:] *Florian Znaniecki. Życie i dzieło*, cyt.

amerykańskim, w którym obowiązywały nieco inne wartości od tych, które w najwyższym stopniu były kultywowane przez Znanieckiego, z których wyrastał i z których On sam nie mógł zrezygnować. Te najwyższe wartości Uczony nauczył się cenić po wielu latach twardej walki ze swoim własnym charakterem, a także z zewnętrznymi okolicznościami. Za wartości takie uważał czystą wiedzę, wolność intelektualną i moralną oraz idealizm kulturowy. To chęć kultywowania wspomnianych wartości nie pozwalała na pełną asymilację i akceptację środowiska amerykańskiego⁶⁸. Nie była to jedyna przyczyna, dla której Filozof zdecydował się powrócić do kraju⁶⁹.

Uczony wrócił do Polski w 1919 roku by tym razem zamieszkać w Poznaniu i z tym miejscem związać swoje dalsze życiowe losy na kolejnych kilkanaście lat. Miasto, do którego przybył Znaniecki w pierwszych latach dwudziestego wieku było miejscem na intelektualnej mapie Polski, w którym ruch umysłowy, w tym także filozoficzny, zamarł⁷⁰. Taka sytuacja trwała do zakończenia pierwszej wojny światowej, podczas której jedynym ośrodkiem ruchu filozoficznego, czynnym podczas wojny, było Towarzystwo „Wykładów Naukowych” założone w 1913 roku. Sytuacja uległa zmianie z chwilą odzyskania przez Polskę niepodległości co umożliwiło ożywienie ruchu intelektualnego w Poznaniu. Zaś szczególną okolicznością ku temu było założenie Uniwersytetu Poznańskiego, co miało miejsce wiosną 1919 roku. Władze nowo powstałej uczelni szybko rozpoczęły swoją działalność, zaś w samym uniwersytecie znalazło zatrudnienie wielu znanych przedstawicieli polskiej nauki. „Utworzono dwie katedry filozofii, na które powołano Sobeskiego i Adama Żółtowskiego; dr Ludwika Dobrzyńska - Rybicka została w Uniwersytecie w charakterze docentki prywatnej; na katedrę psychologii powołano Stefana Błachowskiego, docenta Uniwersytetu Lwowskiego. W roku 1920 objął katedrę teorii i metodologii nauki W.M. Kozłowski. Sobeski wykładał historię filozofii, rozdzielając cały materiał pomiędzy trzy lata akademickie, ogłaszał też monograficzne wykłady z estetyki.

wyd., s. 207-278.

⁶⁸ Por.: F. Znaniecki, *Intelektualna Ameryka...*, cyt. wyd., s. 40.

⁶⁹ Znaniecki pisze, „... byłem kompletnie zawiedziony, jeśli chodzi o amerykańskich Polaków, którzy, jak się okazało przy pierwszych kontaktach, nie potrafili utrwalić w sobie pozytywnych cech charakteru Polaków w starej ojczyźnie, przyjmowali natomiast od społeczeństwa amerykańskiego w absurdalnie przesadny sposób wszelkie cechy negatywne. Także jeśli chodzi o moje intelektualne przywództwo, to stało się dla mnie oczywiste, że nie mam na tym polu najmniejszych szans. Z jednej strony bardzo niskie były standardy wartości intelektualnych i ich oceny, z drugiej – jeśli istniały jakieś w tym względzie potrzeby, zaspokojenie ich było zmonopolizowane przez półinteligentnych emigrantów, którzy przybyli wcześniej i którzy utrwalili własne pozycje będąc na usługach politycznych, ekonomicznych bądź religijnych u swoich „bossów”. Z nielicznymi wyjątkami spoglądali oni na mnie jak na bardzo niepożądanego konkurenta. (...) Z drugiej strony, w porównaniu z życiem europejskim, amerykańskie życie społeczne nie było dla mnie atrakcyjne. Nie spotkałem się tu z atmosferą pobudzenia zainteresowań intelektualnych, manifestowanego czy to przez polemikę, czy akceptację. Moja pozycja społeczna jako teoretyka jest daleka od tej, którą miałem w Europie, a zasięg uznania społecznego, które można tu osiągnąć za twórczość intelektualną, nie wydaje się wart podjęcia walki”, [w:] *Intelektualna Ameryka...*, cyt. wyd., s. 39-42.

⁷⁰ Warto zwrócić uwagę, iż Poznań w połowie XIX wieku był ważnym ośrodkiem który szczególnie intensywnie uczestniczył w pohegłowskich sporach filozoficznych. Na temat intelektualnej kondycji Poznania, por. Cz. Głombik, *Poznań jako centrum polskich konfrontacji pohegłowskich połowy XIX wieku*, [w:] *Tradycja i interpretacje. Antoni Molicki a reakcja katolicka wobec polskiej „filozofii narodowej”*, Warszawa 1978, s.125-167.

Żółtowski – omawiał monograficznie poszczególnych autorów filozoficznych. Dr Dobrzyńska wykladała wstęp do filozofii oraz propedeutyczne działy filozofii, Kozłowski – zagadnienia logiki i metodologii nauk przyrodniczych i humanistycznych. (...) W połowie 1920 roku przybyły wykłady socjologii i filozofii kultury, prof. F. Znanieckiego; kierunek socjologiczny w filozofii współczesnej; filozofia społeczna. Przez dwa lata 1921-1923 czynna też była specjalna katedra estetyki (wraz z nowszą historią sztuki), którą zajmował prof. Władysław Tatarkiewicz...⁷¹. Uniwersytet stał się ważnym, ale nie jedynym ośrodkiem myśli filozoficznej w Poznaniu. Także działalność Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk oraz utworzonych w roku 1919 tzw. Powszechnych Wykładów Uniwersyteckich przyczyniły się do popularyzowania myśli filozoficznej. Ponadto 5 marca 1921 roku zawiązało się Poznańskie Towarzystwo Filozoficzne, w którego działalność zaangażowany był Znaniecki⁷². Jednakże obok działalności we wspomnianym Towarzystwie Filozoficznym, a także Poznańskim Towarzystwie Psychologicznym, które zostało założone 12 listopada 1929 roku, a w którego zarządzie znalazł się Znaniecki⁷³, to bodaj najbardziej znaczącym spośród wydarzeń, jakie wypełniły pierwsze lata pobytu Uczonego w Poznaniu było objęcie Katedry Filozofii. Nominację na profesora nadzwyczajnego filozofii Uniwersytetu Poznańskiego uzyskał z ważnością od 1 marca 1920 roku⁷⁴. Równocześnie z prowadzeniem zajęć z zakresu filozofii Profesor podejmuje działania zmierzające do stworzenia ośrodka socjologicznego w Poznaniu. Efektem podjętych wysiłków było zorganizowanie zakładu naukowego pod nazwą Seminarium Socjologiczne, po czym Katedra Filozofii została przemianowana na wniosek Profesora, co miało miejsce już na początku roku akademickiego 1920/1921, na Katedrę Socjologii i Filozofii Kultury. Czyżby więc, w świetle dotychczas przytoczonych faktów z biografii Uczonego, wyjazd do Ameryki nie było tylko krótkim socjologicznym epizodem, którego celem było rozwiązywanie zagadnień potrzebnych dla skonstruowania systemu filozoficznego? Czy będąc organizatorem Seminarium Socjologicznego i podejmując dalsze działania w zakresie nauczania

⁷¹ J. Sawaszkiewicz, *Pięćdziesiąt lat filozofii w Poznaniu*, [w:] Przegląd Filozoficzny, nr XLIV, r. 1948, s. 44, por. także: A. Dobosz, *Działalność filozoficzna w Poznaniu*, [w:] *Polskie Towarzystwo Filozoficzne czyli z dziejów filozofii jako nauki instytucjonalnej*, Warszawa 1999, s.168-171.

⁷² Aktywność poznańskiego środowiska filozoficznego była duża. „Posiedzenia naukowe odbywały się często, bo już 15 kwietnia prof. Znaniecki wygłasza odczyt pt. *Analiza czynności*. Drugie - odbywa się 13 maja, z odczytem prof. Błachowskiego, który zdaje sprawę z VII Kongresu psychologii eksperymentalnej w Marburgu; na trzecim – w dniu 27 maja, dr L. Dobrzyńska – Rybicka mówiła na temat *Chwila obecna, próba analizy psychologiczno –etycznej*. Podczas dalszych posiedzeń Towarzystwa wygłosili referaty: Dryjski: *Psychika a organizm*, W.M. Kozłowski: *Reforma studiów filozoficznych na uniwersytecie*, W.M. Kozłowski: *Teoria względności, jej źródło i znaczenie*, Błachowski: *Wypadek jasnovidzenia*, St. Błachowski: *Wirtuozi liczb*, W.M. Kozłowski: *Historiozoficzne probierze wartości ustrojów politycznych*, A. Peretiatkowicz: *Filozofia polityczna J.J. Rousseau'a*, A. Żółtowski: *Metoda Hegla*. (...) W tych latach profesorowie: Kotarbiński i Łukasiewicz, na zaproszenie Wyd. Hum. U.P. , wygłosili w Poznaniu wykłady: prof. Kotarbiński – 6 cykli wykładów pt. *Rozbiór pojęcia czynu*, prof. Łukasiewicz – cykl 12 wykładów, pt. *Teoria dedukcji*. (...) Tymczasem Poznańskie Towarzystwo Filozoficzne, po kilku miesiącach ożywionej działalności, zamarło. A 17 lutego 1925 roku, zawiązało się nowe Towarzystwo pod tą samą nazwą. W skład zarządu weszli: Sobeski – przewodniczący, Znaniecki - zastępca przewodniczącego, Nawroczyński - sekretarz oraz Znamierowski, Błachowski, S. Borowiecki i A. Kleczkowski.”, tamże, s. 45.

⁷³ Tamże, s. 47.

i popularyzowania socjologii w poznańskim środowisku Znaniecki zapomniał o swoich ambicjach filozoficznych? Czy zarzucił zadanie, sformułowane w dysertacji doktorskiej, o konieczności konstruowaniu logiki wartości i badania wartości jako podstawowych elementów rzeczywistości ludzkiego świata? Udzielenie pozytywnych odpowiedzi na tak postawione pytania jest co najmniej przedwczesne. W tym okresie swojego życia Znaniecki bez wątpienia był przede wszystkim filozofem pragnącym zmieniać świat już nie jako przywódca wielkiego ruchu społecznego, ale jako akademicki profesor poprzez bezpośrednie oddziaływanie na grono swoich uczniów, których wokół siebie zgromadził. W parze z rozległością zainteresowań szła u poznańskiego Profesora świadomość odrębności własnych badań. Uczony nie zgłaszał swojej przynależności do żadnego, z wówczas obecnych na ziemiach polskich, nurtów filozoficznych. Nie powtarzał też urobionych opinii o poszczególnych przedstawicielach polskiej filozofii oraz nie brał udziału w polemikach ideologicznych. Jego zadaniem było organizowanie, w trudnych latach po odzyskaniu niepodległości, nauki polskiej prowadzenie zajęć dydaktycznych oraz poszukiwanie rozwiązań umożliwiających budowę projektowanego uprzednio systemu filozoficznego.

Pobyt Uczonego w Poznaniu obfitował w wiele nieprzewidzianych wydarzeń, wyjazdów związanych także z uczestnictwem w kongresach⁷⁵. To także czas wyteźonej pracy intelektualnej, pisania i publikowania kolejnych dzieł oraz inspirujących spotkań i rozmów z profesorami poznańskiej uczelni oraz tymi, którzy do Poznania przyjeżdżali. Jedno z takich spotkań relacjonuje Tatarkiewicz, który pisze: „Byli (...) w Poznaniu bliscy koledzy filozofowie: stary przyjaciel warszawski Florian Znaniecki, Adam Żółtowski, Michał Sobeski”⁷⁶. Grono profesorów poznańskiej uczelni podejmowało liczne inicjatywy, których celem było organizowanie i rozwijanie autentycznego życia naukowego. Także i na tym polu Znaniecki wykazywał szczególną aktywność. Lata spędzone w Poznaniu, tj.: 1919-1939 to najbogatszy w dokonania rozdział Jego biografii, który wypełniała twórcza praca oraz rosnące uznanie w kraju i za granicą. Oprócz działalności dydaktycznej prowadzonej na Uniwersytecie

⁷⁴ Arch. UAM, sygn. 152/31.

⁷⁵ Znaniecki był uczestnikiem między innymi Drugiego Polskiego Zjazdu Filozoficznego który odbył się w Warszawie we wrześniu 1927 roku. Podczas tego kongresu Uczony wystąpił z referatem zatytułowanym: *Zadanie syntezy filozoficznej*. (referat drukowany był w całości w: Przegląd Filozoficzny, nr XXX, r. 1927, z. 2, nr 3, s. 103-116), co zostało odnotowane w Księdze Pamiątkowej Drugiego Polskiego Zjazdu Filozoficznego, [w:] Przegląd Filozoficzny, 1928, t. XXXI, z. 1-2, s.5-7.

⁷⁶ T. i W. Tatarkiewiczowie, Wspomnienia, cyt. wyd., s.149. Wspomnienia nie ograniczają się tylko do zacytowanej wzmianki. W innym miejscu autorzy wspomnień piszą: „Znanieccy przyjechali do Poznania parę miesięcy wcześniej od nas. (...) Byli tylko we dwoje i używali właściwie połowy mieszkania, więc odstąpili nam dwa pokoje z używalnością kuchni i łazienki. (...) było na bardzo dobrze ze Znanieckimi. Ona łatwa i bezpośrednia, jak wszystkie Amerykanki, a on typowy uczony, zajęty tylko swoją nauką”, tamże, s. 74. Także w *Historii filozofii* jej autor zamieścił następującą wzmiankę o filozoficznej twórczości swojego przyjaciela: „Florian Znaniecki przeciwstawił się scjentyzmowi poprzedniego pokolenia, liczącemu się ze stanowiskiem przyrodniczym, ale nie z humanistycznym; z faktami, ale nie z wartościami; z jednością zjawisk, ale nie z ich różnorodnością; z tworami przyrody, ale nie z tworami człowieka. (...) Kładł nacisk na to, że rzeczywistość posiada wiele porządków: nie tylko fizyczny, ale także psychiczny, społeczny, idealny. Sam zajmował się porządkiem społecznym i od filozofii przeszedł do socjologii”, [w:] *Historia filozofii*, Warszawa 1999, t. III,

Poznańskim Uczony zaangażowany był w organizację i prowadzenie prac badawczych w ramach Polskiego Instytutu Socjologicznego - którego był dyrektorem, oraz związanego z Instytutem czasopisma *Przegląd Socjologiczny*. W drugiej połowie lat dwudziestych dwudziestego wieku wzrost świadomości poznańskiego Profesora o ważności socjologii dla świata i dla człowieka był już bardzo duży. Świadczy o tym treść przedmowy do dzieła *Elementy społeczne parafii rzymsko-katolickiej*. Czytamy tam: „Przekonany jednak jestem, że Kościół katolicki, gdy raz podejmie systematyczne badania naukowe nad zjawiskami w swoim zakresie i budowę racjonalnej technologii społecznej, na podstawie tych badań, dzięki niezmiernemu bogactwu swych doświadczeń, prześcignie inne grupy społeczne. A przykładu jego trzeba, aby pobudzić państwa współczesne, które w niepojętym zaślepieniu nie zdają sobie sprawy, że aby przewyciężyć coraz to wyżej piętrzące się i coraz groźniejsze niebezpieczeństwa na ich drodze, trzeba przestać polegać na tej najprymitywniejszej i najmniej skutecznej ze wszystkich metod społecznych – przymusie – a stworzyć zupełnie nowe, nieznane jeszcze środki polityczne. A droga do stworzenia tych środków prowadzi tylko przez naukę socjologię, jak droga do opanowania przyrody – przez fizykę i chemię”⁷⁷. Wypowiedź ta wskazuje także na zainteresowanie zagrożeniami, na jakie narażone były państwa świeckie. W pełni refleksje te zostały wyeksplikowane w dziele *Upadek cywilizacji zachodniej*.

Ze względu na prowadzoną w Poznaniu działalność Znaniecki nie tracił kontaktu z socjologami amerykańskimi⁷⁸. Dowodem na to było skierowanie kolejnego zaproszenia na ręce poznańskiego Profesora przez jednego z przedstawicieli amerykańskiego świata nauki⁷⁹. Znaniecki z zaproszenia skorzystał. Konsekwencją tego było prowadzenie, w okresie 1931/1933 wykładów w amerykańskich ośrodkach akademickich, między innymi w *Columbia University* gdzie także wygłaszał odczyty, recenzował prace doktorskie z zakresu socjologii. Powrót do Poznania to dalsza kontynuacja działalności dydaktycznej, prowadzenie seminarium socjologicznego, to promowanie magistrów i doktorów tej dyscypliny naukowej, a także branie udziału w przedsięwzięciach które służyły dalszemu rozwojowi. W roku 1934 w Poznaniu grupa intelektualistów - profesorów zainicjowała działalność swego rodzaju platformy dyskusyjnej. Na spotkania zapraszano przedstawicieli socjologii, filozofii i literatury. Jedynym kryterium wyboru był poziom intelektualny. Wykłady te rozpoczęto w roku 1934, odbywały się one przez kolejne cztery lata i spełniały ważną rolę w życiu intelektualnym i filozoficznym Poznania. „Tematem odczytów były nierzadko zagadnienia filozoficzne. Prof. Sobeski

s.361.

⁷⁷ F. Znaniecki, *Przedmowa*, [w:] ks. F. Mirek, *Elementy społeczne parafii rzymsko-katolickiej. Wstęp do socjologii parafii*, Poznań 1928, s. XVII-XIX.

⁷⁸ Por.: T. Abel, *O Florianie Znanieckim; wybór z dziennika*, Lublin 1996. Autor - uczeń Znanieckiego z okresu poznańskiego opisuje liczne kontakty naukowe swojego nauczyciela z przedstawicielami świata amerykańskiej nauki.

⁷⁹ Jak podaje Znaniecki zapraszającym był dziekan Uniwersytetu Columbia – William F. Russel, zob.: F. Znaniecki, *Nauki o kulturze*, cyt. s. 5.

patronował grupie poetyckiej *Zdrój*, prof. Znaniecki mówi o: *Przyszłości cywilizacji*, znany krytyk literacki, Karol Irzykowski omawia zagadnienie: *Psychologii puryzmu*, Władysław Zawistowski o: *Elementach organizacyjnych w sztuce*, prof. Znamierowski: *O elicie i równości*, prof. Leon Chwistek wygłasza odczyt pt.: *Twórcza rola krytycyzmu*, ks. J. Urban rozpatruje: *Stosunek katolicyzmu do humanizmu współczesnego*, prof. Tatarkiewicz referuje stosunki cywilizacyjne i kulturalne Ameryki łacińskiej, prof. Ingarden dzieli się swoimi rozważaniami: *Czy dzieło teatralne jest dziełem literackim?* Prof. Ajdukiewicz mówi: *O neopozytywizmie*, prof. Znamierowski wyjaśnia: *Psychologiczne źródła biurokratyzmu*, prof. Kotarbiński mówi: *O sprawności w walce*, itd.”⁸⁰. Już tylko wymienienie wyżej wymienionych nazwisk reprezentantów polskiej nauki wskazuje na to, jak twórcze i inspirujące było środowisko poznańskie, w którym się znalazł i na rzecz którego pracował do 1939 roku także Znaniecki. Ciągła ruchliwość, chęć poznawania coraz to nowych obszarów wiedzy kazały Profesorowi po raz kolejny, w przeddzień wybuchu drugiej wojny światowej wyjechać z kraju, do którego, jak się okazało, już nie powrócił. Paradoksalnie to w Ameryce, która niejednokrotnie go rozczarowała, Uczony spędził pozostałe lata swojego życia. Tam też, z dala od kraju kierował swoje myśli ku filozofii, która była „jego pierwszym – kto wie, czy nie największym – powołaniem”⁸¹. Dlatego Znaniecki wiedział, co znaczy być filozofem. Już na wczesnym etapie swojej kariery naukowej wytyczył sobie drogę, którą powinien podążać każdy filozof i był w tym postanowieniu konsekwentny. Nie poddawał się chwilowym modom, był niezależnym myślicielem „płynącym pod prąd”. Nawet w napisanym przez siebie życiorysie stwierdzi: „...jeśli chodzi o filozofię zawsze byłem rebeliantem”⁸². Sens tych słów nie zawiera znaczenia pejoratywnego, dlatego nie należy ich odczytywać jakoby celem Uczonego było przyjmowanie burzycielskich postaw wobec rzeczywistości, w której żył. Słowo rebeliant oznacza tutaj osobę, która wciąż wykracza poza i ponad siebie w dobrym tego słowa znaczeniu, której cechą charakterystyczną jest twórcza osobowość podejmująca wyzwania godne człowieka. I chociaż Znaniecki nie zrealizował do końca swoich zamierzeń na polu filozofii, to te które przed sobą postawił, pozostały niezmiennie.

⁸⁰ J. Sawaszkiewicz, *Pięćdziesiąt lat filozofii w Poznaniu*, cyt. wyd., s. 48.

⁸¹ Por. J. Szacki, *Znaniecki*, cyt. wyd., s. 10.

⁸² Życiorys własny Floriana Znanieckiego napisany w dniu 27 lutego 1945 roku, [w:] Z. Dulczewski, *Florian Znaniecki. Życie i dzieło*, cyt. wyd., s. 394.

2. Pierwsza zasada filozofii

Jeszcze przed pierwszym wyjazdem do Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej, to jest w 1914 roku, Znaniecki publikuje w *Przeglądzie Filozoficznym* artykuł zatytułowany *Zasada względności jako podstawa filozofii*. Treść owego artykułu jest istotna, gdyż została w nim wyartykułowana zasada, która według Autora tejże publikacji powinna stać się fundamentem wiedzy filozoficznej. Zastosowanie owej zasady w prowadzonych dociekaniach filozoficznych, miało uchronić filozofów przed tworzeniem hipostaz które nie będąc tożsame z rzeczywistością utrudniają poznawanie świata realnie istniejącego.

Przystępując do sformułowania owej zasady, Uczony zauważa, że tym, co w sposób szczególny wyróżnia filozofię spośród innych nauk jest wielka różnorodność systemów filozoficznych, które były budowane na przestrzeni wieków. Każdy z tych systemów w sposób odmienny argumentował zasadność podstaw, na których był osadzany, przy czym celem naczelnym, niemal każdego z nich, było dojście do poznania prawdy. Z tej też przyczyny filozofowie, którzy zajmowali odmienne stanowiska, prowadzili liczne spory. Przedmiotem owych sporów były między innymi zagadnienia dotyczące metody uprawiania filozofii, sposobu poznania rzeczywistości, co jest, a co nie jest bytem. Każdy myśliciel miał własne racje i każdy był przekonany o doskonałości własnego systemu filozoficznego oraz mieszczącej się w nim wizji świata i człowieka. Mimo to Autor wspomnianego artykułu zauważa, że dotychczas „... żaden z myślicieli nie zdołał znaleźć pewnika ostatecznego, nie podlegającego krytyce i, że z drugiej strony nigdy jeszcze najgruntowniejsza nawet krytyka nie wykazała w sposób ostateczny błędności filozoficznego twierdzenia”⁸³. Sytuacja taka trwa od ponad dwóch tysięcy lat i może ona zniechęcać tych, którzy podejmują wysiłki znalezienia „zasady zasad”. Jedynym ze skutków takiej sytuacji są prowadzone spory, w których uczestniczą reprezentanci poszczególnych kierunków filozoficznych, a które z powodu braku konkretnych rezultatów badawczych często prowadzą poszczególnych badaczy do rezygnacji z podejmowania dalszych badań. Na taką sytuację zwraca uwagę Znaniecki, kiedy pisze w książce *Humanizm i poznanie* „Zdaje się, że nie ma nikogo szczerze pracującego w zakresie filozofii, kto by w pewnych chwilach nie ulegał wątpleniom, nie miewał poczucia nicości własnych i cudzych dążeń przy zetknięciu się przeciwnych poglądów, przy studiowaniu dzieł dawnych oraz na myśl o tym, co przyszłość przynieść może. Liczne są, jak wiadomo, próby osłabienia sceptycyzmu, częściowego choćby usprawiedliwienia różnorodności i sprzeczności filozoficznych systemów lub osiągnięcia wyników, choćby nieznaczących, lecz trwałych”⁸⁴. Przyjęcie postawy rezygnacji dostrzega Uczony, w poglądach filozoficznych głoszonych przez Diltheya, który pisze: „Każde

⁸³ F. Znaniecki, *Zasada względności jako podstawa w filozofii*, cyt. wyd. s.436.

rozwiązanie filozoficznych zagadnień, historycznie rozpatrywane, przynależy do pewnej teraźniejszości: człowiek, ów twór czasu, dopóki w czasie działa, w tym znajduje pewność swego istnienia, że to, co tworzy, wynosi z prądu czasu jako coś trwałego: w tym złudzeniu tworzy on radośniej i silniej. Tutaj leży wieczna sprzeczność między duchami twórczymi a świadomością historyczną. Pierwsze, z natury swej, chcą zapomnieć o przeszłości i nie zważają na to, co przyszłość lepszego przyniesie; świadomość historyczna zaś żyje w ogarnianiu wszystkich czasów i w całej twórczości osobnika dostrzega nadaną mu względność i przejściowość. Ta sprzeczność jest najgłębszym, cicho znoszonym cierpieniem współczesnej filozofii. W filozofie obecnych czasów bowiem schodzi się własna twórczość ze świadomością historyczną, gdyż dzisiaj filozofia jego bez tej świadomości obejmowałaby tylko fragment rzeczywistości⁸⁵. Wniosek jaki w tych okolicznościach nasuwa się Uczonemu jest taki, iż każdy system filozoficzny jest względny, uzależniony od zmieniających się okoliczności. Dlatego też autor *Humanizmu i poznania* postuluje, aby nie wdawać się w bezproduktywne spory z istniejącymi już koncepcjami i systemami. Na drodze dociekań filozoficznych należy, zdaniem Znanieckiego, uczynić krok do przodu, oderwać się od tego wszystkiego, o czym przez wieki rozprawiano. Warunek ten jest niezbędny aby móc myśleć o budowie systemu bezwzględnego, który będzie oparty na proponowanej przez Uczonego „zasadzie zasad”, która jest pewna i zarazem niezmienna. Otóż właśnie filozoficzną zasadę względności należy uczynić punktem wyjścia wszelkiego rodzaju badań, nie tylko filozoficznych. „Względność okazuje się – jak pisze poznański Humanista – nie jest wyłącznym przywilejem filozofii; rozciąga się ona na wszelkie prawdy, dobra, piękna, użyteczności – słowem, na wartości wszelkie⁸⁶. Z tych też powodów zdaje się ona być jedyną prawdą bezwzględną, która została wypracowana w ciągu tysiącleci zmagania się myśli ludzkiej i nie sposób przejść obok niej obojętnie. Zasada względności – jak przekonuje w treści swojego artykułu Uczony, może i powinna wyznaczać granice bezwzględnego systemu filozoficznego. Zasadą tą należy się kierować przy konstruowaniu jakiegokolwiek teorii, czy też jakiegokolwiek systemu wartości⁸⁷. Nie oznacza to jednak aby z tego powodu filozofia musiała popaść w swoistego rodzaju marazm, wręcz przeciwnie, zadaniem które stoi przed filozofią jest przezwyciężenie względności „... którą stwierdza dookoła siebie i w sobie samej, to znaczy stworzyć nową teorię, która by wykazała swe wyjątkowe prawa do bezwzględności, która by dawała gwarancję, nie tylko, że jest prawdziwa, ale że w żadnych warunkach za błędną uznana być nie może. Tym sposobem filozofia stałaby się

⁸⁴ F. Znaniecki, *Humanizm i poznanie*, Warszawa 1912 [w:] Pisma filozoficzne, t. II, cyt. wyd., s. 438.

⁸⁵ W. Dilthey, *Das Wesen der Philosophie*, [w:] *Kultur der Gegenwart*, Teil. I, Abt. VI, (Systematische Philosophie), Lipsk 1907, podaje za: F. Znaniecki, *Humanizm i poznanie*, cyt. wyd. s. 438-439.

⁸⁶ F. Znaniecki, *Zasada względności jako podstawa w filozofii*, cyt. wyd. s. 437.

⁸⁷ W odniesieniu do propozycji Znanieckiego Tatarkiewicz pisze: „Od niego pochodzi to paradoksalne rozumowanie: Nie mamy dotąd żadnej teorii bezwzględnie pewnej; ale musimy taką teorię stworzyć. Otóż teorią taką może być tylko ta: że wszystko jest względne. Na tej „filozoficznej zasadzie względności” będzie można oprzeć pierwszy i jedyny system bezwzględny” [w:] *Historia filozofii*, t. III, cyt. wyd. 361.

sama pierwszą absolutną wartością”⁸⁸.

Co istotne, filozoficzna zasada względności zostaje rozszerzona i obowiązuje także w świecie wartości. Zatem z tego punktu widzenia wartość jako taka nie jest czymś stałym, absolutnym, dlatego też nie jest punktem odniesienia. „Twierdząc, że wszystkie wartości są względne – pisze Znaniecki - twierdzimy przeto, że wszystkie wartości są względne w stosunku do siebie nawzajem, czyli że nie ma wartości, w stosunku do której inne byłyby względne, a która sama nie byłaby względną w stosunku do innych, czyli, że nic nie może być stwierdzone, coby nie było względną w stosunku do innych wartości”⁸⁹. Zatem aby zbudować absolutny system wartości nie można kierować się zmiennymi i efemerycznymi wartościami. System taki należy budować przy szczególnym uwzględnieniu stosunków, które występują między poszczególnymi wartościami. To właśnie stosunki występujące pomiędzy danymi wartościami są niezienne. W świetle dotychczas przytoczonych poglądów dotyczących zasady względności, pojawiają się kolejne kwestie których rozwiązanie pozwoli dojść badaczowi do ważnych, a zarazem konstruktywnych wniosków. Kwestie te koncentrują się wokół możliwości badania i opisywania stosunków, jakie występują pomiędzy poszczególnymi wartościami w określonym systemie, a które to stosunki są obiektywne i konieczne. Niewątpliwie podjęcie badań nad systemami wartości w celu określenia ich wewnętrznej budowy oraz stosunków jakie pomiędzy poszczególnymi systemami – kompleksami wartości zachodzą pozostaje postulowanym przez Znanieckiego zadaniem, które stoi przed filozofem⁹⁰. Jednak to nie same wartości, jak czytamy w artykule *Zasada względności jako podstawa filozofii*, jak również stosunki zachodzące pomiędzy nimi, pozostają podstawowym przedmiotem bezwzględnie ważnej filozofii. Przedmiotem tym są formy tych stosunków⁹¹. Wartość bowiem, by znaleźć się w danym systemie, musi spełniać określone warunki – musi być zgodna z pozostałymi wartościami występującymi w poszczególnym systemie, ponadto musi być ujmowalna w określonych kategoriach, zgodnie z określonymi zasadami, a także w określony sposób. Zespół tych formalnych uwarunkowań miał stanowić to, co Znaniecki nazwał, a czego utworzenie postulował już w swojej rozprawie doktorskiej, logiką wartości⁹². Na budowaniu logiki wartości, która wyjaśniałaby stosunki jakie zachodzą pomiędzy poszczególnymi wartościami w danym

⁸⁸ F. Znaniecki, *Zasada względności jako podstawa w filozofii*, cyt. wyd. s. 239.

⁸⁹ Tamże, s. 442.

⁹⁰ Por.: tamże, s. 456.

⁹¹ „Badając wewnętrzny związek wartości w systemie, winna filozofia określić zasadnicze formy tego związku. Przede wszystkim więc każda wartość, – niezależnie od jej konkretnej odrębności oraz natury systemu, do którego wchodzi, - przez to samo, że jest składnikiem systemu, posiadać musi pewną formę dla naszego poznania, musi być ujmowana w pewne kategorie logiczne. Tak samo związek pomiędzy wartościami, bez względu na ich konkretną różnorodność oraz na odmienną budowę różnych systemów, przez to samo, że jest związkiem wartości w systemie, musi dać się ująć w pewne najogólniejsze zasady logiczne. Te kategorie i zasady, niezależnie od różnic systemów, stanowiąc będą pierwszą, elementarną część filozofii wartości, mianowicie ogólną logikę wartości”, tamże s. 457-458.

⁹² Logika wartości, jak zakładał Znaniecki, miała istnieć jako odrębna dziedzina filozofii, natomiast logika poznania, logika moralna, logika twórczości estetycznej statusu takiego nie posiadały, por.: tamże, s. 458.

systemie rola filozofii się nie kończyła. Myśliciel był zainteresowany wyjaśnieniem także stosunków, jakie zachodzą pomiędzy danymi systemami, a także to jak systemy wartości powstają, jak się zmieniają, w końcu dlaczego jedne z nich tracą swoją ważność i dlatego są zastępowane przez inne. Tutaj Znaniecki stawia kolejne zadanie, a mianowicie postanawia, z połączenia już istniejących systemów, utworzyć nową wyższą całość racjonalną⁹³. Owszem, takie próby były już w przeszłości podejmowane, lecz nie dały one oczekiwanych rezultatów. Polegały one na budowie systemów filozoficznych poprzez ich sumowanie lub na poszukiwaniu elementów – założeń wspólnych. Takie postępowanie nie przyniosło oczekiwanych rezultatów. Przyczyną takiego stanu rzeczy był brak świadomości twórców tychże systemów, iż niezbędną zasadą, którą należy się kierować jest ogłoszona zasada względności, która ma umożliwić budowę racjonalnego świata. Właściwym postępowaniem na tej drodze było spojrzenie na świat i wartości z szerszej perspektywy, która umożliwi obserwowanie systemów wartości w ich zmienności i różnorodności, a także, co również bardzo istotne, pozwoli dostrzec proces tworzenia się i przekształcania systemów wartości. „Mówiąc o tworzeniu się systemu wartości, rozumiemy przez to dwa fakty: przede wszystkim, że system wartości powstaje w ciągu dziejów, następnie zaś, że cały przebieg jego istnienia jest właściwie ciągłym tworzeniem się, wzbogacaniem w coraz to nowe pierwiastki. (...) Zasada twórczości jest nierozzerwalnie związana z zasadą względności”⁹⁴. Aby ów proces mógł zostać „uchwycony” i poznany niezbędnym do tego warunkiem jest wejście na drogę filozoficznej syntezy, na którą składają się dwa aspekty: aksjologiczny i genetyczny. Pierwszy związany jest z ważnością systemu, drugi z jego istnieniem. Przy czym, co warto zauważyć, samo istnienie systemu jest jego tworzeniem się.

Względność oraz twórczość były fundamentalnymi zasadami, które były głoszone przez Znanieckiego już na początku rozpoczynającej się kariery naukowej. To owe zasady umożliwiały swobodny rozwój, często dążących do konfrontacji i destrukcji systemów wartości. Taki proces powodować może zanik wiary w możliwość i sens jakichkolwiek trwałych fundacji w świecie wartości. Świat, wobec którego sprzeciwiał się Uczony to świat chaosu, w którym nie obowiązuje żaden autorytet, żaden system wartości. Uczony dostrzegając w tym postępującym procesie realne zagrożenie usiłował przedstawić możliwości i perspektywę budowy uniwersalnego systemu, który będzie zbudowany z wartości, które okazały się dotychczas najlepsze. Systemu, w którym wartością naczelną stanie się człowiek. Oczywiście projekt uniwersalnego systemu będącego jednocześnie syntezą innych systemów nie odnosi się tylko

⁹³ Tamże, s. 458.

⁹⁴ Tamże, s. 461-462. „Samo ujęcie każdego z systemów dotychczas gotowych, wymaga już uwzględnienia jego całkowitego procesu rozwojowego; jeżeli zaś wszystkie systemy mają tworzyć nową systematyczną całość w filozofii, cały świat wartości musi być pojęty jako jeden system, rozwijający się w twórczym procesie na wzór każdego szczegółowego systemu z osobna. Filozofia wartości musi być tedy filozofią twórczości. Zadaniem jej musi być ujęcie zasadniczego procesu, w którym tworzy się każdy system wartości, oraz sprowadzenie tych wszystkich procesów do wspólnego – ogniska – podstawowego, absolutnie twórczego procesu, w którym świat wartości stopniowo się buduje”, tamże s. 462.

i wyłącznie do wiedzy filozoficznej. Cała ludzka wiedza – praktyczna, filozoficzna, religijna – musi zostać uczyniona przedmiotem syntezy. Takie działanie pozwoli dopiero wykreować pełen filozoficzny system wiedzy, który ostatecznie obejmować będzie wszystkie stworzone przez człowieka wartości, całą ludzką kulturę. Dokonanie połączenia określonych systemów wiedzy to zaledwie cel cząstkowy. Celem naczelnym jest wytworzenie uniwersalnego systemu, w ramach którego zostanie dokonana synteza filozoficzna wszystkich dotychczasowych systemów wartości. Nie pojedynczy system wartości, lecz cały ich świat, który rozwija się w twórczym procesie należy uczynić przedmiotem badań filozoficznych. Podczas prowadzonych badań winno się uwzględnić zarówno wartości już istniejące jak i te, które dopiero powstaną. Uczony był świadom tego, że filozofia winna dążyć do osiągnięcia tak postawionych celów. Niewątpliwie były one odległe i trudne, ale jednocześnie możliwe do zrealizowania. Sam Autor owego projektu był przekonany o jego wielkości i ważności. Dał temu przeświadczeniu wyraz w podsumowaniu *Zadań syntezy filozoficznej*, gdzie napisał: „W tym świetle zadanie syntetyczne filozofii przybiera olbrzymie rozmiary; dzieło które ma ona dokonać przerasta wszystkie działa ludzkie. Być powołanym do stworzenia tego dzieła, wiedząc, że i ono, jak inne, mieć będzie tylko względną ważność i historycznie ograniczone istnienie, jest najszlachetniejszym przywilejem filozofa”⁹⁵.

Zasada względności miała uwolnić człowieka od wszystkich dotychczasowych zależności, w które był on uwikłany. Przyjęcie i akceptacja owej zasady umożliwia dalsze rozwijanie myśli ludzkiej, która ze swej natury jest twórcza, a także wyobraźni i wrażliwości etycznej. Uczony zakładał, że taka droga pozwoli ukształtować człowieka który będzie w stanie tolerować różnorodne systemy wartości, ale też podejmie trud nieustannej budowy uniwersalnego systemu filozoficznego budowanego na zmiennych i różnorodnych wartościach. W tak sformułowanej zasadzie względności została przedstawiona człowiekowi powołanemu do „*stawanie się*” nowa perspektywa. W tej kwestii widoczne jest podobieństwo pomiędzy stanowiskiem Znanieckiego a Diltheya który pisał: „Historyczna świadomość skończoności każdego zjawiska historycznego, każdego stanu człowieka i społeczeństwa, świadomość względności wszelkiego rodzaju wiary, jest ostatecznym krokiem do wyzwolenia człowieka. W nim człowiek osiąga suwerenność, umożliwiającą mu wydobyć z każdego przeżycia jego treści, oddanie się mu w pełni, bezstronnie, jakby nie było żadnego systemu filozofii lub wiary mogącego go spętać”⁹⁶.

⁹⁵ F. Znaniecki, *Zadania syntezy filozoficznej*, Przegląd Filozoficzny, 1927, r. XXX, z. 2, s. 103-116 [w:] Pisma filozoficzne, t. I, cyt. wyd. s. 420.

⁹⁶ W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Berlin 1910, podaję za: Z. Krasnodebski, *Rozumienie ludzkiego zachowania. Rozważania o filozoficznych podstawach nauk humanistycznych i społecznych*, Warszawa 1986, s.89.

Rozdział II. Idea humanizmu w pismach filozoficznych Floriana Znanieckiego

1. Czym jest filozofia humanistyczna. Florian Znaniecki wobec sporów o humanizm

Niepodobna w czasach nam współczesnych, wyobrazić sobie filozoficznej refleksji, bez odniesienia się do pojęcia *człowiek*. Natomiast pytania o to, kim jest istota ludzka, jaka jest podstawowa siła napędowa i sens jego życia, należą do podstawowych problemów egzystencjalnych. Również Florian Znaniecki na kartach swoich dzieł, podejmował próby udzielenia odpowiedzi na tak postawione pytania. Dlatego pozostaje On jednym z czołowych przedstawicieli polskiej myśli humanistycznej XX wieku. Pozycją tę zawdzięcza swoim oryginalnym poglądom, w których sytuuje oraz interpretuje człowieka w kontekście bogatego i zróżnicowanego jakościowo świata wartości. Problematyka wartości była bliska poznańskiemu Myślicielowi. To właśnie wartości inspirują myśli, uczucia i działania człowieka, są celem jego życia. Można powiedzieć, że nie sposób wyobrazić sobie ludzkiej egzystencji, która trwa w aksjologicznej pustce. Świat ludzki pozbawiony wartości byłby światem zdehumanizowanym. Dlatego też, według Uczzonego, wartości stanowią tak istotny wymiar ludzkiego życia. Stąd nie sposób dokonać adekwatnej analizy człowieka bez uwzględnienia jego świata wartości.

Myśl polskiego Uczzonego odznacza się głębią i subtelnością, która wyrasta z jego osobistych, ukształtowanych jeszcze w młodości, przekonań światopoglądowych. Tym, co charakterystyczne w Jego twórczości naukowej jest szczególna troska o człowieka. Ślady tej troski widoczne są w wielu dziełach oraz opublikowanych artykułach. Można zasadnie stwierdzić, iż polski Uczony należy do grona tych myślicieli, którzy osiągnięcia na polu teoretycznym potwierdzili praktyką własnego życia. Ostatecznie połączenie teoretycznej refleksji oraz doświadczeń dnia codziennego zaowocowało próbą sformułowania projektu *człowieka przyszłości*. Oddając się z pasją pracy naukowej, jednocześnie potrafił angażować się w konkretne sprawy ludzkie, w których człowiek był na pierwszym miejscu. Między innymi działalność dydaktyczna, którą prowadził w latach 1920-1939 w Uniwersytecie Poznańskim była tego wyraźnym przykładem. W jednym ze wspomnień z tego okresu czytamy „Zajęcia prowadzone przez Znanieckiego cieszyły się sławą na uniwersytecie ze względu na panującą na nich koleżeńską atmosferę i nie praktykowane gdzie indziej obyczaje. (...) Wszelkie przejawy aktywności studentów przyjmował Znaniecki z niezwykłą uprzejmością i wyrozumiałością. Co więcej, wręcz zachęcał do krytycznego wypowiedzania się na temat jego własnych wywodów, jeśli budziły u słuchaczy jakiegokolwiek wątpliwości. (...) Znaniecki uczył także szacunku i respektu dla każdego indywidualnego rozmówcy, dając swym osobistym zachowaniem w stosunku do studentów niedościgłe wzory. Każdy, kto się z nim stykał wiedział, że jest

przedmiotem osobistego zainteresowania, uwagi i zrozumienia profesora. Rozmówca Znanieckiego nigdy nie odczuł, że jest traktowany jako *jeden z wielu*, lecz jako *niepowtarzalna indywidualność*. Nabierał dzięki taktowi i urokowi profesora szacunku dla swojej własnej osoby. (...) Życzliwość, wyrozumiałość i takt w postępowaniu ze studentami nie łączyły się jednak nigdy z ustępstwami w utrzymywaniu wysokiego poziomu naukowego prac seminaryjnych bądź podczas egzaminów”¹.

Przed przystąpieniem do próby odpowiedzi na pytanie czy twórczość filozoficzna Znanieckiego jest w swej treści humanistyczna, pragnę przybliżyć etymologię pojęcia humanizm. Tego, co kryje się pod tym jakże często nadużywanym przez myślicieli XIX i XX wieku terminem, wreszcie jakie było pierwotne znaczenie i rozumienie słowa *humanizm* oraz jak ono się zmieniało w przeciągu kilku wieków. Istotnym jest także ustalenie tego jak *humanizm* był definiowany przez intelektualistów na przełomie XIX/XX wieku, a także co było przyczyną, dla której uczeni, w tym także poznański myśliciel, zainicjowali w pierwszych latach XX wieku odmienny, w odniesieniu do wówczas powszechnych, sposób uprawiania filozofii, nazwanej filozofią humanistyczną. W niniejszym rozdziale pragnę także zwrócić uwagę na te okoliczności, które przyczyniły się do tego, że Uczony swoje zainteresowania skierował na wątki humanistyczne obecne w literaturze europejskiej pierwszych dekad dwudziestego wieku. Podejmując zagadnienia traktujące o humanizmie nie sposób nie podjąć wysiłków zmierzających do udzielenia, w świetle poglądów Znanieckiego, odpowiedzi na pytanie kim jest człowiek i jakie jest jego miejsce w świecie. Pozwoli to na sformułowanie stanowiska jakie zajmował ów uczony w sporze, którego przedmiotem pozostaje ustalenie naczelnej wartości żyjącej oraz obowiązującej w świecie realnym.

Spór o uznanie tego, co jest wartością najwyższą trwa bodaj od najdawniejszych czasów. To, co jest sytuowane na szczycie hierarchii wartości jest uzależnione od reprezentowanego przez danego uczonego światopoglądu. I tak dla jednych owym szczytem jest i niezmiennie pozostaje człowiek. Z takim stanowiskiem nie zgadzają się myśliciele religijnie zorientowani, dla których to Bóg pozostaje naczelną wartością. Literatura z tego zakresu pozwala zauważyć także inne stanowiska, których reprezentanci uważają, iż to kultura jest tą wartością, której należy się najwyższe uznanie². Taka różnorodność stanowisk nie oznacza oczywiście, że któreś z nich zawiera stricte antyhumanistyczny pogląd na świat, zaś inne pozostaje prawdziwie humanistyczne. Z pewnością to, co wyróżnia przedstawicieli stanowiska humanistycznego, to uznanie człowieka z jego problemami, potrzebami i pragnieniami jako autonomicznej dziedziny dociekań teoretycznych. Sam Znaniecki w sposób zdecydowany i jednoznaczny dowodził, że naczelnym zadaniem, które stoi przed filozofią to poznać i zrozumieć człowieka, zaś sama filozofia pozostaje najdoskonalszą dziedziną nauki, która umożliwia zrealizowanie tych zadań.

¹ Z. Dulczewski, *Florian Znaniecki życie i dzieło*, cyt. wyd., s. 219-221.

Jednocześnie pozostaje dziedziną, w której zbiegają się wszystkie problemy i zakresy życia. Stąd może być ona przewodniczką w życiu człowieka.

Jak zauważono powyżej, pogląd wedle którego człowiek był uznawany za wartość najwyższą, nie był jedynym i ogólnie akceptowanym. Inny polski uczony, a mianowicie Henryk Elzenberg (1887-1967) uważał, iż to kultura jest wartością najwyższą, a człowiek pełni wobec niej rolę służebną. Swoje stanowisko zaprezentował na kartach książki *Kłopot z istnieniem*, gdzie czytamy: „(...) człowiek zda się mieć za cel swój byt jednostkowy i byt gatunkowy. Ale (...) poza człowiekiem jest coś, w stosunku do czego staje się jasne co jest celem człowieka: mianowicie kwiat jego, tzn. sztuka, nauka bezinteresowna”³. Odmienne poglądy, od powyżej przytoczonych, głosił Maritain. Autor *Humanizmu integralnego* wiązał najwyższy a zarazem ostateczny cel i sens życia ludzkiego z Bogiem, synonimem najwyższej wartości ukierunkowującej wysiłki oraz organizującej myślenie człowieka⁴.

U progu rozważań nad poglądami filozoficznymi Znanieckiego stajemy przed próbą odpowiedzi na pytanie: czy Bóg jest wartością najwyższą a człowiek jest Jemu podporządkowany - i wówczas, jak zakładał Maritain, jest to prawdziwie humanistyczny pogląd na świat, albo człowiek lub kultura jest wartością naczelną - wówczas jest to antyhumanistyczny pogląd na świat. Gdyby wypowiedź francuskiego uczonego była słuszna, to odpowiedź na wyżej postawione pytanie byłaby jednoznaczna. Jednakże stawianie omawianego tutaj zagadnienia w takim świetle jest wielkim uproszczeniem. W dziełach polskiego myśliciela znajduje się wiele świadectw wskazujących, że nie tylko uznaje on swoje koncepcje za humanistyczne, ale także broni humanizmu przed wszelką krytyką. Autor *Humanizmu i poznania* sam określał się jako reprezentant stanowiska humanistycznego i miał poczucie, że dokonuje wyboru racji podstawowej, która teoretycznego uzasadnienia nie znajdzie. Choć więc wybór ten potwierdzeń nie potrzebował, to jednak wymagał teoretycznego rozwinięcia i obrony, a także ustalenia zasady humanizmu, a w szczególności tego, czy rzeczywiście według humanistycznego poglądu na świat człowiek jest wartością najwyższą.

Pomijając wszelkie spory zauważyć należy, że problematyka człowieka pozostaje wiodącym zagadnieniem filozofii humanistycznej. Sam termin *humanizm* jest pojęciem wieloznacznym. Nic więc dziwnego, że na przestrzeni wieków znaczenie terminu *humanizm* - *humanistyka* pozostawało tematem niekończących się sporów, w których głos zabierali przedstawiciele różnych, niejednokrotnie wzajemnie się zwalczających orientacji światopoglądowo - filozoficznych. O miano prawdziwego humanisty rywalizowali ze sobą myśliciele religijni i antyreligijni. Zastanawiano się nad tym, co do humanizmu należy, a co nie należy.

² Por.: H. Elzenberg, *O nowe średniowiecze*, [w:] Droga, 1928 (12), s. 1118-1125.

³ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Kraków 1963, s.461.

⁴ E. Niesyty, *Jacques'a Maritaina teoria przełomu psychokulturowego na tle nowożytnych teorii myślenia*

Termin humanizm powstał na gruncie pedagogiki i w pierwszej kolejności odnosił się do spraw kształcenia. Przedstawiciele prądu intelektualnego, którzy w swojej refleksji filozoficznej kładli nacisk na klasyczną literaturę grecką i łacińską tworzyli w epoce Renesansu. Wtedy to humanizm był „*nie tyle kierunkiem, czy systemem filozoficznym, ile raczej programem kulturalnym i edukacyjnym, który akcentował i rozwijał ważny, ale ograniczony obszar badań*”⁵. Dokonujący się zwrot w kierunku świata antycznego zainicjowany przez uczonych epoki Renesansu nabrał z czasem szczególnego znaczenia, w pewnym sensie kultu, a przejście się greckością miało prowadzić do odrodzenia autentycznego człowieczeństwa. Antyk miał być nie tylko wzorem oraz normą, ale także regułą postępowania i życia. Był to także taki okres w rozwoju myśli intelektualnej, w którym uczeni świeccy przestali uzależniać rozwój nauki od jej związków z doktrynami religijnymi. Inicjatorzy nowego sposobu uprawiania filozofii, którzy w sposób szczególny odnosili się do kultury i sztuki starożytnej Grecji i Rzymu, a nade wszystko antycznego człowieka, przyczynili się także do rozpoczęcia sporu z przedstawicielami scholastycznej tradycji w filozofii. Przedmiotem owego sporu były odmienne wizje człowieka i jego stosunku – relacji do Boga. Można powiedzieć, nie bez pewnego uproszczenia, że polemiki występujące pomiędzy reprezentantami zwalczających się prądów intelektualnych spowodowały, iż idea humanizmu zaczęła ewoluować, zaś samo pojęcie zmieniać swoje znaczenie. Bez wątpienia nowy prąd w uprawianiu filozofii przez jednych był niedoceniany i uznany za zjawisko jedynie pochodne w porównaniu z dotychczasowym teocentrycznym sposobem uprawiania filozofii. Inni uczynili go właściwym przedmiotem refleksji filozoficznej. Jednakże, już w tym momencie, zarówno dla jednych jak i dla drugich pojęcie *człowiek* stało się podstawowym pojęciem w filozofii.

W 1808 roku niemiecki pedagog Friedrich Immanuel Niethammer (1766-1848), który jako pierwszy zdefiniował termin *Humanismus* pisał, że ten „*kladł nacisk na studium klasyków greckich i łacińskich w szkolnictwie średnim w opozycji do podnoszących wówczas żądań o bardziej praktyczne i scienceczne ukierunkowanie kształcenia*”⁶. Powyżej przytoczona definicja humanizmu wyrażała przekonanie, iż do pełnego wykształcenia naszego człowieczeństwa dochodzimy w toku studiowania tekstów greckiej i rzymskiej klasyki. Dla pojęcia *humanizm* istotny jest jednak nie tyle sposób wykształcenia się człowieczeństwa, co sama wizja człowieka. Wizja ta zawiera pewną ogólną ideę człowieka, tego kim on jest i kim być powinien, a także jakie jest jego miejsce w świecie. I właśnie tego dotyczą istotne spory o humanizm, które miały miejsce w pierwszych dekadach XX wieku. Na tle tych sporów dochodziło do polaryzacji stanowisk, rodziły się liczne kierunki i ruchy ideowe pretendujące do miana autentycznego humanizmu. Dalszą konsekwencją tego procesu było rozdrobnienie

społecznego. Chryścjanin wobec kultury i historii, Poznań 1997, s.121.

⁵ P. O. Kristeller, *Humanizm i filozofia. Cztery studia*, przeł. G. Błachowicz, M. Szymański, Warszawa 1985, s.19, por. także: *Neue Deutsche Biographie*, Band 19, Berlin 1998, s. 247.

i poróżnienie myśli humanistycznej, zaś samo znaczenie słowa humanizm zawierało w sobie niejednokrotnie sprzeczne ze sobą treści.

Humanizm dla większości myślicieli tworzących u progu XX wieku stał się formacją światopoglądową, pewnym kierunkiem w ogólnym poglądzie na świat. Pomimo ogólnej akceptacji humanizmu jako nurtu filozoficznego brak było zgody co do miejsca usytuowania człowieka w świecie. I tak dla jednych myślicieli człowiek pozostawał centrum wszechświata, celem samym w sobie oraz jedynym kreatorem historii i swojego życia. W tym sensie zrozumienie rzeczywistości otaczającej człowieka było możliwe dopiero przy pełnym uwzględnieniu jego szczególnej roli. Dla zwolenników takiego sposobu myślenia, według którego istota ludzka pozostaje najważniejszym elementem konstytuującym świat, istotnym było także uznanie go za wartość, która w odniesieniu do innych składników świata wartości zajmuje pozycję naczelną. Uznanie człowieka za wartość najwyższą implikowało, że wszystkie inne wartości zarówno materialne jak i duchowe są podporządkowane człowiekowi oraz pełnią w stosunku do niego funkcję służebną. Dalszą konsekwencją takiego sposobu rozumienia roli człowieka w świecie było uznanie istoty ludzkiej za cel sam w sobie. W ten nurt rozumienia roli człowieka w świecie wpisuje się niemiecki filozof Immanuel Kant (1724-1804), który pisze: „ (...) człowiekowi wiele w prawdzie brakuje do świętości, ale człowieczeństwo w jego osobie musi być dla niego święte. W całym stworzonym świecie można wszystkiego, czego się chce, i nad czym ma się jakąś władzę, używać także jako jedynie środka, tylko człowiek, a (wraz) z nim każde rozumne stworzenie, jest celem samym w sobie. Jest on mianowicie dzięki autonomii swej wolności podmiotem prawa moralnego które jest święte”⁷.

Dyskusje na temat humanizmu wzbogaciła także wypowiedź Leszek Kołakowskiego. Uczony ten, sprowadzając treść humanizmu do moralnych atrybutów podmiotowości człowieka, formułuje następujące kryteria humanizmu: „Pytając, czy jakaś moralna doktryna daje się zakwalifikować jako humanistyczna, pytamy (choć bodaj nie wyłącznie) o to, czy spełnia ona następujące warunki: 1) Czy uznaje, że człowiek jest właściwym źródłem ocen wartości i nakazów moralnych? 2) Czy uznaje, że sprawy człowieka, tak lub inaczej pojęte, są naczelnym kryterium moralnej oceny? 3) Czy uznaje, że człowiek jest właściwym i naczelnym przedmiotem tego postępowania, które daje się w ogóle moralnie ocenić? 4) Czy uznaje, że człowiek jest zdolny własnym wysiłkiem osiągnąć doskonałość moralną lub przynajmniej doprowadzić ją do wysokiego poziomu? 5) Czy uznaje, że wartość jaką człowiek zdobywa, i godność ludzka pochodzą od samego człowieka? 6) Czy uznaje, że człowiek jest wartością najwyższą lub też, mówiąc słowami Kanta, czy człowiek dla moralności jest celem samym w sobie. Odpowiedź twierdzącą na te wszystkie pytania uważam za niezbędny jakkolwiek niedostateczny chyba

6 P.O. Kristeller, *Humanizm i filozofia. Cztery studia*, cyt. wyd., s.17.

7 I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1972, s. 144.

warunek moralności humanistycznej”⁸.

Autor powyższego cytatu uznaje, że człowiek pozostaje jedynym uprawnionym twórcą moralności i oceny moralnej. Zarazem on także jest zdolny do osiągnięcia doskonałości moralnej. Ponadto istotie ludzkiej dane zostało prawo do powoływania wartości moralnych, estetycznych, religijnych i innych. „Na możliwą obiekcję - pisze Kołakowski - że pojęcie moralności humanistycznej konstruuje się tutaj w ten sposób, że tylko świeckie teorie mogą je sobie przyswoić, a każda moralność religijna pozbawia się z góry do niego uprawnień, odpowiadam: sens historycznie powstałego humanizmu zawsze, od początku swej historii, był antyreligijny, laicki i ziemski. Charakteryzując pojęcie moralności humanistycznej jako przeciwstawne religijnemu pogładowi na świat, nie staram się czynić nic innego jak wydobyć sens nadany temu pojęciu przez jego autentyczną historię, jakkolwiek wiem dobrze, jak często słowo humanizm występuje na kartach pism Maritaina i niektórych innych pisarzy współczesnego katolicyzmu”⁹. Przytoczone, w odniesieniu do humanizmu, stanowisko Kołakowskiego było jednocześnie polemiką z koncepcjami *humanizmu integralnego*, którego twórcą był francuski filozof Maritain.

Człowiek, w ujęciu francuskiego filozofa, będąc jednym z rodzajów podmiotów mających życie psychiczne i zdolność celowego działania¹⁰, jest bytem szczególnym¹¹, bo rozwijającym, z jednej strony, własne myślenie w kierunku coraz pełniejszej świadomości, z drugiej własny sposób życia. Jednakże jako reprezentant filozofii katolickiej nie zgadzał się na uczynienie człowieka jedynym prawodawcą norm moralnych, który jednocześnie jest celem samym w sobie. Swoje poglądy w odniesieniu do humanizmu w sposób jasny i zdecydowany sformułował w książce *Humanizm integralny*. Treść tego dzieła przedstawia także dzieje humanizmu od średniowiecza do pierwszych dekad XX wieku. Maritain w następujący sposób definiuje omawiane pojęcie: „(...) humanizm (...) dąży z istoty swej do uczynienia człowieka bardziej ludzkim i do okazania jego pierwotnej wielkości przez wprowadzenie go w uczestnictwo w tym wszystkim, co może go ubogacić w naturze i w historii. (...) Żąda on jednocześnie, by człowiek rozwinął możliwości w nim zawarte, siły twórcze i życie rozumu i by dążył do uczynienia sił świata fizycznego narzędziami swojej wolności”¹². Na uwagę zasługuje także fakt,

8 L. Kołakowski, *Katolicyzm i humanizm*, [w:] *Światopogląd a życie codzienne*, Warszawa 1957, s.143-144.

9 Tamże, s.144.

¹⁰ J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, przeł. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s.84-85; „W miarę jak przechodzimy ku wyższym stopniom na drabinie bytów, napotykamy podmioty istnienia, *supposita* coraz to bogatsze w swej wewnętrznej złożoności, których indywidualność jest coraz bardziej skoncentrowana i zintegrowana i w których działaniu przejawia się coraz doskonalsza spontaniczność, od działania pośredniego ciał nieożywionych do aktywności immanentnej ukrytej życia wegetatywnego, jawnie immanentnej życia odczuwalnego zmysłami i wreszcie w pełni immanentnej życia intelektu. Na tym ostatnim stopniu przekroczony zostaje próg wolności wyboru i zarazem próg niezależności we właściwym znaczeniu tego słowa, jakkolwiek byłaby ona niedoskonała, a także i próg osobowości”.

¹¹ Tamże, s.85; “całość która *subsystuje* i egzystuje na mocy samej *subsystencji* i egzystencji swej duchowej duszy i która działa stwarzając sama przed sobą cele”.

¹² J. Maritain, *Humanizm integralny. Zagadnienie doczesne i duchowe nowego świata chrześcijańskiego*, Londyn 1960, s 10.

że autor *Humanizmu integralnego* formułując swoje poglądy filozoficzne czerpał z filozofii Arystotelesa (384-322 p.n.e.) oraz św. Tomasza z Akwinu (1224-1274), na którego niejednokrotnie się powoływał w swoich dziełach. Francuski filozof dokonał eksplikacji swojego stanowiska filozoficznego, a także wyodrębnienia humanizmu teocentrycznego oraz antropocentrycznego. Tak oto Maritain charakteryzuje humanizm teocentryczny oraz antropocentryczny: „*Humanizm pierwszego rodzaju uznaje, że Bóg jest centrum człowieka, mieści w sobie chrześcijańską koncepcję człowieka grzesznika i odkupionego oraz chrześcijańską koncepcję łaski i wolności (...). Humanizm drugiego rodzaju uważa, że człowiek sam jest centrum siebie i wszystkiego. Zawiera w sobie naturalistyczną koncepcję człowieka i wolności*”¹³. Humanizm teocentryczny uznaje Boga za przyczynę świata i ostateczny cel człowieka, natomiast humanizm antropocentryczny, w rozumieniu Maritaina, neguje transcendencję Boga i człowieka, przyjmuje relatywizm prawdy i moralnego dobra. Jedynym humanizmem, który zasługuje na obronę jest według francuskiego myśliciela, humanizm *integralny* teocentryczny jako humanizm prawdziwy, najgłębszy, w którym „*(...) uznaje się w człowieku coś ponadczasowego, osobowość, której potrzeby najgłębsze przekraczają cały porządek wszechświata*”¹⁴.

Koncepcja humanizmu chrześcijańskiego zakłada, że wielkość człowieka, a także jego powołanie, sprowadzają się do tego, co pozwala człowiekowi na przekraczanie konstytuującej go materii. W ten sposób istota ludzka zmierza do kontaktu z Bogiem, jako ostatecznym celem swojej egzystencji. To na podstawie relacji człowiek - Bóg rodzą się wartości ludzkie, duchowe, moralne, które łącznie określają istotę autentycznego człowieczeństwa. Na tej podstawie Maritain dokonuje reinterpretacji obowiązującej od czasów Renesansu myśli humanistycznej, przeciwstawiając jej średniowieczną tradycję i chrześcijańską naukę. Stwierdza, że jedynie chrześcijaństwo jest „*prawdziwie ludzkie i humanistyczne*”, a pełny przykład owego humanizmu dał Akwinata¹⁵. Myśl, która towarzyszyła Maritainowi podczas formułowania poglądów traktujących o humanizmie zawierała w sobie fundamentalną prawdę, według której człowiek może osiągnąć swoją pierwotną wielkość w Bogu. To nie kto inny, tylko Bóg w rozumieniu autora *Humanizmu integralnego*, pozostaje jedynym autentycznym gwarantem rozwoju istoty ludzkiej, dla tego na gruncie wartości religijnych człowiek może osiągnąć cel najwyższy swojego życia, a mianowicie zjednoczenie z Bogiem. Ze stanowiskiem reprezentowanym przez autora *Humanizmu integralnego* nie zgadza się Kołakowski, który w jednej ze swoich prac stwierdza, że chrześcijaństwo, w tym katolicyzm, jest antyhumanistyczne. Tak oto argumentuje polski filozof: „*Antyhumanistyczny charakter katolickiej moralności utwierdzony jest jej założeniem naczelnym, które można sformułować słowami Maritaina: „Bóg jest ośrodkiem*

13 Tamże, s. 28.

14 Tamże, s. 9.

15 Por.: J. Maritain, *Religia i kultura*, przeł. H. Wężyk - Widawska, Poznań 1937, s. 28, tegoż, *Trzej reformatorzy*:

człowieka”. Moralność ta opiera się na przeniesieniu wszystkich najwyższych wartości w świat pozaludzki, w którego niepojęte doskonałości człowiek może w nieznacznym tylko stopniu partycypować, o tyle jedynie o ile dopuszcza go do tego uczestnictwa boska dobroć”¹⁶.

Sformułowana i zaproponowana przez francuskiego uczonego typologia humanizmu nie jest wyczerpująca. Z tego też powodu nie została ona, przez wielu uczonych, uznana jako spełniająca wszystkie niezbędne kryteria. „Podział humanizmów na teocentryczne i antropocentryczne - jak pisze Ulryk Schrade - oparty na odróżnieniu i radykalnym przeciwstawieniu samoistnych wartości religijnych wszelkim innym sposobom pojmowania wartości, prowadzi jednak do pewnych komplikacji i niespójności teoretycznych. Na podstawie tych złożonych aksjologicznych udało się Maritainowi skonstruować jedynie spójne teoretyczne, bo oparte na jednolitych podstawach antropologiczno-aksjologicznych pojęcie humanizmu teocentrycznego. Natomiast jego pojęcie humanizmu antropocentrycznego jest niespójne, bo oparte na niejednorodnych podstawach aksjologicznych. (...) By wyeliminować zawarte w nim niespójności teoretyczne, trzeba ustalić bardziej precyzyjnie kryteria wyróżniania stanowisk antropocentrycznych spośród innych stanowisk humanistycznych”¹⁷.

Wokół sformułowanych definicji humanizmu wykształciły się dwa odmienne, ale jak zauważono, nie jedyne stanowiska humanistyczne. Spór w jakim uczestniczą reprezentanci różnych światopoglądów filozoficznych w sposób wtórny sprowadza się do opowiedzenia się za taką czy inną koncepcją. Pierwotnym przedmiotem sporu i w dalszym ciągu aktualnym pozostaje człowiek.

Dzisiaj według znaczenia podstawowego *humanizm* definiowany jest jako „pogląd lub postawa afirmująca godność człowieka, traktowanego jako ośrodek i szczyt wartości doczesnych oraz twórczy podmiot autonomicznych działań wyposażony w przysługujące osobie ludzkiej uprawnienia indywidualne i społeczne”¹⁸. Oczywiście nie jest to jedyna definicja omawianego tutaj pojęcia. Także inni uczeni, wśród nich polscy, podejmowali próby definiowania pojęcia humanizm. Jednym z nich był już wspomniany Elzenberg, który w książce *Kłopot z istnieniem* pisze: „Wyras humanizm, w jakim się go dziś najczęściej spotyka, oznacza dość brutalny antropocentryzm, albo, jeszcze lepiej, antropotelizm, nie ontologiczny, lecz normatywny: nie mówi się, że człowiek faktycznie, „ z ustanowienia natury”, jest ośrodkiem i celem wszystkiego, ale każe mu się traktować siebie jako taki ośrodek i nie mieć innych dążeń jak antropocentryczne-w sobie i w swoich sprawach widzieć cel świata. Ostrza antykosmicznego w stopniu najwyższym nabiera to w połączeniu z techniką”¹⁹.

Luter, Descartes, Rousseau, przeł. K. Michalski, Warszawa 1938, s. 25.

¹⁶ L. Kołakowski, *Katolicyzm i humanizm*, cyt. wyd., s. 146.

¹⁷ U. Schrade, *Charakterystyka humanizmu teocentrycznego i antropocentrycznego u Jakuba Maritain*, [w:] *Współczesne klasyfikacje humanizmu*, Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej, t. 33, 1998, s. 361.

¹⁸ Powszechna Encyklopedia Filozofii, cyt. wyd., s. 655.

¹⁹ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, cyt. wyd., s. 419-420.

Kolejnym uczonym który zabrał głos w sporze o humanizm był polski dominikanin Józef Maria Bocheński (1902-1995). W pracach swoich poddał krytyce humanizm, szczególnie w wersji antropocentrycznej. Wspomniany myśliciel uważa, że *humanizm*, który niejako „wynosi” człowieka ponad wszystkie inne organizmy żywe, traktując go przy tym także jako coś „świętego”, jest jednym z najbardziej rozpowszechnionych zabobonów współczesności²⁰. Bocheński analizując stanowisko zakładające, iż człowiek jest wyniesiony ponad przyrodę, wskazywał sześć różnych sposobów uzasadniania wyższości człowieka - rozum, mowa, kultura, samoświadomość, poznawanie bytów idealnych i trwoga. „Ani nauka, ani filozofia, nie dają żadnych argumentów za humanizmem. Dają za to cały szereg argumentów przeciw niemu”²¹. Pomimo tak jednoznacznie sformułowanego stanowiska, w odniesieniu do humanizmu, Bocheński robi pewnego rodzaju wyjątek. A mianowicie uznaje, nie bez pewnych zastrzeżeń, iż jedynym możliwym do zaakceptowania jest humanizm religijny. Ów humanizm jako nienaukowy musi spełniać dwa warunki: „*Po pierwsze, że nie będzie się starał swoich wierzeń podpierać nauką, bo takiej podpórki (...) nie znajdzie. Po drugie, że nie będzie szukał wyższości człowieka w jego rzekomym rozumie, mowie, samoświadomości, kulturze i tym podobnych, bo zdaje się być rzeczą jasną, że człowiek nie jest pod tym względem czymś wyjątkowym*”²². Na temat *humanizmu* wypowiadał się także Kotarbiński. Wypowiedź tego uczonego zawiera inne treści od powyżej przytoczonych i z tego też powodu warta jest przypomnienia. „*Przez humanizm – pisze ten filozof - rozumiem dążność do działania wedle potrzeb ludzi. Więc nie wedle irracjonalnych mitów, ani wedle dążących do dominowania takiej czy innej doktryny, czy instytucji. Humanista liczy się w swym postępowaniu z potrzebami ludzi, gdziekolwiek oni żyją. Antytezą humanizmu jest ograniczenie zainteresowań praktycznych tylko do obywateli własnego społeczeństwa*”²³. Z pewnością wpływ na tak sformułowaną definicję humanizmu miały założenia etycznej teorii społecznego opiekuna. Tym samym humanizm, jeśli może być urzeczywistniany w życiu poszczególnych jednostek oraz społeczeństw, dąży do zaspokajania potrzeb ludzi. W powyższej definicji Kotarbiński kładzie szczególny akcent na niezależność humanizmu od irracjonalnych mitów, którymi są nie tylko w jego rozumieniu, religia, ale także wszelkie dążenia mające na celu realizację określonej idei. Znamienne, aczkolwiek sformułowane w odniesieniu do etyki niezależnej, której Kotarbiński był twórcą, są następujące słowa: „*(...) dominuje u nas etyka religijnie ugruntowana. Uzasadnia ona własne hasła naczelne, odwołując się do Boga, do życia przyszłego do pośmiertnego wymiaru nagród i kar za czyny dobre i złe. Jest jednak spora ilość ludzi nie wierzących ani w istnienie Opatrzności, ani w życie przyszłe. Ci więc potrzebują etyki, która by się obywatela bez takich uzasadnień. A przyda się*

²⁰ Zob.: J.M. Bocheński, *Sto zabobonów*, Kraków 1994, s.54-57, por. także, tegoż, *Przeciw humanizmowi*, [w:] *Sens życia*, Kraków 1993, s.23-39.

²¹ J. M. Bocheński, *Między logiką a wiarą. Z Józefem Bocheńskim rozmawia Jan Parys*, Montrichter 1988 s.215.

²² J.M. Bocheński, *Przeciw humanizmowi*, cyt. wyd., s. 38.

²³ T. Kotarbiński, *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach*, Wrocław 1986, s.343.

ona także i osobom wierzącym w przypadku zachwiania się lub zgoła utraty wiary religijnej, co zdarza się często”²⁴. Zaspokajanie potrzeb, usuwanie cierpień to podstawowe zadanie humanizmu. Aby dany pogląd można było nazwać humanistycznym, w rozumieniu Kotarbińskiego, powinien on spełniać określone warunki. Jednym z nich jest konieczność podejmowania działań w celu zaspokajania potrzeb ludzkich. Ponadto owe działania powinny obejmować każdego człowieka. Spełnienie wyżej wymienionych warunków decyduje o tym, czy dany pogląd jest, czy też nie jest humanistycznym.

Obok dużego zainteresowania humanizmem, rozumianym jako pewnego rodzaju światopogląd filozoficzny, na gruncie współczesnej filozofii zdobył popularność tzw. antyhumanizm który degradował humanizm do rodzaju wiary, deprecjonuje każdą jego postać. Przedstawiciele tego nurtu poddają w wątpliwość możliwość zniesienia sprzeczności występujących pomiędzy konkretnymi osobami, wątpią w to, że ludzkość jest zdolna do zbudowania trwałej ponadnarodowej wspólnoty. Z kolei w innych zarzutach które są formułowane pod adresem humanizmu, podnoszono kwestie, które są związane z brakiem możliwości teoretycznego uprawomocnienia jakiegokolwiek postaci człowieczeństwa. Wygłaszane są także twierdzenia, które mówią o tym, że jeśli chce się wprowadzić w życie doktryny humanizmu, to należy zrezygnować z zasady mówiącej, że dobro każdego człowieka ma się na względzie, gdyż wtedy w obliczu tak różnorodnych i sprzecznych systemów wartości, kultur cywilizacji doszłoby do samounicestwienia podstawowych haseł głoszonych przez humanizm. Z tych też powodów adversarze humanistycznych teorii twierdzą, że humanizm prowadzi do zniewolenia człowieka w imię człowieczeństwa. Nic więc dziwnego, że tego typu zagrożenia będące niejako immanentnie związane ze szlachetnymi ideami humanizmu, były rozważane przez wielu uczonych. Jednym z nich był Tadeusz Kroński (1907-1958) który pisał: „Gdziekolwiek i kiedykolwiek w historii odzywał się chrzest spadającego topora, rozpalano stosy i przygotowywano tortury, człowiek jako taki nie był krzywdzony i zabijany, bo idea, z rozkazu której ginął, nie była wymierzona przeciw niemu. Prześladowany był heretyk i katolik, żyd i muzułmanin, rojalista i republikanin, reakcjonista i wolnomularz - ale nie człowiek. Bo nie dla żadnej innej idei ludzkość krwawiła od prześladowań, ale po to, by ocalić człowieka”²⁵. Autor przytoczonych powyżej słów oskarża humanizm, który niejednokrotnie w dziejach świata sankcjonował zbrodnie dokonane na człowieku. Kolejnym głosem wpisującym się wyraźnie w nurt antyhumanizmu jest *List o humanizmie* Martina Heideggera (1889-1976). Autor owego listu oskarża postęp techniczny o to, że „wynaturza” człowieka, tj. pozbawia go wrośnięcia w świat, deprecjonuje naturalne impulsy, a także krytykuje metafizyczny charakter wszystkich dotychczasowych koncepcji humanizmu. Zdaniem niemieckiego filozofa „Abstrahując od tego, jak bardzo różnią się humanizmy w zależności od celu i zasady, sposobu i środków ich

²⁴ T. Kotarbiński, *Zagadnienia etyki niezależnej*, [w:] *Sprawy sumienia*, Warszawa 1967, s.5.

każdorazowego urzeczywistniania, od formy teorii, są one jednak zgodne co do jednego: określają *humanitas hominis humani*, opierając się na ustalonej już wykładni natury, dziejów, świata, zasady świata - słowem bytu w jego całości. Wszelki humanizm albo opiera się na metafizyce, albo sam czyni siebie podstawą jakiejś metafizyki. Wszelkie określenie istoty człowieka, które już z góry zakłada wykładanie bytu bez pytania o prawdę bycia, jest metafizyczne – świadomie lub nieświadomie. Dlatego okazuje się, że - ze względu na sposób określania istoty człowieka – cechą charakterystyczną wszelkiej metafizyki jest to, że jest ona „humanistyczna”, a wobec tego każdy humanizm jest metafizyczny²⁶. Intencją autora *Listu o humanizmie* jest wykazanie, że humanizm, w jakiegokolwiek występuje postaci, nie jest w stanie dotrzeć do prawdziwej istoty człowieka, gdyż określa go jako byt - podczas gdy człowiek jest egzystencją. Z tego też powodu humanizm zasługuje na krytykę. Heidegger zadaje pytanie czy wobec tego warto jeszcze posługiwać się tak anachronicznym stwierdzeniem jakim jest humanizm.

Wielu myślicieli poddaje w wątpliwość możliwość całkowitego przeniknięcia i zrozumienia człowieka, w rezultacie ideom humanizmu odmawiany jest walor autentyczności. „*Nadmierne dystansowanie się humanizmu wobec konkretnych problemów życiowych - pisze Lorenc - przemienia go w twór ideologiczny, podlegający tym samym kryteriom ocen co inne ideologie. Patrząc od tej strony, można mu zarzucić represyjność w stosunku do innych ujęć, elitarność i egocentryzm wyrażający się w wynoszeniu pewnej formy kulturowej do ogólnej miary naszego człowieczeństwa (...). Swe idee humanizm traktuje jako coś oczywistego i nie dba o ich empiryczne podbudowanie, imitując pod tym względem religie. Traktuje bowiem człowieka prawie jako stworzenie nadprzyrodzone, autonomiczne w stosunku do otaczającego nas świata, oderwane od biologicznych i historycznych wymiarów swego istnienia. Nie czerpie ze współczesnej wiedzy naukowej, gdyż utracił z nią kontakt*”²⁷.

Przytoczone stanowiska, które uczeni zajmowali w sporze o humanizm, zostały oparte na różnych podstawach filozoficznych, a także religijnych. Każde z nich reprezentuje pewną odmianę humanizmu²⁸, akcentuje inne treści. Taka różnorodność poglądów uniemożliwia

²⁵ T. Kroński, *Faszyzm a tradycja europejska*, [w:] *Rozważania wokół Hegla*, Warszawa 1960, s. 323.

²⁶ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, przeł. J. Tischner, [w:] *Znaki drogi*, Warszawa 1999, s. 277. Por. także: D. Dembiński, *Humanizm w filozofii M. Heideggera*, [w:] *Studia Filozoficzne*, nr 11/12 (1984), s. 113.

²⁷ W. Lorenc, *W poszukiwaniu filozofii humanistycznej*, Warszawa 1998, s. 11.

²⁸ S. Kowalczyk proponuje następującą typologię humanizmu: „Wśród form antropocentrycznego i laickiego humanizmu, związanego z ateizmem postulatyno-woluntarystycznym, będącym jego apodyktyczną opcją, wyróżnia się humanizm scjentystyczno-ewolucyjny przypisujący nauce w miejsce religii-funkcje formowania życia moralnego i społecznego (J.S. Huxley), humanizm skrajnie egzystencjalistyczny upatrujący istotę człowieka w wolności, której nie może się wyrzec na rzecz Boga lub społeczeństwa (J.P. Sartre), humanizm egzystencjalno-pesymistyczny upatrujący w pomocy potrzebującym powołanie człowieka mimo dostrzeganej w świecie trwałej dominacji zła (A. Camus), oraz humanizm etyczny postulujący odrzucenie Boga jako etycznego prawodawcy w imię autonomii człowieka (N. Hartmann)”, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. VI, Lublin 1993, s. 1312. Por. także: „W aspekcie przedmiotowym wyróżnia się: a) humanizm epistemologiczno-pragmatyczny F.C.S. Schillera, który proces rozumienia świata wyjaśniał na podstawie doświadczenia i umysłowej aktywności człowieka, b) humanizm ontologiczny, uznający człowieka za byt najwyższy w sensie absolutnym (...) bądź w sensie relatywnym, c) humanizm etyczno-społeczny, traktujący człowieka jako centralną wartość wszechświata,

sformułowanie, ogólnie akceptowanego kryterium, wedle którego jedne koncepcje można by uznać za humanistyczne inne za antyhumanistyczne. Tym samym pojęcie humanizm, jak to zostało wykazane, nie posiada jednej przez ogół uczonych przyjętej definicji. Punktem, który łączy wszystkich humanistów jest wizja świata, a przede wszystkim spojrzenie na człowieka. Jakkolwiek to nie filozofowie byli twórcami omawianego tutaj pojęcia, to jednak oni ugruntowali humanistyczne idee. Tym samym humanizm zawiera w sobie rozstrzygnięcia filozoficzne i jako stanowisko filozoficzne włączony jest w dyskusje prowadzone przez filozofów. W dyskusjach tych i sporach, prowadzonych w pierwszych dekadach XX wieku, brał czynny udział Florian Znaniecki. Jego zainteresowania koncentrowały się na człowieku, uważał, że to nie kto inny jak tylko istota ludzka pozostaje centrum rozważań filozoficznych. Tym samym filozofia humanistyczna powinna podejmować wysiłki zmierzające do udzielenia odpowiedzi na pytanie kim jest człowiek.

Gdyby przedstawiony tok rozumowania był słuszny, to odpowiedź na postawione pytanie: czy koncepcje filozoficzne Floriana Znanieckiego są humanistyczne, byłaby jednoznaczna. Wniosek taki jest nie tylko pochopny ale i fałszywy. Dlatego, aby odpowiedzieć na sformułowane powyżej pytanie, koniecznym jest ustalenie, czy rzeczywiście według humanistycznego poglądu na świat człowiek jest wartością najwyższą.

uznający jego priorytet wobec świata rzeczy (...) d) kolektywistyczny humanizm marksizmu, uznający ludzkie indywiduum za funkcję i wytwór życia społecznego, e) indywidualistyczny humanizm liberalizmu, traktujący państwo jako strażnika indywidualnych interesów, f) humanizm personalistyczny - wspólnotowy, harmonijnie

2. Pragmatyzm w Polsce - wczesne reakcje, pierwsze wzmianki. Floriana Znanieckiego spotkanie z pragmatyzmem

Na przełomie XIX i XX wieku James jako główny propagator nowego prądu filozoficznego publikuje swoje dzieła. Natomiast w pierwszych latach XX wieku pragmatyzm jest już koncepcją filozoficzną ogólnie rozpoznawalną na kontynencie europejskim. Jest to także czas kiedy to Schiller publikuje swoje rozprawy, w których przedstawia główne założenia nurtu filozoficznego, nazywanego przez siebie humanizmem. Tym samym, na co chcę zwrócić uwagę, wczesna faza rozwoju pragmatyzmu oraz humanizmu przypadła na lata kiedy to młody Znaniecki przebywał poza granicami kraju.

W pierwszych latach dwudziestego wieku wydawało się, iż nowe prądy filozoficzne o władzę ludzkimi umysłami, a w każdym razie przez szereg lat będą posiadać decydujący wpływ na rozwój filozofii na starym kontynencie. „*W zasadzie jednak - jak podaje Buczyńska - Garewicz - to wielkie zainteresowanie pragmatyzmem, jego bogata i różnorodna recepcja, kończy się wraz z pierwszą wojną światową. W okresie międzywojennym już inne kierunki wysuwają się na czoło, pragmatyzm zostaje usunięty w cień*”²⁹. W opinii tej zarysowane jest tło ideowe czasów, w których pragmatyzm był już popularnym prądem filozoficznym i zarazem, jak się okaże, w znaczny sposób określał stanowisko filozoficzne Znanieckiego. „*Również w Polsce pragmatyzm wywołał w tym czasie pewien oddźwięk, interesował się nim Stanisław Brzozowski, pod jego wpływem pozostawał Florian Znaniecki w początkowym okresie swojej działalności naukowej, gdy interesował się filozofią i wspominał o nim Władysław Biegański*”³⁰

W świetle powyżej przytoczonych słów można zadać sobie następujące pytanie: co spowodowało, że to właśnie pragmatyzm, a nie inne prądy filozoficzne wzbudził żywe zainteresowanie wśród polskich intelektualistów. Czy była to tylko chwilowa moda, czy może filozoficzne koncepcje zrodzone za oceanem niosły ze sobą nowe rozwiązania starych treści. Przyczyn takiego stanu rzeczy jest wiele. Pragmatyzm - jak podaje Tatarkiewicz - zrodził się w opozycji do idealizmu racjonalistycznego i metafizycznego, proponując bardziej trzeźwy i praktyczny sposób myślenia³¹. Ponadto przedstawiciele nowego nurtu filozoficznego rozwiązyali filozoficzny problem relacji występujących między myślą a działaniem. Rozwiązanie to zostało oparte na tezie o normatywnym charakterze poznania. Nie bez znaczenia było także to, iż twórcy nowego nurtu filozoficznego wskazali na człowieka, jako główny przedmiot filozofowania. Charakter tej filozofii był jawnie antymetafizyczny. Charakterystycznym było także to, że sprzeciwiała się ona monistycznej wizji bytu, protestowała przeciwko nieuzasadnionej wierze w jedność i jedyność bytu.

godzący powyższe skrajne tendencje”, *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. IV, Lublin 2003, s.656.

²⁹ H. Buczyńska - Garewicz, *Wartość i fakt. Rozważania o pragmatyzmie*, Warszawa 1970, s.15.

³⁰ H. Buczyńska - Garewicz, *James*, Warszawa 1973, s. 47-48.

W sposób szczególny zwrot w kierunku człowieka akcentował angielski filozof Schiller. W jednej ze swoich rozpraw pt. *Platon czy Protagoras* autor staje po stronie Protagorasa i przyjmuje za własne znamienne słowa mówiące o tym, że to człowiek jest miarą wszystkich rzeczy i jednocześnie czyni go centrum swoich zainteresowań. Schiller zakładał, że umysł człowieka ma czysto praktyczną funkcję, to znaczy, że nie ma myśli czysto teoretycznej, lecz każda przesiąknięta jest ludzkim pragnieniem i ludzką wiarą. Takie nastawienie do rzeczywistości negowało zasady głoszone przez zwolenników naturalizmu i prowadziło w kierunku personalizmu. Tym samym jednym z postulatów podnoszonych przez wspomnianego uczzonego było uczłowieczenia świata.³², zaś swoje stanowisko filozoficzne nazwał humanizmem. Ów humanizm, tak jak go rozumieli i głosili przedstawiciele anglo – amerykańskiego pragmatyzmu, obok tego, że przyjmowali człowieka jako miarę wszystkich rzeczy, przedmiot poznania, podkreślali także jego możliwości jako poznającego i działającego podmiotu. Pragmatyzm, jako kierunek zdobywający licznych zwolenników w pierwszych latach dwudziestego wieku, dostrzegał i pojmował przy tym człowieka w jego nierozdzielnej jedności, na którą składają się sfery rozumu, emocji i woli. Powyższa teza miała przy tym niezwykle radykalny charakter, obowiązuje ona zarówno w zakresie praktycznym, jak i na terenie nauki. Stąd prawda nigdy nie ma czystego rozumowego charakteru, nie powstaje nigdy ze względu na nią samą, lecz posiada zawsze zabarwienie irracjonalno - wolicjonalne. Prawda bowiem musi człowiekowi służyć. Pragmatyzm głosi zatem tylko ten jeden rodzaj prawdy – prawdę utylitarną, użyteczną. W rozumieniu pragmatyzmu idee same ani nie są prawdziwe, ani też fałszywe, one po prostu są. O prawdziwości decyduje ich przydatność dla konkretnego podmiotu w konkretnej sytuacji. „Prawda przytrafia się idei – pisze James – staje się ona prawdziwą, okoliczności czynią ją taką”³³. Pragmatyzm w odróżnieniu od innych nurtów filozoficznych to kierunek, który postuluje praktyczny sposób myślenia i działania w każdej sytuacji, uzależniając prawdziwość twierdzeń od ich praktycznych implikacji, a więc przyjmuje użyteczność za kryterium prawdy. Tak więc praktyczne działanie człowieka staje się jedną z naczelných kategorii refleksji pragmatycznej. W koncepcji pragmatycznej to człowiek rozstrzyga co jest prawdą, a co fałszem. „Z doktryny tej – jak pisze Kołakowski – wynika, że twierdzenie, którego wartość logiczna jest relatywna nie tylko w stosunku do jednostki, ale, co więcej, do określonych okoliczności i momentów, w jakiej się je wypowiada, może się okazać prawdą lub fałszem w zależności od danej jednostki i od ogółu potrzeb określających w danej chwili jej aspiracje. „Być prawdziwym” nie oznacza bynajmniej: pozostawać w zgodności z rzeczami jako wzorem preegzystującym, do którego wiedza nasza mogłaby być odnoszona i z którym mogłaby być

³¹ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. III, Warszawa 1999, s.194.

³² Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VII, przeł. J. Łoziński, Warszawa 1989, s.353-358.

³³ W. James, *Pragmatyzm*, przeł. W.M. Kozłowski, Warszawa 1911, s. 110.

porównywana; „być prawdziwym” oznacza: spełniać kryterium użyteczności”³⁴. Pragmatyzm jest tym kierunkiem filozoficznym, w którym antropocentryzm odgrywał istotną rolę, którego punktem wyjścia jest człowiek urzeczywistniający się w działaniu. A prawda jest funkcją skuteczności tego działania. Tym samym prawdą w pragmatyzmie staje się sam człowiek ze wszystkimi swymi indywidualnymi przymiotami. Nie były to jedyne przyczyny, jakkolwiek istotne, dla których nowo rozwijający się ruch filozoficzny w szybkim tempie został rozpowszechniony i zdobył popularność w kręgach intelektualistów między innymi na ziemiach polskich, co nastąpiło już w pierwszych latach XX wieku. Znaniecki niezwykle wysoko cenił sobie poglądy głoszone przez pragmatystów, w których dostrzegał korzystny kierunek rozwoju filozofii. Recepcja nowego prądu filozoficznego była utrudniona. Mimo to polscy uczeni byli zorientowani w głównych założeniach pragmatyzmu. Wiedzę w tym zakresie zdobywali najczęściej odbywając studia w zachodnich ośrodkach uniwersyteckich. To tam najczęściej dochodziło do spotkań ze zwolennikami pragmatyzmu. Jednym z takich miejsc był także Heidelberg, gdzie w 1908 roku odbył się kongres filozoficzny, podczas którego pragmatyści przedstawiali główne założenia reprezentowanego przez siebie nurtu oraz odpierali ataki reprezentantów odmiennych kierunków filozoficznych³⁵. Także słowo pisane stwarzało możliwości zapoznania się z najnowszymi publikacjami i dziełami współtwórców pragmatyzmu.

William James swoje główne dzieło filozoficzne pt. *Pragmatyzm*, w którym wyłożył założenia głoszonej przez siebie filozofii opublikował w roku 1907. Podczas tego krótkiego okresu ekspansji idei pragmatycznych wielu polskich myślicieli w poglądach Jamesa, Schillera szukało swoich filozoficznych inspiracji. Wreszcie poglądy te współtworzyły i współkształtowały rodzimą myśl filozoficzną, prowokowały do dyskusji, głębokich refleksji koncentrujących się na człowieku i na jego wytworach. Jednakże, aby mogło dojść do owych dyskusji, niezbędnym było zapoznanie polskiego czytelnika z założeniami pragmatyzmu oraz humanizmu. Jedynym środkiem, który mógł w tym celu zostać wykorzystany to prasa oraz publikacje książkowe, których było niewiele. Nie bez znaczenia były także tłumaczenia na język polski tych dzieł i rozpraw, które przyczyniały się do zdobywania licznych sympatyków nowej filozofii wśród polskich intelektualistów. To na łamach *Myśli i Życia*, *Tygodnika Polskiego*, *Przeglądu Filozoficznego*, a także innych czasopism publikowane były artykuły informujące i przybliżające czytelnikowi założenia filozofii pragmatycznej. Jednym z propagatorów pragmatyzmu na gruncie polskim, którego zasługi w tej dziedzinie są nie do przecenienia, a który nie został wymieniony przez Buczyńską - Garewicz, był Władysław Mieczysław Kozłowski. (1858-1935). Jego rola w upowszechnianiu idei pragmatycznych na ziemiach polskich jest istotna. Kozłowski zetknął się z pragmatyzmem jako czynny uczestnik międzynarodowych kongresów filozoficznych, które odbywały się na przełomie wieków, w tym

³⁴ L. Kołakowski, *Kultura i fetysze*, Warszawa 2000, s. 50.

Trzeciego Międzynarodowego kongresy Filozoficznego, który się odbył na przełomie sierpnia i września 1908 roku w Heidelbergu³⁶.

W jednym z artykułów prasowych opublikowanych w 1913 roku, tak oto na temat pragmatyzmu wypowiada się ów uczony: „*Nam nie pozostało nic więcej jak pogodzić się z tym nieuniknionym wynikiem naszego usposobienia umysłowego i przyjmując już uobywatelnioną nazwę, zaciągnąć się w ten sposób w szeregi rosnącego ruchu, znanego pod nazwą pragmatyzmu*”³⁷. Niewątpliwie popularność pragmatyzmu w pierwszych latach XX wieku na ziemiach polskich była niewielka. Przy czym jak podaje we wspomnianym artykule jego autor, to nie kto inny ale „*F.C.S. Schiller jest jednym z najbardziej czynnych szermierzy pragmatyzmu, a termin humanizm, który zastąpić usiłuje utartą już nazwę nowej doktryny, oznacza także pewien jej odcień, odbiegający zarówno od pomysłu pierwotnego Pears’a, jak i od pragmatyzmu James’a*”³⁸. To w treści tegoż artykułu Kozłowski charakteryzuje podstawowe założenia humanizmu F.C.S. Schillera. Czytamy w nim między innymi, że współtwórca pragmatyzmu odrzuca monizm, jak i dualizm w metafizyce. Świat przedstawia się jako mnogość monad, zostających pod kierunkiem monady-boga, ograniczonego w swej władzy, usiłującego doprowadzić do harmonii chaos bytów indywidualnych. Usiłowania te wytwarzają materialny świat zjawiskowy i również zjawiskową jaźń poszczególnych monad³⁹. Nie bez znaczenia było także to, iż w miesięczniku *Myśl i Życie* stanowisko redaktora piastował Kozłowski, był także jego wydawcą. To na łamach tego miesięcznika jego redaktor publikował swoje artykuły, a także udostępniał szpalty innym którzy byli zainteresowani publikowaniem rozpraw dotyczących filozofii pragmatycznej. W jednym z numerów miesięcznika *Myśl i Życie* z 1912 roku Kozłowski w napisanym przez siebie artykule pt.: *Humanizm współczesny i filozofia narodowa* oznajmił, że miesięcznik którego jest redaktorem, akceptuje zasady humanizmu, rozwija je i szerzy, zaś ruch ten uważa za filozofię narodową polską⁴⁰. W tym samym numerze autor wspomnianego oświadczenia zapoznaje czytelnika ze znaczeniem słowa humanizm. I tak

³⁵ Por.: W.M. Kozłowski, *Przegląd Systemów Współczesnych*, [w:] *Przegląd Filozoficzny*, 1911, r. XIV, s. 4.

³⁶ Por.: W.M. Kozłowski, *Sprawozdanie z Trzeciego Kongresu Międzynarodowego Filozoficznego - Heidelberg*, [w:] *Przegląd Filozoficzny*, 1908, r. XI, s. 335-336. Autor tegoż artykuły, jako uczestnik Kongresu, który się odbył w dniach: 31 sierpnia -5 września 1908 roku w Heidelbergu, przybliży polskiemu czytelnikowi zasady które czynią pragmatyzm odmiennym nurtem filozoficznym od tych które były znane na kontynencie europejskim. Pragmatyzm „jest doktryną, według której prawdy są wartościami logicznymi, (...) prawdziwość twierdzenia zależy od jego zastosowania, (...) znaczenie prawidła polega na jego zastosowaniu, (...) wszelkie znaczenie zależy od celu, (...) wszelkie życie umysłowe jest intencyjne, (...). Pragmatyzm jest także protestem przeciw krańcowej przeciwności naturalizmu – przeciw idealizmowi absolutystycznemu; jest protestem systematycznym przeciw każdemu zapoznaniu charakteru intencyjnego wszelkiego prawdziwego poznania. (...) Pragmatyzm jest więc świadomym zastosowaniem do logiki lub epistemologii psychologii teleologicznej, postulującej w ostatniej analizie metafizykę woluntarystyczną. Metoda pragmatyzmu jest więc empiryczną, teleologiczną i konkretną. Duch jego jest humanistyczny”.

³⁷ W. M. Kozłowski, *Czym jest humanizm polski*, [w:] *Myśl i Życie*, 1913, nr 5 s 12. Por. Także tegoż., *Zasady humanizmu polskiego*, [w:] *Myśl i Życie*, 1913, nr 6-7, 1912, nr 11, także, *Pragmatyczna rewizja logiki*, [w:] *Myśl i Życie*, 1912, nr 2-3, także, *Prawda formalna i logika F. C. S. Schiller*, [w:] *Tygodnik Polski* 1912, nr 12.

³⁸ W.M. Kozłowski, *F.C.S. Schiller i jego humanizm*, [w:] *Tygodnik Polski*, 1912, Rok I, nr 11, s.167-170.

³⁹ Tamże, s.167-168.

⁴⁰ W.M. Kozłowski, *Humanizm współczesny i filozofia narodowa*, [w:] *Myśl i Życie*, 1912, nr 5, s.126.

w wieku XVII, jak stwierdził Kozłowski, humanizm był zwrotem od rzeczy pozaświatowych ku ziemskiemu, a w szczególności koncentrował się na człowieku. Wtedy to człowiek stał się głównym przedmiotem badań, ale co istotne, badaniom tym towarzyszyła myśl, że wiedza jest dla człowieka. W pierwszych latach dwudziestego wieku jednym z zadań, które stało przed humanizmem było odrzucenie dogmatyzmu naukowego z jego determinizmem. Cechą charakterystyczną tak rozumianego humanizmu, jest znalezienie oparcia w pozytywizmie, materializmie i innych prądach umysłowych, które szukały swych podstaw w przyrodoznawstwie⁴¹. Jakkolwiek Kozłowski był oddanym propagatorem idei pragmatyzmu i humanizmu na gruncie Polskim, nie znaczy to jednak, że całość poglądów James'a i Schillera przyjmował bezkrytycznie. Był znawcą koncepcji filozoficznych głoszonych przez wyżej wymienionych myślicieli. Dość wspomnieć, iż to Kozłowski dokonał przetłumaczenia dzieła amerykańskiego filozofa pt. *Pragmatyzm, Dylematy determinizmu*. Dzieło to zostało opublikowane w 1911r.⁴². Polski uczony nie ograniczał się tylko do publikowania swoich artykułów w miesięczniku, którego był redaktorem. Swoje artykuły ogłasza także łamach Przeglądu Filozoficznego. W jednym z nich dokonuje charakterystyki poglądów Schillera, a ściślej założeń filozoficznych angielskiego uczonego zawartych w rozprawie pt.: *Platon czy Protagoras?*⁴³.

Czerpiąc filozoficzne inspiracje z koncepcji anglo - amerykańskich pragmatystów Kozłowski proponuje dla swoich poglądów nazwę humanizmu polskiego. Jednocześnie swoje poglądy charakteryzuje w następujących punktach: „1-Filozofia nie jest dziełem samego intelektu. Wytwory rozumu nie mogą powstać w sprzeczności z innymi sferami naszej osobowości, tj. uczuciem i wolą. 2-Chociaż filozofia bazuje na całej osobowości człowieka, to jest ona jednak wiedzą-musi zatem swa ostateczna formę przybrać od rozumu. 3-Wiedza musi kierować wyborem środków dla urzeczywistnienia celów człowieka. Jeśli jej wszakże przypada taka rola, to inne źródła niż rozum muszą mieć ideały ludzkie. 4-Jaźń teoretyczna i praktyczna są równouprawnione. Stanowisko to przeciwstawia się dogmatyzmowi naukowemu, który opiera się tylko na postulatach poznawczych wiedzy. 5- Na równi stawiać należy determinizm naukowy i zasadę wolności człowieka. Sfera duchowa jednostki nie podlega prawom przyrodniczym i stanowi warunek jej aktywności. 6-Wszystkie wartości cywilizacji istnieją tylko dla i przez człowieka-jest on więc ostatecznym miernikiem wartości. 7-Wszystkie te wartości wytwarzają jedność osobników ludzkich, zaś środkiem spajającym ich jest w głównej mierze język”⁴⁴. Na temat inspiracji filozoficznych redaktora miesięcznika *Myśl i Życie* wypowiedział się Zawirski. W jednej ze swoich publikacji pisze on: „W swoich poglądach teoretycznych Kozłowski

⁴¹ Tamże, s.117.

⁴² Patrz. W. James, *Pragmatyzm*, przeł. W.M. Kozłowski, Warszawa 1911.

⁴³ W.M. Kozłowski, *F.C.S. Schiller. Plato or Protagoras?*, [w:] *Przegląd Filozoficzny*, 1919, (Rocznik XII), s.352-355.

⁴⁴ W. M. Kozłowski, *Zasady humanizmu polskiego*, [w:] *Myśl i Życie*, 1913, nr 6-7.

przedstawia pewną syntezę pozytywizmu z neokantyzmem i swoście rozumianym pragmatyzmem. Kozłowski wyszedł z pozytywizmu, ale pod wpływem filozofii Kanta dojrzał dogmatyzm założeń pozytywizmu i postanowił go od tego dogmatyzmu uwolnić, wskazując na subiektywne źródło praw przyrody. (...) Jeśli w dalszym ciągu Kozłowski przyznawał się do pewnej wspólności z pragmatyzmem, to była to znowu łączność bardzo luźna, wynikająca tylko z ogólnego hasła filozofii czynu, a nie mająca nic wspólnego z biologicznym kryterium prawdy, wysuwany przez pragmatyzm”⁴⁵. Z kolei Bolesław Andrzejewski zauważa, że w poglądach Kozłowskiego istnieją punkty styczne z poglądami pragmatystów. Opinia ta została wypowiedziana w odniesieniu do koncepcji prawdy. Jak zauważa Andrzejewski „W problematyce tej widać wyraźne zbieżności autora „Zasad przyrodoznawstwa” z doktryną anglo - amerykańskiego pragmatyzmu. Widać tu wszakże wyraźne odstępstwo od filozofii Jamesa i F.C.S. Schillera, co wyraża się w podkreślaniu czysto intelektualnego charakteru prawdy i przeciwstawianiu jej „prawdom życia”, bazującym na uczuciu i woli”⁴⁶. Przytoczone powyżej dwie opinie wskazują na to, że jakkolwiek Kozłowski był zwolennikiem filozofii pragmatycznej, to jednak nie sposób odmówić jego poglądom pewnego rodzaju odmienności i oryginalności. Jednakże to, co godne uwagi w postawie polskiego uczonego to praca, którą wykonał na rzecz przybliżenia polskim intelektualistom zasad, założeń pragmatyzmu⁴⁷.

Kolejnym polskim uczonym, który był zainteresowany oraz pozostawał w kręgu oddziaływań idei związanych z humanizmem był Brzozowski. W jednym z artykułów recenzujących prace Brzozowskiego, które zostały opublikowane w pierwszych latach XX wieku, jego autor pisze „...w tym czasie Brzozowski pozostawał głównie pod urokiem filozofa angielskiego, F.C.S. Schillera, który należał do pragmatystów, a reprezentowany przez siebie kierunek filozoficzny nazywał humanizmem”⁴⁸. Słusznie zauważył autor przytoczonego cytatu, gdyż Brzozowski istotnie był żywo zainteresowany rozwojem ruchu pragmatycznego w Polsce. W *Legendzie Młodej Polski* tak oto wypowiada się na ten temat: „Wszystko co stanowi treść naszej myśli, wszystkie nasze pojęcia, cała nasza „teoria”- wszystko to są narzędzia naszej praktyki. Czynność nasza wytworzyła to wszystko i są to jej perspektywy i plany. (...) W zetknięciu z każdą formą bytowej filozofii (...) pragmatyzm tryumfować musi. I tryumf ten można powitać z radością, jest to zwycięstwo czynnego, wytwórczego współżycia ludzkości nad różnymi formami klerykalnego i teologicznego ducha”⁴⁹. Ta pełna optymizmu wypowiedź wieszcząca zwycięstwo pragmatyzmu była poprzedzona wnikliwą analizą poglądów głoszonych przez Schillera oraz Jamesa. W wypowiedzi tej znalazły się także słowa krytyki kierowane pod

⁴⁵ Z. Zawirski, Władysław Mieczysław Kozłowski. Wspomnienie pośmiertne, (odbitka z XXXVIII rocznika Przeglądu Filozoficznego), Warszawa 1935, s.252

⁴⁶ B. Andrzejewski, *Poglądy filozoficzne Władysława M. Kozłowskiego*, Poznań 1979, s.67.

⁴⁷ W. M. Kozłowski, *Przegląd Systematów Współczesnych. Pragmatyzm*, [w:] *Przegląd Filozoficzny*, rok 1911 (rocznik XIV), s.4-79.

⁴⁸ H. Życzyński, *Stanisław Brzozowski. Kultura i Życie*, Lublin 1936, s. 8.

⁴⁹ S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski*, Warszawa 1937, s. 76-77.

adresem pragmatyzmu. Mimo pewnych zastrzeżeń Brzozowski z sympatią odnosił się do nowego ruchu filozoficznego. To, co w sposób szczególny wzbudziło zainteresowanie autora *Legendy Młodej Polski* w pragmatyzmie i uczyniło przedmiotem refleksji filozoficznej to założenie według którego człowiek pozostaje twórcą świata i siebie samego. Pogląd ten był głoszony przez Schillera. Także Georg Sorel (1847-1922), z którego Brzozowski czerpał swoje filozoficzne inspiracje, był wyrazicielem tych tendencji⁵⁰. W jednym ze swoich artykułów Brzozowski w sposób następujący dokonuje charakterystyki stanowiska humanistycznego: „*Ani Bóg, ani natura nie rządzi nami, ludzkość jest samowładna. Wszystko, co nas otacza, nawet to, co ukazuje się nam, jako niezależna, pozaludzka rzeczywistość jest naszym, ludzkim wytworem. „Poza sobą i ponad sobą ludzkość otacza mrok i próżnia. Lecz nie jest to pobudka do rozpacz. Lecz wezwanie do twórczego męstwa. Próżnia ta znaczy, że ludzkość jest panią swych losów”.* Ale też dlatego jest czas żywota dla ludzi silnych, dla ludzi którzy radośnie i dumnie powiedzą: „*jesteśmy sami, a więc wszystko do nas należy. Ci którym do życia potrzeba jakiegokolwiek przeznaczenia, którzy potrzebują Boga, Przyrody, Dziejów jako obiektywnych instancji, wydających nakazy i chroniących człowieka od ciężaru odpowiedzialności swobodnej, tacy ludzie nie zrozumieją nigdy wielkości humanizmu; nie zaznają też nigdy rozkoszy wolnego czynu*”⁵¹. Autor powyżej przytoczonego cytatu identyfikował się z ideami głoszonymi przez Schillera. Wychodziły one niejako naprzeciw jego życiowym doświadczeniom. Utwierdzały go w powziętych przekonaniach, dotyczących przede wszystkim człowieka oraz jego miejsca i roli jaką powinien odgrywać w świecie. Na temat Brzozowskiego i tego, co charakteryzowało jego poglądy, wypowiedział się Bogdan Suchodolski (1903-1992). Podaje on, że „*Brzozowski był apostołem idei twórczości ludzkiej. Piętnował zawsze wszelkie postacie duchowego i fizycznego lenistwa, ujawniał nieubłagane i bezlitośnie, iż nie ma dla nas nigdzie trwałych punktów oparcia, krzepiących, zacisznych rękojmi naszego powodzenia, przekonywał, iż wszystko zawisło od ludzkiej woli, wysiłku, pracy i odpowiedzialności. Ale zarazem głosił, iż życie nie jest zupełną dowolnością, ostrzegał przed łatwizną wygodnych marzeń*”⁵². Postulat, by uznać samego siebie za odpowiedzialnego kreatora własnej osobowości i świadomości i rzeczywiście nim być, jest jednym z podstawowych wymagań, jakie - zdaniem Brzozowskiego - stoją przed człowiekiem. „*Zapanować nad samym sobą, siebie samego tworzyć, być artystą i twórcą własnego przeznaczenia, siebie samego znać i posiadać w ten sposób może tylko nowoczesny Europejczyk: taka jest siła fatalna tkwiąca w naszym pozornie osobistym, izolowanym ja*”⁵³. Wymaganie to pozostaje centralną ideą kultury europejskiej, zmierzającej do „*podniesienia człowieka do*

⁵⁰ Por.: B. Łagowski, *Historia wyobcowania a odpowiedzialność osobowa. O filozofii Stanisława Brzozowskiego*, [w:] *Studia Filozoficzne*, nr 3 (70) 1971, s. 91.

⁵¹ Por. B. Suchodolski, *Stanisław Brzozowski. Rozwój ideologii*, Warszawa 1933, Biblioteka Pamiętnika Literackiego t. I, s.62-281.

⁵² Tamże. s.272.

⁵³ St. Brzozowski, *Dzieła*, t. VIII, (Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze kulturalnej) Warszawa 1937, s.9.

godności swobodnego sprawcy swoich losów”⁵⁴. Brzozowski przyjmuje humanistyczny pogląd na świat i zakłada, iż najwyższą wartością w świecie jest człowiek. Jest on zobowiązany do podejmowania nieustannych wysiłków w celu świadomego współtworzenia historii oraz do przekształcania siebie z przypadkowego produktu okoliczności w rozumny twór własnego sumienia.

Sposób w jaki pragmatyzm stawiał zagadnienia, rozwiązywał problemy filozoficzne był bliski Brzozowskiemu. Niejednokrotnie sam dał wyraz swoim sympatiom kierowanym pod adresem humanizmu, który był dla niego inspirującym ruchem filozoficznym. Brzozowski w sposób konsekwentny nie rozwinął koncepcji związanych z humanizmem, któremu tak dużo zawdzięczał. Jak pisze Suchodolski „Uczył to dopiero Znaniecki, właściwy twórca filozofii humanistycznej w Polsce. Jego studia podejmują myśl Brzozowskiego w całej pełni”⁵⁵.

Odmienne stanowisko w odniesieniu do idei pragmatycznych zajmował inny polski uczony, a mianowicie Władysław Biegański (1857-1917). Uczony ten w sposób krytyczny przedstawiał założenia pragmatyzmu. Jednakże, na co zwraca uwagę Borzym, swoją koncepcję teoriopoznawczą zwaną przewidyżmem, sformułował zarówno w dyskusji z pragmatyzmem jak i empiriokrytycyzmem⁵⁶ Uczony ten, identyfikowany z zawodem lekarskim, koncentrował swoje zainteresowania przede wszystkim na logice i zagadnieniach teoriopoznawczych. Jest autorem dzieł pt. *Zasady logiki ogólnej* wydanej w 1903r., *Teorii logiki* opublikowanej w 1912r. Tym samym to między innymi zagadnienia logiczne były tymi, którym autor wspomnianych dzieł poświęcił znaczną część swojego życia. Mimo to, ów lekarz - humanista śledził powstające prądy intelektualne, był zaznajomiony z założeniami pragmatyzmu Jamesa oraz humanizmu Schillera. Jednak nie wypowiadał się na temat tych nurtów z entuzjazmem. Ostrze swojej krytyki zwrócił w kierunku rozwiązań jakie pragmatyści zastosowali w odniesieniu do zagadnienia prawdy. Jak pisze autor *Teorii logiki* „Zagadnienie to stało się nawet ośrodkiem, około którego grupowały się nowe lub odnowione poglądy filozoficzne o odrębnej treści znane pod ogólną nazwą pragmatyzmu lub humanizmu i liczące wielu zwolenników zwłaszcza w Anglii i Ameryce”⁵⁷. Tak oto na temat koncepcji prawdy wypowiada się polski uczony: „Pragmatysta James określa prawdę w następujący sposób: „prawda jest ogólną nazwą dla aktów sprawdzania...a sprawdzanie oznacza pewne praktyczne skutki idei sprawdzonych (...). Inny zwolennik tego kierunku filozoficznego, Schiller, mówi wprost „prawda sądu zależy od jego zastosowania”⁵⁸. Przytoczone przez Biegańskiego definicje prawdy tak jak je rozumiał James i Schiller - jak stwierdza polski uczony - nie mają żadnego znaczenia dla logiki, a nawet burzą

⁵⁴ Tamże, s.10.

⁵⁵ B. Suchodolski, *Stanisław Brzozowski. Rozwój ideologii*, cyt. wyd. s.72.

⁵⁶ Por.: S. Borzym, *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce*, Wrocław 1984, s. 44-47.

⁵⁷ Wł. Biegański, *Teoria logiki*, Warszawa 1912, s.110.

⁵⁸ Tamże, s.111.

naukę o logice⁵⁹. Jednoznaczna krytyka zagadnienia prawdy, jednego z podstawowych zagadnień w filozofii, nie pozostawia żadnych wątpliwości, że Biegański do sympatyków pragmatyzmu się nie zaliczał. Należy zauważyć, iż z opiniami Biegańskiego się liczone, nawet jeśli się z nimi nie zgadzano. Do grona czytelników i recenzentów prac Biegańskiego należał między innymi Roman W. Ingarden (1893-1970)⁶⁰.

Krótki przegląd stanowisk jakie zajmowali polscy uczeni wobec pragmatyzmu, tego jak reagowali na ów nowo powstały prąd filozoficzny, pozwala na sformułowanie kilku uwag. Pierwszą z nich jest wyraźny brak tłumaczeń dzieł pragmatystów na język polski. Na tym tle pozostaje godnym uwagi inicjatywa podjęta przez Kozłowskiego, dotycząca tłumaczenia dzieła Jamesa pt. *Pragmatyzm*. Ukazanie się tego dzieła w 1911r. było istotnym wydarzeniem na rynku księgarskim. Szczególnie ważnym dla tych, którzy z wielką sympatią spoglądali na filozofię i filozofów będących jednocześnie twórcami jak i propagatorami nowych prądów intelektualnych. Brak literatury podmiotowej spowalniał rozwój recepcji nowego prądu filozoficznego na gruncie polskim. Mimo to, wielu uczonych znało idee głoszone przez pragmatystów. W przypadku większości z nich, do pierwszych spotkań z pragmatyzmem czy też humanizmem dochodziło w ramach odbywanych studiów poza granicami kraju, bądź też w ramach podróży zagranicznych.

Rola polskich uczonych w rozwoju ruchy pragmatycznego była niewielka. W zasadzie podejmowane przez nich działania sprowadzały się do informowania i popularyzowania idei Jamesa i Schillera. Nie współuczestniczyli oni w procesach formowania się filozofii pragmatycznej. Kontaktów o charakterze koleżeńsko-naukowym z czołowymi przedstawicielami pragmatyzmu nie było. Polscy uczeni ograniczali się do roli zewnętrznych obserwatorów nowego ruchu filozoficznego. Na uwagę zasługuje także fakt, że żaden z polskich uczonych nie napisał pracy której celem byłaby całkowita rekonstrukcja poglądów Jamesa czy też Schillera. Niewątpliwie poprzez swoją działalność Kozłowski przyczynił się w znacznym stopniu do przybliżenia głównych myśli – poglądów głoszonych przez pragmatystów, natomiast Znaniecki oraz Brzozowski informowali czytelnika zainteresowanego nowościami filozoficznymi, o rodzącym się nowym prądzie intelektualnym zamiennie nazywanym pragmatyzmem lub humanizmem. Wszyscy czerpali swoje filozoficzne inspiracje z pragmatyzmu, który ostatecznie został przez nich w pewnym sensie zasymilowany i co za tym idzie, nadał kształt ich własnym poglądom.

W drodze do spotkania z pragmatyzmem Znaniecki przechodził różne koleje losu. Wśród pozostawionych wspomnień, traktujących o latach młodości, brak jest jakichkolwiek wzmianek na temat pragmatyzmu. Najwidoczniej na tym etapie życia młody literat nie zwracał uwagi na docierające z zachodu informacje traktujące o filozofii pragmatycznej, a także

⁵⁹ Tamże, s.112, por. także, tegoż, *Traktat o poznaniu i prawdzie*, 1910 (b.d.b.).

humanizmie Schillera. Natomiast w bibliografii do pracy doktorskiej nie brakuje już dzieł Jamesa pt.: *Pragmatism* oraz *Will to Believe*. Tym samym pierwsze kontakty do jakich doszło z pragmatyzmem miały miejsce poza granicami kraju. Tam także Znaniecki poświęcił swój czas na przestudiowanie głównych dzieł Jamesa. Do kraju powrócił jako ten, dla którego pragmatyzm nie był już żadną nowością, a także nie krył w sobie żadnych tajemnic. Co prawda rok 1910 nie obfitował we wzmianki na temat stosunku jaki żywił do pragmatyzmu. Pierwsze opinie na ten temat pojawiają się w niedalekiej przyszłości. W lipcu 1911 roku w czasopiśmie literacko - artystyczno - naukowym *Sfinks* Znaniecki nie pozostawia czytelnikowi żadnych wątpliwości co do stanowiska jakie zajmuje wobec humanizmu reprezentowanego przez Schillera oraz pragmatyzmu Jamesa. Czytamy tam między innymi: „... humanizm jest istotnie dzisiaj potężnym prądem, z którym filozofia liczyć się musi więcej, niż z jakimkolwiek innym”⁶¹.

Pod koniec pierwszej dekady dwudziestego wieku Uczony, czego sam nie ukrywał, znajdował się pod przemożnym wpływem filozofii Jamesa, oraz Schillera. Ten wpływ daje się zauważyć w jego artykułach opublikowanych w latach 1911-1912. Mam tutaj na myśli przede wszystkim, wspomniany powyżej, artykuł pod tytułem *Humanizm w filozofii współczesnej* oraz pracę *Humanizm i poznanie*, która została wydana drukiem w 1912 roku. We wspomnianych powyżej publikacjach sam autor identyfikuje się z głoszonymi przez filozofów pragmatystów ideami. Niewątpliwie w przypadku polskiego uczonego nazwanie go uczniem któregoś z głównych twórców pragmatyzmu byłoby pewnego rodzaju semantycznym nadużyciem. Bliższym prawdy pozostaje nazwanie Znanieckiego sympatykiem pragmatyzmu anglo - amerykańskiego, dla którego miał on istotne znaczenie. Sam Znaniecki w 1919 roku napisał: „Wśród moich późniejszych długów żaden nie jest równie wielki jak ten, który jestem winien pragmatyzmowi-jestem skłonny w istocie uważać się niemal za ucznia tego kierunku. Nie będę zdziwiony, jeśli mistrzowie wyprą się mnie, ponieważ nie mogę podzielać większości ustalonych poglądów pragmatystycznych na szczegółowe zagadnienia filozoficzne, takich jak: biologiczna koncepcja działalności, instrumentalna definicja prawdy i wiele innych. Wydaje mi się, że ogólny prąd myślowy, któremu pragmatyzm dał początek, jest zbyt potężny, zbyt rozległy i zbyt głęboki, by miał on być uregulowany z góry przez kilka już przyjętych przez szkołę formuł. Zostać pragmatystą ortodoksyjnym – znaczyłoby obecnie poświęcić ducha dla litery”⁶². Z pewnością w kwestii uznania kogoś za ucznia takiego czy innego ruchu filozoficznego mogą rodzić pytania i budzić wątpliwości. Jednakże wątpliwości te znikają w przypadku ustalenia filozoficznych inspiracji autora *Humanizmu i poznania*. Te jak słusznie zauważył Borzym młody Filozof czerpał swoje filozoficzne inspiracje także z pragmatyzmu⁶³.

⁶⁰ Por. Cz. Głombik, *Husserl i Polacy. Pierwsze spotkania, wczesne reakcje*, Katowice 1999, s. 110-114.

⁶¹ F. Znaniecki, *Humanizm w filozofii współczesnej*, [w:] *Sfinks*, 1911, z. 43, s. 310-311.

⁶² F. Znaniecki, *Rzeczywistość kulturowa*, [w:] *Pisma filozoficzne*, t. II, Warszawa 1991, s. 472.

⁶³ Por.: S. Borzym, *Trzy źródła filozofii Floriana Znanieckiego*, [w:] *Panorama polskiej myśli filozoficznej*, Warszawa 1993, s. 190-196.

3. Pragmatyzm a myśl Floriana Znanieckiego

Humanizm wraz z immanentnie związanym z tym nurtem myślowym zagadnieniem człowieka w twórczości naukowej poznańskiego Uczonego zajmuje szczególne miejsce. Znaniecki swoimi publikacjami oraz składanymi w nich deklaracjami wpisuje się w poczet tych intelektualistów, którzy nie ukrywali swoich sympatii do humanizmu. Więcej nawet, Znanieckiego można uznać za głównego reprezentanta tego nurtu „humanistycznego” na ziemiach polskich w pierwszych dekadach dwudziestego wieku. Główne założenia humanizmu, które były głoszone przez twórcę tego nurtu Schillera, nie pozwoliły młodemu uczonemu przejść obok nich obojętnie. W czasach kiedy ów humanizm zyskiwał coraz większą liczbę zwolenników nie był traktowany jako pewna część pragmatyzmu, lecz jako pewien zwarty pogląd, a nawet samodzielny nurt filozoficzny

W wyeksponowaniu zagadnienia wartości oraz twórczości Znaniecki widział największą zasługę nowego prądu filozoficznego. Tak oto pisał na ten temat zwolennik koncepcji filozoficznej, nazywanej przez siebie nurtem „*humanistycznym*”: „Ten ogólny kierunek można by nazwać (...) humanizmem; głównie zagadnienie zaś, do którego wszystkie inne zaczynają być sprowadzane, to zagadnienie wartości, a zwłaszcza pewna jego część: zagadnienie działalności”⁶⁴. To, co było czymś szczególnym i specyficznym właściwym dla humanizmu to między innymi uczynienie przedmiotem filozoficznej refleksji idei związanych z wartościami, a także z działalnością twórczą. Warto zwrócić uwagę także na to, że nie były to jedyne propozycje, na które zwrócono wówczas uwagę. Pewnego rodzaju novum jaka przysporzyła nowemu nurtowi wielu zwolenników było rozwiązanie filozoficznego problemu relacji między myślą a działaniem. Podstawą tego rozwiązania była teza o normatywnym charakterze poznania. Założenie o normatywnym charakterze myśli staje się w pragmatyzmie ogólnym paradygmatem, na którym opiera się szereg innych założeń. Znaniecki zgadzał się z tym założeniem, które negowało kantowski podział na rozum teoretyczny i praktyczny oraz związaną z nim dychotomię świata zjawisk i świata powinności – wartości. Jednakże, jak przekonywał Znaniecki, zagadnienia wokół których filozofia musi skupić swoje siły twórcze, a nawet, jak stwierdził autor *Rzeczywistości kulturowej*, od których zależy istnienie filozofii to zagadnienie wartości oraz wolności twórczej⁶⁵.

Natomiast pragmatyzm traktowany był przez autora *Humanizmu i poznania* jako powrót do tradycji filozofii greckiej, łączącej w sobie mądrość i cnotę. Celem owego powrotu było przeciwstawienie się i przezwyciężenie scjentystycznej koncepcji świata faktów pozbawionych wartości⁶⁶. Pragmatyzm, który powstał i rozwijał się w opozycji do idealizmu niemieckiego

⁶⁴ F. Znaniecki, *Humanizm i poznanie*, Warszawa 1912[w:] Pisma filozoficzne, t. II, Warszawa 1991, s. 239.

⁶⁵ F. Znaniecki, *Rzeczywistość kulturowa*, cyt. wyd. s.465.

⁶⁶ Por.: F. Znaniecki, *Humanizm i poznanie*, cyt. wyd. , s. 241.

zwalczał przeciwstawienie wartości i faktu, ideału i rzeczywistości, dążył także do zbliżenia tych biegunów poprzez umieszczenie ich w świecie jednolitych działań ludzkich. Drugim prądem myślowym, w stosunku do którego pragmatyzm był w opozycji jest tradycja pozytywistyczna, która także oddzielała wartości i fakty ograniczając jednocześnie zagadnienie ocen do sfery subiektywnych przeżyć⁶⁷. Tak sformułowane główne założenia pragmatyzmu, nurtu, który dopiero zyskiwał licznych zwolenników, zainteresowały poznańskiego Humanistę. Znaniecki akceptował te założenia i z aprobatą odnosił się do tych wszystkich prądów intelektualnych, które podejmowały wysiłki zmierzające do przewyciężenia założeń głoszonych przez zwolenników pozytywizmu, a także scjentyzmu. Przychylnie odnosił się także do tych prądów umysłowych, dla których pojęcia „woli” oraz „życia” były ważne i tym samym odgrywały istotną rolę w danych koncepcjach filozoficznych⁶⁸. Nie znaczy to jednak, że całość poglądów głoszonych przez Schillera czy też Jamesa była przez niego bezkrytycznie przyjmowana. Dość wspomnieć, że Znaniecki nie akceptował afirmowanej przez pragmatystów koncepcji traktującej o tym, że wiedza (nauka) stanowiła zwykłe przedłużenie działalności praktycznej. Takie rozwiązanie może mieć uzasadnienie o tyle, o ile zostanie uwzględnione historyczne pierwszeństwo praktyki nad teorią. Jednakże taka zależność nie jest obowiązującą regułą, gdyż pomiędzy sytuacją wyjściową, a rezultatem podjętych działań, istnieje cały szereg elementów pośrednich, zaś ich wybór i wzajemny stosunek jest zagadnieniem teoretycznym. Szereg taki w rozumieniu autora *Humanizmu i poznania*, wzięty jako całość może być rozpatrywany w charakterze ogniwa życia praktycznego, gdyż będzie służył celom praktycznym. W jednej z publikacji Cichocki zauważa, że rozpatrywane przez polskiego Myśliciela zagadnienie rzeczywistości stanowiło konsekwencję akceptacji stanowiska reprezentowanego przez Schillera⁶⁹. Ów angielski uczony zakładał, iż zarówno idealistyczne, jak i realistyczne wizje rzeczywistości pomijają ludzki aspekt. Z tego też powodu doszedł on do wniosku, że to właśnie fakt powoduje niemożność przewyciężenia opozycji podmiot - przedmiot. Kontrpropozycja Schillera skierowana była przede wszystkim przeciwko idealistycznym założeniom, które zakładały konieczność wprowadzenia kategorii rozumienia. Kategoria ta pozostawała rezultatem istnienia działającego i doświadczającego podmiotu. Znaniecki sformułowane założenie przez Schillera akceptował i wprowadził do swoich rozważań filozoficznych.

Autor *Zagadnienia wartości w filozofii* stwierdza, iż dualizm podmiotowo-przedmiotowy to centralne zagadnienie nowożytnej filozofii i niezbędnym jest przewyciężenie owego dualizmu za pomocą kategorii wartości: „Rozdział podmiotu i przedmiotu jest nieodłączny od ujęcia zjawisk na podstawie kategorii rzeczy. Z wprowadzeniem kategorii wartości rozdział ten zniknąć musi. A jednak pozostają pewne, nie dające się zaprzeczyć, różnice

⁶⁷ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VII, cyt. wyd., s. 336-358.

⁶⁸ Por.: S. Borzym, *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce*, Wrocław 1984, s. 98.

⁶⁹ Por. R. Cichocki, *Floriana Znanieckiego koncepcja wartości*, [w:] *Poznańskie Studia z Filozofii Nauki*, Poznań

między elementami rzeczywistości; pozostają pewne, nie dające się pominąć formy opracowania doświadczalnych danych. Istnieje „świadomość naszego ja” jako fakt empiryczny, i nierównomierna „subiektywność” zjawisk; istnieje różnica „myśli” i „rzeczy”, „fikcyjnych” i „rzeczywistych” elementów i stosunków. Mamy daną regresję i progresję uprzedmiotowienia, subiektywną „jedność świadomości” i obiektywny, niezależny od nas świat przyrody. Na tym wszystkim opiera się dualizm. Kategoria wartości żąda zniesienia dualizmu, więc tylko wtedy będzie ona mogła służyć do racjonalnego ujęcia wartości empirycznych, jeżeli pozwoli na uwzględnienie wszystkich tych faktów, które są uwzględnione w dualizmie”⁷⁰.

Rzeczywistość nie przedstawiała się Znanieckiemu jako substancja, lecz jako wielość różnorodnych zjawisk nieustannie się zmieniających w procesie twórczej ewolucji. Pomędzy owymi zjawiskami występują pewnego rodzaju relacje, stosunki, których ilość nieustannie wzrasta. Stąd też należy przyjąć ich potencjalną nieograniczoność. Świat, który jest poznawany jest światem stworzonym przez myśl i istniejącym w połączeniu z podmiotem. Uczony pisze: „...jedność przedmiotów jest dziełem naszej myśli, istnieje w tym stopniu i w tej postaci, w jakiej została już wytworzona; myśl może ją rozszerzać i dopełniać, włączając do wytworzonego związku nowe przedmioty lub wytwarzając nowy stosunek pomiędzy połączonymi już przedmiotami.”⁷¹. W rozumieniu poznańskiego Profesora nie do zaakceptowania pozostaje dualizm podmiot - przedmiot. Postuluje on konieczność przezwyciężenia owego dualizmu i powiązania myśli z rzeczywistością. Co istotne, Znaniecki określa Bergsona właśnie jako dualistę, przy czym, w tym przypadku, określenie to miało pejoratywne znaczenie. Tymczasem ów dualizm był jednym z głównych wrogów humanizmu. Przyczyną takiego stanu rzeczy pozostawał fakt, iż dualizm stał na przeszkodzie do zrozumienia faktu, że świadomość nie przeciwstawia się światu doświadczenia rozumianemu jako świat wartości, lecz, że jest w nim zanurzona. W rozumieniu autora *Humanizmu i poznania*. francuski filozof traktował świat materialny jako przedmiot dla określonego podmiotu na płaszczyźnie teoretycznej w oderwaniu od przekształcającego materię czynu. Nie był to jedyny zarzut kierowany pod adresem autora *Ewolucji twórczej*. Na kartach *Rzeczywistości kulturowej* czytamy: „Jest oczywiste wreszcie, że skoro raz wprowadziliśmy przeciwstawność podmiotu i przedmiotu jako ostatecznych zasad świata empirycznego, wszelka wspólna zasada, do której chcemy je sprowadzić, musi zarówno przekraczać doświadczenie, skoro traktujemy proces doświadczenia jako zasadniczo subiektywny, jak i być irracjonalna, skoro racjonalność, stosownie do naszych przesłanek, należy zasadniczo do obiektywnej strony świata. Docieramy zatem do takich koncepcji, jak: „Jedno” Plotyna, „Wola” Schopenhauera, „Życie” Bergsona, do istot, których poznanie wymaga jakiegoś tajemniczego aktu ekstazy, zrozumienia bezpośredniego bądź intuicji, w którym

1985, nr 9.

⁷⁰ F. Znaniecki, *Zagadnienie wartości w filozofii*, Warszawa 1910[w:] Pisma filozoficzne t. II, cyt. wyd. s.231.

⁷¹ F. Znaniecki, *Humanizm i poznanie*, cyt. wyd. s. 323.

podmiot i przedmiot jednoczą się, podczas gdy rzeczywisty problem pozostaje jak przedtem. Nie tylko bowiem nie potrafimy pojąć, w jaki sposób podmiot i przedmiot wyłaniają się z tej mistycznej istoty, lecz gdy są one już obecne, powraca dawna antynomia, jako że ich wspólna transempiryczna podstawa nie zmienia niczego zgoła w ich wzajemnych relacjach w obrębie danego świata⁷². Borzym zwraca uwagę, iż słów krytyki kierowanych przez Znanieckiego pod adresem Bergsona było więcej. Warto także wspomnieć, iż polski uczony widział w Bergsonie zwolennika psychologizmu, dualizmu, zwolennika życia emocjonalnego, które miało pełnić rolę pierwszoplanowej rzeczywistości. Ponadto przypisywał autorowi *Ewolucji twórczej* to, iż ten buduje swoją wizję świata według modelu świadomości danej introspekcji. Krytyka ta, jak zauważa Borzym, często była zbyt pochopna⁷³. Pomimo pewnych zarzutów jakie polski uczony stawiał autorowi *Ewolucji twórczej* należy zauważyć, że wyczuwał szczególną oryginalność myśli Bergsona. Tym bardziej, że wielu pragmatystów, czego Znaniecki był świadom, zaliczało Bergsona do swojego grona. Bez względu na słowa krytyki wypowiedziane pod adresem francuskiego filozofa sam Znaniecki zawdzięczał Bergsonowi możliwość tworzenia, na bazie jego dzieł, światopoglądu humanistycznego. Uważał go za jednego z bardziej konsekwentnych filozofów życia, który uchwycił niepowtarzalność, nieobliczalność, swobodną twórczość woli⁷⁴.

W rozumieniu polskiego Myśliciela brak jest wyraźnej granicy, która dzieliłaby zagadnienia rozpatrywane i ściśle związane z pragmatyzmem Jamesa i te, wokół których koncentrowała się myśl Schillera. Jak stwierdza Znaniecki „pragmatyzm jest tylko jednym z prądów humanistycznych. Gdyby dziś utożsamiał się on z humanizmem w ogóle, jak go w praktyce utożsamia Schiller, rozróżniając w teorii - w takim razie można by kierunek humanistyczny traktować na równi z innymi współczesnym kierunkami filozoficznymi, co oczywiście, nadałoby mu cechę pojedynczego historycznego zjawiska, a nie - epokowego przewrotu”⁷⁵. Samo słowo humanizm było rozumiane znacznie szerzej, niż miało to miejsce w epoce Odrodzenia. „Wyraża ono - jak pisze Znaniecki - dążność myśli filozoficznej do podporządkowania „człowiekowi” wszystkich „absolutów”, prawdy, piękna, dobra, w jakiegokolwiek objawiają się one postaci. A „człowiek” ten, który - w mniejszym lub większym stopniu - staje się znowu „miarą wszystkich rzeczy”, to historyczne indywiduum, z jego określonymi, różnorodnymi, zmiennymi dążeniami i wierzeniami, to historyczne społeczeństwo, z niemniej określonymi, różnorodnymi, zmiennymi potrzebami i instytucjami. „Absoluty” zaś, które w zależności od indywiduum i społeczeństwa stają się czymś względnym i zmiennym, to nie tylko metafizyczna jedność przedmiotów poznania lub przedmiotów oceny: to sam „rozum teoretyczny”, budujący filozofię i naukę, i „rozum praktyczny”, budujący systematy wartości”⁷⁶.

⁷² F. Znaniecki, *Rzeczywistość kulturowa*, [w:] Pisma filozoficzne, t. II, cyt. wyd. s. 817.

⁷³ Por.: S. Borzym, *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce*, Wrocław 1984, s. 102-106.

⁷⁴ Por.: F. Znaniecki, *Zagadnienie wartości w filozofii*, cyt. wyd., s. 140.

⁷⁵ F. Znaniecki, *Humanizm w filozofii współczesnej*, [w:] Sfinks, Warszawa 1911, z.43, s.292.

⁷⁶ Tamże, s.292.

Ów cytat można uznać za pewnego rodzaju manifest ideologiczny młodego filozofa, który w dalszej części tegoż artykułu pisze; „Rozumie się, że humanizm nie jest bynajmniej jedynym kierunkiem filozofii współczesnej, nie jest nawet jeszcze kierunkiem panującym. Ale potęguje się z każdym dniem i w przeciwieństwie do innych, nawet do odradzającego się idealizmu, nosi niezaprzeczenie cechę kierunku nowego; nowymi zaś są nie tyle może oddzielne jego pomysły i teorie, ile raczej sposób ujmowania kwestii i doniosłość, nadawana takim kwestiom, które niegdyś grały podrzędną rolę. Jak za czasów Odrodzenia, tak samo dziś znaczenie rozpoczynającego się ruchu polega na pewnym ogólnym usposobieniu umysłów: dotychczas rezultaty pozytywne tego ruchu są nieliczne, nowe prądy wyrażają się dokładniej w krytyce przeszłości, niż w twórczości samodzielnej. Właśnie ta krytyka jednak nadaje humanizmowi cechę ruchu bezwzględnie rewolucyjnego i zmusza tradycyjną filozofię do zwrócenia się ku zagadnieniom, poruszonym w literaturze humanistycznej”⁷⁷.

Dla Znanieckiego zagadnienia wartości oraz działalności tworzyły zręby filozoficznej refleksji – koncepcji głoszonego przez siebie humanizmu. Refleksje nad tymi pojęciami doprowadziły go do Bergsona. Bliski polskiemu uczonemu był bergsonowski antynaturalizm oraz powinowactwo z pragmatyzmem, na które zwracał uwagę. Chociaż w odniesieniu do zagadnień przyrodniczych rozumianych przez autora *Ewolucji twórczej* Znaniecki zauważa: „Krytyka przyrodniczego poglądu na świat jest u Bergsona tylko zastąpieniem czy dopełnieniem jednego naturalizmu przez inny. Człowiek jest dlań tylko częścią przyrody, chociaż ta przyroda inaczej, bardziej po ludzku jest pojęta. Filozofia Bergsona oznacza tu stadium pośrednie w tej ewolucji myśli filozoficznej, która dziś od naturalizmu zdążać się zdaje do humanizmu, od włączania człowieka w świat przyrody do włączania przyrody w świat ludzkich wartości. Gdy Bergson przejdzie do badań nad naukami humanistycznymi, okaże się prawdopodobnie najdobitniej jego monizm poznawczy, gdyż zechce on zapewne świat społeczny wyprowadzić z tej samej zasady, co świat fizyczny - z zasady transcendentnej, przekraczającej zarówno rzeczywistość społeczną, jak rzeczywistość fizyczną”⁷⁸. W tym samym artykule jego Autor wskazuje także na podobieństwo, które łączy pragmatyzm z koncepcjami francuskiego filozofa. I tak zdaniem Znanieckiego „Pragmatystyczna jest ta cała część filozofii Bergsona, w której tenże wykazuje, że postrzeganie, umysł i wiedza naukowa mają swe źródło w praktycznej działalności”⁷⁹. Z uwagi na tak postawione zagadnienie przez Bergsona i w ograniczeniu do tego zagadnienia, Znaniecki skłonny jest nazwać Bergsona pragmatystą, jakkolwiek ten z tym nurtem umysłowości się nie identyfikował⁸⁰. To, co łączy Znanieckiego z francuskim filozofem, to krytyka naturalistycznego poglądu na świat. W dziele zatytułowanym: *Rzeczywistość kulturowa*

⁷⁷ F. Znaniecki, *Humanizm w filozofii współczesnej*, cyt. wyd. s. 293.

⁷⁸ F. Znaniecki, *Filozofia Bergsona*, [w:] Tygodnik Polski, 1912, Rok I, nr 22, s. 342-343, por. także, *Filozofia Bergsona*, [w:] Tygodnik Polski, 1912r., Rok I, nr 21, s. 327-330.

⁷⁹ Tamże s. 343.

⁸⁰ Tamże s. 343.

Znaniecki stwierdza: „ (...) nie możemy zaakceptować naturalistycznego poglądu na świat bez pogwałcenia większości naszych najwyższych wzorców intelektualnej, moralnej i estetycznej ważności; wzorców, które zostały wypracowane w ciągu niezliczonych stuleci działalności twórczej i krytycznej, kosztem niewymiernych wysiłków i ofiary. Nie możemy dobrowolnie i świadomie zawierzyć doktrynie, która w świetle krytyki teoretycznej okazuje się nieuleczalnie sprzeczna wewnętrznie; nie możemy dobrowolnie i świadomie przyjmować za przewodnika naszego życia moralnego poglądu, wedle którego wolność twórcza jest iluzją psychologiczną i który głosi niemożliwość wniesienia do świata czegokolwiek, co nie byłoby już w nim potencjalnie zawarte; nie możemy przyjąć takiej interpretacji naszego życia estetycznego, wedle której jest ono tylko zabawą”⁸¹. W przytoczonej wypowiedzi autor wyraża brak jakiegokolwiek akceptacji dla określonej formacji filozoficznej jaką był naturalizm. Zwraca uwagę na wewnętrzne sprzeczności, które immanentnie tkwią w tej koncepcji filozoficznej. Uwagi dotyczące braku spójności i nieprzystosowania naturalizmu do realiów obowiązujących w pierwszych latach XX wieku zgłaszali także inni filozofowie. W opozycji do naturalizmu, na co zwrócono uwagę, budował swoje koncepcje filozoficzne Bergson, który w *Ewolucji twórczej* dokonał charakterystyki teorii Spencera, która polega na „*rozkrawianiu rzeczywistości obecnej, już rozwiniętej, na małe, niemniej rozwinięte kawałki, aby ją następnie z tych kawałków odtwarzać*”⁸². Rozwiązywanie zagadnień filozoficznych proponowane przez ewolucjonizm według Znaneckiego zawierało błędne koło⁸³.

W ramach prowadzonych analiz Znaniecki dochodzi do zwrócenia uwagi na zagadnienie działalności, jako tej funkcji człowieka, która pozostaje pierwotniejsza w stosunku do myśli poznawczej. *Czyn* pozwala nam na bardziej bezpośredni kontakt z rzeczywistością aniżeli poznanie. Poznański humanista zwraca także uwagę, że w świetle racjonalnych badań ewolucjonizmu działalność poprzedza poznanie. Na podstawie powyższych rozważań poznański myśliciel stawia hipotezę mówiącą o tym, że myśl jest produktem i narzędziem życia praktycznego, rezultatem i środkiem dostosowania się organizmów żyjących do otoczenia. Tym samym można założyć, iż teorie racjonalne są względne w odniesieniu do potrzeb każdego człowieka i jego warunków życia.

Racjonalizm, tak jak rozumiał go Znaniecki, szukał rozwiązań określonych problemów sięgając w czasy minione, był pewnego rodzaju regresem intelektualnym. Na kartach dzieła *Humanizm i poznanie* autor pisze „Racjonalizm w filozofii często łączy się z mistycyzmem (...). Ta łączność nie jest dziełem przypadku ani też po prostu wynikiem temperamentu filozofów; wpływa ona z zasadniczych cech klasycznego racjonalizmu, jako teorii, ze sposobu pojmowania przezeń rzeczywistości i myśli. (...) Rzeczywistość zaś pojmował racjonalizm jako

⁸¹ F. Znanecki, *Rzeczywistość kulturowa*, cyt. wyd., s.480.

⁸² H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, przeł. F. Znanecki, Warszawa 1957, s.13

⁸³ F. Znanecki, *Humanizm i poznanie*, cyt. wyd. s.242.

był samoistny, absolutny, niezależny od myślenia, o ile jej w ogóle nie zaprzeczał, jak w konsekwentnym idealizmie”⁸⁴. Dlatego nie był w stanie zaoferować współczesnemu człowiekowi trafnych rozwiązań. Tak rozumiany racjonalizm odpowiadał teoretycznym wymaganiom umysłu, w przeciwieństwie do pragmatyzmu, który podejmował starania zmierzające do zaspokojenia praktycznych potrzeb uczucia i woli. Mimo zarzutów, które były kierowane pod adresem racjonalizmu, Znaniecki pragnie wykorzystać zasady racjonalistyczne w takim zakresie, w jakim pozostają przydatne dla człowieka w dziedzinie nauki. Natomiast jeśli humanizm ma zawierać w sobie pierwiastki naukowości z konieczności powinien zmierzać do wykazania, że nauka może posiadać znaczenie obiektywne. Jednocześnie nie może rezygnować z pełnienia funkcji ludzkiej wiedzy względnej w stosunku do człowieka historycznego. To podporządkowanie racjonalizmu humanizmowi było niezbędne w celu sformułowania i wyjaśnienia zagadnień, na których filozofia humanistyczna Znanieckiego miała się opierać.

Wydana w 1912 roku książka pt.: *Humanizm i poznanie* stała się pewnego rodzaju manifestem filozoficznego światopoglądu Znanieckiego. Już we wstępie owej pracy jej autor dokonuje eksplikacji swojego stanowiska filozoficznego. Stanowiskiem tym jest humanizm. Jak podaje jeden z uczniów poznańskiego profesora, a mianowicie Dulczewski: „Znaniecki wyszedł od rekomendacji humanizmu jako kierunku filozoficznego noszącego znamiona potężnego nurtu umysłowego, rozpoczynającego nowy okres filozofii. Główną zasługą tego kierunku było według niego uznanie wartości jako centralnego zagadnienia działalności ludzkiej. Wszystkie teorie humanistyczne schodzą się bowiem w tym punkcie, że za podstawowy przedmiot swego zainteresowania uznają zagadnienie działalności”⁸⁵.

Znaniecki nie posiada ambicji budowania systemu epistemologicznego, jednak jak zauważa we wstępie do *Humanizmu i poznania* koniecznym pozostaje zajęcie się zagadnieniami, które są istotne dla teorii poznania. Czyni to z konieczności, gdyż refleksja nad takimi zagadnieniami powinna być poprzedzona nadaniem filozofii wartości spójnego systemu. Tymczasem ramy takiego systemu zostały dopiero nakreślone, co zostało uczynione w pracy *Zagadnienie wartości w filozofii*. Nolens volens polski Uczony podejmuje się rozpatrywania zagadnień teoriopoznawczych. Zagadnienia te pozostają rozpatrywane w odniesieniu do filozofii humanistycznej, której zręby polski uczony projektował.

Działalność, która jest podejmowana przez człowieka na każdym etapie jego życia poprzedza wszelkie poznanie teoretyczne. Suma zdobytych doświadczeń tworzy niejako dwie odrębne rzeczywistości, do których Znaniecki zalicza rzeczywistość praktyczną i rzeczywistość naukową. Tym samym działalność jest tą formą aktywności, w której wyraża się historyczny charakter osoby ludzkiej. „Człowiek przestaje być dla nas „człowiekiem w ogóle”, gdy uwzględnimy różnice pomiędzy ludźmi, zależne od czasu i miejsca; pojąć zaś indywiduum lub

⁸⁴ F. Znaniecki, *Humanizm i poznanie*, cyt. wyd., s.303.

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. (...) Tak więc humanistyczny kierunek filozofii współczesnej łączy się logicznie z wysunięciem na pierwszy plan zagadnienia działalności⁸⁶. W perspektywie filozoficznych rozważań Znaniecki dochodzi do wniosku, iż wszelka wiedza jest względna w stosunku do historycznego człowieka. Takie założenie prowadzi do tego, aby przedmiotem humanistycznej filozofii uczynić właśnie zagadnienie działalności.

Autor *Humanizmu i poznania* zaznacza, iż rezultaty wszelkich badań, które były prowadzone na przełomie wieków uzasadniają słuszność humanizmu, tym samym prowadzą one do uświadomienia względności wszelkich wierzeń ludzkich. W owym przewyżnianiu tychże wierzeń, a także dogmatów, mają pomagać człowiekowi relatywizm i sceptycyzm. Relatywizm był narzędziem przy pomocy, którego możliwym było uprawdopodobnienie założeń filozofii humanistycznej. „Nie ma ani powszechnie uznanych prawd - jak pisze Znaniecki - ani powszechnie uznanych wartości. Dogmatyzm może tylko postulować „potencjalną” powszechność, może przypuszczać istnienie prawd i wartości, które każdy z chwilą, gdy je pojmie, uznać musi. Lecz właśnie tutaj relatywizm zarzucić może, iż samo zrozumienie prawdy, czy uświadomienie sobie wartości, jest już wynikiem dostosowania się danego osobnika do narzuconych mu warunków poznania czy oceny, a więc uznanie nie jest dowodem absolutnego znaczenia uznanego dogmatu, lecz tylko dowodem względnego jego znaczenia, jego „prawdy” czy doniosłości w tych warunkach, w których został on utworzony i które każde indywiduum urzeczywistnia na nowo dla siebie, gdy go pojmuje. (...) W działalności zaś wyraża się cały człowiek; stąd nieograniczona różnorodność prawd i wartości w historii - nieograniczona, gdyż nawet „te same” prawdy lub wartości nie są „te same” dla różnych osobników⁸⁷. Znaniecki przy każdej sposobności usiłuje dowieść, iż wszelka refleksja filozoficzna nieuchronnie prowadzi do zagadnienia działalności. A skoro działalność podejmowana przez człowieka ma wpływ, a nawet konstytuuje otaczające go rzeczywistości, nie sposób przejść obok tak istotnego zagadnienia obojętnie. W świetle prowadzonych rozważań oraz w celu ich uzasadnienia Znaniecki zadaje pytanie „Jeżeli wszystkie absoluty są wytworem ludzkiej działalności - czym jest działalność?⁸⁸”. Schiller, na co zwrócił uwagę James w swoim dziele pt.: *Pragmatyzm*, zauważa także, iż nasze prawa, języki, prawdy także są wytworem ludzkim. Oto cecha, która w sposób znaczny charakteryzuje nowy nurt. „Świat – powiada Schiller - jest z istoty hyle, jest tym co z niego zrobimy. Nie ma sensu definiowanie go przez to, czym był pierwotnie, bądź przez to, czym jest niezależnie od nas; jest tym, co z niego zrobiono. A zatem ... świat jest plastyczny.

⁸⁵ Z. Dulczewski, *Florian Znaniecki. Życie i dzieło*, cyt. wyd. s.69.

⁸⁶ F. Znaniecki, *Humanizm i poznanie*, cyt. wyd., s.240.

⁸⁷ Tamże, s.260.

Granice owej plastyczności, dodaje Schiller, ustalić można tak tylko, że podda się ją próbie, przy czym w punkcie wejścia należy przyjąć, że świat jest całkowicie plastyczny, i działać metodycznie w myśl tego założenia, a rezygnować tam tylko, gdzie natrafimy na opór rzeczywiście nieprzeparty⁸⁹. Powyższe, jak zauważa James, jest daleko idącym sformułowaniem stanowiska humanizmu, które było atakowane przez przeciwników takiego rozwiązania⁹⁰.

Rozwój badań historycznych pomógł uznać to, iż wszelkie dogmaty sprowadzają się do człowieka działającego i są istotne w granicach jego doświadczenia i działania. W podejmowanej przez człowieka działalności wyraża się cała jego istota. Konsekwencją tego jest głoszony przez poznańskiego Humanistę postulat o różnorodność i nieograniczoność prawd i wartości. Dlatego filozofia humanistyczna, tak jak ją rozumiał Znaniecki, powinna dokonać rewizji zagadnień będących dotychczasowymi przedmiotami filozofowania. Owym przedmiotem, centrum zainteresowań, powinien być człowiek i jego wytwory. „Od dwudziestu kilku wieków – pisze Znaniecki - ostateczne, najogólniejsze pytanie filozofii brzmiało: „Czym jest świat?”. Krytyka poznania ubiegłych dwóch stuleci dodała tu zastrzeżenie: „Czym jest świat w stosunku do człowieka?”. Dzisiaj gdy człowiek staje się miarą wszystkich rzeczy, ostateczne pytanie myśli filozoficznej może być już tylko jedno: „Czym jest człowiek?”. To jest cel ostateczny filozoficznych dążeń, ognisko, w którym zbiegać się musi logika i teoria poznania, etyka i estetyka, metafizyka przyrody i metafizyka dziejów. Zostawmy jałowe spory wstępne o to, czy humanistyczne założenie jest, czy nie jest słuszne. Najsubtelniejsza dialektyka nie powstrzyma pochodzącej twórczej myśli ludzkiej. Słuszność humanizmu okaże się z jego dzieła. Dzieło przed nim wielkie i trudne: gdy je spełni, będzie miał za sobą prawo zwycięzcy; nie spełni, to z przygotowanych przezeń materiałów wzniesiony będzie inny gmach. Bez dalszych usprawiedliwień zajmujemy więc humanistyczne stanowisko⁹¹. Jakkolwiek przyjęcie stanowiska humanistycznego nie wymagało usprawiedliwienia to jednak koniecznym było wytyczenie zadań, które nowego ruchu filozoficznego powinien zrealizować. Zadanie takie zostało sformułowane przez Filozofa w następujący sposób: „Aby pojąć, czym jest człowiek, ognisko i twórca świata, nie można osłabiać, pomijać ani zwalczać racjonalizmu; przeciwnie, trzeba go rozwinąć w pełni jego znaczenie, wgłębić się w najskrytsze jego tajniki, przyjąć i uznać najskrajniejsze jego myśli, marzenia nawet, których wypowiedzieć on nie śmie. Nie poniżej absolutu, lecz ponad nim, ugruntować należy potęgę wszechwładną Człowieka⁹².

Chciałbym zwrócić uwagę na te słowa, które zostały wykorzystane w powyższym cytacie, a opisują cechy - przymioty które mają charakteryzować człowieka. Dowiadujemy się,

⁸⁸ Tamże, s. 261.

⁸⁹ Podaję za W. James, *Pragmatyzm*, przeł. M. Szczubińska, Warszawa 1998, s.189-190.

⁹⁰ F. Znaniecki, *Humanizm i poznanie*, cyt. wyd., s. 190.

⁹¹ Tamże, s. 261.

⁹² Tamże, s.263.

iż człowiek jest „twórcą świata” oraz posiada „potęgę wszechwładną”. Te optymistyczne w swojej treści określenia trudno odnieść do człowieka rzeczywistego, realnego, żyjącego na progu XX wieku. Można odnieść nieodparte wrażenie, iż człowiek, o którego potencjach wypowiada się Znaniecki to człowiek przyszłości, taki, którego należy niejako zaprojektować. Jednakże charakterystyka dotycząca owego człowieka przyszłości pozostanie przedmiotem rozważań kolejnej części niniejszego rozdziału.

Znaniecki poprzez analizę działalności ludzkiej zmierza do poznania człowieka. W świetle wcześniejszych rozważań na temat relatywności wiedzy nasuwa się pytanie, czy wiedza o człowieku także zawiera w sobie pierwiastki relatywizmu. W odniesieniu do tego rodzaju wiedzy poznański Profesor zakłada niezbędność wykazania jej obiektywności oraz bezwzględności. Zaznacza, iż wiedza ta aspiruje do bycia ludzką, a więc względną do historycznego człowieka. W świetle dotychczasowych stwierdzeń wykazanie względności takiej wiedzy wydaje się zadaniem nieco karkołomnym. Lecz oto Myśliciel stwierdza, że jest ono (to zadanie) nierozwiązalne, mimo to „może uda się przynajmniej zaznaczyć możliwość jego rozwiązania. (...) Wiedza jest tym, czym jest, ponieważ rzeczywistość, która jej przedmiot stanowi i myśl, która ją tworzy i utrzymuje, są tym czym są”⁹³. Znaniecki postuluje konieczność podjęcie refleksji nad rzeczywistością jako przedmiotem poznania i nad myślą poznawczą. W tych dwóch obszarach wiedza ma swoje źródło a zarazem podstawę. Rozwiązanie tych zagadnień jest możliwe na gruncie filozofii humanistycznej. Sama myśl poznawcza, w rozumieniu pragmatysty Charlesa Sanders Peirce’a (1839-1914), nie może pozostawać zależna od innych władz poznawczych, nie może także oderwać się od konkretności percepcji. Sama myśl nie tworzy swego przedmiotu, jak również swych treści. Rzeczywistość, realny świat doświadczenia niejako ograniczają myśl. Poprzez odniesienie do rzeczywistości, odwołanie się do działania jest możliwe ustalenie sensu myśli⁹⁴.

Jednym z ważnych problemów była kwestia dotycząca pośredniości doświadczenia. Samo zagadnienie „bezpośredniości doświadczenia” zostało przygotowane przez Kanta i zostało uczynione ważnym punktem intelektualnej refleksji. Jednakże różnorodność poglądów, które były reprezentowane przez uczonych, w odniesieniu do tego zagadnienia, wskazuje, że „ (...) bezpośrednie doświadczenie” nie może być punktem oparcia filozofii i nasuwa przypuszczenie, że go w ogóle nie ma. (...) Nic nie jest dane bezpośrednio. Cokolwiek jest dane, ma cechę rzeczywistości, jest dane w myśli, więc pośrednio, myśl sama zaś bezpośrednio dana być nie może o tyle, o ile jest myślą, gdyż właśnie określa ją to, że w przebiegu świadomości jest tylko wskazaniem na przedmiot”⁹⁵.

Znaniecki formułując postulat mówiący o tym, że rzeczywistość jest racjonalna nie miał

⁹³ Tamże, s.262

⁹⁴ H. Buczyńska -Garewicz, *Wartość i fakt. Rozważania o pragmatyzmie*, cyt. wyd., s. 73.

⁹⁵ F. Znaniecki, *Humanizm i poznanie*, cyt. wyd., s.267.

na myśli obiektywnie istniejącego stanu rzeczy. Ów postulat odnosił się do zagadnień epistemologicznych. Rzeczywistość, jako doświadczenie bezpośrednie, istnieć nie może nawet jeśli będziemy za bezpośrednie doświadczenie uznawali oddzielne jakości, świat przedmiotów lub jakiejkolwiek kombinacje danych subiektywnych lub obiektywnych. „(...) *bezpośrednie doświadczenie* nie może być punktem oparcia filozofii, i nasuwa przypuszczenie, że go w ogóle...nie ma”⁹⁶. Znaniecki zakłada, że przyjęcie bezpośredniości doświadczenia prowadzi do tego, że myśl poznawcza zostaje postawiona w równym rzędzie ze swym przedmiotem. Z tego też powodu poznański uczony dochodzi do wniosku, że „Nic nie jest dane bezpośrednio. Cokolwiek jest dane ma cechę rzeczywistości, jest dane w myśli, więc pośrednio; myśl sama zaś bezpośrednio dana być nie może o tyle, o ile jest myślą, gdyż właśnie określa ją to, że w przebiegu świadomości jest tylko wskazaniem na przedmiot”⁹⁷. Wszystko co pozostaje przyswojone przez naszą świadomość jest pośrednie w stosunku do całego naszego doświadczenia już zgromadzonego-nabytego. W rezultacie tego ani teraźniejszość, ani przyszłość nie mogą być źródłem bezpośredniości. Tym samym doświadczenie może być tylko pośrednie, czyli uwarunkowane przez całą przeszłość świadomą o tyle, o ile się stosuje do przyszłości. W pierwszym przypadku ma ono charakter myśli, jest światem subiektywnym, warunkującym wszelką treść, jaka się w świadomości objawia. Natomiast w drugim przypadku całość doświadczenia przybiera cechę rzeczywistości, jest światem obiektywnym, który może być dany w przebiegu świadomości, która w danej chwili jest przez myśl uwarunkowana, jest tej myśli przedmiotem. Owa obecna chwila stanowi wspólną granicę subiektywnej i obiektywnej strony doświadczenia. Aktualna treść naszej świadomości jest tym, co się z rzeczywistości w myśl przekształca. Dla człowieka, w rozumieniu Znanieckiego, istota doświadczenia aktualnego nadaje mu charakter wartości, która może być zarówno myślą jak i rzeczywistością, doznaniem symbolizującym rzecz, lub rzeczą symbolizowaną przez doznanie. Doświadczenie, o którym mówi Znaniecki odnosi się do teraźniejszości przy jednoczesnym istnieniu w przeszłości. Dlatego konsekwencją tego jest konieczność przyjęcia takiego terminu, który pozwoli na adekwatne określenie tych zjawisk które stanowią element owego doświadczenia. Terminem tym okazuje się być wartość⁹⁸. Natomiast w przypadku U Peirce’a koncepcja doświadczenia polega przede wszystkim na tym, że pozwala ono przewyciężyć rzekomy chaos świata. To dzięki doświadczeniu możliwym staje się ujęcie i przedstawienie świata uporządkowanego. W tym

⁹⁶ Tamże, s.267.

⁹⁷ Tamże s. 267. Por. także: „Otóż „czyste doświadczenie” jest zupełnie niemożliwe do osiągnięcia”. Nasze życie jest przepojone refleksją powstałą na gruncie praktycznym: każda nowa działalność nowe światło rzuca na przedmioty”, patrz: tegoż, *Myśl i rzeczywistość*, cyt. wyd., s.41. „Czystym doświadczeniem dla nas jest to, które jest w każdym momencie jest uwarunkowane przez całą przeszłość świadomą, lecz którego zależność od przeszłości nie jest w danym momencie uświadamiana, nie jest „dana”, lecz musi być wykryta drogą wnioskowania”, *Humanizm i poznanie*, cyt. wyd., s.281.

⁹⁸ „Wartość jest właśnie tym, 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

przypadku doświadczenie mówi nam zarówno o jakościach zmysłowych i występujących pomiędzy nimi relacjach, ale także daje wiedzę o porządku świata. Doświadczenie, które nie uwzględnia rozumowania deprecjonuje ważność myśli, neguje możliwość interpretacji jest dla Peirce'a niemożliwe⁹⁹. Tymczasem polski uczony w swoich analizach na temat doświadczenia dokonuje wyróżnienia jeszcze jednej kategorii, którą jest „czyste doświadczenie”. Píše on: „Czyste doświadczenie” nie jest pełnym doświadczeniem, stanowi ono tylko jak gdyby ogólne podłoże na którym dopiero rozwijają się lub z którego powstają różnorodne typy doświadczeń i związki zjawisk, stanowiące świat naszej wiedzy, naszej twórczości, naszej kontemplacji, naszej wiary. Wszystko, co tylko jest doświadczane, z konieczności czyni zadość ogólnym warunkom czystego doświadczenia; ale te warunki nie wystarczają, aby zdać sprawę całkowicie z zasadniczych cech naszej rzeczywistości i myśli naszej¹⁰⁰. Doświadczenia są nabywane i tworzone, ów proces powoduje zanik starych, uprzednio nabytych doświadczeń. To dzięki temu, jak przekonuje Znaniecki, możliwa jest przyszłość i przeszłość bezwzględna, a więc rzeczywisty czas o jednokierunkowym przebiegu.

Jakkolwiek porządek świata jest niezależny od porządku myśli, to są one jednak ze sobą tożsame. Myśl w refleksjach filozoficznych Znanieckiego odgrywa istotną rolę.

„Jeżeli pierwszą cechą charakterystyczną myśli jest wskazywanie na rzeczywistość, cechą rzeczywistości - to, że myśl się do niej odnosi, w takim razie całokształt doświadczenia będzie myślą lub rzeczywistością, zależnie od tego, w którą stronę spojrzymy z punktu widzenia teraźniejszości. O ile uwzględnimy to doświadczenie jako przeszłe w stosunku do obecnego momentu, wtedy ma ono charakter myśli, jest subiektywnym światem warunkującym całkowicie wszelką treść pojawiającą się w świadomości. O ile zaś w danym momencie spojrzymy w przeszłość – całokształt doświadczenia w stosunku do tego momentu przybiera cechę rzeczywistości, jest światem obiektywnym, który może być i będzie nam dany w przebiegu świadomości, a który w tym momencie jest uwarunkowany przez obecną naszą myśl, jest tej myśli przedmiotem”¹⁰¹. Sama myśl, jak podaje autor *Humanizmu i poznania*, „...jest zmienna - to znaczy tylko, że jako treść następuje w czasie przed i po innych. Myśl jest niezależna od zmienności - to znaczy tylko, że jako funkcja trwa w czasie, lecz trwa wiecznie; funkcja jej jest niezmienna. Jako treść może ona przejść i nie wrócić więcej lub wracać w najrozmaitszych związkach; lecz ilekroć wraca, funkcja jej jest taka sama. Mogą być jej dane różne przedmioty, lecz ona zawsze tej samej dokona syntezy; może ona przestać być aktualna, nie przestaje trwać. I właśnie tylko jako funkcja trwać może, pozostając niezmienną: treść bowiem, o ile trwa, musi się zmieniać, może być czasowa tylko wtedy, gdy jest świadoma-wychodząc z zakresu

F. Znaniecki, *Humanizm i poznanie*, cyt. wyd., s.286.

⁹⁹ Por.: H. Buczyńska-Garewicz, *Znaczenie i myśl*, [w:] *Wartość i fakt*. Rozważania o pragmatyzmie, cyt. wyd., s. 72-123.

¹⁰⁰ F. Znaniecki, *Humanizm i poznanie*, cyt. wyd. s.287.

¹⁰¹ Tamże s.284-285.

świadości traci charakter czasowy, a z nim i realne istnienie”¹⁰². Świat doświadczenia jest dzielony przez Znanieckiego na podwójny, aczkolwiek ściśle ze sobą związany, szereg elementów takich jak: rzeczywistość jako przedmiot myśli stanowi świat wartości, myśl jako świadomość rzeczywistości tworzy świat działalności doznania¹⁰³.

Jak zauważa Jerzy Wocial Znaniecki „bada stosunek *myśli i rzeczywistości* w planie określonym przez dwa stanowiska alternatywne: psychologię, w której wyraża się „powszechna formalna strona indywidualnego doświadczenia”, i logikę, której najbardziej ogólne kategorie prezentują „powszechną formalną stronę systemów o obiektywnym znaczeniu”¹⁰⁴. W tym samym artykule autor wskazuje na to, że tak określone założenia metodologiczne pozostają w związku z trzema przeświadczeniami autora *Humanizmu i poznania*. Pierwszym z nich jest to, że Znaniecki rozumuje, że zarówno psychologia jak i logika nie komunikują sądów odnoszących się wprost do „obiektywnej” danej rzeczywistości: psychicznej lub pojęciowej, lecz obie są wyrazem w szczególny sposób opracowanego doświadczenia. Kolejnym pozostaje fakt, że w przekonaniu polskiego uczonego obie nauki wyrażają w istocie coś więcej niż tylko właściwy im sposób strukturalizacji doświadczenia. Trzecim przeświadczeniem jest to, że perspektywy empiryczna i racjonalistyczna nie są, w rozumieniu Znanieckiego, niesłuszne¹⁰⁵. Sam Znaniecki stwierdza, że „W ogóle więc, jakkolwiek zaprzeczyliśmy bezpośredniości doświadczenia w znaczeniu bezpośredniości treści, staliśmy jednak na gruncie empiryzmu. (...) Byliśmy więc empirykami nie w tym znaczeniu, żeśmy myśli uznali za zjawisko bezpośrednie, lecz w tym, żeśmy budowę związków myślowych pojąć się starali na gruncie doświadczenia i doświadczalnie wskazać takie związki - dalej zauważa autor - Oto doświadczenie w ogóle nie może być punktem wyjścia filozofii, ponieważ - jak to sami właśnie usiłowaliśmy wykazać - jest zawsze dane tylko pośrednio, w myślowym przebiegu”¹⁰⁶. W odniesieniu do proponowanych rozwiązań filozoficznych, dotyczących poznania i rzeczywistości także w przypadku Peirce’a, widoczne są tendencje do łączenia dwóch nurtów filozoficznych. Jednym z nich jest idealizm niemiecki z jego tendencją racjonalistyczną, z ujmowaniem poznania jako myślenia, z jego tezą o niewystarczalności poznawczej doświadczenia. Drugim nurtem filozoficznym jest empiryzm angielski, który głosił, iż jedyna prawdziwą wiedzą są nauki przyrodnicze¹⁰⁷. Tymczasem Znaniecki oświadcza, iż „...doświadczenie w ogóle nie może być punktem wyjścia filozofii ponieważ (...) jest zawsze dane tylko pośrednio, w myślowym przebiegu. Ponieważ zaś przebieg myślowy w pełni urzeczywistnia się w teorii i wszelkie pojmowanie doświadczenia teorią być

¹⁰² F. Znaniecki, *Myśl i rzeczywistość*, cyt. wyd., s.73.

¹⁰³ Por. F. Znaniecki, *Pośredniość doświadczenia*, [w:] *Humanizm i poznanie*, cyt. wyd., s.264-302, patrz także: „Przez doświadczenie rozumiemy wszelkie treści w jakimkolwiek związku, a więc doświadczenia wszystkich osobników razem wzięte”, *Humanizm i poznanie*, cyt. wyd., s.283.

¹⁰⁴ J. Wocial, *Znaniecki: Kategoria wartości i krytyka pytania metafizycznego*, [w:] *Przegląd Humanistyczny*, 1980, nr 5, s.70.

¹⁰⁵ Tamże, s. 70-71.

¹⁰⁶ F. Znaniecki, *Humanizm i poznanie*, cyt. wyd. s.297.

musi, więc podstawą filozoficznego myślenia, sprawdzianem ostatecznym nie jest myśl i rzeczywistość taka, jaka się nam przedstawia w zwykłej refleksji nad doświadczeniem, lecz taka, jaką nam odkrywa refleksja naukowa, krytyczna, logicznie doskonała”¹⁰⁸. Cała rzeczywistość, tak jak ją rozumiał Znaniecki, jak również cała treść oddzielnych przedmiotów nie istnieje w oderwaniu od przebiegu myślenia. Także wiara w realność bezwzględną obiektywnego świata ma swoje źródło w pewnych potrzebach myśli poznawczej. W procesie poznania niezbędnym pozostaje to, aby przedmioty poznawane pozostawały niezmiennie. Jak zakłada autor *Humanizmu i poznania* wymaganie takie jest słuszne o tyle, o ile ograniczymy się do żądania, aby przedmiot mógł być uważany za niezmienny. Owa niezmiennność jest konieczna w odniesieniu do takich przedmiotów, które są poddawane badaniom naukowym. Myśl w każdym momencie buduje i przekształca świat realny. Owa myśl w rozumieniu Znanieckiego tworzy stosunki syntetyzując przedmioty. Taki proces nie jest tworzeniem subiektywnego obrazu świata, lecz tworzeniem rzeczywistości samej w sobie.

Na podstawie dotychczas przedstawionych założeń, na których Znaniecki budował swoje filozoficzne koncepcje można stwierdzić, że polski uczony negatywnie odnosił się do pojęcia „doświadczenia bezpośredniego”. Zasadniczym zarzutem jaki był kierowany pod adresem tego terminu było to, że nie było on jednolicie rozumiany przez tych filozofów, którzy nim operowali. Na tej podstawie postawił tezę, że nie ma rzeczywistości bezpośredniej. Istnieje tylko rzeczywistość pośrednia, czyli taka, która jest tworzona przez myśl ludzką.

Znaniecki zwrócił uwagę na dwa rozwiązania, które w pewnym stopniu tłumaczą rozwój umysłowości. Z jednej strony rozwojowi umysłowości miały sprzyjać teorie dotyczące rzeczywistości i ewolucji są prawdziwe bezwzględnie, nasz rozum jest bezwzględnie obiektywny i rzeczywistość racjonalna. Przyjmując powyższe rozwiązanie akceptujemy jednocześnie pogląd według którego rozum objawia się w procesie ewolucji. Drugim rozwiązaniem wyróżnionym przez Znanieckiego jest to według którego negujemy fakt o racjonalności rzeczywistości. Taka postawa doprowadza nas do przyjęcia założenia, że rozum jest względny, zaś umysłowości o której mówi autor *Humanizmu i poznania* można przypisać zdolność powstawania w czasie¹⁰⁹. Rozważaniom na temat *rozumu* poznański Myśliciel poświęcił jeden z artykułów. W artykule tym, który został opublikowany w 1912 roku, czytamy: „Rozumu jak go dotychczas pojmowano nie ma właściwie wcale. Istnieją pewne cechy myślenia i twórczości, które „rozumnością” nazwać można: ale te cechy nie pozwalają żadną miarą na pojmowanie myśli ludzkiej, jako jednej władzy, a jej odkryć czy dzieł - jako jednego harmonijnego sytemu. Przysługują one bowiem wszelkim myślom i wszelkim dziełom, tylko w różnym stopniu. Nic nie jest wtedy bezwzględnie nierozumnym i nic bezwzględnie

¹⁰⁷ Por.: H. Buczyńska-Garewicz, *Wartość i fakt...*, cyt. wyd., s.72.

¹⁰⁸ F. Znaniecki, *Humanizm i poznanie*, cyt. wyd., s.297.

¹⁰⁹ Por. F. Znaniecki, *Humanizm w filozofii współczesnej*, [w:] Sfinks, cyt. wyd., s. 295.

rozumnym: są myśli i dzieła mniej lub więcej rozumne. Pojęcie „rozum”, o ile jeszcze zachować je mamy, oznaczać może tylko cały świat życia świadomego, wszystkie przeszłe, obecne i przyszłe myśli i dzieła historycznej ludzkości. (...) Nie można mówić o poznaniu, jako o pewnym stosunku rozumu do rzeczywistości, skoro nie ma rozumu w ogóle, przeciwstawiającego się rzeczywistości i w ogóle, lecz są tylko różne myśli o różnych przedmiotach...(…). Nie można stawiać granic rozumowi, ponieważ rozwój myśli ludzkich jest bezgraniczny. Nie można wreszcie w nauce, w moralności, w sztuce, w religii szukać przedistniejącej jedności i harmonii, skoro ich nie ma i nigdy nie było¹¹⁰.

¹¹⁰ F. Znaniecki, Pojęcie „Rozumu” w filozofii współczesnej, [w:] Tygodnik Polski, Warszawa, Rok I, nr 32, s.504.

4. Człowiek w filozoficznej refleksji Floriana Znanieckiego

Dzieło polskiego Uczonego prowokuje czytelnika do refleksji nad życiem, jest jednocześnie próbą ukazania sensowności ludzkiej egzystencji. W swoich pismach, dziełach, opublikowanych artykułach Florian Znaniecki niejednokrotnie wypowiadał się na temat człowieka, jego kondycji oraz perspektyw. Nic też dziwnego w tym, że także przedstawiał zagrożenia, na jakie narażona jest ludzka istota. Mimo negatywnych doświadczeń, związanych w sposób szczególny z pierwszymi dekadami XX wieku, które były osobistym udziałem Znanieckiego, jego myśl w swojej treści jest optymistyczna. Nie poddaje się ona katastroficznym nastrojom, niejednokrotnie wieszczącym koniec świata i koniec człowieka. Proponowane przez uczonego rozwiązania są wciąż interesujące i co istotne - aktualne. Uważam, iż w intelektualnym dorobku poznańskiego Profesora współczesny człowiek może wciąż poszukiwać inspirujących treści. Szczególnie w obecnych czasach, w których widoczne jest pewnego rodzaju wyjałowienie aksjologiczne, wciąż obserwowana ucieczka od moralności, a także deprecjonowanie ideałów, które pozwalają uzmysłwić człowiekowi cel, do którego on zmierza. Na niebagatelną rolę ideałów w życiu człowieka, a tym samym społeczeństwa polski uczony zwracał uwagę na kartach dzieła *Upadek cywilizacji zachodniej*. Jak zauważał Znaniecki deprecjonowanie ideałów, spychanie ich na margines życia ludzkiego było realnym zagrożeniem szczególnie w okresie międzywojennym XX wieku. Proces ten niepokoił autora *Upadku cywilizacji...* który w dalszej konsekwencji skutkował tym, że człowiek tracił z pola swojego widzenia cele które powinien był realizować dla dobra ludzkości. Osiąganie owych celów wyznacza jednocześnie kierunek postępu. Tym samym aby pojęcie postępu – rozwoju twórczego miało zatem jakikolwiek sens, człowiek musi wiedzieć do czego zmierza i musi mieć przed sobą jakiś ideał. Chcąc jednak określić co jest tym twórczym rozwojem – postępem dla całej ludzkości, powinniśmy ustalić, co jest owym ideałem. Tak oto pisze na ten temat Znaniecki: „Ideał jest to wyobrażenie jakiejś nowej formy życia wywołujące i organizujące te czynności, których jego urzeczywistnienie wymaga. Rzadko się zdarza, aby ideał był z góry, przed rozpoczęciem jego urzeczywistnienia, jasno pojęty i sformułowany. Wyobrażenie nowej formy życia rozwija się i staje się coraz dokładniejsze w ciągu swego własnego urzeczywistnienia. Czynności, które wywołuje, oddziałują na jego własną treść i znaczenie. Jednostka lub grupa mogą dążyć do pewnego ideału, nie uświadamiając sobie rozumowo jego natury; najczęściej refleksja rozumowa przychodzi dopiero wtedy, gdy ideał został już częściowo osiągnięty. Rozumowe uświadomienie ideałów, do których jednostka lub społeczeństwo rzeczywiście dąży, jest wytworem wysokiej kultury intelektualnej. Na niższych szczeblach umysłowego rozwoju ideał jest obecny w świadomości tylko w postaci niejasnego,

choć stałego, pożądanego jakiejś na wpół określonej „zmiany na lepsze”¹¹¹. Bez znajomości owego ideału nie sposób ocenić postępowania ludzi. W tym też aspekcie trudno jest, zdaniem uczonego, mówić o twórczym nieograniczonym rozwoju, a także o postępie wiedzy, którego ideałem pozostaje prawda, której ostatecznie nikt nie zna i nikt nie może jej wskazać w formie ideału. Fakt, że nauka często błędzi jest rezultatem niczym nie uzasadnionych wierzeń, uczuć nie mających nic wspólnego z czystym poznaniem. W swoich poglądach Znaniecki podkreślał rolę moralności, stanowiącej dla niego kryterium człowieczeństwa. Wartość człowieka polega bowiem, w jego przekonaniu, nie na wykorzystywaniu innych, lecz na służeniu innemu, także poprzez tworzenie ideałów. Ideały podlegają erozji, co jednocześnie zagraża postępowi cywilizacji jak i samemu człowiekowi. „Ideał musi nie tylko wzrastać w doskonałość i siłę, lecz również rozwijać się wszcz, obejmować ciągle rosnący zakres zjawisk społecznych; jeżeli się zatrzyma bezsilny przed zagadnieniem społecznym, które sam postawił, upadek jego jest pewny. Cywilizacja nowożytna jest teraz w takim położeniu, że różne moce, które uwolniła w swym triumfalnym pochodzie, grożą jej obaleniem, jeżeli nie zdoła ich zorganizować dla celów własnego swego postępu. Pracowaliśmy przez wieki, aby wyzwolić człowieka z więzów dawnej dyscypliny zewnętrznej, które cywilizacja przeszłości zostawiła nam w spuściźnie; rozumieliśmy bowiem słusznie, że musi on być wolny, aby być rzeczywiście twórczym, i że najwyższe formy życia muszą być dobrowolnie wybrane i utrzymywane. Wszystkie nasze ideały kładą nacisk na zasadę *wolnej twórczości*”¹¹². Ideały, moralność pozostają więc nieodłącznym ogniwem postępu człowieka. To one przyczyniają się do tego, że człowiek zmierza w kierunku podniesienia swojej godności. Szczególna rola w tworzeniu wciąż nowych ideałów i chęci dążenia do nich spoczywała na arystokratkach umysłowych¹¹³. Znanieckiemu obce były naturalistyczne koncepcje człowieka, redukujące go do biopsychicznego organizmu lub anonimowej części społeczeństwa. Uważał, że „konkretna osobowość ludzka jest niewyczerpana i nieobliczalna w swym bogactwie”¹¹⁴. Człowiek to także „Ja”; świadomy samego siebie oraz zagrożeń na jakie może napotkać na drodze postępu - twórczego rozwoju¹¹⁵. Zagrożeń tych jest wiele. Oprócz erozji ideałów nie bez znaczenia jest także obserwowany wzrost konsumpcjonizmu, który cechuje się powierzchownością, bezosobowością, banalnością, pasywnością¹¹⁶. To powoduje, iż kondycja współczesnego człowieka pozostawia wiele do życzenia. Tendencje, które zdaniem Znanieckiego sprzyjały dehumanizacji to także kultura

¹¹¹ F. Znaniecki, *Upadek cywilizacji zachodniej*, Poznań 1921, [w:] *Pisma filozoficzne*, t. II, cyt. wyd. s. 943.

¹¹² Tamże s. 968.

¹¹³ Por. tamże, s. 943-977.

¹¹⁴ F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, Poznań 1922, s. 353.

¹¹⁵ Por.: F. Znaniecki, *Nauki o kulturze*, cyt. wyd., s. 324

¹¹⁶ Por.: E. Fromm, *Rewizja psychoanalizy*, przeł. R. Saciuk, Warszawa - Wrocław, 1988, s.80. Czytamy tam „Cały świat w swoim bogactwie zostaje przekształcony w przedmiot konsumpcji. W akcie konsumpcji człowiek pozostaje pasywny i łapczywie pochłania przedmiot konsumpcji (...). Przedmioty konsumpcji (...) nie są odbierane pod kątem ludzkich uzdolnień, ale pod naciskiem jednego potężnego pragnienia: potrzeby posiadania i używania. Konsumpcja jest wyalienowaną formą utrzymywania kontaktu ze światem, który nie jest już

masowa oraz społeczeństwo masowe.

Tak bliski Znanieckiemu Bergson głosił, że prawdziwy filozof wypowiada tylko jedną rzecz, a w zasadzie stara się ją raczej wypowiedzieć, aniżeli mówić ją naprawdę¹¹⁷. Zatem, aby zrozumieć filozofa, koniecznym jest odnalezienie centralnego punktu jego teorii.

Punktem wyjścia rozważań filozoficznych, przewodnim motywem, wokół którego skupiały się zainteresowania młodego Znanieckiego był świat wartości. Już w pierwszej opublikowanej w 1909 roku rozprawie *Etyka filozoficzna i nauka o wartościach moralnych* jej autor stawia pytanie z zakresu struktury wartości moralnych. Zagadnienie to znajdowało się w obszarze zainteresowań Znanieckiego jako egzemplifikacja problemu wartości. W tym przypadku celem podjętych przez filozofa wysiłków było sformułowanie projektu, wykraczającego swym zasięgiem poza teren etyki. Już w tym momencie uczony podejmował wysiłki, których celem było ukonstytuowanie aksjologii w jej pełnej samodzielności wobec innych dziedzin wiedzy¹¹⁸. W recenzji z prac Heinricha *Psychologia uczuć* oraz *Johannes Scotus Eriugena i Spinoza*, Znaniecki zadaje pytanie: „Czy formy rozważań filozoficznych nie zależą również w pewnym stopniu od postaci, jaką przybiera zagadnienie wartości – innymi słowy od czynników uczuciowych?”¹¹⁹. Jak słusznie zauważa Borzym posłużenie się przez Znanieckiego pojęciem wartości miało na celu ukazanie istoty nauk humanistycznych. Natomiast od badań nad zagadnieniem wartości uzależniał postęp samej filozofii¹²⁰. W swej dysertacji doktorskiej *Zagadnienie wartości w filozofii* Znaniecki postuluje podjęcie racjonalnych badań nad wartościami. W związku z tym postulatem rodzi się wiele pytań. Wydaje się jednak, że dwa z nich są najważniejsze, a mianowicie jak wartości powstają i jaką rolę odgrywa w tym procesie człowiek? Znaniecki zauważa, że „Dedukcja wartości z bytu jest niemożliwa. Albowiem wartość jest z góry zawarta w pojęciu absolutnego bytu, a to na podstawie uprzedniej indukcji, uprzedniego uogólnienia faktu, że wartości są nam dane w doświadczeniu; albo też zostaje ona wprowadzona w ciąg dedukcji przez wyrażone lub nie wyrażone odwołanie się do rzeczywistości empirycznej, do wartości już danych”¹²¹. Próba odpowiedzi na postawione

przedmiotem zainteresowania i troski człowieka, lecz staje się celem jego chciwości”.

¹¹⁷ Por.: H. Bergson, *Intuicja filozoficzna*, tłum. P. Beylin [w:] H. Bergson, *Myśl i ruch*, Warszawa 1963, s. 76.

¹¹⁸ J. Wocial, *Znaniecki: Kategoria wartości i krytyka pytania metafizycznego*, [w:] Przegląd Humanistyczny, 1980, nr 5, s. 62.

¹¹⁹ F. Znaniecki, recenzje z prac Wł. Heinrich, *Psychologia uczuć* oraz *Johannes Scotus Eriugena i Spinoza*, [w:] Pisma filozoficzne, t. II, cyt. wyd., s. 37.

¹²⁰ Por.: S. Borzym, *Młody Znaniecki: między pragmatyzmem a neokantyzmem*, Studia filozoficzne, 1976, nr 7, s. 99.

¹²¹ F. Znaniecki, *Zagadnienie wartości w filozofii* [w:] Pisma filozoficzne, t. II, cyt. wyd., s. 141. Natomiast w artykule *Elementach rzeczywistości praktycznej* Znaniecki pisze „...dla uniknięcia zamieszania w terminologii, proponujemy stosowanie terminu *dobro* do wartości jako przedmiotu oceny lub jako tego, co *być powinno*. *Wartość* i *dobro* oznaczałyby to samo zjawisko, lecz rozpatrywane z odmiennych punktów widzenia: *dobro* byłoby wartością w jej stosunku czysto praktycznym, życiowym do innych wartości; *wartość* byłaby dobrem rozważanym teoretycznie w jego stosunku do innych dóbr jako przedmiotów badania. W tym kole, które zakreśla świadomość, wznosząc się od życia praktycznego do badania świata przyrody i wracając stamtąd do badania życia praktycznego, *dobro* oznaczałoby element rzeczywistości praktycznej jako punkt wyjścia, *wartość* – element rzeczywistości praktycznej jako punkt dojścia. (...) Wartość „jest elementem rzeczywistości

pytanie, w jaki sposób wartości powstają w świecie jest teoria, która zakłada, że człowiek tworzy wartości, nadając określone znaczenie rzeczom¹²². Przedstawicielem tego poglądu był Uczony. Jednocześnie w centrum nieustających poszukiwań uczonego zawsze obecny był człowiek w swojej tajemniczej egzystencji. Tym samym refleksja nad wartościami współkształtowała projekt myślenia dotyczącego zagadnienia człowieka, zaś pytanie o jego los stanowi niejako właściwą problematykę filozoficznej refleksji poznańskiego Myśliciela. To w rzeczywistości realnej, nie zaś świecie idei, Znaniecki poszukiwał odpowiedzi na nurtujące istotę ludzką pytania. Znamienne są słowa wypowiedziane na kartach dzieła pt.: *Znaczenie rozwoju świata i człowieka*, gdzie autor pisze „Skąd przychodzą i dokąd idą te indywidualności, które urzeczywistniają się w naszym świecie i po krótkim, mniej lub bardziej twórczym, istnieniu znikają bezpowrotnie? Czy z nicości powstają, w nicość znów wracają? Czy też może nasz świat jest tylko wyspą na oceanie niepoznawalnego istnienia; wyspą, na której lądujemy i z której odpływamy ku innym, nieznanym krainom? Na to pytanie filozofia nie może dać odpowiedzi. Może ona chyba dorzucić uwagę, zdolną do przechylenia szali na korzyść jednego z dwu niepewnych przypuszczeń. Indywidualność nasza nie daje się wytłumaczyć przez ten świat, który znamy. Gdyby była tylko ciałem, świadomością, duchem, można by przyjąć, że istnienie jej tu jest całkowitym jej istnieniem. Ale wiemy o niej jako o twórczej zasadzie kształtującej siebie w doświadczeniu – i wiemy, że doświadczenie każdej z tych zasad – w części choćby nieznaczącej – byt swój zawdzięcza. Czyż więc nie możemy przypuszczać, że nawet gdyby nasz świat runął w gruzy, my byśmy trwali i wznieść zdołali świat nowy? A przecież trudno nam przedstawić sobie nawet unicestwienie świata - tego naszego dzieła; samo już stałe potęgowanie się procesu tworzenia każe nam wierzyć, że tworzone dzieło jest wieczne. Czyżbyśmy, twórcy, nie byli również nieśmiertelni?”¹²³.

Autor przytoczonego powyżej cytatu jakkolwiek nie wypracował całościowej teorii człowieka, to jego dzieła wraz z pozostawionymi w nich myślami, wskazówkami i propozycjami zasługują na uwagę współczesnych.

Znaniecki czerpał swoje intelektualne inspiracje z wielu kręgów kulturowych, a tym samym obszarów językowych. To ciągłe poszukiwania przyczyniły się do uformowania poglądów dotyczących człowieka. „Z wielką przychylnością i poczuciem powinowactwa – jak pisze Borzym – odnosił się on do tych prądów umysłowych, które wysuwają na czoło pojęcie

praktycznej rozważanym w całym przebiegu stawania się, od chwili, gdy wyłoni się po raz pierwszy, aż do chwili, gdy przestanie raz na zawsze powracać do aktualności. To znaczy, że wartość, w przeciwieństwie do substancji, powstaje i znika; w przeciwieństwie do doznania, trwa poprzez wiele *uświadczeń*. Ponieważ zaś wartość jest tym realniejsza, im bliższa aktualności, więc możemy powiedzieć (...), że w całym przebiegu swego stawania się wartość stopniowo przechodzi od minimalnej realności do najwyższej i potem znów stopniowo zbliża się do nicości”, Przegląd Filozoficzny, 1912, r. XV, s. 161-187[w:] Pisma filozoficzne, t. I, Warszawa 1987, s. 86 i 97-98.

¹²² Por.: M. Gołaszewska, *Człowiek jako wartość*, [w:] Studia filozoficzne, 1969, nr 6 (61), s.119-133.

¹²³ F. Znaniecki, *Znaczenie rozwoju świata i człowieka*, Świat i człowiek, 1913, t. IV, s. 283-355 [w:] Pisma filozoficzne, t. I, cyt. wyd. s. 214.

woli czy życia, włączał do rodowodu humanizmu linie ewolucji metafizyki woluntarystycznej. Zestawiając Nietzschego z Bergsonem zauważał, iż pierwszy z nich głosił *wiekuisty powrót* w rozwoju woli, wprowadzał w to, co irracjonalne – powtarzalność, racjonalną konieczność¹²⁴. Sam Znaniecki nie ograniczał się tylko do znajomości dzieł wspomnianych filozofów, wiele zawdzięczał, co zostało wykazane, Jamesowi i Schillerowi. Założenia liczących się na przełomie XIX/XX wieku kierunków filozoficznych były znane autorowi *Zagadnienia wartości w filozofii*. Znał także koncepcję *nadczłowieka* wyrażoną przez Nietzschego¹²⁵. Nie był to jedyny pogląd, który w pewnym stopniu współkształtował i współtworzył koncepcję człowieka wyrażaną przez polskiego Uczzonego. Znaniecki zauważa, iż w reprezentowanym przez Nietzschego stanowisku „...zagadnienie działalności wysuwa się na pierwszy plan, gdyż wola przede wszystkim występuje w czynach”¹²⁶. Jakkolwiek poglądy głoszone przez niemieckiego filozofa było znane polskiemu myślicielowi, to jednak nie znaczy, aby przyjmował je w sposób bezkrytyczny. Na kartach dzieła *Zagadnienie wartości w filozofii* Znaniecki podejmuje próbę charakterystyki teorii wartości głoszonej przez Nietzschego. Jednakże zauważa, że w nietzscheańskiej filozofii tkwi wewnętrzna sprzeczność. Polega ona na oddzieleniu wartości od woli. Jak pisze: „Do tego wyodrębnienia sama rzeczywistość nie mogła dać powodu, gdyż wola oddzielnie od wartości nie występuje nigdy. (...) Nietzsche zaś w swej teorii poznania uznaje względność wszelkiego racjonalizmu, usuwa przeciwstawienie *czystego podmiotu* i *czystego przedmiotu*, wyśmiewając *czyste poznanie* w ogóle. I tu podnieść należy, że podstawą do oddzielenia woli od wartości jest właśnie tylko samo pojęcie wartości: wola jest czymś odrębnym dlatego, że wola jako sam proces rozwoju wartości, burzenia starych i tworzenia nowych, jest właśnie wartością najwyższą, że *nadczłowiek* jest to indywiduum, które tę najwyższą wartość odbiera za cel, dla którego wszystkie wartości, które tworzy, są tylko narzędziami do rozwoju samego procesu twórczości, narzędziami do wzmagania *Wille zur Macht*. Widzieliśmy zaś, że to przyjęcie woli jako najwyższej wartości, stwarza owe dwa żądania *Wille zur Macht*, które do tego wiekuistego powrotu i dalszej sprzeczności doprowadzić muszą”¹²⁷. Filozofia Nietzschego interesowała Znanieckiego także ze względu na przedstawioną w niej koncepcję *nadczłowieka*, mogącego zmieniać otaczającą go rzeczywistość. Kim był ów *nadczłowiek*, jakimi cechami się charakteryzował, że stał się przedmiotem zainteresowania Znanieckiego. „*Nad* w nazwie *nadczłowiek* – jak pisze Heidegger - zawiera negację i oznacza odchodzenie i przechodzenie *nad* dotychczasowym człowiekiem. Nie owej negacji jest bezwarunkowe, jako że pochodzi z Tak woli mocy i obejmuje po prostu platońską, chrześcijańsko-moralną wykładnię świata we wszystkich jej jawnych i skrytych

¹²⁴ S. Borzym, *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce*, cyt. wyd., s. 97-98.

¹²⁵ W spisie dzieł do swojej doktorskiej pt.: *Zagadnienie wartości w filozofii*, Znaniecki uwzględnił 148 pozycji książkowych, wśród nich znajdują się dzieła Nietzschego.

¹²⁶ F. Znaniecki, *Humanizm i poznanie*, cyt. wyd., s. 249.

¹²⁷ F. Znaniecki, *Zagadnienie wartości w filozofii*, cyt. wyd., s. 140-141.

przeistoczeniach. Negujące potwierdzenie popycha zdecydowanie, w sensie metafizycznym dzieje ludzkości ku nowym dziejom. To ogólne pojęcie *nadczłowieka* oznacza przede wszystkim – choć nie wyczerpuje się w tym – ową nihilistyczno - dziejową istotę myślącą się na nowo, co znaczy tu: chcącej siebie ludzkości”¹²⁸. Znaniecki natomiast tak oto pisze na ten temat: „*Nadczłowiek* nie jest więc, jak mniemają ci, których znajomość Nietzschego opiera się na kilku odosobnionych popularnych aforyzmach, tylko silna bestia, nie uznająca innych wartości prócz mocy fizycznej i innych sprawdzianów prócz własnych instynktów. Jest on władnym osobnikiem w tym głównie znaczeniu, że panuje nad motłochem, ponieważ jest w stanie narzucić mu wszelkie wartości – moralne, religijne, estetyczne, poznawcze, jakie chce. Jest wolnym osobnikiem w tym znaczeniu, że nie uznaje dla siebie żadnych sprawdzianów prócz tych, które narzucił sobie z własnej woli; jest jednak zasadniczo twórcą wartości, który ciągle stawia sobie i innym nowe wymagania i odrzuca dawne sprawdziany dopiero wtedy, gdy już ma wyższe¹²⁹. Nietzsche budował swoją koncepcję nadczłowieka w opozycji do chrześcijaństwa, które jak twierdził, deformuje istotę człowieka. Autor *Wiedzy radosnej* rozwijał krytykę człowieka, który uciekał się do ideologii sławiącej słabość, intelektualne ubóstwo i potulność. Ostrze owej krytyki skierowane było przede wszystkim pod adresem chrześcijaństwa, a tym samym głoszonych przezeń wartości. Kończącą fazą tej krytyki było sformułowanie postulatu *przewyciężenia człowieka*, negując jednocześnie cały humanizm chrześcijański.

W projekcie *nadczłowieka*, nakreślonym przez Nietzschego, interesujące dla Znanieckiego było uznawanie *woli mocy* za podstawową cechę właściwej moralności. W myśl poznańskiego profesora *wola mocy* wywodzi się z działalności społecznej. Jak podaje Elżbieta Hałas „Nowoczesny relatywizm, tak bliski Znanieckiemu, wyrażał się w tezie Nietzschego, że wartości i normy są wyrazem indywidualnej lub zbiorowej woli potęgi. Znaniecki uważał Nietzschego za personalistycznego filozofa społecznego. Sądził on, że Nietzsche dążył do uniezależnienia osób od sprawdzianów narzuconych im przez społeczeństwo. Znaniecki uznał nietzscheański ideał nadczłowieka za humanistyczny i nowoczesny”¹³⁰. Ów ideał inspirował i prowokował zarazem. Być *nadczłowiekiem* to nade wszystko tworzyć nowe wartości i umieć je narzucać innym. Jednocześnie by podmiot mógł stworzyć nowe wartości musi umieć dostrzegać nowe aspekty rzeczy i odznaczać się specyficznymi zdolnościami umożliwiającymi utrwalanie nowej wizji świata i przekazanie jej innym ludziom¹³¹. Do specyficznych cech zaliczyć należy zdolność do *chcenia* od siebie czegoś więcej, poza i ponad przeciętność. Także pojęcie woli było bliskie Znanieckiemu i utożsamiał je z reprezentowanym przez siebie stanowiskiem humanistycznym. „w ogóle w pojęciu woli – jak stwierdza autor *Humanizmu i poznania* – jako

¹²⁸ M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, Warszawa 1999, s.283.

¹²⁹ F. Znaniecki, *Spoleczne role uczonych*, przeł. J. Szacki, Warszawa 1984, s.124-125.

¹³⁰ E. Hałas, *Znaczenie i wartości społeczne. O socjologii Floriana Znanieckiego*, cyt. wyd., s. 143.

¹³¹ Por.: M. Gołaszewska, *człowiek jako wartość*, cyt. wyd., s.121.

zasady filozoficznej objęta została całość tych właśnie ludzkich dążeń, które stawały w sprzeczności z naukowym racjonalizmem i wymagały równego uznania, jak myśl poznawcza. Poznanie racjonalne jako dzieło woli, traciło niezaprzeczenie cechę bezwzględności; rozumie się jednak, że z nim razem w konsekwentnym rozwoju woluntaryzmu musiały utracić bezwzględność absoluty moralne, estetyczne itd., w których wyrażały się właśnie owe ludzkie dążenia objęte w pojęciu „woli”. Gdyby wola nie była twórczynią poznania, lecz tylko niezależną od poznania funkcją – może filozofia woli nie doprowadziłaby do humanizmu, ale za to sprzeczność wyników poznania i wymagań woli trwałaby nadal¹³². Nowe interpretacje takich pojęć jak *życie*, a także *wola* zwracają uwagę Znanieckiego. Życie staje się samą rzeczywistością, twórczym działaniem. W metafizyce woluntarystycznej polski uczyony dostrzegł interesujące go tendencje, a mianowicie reakcję na obiektywistyczny absolutyzm, dający prymat działaniu i czynowi. To, co było w niej szczególnie cenne, to podważanie prawomocności transcendentalizmu oraz to, że myślenie ponownie wprowadzała w czas i ukazywała świadomość transcendentalną tylko jako pewną wartość, a nie jako przejaw absolutu¹³³.

Filozofia Nietzschego była atrakcyjna dla polskiego Myśliciela z kilku powodów. Jednym z nich było głoszenie haseł społecznego przywództwa i jak przyznawał sam Znaniecki - urzekła go tym do tego stopnia, że w latach swojej młodości wierzył, że jest zdolny i powołany do objawienia ludzkości czegoś, co pozwoli odrodzić Polskę, a także całą ludzkość. W uformowaniu i wyartykułowaniu tych planów pomogły Znanieckiemu dzieła Nietzschego¹³⁴. Kolejnym, atrakcyjnym intelektualnie był wątek *nadczłowieka*, który był niejako prototypem *człowieka przyszłości*. Przekonanie Nietzschego o wyjątkowości społecznej *rasy panów* współkształtowało sposób widzenia przez Znanieckiego człowieka dobrego i mądrego, jakim powinien być nade wszystko filozof. Jak zauważa Hałas „To Nietzsche zasługuje, według Znanieckiego, na miano najbardziej radykalnego pioniera nowoczesnego sposobu myślenia”¹³⁵. Wybrane poglądy Nietzschego interpretowane były przez Znanieckiego jako personalistyczne, a jednocześnie uprawomocniały zajmowane przez niego humanistyczne stanowisko. Trzeba jednak pamiętać, że powstająca wówczas filozofia humanistyczna, której Znaniecki był gorącym zwolennikiem i jednocześnie propagatorem, stawiała sobie za cel możliwie pełne zrozumienie człowieka i jego dzieł. Pomocnym w tym była także filozofia pragmatyczna. Pragmatyzm był tym kierunkiem, który wychodził naprzeciw filozoficznym oczekiwaniom Znanieckiego. Podzielał pogląd pragmatystów, że świat staje się dostępny człowiekowi tylko na drodze aktywnego w nim uczestnictwa. Jednocześnie tylko o takim świecie, świecie człowieka, możemy cokolwiek twierdzić. Niewątpliwie idee głoszone przez Nietzschego, Bergsona, Schillera, Jamesa w wielu punktach były zbieżne z tymi, które były głoszone przez autora

¹³² F. Znaniecki, *Humanizm i poznanie*, cyt. wyd., s.247-248.

¹³³ Por.: S. Borzym, *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce*, cyt. wyd., s.98.

¹³⁴ Por.: F. Znaniecki, *Intelektualna Ameryka – napisał Europejczyk*, cyt. wyd., s.34.

Humanizmu i poznania. Znaniecki wysoko cenił te kierunki filozoficzne, które akcentowały wątek ludzkiej twórczej wolności. Kierunki te nazwane być mogą filozofią czynu.

Koncepcja człowieka w refleksji filozoficznej Floriana Znanieckiego jest budowana z jednej strony poprzez krytykę tego, kim być on nie powinien oraz z drugiej poprzez przedstawianie cech – wartości, którymi powinien się charakteryzować. Część krytyczna rozważań jest wyrazem sprzeciwu wobec tych tendencji, które czynią człowieka kimś bezwolnym, bezrefleksyjnym. Jednakże przyczyn postępującego upadku człowieka należy poszukiwać w nim samym. Sama filozofia nie była bez winy, gdyż oderwała się od swych źródeł, uległa zjawisku alienacji. To, co ją tworzyło, w tym emocje, nadzieje, lęki, obawy, pragnienia konkretnego człowieka było deprecjonowane, odsuwane na margines zainteresowań. Człowiek przestał się liczyć. W tym procesie filozofia dokonała w pewnym sensie przewartościowania, to co miało charakter jednostkowy było przedstawiane w formie ogólnych i niezmiennych zasad, tworząc prawa powszechne, a tym samym gubiąc w tym prozę codziennego życia. Między innymi z tych powodów Znaniecki poddaje krytyce naturalizm, transcendentalizm, psychologizm¹³⁶. Krytkowane kierunki filozoficzne jak gdyby nie chciały zrozumieć tego, co jest faktycznym przedmiotem filozofowania. Jak pisze Znaniecki „Od dwudziestu kilku wieków ostateczne, najogólniejsze pytanie filozofii brzmiało: *Czym jest świat?* Krytyka poznania ubiegłych dwóch stuleci dodała tu zastrzeżenie: *Czym jest świat w stosunku do człowieka?* Dzisiaj, gdy człowiek staje się miarą wszystkich rzeczy, ostateczne pytanie myśli filozoficznej może być już tylko jedno: *Czym jest człowiek?* To jest cel ostateczny filozoficznych dążeń, ognisko w którym musi zbiegać się logika i teoria poznania, etyka i estetyka, metafizyka przyrody i metafizyka dziejów”¹³⁷. Autor *Humanizmu i poznania* uważał, że nauka ma do spełnienia pewnego rodzaju misję wobec człowieka, polegającą na rozwiązywaniu najbardziej zawiłych problemów, jakie się w życiu ludzkim zdarzają.

Człowiek oraz wartości to dwa wątki, które niejako konstytuują filozoficzną refleksję poznańskiego profesora. One też kierują ku humanizmowi rozumianemu jako nurt umysłowy. Główną zasługą tego nurtu było według Znanieckiego skierowanie uwagi na człowieka oraz uznanie wartości jako centralnego zagadnienia ludzkiej działalności¹³⁸. Zwolennicy humanizmu antropocentrycznego, widząc w człowieku początek wszelkich wartości, czynili go *ogniskiem i twórcą świata*. Jednocześnie możliwe pełne poznanie, owego *twórcy świata*, umożliwia analiza działalności, która jemu towarzyszy od najdawniejszych czasów. W rozprawie *Znaczenie*

¹³⁵ E. Hałas, *Znaczenia i wartości społeczne. O socjologii Floriana Znanieckiego*, cyt. wyd., s. 143.

¹³⁶ Por.: J. Wocial, *Znanieckiego filozofia wartości*, [w:] *Pisma filozoficzne*, t. I, cyt. wyd., s. VII-XXIX.

¹³⁷ F. Znaniecki, *Humanizm i poznanie*, cyt. wyd. s.261.

¹³⁸ Por.: Z. Dulczewski, *Florian Znaniecki. Życie i dzieło*, cyt. wyd., s. 69. Na ten temat pisze także A. Walicki według którego w intencji Znanieckiego tak rozumiany humanizm był nowym światopoglądem, eksponującym rolę człowieka i kultury. „Dla Znanieckiego *humanizm* oznaczał *epokowy przewrót* w myśleniu, polegający na uwypukleniu znaczenia kultury jako dzieła ludzkiego, na podporządkowaniu wszystkich *absolutów* człowiekowi jako ich twórcy, na wykazaniu, że zarówno rozum teoretyczny, jak rozum praktyczny, są wytworami dziejów

rozwoju świata i człowieka Autor wskazuje na to, że rozwój człowieka jest jednocześnie najistotniejszym warunkiem rozwoju świata. To za przyczyną człowieka przyroda, jakkolwiek posiada swój byt samoistny, podlega ciągłej zmianie. Człowiek nie tylko współtworzy przyrodę, ale także świat idealny oraz kulturę społeczną¹³⁹. Tak więc zarówno przyroda jak i świat społeczny i idealny zawdzięczają swój rozwój i kształt istnieniu i rozwojowi człowieka. Na pytanie kto jest twórcą świata Znaniecki odpowiada: „Dotychczasowe rozważania nasuwają nam jedną tylko odpowiedź – tę, którą już narzuca najprostsza obserwacja ewolucji idealnej i społecznej. Świat tworzą istoty, które możemy nazwać indywidualnościami, a które znamy jako części gotowej już rzeczywistości i źródła rzeczywistości nowej. W świecie przyrodniczym indywidualność - to ciało żyjące, ciało materialne, jak jego otoczenie, część przyrody, lecz jednocześnie – zasada twórcza budująca siebie w łonie tego świata, który został jej przekazany i który on dalej wzbogaca i utrwala. W świecie społecznym indywidualność – to świadomość, ogniskująca w sobie część znaczeń społecznych, a jednocześnie tworząca znaczenia nowe. W świecie idealnym – to rozum, poznający systemy naukowe; wola urzeczywistniająca moralne ideały; uczucie, odzwierciedlające piękno, a zarazem twórca nowej prawdy, nowego dobra, nowego piękna. Indywidualność – to ciało, dusza i duch, według odwiecznego podziału, ale zarazem - coś więcej: coś, co łączy wszystkie trzy szczeble i co je urzeczywistniło. Tworząc świat, tworzy siebie w tym świecie; czym jest poza swym dziełem, nie wiemy, wiemy tylko, że jest twórcą”¹⁴⁰.

W świetle dotychczasowych rozważań można zasadnie stwierdzić, że człowiek w refleksji filozoficznej Znanieckiego pojmowany jest bardzo konkretnie – jako twórca własnego życia i porządkujących je wyobrażeń. Przedmiotem filozofii nie jest więc człowiek abstrakcyjny, ale określone indywiduum. To, co w sposób szczególny wyróżnia człowieka spośród innych istot stworzonych, to podejmowana działalność twórcza. Twórczość jest – zgodnie z głoszoną koncepcją humanizmu – tym, co w sposób szczególny jest przynależne człowiekowi, jego myśli. To myśl, jako narzędzie czynu, tworzy nowe stosunki między treściami doświadczenia, łączy je w nowe funkcje, systematyzuje, a także porządkuje¹⁴¹. To dzięki tym procesom świat zaczyna się jawić jako uporządkowany. Twórcza działalność podejmowana przez indywiduum wyraża się w racjonalności procesów jego idealizacji, schematyzacji i systematyzacji doświadczenia. W tym sensie człowiek jest twórcą otaczającego go świata, w tym i samego siebie¹⁴². Rozwój świata i człowieka ma charakter absolutnie twórczy, a więc

ludzkiej umysłowości”[w:] *Zarys dziejów filozofii polskiej*, Warszawa 1983, s.479.

¹³⁹ Por.: F. Znaniecki, *Znaczenie rozwoju świata i człowieka*, cyt. wyd., s. 179-214.

¹⁴⁰ Tamże, s.207-208.

¹⁴¹ Por.: F. Znaniecki, *Humanizm i poznanie*, cyt. wyd., s. 254. Znaniecki pisze tamże „...sprowadzenie wszelkich prawd i wartości do człowieka jest tu bezwzględnie dokonane, myśl zaś jest ujęta jako ogniwo, wytwór i narzędzie czynu”.

¹⁴² Por.: R. Wiśniewski, *Doświadczenie wartości w etyce przełomu antynaturalistycznego*, [w:] *Możliwość probabilizmu etycznego. Studium metaetyczne ewolucji empiryzmu w etyce polskiej*, Toruń 1992, s. 97-98.

zachodzi „ tylko wtedy, jeżeli każda z nieograniczonej ilości istot, kształtując siebie w łonie gotowej już rzeczywistości, dorzuca coś bezwzględnie nowego. Ostateczną tedy metafizyczną hipotezą jest bezwzględna wielość indywidualności, z których każda, tworząc coś nowego w doświadczeniu, jednocześnie sama się rozwija”¹⁴³.

Bez wątpienia problematyka antropologiczna, obok zagadnienia wartości, w filozofii Znanieckiego jest kwestią wiodącą. Autor *Humanizmu i poznania* negował pojęcie natury ludzkiej jako czegoś uniwersalnego oraz niezmiennego, czegoś, co niejako preegzystuje przed pojawieniem się człowieka. Człowiek sam tworzy swą własną naturę poprzez swoje działanie, to od niego zależy, kim będzie, kim się stanie. Aczkolwiek ludzkie działanie nie rozgrywa się w próżni społecznej czy też aksjologicznej, człowiek działa wśród innych ludzi. Między indywiduum a wartościami istnieją relacje. Proces ludzkiego doświadczenia odbywa się w świecie społecznym. Proces ten swój postęp zawdzięcza gromadzeniu i wymianie myśli, ponieważ to tylko ludzie mogą żyć w świecie własnego doświadczenia. Życie społeczne kształtuje jednostkę, ma wpływ na jej świadomość, hierarchie celów, system aksjologiczny, natomiast indywidualność ma swój subiektywny udział w globalnym wymiarze doświadczenia ludzkiego. Należy zaznaczyć, że Znaniecki zawsze we wszystkich kwestiach, w tym aksjologicznych, przyznawał prymat jednostce i jej swobodnej samorealizacji nad społeczeństwem i jego instytucjami.

Człowiek przedstawiany jest w pismach filozoficznych Znanieckiego jako istota czynna, dynamiczna, a jego istnienie wyraża się w podejmowanych, konkretnych działaniach. Indywidualność dąży do samorealizacji, tworząc rzeczywistość, tworzy jednocześnie siebie. Uczony stwierdza, że z empirycznego punktu widzenia jest ona elementem rzeczywistości, natomiast z metafizycznego punktu widzenia indywidualność jest twórczą zasadą świata. W podobnym tonie wypowiadał się także inny polski uczony, a mianowicie Stanisław Brzozowski (1878-1911). Stwierdza on, iż celem filozofii jest „...stwarzanie świadomości, która mogłaby uczynić historię świadomie stwarzanym przez człowieka dziełem. Ludzkość stwarzająca samą siebie – oto jest podstawowa, zasadnicza idea filozofii”¹⁴⁴. W świetle dotychczas przybliżonych myśli można stwierdzić, że dla uczonego twórcze działanie jest czymś, co w sposób szczególny konstytuuje człowieka jako człowieka, a nawet jest jego istotą. W przytaczanym niejednokrotnie dziele Znanieckiego *Znaczenie rozwoju świata i człowieka* czytamy: „ Najgłębszą istotą naszą jest potęgujący się wciąż proces twórczy, w którym do przekazanej nam rzeczywistości dorzucamy coś własnego. Każdy twórcą być może, byle wprzód w danej dziedzinie przyswoił to, co już przed nim wytworzone zostało. (...) Wtedy jesteśmy w pełni sobą. Jeżeli dostosowując się do danej rzeczywistości, nie tylko łączymy się z innymi, lecz upodabniamy do innych mniej lub bardziej – w procesie tworzenia indywidualność nasza

¹⁴³ F. Znaniecki, *Znaczenie rozwoju świata i człowieka*, cyt. wyd., s. 211.

jest samotna, jedyna, nieporównana i niepowtarzalna”¹⁴⁵. Nie ulega wątpliwości, że według Znanieckiego człowiek jest istotą materialną, żyjącą w określonym czasie i otoczeniu, z którym pozostaje w bezpośredniej styczności. To sprawia, że indywiduum poprzez różnego rodzaju działania może kształtować siebie i swoje środowisko, jak również może ulegać jego wpływowi. A zatem może być *podmiotem* bądź też *przedmiotem* działania.

Na pytanie kim jest człowiek nie sposób odpowiedzieć, że jest on tylko bytem materialnym, który staje się w procesie twórczej ewolucji. Człowiek wyposażony w rozum to coś więcej. Już w jednym z artykułów, który został napisany i opublikowany w roku 1912 Znaniecki pisze, że „...rozum jest czymś więcej niż władzą ludzką – jest albo samym porządkiem świata, albo władzą Boga, myślącego ten świat, albo wreszcie nawet Bogiem samym”¹⁴⁶. W przytoczonym fragmencie raz jeszcze zostaje ujawnione, że człowiek obdarzony szczególnym rodzajem władzy jest traktowany przez Znanieckiego jako jedyna i niepowtarzalna istota. W tym tkwi jego ponadczasowa wartość. By dopełnić tę krótką charakterystykę sposobu istnienia człowieka chcę zwrócić uwagę na jeszcze jedną rzecz. Zdaniem Znanieckiego, pomimo tego, że on sam opowiadał się za relatywizmem, szczególną rolę w jakości życia ludzkiego pełnią wartości¹⁴⁷. Okazuje się, że życie według określonych wartości sprawia, że człowiek wewnątrz siebie się przeobraża i zbliża się do osiągnięcia pełni swojego człowieczeństwa. Wtedy też życie nabiera sensu. Tutaj stajemy przed problemem relacji występujących pomiędzy człowiekiem a wartościami i samymi wartościami. W tym zakresie poznański Humanista wystąpił z projektem stworzenia logiki wartości. Ów zamiar nie został zrealizowany.

Według Znanieckiego zadania jakie stoją przed ludzkim indywiduum nie ograniczają się tylko do poznawania i zmieniania siebie i otaczającego świata. Jakkolwiek są to ważne kwestie i stanowią jeden z warunków, jaki musi być spełniony, by człowiek mógł się właściwie rozwijać. Obok aktywności poznawczej człowieka istotne są także cechy osobowości, którymi powinien się charakteryzować. To one także przynaglają do podejmowania działań nakierowanych na urzeczywistnianie określonych wartości. Zdaniem Znanieckiego ich rola w życiu człowieka jest bardzo ważna, leżą one u podłoża życia moralnego indywiduum. Realizacja wartości osobowych utrwala i dopełnia wymiar ludzkiej egzystencji. Można by więc powiedzieć, że owe właściwości osobiste umożliwiają człowiekowi bycie sobą. Do owych właściwości Znaniecki zalicza przede wszystkim dobroć i mądrość. To one tworzą przyjazną atmosferę w procesie autokreacji

¹⁴⁴ S. Brzozowski, *Idee*, Kraków 1990, s. 181.

¹⁴⁵ F. Znaniecki, *Znaczenie rozwoju świata i człowieka*, cyt. wyd. s.213.

¹⁴⁶ F. Znaniecki, *Pojęcie rozumu w filozofii współczesnej*, [w:] Tygodnik Polski, 1912, r. I, nr 32, s. 502.

¹⁴⁷ Por.: „Sformułowaliśmy poprzednio zasadę względności, mówiąc, że każda wartość jest względna, tj. dodatnia w jednych warunkach, ujemna - w innych. Otóż, jak widzimy, te *warunki* mogą być określone tylko przez jej stosunek do innych wartości. Twierdząc, że wszystkie wartości są względne, twierdzimy przeto, że wszystkie wartości są względne w stosunku do siebie nawzajem, czyli że nie ma wartości, w stosunku do której inne byłyby względne, a która sama nie byłaby względna w stosunku do innych, czyli że nic nie może być stwierdzone, co by nie było względne w stosunku do innych wartości. Otóż ta zasada jest jedyną, która może być podstawą absolutnego systemu. Jest ona przede wszystkim prawdą powszechną, rozciągającą się na

człowieka. Mądrość i dobroć to wartości podstawowe. Można zadać pytanie a kim jest człowiek, który kieruje się w życiu tymi właściwościami - wartościami? Odpowiedzi na tak postawione pytanie udziela nam Znaniecki między innymi na kartach swojego dzieła *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości*¹⁴⁸. Otóż zdaniem Uczonego powyższe wartości mogą być urzeczywistniane tylko przez podmiot świadomy. Już sama świadomość stanowi dla człowieka pewną wartość, gdyż dzięki niej można zdobywać wiedzę o sobie, świecie i zdarzeniach, w których się uczestniczy. Człowiek dobry i mądry jest otwarty na drugiego, ma świadomość tego, że realizowane przez niego zadania są ważne i przyczyniają się do trwania, ubogacania oraz zmieniania rzeczywistości, w której żyje. Może on rozpoznawać różnorodne wartości, wnikać w ich strukturę, nadawać im znaczenie, ustalać związki i relacje zachodzące pomiędzy różnymi ich typami i rodzajami. To, co wydaje się najważniejsze, to szczególne zadanie, które według Znanieckiego, tylko ludzie dobrzy i mądrzy mogą zrealizować. Zadanie to polega na budowaniu *nowej cywilizacji*. Poznański profesor wierzy, że sam ideał *nowej cywilizacji* jest możliwy do zrealizowania. Jednakże niezbędnym warunkiem pozostaje dla niego, tak jak dla Nietzschego, stworzenie *człowieka przyszłości*. Dlatego nowa humanistyczna cywilizacja tworzona być powinna przez ludzi wybitnych i oryginalnych, reprezentantów arystokracji umysłowej. To oni mają obowiązek dokonywania niezbędnych zmian, których celem jest zaszczepianie masom ideałów nowożytnych, a także wartości¹⁴⁹. Takie rozumowanie prowadzi Znanieckiego do konkluzji, że ów *człowiek przyszłości* będzie interesował się wieloma zagadnieniami, problemami swojej cywilizacji. Tworząc swą osobę nie będzie zaczynał od siebie, „...lecz od nowej cywilizacji, w której rozwoju wszystkie jego czynne zainteresowania ogniskować się będą”¹⁵⁰. Oczywiście dobroć, mądrość, altruizm pozostają właściwościami, które konstytuują *człowieka przyszłości*. A zatem zadaniem człowieka jest podejmowanie wysiłków dla dobra ogółu. I gdy to mu się udaje, a według Znanieckiego udać się może, wówczas właściwie tworzy siebie, jego egzystencja nabiera właściwego kształtu i sensu. Ale to od człowieka zależy, którą drogę wybierze. Stąd w rękach samego człowieka jest jego zguba

całokształt wartości.”, F. Znaniecki, *Zasada względności jako podstawa filozofii*, cyt. wyd., s.265-266.

¹⁴⁸ Por.: „Człowiek *mądry* to człowiek, który ceniąc różnorodne systemy kulturalne, umiejąc stosować różnorodne sprawdziany ważności, ceni kulturę w ogóle w całym jej bogactwie i różnorodności oraz pozytywnie się interesuje jej trwaniem i rozwojem. Systemy, w których sam od młodości brał czynny udział (...) mogą być w jego oczach najcenniejszym fragmentem świata kultury, ale tylko fragmentem, czerpiącym swą cennosc z stosunku do całego tego świata. (...) Człowiek *dobry* traktuje każdą jednostkę i zbiorowość ludzką jako zasadniczo pozytywną wartość społeczną. Porozumienie, sympatię, współdziałanie, zastępowanie altruistyczne, które uznaje za obowiązkowe wobec ludzi, mających względem niego podobne obowiązki, rozciąga dobrowolnie na wszystkich, na których życie czynnie wpłynąć może, nie z obowiązku, lecz dlatego, że są to dlań normalne sposoby działania na ludzi. Jego funkcje indywidualne we właściwym środowisku nie tylko nie wyłączają w jego oczach, lecz implikują szerszą aktywność moralną, nabierają pełnego życiowego znaczenia dopiero jako wzór, dających wytyczne do postępowania względem ludzi w ogóle. (...) Moralność człowieka dobrego jest, mówiąc słowami Bergsona, nie *zamkniętą*, lecz *otwartą* moralnością – otwartą dla ekspansji wszechludzkiej. (...) Mądrość i dobroć potrzebują do pełnego rozwoju szerokiej wiedzy kulturowej, umysłowo pogłębionej i zjednoczonej oraz wielu doświadczeń społecznych, etycznie zinterpretowanych i zharmonizowanych”, F. Znaniecki, *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości*, Warszawa 2001, s.304-306.

¹⁴⁹ Por. tamże, s.311-315, także, *Upadek cywilizacji zachodniej*, cyt. wyd., s.943-977.

i ocalenie zarazem. W tym też wyraża się tragiczność bytu ludzkiego.

Znanięcki, jak mało kto, znał kondycję współczesnego człowieka i był zaniepokojony o jego los. Dlatego wciąż podejmował próby zmierzające do otwarcia przed istotą ludzką perspektyw wzrastania i pozyskiwania pełni człowieczeństwa. *Człowiek przyszłości* to projekt oparty na doświadczeniu konkretnego indywiduum. To nie kolejna utopia odbiegająca w swych założeniach od rzeczywistości, to pewnego rodzaju program i zarazem propozycja kierowana wciąż także, lub przede wszystkim, do współczesnych. Czy człowiek zaniedbując siebie, swoją osobowość, nie zaniedbuje także otaczającego go świata, czy poprzez bierne zachowanie nie ztraca wartości, które zostały mu dane. Czy wreszcie z powodu braku podejmowania jakichkolwiek wysiłków twórczych, rezygnacji z pracy nad sobą, nie degraduje on samego siebie? Na tak postawione pytania Znanięcki odpowiada „Jedyna nadzieja nasza w świadomym, twórczym, bezinteresownym, solidarnym wysiłku...”¹⁵¹. Tak więc dla człowieka charakterystyczna jest nie tylko zdolność przekraczania samego siebie, ale także możliwość współtworzenia i zmierzania ku najwyższym wartościom. Pokonywanie własnego, egoistycznego *ja*, umiejętność zwracania się ku drugiemu człowiekowi oraz rzeczywistości, w której jest się niejako zanurzonym, twórcze działanie, którego celem jest nadanie tejże rzeczywistości nowego blasku powoduje, że człowiek sam siebie ubogaca i tworzy. Oto zadania, jakie stawia przed współczesnymi Myśliciel. A zatem człowiek, w świetle filozoficznej refleksji Znanięckiego, jest wezwany do dobroci i mądrości i tylko od niego zależy, w jaki sposób na to wezwanie odpowie¹⁵².

Kończąc niniejsze rozważania pragnę powrócić do postawionego na początku pytania: czy filozofia Floriana Znanięckiego jest humanistyczna? Negatywna odpowiedź na tak postawione pytanie była by możliwa w świetle klasyfikacji, według której dzieli się on na humanizm antropocentryczny i teocentryczny. Sam Znanięcki nie brał pod uwagę tej, jak i innych klasyfikacji humanizmu. Jego myśl unosiła się niejako ponad tymi podziałami, co oczywiście nie znaczy, że nie była humanistyczna. Wręcz przeciwnie, filozofia Znanięckiego zawiera głęboko humanistyczne i optymistyczne założenia które afirmują godność człowieka dobrego i mądrego. Podstawą tego humanizmu jest głębokie przekonanie, że powołaniem człowieka jest twórcza praca, tworzenie wartości, osiąganie celów dla dobra drugiego człowieka i z myślą o nim. Kierując się tym przeświadczeniem Znanięcki dokonuje wnikliwej obserwacji człowieka w świecie. Celem tego jest wskazanie wszystkiego tego, co człowieka przybliży do realizacji szczytnych ideałów i tego wszystkiego co go od realizacji tychże ideałów odwodzi.

¹⁵⁰ F. Znanięcki, *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*, cyt. wyd., s.312.

¹⁵¹ F. Znanięcki, *Upadek cywilizacji zachodniej*, cyt. wyd. s.1107.

¹⁵² Por.: „Człowiek tylko przez to, że wytwarza rzeczywistość, która ujawnia lub ucieleśnia w sobie wartości dobra, piękna, prawdziwości i prawa, że pozostaje w swym, a przynajmniej w tym, co w życiu jego jest jedynie ważne, na służbie wartości w rzeczywistości przez siebie wytwarzanej, dopiero przez to osiąga swe właściwe człowieczeństwo”, R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, s.37.

Okazuje się, że w rzeczywistości, takiej w jakiej Profesor z Poznania żył i tworzył, wciąż istnieje wiele sprzecznych tendencji, które utrudniają lub wręcz uniemożliwiają realizację projektu człowieka przyszłości. Jedynym oparciem i nadzieją są ludzie dobrzy i mądrzy, arystokraci umysłowi. To na nich spoczywa ciężar i odpowiedzialność za siebie i za drugiego. Jeśli jednak i oni zawiodą, a takie prawdopodobieństwo zawsze istnieje, trzeba samotnie realizować wartości wbrew obowiązującym modom.

Humanizm Znanińskiego stawia człowiekowi wysokie wymagania, ale tylko dzięki temu daje mu możliwość wyniesienia się ponad świat materialny. Dzięki temu człowiek przestaje być tylko jednym z wymienialnych elementów świata przyrody lub materii poddających się zmiennym losom, kaprysom własnej natury. W epoce rozchwiania wszelkich systemów wartości humanizm Znanińskiego wart jest przypomnienia, a także poważnego potraktowania.

Rozdział III. Aksjologia Floriana Znanieckiego – analiza pojęcia wartości

1. W poszukiwaniu wartości

Poszukiwanie i zarazem odkrywanie wartości pozostaje szczególnym przedmiotem rozważań towarzyszących człowiekowi od najdawniejszych czasów. Jednakże dopiero pod koniec XIX wieku wzrosło, szczególnie na gruncie filozoficznym, zainteresowanie tematyką wartości. Wtedy też pojęcie to uzyskało właściwą sobie rangę, a także zaczęło odgrywać istotną rolę w filozofii. Tym, który niejako przywrócił tematyce aksjologicznej jej właściwą rangę był niemiecki filozof Franz Brentano (1838-1917), zaś bezpośrednim impulsem była publikacja ogłoszona w 1889 roku, a zatytułowana *Vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis*. Nie znaczy to, aby takie pojęcie jak wartości w ogólnym jego znaczeniu nie było wcześniej używane czy też poddawane intelektualnym analizom¹. Oczywiście wydanie drukiem publikacji, o której mowa powyżej, nie było jedyną przyczyną, dla której wzrosło zainteresowanie tematyką wartości. Przełom wieków, a szczególnie pierwsze dekady wieku XX uświadomiły licznej grupie intelektualistów wzrastający stan zagrożenia, w którym znalazły się te wartości, które dotychczas wydawały się być niezmiennie i ogólnie akceptowane. Istotną rolę w procesie deprecjonowania obowiązujących wówczas wartości, odegrał niemiecki filozof Nietzsche. Znamienne hasło „przewartościowania wszystkich wartości” nie pozostawało bez echa. Było ono tematem licznych dyskusji i sporów na temat wartości w ogóle. Nie bez przyczyny na fali ożywionych dyskusji wielu myślicieli wskazywało na kryzys wartości chrześcijańskich jako jeden z symptomów kryzysu cywilizacji. Nie były to jedyne przyczyny, dla których wzrosło zainteresowanie tą tematyką wśród elit intelektualnych Europy końca XIX i początku XX wieku. Wszystkie one towarzyszyły narodzinom aksjologii jako odrębnego i autonomicznego działu filozofii. Warto również zwrócić uwagę na to, że narodzinom współczesnej aksjologii towarzyszył także widoczny kryzys obiektywizmu, kryzys świadomości intelektualnej oraz zmniejszający się wpływ kościoła instytucjonalnego. Mając na uwadze powyżej przytoczone okoliczności można powiedzieć, nie bez pewnego uproszczenia, iż koncepcje Znanieckiego dotyczące filozofii wartości były także reakcją na klimat epoki, w której po dziewiętnastowiecznych sukcesach pozytywizmu rodziła się antynaturalistyczna i antypozytywistyczna opozycja. Jednym z inicjatorów tego ruchu intelektualnego był Dilthey². Chociaż jak zauważa Szacki „Punktem wyjścia Diltheya był właśnie *swoisty* pozytywizm, znajdujący wyraz w hasle *unbefangene Empirie*, czyli podchodzenia do faktów bez

¹ W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości czyli co historyk filozofii ma do zakomunikowania historykowi sztuki*, [w:] *Parerga*, Warszawa 1978, s.61.

² Por.: Z. Łempicki, *Przegląd systemów. Wilhelm Dilthey*, [w:] *Przegląd Filozoficzny*, 1914, r. XVII, z. I, s.140-141.

jakichkolwiek z góry przyjętych założeń, które mogłyby doprowadzić badacza do deformacji obrazu rzeczywistości”³. Filozof niemiecki uznał, że podstawowym błędem pozytywistów było stosowanie przez nich metod i technik nauk przyrodniczych w humanistyce bez uwzględniania specyfiki ich przedmiotu. Uznał, iż niepodobna przy wykorzystaniu tych samych metod badać dwóch jakże odległych od siebie rzeczywistości. Konsekwencją zajmowanego, w tej kwestii, stanowiska było ogłoszenie metodologicznej odrębności nauk humanistycznych, która polegać miała głównie na antynaturalistycznym modelu wyjaśniania intuicjonistycznego. Przyjęcie przez Diltheya antypozytywistycznej metodologii było warunkowane uznaniem antynaturalistycznej wizji świata i antynaturalistycznych założeń epistemologicznych. Dla tak prezentowanego stanowiska zarówno poznanie jak i jego przedmiot jest czymś irracjonalnym. „I dlatego dla Diltheya – jak pisze charakteryzując główne założenia filozofii berlińskiego uczzonego Łempicki - pewnym i niewzruszonym fundamentem poznania jest niezachwiana pewność doświadczenia wewnętrznego, bezpośrednie spostrzeganie zjawisk i stanów występujących w świadomości, które są dla nas czymś najpewniejszym, czego żaden sceptycyzm dotknąć nie może. Możemy podawać w wątpliwość wartość obiektywnego poznania, bo o tym, co pod zjawiskami się kryje, możliwa jest tylko wiedza hipotetyczna, ale co do zjawisk, występujących w świadomości, i co do stanów których doświadczamy w nich, nie ma wątpliwości: w nich daną jest wiedza pewna, stanowią one punkt wyjścia wszelkiej filozofii. (...) Dilthey podnosił w swych pracach historycznych, że nowoczesna teoria poznania, głównie się orientująca na nauki przyrodnicze (przede wszystkim Kant), owe stanowisko spacyła i owe wewnętrzne doświadczenie jednostronnie zintelektualizowała”⁴.

Znaniecki rozpoczyna swój namysł nad światem wartości w takiej atmosferze intelektualnej, która charakteryzowała się załamaniem wiary w moc nauk przyrodniczych oraz wzrastającą świadomością ogólnego kryzysu dotychczasowych, optymistycznych wizji rozwoju świata wraz z konstytuującymi je wartościami.

Wraz z refleksją poświęconą tym zagadnieniom rodziły się określone pytania, na które usiłowano dać możliwie wyczerpujące odpowiedzi. Pytania te są następujące: w jaki sposób oraz w jakim celu wartości powstają, czy można mówić o ich hierarchii, a jeśli tak, to według jakich kryteriów wartości należy szeregować, czy są one absolutne, czy też może zmienne i uzależnione od subiektywnych preferencji danego człowieka? Liczbę pytań można mnożyć, ale dla omawianego zagadnienia pozostają pytania bodaj najprostsze, a jednocześnie najistotniejsze, a mianowicie „czy i jak istnieją oraz czym są wartości?”⁵. Odpowiedź jaka zdaje się narzucać

³ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, t. II, Warszawa 1983, s. 477.

⁴ Z. Łempicki, *Przegląd systemów. Wilhelm Dilthey*, [w:] *Przegląd Filozoficzny*, 1914, r. XVII, z. 1, s.103-104.

⁵ Por.: J. Lipiec, *Problemy egzystencjalne w teorii wartości*, [w:] *Studia z ontologii i epistemologii wartości*, pod red. J. Lipiec, Kraków 1990, s. 12. Por. także S. Dziamski, *Aksjologia. Wstęp do filozofii wartości*, Poznań 1993, s.

na tak postawione pytanie wydaje się prosta. Owszem można powiedzieć, że wartość jest celem ludzkich dążeń. A więc w takim rozumieniu ową wartością pozostaje nauka, szczęście, prawda, dobro, piękno, nie wyłączając z tego zakresu dóbr materialnych. Lecz podejmując wysiłki zmierzające do sprecyzowania odpowiedzi na tak postawione pytania uświadamiamy sobie, że znajdujemy się w obliczu niesłychanie skomplikowanego zagadnienia, w którym zbiegają się niemal wszystkie prądy filozoficznego myślenia.

Szukając odpowiedzi na tak postawione pytanie należy odwołać się do tych uczonych, którzy poprzez swoją refleksję przyczynili się do rozwoju filozofii wartości i przez to wnieśli znaczący wkład w rozwój aksjologii. Do grona uczonych zaliczyć należy przede wszystkim tych, którzy byli związani z neokantyzmem badeńskim, a wśród nich inspiratora tego ruchu intelektualnego Wilhelma Windelbanda (1848-1915). Zapoczątkowana przez tego uczonego problematyka teoretyczna, a zwłaszcza jego koncepcje filozofii jako nauki o wartościach, została podjęta i kontynuowana przez jego ucznia Heinricha Rickerta (1863-1936), który na filozofii wartości oparł zarówno koncepcję rzeczywistości kulturowej, a także rozwiązanie problematyki teorii poznania humanistycznego. Obydwaj myśliciele stali na stanowisku, które zakładało, iż filozofia winna zajmować się twierdzeniami epistemologicznymi – nie sposób bowiem myśleć o budowie świata inaczej, niż w kategoriach doświadczenia rzeczywistego człowieka. Poznanie nie może wykraczać poza granice doświadczenia.

Zagadnieniom związanym między innymi z wartościami pragnęli także sprostać przedstawiciele innych kierunków filozoficznych. Zaliczyć do nich należy przedstawicieli marburskiej szkoły neokantyzmu, w której czołowymi postaciami byli Hermann Cohen, Paul Natorp (1854-1924) oraz ich uczeń Nicolai Hartmann (1882-1950). Pomijając różnice poglądów jakie występowały, w odniesieniu do poszczególnych zagadnień, pomiędzy przedstawicielami neokantyzmu badeńskiego i marburskiego Krapiec zauważa, że szkoły te, jakkolwiek niezależnie od siebie, rozwijały problematykę nauk humanistycznych, a także dociekań nad kulturą, czyniąc ją przedmiotem filozofowania⁶. W tym sensie szkoły te oddziaływały na kształt dzieła Znanieckiego, dla którego kultura stanowi bardzo obszerne pole ludzkiej działalności⁷. Zagadnienie kultury zostało uczynione przedmiotem namysłu także przez Diltheya. Uczony ten podkreślał, że człowiek dąży do traktowania przyrody jako stworzonej przez siebie rzeczywistości. Píše, że „Przyroda jest dla nas obca. Jest dla nas tylko czymś zewnętrznym,

108. Autor podaje, iż podstawowe pytanie aksjologii brzmi: „ze względu na co, samo istnienie pewnej postaci cech i własności przedmiotowych, ujmowane jest jako wartość?

⁶ Por.: M. A. Krapiec, *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991, s.10.

⁷ „Fakty badane przez nauki społeczne i humanistykę, a ignorowane przez nauki przyrodnicze – astronomię, fizykę, chemię, biologię, geologię – współcześnie określane są terminem „kultura”. Pojęcie oznaczone przez ten termin obejmuje religię, język, literaturę, sztukę, zwyczaje, obyczaje, prawa, organizacje społeczną, technikę wytwarzania, wymianę gospodarczą, a także filozofie i naukę”, [w:] F. Znaniecki, *Nauki o kulturze*, cyt. wyd. s. 22.

a nie wewnętrznym”⁸. Przyrodnicy ujmują świat od zewnątrz, natomiast humaniści docierają do świata bezpośrednio i w ten sposób mogą dotrzeć i poznać rzeczy. Celem humanistyki, w rozumieniu Diltheya, jest „ (...) badanie znaczeń dzieł ludzkich, przy czym nie chodzi o ich rolę w życiu poszczególnego człowieka, lecz o funkcję w kulturze i życiu zbiorowym ze względu na zespalaający jednostki system wartości, sposób myślenia i przeżywania”⁹. Jednocześnie berliński profesor jako jeden z pierwszych głosił konieczność odejścia od pozytywizmu w metodologii nauk humanistycznych. Uznał, że podstawowym błędem pozytywistów było stosowanie przez nich metod nauk przyrodniczych w humanistyce. Przyjęcie określonej metodologii musi wynikać z namysłu nad jakością badanej rzeczywistości. Przyjęcie przez Diltheya antypozytywistycznej metodologii warunkowane było uznaniem antynaturalistycznej wizji świata i antynaturalistycznych założeń epistemologicznych. W filozofii Diltheya człowiek pozostaje twórcą swego świata duchowego i świat ten tylko przez swego twórcę może zostać zrozumiany. Podstawową metodą humanistyki jest hermeneutyka uzupełniona koncepcją rozumienia. Oto jak Dilthey charakteryzuje tę procedurę: „Rozumienie odnosi się przede wszystkim do zawartej w każdym przeżywaniu, które jest charakteryzowane jako rozumienie, relacji ekspresji do tego, co jest przez nie wyrażane. Tę relację można przeżyć jako swoiste zjawisko, różne od innych. A ponieważ poza wąski obszar przeżycia możemy wyjść jedynie dzięki interpretacji ekspresji życiowych, przeto postępowanie rozumiejące posiada doniosłość centralną dla struktury nauk o duchu. Ponadto okazuje się, że rozumienie nie jest prostą operacją myślową: transponowanie, naśladowanie, przeżywanie odtwórcze – wszystko to świadczy, że w tym postępowaniu współdziała życie psychiczne w swej totalności. Rozumienie zachowuje więc z samym przeżywaniem, które właśnie jest postrzeganiem całej psychicznej rzeczywistości w określonej sytuacji. Całość rozumienia jest więc irracjonalna, jak zresztą samo życie. Nie może ono zatem być reprezentowane przez żadne formuły postępowania logicznego. A ostateczna, choć całkiem subiektywna pewność, która tkwi w tym przeżyciu odtwórczym, nie wymaga dodatkowego sprawdzenia poznawczej wartości wniosków przedstawiających przebieg rozumowania”¹⁰.

Stanowisko reprezentowane przez Diltheya torowało drogę poglądom Znanieckiego w odniesieniu do metodologicznych podstaw humanistyki. Znaniecki podobnie jak Dilthey był przekonany, że nauki przyrodnicze posiadają równy status z naukami humanistycznymi.

⁸ W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Lipsk 1883, podaje za: J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, t. II, cyt. wyd., s. 478.

⁹ Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, Warszawa 1983, s. 150.

¹⁰ Z. Kuderowicz, Dilthey, Warszawa 1967, s. 203.

Odrębność nauk humanistycznych wynikała ze specyfiki badanych przedmiotów, w tym także wartości¹¹.

Mówiąc o myślicielach, dla których zagadnienie wartości było ważnym elementem tworzonego przez siebie systemu, nie sposób pominąć tutaj dzieła Rudolfa Hermanna Lotzego (1817-1881). Znaczny wkład w rozwój i upowszechnienie tej dziedziny wiedzy wnieśli także: Hugo Münsterberg (1863-1916), Alexius Meinong (1853-1920), Christian von Ehrenfels (1856-1932)¹².

Pod koniec wieku XIX i na początku XX również do polskich intelektualistów – filozofów, którzy żyli i tworzyli w kraju, docierały publikacje, wiadomości na temat głoszonych poglądów, sposobów myślenia przez inicjatorów i kontynuatorów różnych szkół filozoficznych. Publikowane dzieła zachodnich uczonych inspirowały rodzimych myślicieli do zwrócenia uwagi także na zagadnienia związane z filozofią wartości. Tematyce związanej z wartościami poświęciło swoje prace kilku przedstawicieli polskiej myśli filozoficznej. Jednym z tych, który uczynił zagadnienie wartości przedmiotem szczególnych eksploracji, a tym samym wniósł to zagadnienie do polskiej myśli filozoficznej był Stanisław Garfein – Garski (1867-1928). Jak podaje Borzym „Garski był jednym z pierwszych, którzy podkreślali swoistość nauk humanistycznych jako nauk nie mogących się obejść bez pojęcia wartości”¹³. Namysł nad wartościami był także przedmiotem filozoficznej refleksji Ingardena¹⁴, Elzenberga¹⁵, Rubczyńskiego¹⁶ oraz Floriana Znanieckiego, dla którego zagadnienie wartości było jednym z najważniejszych tematów swoich filozoficznych rozważań. Swym intelektualnym wysiłkom na tym polu dał najpełniejszy wyraz w pracy doktorskiej *Zagadnienie wartości w filozofii*. Zadanie jakie przed sobą postawił to próba racjonalnego ujęcia wartości oraz utworzenie logiki wartości¹⁷. Warto zauważyć, że w polskiej literaturze przedmiotu Znaniecki był znany jako dobrze zapowiadający się filozof wartości. W jednej z recenzji dotyczącej prezentowanych poglądów w tym zakresie przez autora *Zagadnienia wartości w filozofii* czytamy: „W temperamentie jego pociąga żywość pragnień konkretnych, uderza melancholia pomysłów

¹¹ Por.: E. Paczkowska - Łagowska, *Filozofia nauk humanistycznych w ujęciu Wilhelma Diltheya*, Kraków 1981, s. 88-137.

¹² Świadomie ograniczyłem grono uczonych, którzy zajmowali się zagadnieniem wartości do tych, którzy w większym stopniu wpłynęli na ostateczny kształt aksjologii Floriana Znanieckiego.

¹³ S. Borzym, *Filozofia Polska 1900-1950*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1991, s.69.

¹⁴ Por.: W. Stróżewski, *Człowiek i wartości w filozofii Romana Ingardena*, [w:] *Istnienie i wartość*, Kraków 1981, s.97-111.

¹⁵ Por.: U. Schrade, *Idea humanizmu w świetle aksjologii Henryka Elzenberga*, Warszawa 1988.

¹⁶ Por.: W. Rubczyński, *Nowa próba wyjścia poza relatywizm w teorii wartości*, [w:] *Kwartalnik filozoficzny*, 1925, z. 1, s. 299-373.

¹⁷ Postulat utworzenia logiki wartości został sformułowany przez Znanieckiego i pojawia się już w pierwszym opublikowanym w 1909 roku artykule, *Etyka filozoficzna i nauka o wartościach moralnych*. Czytamy tam między innymi: „...może formalne warunki działania, formy podporządkowania dodatniego i ujemnego wartości oralnych posiadają cechy ogólności; wtedy byłaby możliwa etyka filozoficzna, w znaczeniu „logiki wartości”, [w:] *Pisma filozoficzne*, t. I, cyt. wyd., s. 28.

absolutnych. (...) Szczegółność temperamentu naszego *filozofa wartości* odbija się także w stosunku do filozofii samej. (...) Należy do coraz liczniejszych dziś filozofów – wierzących w filozofię; wierzy, że w zakresie filozofii istnieją zdobywcze systematyczne, których znaczenia nic osłabić nie zdoła”¹⁸.

Wymienieni powyżej myśliciele pozostawili współczesnemu czytelnikowi niezmiernie bogatą bibliografię. Pomimo tego nie sposób jednoznacznie stwierdzić, aby udzielone odpowiedzi na nurtujące człowieka pytania były jedyne i ostateczne. Wystarczy wspomnieć, iż brak jest zgody co do samej definicji wartości. „Zdefiniowanie wartości – jak podaje Tatarkiewicz - jest trudne, jeśli w ogóle jest możliwe. Wyraz ten bowiem zdaje się oznaczać swoiste, proste nierozkładalne zjawisko, *ein Urphänomen* – jak mówią Niemcy. Podobnie jak wyraz *byt* czy *świadomość*. To, co wygląda na definicję *wartości*, jest raczej zastąpieniem wyrazu przez inny wyraz mniej więcej to samo znaczący, na przykład *dobro*”¹⁹.

Filozoficzny sens terminu *wartość* jest bardzo różnie rozumiany w poszczególnych nurtach filozoficznych. Jest to zrozumiałe, gdyż idea wartości jest powiązana z koncepcjami bytu, świata, człowieka, społeczeństwa oraz kultury. Bogactwo ujęć pojęcia wartości wymaga wstępnego uporządkowania. Należy więc rozgraniczyć sens przedmiotowy i podmiotowy omawianego pojęcia. I tak, wartość ujmowana w sensie podmiotowym jest rozumiana najczęściej jako: idea, pojęcie, cel działania, doświadczenie, norma, osąd, postawa. Na przykład Platon (427-347) wartości interpretował jako poza- i ponad- światowe idee, które równocześnie posiadają profil normatywny w odniesieniu do ludzkiego działania. Natomiast wartość interpretowana w sensie przedmiotowym może oznaczać konkretną rzecz względnie jej specyficzną właściwość o charakterze jakościowym. Mając na uwadze trudności jakie napotykamy podczas prób definiowania pojęcia wartości nietrudno zrozumieć, dlaczego wśród filozofów panują na tym gruncie rozbieżności i spory. Wydaje się, iż elementarna przyczyna owych sporów wynika przede wszystkim z różnorodności zajmowanych stanowisk światopoglądowych, niejednokrotnie sprzecznych ze sobą. Rozbieżności te niejako są powiększane poprzez to, iż wielu uczonych uznaje zagadnienie wartości za coś, czego niepodobna ująć w sposób racjonalny. Jednakże pomimo różnorodności zajmowanych stanowisk jest jeden element, który łączy większość myślicieli. To, co łączy podejmujących refleksje traktującą o wartościach to przeświadczenie, że immanentną częścią świata ludzkiego jest świat wartości. Dlatego też nie można go deprecjonować, przejść obok niego obojętnie, czy też uciec od niego.

¹⁸ W.J. Grzybowski, *O nową rzeczywistość filozoficzną. Filozofia wartości F. Znanieckiego*, [w:] Przegląd Filozoficzny, Warszawa 1912, z. I, Rok XV, s. 519-520.

¹⁹ W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości czyli co historyk filozofii ma do zakomunikowania historykowi sztuki*, cyt. wyd., s.61-62.

Człowiek ponosi odpowiedzialność za realizację obowiązujących w danej społeczności wartości, zaś ich realizacja nadaje określony kształt jego życiu, a egzystencji głębszy sens. Ów specyficzny świat wartości, który konstytuuje otaczającą człowieka rzeczywistość jest otwarty na wszelkie modyfikujące go zmiany, jest dynamiczny, zmienia się w czasie oraz przestrzeni, jest względnie samodzielny. Zauważyć należy, że poszczególne wartości, jak sądzi wielu uczonych, zostały ukształtowane oraz powołane do istnienia przez człowieka i jeśli obowiązują - to także za jego przyczyną. Jednocześnie obserwujemy zjawisko przeciwne - także wartości kształtują człowieka. Skoro wartości modelują zachowania istoty ludzkiej, to koniecznym jest także udzielenie odpowiedzi na to jak one istnieją, czy wchodzą, a jeśli tak to w jaki sposób, w relacje z ich kreatorem. Czy wartości są własnościami rzeczy, czy też ich istnienie polega na przeżywaniu i odczuwaniu przez podmiot, innymi słowy czy wartości istnieją subiektywnie, czy obiektywnie. W jednym z opracowań z tego zakresu czytamy: „ (...) Wartości ogólnie biorąc, są co najmniej w takim stopniu obiektywne, jak dowolne oceny właściwości każdego z istniejących przedmiotów. Zauważmy, że wartości uważane za niematerialne, np. różne idee mogą przecież obiektywizować się, gdy stają się intersubiektywne, czyli zostają uznane przez innych ludzi i ulegają uprzedmiotowieniu, między innymi poprzez zastosowanie ich w różnorodnej praktyce społecznej. Wartości są jednak też równocześnie subiektywne w takim znaczeniu, że to, który z danych przedmiotów lub która z danych cech czy idei zostaje uznana za wartość, zależy od decyzji konkretnego *podmiotu*, tzn. człowieka, czyli od decyzji wynikającej z jego aktywnej postawy wobec rzeczywistości, w której on istnieje i działa”²⁰. Tak sformułowana koncepcja istnienia wartości łączy w sobie ujęcie subiektywistyczne oraz obiektywistyczne. Z uwagi na panujące rozbieżności zasadnym jest rozgraniczenie subiektywistycznych i obiektywistycznych teorii aksjologicznych, co wymaga odwołania się do kryteriów różniących oba stanowiska. Najważniejsze argumenty, na które powołują się zwolennicy aksjologicznego subiektywizmu sprowadzają się najczęściej do czterech: semantycznych, epistemologicznych, ontologicznych i podmiotowych²¹. Przedstawiciele tego sposobu myślenia proponują ograniczenie się do opisu tego, co jest, czyli do opisu stanu faktycznego. Zwolennicy aksjologicznego subiektywizmu uznają, że twórcą i zarazem nośnikiem wartości jest człowiek. Logiczną konsekwencją takiego stanowiska jest pogląd, według którego wielość i różnorodność ludzkich doświadczeń uniemożliwia uzyskanie zgodnej opinii w odniesieniu do sfery wartości. Ponadto zmienność sytuacji życiowych każdego człowieka wyklucza obiektywny i uniwersalny charakter sądu aksjologicznego.

²⁰ B. Sztumska, J. Sztumski, *Człowiek w świecie wartości*, Katowice 2002, s.10.

²¹ Por.: W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości*, [w:] *Dobro i oczywistość*, Lublin 1989, s. 140, także: R. Ingarden, *Uwagi o względności wartości*, [w:] *Przeżycie, dzieło, wartość*, Kraków 1966, s.68-74, por. także: J. Lipiec, *Subiektywizm a obiektywizm*, [w:] *Świat wartości*, Kraków 2001, s.16-19.

Z poglądami głoszonymi przez przedstawicieli subiektywistycznej teorii wartości nie zgadzają się zwolennicy aksjologicznego obiektywizmu²². W sporze tym podnoszone są różne argumenty. Twierdzi się, że skrajny relatywizm wartości jest wewnętrznie sprzeczny, podobnie jak radykalny sceptycyzm. Jeżeli bowiem uzna się, że każda ocena aksjologiczna posiada profil relatywno – subiektywny, to powyższy sąd także nie może być uznany jako powszechnie obowiązująca prawda. Inny argument przemawiający za obiektywnym profilem wartości można określić jako egzystencjalny. Człowiek potrzebuje wielu wyższych wartości takich jak: prawda, dobro, sprawiedliwość, miłość, bez których niepodobna normalnie egzystować, rozwijać się, doświadczać sensu życia. Dodać także należy, że radykalny subiektywizm w ocenie wyższych wartości prowadzi do akceptacji nihilizmu życiowego, który jest destruktywny zarówno w wymiarze indywidualnym jak i społecznym²³. Zwolennicy subiektywistycznego rozwiązania argumentują, że dany przedmiot, który podlega ocenie jest różnie oceniany, tym samym wartość nie przekracza swym zasięgiem granic przeżyć podmiotowych. Jednym z przedstawicieli tego sposobu myślenia był Protagoras. Tym, co w sposób szczególny wyróżniało tego filozofa to hasło głoszące, iż „*Wszystkich rzeczy miarą jest człowiek*”²⁴. Natomiast w czasach współczesnych za rzecznika subiektywizmu aksjologicznego można uznać Nietzschego, który postulował etyczny dualizm, mówiąc o moralności niewolniczej i immoralizmie nadludzi²⁵. Za subiektywizmem aksjologicznym wypowiadał się także Heidegger, pisząc: „Dziwaczne usiłowanie podejmowane w celu wykazania tego, że wartości są obiektywne, samo nie wie, co robi. Wieszczyć, że najwyższą wartością jest Bóg, poniża się istotę Boga. Myślenie podług wartości jest tu i wszędzie największym bluźnierstwem, jakie można pomyśleć przeciwko byciu”²⁶.

Tym co, wyróżnia reprezentantów obiektywizmu aksjologicznego jest pogląd, według którego wartości zlokalizowane są w przedmiotach i tam należy szukać ich źródeł. Argumentują przy tym, iż „piękny jest poemat, a nie nasze przeżycia, które są przeżyciami pięknego poematu. To czyjś postępek jest uczciwy, a nie treść naszego osądu o tym czynie. To meble są użyteczne, a nie nasza myśl o ich pożytku. Obiektywizm odrzuca zarazem wnioski subiektywistów wywiedzione z faktu względności ocen”²⁷. Wartości kreowane są przez przedmioty i tylko im przysługują. Rolą człowieka jest poszukiwanie i odkrywanie tego co obiektywne.

²² Zob. W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości...*, cyt. wyd., s.142.

²³ W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, [w:] *Droga do filozofii*, Warszawa 1971, s.225-240.

²⁴ W. Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, t. I, Warszawa 1999, s. 69.

²⁵ Por.: K. Löwith, *Nietzsche: nadczłowiek jako przewyżczenie człowieka*, [w:] *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, przeł. S. Gromadzki, Warszawa 2001, s. 389-397.

²⁶ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, przeł. J. Tischner [w:] *Znaki drogi*, Warszawa 1999, s. 300.

²⁷ J. Lipiec, *Świat wartości*, cyt. wyd. s. 19.

Mając na myśli wymienione powyżej koncepcje odnoszące się do sposobu istnienia wartości Znaniecki pisze: „Obok tych prądów trwa do dziś dnia wiara w absolutne, niezależne od doświadczenia, prawdy racjonalne, i w absolutne, niezależne od indywidualnych uczuć wartości”²⁸. Poznański Uczony, wypowiadając się na ten temat, miał na myśli poglądy głoszone przede wszystkim przez reprezentantów neokantyzmu badeńskiego, w tym Rickerta i Windelbanda, którzy byli twórcami koncepcji absolutnego aprioryzmu wartości²⁹. Nie sposób nie zadać pytania na czym polega, jakimi szczególnymi cechami charakteryzuje się koncepcja dotycząca absolutnego aprioryzmu wartości? Trochimska - Kubacka pisze na ten temat następująco: „Koncepcja absolutnego aprioryzmu wbrew wszelkiemu relatywizmowi zakłada, po pierwsze, że wartościom przysługuje byt sam w sobie, tzn. niezależny od innych bytów status ontyczny, wartości a priori są poza kategoriami czasu i przestrzeni; po drugie, że wartości istnieją niezależnie od sposobu, w jaki są poznawane, przeżywane przez ludzi. Zasadniczą cechą ich istnienia jest zatem pełna niezależność od wszystkich form świadomości ludzkiej, w tym aktów wolitywnych człowieka jako podmiotu działania. Wartości należą do porządku idealności, odmiennego od czasoprzestrzennego porządku faktyczności. Tak pojmowane wartości absolutne to kategorie ogólne, rozumiane jako piękno w ogóle, moralność w ogóle; pełnią one rolę konstytutywną w odniesieniu do rzeczywistości kulturowej”³⁰.

Spośród wymienionych możliwości istnienia wartości należy także zwrócić uwagę na pogląd, według którego wartość nie jest ani subiektywnym przeżyciem podmiotu, ani obiektywną cechą przedmiotu lecz, że występuje zawsze w relacji pomiędzy przedmiotem i podmiotem. Ów pogląd nazywany jest relacjonizmem aksjologicznym³¹, a jednym z jego przedstawicieli był uczeń Brentany, Ehrenfels. Myśliciel ten wartość wyprowadzał z psychicznych aktów pożądania – pragnienia, dlatego wartości, według tego uczonego, nie są zlokalizowane w rzeczach – przedmiotach, które człowiek pragnie posiadać. W koncepcji tej nazywanie przedmiotów wartościami jest nie do zaakceptowania, gdyż przedmiot sam z siebie nie posiada żadnej wartości. To nie kto inny tylko podmiot kierując swoje pożądanie na dany obiekt czyni go wartościowym. Z tych też powodów Ehrenfels podejmując próbę zdefiniowania wartości określa ją jako relację, która występuje pomiędzy podmiotem, który niejako koncentruje swoje pragnienia na określonym przedmiocie. Ehrenfels, jak podaje Meinong, „(...) wysunął pragnienia jako fakt podstawowy: według niego posiadanie wartości oznaczałoby

²⁸ F. Znaniecki, *Zagadnienie wartości w filozofii*, [w:] *Pisma filozoficzne*, t. II, cyt. wyd., s. 88.

²⁹ Por.: B. Trochimska - Kubacka, *Absolutyzm aksjologiczny. Rekonstrukcja oparta na aksjologii Rickerta, Schelera, Hartmanna*, Wrocław 1999, s. 7-19.

³⁰ Tamże, s.20.

³¹ Także na długo przed powstaniem aksjologii jako odrębnego i samodzielnego działu filozofii relacyjny charakter wartości był znany. Na przykład W. Tatarkiewicz relacjonistyczne stanowisko przypisuje między innymi św. Tomaszowi z Akwinu. Por.: W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 1998, s.239.

tylę, co bycie przedmiotem pragnienia, bądź bycie potencjalnym przedmiotem pragnienia”³². Konsekwencją takiego podejścia do problemu było sformułowanie przez Ehrenfelsa definicji, w której „ (...) wartość jest możliwością bycia przedmiotem pragnienia”³³. Intencją tak sformułowanej definicji było przeniesienie ciężaru ciężkości z przedmiotów na akty wartościowania, które można badać empirycznie. Konsekwencją empirystycznego nastawienia było dokonanie redukcji teorii wartości do psychologii oraz subiektywizmu aksjologicznego³⁴.

Z pewnością przytoczone przeze mnie poglądy w odniesieniu do sposobów istnienia wartości nie są wyczerpujące. To, na co pragnę zwrócić przy tej okazji uwagę to fakt, iż według Znanieckiego podstawową wartością świata jest człowiek, który okazuje się być powołany do tworzenia rzeczy, nadawania im określonej wartości, a także kształtowania siebie samego. Człowiek jest ze swej natury istotą dynamiczną, a zatem rozwija się. Nie zadawała go stan aktualny, planuje i wybiega ku przyszłości, podejmuje wysiłki zmierzające do realizowania określonych celów. Ów profil dynamiczny znajduje swoje potwierdzenie także w świecie wartości. Jedne z nich są odkrywane w otaczającym istotę ludzką świecie, zaś inne są postulowane i etapami realizowane. Aktywność w tym względzie jest nakazem a zarazem przywilejem człowieka. Nie powinna ona ograniczać się tylko do świata rzeczy, materii, lecz powinna ona również obejmować domenę wartości. Statyczne pojmowanie wartości jest błędem, gdyż życie człowieka ma być nieustannym twórczym rozwojem - stawaniem się - w przeciwnym bowiem wypadku staje się ono autodegradacją i autodestrukcją. Tworzenie czegoś nowego nie oznacza przy tym gromadzenia wartości starych już nieobowiązujących.

Mając na uwadze powyższe refleksje można stwierdzić, że zdefiniowanie pojęcia wartość nie jest zadaniem łatwym. O wartościach mówią nauki psychologiczne, socjologiczne, ekonomiczne, zaś każda z nich eksponuje inne elementy wchodzące omawianego terminu. I tak nauki psychologiczne koncentrują uwagę na indywidualnym człowieku, tym samym wartość łączy z jego wewnętrznym stanem, doświadczeniem, czy też przeżyciem. W tym sensie sformułowana jest definicja która mówi o tym, że „ Wartość jest to wyobrażone przez jednostkę przeżycie psychiczne, wiązane przez nią z zejściem w rzeczywistości stanu nagrody. Inaczej ujmując, jest to wyobrażone przeżycie pozytywne, związane z zejściem w rzeczywistości określonego stanu rzeczy”³⁵. Definicja ta akcentuje subiektywno – podmiotowe przeżywanie wartości. Natomiast poszczególni socjologowie charakteryzują wartość w sposób odmienny. Także Znaniecki sformułował na gruncie nauk socjologicznych definicję wartości. Píše on:

³² Ch. von Ehrenfels, *Werttheorie und Ethik*, [w:] Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Leipzig 1893, s. 89, podaje za: A. Meinong, *Supozycje*, przeł. J. Grudzińska, Toruń 2004, s. 274.

³³ Tamże, s. 274.

³⁴ Por. A. Niemczuk, *Stosunek wartości do bytu*, Lublin 2005, s.81.

³⁵ K. Grzegorzczak, *O pojęciu wartości w antropologii kulturowej*, [w:] Studia Socjologiczne, 21-34 (1971), nr 1, s.29.

„Przez wartość społeczną rozumiemy każdy fakt posiadający treść empiryczną dostępną członkom grupy społecznej i znaczenie, ze względu na które jest on lub może być przedmiotem działania”³⁶.

Filozoficzny sens terminu wartość także jest bardzo różnie rozumiany w poszczególnych nurtach filozoficznych. Jest to zrozumiałe także z tego powodu, że idea wartości często jest bezpośrednio związana z koncepcją człowieka. Jak zauważa Znaniecki w połowie XIX wieku Lotze używa, w odniesieniu do zagadnień filozoficznych, słowa wartość, jednocześnie nadaje temu pojęciu istotne znaczenie³⁷. Filozofia wartości sformułowana przez autora *Mikrokosmosu* miała na celu powiązanie świata wartości ze światem faktów. Lotze usiłował osiągnąć ów cel na drodze przyznania różnych statusów ontologicznych sferze bytu i sferze wartości. W ramach swojej teorii filozof uznaje za obowiązującą różnicę pomiędzy tym, co jest, a tym, co ma wartość. Podstawą tej relacji jest przekonanie, że każda powinność ma charakter wartości, lecz nie każda wartość niesie ze sobą powinność³⁸. Niewątpliwie koncepcja aksjologiczna tego uczonego była czymś dotąd niespotykanym, jednakże jak podaje Andrzej Niemczuk, zawiera w sobie trzy różne sugestie na temat natury wartości³⁹. Innym uczonym, na którego prace powoływał się Znaniecki jest Meinong. Autor *Zagadnienia wartości w filozofii* zarzuca autorowi *Supozycji*, iż definiowane przez niego pojęcie wartości jest zbyt zawężone. Zarzut o podobnej treści kierowany jest także pod adresem Ehrenfelsa. Obaj uczeni ograniczają pojęcie wartości do zjawisk - zdarzeń psychicznych, a mianowicie uczucia i pragnienia⁴⁰. We wspomnianym dziele jego autor podaje: „Wartość przypisujemy tym rzeczom, których bądź praktycznie pragniemy, bądź przecież byśmy pragnęli, o ile nie bylibyśmy przekonani o ich egzystencji”⁴¹. W rezultacie w aksjologii sformułowanej przez Meinonga uczucia odgrywały istotną rolę⁴².

Dzieła, z których czerpał poznański Uczony, filozoficzne inspiracje w konfrontacji z którymi tworzył swoje własne poglądy, obejmowały trzy kręgi kulturowe. Tak też było w przypadku wartości. Już wykaz lektur wymienionych w bibliografii pracy doktorskiej pozwala stwierdzić, że erudycja Znanieckiego była na bardzo wysokim poziomie. Dość wspomnieć takie dzieła jak: *Lehrbuch der Geschichte Philosophie* - Windelbanda, *Die Grenzen*

³⁶ F. Znaniecki, W. Thomas, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. I, Warszawa 1977, s. 54.

³⁷ Por.: F. Znaniecki, *Zagadnienie wartości w filozofii*, cyt. wyd., s. 77.

³⁸ Por.: H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831-1933*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992, s. 275.

³⁹ Por.: A. Niemczuk, *Stosunek wartości do bytu*, cyt. wyd., s. 78. Autor przedstawia trzy poglądy jakie posiadał na temat wartości Lotze. W pierwszym z nich „wartości były pojęte jako odmienna od dziedziny faktów i realnych procesów sfera „tego co być powinno”. W kolejnym „wartości nie są obiektywnymi cechami przedmiotów, lecz czymś co podmiot projektuje na te przedmioty, z którymi obcowanie wywołuje w nim przyjemne uczucia”. Natomiast pogląd trzeci mówi, że „... chociaż kontakt z wartościami mamy tylko przez uczucia, to jednak, by móc wytłumaczyć fakt występowania różnych uczuć powstających w obliczu różnych przedmiotów, musimy przyjąć, iż poszczególnym uczuciom odpowiadają w przedmiotach „swoiste, odmienne wartości”, tamże, s. 78-79.

⁴⁰ F. Znaniecki, *Zagadnienie wartości w filozofii*, cyt. wyd. s.77-78.

⁴¹ A. Meinong, *Od prawa motywacji do definicji wartości*, [w:] *Supozycje*, cyt. wyd., s.276.

der Naturwissenschaftlichen – Rickerta, *Philosophie der Werte* – Münsterberga, *Das Wesen der Philosophie* – Dilthey’a, *Werttheorie und Ethik*, *System der Werttheorie* – Ehrenfelsa, *Mikrokosmos* – Lotzego, *Studien zur Werttheorie* – Eislera i inne⁴³. Proponowane w nich rozwiązania były przez niego wnikliwie analizowane i poddawane krytyce. Szczególną uwagę Znaniecki zwrócił na dzieła tych myślicieli, którzy przywrócili pojęciu wartości szersze znaczenie, głębszy sens. Do tego grona zaliczył Windelbanda, Rickerta, Diltheya⁴⁴.

Warto zauważyć, iż pomimo istotnej roli jaką odgrywał neokantyzm w europejskim myśleniu filozoficznym pod koniec wieku XIX, to Znaniecki był tą postacią, która przybliżyła polskiemu czytelnikowi idee głoszone przez reprezentantów tegoż nurtu filozoficznego. Stało się to przede wszystkim za sprawą napisanej i opublikowanej w 1910 roku pracy doktorskiej *Zagadnienie wartości w filozofii*. W tym okresie brak było wyczerpujących opracowań, które dotyczyłyby tematów poruszanych przez neokantystów⁴⁵. Konsekwencją takiego stanu rzeczy była sytuacja, w której polscy uczeni nie podejmowali dyskusji z przedstawicielami neokantyzmu badawczego. Ograniczali się, co najwyżej, do skromnych wzmianek na ten temat. Na tym tle polski Humanista jawi się jako autor rozprawy, która jak zauważył Straszewski w sformułowanej recenzji pracy doktorskiej, „(...) jest próbą opracowania jednego z najtrudniejszych a bardzo aktualnych zagadnień filozofii współczesnej. Próbę tę podjął autor samodzielnie i usiłował dojść do wyników w sposób dowodzący pewnej oryginalności”⁴⁶.

⁴² Na temat aksjologii Meinonga por. H. Buczyńska – Garewicz, *Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości*, Wrocław 1975, s.115-158.

⁴³ F. Znaniecki, *Zagadnienie wartości w filozofii*, rękopis pracy doktorskiej, Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie Wydział Filozoficzny, X, 1242.

⁴⁴ F. Znaniecki, *Zagadnienie wartości w filozofii*, cyt. wyd. s. 78.

⁴⁵ Por.: I. Halpern-Myśliński, *Kronika polskiej pracy filozoficznej. Od początku 1910 r. do połowy 1911r.*, [w:] *Przegląd Filozoficzny*, z. I, Rok XV, Warszawa 1912, s.552-575. W tejże kronice, jej autor w punkcie zatytułowanym: *Teoria wartości* informuje czytelnika, iż oto „F. Znaniecki poświęcił obszerną pracę *Zagadnienie wartości w filozofii* w której usiłuje przezwyciężyć przyjęcie wartości bezwzględnych i dojść do racjonalnego ujęcia wartości, pojmując je jako kategorie w celu zbudowania *logiki wartości*”, tamże., s. 556. W tym miejscu warto zauważyć, że na przykład pierwsze publikacje poświęcone osobie i dziełu M. Schelera (1874-1928) pojawiły się w polskiej literaturze w 1922 roku, por.: Cz. Głombik, *Początki obecności Maxa Schelera w Polsce*, [w:] *Rekonstrukcje filozoficzne. Człowiek, wartości, historia*, Lublin 1999, s. 97-107.

2. Znaniecki a poglądy wybranych reprezentantów neokantyzmu badeńskiego.

Dokonując krótkiej charakterystyki atmosfery intelektualnej epoki przełomu wieków w jednej z publikacji Cichocki stwierdził, że niezwykle istotnym czynnikiem była rosnąca opozycja antynaturalistyczna, której reprezentantem był także Florian Znaniecki. Tak oto autor przytoczonego poniżej cytatu pisze na ten temat „Owa opozycja najczęściej kojarzy się z filozofią niemiecką, w szczególności z Rickertem, Diltheyem, Windelbandem. Jednakże źródła niechęci Znanieckiego do naturalistycznego ujmowania rzeczywistości należy doszukiwać się (...) w innej tradycji umysłowej, a mianowicie w jego młodzieńczej fascynacji Schillerem i Bergsonem”⁴⁷. Z jednej więc strony Dilthey, neokantyzm, z drugiej zaś Bergson z głoszoną przezeń koncepcją *intuicji* wprowadzają indywidualizację i subiektywizację procesu wyjaśniania. Uwzględniając różnicę w poszczególnych poglądach wymienionych powyżej myślicieli zauważyć należy, że w jednej kwestii zajmowali podobne stanowisko. Stanowisko to związane jest z prowadzeniem wspólnej polemiki z epistemologią pozytywistyczną oraz z przyjmowanym przez tę ostatnią obrazem nauki.

W takiej atmosferze intelektualnej rozpoczynał swoją pracę naukową Znaniecki. Dilthey z jednej strony, natomiast Windelband i Rickert z drugiej, to uczeni, od których zapożycza Znaniecki ideę podziału rzeczywistości na rzeczywistość humanistyczną i rzeczywistość przyrodniczą⁴⁸. Oczywiście także w twórczości filozoficznej pragmatystów oraz Bergsona młody uczony szukał i znajdował inspirujące treści. Jednakże aby przybliżyć obraz mapy intelektualnych inspiracji Znanieckiego, pragnę w niniejszym podrozdziale, zwrócić uwagę na poglądy głoszone przez reprezentantów szkoły badeńskiej, a w szczególności Rickerta oraz Windelbanda. Niepodobna pominąć związków teorii tych uczonych z koncepcjami głoszonymi przez poznańskiego Uczonego z jednej prostej przyczyny. To oni byli tymi, którzy zdaniem Znanieckiego przywrócili pojęciu wartość szersze i donioślejsze znaczenie⁴⁹. Mówiąc o przywróceniu pojęciu wartość szerszego znaczenia Filozof miał na myśli wykroczenie ponad i poza takie jego rozumienie jakie nadawały temu pojęciu nauki przyrodnicze, psychologia czy też ekonomia.

Tym, co wyróżnia koncepcje filozoficzne Windelbanda spośród pozytywistycznie zorientowanych prądów filozoficznych epoki to fakt, że zapoczątkował refleksję teoretyczną nad

⁴⁶ Podaję za: Z. Dulczewski, *Florian Znaniecki życie i dzieło*, cyt. wyd., s. 49.

⁴⁷ R. Cichocki, *Florian Znanieckiego koncepcja wartości*, Poznań 1985, *Poznańskie Studia z Filozofii Nauki*, nr 9, s.271-272.

⁴⁸ Na związki te wskazuje np. J. Szczepański, *Socjologia. Rozwój problematyki i metod*, Warszawa 1961, s.367.

⁴⁹ Por. F. Znaniecki, *Zagadnienie wartości w filozofii*, cyt. wyd., s.77-78 Do grona uczonych którzy dokonali owego przeorientowania autor *Zagadnienia wartości w filozofii* zalicza takich uczonych jak: Wundt, Dilthey, Natorp, Eucken, Eisler.

wartościami, zaś filozofię określił jako naukę o wartościach. Swoje stanowisko w tej kwestii Windelband zawarł w tekście *Was ist Philosophie*⁵⁰. Niemiecki uczony, podejmując intelektualne wysiłki, poszukiwał takiej rzeczywistości, która pozostałaby przedmiotem filozoficznej refleksji, a która jednocześnie byłaby poza zainteresowaniami nauk szczegółowych. Owym przedmiotem uczynił rzeczywistość tworzoną przez człowieka, czyli kulturę. „Kulturę pojmował jako rzeczywistość, u podstaw której stoją wartości utożsamiane z powszechnie ważnymi zasadami, normami. Tym samym Windelband określił filozofię jako naukę o wartościach”⁵¹. Wartość jest rozumiana przez niemieckiego filozofa jako norma, której przypisuje obiektywność. Tak rozumiana wartość nie jest rzeczą, czyli nie istnieje w świecie realnym, natomiast posiada *ważność* obiektywną oraz *powinność* w sferze subiektywnej. Powszechnie ważnym wartościom Windelband przypisuje istotną funkcję. Mianowicie stanowią one płaszczyznę odniesienia wszystkich funkcji kultury, a zarazem są podstawą każdej konkretnej realizacji wartości⁵². Widoczna jest kwestia związku wartości z rzeczywistością kulturową, w której żyje i którą tworzy istota ludzka. Co istotne, w tym rozumieniu wartość nie jest rzeczą, jej istnienie nie jest uzależnione ani od istnienia przedmiotu jak również od istnienia człowieka. Wartości są składnikiem kultury, zaś tym co je wyróżnia spośród innych elementów konstytuujących ową kulturę, to ich *ważność*. Zatem, w rozumieniu Windelbanda, *wartości istnieją same w sobie*. Odmienny punkt widzenia prezentował Rickert, który podjął i twórczo rozwijał zapoczątkowane przez Windelbanda badania nad wartościami. Także Florian Znaniecki był tym uczonym, który przypisywał wartościom inne cechy niż te, które nadał im Windelband.

Koncepcję filozofii jako nauki o wartościach przejął Rickert od swojego nauczyciela. Obydwaj uczeni, jakkolwiek w wielu kwestiach wyniki podjętych przez nich badań były odmienne, stali na stanowisku, które mówi, że filozofia winna zajmować się twierdzeniami epistemologicznymi – niepodobna bowiem myśleć o budowie świata inaczej niż w kategoriach doświadczanej przez człowieka rzeczywistości, której immanentnym składnikiem są wartości. Kategoria wartości pojawiła się w filozofii Rickerta na skutek podjętych poszukiwań odpowiedzi na podstawowy problem metodologiczny, jak w naukach selekcjonować fakty, odróżniać to, co istotne od rzeczy ważnych. Właśnie odniesienie do wartości powinno, zdaniem tego filozofa, stać się kryterium takiej klasyfikacji badanych przedmiotów. Samo przeżywanie wartości jest indywidualne, subiektywne i zmienne. Tym samym poznać i zrozumieć wartości można o tyle, o ile uda się badaczowi odtworzyć pewną stałość i obiektywność, on sam w swoich

⁵⁰ W. Windelband, *Was ist Philosophie?*, [w:] *Praludien*, Tübingen 1884, t. I-II, Podaję za: A. Przyłębski, *W poszukiwaniu królestwa filozofii*, Poznań 1993.

⁵¹ B. Trochimska-Kubacka, *Neokantyzm*, Wrocław 1997, s. 39. Więcej na temat charakterystyki głównych założeń filozoficznych Windelbanda w: A. Przyłębski, *Windelband a transcendentna filozofia wartości*, [w:] *W poszukiwaniu królestwa filozofii*, cyt. wyd. s.11-26.

⁵² Tamże, s.40.

poszukiwaniach powinien zachować obiektywizm i w poznaniu nie może narzucać swoich wartości. Wartości, o które zabiega badacz, to te, które są faktycznie w procesie historycznym. Natomiast filozoficzny namysł nad sposobem istnienia wartości doprowadził Rickerta do wniosków następujących. Ów uczony przypisał wartościom nie tylko obowiązywanie, ale także istnienie. „Ostatecznie – jak pisze Trochimska - Kubacka – oprócz świata rzeczywistego oraz świata inteligibilnego Rickert przyjmuje rodzaj istnienia wykraczający poza istnienie empiryczne, a porządku *wartości* i porządku *bytu* nie dzielą już nieprzekraczalne bariery. Pojęcie wartości ekstrapolowane na poziom ontologiczny, zaczyna oznaczać specyficzną kategorię ontyczną”⁵³. Jakkolwiek w koncepcji Rickerta wartości jawią się jako byt niesamodzielny wobec zagadnień ontologicznych, to jednak one nadają sens życiu każdego człowieka, a co za tym idzie kulturze i historii⁵⁴. Badanie kultury Rickert uczynił przedmiotem badań nauk humanistycznych. Kultura „ (...) obejmuje wszystko, cokolwiek człowiek bezpośrednio wytwarza, działając zgodnie z podlegającymi wartościowaniu celami, lub, jeżeli chodzi o już istniejącą rzeczywistość – wszystko, co przynajmniej jest świadomie podtrzymywane w imię określonych wartości”⁵⁵. Sferę kultury Rickert starał się oddzielić od życia psychicznego jednostki. Podkreślał, że przedmiotem badania nie są przeżycia psychiczne jednostki. Podejmowane badania powinny się koncentrować na odczytaniu treści, które mają dla jednostki jakieś znaczenie, a więc co pozostaje w związku z wartościami, które istnieją na wzór norm moralnych.

Znanięcki podobnie jak Rickert uważał, że humanista powinien powstrzymać się od wartościowania. Dla filozofia niemieckiego, jak również dla Znanięckiego, namysł nad kulturą i jej składnikami okazał się być istotnym przedmiotem poznania.

Od rozwoju badań nad wartościami Znanięcki uzależniał postęp nie tylko nauk o kulturze, lecz i samej filozofii. Zakładał przy tym, „(...) że cała rzeczywistość jest zasadniczo racjonalna, że wszystko, co tylko może się stać przedmiotem myśli ludzkiej, świat rzeczy i świat wartości, przyroda, życie psychiczne osobnika, życie społeczne we wszystkich jego przejawach, fakty moralne, estetyczne, intelektualne, religijne (zarówno ze względu na swe psychiczne podłoże, jako też ze względu na swą obiektywną treść) – słowem wszystko, co jest, lub po prostu wszystko, może być racjonalnie ujęte”⁵⁶. Nie znaczy to aby uczony zakładał, że racjonalność całej rzeczywistości da się stwierdzić na drodze empirycznej. Zgadza się ze zdaniem Rickerta,

⁵³ B. Trochimska-Kubacka, *Absolutyzm aksjologiczny. Rekonstrukcja oparta na aksjologii Rickerta, Schellera i Hartmana*, cyt. wyd., s.37.

⁵⁴ H. Rickert, *Vom System der Werte*, Logos, 1913-14, B.4, H.3, s.296, podaję za: B. Trochimska-Kubacka, *Absolutyzm aksjologiczny*..., cyt. wyd. s.41.

⁵⁵ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 1981, s.489.

⁵⁶ F. Znanięcki, *Zagadnienie wartości w filozofii*, cyt. wyd., s.89.

który twierdzi, że świat doświadczalny jest „... nieprzejrzaną różnorodnością pojedynczych ukształtowań i faktów”⁵⁷.

W 1894 roku Windelband dokonał „(...) podziału nauk ze względu na metody i cele badawcze na nauki nomotetyczne i idiograficzne. Pierwsze zmierzają do ustalenia ogólnych prawidłowości, rządzą się zasadami determinizmu, są to główne nauki przyrodnicze. Do nauk idiograficznych należą natomiast nauki historyczne, gdyż dążą do uchwycenia tego, co niepowtarzalne w rozwoju społecznym”⁵⁸. Znaniecki akcentował odrębność i samodzielność humanistyki, która posiada różny od nauk przyrodniczych przedmiot poznania. Miejsce tej nauki określone jest także metodą, którą się posługuje. Inne stanowisko w kwestii przeciwstawienia humanistyki i przyrodoznawstwa ze względu na domniemaną odrębność przedmiotów zajmował Rickert. Jak pisze Szczepański - niemiecki filozof nie przeprowadza ostrego rozróżnienia pomiędzy przyrodą i kulturą ani nie wyróżnia jakiejś specyficznej rzeczywistości historycznej. Przyroda i dzieje jest to ta sama rzeczywistość rozpatrywana z dwóch różnych punktów widzenia. Rzeczywistość jest przyrodą, gdyż rozpatrujemy ją ze względu na to, co jest ogólne, a staje się historią, gdy ją rozpatrujemy ze względu na to, co jest szczegółowe”⁵⁹. Przeciwstawienie humanistyki przyrodoznawstwu ma więc charakter przede wszystkim metodologiczny, a nie ontologiczny.

Związek Znanieckiego z neokantystami badeńskimi nie był oparty tylko na wspólnym zainteresowaniu dziedziną wartości. Związek ten oparty był także na niektórych wspólnych ustaleniach wynikających z podejmowanych refleksji, badań nad wartościami. Polski Uczony, podobnie jak Windelband oraz Rickerta, wiązał ściśle filozofię ze sferą wartości. Rzeczywistość, w której egzystuje człowiek jest wytworem kultury, a pierwiastkami świata kultury są wartości. Świat, jak twierdził Znaniecki na kartach książki *Rzeczywistość kulturowa*, trzeba interpretować w taki sposób, aby widoczne się stało jego tworzenie z wartości. Podobnie jak neokantyści badeńscy był przekonany o konieczności odnowy filozofii zarówno w odniesieniu do jej przedmiotu, jak i metod dotychczasowego filozofowania. Swym nastawieniom aksjologicznym dał wyraz między innymi w pracy doktorskiej oraz opublikowanych artykułach. Jeszcze na kartach dzieła napisanego w 1919 roku, a więc wtedy kiedy jego zainteresowania koncentrują się już wokół socjologii pisze: „Współczesna filozofia ma świadomość, że z (...) dwiema kwestiami związane jest jej istnienie, że w dziedzinie wartości oraz w dziedzinie wolności twórczej pozostał dla niej obszar badań, niezależnie od nauki i poza nauką. Właśnie dwie stosunkowo najbardziej żywotne szkoły filozoficzne ujęły, odpowiednio te dwa problemy jako swój

⁵⁷ Tamże, s. 89. Znaniecki powołuje się na: H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen – Leipzig, 1902, s. 33 i następne.

⁵⁸ Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, Warszawa 1983, s. 151, por. także A. Przyłębski, *W poszukiwaniu królestwa filozofii*, cyt. wyd. s. 12.

podstawowy przedmiot: filozofia wartości w Niemczech – z Windelbandem, Rickertem, Münsterbergiem, (...) oraz filozofia twórczości we Francji – z Renouvierem, Guyau, Bergsonem i jego zwolennikami”⁶⁰. Koncepcja wartości jaką ostatecznie sformułował Autor *Zagadnienia wartości w filozofii* powstała w odpowiedzi na przyjęcie i zaakceptowanie pewnych założeń, które były głoszone przez neokantystów, a wyrażających się w przekonaniu, że filozofia powinna zrezygnować z ontologii na rzecz epistemologii, ponieważ poznanie nie może wykraczać poza doświadczenie filozofa. Z tej też przyczyny możemy mówić o rzeczywistości dostępnej człowiekowi i dlatego, jak twierdzili przedstawiciele szkoły badeńskiej, kategoria wartości pozwala godzić twierdzenia o kulturze, jako autonomicznej dziedzinie „ducha obiektywnego”, z twierdzeniami o ostatecznej rzeczywistości empirycznej, jaką są ludzkie przeżycia. Owe przeżycia także współkształtowały obraz filozofii wartości autora *Rzeczywistości kulturowej*. Jednak w przypadku polskiego Uczonego pozostaje brak akceptacji tych skłonności, które koncentrowały się w ponadhistorycznej absolutyzacji wartości⁶¹. W tej sprawie Znaniecki przyjmował odmienne stanowisko. Borzym zauważa, iż mimo istniejących różnic jakie występowały w poglądach Znanieckiego a Windelbandem i Rickertem widoczna jest zbieżność w odniesieniu do uznania wspólnego przedmiotu filozofowania. „ Szkoła badeńska narzuciła w znacznym stopniu za pośrednictwem Münsterberga Znanieckiemu przede wszystkim przedmiot filozofii – wartości, choć nie potwierdzał on takiego samego ich rozumienia, jako transcendentnych i uniwersalnych. Stąd mógł też czerpać myśl o rozróżnieniu wartości i ocen jako aktów psychicznych, jak również odróżnienie wartości i rzeczywistości, ideę przyrody jako czegoś wolnego od wartości. Jednak i tu pewne ważne momenty Znaniecki pozostawiał na uboczu. Nie podejmował np. z Rickertem rozbudowanej refleksji nad podmiotem poznania i jego wojującego antyrelatywizmu, a z Windelbanda idei powinności rozciągniętej na całą kulturę”⁶².

Jednakże mówiąc o filozoficznych inspiracjach Znanieckiego i wskazując na szkołę badeńską należy zauważyć, że także poglądy głoszone przez reprezentantów neokantyzmu marburskiego nie były obce polskiemu Myślicielowi. Pragnę tutaj zwrócić uwagę na postulat głoszony zarówno przez marburczyków i Znanieckiego. Ów postulat głosi konieczność wyrugowania dogmatycznego, zdaniem filozofów niemieckich, dualizmu: podmiot – przedmiot⁶³. Także na inne podobieństwa zwraca uwagę Borzym. Píše on: „ (...) ze szkoły

⁵⁹ J. Szczepański, *Socjologia. Rozwój problematyki i metod*, Warszawa 1967, s. 334.

⁶⁰ F. Znaniecki, *Rzeczywistość kulturowa*, cyt. wyd., s. 465.

⁶¹ S. Borzym, *Panorama polskiej myśli filozoficznej*, Warszawa 1993, s. 193.

⁶² S. Borzym, *Młody Znaniecki: między pragmatyzmem a neokantyzmem*, [w:] *Studia Filozoficzne*, 1976, nr 7 (128), s. 113.

⁶³ Por.: A. J. Noras, *Neokantyzm szkoły marburskiej*, [w:] *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Katowice 2005, s. 189-214, por. F. Znaniecki, *Myśl i rzeczywistość*, [w:] *Przegląd Filozoficzny*, 1911, nr XIV, z. 2, s. 186-212 [w:] *Pisma filozoficzne*, t. I, cyt. wyd. s. 39-76. Znaniecki stał na stanowisku które zostało przez niego nazwane kulturalizmem. „Kulturalizm jest przede wszystkim śmiałą odpowiedzią na dogmat naturalizmu. Tezy kulturalizmu

marburskiej brały się takie motywy, jak antypsychologizm, brak zainteresowania indywidualnymi świadomościami, twórczy charakter myślenia, myślenie jako działanie, poszukiwanie logicznych podstaw kultury ludzkiej, tworzenie „logiki wartości” na wzór marburskiej „logiki nauki”, systemowość myśli, przyroda jako naukowy jej obraz, względny charakter nauki, poznanie, które nie odzwierciedla, lecz tworzy w pewnym sensie rzeczywistość. Brak jednak u Znanieckiego istotnych dominant tej szkoły, takich jak kult nauki, zainteresowanie samą strukturą, a nie pochodzeniem wiedzy, czy wreszcie cel w postaci idei dobra jako idei regulatywnej, wykraczający poza granice doświadczenia”⁶⁴.

Nie negując różnic jakie występowały pomiędzy poglądami neokantystów, a filozoficznymi koncepcjami Znanieckiego, nie można mieć wątpliwości, że wpłynęły one na ostateczny kształt uprawianej przez niego filozofii. Choć reprezentowane przez Znanieckiego stanowisko, w odniesieniu do samej koncepcji wartości, nawiązuje do filozofii Schillera, to jednak nie sposób negować lub deprecjonować wpływy Rickerta, Windelbanda i szkoły marburskiej jaki mieli niemieccy filozofowie na założenia głoszone przez poznańskiego Humanistę. Wpływ ten wyraża się przede wszystkim w przyjęciu koncepcji wartości i uczynieniu jej głównym przedmiotem filozofowania. Koncepcja ta powstała również w odpowiedzi na przyjęcie pewnych założeń głoszonych przez wyżej wymienionych uczonych, a wyrażających się w przekonaniu, że filozofia powinna zrezygnować z ontologii na rzecz epistemologii, ponieważ poznanie nie może wykraczać poza doświadczenie filozofa, poza „tu i teraz”. Dlatego też możemy mówić o rzeczywistości, która jest człowiekowi dostępna i w tym znaczeniu kategoria wartości, jak twierdzili reprezentanci neokantyzmu badeńskiego, pozwalała godzić twierdzenia o kulturze, jako autonomicznej dziedzinie „ducha ludzkiego”, z twierdzeniami o rzeczywistości empirycznej, jaką są ludzkie przeżycia.

opierają się na następujących założeniach: -należy przezwyciężyć dualizm: podmiot-przedmiot i powiązać myśl z rzeczywistością,- rzeczywistość nie jest absolutnym porządkiem, lecz zmienia się w twórczej ewolucji,- wszystkie obrazy świata charakteryzuje się relatywnością,- fałszywe jest przeciwstawienie natury i kultury lub podporządkowanie kultury porządkowi natury, -kategoria wartości jest najogólniejszą kategorią opisu rzeczywistości”, E. Hałas, *Znaczenie i wartości społeczne. O socjologii Floriana Znanieckiego*, cyt. wyd., s.13.

⁶⁴ S. Borzym, *Młody Znaniecki: między pragmatyzmem a neokantyzmem*, cyt. wyd. s.113.

3. Zagadnienie wartości w pismach filozoficznych Floriana Znanieckiego

Punktem centralnym w filozoficznych koncepcjach Znanieckiego, co usiłowano wykazać w poprzednim rozdziale, jest człowiek, który żyje w określonej – kreowanej przez siebie rzeczywistości. Rzeczywistość w swojej złożoności i różnorodności nie może być pozbawiona jednego z elementów, który ją także konstytuuje. Owym elementem jest wartość. Według Władysława Stróżewskiego „Wartości w jakiś sposób istnieją, co więcej, że „wchodzą” niejako w rzeczywistość, w której mogłoby ich nie być”⁶⁵. Tematyka ta okazała się być niezmiernie ważną dla polskiego Uczzonego, który nie mógł jej pominąć w swojej refleksji filozoficznej. Aksjologia, którą projektował poznański Profesor wyrastała z krytycznej refleksji zarówno wobec idealizmu, jak również naturalizmu. Intencją Znanieckiego było uczynienie filozofii wartości podstawą nauk humanistycznych.

Pierwszy artykuł, który został opublikowany w 1909 roku i poświęcony zagadnieniu wartości nosi tytuł *Etyka filozoficzna i nauka o wartościach moralnych*⁶⁶. W artykule tym autor stawia określone pytania z zakresu etyki oraz postuluje utworzenie nauki o wartościach moralnych. Niewątpliwie w artykule tym jednym z najważniejszych pozostaje pytanie dotyczące wartości moralnych. „Przede wszystkim – jak pisze w swoim artykule *Etyka filozoficzna i nauka o wartościach moralnych* Znaniecki - możemy postulować naukę o wartościach moralnych, oprzeć na tym postulatcie formalne określenie faktu moralnego i rezultaty sprawdzić z dostępnymi nam dzisiaj faktami; ta metoda, odpowiednia jeżeli chodzi o stworzenie nauki postulowanej, nie może jednak sama przez się doprowadzić nas do żadnych wniosków co do etyki filozoficznej, gdyż należałoby jeszcze określić formę, jaką ogólna zasada moralności w obiektywnym ujęciu przyjąć musi”⁶⁷. Tak więc Uczony podejmuje teoretyczne analizy, których celem pozostaje uchwycenie owej formy jaką przyjmują zjawiska moralne. Jest to punkt wyjścia, od którego należy zacząć, by dojść do poznania tego, czym jest wartość moralna, a w dalszej konsekwencji do tego, czym w ogóle jest wartość. W rozumieniu autora *Etyki filozoficznej i nauki o wartościach moralnych* zarówno świat człowieka jak też rzeczywistość moralna, na którą składają się poszczególne fakty moralne, w swoim bogactwie jest niewyczerpalna. Świat, w rozumieniu Myśliciela, nie jest uporządkowanym kosmosem. Jest

⁶⁵ W. Stróżewski, *W kręgu wartości*, Kraków 1992, s.58.

⁶⁶ F. Znaniecki, *Etyka filozoficzna i nauka o wartościach moralnych*, [w:] *Pisma filozoficzne*, t. I, cyt. wyd., s. 2-28.

⁶⁷ Tamże, s.8. „Przez „nauki o wartościach moralnych” rozumiemy porównawcze badanie zjawisk moralnych w celu wykrycia pomiędzy nimi stosunków współczesności i następstw”, tamże, s.3. Natomiast etyka filozoficzna to „...badanie zjawisk moralnych w celu wykrycia wspólnej ich treści, ogólnej zasady, z której by te zjawiska dały się dedukcyjnie wyprowadzić. Ponieważ zjawiska moralne zawierają w sobie pierwiastek oceny, więc ogólna ich zasada musi również pierwiastek ten zawierać; tym sposobem zasada wyjaśniająca zjawiska moralne może się stać podstawą norm postępowania i etyka filozoficzna może przejść w etykę praktyczną”, tamże, s. 8.

raczej rzeczywistością nieskończoną i różnorodną.⁶⁸ Trwanie świata to ciągle jego tworzenie, ciągle wzbogacanie rzeczywistości o nowe treści. Podobnie rzecz się ma z faktami moralnymi. Określenie cech charakterystycznych konkretnego i pojedynczego faktu moralnego umożliwi, zdaniem Uczonego, określenie formy rzeczywistości moralnej. Jednym z rezultatów refleksji prowadzonej w tym zakresie jest sformułowanie wniosku, wedle którego „psychologiczny fakt moralny staje się szeregiem wartości rozpoczynającym się pobudką, a kończącym w momencie osiągnięcia wymaganego przez pobudkę rezultatu – w momencie uzewnętrznienia czynu”⁶⁹. Okazuje się więc, że nie wiemy dokładnie czym są dane nam w doświadczenia fakty moralne. Nie ujmują adekwatnie zjawiska moralnego ani psychologiczne teorie oparte na badaniu pobudek postępowania, ani teorie socjologiczne – poszukujące powszechnego celu działania. W obu rodzajach teorii mamy do czynienia z narzucaniem zjawisku moralnemu koncepcji dzielenia go na subiektywną i obiektywną stronę i w pewnym sensie jego unieruchomienia. Tymczasem rzeczywistość moralna nie jest statyczna, okazuje się być czymś dynamicznym, bogatym w ewoluujące związki – relacje, które występują także pomiędzy konstytuującymi ją wartościami. Niepodobna też faktu moralnego wyprowadzić z pobudki, gdyż działanie przerasta moment pobudzenia, niepodobna faktu moralnego unieruchomić i zamknąć w strukturze celu, gdyż działanie zawiera w sobie potencjał zmienności i ciągle wykracza poza obrane uprzednio horyzonty. Znaniecki stwierdza, iż dotychczasowy sposób ujmowania faktów moralnych bądź jako potrzeb, bądź też jako celów prowadził do dualizmu myśli i rzeczywistości, który należy przewyciężyć. Samo przewyciężenie tego dualizmu widział na drodze uznania faktu moralnego jako wartości⁷⁰. W tym momencie Autor *Etyki filozoficznej i nauki o wartościach moralnych* nie wyjaśnia do końca, co kryje się pod tym nieco enigmatycznym pojęciem wartości. W publikacji tej także nie znajduje się jednoznaczne określenie tego, czym jest fakt moralny. Natomiast dowiadujemy się, iż fakt moralny łączy w sobie kilka elementów, są nimi: „1) cel obiektywny jako już istniejąca wartość; 2) przebieg obiektywny działania, który do urzeczywistnienia tego celu prowadził; 3) poprzedzające przebieg działania ujęcie celu przez świadomość działającego podmiotu. Ten ostatni, chronologicznie pierwszy, moment podobnie jak obiektywny rezultat psychologicznego czynu, nie posiada samoistnego znaczenia, a oznacza tylko granicę – początek faktu”⁷¹. Czym zatem jest, w świetle dotychczasowych analiz wartość?

⁶⁸ F. Znaniecki, *Znaczenie rozwoju świata i człowieka*, Pisma filozoficzne, t. I, cyt. wyd., s. 209. Czytamy tam: „Jeżeli używany wyrazu *świat*, to w znaczeniu zupełnie oderwanym, dla wskazania na wszystkie razem dostępne nam zjawiska lub pewna część tych zjawisk posiadających jakąś cechę wspólną (np. świat społeczny lub świat idealny). *Świata* naprawdę nie ma: jest mnóstwo oddzielnych grup zjawisk, mniej lub bardziej ściśle powiązanych wewnątrz, czasem złączonych między sobą, nieraz pozbawionych wszelkiego związku. Nasza to myśl poznawcza sama wytwarza jedność w różnych dziedzinach doświadczenia”.

⁶⁹ F. Znaniecki, *Etyka filozoficzna i nauka o wartościach moralnych*, [w:] Pisma filozoficzne, cyt. wyd., s. 18.

⁷⁰ „Ostatecznie więc fakt moralny – to wartość w jej normalnym działaniu”, tamże, s. 27.

⁷¹ Tamże, s. 19.

Uczony pisze, że „Wartość w bezpośrednim doświadczeniu ujmowana bywa i stwierdzana dynamicznie według jej funkcjonowania, nigdy statycznie. (...) z każdej wartości w działaniu wypływa szereg innych wartości, w dodatnim lub ujemnym z nią będących stosunku. Otóż twierdzimy, że każda wartość staje się wartością dopiero wtedy, gdy funkcjonuje, albo też, innymi słowy, że wartość nie może być aktualna, zjawić się w polu bezpośredniego doświadczenia, nie działając, nie prowadząc za sobą określonego przebiegu, dającego się rozbić na szereg innych wartości; wartość jest dana tylko jako działająca, a działanie jej przejawia się tylko w stosunku do innych wartości. Jeżeli więc rezultat czynu może być dany jako wartość w bezpośrednim doświadczeniu, to może być dany tylko jako wartość czynna z wypływającym z niej szeregiem innych wartości”⁷². W dalszej części tegoż artykułu autor zmagają się z pytaniem czy etyka, która nie może zadowolić się uogólnieniami nauk psychologicznych, a także socjologicznych, może w ogóle budować jakieś uogólnienia. Okazuje się, iż przeszkodą do sformułowania takich uogólnień jest brak możliwości rozpoznania całokształtu zjawisk moralnych. Ostatecznie Filozof konstatuje: „Już powierzchowny rzut oka na niektóre główne typy moralne: altruistyczny, religijny, indywidualistyczny (honor, immoralizm, hedonizm itd.), pozwala nam, w granicach każdego typu, wykryć zupełnie nieograniczoną różnorodność wartości; jeżeli zaś zechcemy uogólnić jeszcze trzy wzmiankowane typy – jest rzeczą aż nazbyt oczywistą, że treści wspólnej nie ma tu żadnej. Etyka filozoficzna w określonym tu znaczeniu jest niemożliwa”⁷³.

Uczony chciał poddać obiektywnemu badaniu i poznać w sposób racjonalny owe dynamiczne wartości które, jak hipotetycznie zakładał, posiadają cechy ogólności. Zadanie to jest bardzo ważne, gdyż od jego zrealizowania Uczony uzależnia powstanie i rozwój etyki filozoficznej, w znaczeniu *logiki wartości*⁷⁴. Niewątpliwie przeszkodą, która uniemożliwia osiągnięcie zamierzonego celu jest niewyczerpalna i różnorodna rzeczywistość moralna, nie daje się więc ująć poznawczo w sposób pewny. Ponadto brak jest określonej metody badawczej, którą posługiwałyby się nauki humanistyczne w tym etyka jako nauka o wartościach moralnych⁷⁵.

Kontynuacją dalszych rozważań koncentrujących się wokół zagadnienia wartościami była dysertacja doktorska zatytułowana *Zagadnienie wartości w filozofii*. Praca ta została opublikowana w 1910 roku w Warszawie.

Celem wspomnianej dysertacji, jak zauważa jej Autor w przedmowie, nie jest ostateczne rozwiązanie problemu wartości. W tejże dysertacji Znaniecki nie daje też łatwych odpowiedzi na

⁷² Tamże, s. 21.

⁷³ Tamże, s.28.

⁷⁴ Tamże, s. 28.

nurtujące pytania, stwierdza natomiast, że koniecznym jest ożywienie tematu, w którym nadal pozostaje wiele pytań bez odpowiedzi, w którym trzeba jeszcze wiele przemyśleć lub szczegółowiej przeanalizować, by zbliżyć się do istoty omawianego zagadnienia drogą racjonalnego badania wartości⁷⁶. Uczony zauważa, że filozofia od czasów greckich, aż do czasów jemu współczesnych, ujmowała wartość jako przyczynę celową świata. Tym samym zagadnienie wartości było praktyczne lub metafizyczne. Nigdy też wcześniej wartość nie była wprowadzona do wiedzy teoretycznej inaczej, niż w postaci praktycznego lub metafizycznego postulatu. Wartość była przedmiotem badań na przykład w etyce, jednak dopiero pod koniec XIX wieku uczeni uzmysłowili sobie odrębność i ważność tego zagadnienia. Wraz z rosnącą świadomością ważności zagadnienia wartości rodziło się poczucie, iż koniecznym pozostaje także wyszczególnienie odrębnej metody, przy pomocy której można będzie badać ów złożony świat wartości. Konsekwencją tego było wprowadzenie „logiki nauk o duchu” jako odrębnego działu logiki ogólnej. Jednakże, jak konstatuje poznański Myśliciel, poszukiwania w tym zakresie szły w niewłaściwym kierunku. Błąd polegał na tym, iż zajmujący się tym zagadnieniem myśliciele nie zastanawiali się czy dostosowanie tradycyjnego systemu do nowej treści jest w ogóle możliwe. W całej filozofii obowiązuje przeświadczenie, według którego wartości są czymś, czego niepodobna ująć w sposób racjonalny. Oczywiście Znaniecki stał na stanowisku przeciwnym, stąd postulat niezbędności podjęcia wysiłków dotarcia do źródeł owej irracjonalności. Dysertacja doktorska została poświęcona zagadnieniu wartości, przenosząc go w całości na grunt teoretycznych rozważań logiki i epistemologii⁷⁷. Celem autora, co zostało już wspomniane, było ukazanie drogi, na której możliwym będzie ujęcie wartości w sposób racjonalny. Charakterystyczne dla Znanieckiego jest także przekonanie, że możliwość racjonalnego ujęcia wartości - świata pozwala na rozciągnięcie tego postulatu na całą rzeczywistość empiryczną. Świat doświadczalny nie może być w całości ogarnięty przez myśl ludzką, ale może być ujęty racjonalnie, gdyż rzeczywistość jest racjonalna, dlatego także świat wartości jako odrębny samodzielny kompleks jest także racjonalny w „swoim świecie”⁷⁸. Nawet fakty religijne mogą, bądź są racjonalne. Znaniecki wierzy w wyjaśnienie wszystkiego o czym istota ludzka może pomyśleć. Jednocześnie zaznacza, iż całej rzeczywistości nie da się stwierdzić empirycznie. „Twierdząc, że cała rzeczywistość jest racjonalna znaczy więc to tylko:

⁷⁵ Por.: F. Znaniecki, *Przegląd krytyczny. Aleksander Świętochowski. Źródła moralności*, Przegląd Filozoficzny, Warszawa 1912, z. I, Rok XV, s.244-245 [w:] Pisma filozoficzne, t. I, cyt. wyd., s.113-119.

⁷⁶ F. Znaniecki, *Zagadnienie wartości w filozofii*, cyt. wyd. s.75-76.

⁷⁷ Tamże, s.77-105.

⁷⁸ Tamże, s. 89, Znaniecki pisze: „...cała rzeczywistość jest zasadniczo racjonalna, że wszystko, co tylko może się stać przedmiotem myśli ludzkiej, świat rzeczy i świat wartości, przyroda, życie psychiczne osobnika, życie społeczne we wszystkich jego przejawach, fakty moralne, estetyczne, intelektualne, religijne (zarówno ze względu na swe psychiczne podłoże, jako też ze względu na swą obiektywną treść) – słowem wszystko, co jest, lub po prostu wszystko, może być racjonalnie ujęte”.

„ (...) nie ma takich stosunków pomiędzy zjawiskami, które by się wyodrębnić nie dały i wyodrębnione stosunki muszą dać się ująć w ogólny system pojęciowy; przez zastosowanie tego systemu do każdej dowolnej grupy zjawisk powinno być możliwe utworzenie takiego schematu, aby każde zjawisko tej grupy, rozpatrywane z punktu widzenia odnośnych stosunków, mogło być jednoznacznie określone w związku z innymi zjawiskami tej samej grupy za pomocą skończonej liczby sądów”⁷⁹. Oczywiście ujmujemy w ten sposób nie całą rzeczywistość bezpośrednią, lecz systemy, które powstają na bazie stosunków jakie zachodzą pomiędzy zjawiskami. Autor *Zagadnienia wartości w filozofii* pisze, że „ (...) pewna część, a raczej pewna strona rzeczywistości, gdyż myślenie racjonalne zjawisk jest właśnie wyodrębnienie pewnych jedynie stosunków między zjawiskami z nieograniczonej liczby stosunków, które by również wyodrębnić można”⁸⁰. Ewolucja wiedzy polega na dochodzeniu do coraz bogatszych form porządkowania rzeczywistości. W ten sposób tworzy się nowa rzeczywistość, która staje się bardziej harmonijną, zrozumiałą, przesyconą formami logicznymi. W człowieku też skupia się funkcja tworzenia świata racjonalnego przez nadawanie doświadczeniu form logicznych. Wprowadzając wymienione powyżej pojęcia Znaniecki korzystał z arsenału nauk przyrodniczych, nie znaczy to oczywiście aby rezygnował z zajmowanego dotychczas antynaturalistycznego stanowiska. Filozof uważał, iż procedura wyodrębniania „pewnych jedynie stosunków między zjawiskami” ma zastosowanie uniwersalne i jest właściwa wszelkiej aktywności poznawczej. Stosunki między zjawiskami, o których mowa, nie posiadają egzystencji innej niż inne zjawiska świata wartości choć są od niej mniej ulotne, trwalsze i w tym sensie bardziej realne⁸¹.

W świetle powyżej przytoczonych poglądów Autora *Humanizmu i poznania* przejdę do kwestii relacji bytu i wartości. Krytyczna analiza najbardziej typowych historycznych przykładów dedukcji wartości z bytu prowadzi Znanieckiego do wniosku, że „...bezpośrednia dedukcja wartości z substancjonalnego bytu jest niemożliwa...”⁸². Praktykuje się jednak, jak zauważa Znaniecki, pośredni sposób, polegający na wyodrębnieniu wartości z doświadczalnej rzeczywistości i przenoszeniu jej na absolut. Oto przykład „ Z wartości, danych już w świecie, wnioskuje Arystoteles o absolutnej wartości; wyodrębnia pierwiastek dobra z rzeczywistości, stawiając go jako jedną z zasadniczych „przyczyn” świata, i dopiero wtedy łączy go z innymi zasadami rzeczywistości w idei Boga. Słowem, Bóg jest koniecznie istniejący nie tylko jako

⁷⁹ Tamże, s.89-90.

⁸⁰ Tamże, s.89.

⁸¹ „Każdy bowiem stosunek zjawisk, choć najbardziej ograniczony co do swego zakresu, choćby zachodził tylko raz, w jednym miejscu i w jednej chwili, jeżeli tylko został wyodrębniony spośród nieograniczonej wielości innych stosunków i wyrażony przez myśl badawczą, tym samym stał się, w odpowiednim wyrazie czy symbolizacji, faktem historycznym, faktem życia umysłowego indywidualnego czy społecznego, i jako raz zaszły fakt jest już niecofnięty i niezmienny”, F. Znaniecki, *Zagadnienie wartości w filozofii*”, cyt. wyd. s. 92.

⁸² Tamże, s. 141.

substancja, lecz również jako wartość”⁸³. Taki sposób ujmowania doświadczanych wartości i przypisywanie tychże do założeń, z których następnie dedukuje się systemy etyczne, wydaje się Znanieckiemu praktyką powszechną, którą spotyka się u Barucha Spinozy (1632-1677), ale także częściowo w filozofii Kanta. Wartości nie są w tych systemach dedukowane z substancji, lecz z funkcji podmiotowych, jak rozum czy wola. Zabsolutyzowanie tych funkcji wymaga odniesienia ich do empirycznego, jak również metafizycznego przedmiotu jako postulowanej racji czy gwarancji.

Dokonując analizy poglądów takich filozofów jak: Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), czy Hugo Münsterberg, Theodor Lipps (1851-1914) poznański Uczony odnotowuje coraz widoczniejszy wzrost roli doświadczenia wartości w rozwiązywaniu relacji bytu i wartości. Etykę Lippsa, w której wartości stają się bezwzględne w miarę jak w trakcie ewolucji dziejowej ludzie łączą się w wyznawaniu tych samych wartości, nazywa empiryczną etyką wartości⁸⁴. Natomiast koncepcje, które zostały sformułowane przez Münsterberga są istotne ze względu na to, że ów uczony z doświadczeń indywidualnego podmiotu wyprowadza absolutne wartości. W koncepcji tego filozofa wartości autor *Zagadnienia wartości w filozofii* dostrzega także pewien mankament. Mianowicie nie akceptuje logicznego przeskoku do pojęcia podmiotu absolutnego jako ostatecznego postulatu, z którego można dedukować wartości absolutne. Poznański Filozof odrzuca także inne formy dedukcji wartości z bytu, w szczególności irracjonalistyczne stanowiska Schopenhauera oraz Nietzschego. W koncepcjach zaproponowanych przez tych filozofów bytem absolutnym czyni się wolę i z niej wyprowadza się wartości. Na krytyce tej praktyki opiera się odkrycie empirycznych źródeł etyki. Znaniecki pisze: „Dedukcja wartości z istoty bytu jest niemożliwa. Albowiem wartość jest z góry zawarta w pojęciu absolutnego bytu, a to na podstawie uprzedniej indukcji, uprzedniego uogólnienia faktu, że wartości są nam dane w doświadczeniu; albo też zostaje ona wprowadzona w ciąg dedukcji przez wyrażone lub nie wyrażone odwołanie się do rzeczywistości empirycznej, do wartości już danych”⁸⁵. Doświadczenie określonej wartości i opis tegoż doświadczenia wymaga od poznającego podmiotu umiejętności operowania odpowiednim językiem i logiką. Nie jest to zadanie łatwe. Znaniecki zdawał sobie sprawę z trudności jakie stoją na tej drodze. Ujęcia konkretnych wartości nie da się wyrazić w języku relacji, jakie występują pomiędzy poszczególnymi rzeczami. Wartości stanowią tę część ludzkiego doświadczenia, która jest niedostępna logice uformowanej w dotychczasowym rozumieniu, na gruncie doświadczenia rzeczowego. Znaniecki w swoim rozumowaniu zmierza do tego, aby to właśnie wartość została uznana jako podstawowy przedmiot racjonalnego ujęcia rzeczywistości. „Musimy przypuścić, że

⁸³ Tamże, s.110.

⁸⁴ Tamże, s.121.

bezpośrednia rzeczywistość jest nieograniczona różnorodnością oddzielnych konkretnych wartości, że tylko wartości są nam dane i nic więcej. (...) Celem naszym musi stać się ukształtowanie jednego powszechnego systemu form, opartego na kategorii wartości, systemu, który by pozwolił na urzeczywistnianie postulatów racjonalności świata w każdym dowolnym momencie rozwoju wiedzy i w zastosowaniu do każdej dowolnej grupy zjawisk. Nazwiemy ten system logiką wartości”⁸⁶. Autor dysertacji doktorskiej, obok postulatów stworzenia logiki wartości, który był skierowany pod adresem filozofii, wskazał także na możliwość przezwyciężenia dotychczasowego systemu poznawczego opartego na logice rzeczy i wprowadzenia na jego miejsce ogólnego systemu, pozwalającego ująć racjonalnie zarówno świat rzeczy, jak i świat wartości.

Jak zauważono w dotychczasowych rozważaniach polski Uczony przypisywał zagadnieniu wartości istotne zadania, wiązał z rozwojem nauki o wartościach wiele nadziei. Ponieważ ów temat filozoficzny odgrywał istotną rolę w jego twórczości naukowej, koniecznym jest przybliżenie stanowiska ukazującego sposób definiowania pojęcia wartości. Jak zatem definiował omawiane tutaj pojęcie, czy była to jedna niezmienna definicja wartości, czy też było ich kilka.

Punktem wyjścia definicji wartości jest rozróżnienie wartości absolutnych i względnych. W taki oto sposób Autor *Zagadnienia wartości...* definiuje pojęcia wartości absolutnych i względnych. „Treścią pojęcia *absolutna wartość* jest to wszystko, co stanowiło treść pojęcia „dobro” i „piękno” używanych do oznaczenia pewnych realności niezależnych od świadomości indywiduum czy grupy społecznej. Absolutna wartość może być pojęta realistycznie – jako *wartość w sobie* oraz idealistycznie – jako *wartość dla podmiotu*”⁸⁷. Pojęcie wartości absolutnych jest – jak twierdzi Znaniecki – pojęciem metafizycznym i w większości przypadków jest przez filozofów odrzucane. W przeciwieństwie do wartości absolutnych stosowane jest powszechnie pojęcie wartości względnych, tj. wartości ze względu na ich znaczenie dla indywidualnych podmiotów. „Wartością względną (...) nazywany przedmiot, któremu u podmiotu odpowiada psychologiczne zjawisko uczucia. (...) do tego aby jakiś przedmiot był względną wartością, konieczne jest połączenie obu pierwiastków, obiektywnego i subiektywnego. (...) Jeżeli nawet w danym momencie przedmiotowi nie odpowiada aktualne uczucie u podmiotu, to jednak przedmiot ten o tyle tylko może być nazwany wartością, a nie rzeczą, o ile kiedykolwiek przed tym aktualne połączenie przedmiotu (tj. „postrzeżenia”, „wyobrażenia” czy „pojęcia” danej rzeczy) i uczucia miało miejsce lub kiedykolwiek potem nastąpi. Tylko ze względu na to połączenie, w stosunku do niego, przedmiot jest wartością.

⁸⁵ Tamże, s.141-142.

⁸⁶ Tamże, s.232.

Wartość względna sprowadza się zawsze do konkretnego, bezpośredniego związku postrzeżenia, wyobrażenia lub pojęcia rzeczy oraz uczucia (czy też pożądania) w świadomości konkretnego ludzkiego indywiduum”⁸⁸. Ostatecznie w swoich rozważaniach traktujących o definicji wartości, a które zostały wyartykułowane w dysertacji doktorskiej, Znaniecki dochodzi do konkluzji, w której wartości przypisywana jest następująca treść: „ (...) przez wartości oznaczać będziemy jedynie pewne przedmioty, nigdy zaś – właściwości lub stosunki przedmiotów”⁸⁹. Przeciwnieństwem terminu *wartość* był *byt*, którym uczony oznaczał całokształt przedmiotów nie będących wartościami. Aksjologia Znanieckiego kształtowała się w opozycji do absolutyzmu. Podstawowym pojęciem odrzucanym przez Uczzonego jest pojęcie wartości bezwzględnej, będącej ostoją absolutyzmu, jako zasadniczy element teorii konstruujących odrębną idealną sferę wartości ponadczasowych i ogólnych, istniejących poza rzeczywistością empiryczną. Tak więc wartość względna zostaje definiowana w opozycji do wartości absolutnej. W rozważaniach dotyczących świata wartości istotnym jest także wydzielenie jeszcze jednego elementu rzeczywistości, który został scharakteryzowany przez uczzonego. Elementem tym jest „rzecz”. Termin ten jest używany „ (...) dla oznaczenia pojedynczych, oddzielnych przedmiotów nie będących wartościami”⁹⁰. Stosunek rzeczy i wartości – to według Znanieckiego – zagadnienie, którym zajmowała się myśl filozoficzna przez wiele stuleci. Namysł nad tym zagadnieniem zmierza w dwóch kierunkach. Pierwszym z nich jest pozytywizm, który ma swój rodowód w naukach przyrodniczych, uważa świat doświadczalny za jedyne źródło prawdy. Natomiast drugim prądem intelektualnym, który skupiał swoją uwagę na stosunku rzeczy i wartości jest pragmatyzm. To przedstawiciele tego prądu umysłowego przypisują znaczenie pięknu oraz pragnieniom i uczuciom ludzkim, łącząc je z przekonaniem o „wyższości czynu nad poznaniem, uczucia i woli nad myślą badawczą”. Zagadnienie wartości wyraża się w tych prądach w postaci sporu o pierwszeństwo wartości i bytu, oceny i poznania – jako zjawisk empirycznych. Znaniecki, jak wiemy, wykazywał duże zainteresowanie koncepcjami pragmatycznymi. Jednakże pragmatyczną koncepcję wartości w sposób najbardziej pełny ogłosił John Dewey (1859-1952), który swoje aksjologiczne refleksje zatytułowane *Theory of Valuation*⁹¹ wydał w 1939 roku, a więc w momencie, w którym sympatyk pragmatyzmu, którym był Znaniecki, uprawiał refleksję socjologiczną. Jak podaje Buczyńska – Garewicz, to co jest typowe dla pragmatystycznego modelu myślenia i co określało ukształtowane w tym nurcie

⁸⁷ Tamże, s. 80.

⁸⁸ Tamże, s. 83-84.

⁸⁹ Tamże, s. 79. Jak podaje Znaniecki: „ W tej formie używają terminu „wartość” Nietzsche, Münsterberg, Garski”, tamże s. 79.

⁹⁰ Tamże, s. 79. W artykule *Elementy rzeczywistości praktycznej*, jego Autor pisze, iż „ Formą stanowiącą podstawę logiczną w badaniu świata przyrodniczego jest kategoria *rzeczy*, czyli *substancji*”, F. Znaniecki, *Elementy rzeczywistości praktycznej*, [w:] Pisma filozoficzne, t. I, cyt. wyd., s. 87.

⁹¹ Por. H. Buczyńska - Garewicz, *Wartość i fakt. Rozważania o pragmatyzmie*, Warszawa 1970, s.284-312.

pojmowanie wartości, jest już obecne już w filozofii Jamesa. Tą cechą charakterystyczną jest pogląd utożsamiający poznanie z działaniem praktycznym. Jeśli zaś praktyka jest jedynym sposobem kontaktu człowieka z rzeczywistością, to fakty nie różnią się od wartości⁹². Utożsamianie wartości z faktami to cecha wyróżniająca pragmatyczny sposób myślenia o wartościach. Jednakże ten sposób myślenia nie oznacza likwidacji wartości na rzecz faktów. Pragmatyczne stanowisko w kwestii wartości sprecyzował Dewey, który zajmował w tej kwestii nieco odmienne stanowisko, na inne elementy kładł on nacisk. Tym, co charakteryzowało tę koncepcję to relacjonalność, związek wartości z działaniem, z zachowaniem celowym. Dopóki nie ma celów, nie ma też wartości. Wartości bowiem są – według Deweya – środkami czy też instrumentami służącymi do osiągania celów, dlatego cele są ich warunkami koniecznymi. Treść celu określa to, co jest wartością i co nią nie jest. Zmiana celu powoduje zmianę wartości. Tak pojęty relacjonalizm jest więc zarazem relatywizmem. Natomiast o obiektywizmie tej koncepcji ma świadczyć teza, iż owa relacja, określająca jakie środki są niezbędne do określenia danych celów, jest relacją obiektywną, a tym samym najzupełniej niezależną od subiektywnych przeżyć⁹³. Nie zatrzymując się dłużej na poglądach Deweya pragnę zauważyć, że już tylko w tym fragmentarycznym przybliżeniu koncepcji tego filozofa można dostrzec odmiennosć poglądów głoszonych przez autora *Zagadnienia wartości w filozofii*. W omawianym traktacie filozoficznym jego autor, w sposób sobie właściwy, porusza się wśród myśli średniowiecznej, nowożytnej oraz współczesnej. W jego rozważaniach przytaczane są poglądy wielkich filozofów takich jak: Platon (427-347), Arystoteles, św. Augustyn (354-430), św. Tomasza z Akwinu i innych. Po zapoznaniu i po dokonaniu analizy dzieł wymienionych myślicieli Znaniecki projektuje własny system filozoficzny, w którym odnaleziona zostanie kategoria łącząca czystą podmiotowość poznającą i czystą przedmiotowość poznana, czyli łącząca działającego człowieka z doświadczanym przez niego światem. Tą kategorią stała się dla polskiego Filozofa wartość – najprostszy element rzeczywistości. Wartość łączy w sobie porządek teoretyczny i praktyczny: „ (...) pojęcie wartości będzie kategorią myśli o elementach rzeczywistości praktycznej, a jednocześnie samych tych elementów jako przedmiotów poznania”⁹⁴. W artykule *Elementy rzeczywistości praktycznej* Znaniecki rzuca nieco inne światło na zagadnienie wartości. W artykule tym uczony próbuje przekonać czytelnika, że „ (...) pojęcie wartości będzie kategorią myśli o elementach rzeczywistości praktycznej, a jednocześnie kategorią samych tych elementów jako przedmiotów poznania”⁹⁵. „Wartość – jak pisze Burakowski – jest w istocie pierwotną kategorią samej rzeczywistości praktycznej, a zarazem kategorią refleksji teoretycznej

⁹² Por. tamże, s. 5-16.

⁹³ Por. S. Dziamski, *Trzy szkice o wartości praktyki*, Poznań 1997, s. 40-45. Więcej wiadomości na temat koncepcji wartości Deweya w: H. Buczyńska Garewicz, *Wartość i fakt. Rozważania o pragmatyzmie*, cyt. wyd.

⁹⁴ F. Znaniecki, *Elementy rzeczywistości praktycznej*, [w:] Pisma filozoficzne, t. I, cyt. wyd., s. 87.

o tej rzeczywistości”⁹⁶. W tym rozumieniu wartość to także szczególna kategoria, w której zawarta jest niechęć do wszelkich skrajności⁹⁷. Przewyciężając opozycję podmiotowo – przedmiotową wartość usiłowała łączyć w sobie elementy idealizmu i realizmu, obiektywizmu i subiektywizmu, myśli z działaniem, człowieka z otaczającym go światem⁹⁸.

Proces powstawania wartości rozpoczyna się w człowieku poprzez nadanie poszczególnym elementom rzeczywistości określonego znaczenia, które decyduje o aksjologicznej ważności przedmiotu. W tym sensie człowiek nie poszukuje wartości. Niepodobna pojmować ich jako jakości materialnych, jak również idealnych – całkowicie oderwanych od ludzkiej podmiotowości⁹⁹. Człowiek wartości tworzy poprzez nadawanie sensu, znaczenia, czy też ważności określonym rzeczom, zdarzeniom, procesom. A zatem do realizowania określonych wartości niezbędny jest działający i poznający podmiot. Dodać także należy, że człowiek nadaje znaczenie przedmiotom lub je modyfikuje na podstawie doświadczenia już zdobytego. Dzieje się tak dlatego, iż w procesie poznania czy to rzeczywistości, czy też świata wartości niemożliwe jest doświadczenie „czyste”, lecz każde nowe wrażenie wchodzi w kontakt z olbrzymią ilością danych z doświadczeń uprzednio już zdobytych. Każde doświadczenie ma zatem charakter pośredni, zależy od przeszłości gdyż dane z przeszłości biorą udział w asymilacji doświadczenia „nowego”. W związku z tym świat, jak zakłada poznański Uczony, nie przedstawia się nam w formie teraźniejszości, lecz będąc częścią ogólnego doświadczenia podlega również wszystkim jego prawom i łączy się z elementem przeszłości. Z drugiej jednak strony nie ma w danych myślowych przeszłości bezwzględnej, gdyż każde zjawisko, wywołane zjawiskiem aktualnym, może powrócić, warunkując znaczenie

⁹⁵ Tamże, s. 87.

⁹⁶ S. Burakowski, *Wprowadzenie*, [w:] F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, Warszawa 1988, s. XVII.

⁹⁷ K. Pomian, *Wprowadzenie do Znanieckiego*, [w:] Więź, 1974, nr 1 (189), Rok XVII, s. 70. czytamy tamże „Najbardziej znamieną cechą Znanieckiego, jako filozofia i jako socjologa, jest chyba właściwa mu programowa niechęć do wszelkich poglądów skrajnych. Nie bierze się ona ani z oportunistycznego poszukiwania spokojnego środka, ani z eklektyzmu. Stanowi natomiast zastosowanie przyjętego od Hegla przeświadczenia, wedle którego dla dowolnej pary przeciwieństw można znaleźć określony ciąg mediacji, stanów pośrednich, pozwalający przejść od jednego z tych przeciwieństw do drugiego. (...) ... sam przez się świat wartości nie jest ani doskonałym porządkiem, ani chaosem. Charakterystyczny jest dlań stan pośredni między tymi skrajnościami: niejednoznaczność, której przejawem jest potencjalne uczestnictwo każdej wartości w wielu odmiennych kompleksach. Fakt ten można wytłumaczyć, jeśli przyjmie się, że ośrodkami aktywności są zawsze i tylko indywidua, a indywiduów jest wiele i różnią się one od siebie. Doświadczenie potoczne polega na organizowaniu się wokół każdego takiego ośrodka jakiegoś kompleksu wartości, który ma nieuchronnie piętno indywidualne, i na wprowadzeniu przeciwstawienia między tym, co subiektywne, ponieważ należy do tego kompleksu, a tym co obiektywne, ponieważ do niego nie należy”.

⁹⁸ Por.: „Działalność tworzyła tylko - i tworzy dotąd – pewne szeregi myślowe, które rozwijając się wytwarzają poznanie, ale z których każdy, wzięty w całości, stanowi *jedno jedyne* ogniwo praktycznego procesu, w granicach którego powstał”, [w:] F. Znaniecki, *Elementy rzeczywistości praktycznej*, cyt. wyd., s. 79.

⁹⁹ Por.: „Z treścią przedmiotu łączy się w naszym doświadczeniu sugestia związku, który go łączy z innymi przedmiotami, pewna świadomość możliwości czynnego odtworzenia tego związku, która jest czymś pośrednim między doświadczeniem treści a wykonywaniem czynności, i której dlatego niepodobna ściśle zdefiniować ani w terminach biernego doświadczenia, ani w terminach działalności. Tę sugestię związku, to odnoszenie się przedmiotu doświadczenia do innych przedmiotów, nazywamy znaczeniem”, F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, cyt. wyd., s. 48-49.

doświadczeń „przyszłych”¹⁰⁰. Zjawiska takiego doświadczenia, które odnosi się do terażniejszości, mimo że istnieje poza nią, proponuje Znaniecki nazwać wartościami. „Wartość jest właśnie tym – pisze autor *Humanizmu i poznania* – co zawsze odnosi się do obecnego momentu, co czerpie całe swe znaczenie z uświadomienia w terażniejszości, ale trwa poza momentem swego uświadomienia, chociaż nie jest to trwanie przyrodniczego przedmiotu, lecz właśnie tylko zbliżanie się lub oddalanie od terażniejszości, przechodzenie z przyszłości w przeszłość, i odwrotnie. (...) Te właśnie cechy posiadają wartości hedonistyczne, ekonomiczne, estetyczne, moralne nawet, chociaż filozofia stara się je usunąć z zakresu względności. Nie można o nich powiedzieć, że istnieją tylko o tyle, o ile są uświadomione, chociaż cała racja ich trwania poza terażniejszością tylko w ich uświadamianiu leży. Wobec tego wartość może być myślą, jak rzeczywistością, doznaniem symbolizującym rzecz lub rzeczą symbolizowaną przez doznanie, zależnie od chwili i od punktu widzenia: tak np. wypełniony cel jest rzeczywistością w stosunku do uprzedniego zamiaru, myślą – z chwilą, gdy stanie się punktem wyjścia w dążeniu do dalszego celu; albo też jakieś przyjemne lub przykre zjawisko jest rzeczywistością w stosunku do dawniejszego podobnego zjawiska, myślą – w stosunku do późniejszego. A więc powiedzieć można, że świat doświadczenia jest światem wartości”¹⁰¹.

Można powiedzieć, że miejscem istnienia wartości jest ich aktualność dana w doświadczeniu, podczas gdy wiedza czyni te wartości względnymi. To, co wchodzi w zakres świadomości, nabiera cechy względności, tworzy związki, utrwała je w funkcjach myślowych polegających na tym, że jakiś element dominuje w doświadczeniu, koncentruje wokół siebie inne doświadczenia i wydziela je w stałą serię. Tak powstają teorie, do których można wracać i włączać w nie kolejne nowe doświadczenia. W ten sposób doświadczenie staje się nie źródłem wiedzy, ale jej przedmiotem.

Świat wartości stanowi w rozumieniu Znanieckiego pewien strumień aktualizujących się treści doświadczenia, które w pewnym sensie „tworzy się”. Jednakże w przeciwieństwie do Bergsona Znaniecki usiłuje pomniejszyć zdolność rzeczywistości do wyłaniania z siebie nowych treści. Twórczość jest – zgodnie z koncepcją humanizmu – domeną człowieka, jego myśli. To myśl tworzy nowe stosunki pomiędzy poszczególnymi treściami doświadczenia. Twórczość jest cechą przynależną człowiekowi i wyraża się w racjonalności procesów idealizacji, schematyzacji

¹⁰⁰ Por. F. Znaniecki, *Pośredniość doświadczenia*, [w:] *Humanizm i poznanie*, cyt. wyd., s. 264-302.

¹⁰¹ Tamże, s.285-286. Przywołana powyżej definicja wartości została sformułowana w 1912 roku i ogłoszona na kartach dzieła *Humanizm i poznanie*. W tym czasie Znaniecki pozostawał pod wpływem koncepcji głoszonych przez między innymi pragmatystów. W rozprawie *Elementy rzeczywistości praktycznej* autor pisał: „Wartością jest dla filozofii to, co bywa oceniane dodatnio lub ujemnie, względem czego podmiot zajmuje stanowisko, przyjmuje lub odrzuca, itp.” [w:] *Pisma filozoficzne*, t. I, cyt. wyd., s. 83.

oraz systematyzacji doświadczenia. Twórczy racjonalizm w przyswajaniu wciąż nowych doświadczeń jest potwierdzeniem humanizmu. W tym też sensie człowiek tworzy świat a zarazem go poznaje ¹⁰².

Dana treść doświadczenia wiąże się zawsze z już posiadanymi wartościami i posiada odmienne znaczenie dla każdego człowieka. Nie ma to jednak, zdaniem Uczonego, związku z idealizmem subiektywnym, gdyż przedstawia się wszystkim jako ta sama, wchodząc tylko w różne powiązania – relacje. Świat przedstawiający się człowiekowi jest zatem światem wartości, w którym każde doświadczenie bywa oceniane bądź dodatnio, bądź ujemnie. Wartość przedstawia się zasadniczo jako to, co powinno być – temu, co jest. Wobec tego nie może ona mieć jednak charakteru substancjalnego, nie może być pomyślaną tak samo jak rzecz, gdyż w przeciwieństwie do elementu przyrody staje się ona przedmiotem myśli, będąc tym samym elementem działalności praktycznej. Naturalnie całe zdobyte doświadczenie stanowi dla człowieka rzeczywistość praktyczną, gdyż każde zjawisko może być i jest przez niego zmieniane w świadomym działaniu ¹⁰³.

Człowiek poznaje i doświadcza rzeczywistość – świat natury i kultury, w której żyje. Jednakże każdy czyni to w sposób zindywidualizowany i poznawany świat jest widziany przez każdą istotę w sposób odmienny zależnie od uczuć, pragnień, konkretnych zamierzeń, które istota ludzka kieruje na dane rzeczy, które następnie rodzą określone zamierzenia wartościotwórcze. Oczywiście owe rzeczy to nie tylko byty materialne. To także określone fenomeny, idee które nie są tylko produktami wyobraźni, lecz są czymś konkretnym, czymś co realnie wpływa na zachowania ludzkie. W tym znaczeniu zarówno przeżycia jak i przedmioty doświadczenia stanowią określoną siłę motywującą do tworzenia świata człowieka. Wartość, w refleksji filozoficznej poznańskiego Humanisty, była zmiennym elementem, konstytuującym rzeczywistość. Zmiennym o tyle, o ile człowiek podejmował określone działania zmierzające do tworzenia nowych, bardziej ludzkich wartości. Posiłkując się treścią zwartą w jednej z recenzji można powiedzieć, że „Wszystko, co dotychczas powiedział w pismach swoich Znaniecki, *nie rozwiązuje zagadnienia wartości lecz stawia go tylko*. Rozwiązania szukać nam wypadnie dopiero w nowej dyscyplinie – logice wartości”¹⁰⁴. Projekt logiki wartości nie został przez

¹⁰² Por.: S. Borzym, *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce*, cyt. wyd., s. 97-123.

¹⁰³ „Jednakowoż, chociaż wartości są nieograniczenie różnorodne, zmienne i nietrwałe, mamy jednak obok nich coś innego, coś jednorodnego, niezmiennego i trwałego z punktu widzenia zjawisk: stosunek. (...) Stosunki pomiędzy wartościami mogą być podstawą do ujęcia samych wartości jako racjonalnych. Przede wszystkim tedy stosunek może pozwolić nam przezwyciężyć trudność wynikającą z różnorodności wartości. Wartość będzie dla nas ta sama, dopóki z innymi będą ją łączyły stosunki jakieś, dowolnie wyodrębnione spośród nieograniczonej wielości innych stosunków. (...) Jeżeli zmienność jest nieodłączna od wartości, to przysługuje wszystkim wartościom. W takim razie pozostaje tylko dołączyć stawianie się do samego pojęcia wartości. (...) Stosunki czasowe pomiędzy wartościami mogą więc być dane tylko o tyle, o ile wartości trwają, o ile ich stawianie się ma przerwy”, F. Znaniecki, *Zagadnienie wartości w filozofii*, [w:] *Pisma filozoficzne*, t. II, cyt. wyd. s.212-213.

¹⁰⁴ W.J. Grzybowski, *O nową rzeczywistość filozoficzną*, cyt. wyd. s. 528.

Profesora zrealizowany, mimo to powiązanie treści zawartych w rozprawie doktorskiej z jego późniejszymi pracami filozoficznymi i socjologicznymi jest wyraźne. Na tym tle szczególnie wyraźne są słowa, które zostały wyartykułowane w 1952 roku, w pracy zatytułowanej *Czy socjologowie powinni być także filozofami wartości?* Znaniecki pisze tamże: „ (...) jestem przekonany, że każdy przedstawiciel socjologii stosowanej, a być może każdej innej nauki stosowanej, pragnąc przyczynić się, choćby i w niewielkim stopniu, do ukształtowania przyszłej ludzkości, winien umieć myśleć systematycznie jak filozofowie wartości i znać najważniejsze z rozwiniętych przez nich ideałów, by służyły mu za wskazówkę przy dokonywaniu wyboru przyszłych celów”¹⁰⁵. Nietrudno dostrzec, że uczony poznawał i oceniał świat przez pryzmat wartości. Co prawda Autor *Zagadnienia wartości w filozofii* nie napisał już po doktoracie pracy, która by już w tytule sygnalizowała podjęcie problematyki aksjologicznej, ale koncepcje w niej zawarte przetransponował na grunt socjologiczny, gdzie poszukiwał rozwiązań dla problemów, które przed sobą stawiał. Dlatego też nie sposób uznać Znanieckiego jako uczonego, który pomimo zmiany uprawianej przez siebie nauki, zarzucił czy też zobojętniał na zagadnienia, które zrodził kontakt z filozofią. Znaniecki - oceniany pod tym względem – okazuje się autorem, który nie tylko swoim współczesnym przypominał o konieczności snucia refleksji dotyczących wartości, lecz także czyni to nadal. Teoretyczno – ideowe podstawy Jego wypowiedzi nie dają się zredukować do jednego obszaru. Znaniecki nie był związany z żadnym z nurtów czy też szkół filozoficznych, które na ziemiach polskich w okresie międzywojennym były obecne. Mam tutaj na myśli szkołę Lwowsko - Warszawską oraz filozofów katolickich. Można powiedzieć, że uczony, który przez wiele lat żył i tworzył w Poznaniu, wykraczał swoimi koncepcjami poza te poglądy. Przemawiała przez niego chęć budowania – tworzenia na bazie mnogiej, pluralistycznej rzeczywistości, wciąż nowego świata, nowego ładu, nowego porządku kulturowego, którego twórcą jest człowiek. Jakkolwiek dziedziny te są różnorodne, przy pierwszym ich rozpatrywaniu nie wydaje się, by miały one ze sobą wiele wspólnego. Ale wszystkie suponują jakiś „ład”, pewien „porządek” kulturowy. Zamierzeniom tym miały służyć nauki o kulturze. Znaniecki zauważa, że „Nazwa *nauki o kulturze* będzie miała znaczenie, jeżeli założymy istnienie uniwersalnej kategorii ładu kulturowego obejmującego wszystkie swoiste łady, jakie zostały lub będą odkryte przez badaczy kultury”¹⁰⁶. Założenie uniwersalnej kategorii ładu kulturowego jest potwierdzeniem tego, że świat ludzki jest racjonalny i poddaje się on badaniu. Zatem w filozoficznym wyjaśnianiu tego ładu należy sięgać do ludzkich działań, do czynności, które są przez niego podejmowane w sposób świadomy i dobrowolny.

¹⁰⁵ F. Znaniecki, *Czy socjologowie powinni być także filozofami wartości*, [w:] *Spoleczne role uczonych*, Warszawa 1984, s.503.

4. Człowiek jako twórca i badacz kultury.

Dokonując pewnego podsumowania myśli Floriana Znanieckiego dotyczących zagadnienia wartości, można stwierdzić, że wartości istnieją zarówno w sensie subiektywnym jak i obiektywnym. Mówiąc o obiektywnym istnieniu wartości trzeba mieć na uwadze fakt, iż istnieją one niezależnie od woli danego człowieka, mają one zasięg ogólnospołeczny, obowiązują w określonym kręgu kulturowym – subiektywnie, gdyż istnienie wartości jest uzależnione od konkretnego indywiduum, od tego czy dana wartość zostanie wprowadzona do zakresu doświadczenia i czy będzie odgrywała w nim jakąś rolę. Stąd Znaniecki uznaje, że wartości znajdują się między dwoma równocześnie zachodzącymi procesami: obiektywizacji i subiektywizacji. W odniesieniu do omawianego zagadnienia charakterystyczne pozostaje także to, iż wartości rozpatrywane są także przez pryzmat określonych systemów – kompleksów, które one tworzą. Tak rozumiane wartości, jak podaje Borzym, są pierwiastkami świata kultury, natomiast rzeczywistość w której żyjemy jest wytworem kultury¹⁰⁷. Tymczasem cała dostępna rzeczywistość – jak zakładał poznański Uczony – jest rzeczywistością kulturową - światem wartości. W dziele zatytułowanym *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości* czytamy: „Kultura ludzka bowiem składa się z niezliczonych *systemów wartości*, odrębnych układów dynamicznych, prostych i złożonych, małych i wielkich, krótkotrwałych i trwających przez stulecia. Pomiedzy tymi systemami zachodzą wprawdzie liczne procesy wzajemnego oddziaływania, lecz ze względu na niektóre związki swych elementów każdy z nich stanowi zamkniętą w sobie całość”¹⁰⁸.

Kultura, w przeciwieństwie do przyrody, jest tworem człowieka, który umiejscawia ją ponad przyrodą. Dzieje się tak na skutek tworzenia, szczególnie przez jednostki ponadprzeciętne, wartości nowych. Charakterystycznym bowiem dla ludzkiej kondycji jest to, że „Świat kultury, który ludzkość buduje ponad przyrodą – technika, instytucje ekonomiczne, ustrój społeczny i polityczny, religia, moralność, sztuka, wiedza – ma swe źródło ostateczne w tym, że pewna część czynności ludzkich zwraca się od zadowolenia powtarzających się ciągle potrzeb do tworzenia wartości. (...) Wytwarzanie nowych wartości zmienia nie tylko warunki istnienia, lecz i samą świadomość człowieka. W ciągu tworzenia nowych wartości sama twórczość staje się odrębnym i niezależnym celem, wzbudzającym nowe pragnienia i zdolności. Wraz z narastaniem kultury pierwotne instynkty rozwijają się w olbrzymią różnorodność dążeń świadomych; pojawiają się niezliczone nowe pożądanja i potrzeby, które nie mają

¹⁰⁶ F. Znaniecki, *Nauki o kulturze*, cyt. wyd., s. 22.

¹⁰⁷ S. Borzym, *Wartość fundamentem świata kultury*, [w:] *Filozofia Polska 1900-1950*, cyt. wyd., s.152.

¹⁰⁸ F. Znaniecki, *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*, Lwów-Warszawa 1934, Warszawa 2001, s.10-11. Uczony wyróżniał między innymi systemy naukowe, religijne, techniczne, ekonomiczne, prawnie – polityczne.

żadnego niemal związku z samym materialnym istnieniem gatunku”¹⁰⁹. Polski uczony stał na stanowisku, które zakłada, że jednym z warunków powstania kultury była właśnie przyroda. Jednakże, na co należy zwrócić uwagę, akcentował on odrębność i niezależność świata kultury od świata natury. W rezultacie swoistej ewolucji sama kultura okazała się być bytem samodzielnym, poprzez który badana i oceniana jest sama przyroda¹¹⁰. I chociaż twórcą kultury pozostaje człowiek, to pomimo tego pozostaje ona w stosunku do niego także bytem samodzielnym. Kultura istnieje, dopóki możliwa jest aktualizacja – urzeczywistnianie składających się na nią wartości. Tym samym wartość jest pojęciem, które należy rozważać na tle kultury, można nawet powiedzieć, że świat wartości jest komplementarny wobec świata kultury. Reasumując powyższe rozważania, według Znanieckiego, rozwój świata to nieustanny twórczy proces tworzenia wartości i wprowadzania tychże do rzeczywistości oraz, co niemniej istotne, ich upowszechnianie i aktualizowanie. Poprzez ową aktualizację kultura jednocześnie trwa i ewoluuje, gdyż z jednej strony zawiera w sobie intencję odtworzenia funkcjonujących wartości, z drugiej dążność do dokonania w nich twórczych zmian. Poglądy tego dotyczące zostały wyartykułowane szczególnie w takich pracach jak: *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości* oraz *Upadek cywilizacji zachodniej*. W świetle dotychczas przytoczonych poglądów poznański intelektualista jawi się jako badacz kultury, dla którego jak słusznie zauważa Elżbieta Hałas „(...) filozofia kultury nie polega na intelektualnej kontemplacji wartości, lecz na wcielaniu wartości w kulturze”¹¹¹.

Człowiek jest powołany do tworzenia świata kultury, a wraz z nią wartości, które w tym świecie obowiązują. Poszczególne wartości łączą się w systemy, które podlegają twórczym modyfikacjom. W tym względzie Znaniecki uznawał, iż istnieje możliwość tworzenia idealnych systemów, projektów nowych związków między wartościami. W tym sensie Znaniecki konstruował antropocentryczną filozofię wartości, w której człowiek okazywał się być wartością szczególną - „ogniskiem i twórcą świata” – ogniskiem, gdyż skupia w sobie realną możliwość tworzenia konkretnych wartości, twórcą zaś, jeśli pozostanie na służbie tworzenia wartości oraz ich urzeczywistniania w świecie. Ów nieustający proces, który ma polegać na ciągłym doskonaleniu systemów wartości doprowadzić ma do utworzenia globalnego systemu wartości, na podstawie którego możliwym będzie urzeczywistnienie koncepcji cywilizacji przyszłości.

¹⁰⁹ F. Znaniecki, *Upadek cywilizacji zachodniej*, [w:] *Pisma filozoficzne*, t. II, cyt. wyd., s.942-943.

¹¹⁰ Por.: „... świat kultury, a przede wszystkim świat idealny narzuca naszemu poznaniu własne swe wymagania, zmusza nas do nagięcia teorii do faktów, nie faktów do teorii: to właśnie daje nam pewność, że poznajemy tu sam nasz przedmiot, a nie cień rzucany na niego przez naszą teorię. (...) Przyroda jest już dziś w tym stopniu przesiąknięta kulturą, że nie możemy sobie zupełnie wyobrazić, czym był świat przed tymi wszystkimi przekształceniami, którym uległ w ciągu rozwoju kulturowego”, F. Znaniecki, *Znaczenie rozwoju świata i człowieka*, [w:] *Pisma filozoficzne*, t. I. Warszawa 1997, s.183-184.

¹¹¹ E. Hałas, *Znaczenia i wartości społeczne. O socjologii Floriana Znanieckiego*, cyt. wyd. s. 124.

Z dotychczas przytoczonych poglądów poznańskiego Humanisty człowiek jawi się jako byt wyjątkowy. Jego wyjątkowość i zarazem niepowtarzalność kryje się w jego twórczych możliwościach. To nie kto inny tylko człowiek pozostaje istotą sprawczą kultury. Tylko on w znanym nam wszechświecie jest istotą rozumną, wolną, aktywną, zdolną do ustawicznego rozwoju. Inteligencja człowieka jest złączona ze zdolnością uniwersalizacji, kreatywności, przewidywania i samoświadomości. Wymienione właściwości, które przynależą człowiekowi pozwalają na dostrzeganie różnorodnych wartości, które z kolei stają się przedmiotem wyboru. Człowiek - w rozumieniu autora *Zagadnienia wartości w filozofii* – jest sprawcą kultury jako zespołu zróżnicowanych jakościowo wartości, on je dostrzega, wybiera oraz realizuje. A zatem bez przestrzeni aksjologicznej egzystencja człowieka byłaby pusta, a on sam stałby się banalny, jednowymiarowy. Autentyczność istnienia człowieka jest uzależniona od tego, czy on sam otworzy się na wartości, dokona ich internalizacji i rozpocznie życie według nich. Człowiek – wartość – kultura to tematy, które w koncepcjach filozoficznych Floriana Znanieckiego w sposób szczególny były eksponowane. Uczony był świadom zależności jakie występują pomiędzy postawą człowieka, jaką przyjmuje w realizowaniu wartości a obrazem kultury czy też kondycją cywilizacji, w której on żyje.

Psychofizyczna struktura, która konstituuje ludzką osobę zakreśla krąg wartości, których człowiek jest nosicielem i które kreuje¹¹². Świat ludzkich wartości nie jest rzeczywistością jednowymiarową. Pluralizm aksjologiczny nie jest zróżnicowany wyłącznie ilościowo, lecz także jakościowo. Różnorodność świata wartości obejmuje swoim zasięgiem wartości moralne, estetyczne, religijne, poznawczo – intelektualne, ekonomiczno – utylitarne, społeczno – narodowe, witalno – zmysłowe, ludyczne. Nie wszystkie z tych wartości realizowane są w równym stopniu, wśród nich są wartości o mniejszej i większej ważności. Tym samym hierarchia aksjologiczna jest wpisana w bogactwo ludzkiej rzeczywistości. Uznanie tego ewidentnego faktu nie jest równoznaczne z deprecjonowaniem jakichkolwiek wartości. To, co specyficzne i w sposób szczególny przynależy do świata wartości to wolność. „W naszym myśleniu według wartości – jak pisze Józef Tischner (1931-2000) – jest obecny znamieny motyw – motyw wolności. Nikt nie musi widzieć wartości. Nikt nie musi uznać ich aż do końca. Im wyższa wartość, tym większa swoboda jej uznania. Wartość zdaje się mówić do mnie: „jeśli chcesz, możesz mnie wybrać. Wszystko jest zawarte w drobnym „jeśli chcesz”. Stając wśród wartości, naprawdę niczego nie musisz. Ale właśnie to, że „wśród wartości niczego nie musisz”, samo jest wartością – wartością wolności. Podmiotem doświadczenia wartości jest podmiot wolny. Cały urok świata wartości bierze się zapewne stąd, że nic z tego świata nie narzuca się nam przemocą. Niemniej dzięki wartościom czujemy niewyraźnie, że jeśli tego świata nie

uznajemy, możemy ulec jakiejś przemocy”¹¹³. Zatem wartości nie odbierają człowiekowi możliwości decydowania, lecz inspirują do określonego działania, mającego na celu tworzenie warunków dla zaistnienia możliwie najlepszego świata, cywilizacji przyszłości¹¹⁴. Przy czym Znanieckiemu nie chodziło o wartości witalne i użytecznościowe, ale o najwyższe wartości, czyli wartości moralne i estetyczne.

Nie ulega wątpliwości, że człowiek może być zafascynowany i oczarowany urokiem wartości, ale to, czy uzna ich atrakcyjność za wystarczającą rację do tego, by swoje siły spożytkować na ich realizację, zależy tylko i wyłącznie od niego. Według poznańskiego Nauczyciela wartości nadawały sens ludzkiemu życiu, ponieważ człowiek służąc wartościom, osiągając określone ideały sam się ubogacał i ubogacał drugiego. Pomiędzy wartościami i człowiekiem zachodzi swoista relacja. Otóż wartości zdają się przyciągać człowieka, ale same do niczego nie przymuszają. W tym zakresie to człowiek podejmuje decyzję. Może więc podjąć wezwanie dla stworzenia czegoś nowego poprzez co świat stanie się lepszy a on sam pomnoży swoje siły i powiększy swoje człowieczeństwo. Myślę, że w tym miejscu warto zacytować, być może nieco patetyczne, ale znamienne słowa Znanieckiego z jego książki *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości* gdzie pisze: „Własne dzieło nie będzie dla niego absolutnie ważnym w wewnętrznej swej istocie, lecz względnie ważnym, zależnym od swej żywotności, z uwagi na znaczenie, jakie zdobędzie w rozwoju cywilizacji, gdy stanie się oparciem dla dalszej twórczości. Jego działanie twórcze nie będzie przezeń zamierzone jako zerwanie z przyszłymi dokonaniem, odebranie im ważności i rozpoczęcie od nowa czegoś, co po ukończeniu będzie stało jako granica dokonań w nowym kierunku. Przeciwnie, będzie je ujmował jako dalszy ciąg działania przeszłych twórców, jako urzeczywistnienie otwartych przez nich możliwości, nadające ich dziełom nową żywotność, a zarazem jako otwieranie nowych możliwości, które przyszli twórcy urzeczywistnią. A dalej, dla tego człowieka (...) działalność twórcza będzie wprawdzie – jak być musi – z istoty swej indywidualna; będzie on wymagał pełnej swobody w jej wykonywaniu i w razie potrzeby odosobni się, aby dzieło jego mogło dojrzewać w samotności. Ale współdziałanie z innymi, życie twórcze w kręgu współtwórców, samodzielne

¹¹² W. Stróżewski, *Aksjologiczna struktura człowieka*, [w:] Kwartalnik filozoficzny, 26 (1988), z. 4, s. 21-46.

¹¹³ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2002, s.481-482.

¹¹⁴ Por.: F. Znaniecki, *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości*, cyt. wyd., s.298-330. Czytamy tam między innymi: „Otóż, aby nowi ludzie byli istotnie świadomymi twórcami nowej cywilizacji, ośrodkiem ich dążeń osobotwórczych musi być obiektywne znaczenie każdej ich roli w odniesieniu do ideału nowej cywilizacji. Całe ich życie musi się kształtować pod ciągłym wpływem tej świadomości, która dziś mają tylko nieliczni ludzie osiągający mądrość i dobroć, że wszystko czego osobnik ludzki doświadcza i co czyni, jest cenne i ważne o tyle tylko, o ile stanowi część wielkiego procesu trwania i narastania obiektywnego świata kultury i że samo jego istnienie jako osobowości jest wartościowe społecznie, ma sens etyczny o tyle tylko, o ile jest drobnym przyczynkiem do zjednoczenia i rozwoju całej ludzkości”.

kierowanie własnych dążeń czynnych tak, aby jego dzieło łączyło się z dziełami innych w zbiorowym dokonaniu, będzie dla niego normalnym życiem społecznym”¹¹⁵.

Przytoczony fragment ukazuje jaki zamysł miał Znaniecki wobec człowieka i jego powinności. Okazuje się, że tylko człowiek kierujący się w życiu najwyższymi wartościami, który robi wszystko w celu ich urzeczywistnienia, jest w stanie zmieniać siebie i świat.

¹¹⁵ Tamże, s. 313.

1. Cywilizacja i jej definicje

Chociaż pojęcie cywilizacji jest obecne w polskiej literaturze filozoficznej, dziełach historycznych, już od XIX wieku, to jednak zakres semantyczny tego pojęcia nie był jednoznacznie określony.

Częstym i jednym z najdawniejszych znaczeń nadawanych pojęciu *cywilizacja* jest ogląda, polot i doskonalenie się ludzkości dzięki osiąganym postępom zarówno w sferze humanistycznej jak i politechnicznej. Termin ten odnosi się tak do pojedynczego człowieka, jak i do całych zbiorowości społecznych. Jednakże określony człowiek wtedy bywał cywilizowany jeśli charakteryzowały go także umiejętności współżycia z innymi. Tym samym człowiek cywilizowany staje się do pewnego stopnia uzależniony od obowiązujących zwyczajów, obyczajów, tradycji, a tym samym jest on także konwencjonalny. Swoim zachowaniem, preferowanymi postawami realizuje także określony w danej społeczności kompleks wartości. W tym rozumieniu *cywilizacja* definiowana jest jako zespół zwyczajów, tradycji, wartości. Brak *cywilizacji* to jednocześnie brak tych wszystkich norm, które regulują życie społeczne w określonej grupie i na określonym terytorium. Kojarzenie pojęcia cywilizacji z szeroko rozumianą obyczajowością społeczną obejmuje także system prawa, instytucje społeczne, formy życia społecznego i wszystko to, co w życiu społecznym wiąże się z kształtowaniem stosunków społecznych. Powyżej przytoczone rozumienie omawianego tutaj terminu jest jedną z wielu interpretacji, które pojawiły się na przestrzeni minionych lat.

Kolejna interpretacja terminu *cywilizacja*, należąca również do najdawniejszych, wiąże się ściśle z ideą postępu. W tym znaczeniu pojęcie to niejako obejmuje sferę umiejętności, określonych metod, technik, narzędzi i urządzeń związanych z bytem materialnym człowieka. Postęp ten rozumiano jako swoisty proces doskonalenia się ludzi a zarazem powiększania się ich władzy nad przyrodą. Jednakże w pewnych przypadkach szczególny nacisk kładziono na postęp moralny i umysłowy, co wiąże się ze sferą wartości intelektualnych, religijnych, estetycznych, poznawczych, zaś w innym przypadku akcentowano poprawę ustroju politycznego i stosunków społecznych, poprawę położenia materialnego człowieka. W każdym jednak przypadku chodziło o zmiany na lepsze.

Te i wiele innych interpretacji terminu *cywilizacja* wskazuje, jak wiele treści kryje się pod omawianym pojęciem. Stąd też nie należało ono do pojęć jednoznacznych. W jednym z polskich słowników z przełomu XIX i XX wieku tak oto definiowano termin cywilizacja: „cywilizacja znaczy dla nas udoskonalenie natury ludzkiej, pod względem materialnym

i duchowym w życiu społecznym”¹.

Sytuację tą skomplikowała do pewnego stopnia okoliczność, dotycząca wcześniej istniejącego terminu *kultura*. Z tego też powodu pojęcia te dość często i stosunkowo długo, używano zamiennie na oznaczenie tych samych procesów charakteryzujących się podobnymi cechami. Brak jednoznaczności w różnicach definicyjnych spowodowało, że wielu autorów sięgało po dwa terminy dla oznaczenia jakże odmiennych zjawisk. Zdarzały się także liczne przypadki kiedy to pojęciu *cywilizacja* przeciwstawiano termin *kultura*. Okoliczności te sprzyjały licznym nieporozumieniom, czego konsekwencją były dyskusje wokół omawianych pojęć, obecne w polskim piśmiennictwie naukowym już od końca XIX wieku. W wielu wypadkach cywilizacji nie utożsamiano z kulturą, twierdząc, że każda cywilizacja obejmuje większą lub mniejszą liczbę kultur (np. cywilizacja zachodnia obejmuje kulturę polską, francuską, niemiecką, angielską). W tym wypadku cywilizacja jest pojęciem dużo szerszym aniżeli kultura. Obejmuje ona bowiem system wartości przekraczający granice jednego państwa a często i kontynentu. Jednym z propagatorów takiego rozumienia, na gruncie polskim był Feliks Koneczny (1862–1949). Twierdził on, że to co różni określone cywilizacje to specyficzny ich stosunek do: dobrobytu, zdrowia, piękna, prawdy i dobra.

Jednakże oponenci takiego rozwiązania nie tylko nie kojarzyli cywilizacji z kulturą, ale ją kulturze przeciwstawiali. W tym ujęciu to kultura pozostawała pojęciem naczelnym. Była ona identyfikowana jako pewnego rodzaju rezerwar mieszczący w sobie wyższe wartości moralne. Ten punkt widzenia charakteryzował zwłaszcza literaturę niemiecką, zaś jego przedstawicielem był przede wszystkim Oswald Spengler (1880–1936), który uznawał cywilizację za ostatnią fazę rozwoju kultury, w której traci ona wartości kreatywne. W tym rozumieniu rozwój cywilizacji miał się charakteryzować przede wszystkim rozwojem materializmu, kosmopolityzmu, intelektualizmu i upadkiem wartości duchowych. Z pewnością polaryzacja stanowisk miała wpływ na dalsze kształtowanie się zakresów znaczeniowych terminów *cywilizacja* i *kultura*². I tak u progu XX wieku termin *cywilizacja* zaczęto coraz częściej kojarzyć ze szczególnym a jednocześnie niepowtarzalnym kompleksem, zawierającym w sobie: prawa, wartości, tradycje, etc., w celu zróżnicowania tychże kompleksów i wskazania na różnice jakie między nimi zachodzą. Stąd mówienie o cywilizacji w liczbie pojedynczej zatraciło swój pierwotny sens.

¹ *Wielka Encyklopedia Powszechna*, tom XIII, Warszawa 1894, s. 613-614.

² Prześledzeniem historii pojęć „kultura” i „cywilizacja” w polskim piśmiennictwie oraz procesem krystalizowania się ich istoty zajęli się: M. H. Serejski, *Początki i dzieje słów „kultura” i „cywilizacja” w Polsce*, [w:] *Przeszłość a teraźniejszość. Szkice i studia historiograficzne*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1965, s. 237-249, także: W. Tatarkiewicz, *Cywilizacja i kultura* [w:] *Parerga*, Warszawa 1978, s. 74 – 92, także, Cz. Głombik, *Józef Jaroszewski a polski rodowód pojęć „cywilizacja” i „kultura”* [w:] *Rozważania o państwie i prawie*, Katowice 1993, s. 64 – 77, tegoż, *Zur Geschichte der Begriff „Kultur” und „Zivilisation” im humanistischen Schrifttum Polens*, [w:] *Archiv für Kulturgeschichte*, 75 Band, heft 1, 1993 Bohlav Verlag, Köln, Weimar, Wien, s. 91 – 111, także, S. Wędkiewicz, *Cywilizacja czy kultura? Z zagadnień terminologii nauk humanistycznych*, [w:] *Seorsum impressum e „Symbolis grammaticis in honorem Joannis Rozwadowski”*, Volumen II, Cracoviae 1927, także, B. Suchodolski, *Co to jest kultura ?* [w:] *Idealy kultury a prądy społeczne*, Warszawa 1933 (zagadnienie dotyczące refleksji nad kulturą zawiera rozdział I).

Konsekwencją tego stanowiska było podjęcie próby wyodrębnienia w historii ludzkości dokładnie określonej i ograniczonej liczby cywilizacji. Zadania tego podjął się wcześniej wspominany polski uczony, którym był Koneczny.

W związku z rosnącym zainteresowaniem tematyką cywilizacyjną i polemikami które, na tym tle występowały już na przełomie XIX oraz XX wieku, wielu uczonych podejmowało w tym zakresie wysiłki badawcze. Celem owych badań było ujęcie, w koherentny system, pewnych charakterystycznych zjawisk, praw rządzących rozwojem poszczególnych cywilizacji, takich wydarzeń w historii, które zainicjowały ich powstanie. Inną, ale jakże istotną przyczyną, która spowodowała wzrost zainteresowań naukowych traktujących o cywilizacji, była świadomość jej kryzysu, a nawet upadku. To właśnie ta refleksja była szczególnie modną na przełomie XIX i XX wieku, kiedy to Nietzsche na kartach swoich dzieł filozoficznych zapowiadał nadchodzący kryzys wartości - a co za tym idzie także kryzys cywilizacji zachodniej - łacińskiej. Wydarzenia, które rozgrywały się na kontynencie Europejskim na przełomie minionych wieków, zintensyfikowały formowanie się przedmiotu refleksji naukowej, dotyczącej cywilizacji, która nie od razu była pojmowana jako odrębna dyscyplina filozoficzna. Dalszą konsekwencją wzrostu zainteresowań tą tematyką było utworzenie całej orientacji badawczej i teoretycznej występującej na gruncie teorii cywilizacji czy też historiografii. Chociaż pojęciu *cywilizacja* nadano szczególny charakter w pierwszych dekadach wieku XX, to jednak w dalszym ciągu odznaczało się ono niejednorodnością, chwiejnością znaczeniową, która towarzyszyła temu słowu niezmiennie, właściwie od początku jego „kariery” w myśli europejskiej, nie wyłączając z tego także myśli polskiej. Zmienność ta bez wątpienia utrudnia posługiwanie się takimi pojęciami jak *cywilizacja* i *kultura* jako pewnego rodzaju narzędziem badania rzeczywistości, w której żyje człowiek. Podsumowując tę myśl, można powiedzieć, nie bez pewnego rodzaju uproszczenia, że nie było ani ogólnie przyjętej definicji cywilizacji, ani płaszczyzny, na której można byłoby uzgodnić jej różne rozumienia. Tym bardziej godnym uwagi pozostaje fakt wystąpienia Konecznego, który w latach trzydziestych ubiegłego wieku stwierdzał, że wyrazów *kultura* i *cywilizacja* używa się zamiennie lub oznacza się nimi rozmaite fazy tego samego procesu. Chociaż wypowiedź ta została sformułowana w odniesieniu do dzieła Spenglera pod tytułem *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*³, to oddaje ona klimat toczących się dyskusji i polemik, których tematem były pojęcia *cywilizacja* i *kultura*. Polski uczony był świadom, że koniecznym pozostaje jasne zdefiniowanie omawianych terminów, tym bardziej, że warunki czasu domagały się od każdej dyscypliny naukowej możliwie największej ścisłości. Własnym dziełem zawierającym, między innymi, propozycje definicji słowa *cywilizacja*, metody naukowej jaką należy badać poszczególne cywilizacje, Koneczny jako jeden z wielu przedstawicieli refleksji cywilizacyjnej w Polsce chciał wzbogacić

³ F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935, s. 34.

omawiany temat, uczestnicząc w toczonych dyskusjach oraz sporach. Uczestnicy tych dyskusji, jakkolwiek zróżnicowani pod względem metod badawczych, zajmowanych stanowisk światopoglądowych, jednogłośnie wyrażali obawy co do przyszłości cywilizacji zachodniej. Inni kreślili wizje katastroficzne. Autorzy tych głosów dostrzegali realne i potencjalne zagrożenia, często też stwierdzali takowe, nie posiadając na ich uzasadnienie odpowiedniej metody badawczej. Niezależnie od tego, czy głosy te miały charakter profesjonalny czy też literacki uważam, że należy uczynić je przedmiotem analizy w celu przedstawienia możliwie pełnej panoramy myśli traktującej o kryzysie cywilizacji.

Reprezentanci nurtu intelektualnego, zaliczonego do szeroko rozumianej refleksji cywilizacyjnej, swoimi dziełami przyczynili się do ostrzeżenia ludzkości przed zagrożeniami i niebezpieczeństwami, na jakie ta była narażona na początku dwudziestego stulecia. Znaczny wkład do tej refleksji wnieśli także polscy uczeni, których działalność na tym polu objawiła się w sposób szczególny w okresie międzywojennym. Ich teorie, propozycje przewyciężenia kryzysu cywilizacji zostaną przedstawione w dalszej części niniejszego rozdziału.

Kryzys ideologii zrodzonej w dobie Oświecenia, traktującej o nieograniczonym postępie człowieka, nie bez przyczyny objawił swój początek u schyłku XIX wieku. W tym to czasie szczególnie dwa procesy przyczyniły się do rozwoju świadomości zagrożenia cywilizacji zachodniej. Jednym z nich były rozwijające się systemy totalitarne, które spowodowały w określonych kręgach środowiskowych znaczny wzrost nastrojów katastroficznych, które w sposób wyraźny ujawniły się w pierwszych dekadach ubiegłego wieku. W odniesieniu do tego wskazywano między innymi na zwycięstwo bolszewizmu i ustanowienie w Rosji alternatywnego wobec Europy porządku społeczno - ekonomicznego. Na gruncie kultury duchowej zagrożeń dla cywilizacji europejskiej doszukiwano się w nadmiernej laicyzacji życia społecznego, rozwoju materializmu i relatywizmu, a także kryzysie obowiązujących wartości. Znamienne hasło *Bóg umarł* jest szczególnym wyrazem postępującej laicyzacji, sięgając w głąb najistotniejszych podstaw życia każdego człowieka. Wyrazicielem tych tendencji był wspomniany Nietzsche, który tak oto pisał „Największe z nowych zdarzeń, że *Bóg umarł*, że wiara w Boga chrześcijańskiego niewygodna się stała - poczyną już na Europę, swe pierwsze rzucać cienie (...). My filozofowie i *duchy wolne* czujemy się na wieść, że *Bóg umarł* jakby opromienieni nową jutrzenką, serce nasze przelewa się wdzięcznością, zdumieniem, przecuciem, oczekiwaniem - w końcu ukazuje się nam widnokrąg znów wolny”⁴. Oczywiście myśliciele, w zależności od uprawianej przez siebie profesji, wskazywali także na wiele innych przyczyn, które w mniejszym lub większym stopniu przyczyniły się do wzrostu zagrożenia cywilizacji europejskiej. Na przykład w odniesieniu do kwestii socjologicznych zagrożeniem, na które zwracali uwagę uczeni było dojście szerokich mas do władzy, depersonalizacja człowieka.

⁴ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Kraków 2003, nr 343, s. 287-288.

Powstające teorie, zmierzające do uświadomienia człowiekowi jego egzystencjalnych i cywilizacyjnych zagrożeń, nie były „nowościami” okresu dwudziestolecia międzywojennego. Teorie te to raczej kontynuacja zagadnień posiadających jeszcze dziewiętnastowieczną tradycję. Dość wspomnieć nazwiska polskich myślicieli takich jak: Wojciech Dzierżyszycki (1845-1909), Jan Karol Kochanowski (1869-1949), którzy w swoich dziełach także zwracali uwagę na zagrożenia stojące przed cywilizacją zachodnią. I tak, Dzierżyszycki czyni między innymi postęp źródłem rozkładu i upadku pisząc: „Zmysł badawczy, raz rozbudzony, nie ograniczy się do rozpatrywania niebezpieczeństw i korzyści praktycznych, w chwili, w której pozyskane dostatki dostarczają czasu na tworzenie dzieł poezji i sztuki, zwróci się do badania religii, tradycji, ustawodawstwa, które usiłuje poprawić, zacznie wątpić o tym, czy należy czynić nadal to, co czynili dawni, ubodzy a twardzi przodkowie, straci wiarę w to, że co stare to nie omyłne, wkrótce postępowej przykłaśnie mównice i powoli zaprzeczy podstawom, na których społeczeństwo wyrosło; szukać będzie nowych, ale nie znajdzie takich, na które by się wszyscy zgodzili i wprawi społeczeństwo w stan moralnej i intelektualnej anarchii...”⁵. Ten punkt widzenia upatrujący w rozwoju cywilizacji jej zagrożenie i niebezpieczeństwo jest obecny w dziełach myślicieli od czasów Jean Jacques Rousseau (1712-1778).

Kochanowski zaś, przyczyny kryzysu cywilizacji upatruje w rozwoju systemów demokratycznych. Píše on na ten temat w sposób następujący „Demokratyzacja bowiem społeczeństwa oznacza spadnięcie człowieka na poziom niższy. Zwycięstwo haseł demokratycznych jest zwycięstwem tego, co w sferze przemysłu określamy mianem tandety. Cechą zaś zasadniczą tandety, obok coraz bardziej obniżającej się wartości materiału, jest naśladownictwo, prowadzące do nadzwyczajnej precyzji mechanicznej w odtwarzaniu mnożonego w nieskończoność oryginału. Podobnie, doskonałym obywatelem w demokratycznej republice jest ten, kto doskonale ludzi przeciętnych w społeczeństwie swoim naśladuje, wiernie przeciętność powszechną osobą swoją odtwarzając”⁶. Tym samym można autorytarnie stwierdzić, że dyskusja nad kryzysem cywilizacji w Polsce nie została zainicjowana w latach dwudziestych ubiegłego wieku, ale że miały one swój początek na przełomie wieków, a nawet wcześniej.

W pierwszych dziesięcioleciach dwudziestego wieku w krajach Europy Zachodniej żywo dyskutowane były poglądy myślicieli, których twórczość traktowała o zagrożeniach

⁵ W. Dzierżyszycki, *Dokąd nam iść wypada?*, Lwów 1910, s. 45. Autor wśród objawów rozkładów świata współczesnego wymienia rosnącą z dnia na dzień bezwyznaniowość a nawet nienawiść do religii, pisze: „Rzeczą zupełnie nową jest nienawiść do religii propagowana przez zastępy ludzi, którzy mienią uczucia swoje jedynie postępowymi a głoszą stanowczo wobec licznych i potakujących im słuchaczy, że pierwszym obowiązkiem postępowych ludzi i postępowych rządów jest walka z religią”, tamże, s. 120. Kolejnym objawem są „doktryny socjalistyczne które w ich dzisiejszej postaci są niemniej znamienym od upadku religii i rodziny świadectwem rozkładu”, por. tamże, s. 199-153.

⁶ J. K. Kochanowski, *Postęp ludzkości*, Warszawa 1917, s. 167. Nie była to jedyna przyczyna upadku cywilizacji – kultury, wskazywana przez Kochanowskiego. Ponadto przyczynami tymi są: bezbożność, tamże s. 207. Jeśli chodzi o słowa cywilizacja – kultura to autor używa ich zamiennie, por. tegoż, *Echa prawników. I błyskawice*

cywilizacyjnych. Zaliczyć do nich należy wspomnianego Spenglera, byli nimi także Bierdiajew, Ortega y Gasset a także Maritain. Teorie te z pewnością przenikały i niejako kształtowały propozycje dotyczące cywilizacji, stworzone przez polskich uczonych w okresie międzywojennym.

Ogół tych koncepcji stanowi swoistego rodzaju barometr uczuć zawierając w sobie jednocześnie świadomość nadchodzącego kryzysu i upadku pewnego ustalonego typu ładu społecznego, kulturowego i moralnego. Ład ten, który wydawał się być uniwersalnym i niezmiennym, na co uwagę zwracali wyżej wymienieni uczeni, znalazł się w sytuacji zagrożenia.

Na fali wzrastającego kryzysu i z poczucia zagrożenia cywilizacyjnego zrodziły się także w Polsce teorie zawierające wiele wątków i przemyśleń wypływających ze specyficznych dziejowych doświadczeń narodu polskiego. Doświadczenia te w połączeniu z realnymi problemami identyfikacji kulturowej Polaków sprzyjały w sposób naturalny postrzeganiu najpierw bezpośredniego otoczenia, a później całego świata w perspektywie kryzysu cywilizacji. W okresie międzywojennym w Polsce problematyka cywilizacyjna była konsekwentnie rozwijana na tle społecznych, etycznych, politycznych, materialnych i duchowych form życia poszczególnego człowieka. To w tym okresie filozoficzna refleksja, której przedmiotem był kryzys cywilizacji, uwzględniana była w dziełach: Majewskiego, Romanowskiego, Konecznego, Zdziechowskiego, oraz Znanieckiego. Uwaga tych uczonych kierowała się na analizę zróżnicowanych struktur cywilizacyjnych życia społecznego. Narzędzie tych analiz stanowiła metoda: porównawcza, analityczna, indukcyjna czy też spekulatywna. Sama cywilizacja była traktowana jako centralna kategoria, wokół której usiłowano budować pewne systemy typologiczne i teoretyczne. Należy wspomnieć, że wyżej wymienieni myśliciele czerpali swoje inspiracje z rzeczywistości w której żyli, ale także z prądów myślowych epoki. Teorie te z pewnością wiele zawdzięczają także okresowi „pozytywistycznego przełomu”, jaki miał miejsce w naukach humanistycznych. Koncepcje polskich uczonych, chociaż pod wieloma względami są różne, łączy także kilka wspólnych elementów. Rodziły się one w okresie walki o odzyskanie niepodległości bądź jej utrwalania, wszystkie stanowią wyraz zagrożenia „świata europejskiego”, cywilizacji łacińskiej przez obce siły i systemy wartości. Teorie te powstając na gruncie polskim, w mniejszym lub w większym stopniu odnoszą się do doświadczeń i przemyśleń polskiego „pogranicza cywilizacyjnego”. Zaś różnice, jakie między nimi występują dotyczą metody, za pomocą której myśliciele dochodzili do ostatecznych wniosków, co do przyszłości cywilizacji zachodniej.

Celem niniejszego rozdziału pozostaje rekonstrukcja tych poglądów polskich oraz zachodnioeuropejskich uczonych, które traktowały o zagrożeniach cywilizacji. Propozycje te

stanowiące przedmiot rozważań, zostały częściowo zapomniane. Chociaż w odniesieniu do dzieł Konecznego obserwować można pewnego rodzaju wzrost zainteresowania⁷. Żadnej z tych teorii nie można odmówić oryginalności, zaś ich poznanie pozwala na lepsze zrozumienie świata i człowieka, szczególnie w dobie kryzysu cywilizacyjnego. Ponadto są one niejako drogowskazami pokazującymi właściwy kierunek poruszania się, co implikuje fakt, że nie są one archaiczne.

Z punktu widzenia zadań, jakie przed sobą postawiłem w niniejszym rozdziale, niezbędnym było przybliżenie znaczenia pojęcia *cywilizacja*, a także tego, że termin ten na przełomie XIX i XX wieku był różnie rozumiany. Odmienna sytuacja panowała wśród myślicieli, którzy powszechnie wyrażali swoje przeświadczenie o kryzysowym charakterze cywilizacji europejskiej.

Wymienione powyżej zjawiska, które się przyczyniły do zachwiania cywilizacji europejskiej końca XIX i początków XX wieku spowodowały pojawienie się literatury traktującej o zmierzchu cywilizacji zachodniej. Poszczególni autorzy, stawiając diagnozy kryzysowego stanu europejskiej cywilizacji uzależnili je od własnych doświadczeń, własnego światopoglądu. Było to przyczyną, dla której uczeni eksponowali w swoich dziełach specyficzne dla siebie symptomy kryzysu cywilizacji. Zatem, z powodu występujących istotnych różnic co do przyczyn zagrożenia upadkiem cywilizacji łacińskiej, koniecznym pozostaje zrekonstruowanie poglądów, poszczególnych myślicieli, którzy na ten temat się wypowiadali.

⁷ Patrz praca zbiorowa pod red. J. Skoczyńskiego, *Feliks Koneczny dzisiaj*, Kraków 2000.

2. Tematyka kryzysu cywilizacji w literaturze europejskiej

Podjęcie refleksji nad genealogią i charakterem dyskusji wokół kryzysu cywilizacji, jakie miały miejsce na gruncie polskiej refleksji filozoficznej, powinno zostać poprzedzone kilkoma uwagami. Pierwszą z nich pozostaje stwierdzenie, że polscy uczeni angażujący się w sprawy kryzysu cywilizacji odznaczali się w swoich wypowiedziach pełną samodzielnością przemyśleń. Ich głosy nie były tylko powielaniem rozważań, jakie w związku ze świadomością zbliżającego się upadku cywilizacji zachodniej podejmowano w kręgach zachodnich intelektualistów. Nie pojawiły się one także jako ich spóźnione echo. Propozycje polskich uczonych kierowane przede wszystkim do polskiego czytelnika współtworzyły rodzimy dorobek refleksji cywilizacyjnej, a także uczestniczyły w fali dyskusji, jakie na przełomie XIX i XX wieku przetaczały się przez Europę.

Dorobek i oryginalność polskiej myśli naukowej jest dowodem aktywnego udziału, jaki został wniesiony w tematykę ogólnoeuropejskich dyskusji i sporów, które koncentrowały się wokół szeroko pojętego kryzysu cywilizacji. Samodzielność i oryginalność propozycji polskich uczonych nie oznacza, że nie byli oni zaznajomieni z teoriami zachodnioeuropejskich intelektualistów. Szczególnym zainteresowaniem w pierwszych dekadach XX wieku cieszyły się dzieła Spenglera, Bierdiajewa, Maritaina, Gasseta. Recepcja dzieł wspomnianych myślicieli wzmacniała zainteresowanie omawianą tematyką. Propozycje w nich zawarte często wzbudzały kontrowersje, krytykę, a nade wszystko ożywione dyskusje. Nie przeceniając rzeczywistych wpływów i nie pomniejszając wagi wypowiedzi zachodnioeuropejskich uczonych chcę przybliżyć poglądy, które w szczególny sposób przejawiały się w Polsce okresu międzywojennego.

Jednym z pierwszych, który zagadnienie współczesnego kryzysu wprowadził na drogę bardzo ożywionych polemik i dyskusji był niemiecki uczonec Spengler, który w 1918 roku ogłosił pierwszy tom swojego głośnego dzieła pod tytułem *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*. Książka ta, w szczególności na gruncie europejskim, wywołała liczne komentarze. Nie pozostała ona także bez echa w Polsce. Przyczyną osiągniętego sukcesu i wielkiego zainteresowania dziełem niemieckiego intelektualisty jak pisze Kołakowski „był fakt, iż podejmował on tradycyjne problemy nurtujące ludzkość, że kontynuował krytykę kultury rozpoczętą przez wielu znanych i znaczących dla kultury europejskiej myślicieli, że wreszcie, wzrastając wprost ze współczesnej sobie sytuacji społeczno - historycznej, odpowiadał na potrzeby społeczne rodzone przez tę właśnie sytuację (...). Wystąpienie Spenglera było pierwszym w dwudziestowiecznej literaturze podjęciem problemu kryzysu kultury dokonany z takim rozmachem przez autora nikomu dotąd nieznanego...”⁸. Duże zainteresowanie

⁸ A. Kołakowski, *Spengler*, Warszawa 1981, s. 29.

Spenglerowskim dziełem nie pozbawiło go słów krytyki. Jednym z komentatorów, a zarazem krytyków dzieła *Zmierzch Zachodu...* był Koneczny. Polski uczony nie zgadzał się z tezami głoszonymi przez niemieckiego myśliciela. Jedną z nich było rozumienie cywilizacji w sensie biologizycznym. Ponadto, na co wskazywał polski uczony, wyrazów kultura i cywilizacja używa Spengler na oznaczenie rozmaitych faz tego samego procesu: „dopóki kwitnie i rozwija się, jest kulturą; wyczerpując się, gdy przestaje być twórcza, zamienia się w cywilizację, której towarzyszy zawsze cezaryzm. Jest to nieuchronny *Schicksal* dziejów”⁹. Polskiego uczonego irytowało posługiwanie się wspomnianymi terminami w sposób zamienny. Krytyka ta wydaje się być zrozumiała, gdyż celem Konecznego było przeciwstawienie się wzorowanemu na naukach przyrodniczych determinizmowi jako głównej metodzie objaśniania historii, a także wszelkim interpretacjom naturalistycznym, których przykładem była książka Spenglera.

W podjętych przez siebie poszukiwaniach przyczyn współczesnego kryzysu Spengler wskazał na cywilizację jako ostatnią fazę w życiu każdej kultury. W takim rozumieniu owa cywilizacja jest nieuchronnym następstwem kultury. Zaś przed ostatecznym zmierzchem cywilizacji, co sugeruje czytelnikowi autor *Der Untergang...*, powinien nastąpić długi okres imperialistycznej hegemonii Prus nad całym światem. Tym samym cywilizacja znamionuje okres, w którym cała duchowna płodność znajduje się w stanie wyczerpania, upada zarówno wielka sztuka, jak i bogactwo systemów myślowych. Współczesna kultura Zachodu znajduje się na etapie cywilizacji, co Spengler stara się udowodnić przy pomocy wykorzystywanego przez siebie aparatu porównawczego.

Charakterystycznym rysem wewnętrznego upadku każdej kultury i przeistoczenia się jej w cywilizację jest przewartościowanie wszelkich wartości jako proces już dokonany. Kultura w tym stadium nic nie tworzy, nie jest kreatywna, ogranicza się tylko do innego zrozumienia dzieł, które zostały stworzone w poprzednim okresie. Również typowym objawem zmierzchu zachodu jest szczególny stosunek do moralności. Moralność jest problemem tkwiącym w cywilizacji jako coś, czego się szuka na zewnątrz w przestrzeni, pośród „ciał” i faktów. W takich okolicznościach, jak pisał niemiecki uczony, znika wszelka metafizyka w wielkim stylu, czysta intuicja przed koncepcją praktycznej moralności, która ma stać się regulatorem życia, ponieważ ona sama nie umie sobą kierować¹⁰. Moralność już nie dostrzega w świecie Boga, ale istotę rzeczywistości. Niemiecki filozof wskazuje na jeszcze jeden objaw schyłkowości kulturalnej, a mianowicie hasło „powrotu do natury”, którego inicjatorem był francuski myśliciel Rousseau. Przyczyną tego była nadmierna mechanizacja świata oraz człowieka. Obraz Ziemi podlegał ciągłym zmianom, które nabrały szczególnego przyspieszenia w XIX wieku. Cywilizacja stała się niejako maszyną, która zmienia otaczającą człowieka przyrodę, ale także i jego samego.

⁹ F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935, s. 35.

¹⁰ O. Spengler, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 2001, s. 214-216

Człowiek, dokonując eutanazji duchowej, zaczyna myśleć kategoriami technicznymi. Poprzez taki sposób myślenia człowiek unicestwia sens swojego życia. W ten oto sposób maszyna stała się symbolem cywilizacji i człowieka. Tendencje te pozbawiają człowieka pierwiastków duchowych. To jedna z zasadniczych różnic, jakie występują pomiędzy kulturą a cywilizacją. Spengler, snując swoje myśli na temat kryzysu cywilizacji wychodzi z założenia, że każda autentyczna kultura posiada swoją religię, a wszystkie formy rzeczywistości są religijne. „Istotą każdej kultury - pisze Spengler - jest religia; w konsekwencji istotą każdej cywilizacji jest irreligia. Same metropolie są w porównaniu ze starymi miastami kultury - Aleksandria wobec Aten, Paryż wobec Brugii, Berlin wobec Norymbergii – we wszystkich detalach irreligijne (nie należy tego mylić z antyreligijnością): aż po obraz ulic, mowę, suchą inteligencję twarzy”¹¹. Reprezentantem owej irreligijności jest przede wszystkim mieszczaństwo skupione w wielkich miastach. To tutaj swoje siedziby znalazły intelektualizm i inteligencja, która prześladowuje z nienawiścią wszelki rodzaj formy, wszelkie różnice rangi, uporządkowaną własność oraz uporządkowaną wiedzę. Jest to nowa ponadzwyczajność metropolii, dla której niewolnicy i barbarzyńcy w antyku, (...) stanowią na równi falujące coś, co jest w niezgodzie ze swym pochodzeniem, nie uznaje swej przeszłości i nie ma przyszłości”¹². Powyższe jest przyczyną, dla której mieszczaństwo poddaje się socjalistycznej propagandzie, przywiązuje zbyt wielkie znaczenie do zewnętrznego życia, zagadnienia materialno-techniczne traktuje z religijną czcią.

Konstatując, socjalizm który stał się w pewnym sensie treścią życia, pozostaje przykładem cywilizacyjnej, intelektualistycznej etyki. Spengler występuje z krytyką socjalizmu, sprzeciwiając się temu jakoby miał on być systemem szczególnego miłosierdzia, pokoju i harmonii. Demaskuje faktyczne cele i stwierdza, że jednym z nich jest imperialistyczna pomyślność tych, którzy pragną mieć wolność działania¹³. Kolejną tezę jaką stawia autor *Zmierzchu Zachodu*, którą także usiłuje uzasadnić, jest stwierdzenie, że zarówno w nauce jak i w filozofii cywilizacja zachodnia znajduje się w stanie upadku. Stwierdza, że „wiedza ścisła prowokuje swą samozagładę na drodze skrajnego wyrafinowania własnej problematyki i metod (...). Człowiek zrzuca się dowodów; chce wierzyć nie zaś analizować. Dociekania krytyczne przestają być ideałem duchowym”¹⁴. Metafizyka wyczerpała swoje możliwości. Człowiek współczesny domaga się władzy i potęgi tracąc z pola swojego widzenia metafizyczną przeszłość, i przyjmuje etykę o charakterze ekonomiczno-narodowym. Jednym z wiodących tematów filozofii XIX wieku jest stosunek woli do władzy w cywilizacyjnym, intelektualnym kształcie. Tym samym po okresie metafizycznym zakończył się również okres etyczny. Dalszą konsekwencją tego było rozpoczęcie okresu technicznego.

¹¹ Tamże, s. 218.

¹² Tamże, s. 390.

¹³ Patrz, *Etyczny socjalizm*, [w:] *Zmierzch zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, cyt. wyd., s. 219-221.

¹⁴ Tamże, s. 258-259.

Istotą Spenglerowskich rozważań, w odniesieniu do wizji kultury - cywilizacji jest porównanie tych procesów do istot żyjących które się rodzą, dojrzewają, starzeją i umierają. Tym samym niemiecki filozof dowodzi nieuchronności upadku dotychczasowej cywilizacji europejskiej. Podejmowane badania ówczesnej cywilizacji, poddawanie analizie najdrobniejszych przejawów życia, służyło niemieckiemu myślicielowi do naukowego uzasadnienia swojego twierdzenia, że badana cywilizacja europejska jest w stanie całkowitego rozkładu i zmierza ku nieuchronnemu upadkowi, co do pewnego stopnia sugeruje tytuł dzieła. Dzieło Spenglera nie daje propozycji przewyciężenia i uniknięcia zmierzchu cywilizacji. Sam autor analizował teraźniejszość, nie podejmując wysiłków sięgnięcia w zagadnienia przyszłości. Nie pragnął szukać środków zaradczych. W tym sensie jego pesymistyczną wizję przyszłości można porównać z propozycją Zdziechowskiego, a szczególnie, ze szkicami z lat dwudziestych i trzydziestych XX wieku, zebranych w tomach: *W obliczu końca* (1937) i *Widmo przyszłości* (1939). Dzieło *Zmierzch Zachodu...* było znane oraz szeroko komentowane przez Zdziechowskiego¹⁵.

Wśród tych, którzy w tym samym czasie co Spengler podejmowali próby wypracowania metody analizy cywilizacji ujawniając jej strukturę, którzy formułowali swe krytyczne oceny współczesnej im epoki dochodząc do mniej lub bardziej pesymistycznych wniosków lub szukając dróg jej naprawy, był hiszpański uczony Ortega y Gasset. Myśliciel ten, podejmując refleksję nad problematyką cywilizacyjną, dał jej najpełniejszy wyraz w dziele pod tytułem *Bunt mas*, które zostało opublikowane w 1930 roku.

Koncepcje madryckiego filozofa rodziły się w specyficznych warunkach, zawirowań społecznych i politycznych w Hiszpanii początków XX wieku. Poglądy autora *Buntu mas*, zaraz po ich opublikowaniu, nie były znane polskiemu czytelnikowi, nie oddziaływały także na polskich uczonych okresu międzywojennego, którzy zajmowali się zagadnieniami kryzysu cywilizacji. Przypomnienie jednak koncepcji Gasseta wydaje się konieczne. Przyczyną tego jest znamieny fakt. Oto w 1921 roku polski intelektualista – Florian Znaniecki opublikował dzieło zatytułowane: *Upadek cywilizacji zachodniej*, na bez mała dziesięć lat wcześniej od wydania *Buntu mas*. Podobieństwa występujące pomiędzy owymi dziełami są bezsprzeczne. To jeden z dowodów, który świadczy o oryginalności i samodzielności myśli polskiego Uczzonego.

Rozwój cywilizacji nie jest ekstrapolacją bez końca. Osiąga on w pewnym momencie apogeum, swój punkt krytyczny, po przekroczeniu którego dana cywilizacja upada bądź ulega powolnej atrofii. Przyczyn takiego stanu jest wiele. Wielu też jest komentatorów, myślicieli, filozofów, którzy z własnego, specyficznego punktu widzenia wskazują na szczególne i najważniejsze przyczyny upadku poszczególnych cywilizacji. Na jedną z istotnych przyczyn kryzysu zwrócił uwagę autor *Buntu mas*. Dzieło to zawiera w swojej treści analizę sytuacji

¹⁵ M. Zdziechowski komentuje dzieło O. Spenglera na kartach swojego dzieła zatytułowanego: *Koniec Europy*, [w:]

społecznej w Europie, która miała miejsce u progu dwudziestego stulecia. Głównym wydarzeniem tego okresu, jest według madryckiego filozofa, dojście szerokich mas ludzkich do pełnej władzy społecznej i politycznej. Fakt ten jest przyczyną poważnego kryzysu życia społeczno - kulturalnego na „starym kontynencie”. „Jesteśmy obecnie świadkami pewnego zjawiska - na co zwraca uwagę Gasset - które, czy tego chcemy czy nie stało się najważniejszym faktem współczesnego życia publicznego w Europie. Zjawiskiem tym jest osiągnięcie przez masy pełnej władzy społecznej. Skoro masy już na mocy samej definicji nie mogą ani nie powinny kierować własną egzystencją, a tym mniej panować nad społeczeństwem, zjawisko to oznacza, że Europa przeżywa obecnie najcięższy kryzys, jaki może spotkać społeczeństwo, naród i kulturę”¹⁶. W swojej, niejako apokaliptycznej diagnozie, Gasset odpowiedzialnością za kryzys obciąża „masy”. Jak pisze Szacki, pojęciu „masy” hiszpański myśliciel przypisuje sens psychologiczny czy też psychospołeczny¹⁷. Nie jest to abstrakt. Termin masy oznacza zarówno określoną grupę społeczną, jak i pojedynczego człowieka. Cechą charakterystyczną przedstawicieli mas jest fakt bycia takim samym jak wszyscy, jednostki takie niczym się nie wyróżniają, są tylko „powtórzeniem typu biologicznego,(...) dla których żyć, to pozostawać takim jakim się jest, bez podejmowania jakiegokolwiek wysiłku w kierunku samodoskonalenia, to płynąć przez życie jak boja poddająca się biernie prądom morskim”¹⁸. Tym samym z samej definicji są to „...umysły przeciętne i banalne, wiedząc o swej przeciętności i banalności, mają czelność domagać się prawa do bycia przeciętnymi i banalnymi i do narzucania tych cech wszystkim innym (...) Masa miażdży na swojej drodze wszystko to, co jest inne, indywidualne, szczególne i wybrane. Kto nie jest taki sam jak wszyscy, kto nie myśli tak samo jak wszyscy, naraża się na ryzyko eliminacji”¹⁹. Ta krótka charakterystyka *masy* nie pozostawia żadnych złudzeń, że pojęcie to było wykorzystywane przez Gasseta w sensie pejoratywnym. Przeciwnieństwem przeciętności jest twórcza arystokracja, która w Europie ulega zanikowi. Arystokratą, jak argumentuje autor *Buntu mas*, nie pozostaje się z racji urodzenia, czy też posiadanych dóbr materialnych, lecz jest nim ten człowiek „...który wymaga od siebie więcej, niż inni, nawet jeśli nie udaje mu się samemu tych wymagań zaspokoić”²⁰. Cechą przynależną oraz charakteryzującą takiego człowieka jest: stawiać sobie wymagania, przyjmując obowiązki, ponosząc odpowiedzialność za czyny.

Charakterystycznym dla naszych czasów pozostaje typ przysłowiowego człowieka – *masy*, ekspansywnego, dążącego do zajęcia stanowisk decyzyjnych w polityce, kulturze. Fakt ciągłej ekspansji tej grupy społecznej świadczy o postępującym buncie mas, w wyniku którego

Pisma wybrane, Kraków 1993, s. 411-416.

¹⁶ J. Ortega y Gasset, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, przeł. P. Niklewicz i H. Woźniakowski, Warszawa 1982, s. 3.

¹⁷ J. Szacki, *Wstęp do wydania polskiego*, [w:] *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, cyt. wyd., s. XXIII.

¹⁸ Tamże, s. 9.

¹⁹ Tamże, s. 13.

wszystkie aspekty życia ulegają destabilizacji. Deprecjonowane są obowiązujące wartości, idee, normy. Droga ta prowadzi do powstania nowych ruchów politycznych w tym syndykalizmu, faszystów, a także komunizmu. Ortega y Gasset bezwzględnie krytykuje tego typu ruchy i tych wszystkich, którzy niszczą utrwalone w kulturze reguły gry przestając liczyć się z jej dziedzictwem. Dla madryckiego filozofa, *człowieka-masa* to ignorant, którego często nazywa także „barbarzyńcą”. Ów barbarzyńca w wyniku rewolucji demograficznej, przemysłowej, a także rozwoju demokracji nie zdążył przyswoić sobie wielowiekowej tradycji europejskiej „...nie interesuje ich nic poza własnym dobrobytem, a jednocześnie nie mają poczucia więzi z przyczynami tego dobrobytu. Zdobywcy cywilizacji nie odbierają jako cudownych, genialnych konstrukcji, których istnienie należy pieczołowicie podtrzymywać; wierzą więc tylko, że ich rola sprowadza się do wymagania istnienia tych ostatnich, jak gdyby chodziło o przyrodzone prawa”²¹. Mimo wszystko masy z coraz większą pewnością siebie wtrącają się do wszystkiego i chcą o wszystkim decydować²². Taki stan rzeczy niepokoi hiszpańskiego filozofa, gdyż podważa ustalony i sprawdzony przez stulecia system norm, wartości obowiązujących w Europie. Owe wartości jako fundament ładu europejskiego zostały uznane przez masy za anachronizm.

Mówiąc o podobieństwach występujących w poglądach madryckiego myśliciela i Znanieckiego nie sposób nie zauważyć zbieżności w ich pojmowaniu masy i arystokracji umysłowej. Według polskiego uczonego każda cywilizacja jest wytworem niewielkiej mniejszości, której podstawowym zadaniem jest tworzenie nowych ideałów i narzucanie tychże ideałów niechętnym masom²³. Arystokracją umysłową, podobnie jak Ortega y Gasset Znaniecki nazywa mniejszość społeczną, która jest twórcza, podejmuje wysiłki samodoskonalenia, tworzenia nowych wartości, realizowania autentycznych ideałów w życiu człowieka. Przeciwnieństwem są masy niezdolne do podejmowania jakichkolwiek wysiłków twórczych. Oba stanowiska są w swych podstawach zgodne, wskazując na te same przyczyny kryzysu cywilizacji. Oba te stanowiska głoszą, iż istnieją możliwości przezwyciężenia kryzysu

²⁰ Tamże, s. 9.

²¹ Tamże, s. 64

²² Por. „To nieuznawanie wyższości osobistej jest oczywiście pierwszym krokiem ku ochłokracji. Stanowi ono podłoże dążności ludu do obierania na przodowników ludzi zupełnie nieprzygotowanych, których każdy członek masy może uważać za istotnie równych sobie, albo demagogów, którzy umieją pochlebiać masom, pozwalając każdemu ich członkowi wierzyć, iż jest on potencjalnie lub nawet aktualnie równy największym rzeczywistym przodownikom. Prowadzi ono lud do niedoceny talentu i wysiłku i do buntu przeciwko wszelkim instytucjom, które wymagają długiego i pracowitego przygotowania do przodownictwa lub narzucają przodownikom poważne sprawdziany rzeczywistej wybitności. Pod jego wpływem stanowiska wymagające wysokich kwalifikacji uzależnione są nie od kompetencji, lecz od umiejętności zdobywania głosów ludu. Normy zawodowego wykształcenia obniżone są, aby zadowolić ambicje niewykształconych. W sztuce, w literaturze, w filozofii konieczność długiego i twórczego ćwiczenia jest pomijana. Nieznajomość wielkich dzieł przeszłości uważa się za oryginalność. Miernota wprowadza modę twórców efemerycznych, zamiast pomnikowych dzieł, wymagających geniuszu, techniki i cierpliwości. Masy wymagają, aby wszystko było na poziomie ich rozumienia i nie chcą zdobyć się na niezbędny wysiłek, aby nauczyć się z czasem rozumieć to, co ten poziom przewyższa”, F. Znaniecki, *Upadek cywilizacji zachodniej*, [w:] Pisma filozoficzne, t. II, cyt. wyd., s. 1005 – 1006.

cywilizacji. Propozycje zarówno Znanieckiego jak i Ortegi y Gasseta są w swojej treści optymistyczne, w przeciwieństwie do innych teorii kryzysu, które jakże często przepełnione są niewiarą w możliwość zbudowania lepszego świata, a nawet zawierających w sobie wątki wyraźnie katastroficzne. Dość wspomnieć wizję upadku świata zachodniego Spenglera, czy też głoszoną przez Miguela de Unamuno (1864–1936), agonię chrześcijaństwa.

Unamuno w książce pod znamienitym tytułem *Agonia chrystianizmu* stawia tezę, według której kryzys współczesnej cywilizacji jest rezultatem syntezy dwóch antytez jakimi są religia i kultura. Współczesna hiszpańskiemu filozofowi kultura, nie mogąc uwolnić się od paraliżujących ją wpływów religijnych przeżywa kryzys, zaś chrześcijaństwo, a szczególnie katolicyzm znajduje się w ciągłej agonii. Tak oto na ten temat wypowiada się Unamuno: „Czuje agonię Europy, cywilizacji, którą nazywamy chrześcijańską, cywilizacji grecko-łacińskiej czy zachodniej. A obydwie agonie są jedną. Chrystianizm zabija cywilizację zachodnią podczas gdy ta zabija chrystianizm. I tak żyją zabijając się”²⁴. Zdecydowanym przeciwnikiem powyższego poglądu był rosyjski myśliciel Bierdiajew. Stał on na stanowisku, w myśl którego przyczyn kryzysu cywilizacji nie należy i nie można upatrywać w chrześcijaństwie. Rosyjski uczonego pisze: „Argument przeciwko chrześcijaństwu, budowany na porażce chrześcijaństwa w historii, jest podwójnie bezsensowny: chrześcijanie w swojej historii najpierw zdradzili prawdę chrześcijańską, a następnie, po dokonaniu tej zdrady zaczęli oskarżać chrześcijaństwo i twierdzić, że chrześcijaństwo się nie udało. Chrześcijaństwo poniosło porażkę właśnie dlatego, że ci, którzy oskarżają chrześcijaństwo, sami je zdradzili. W ten sposób w ich argumentacji można ujawnić podwójny fałsz”²⁵. Poglądy głoszone przez Unamuno w odniesieniu do przyczyn kryzysu cywilizacji były niemal odosobnione. W Polsce okresu międzywojennego autor *Agonii chrystianizmu* nie znalazł zwolenników. Jego koncepcje filozoficzne znane były tylko nielicznym.

Rozważając możliwości przezwyciężenia kryzysu grożącego upadkiem cywilizacji zachodniej Znaniecki daje zdecydowaną odpowiedź wskazując na człowieka, w którym tkwią potencjalne możliwości naprawy otaczającej go rzeczywistości. „Trzeba sobie wyraźnie zdać sprawę, że żadna samorzutna gra sił działających wśród mas uratować nas nie zdoła. Jedynie nadzieja nasza w świadomym, twórczym, bezinteresownym, solidarnym wysiłku całej współczesnej arystokracji umysłowej. Musimy się zdobyć na to, na co nigdy jeszcze ludzkość się nie zdobyła – na celowe, umiejętne pokierowanie ewolucją społeczną, o ile nią w ogóle pokierować można”²⁶. Celem, jaki stawia przed arystokracją umysłową Znaniecki, jest tworzenie cywilizacji wszechludzkiej. W swoich pracach polski uczonego powraca do

²³ Tamże, s. 944 – 945.

²⁴ Miguel de Unamuno, *Agonia chrystianizmu*, przeł. P. Rak, Kęty 2002, s. 94. Por. także, J. Pastuszka, *Chrześcijaństwo a kultura*, [w:] *Kultura i cywilizacja*, praca zbiorowa, Lublin 1937, s. 2.

²⁵ M. Bierdiajew, *Sens historii: filozofia losu człowieka*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 134.

²⁶ F. Znaniecki, *Upadek cywilizacji zachodniej*, cyt. wyd., s. 1107.

problematyki cywilizacji wszechludzkiej. Jego optymizm zawarty w książce *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości* jest silniejszy od obaw i lęków. Pisząc o przyszłości człowieka, Znaniecki uwzględnia wszystkie doświadczenia społeczne i polityczne umieszczając je w perspektywie własnego jakże skomplikowanego losu. Autor wyżej wymienionego dzieła jest przekonany, że kryzysy współczesności są także kryzysami cywilizacji narodowych i konfliktami partykularnych idei nacjonalistycznych. Dlatego dla ratowania przyszłości narodów, potrzeba idei od narodów wyższej. Tezę podobną postawił także Ortega y Gasset. Jednakże dla hiszpańskiego myśliciela ową ideą wyższą była Europa, zaś dla Znanieckiego cywilizacja wszechludzka. Tak oto pisał na ten temat Ortega y Gasset „Czy ów pozorny upadek nie jest objawem dobroczynnego w skutkach kryzysu, który pozwoli Europie być rzeczywiście Europą? Czy któregoś dnia ów oczywisty zmierzch europejskich narodów nie okaże się koniecznością a priori, warunkiem umożliwiającym stworzenie stanów Zjednoczonych Europy, drogą do zastąpienia europejskiego pluralizmu formalnym zjednoczeniem Europy?”²⁷. Co istotne w poglądach obu myślicieli zauważalny jest brak chęci negacji czy też eliminacji różnorodności kultur narodowych współżyjących w Europie.

Powstanie, czy to cywilizacji przyszłości, czy też Zjednoczonej Europy powinno być oparte na rozprzestrzenianiu oraz utrwalaniu najbardziej oryginalnych i wartościowych ideałów i wartości. Oczywiście do zadania tego jest powołany arystokrata intelektualny, rozumiany tutaj we wspomnianym powyżej sensie. Tymczasem w Europie zauważalny jest zanik pozycji i roli arystokracji intelektualnej - duchowej, co jest poważnym jej zagrożeniem. Pewnym sposobem wyjścia z tej niedobrej i niebezpiecznej sytuacji byłoby, zdaniem Ortego y Gasset, zjednoczenie starego kontynentu na nowych zasadach ideowych i odrodzonej duchowości. Problem relacji między masami a elitami intelektualnymi wpisuje się w nurt refleksji cywilizacyjnej madryckiego uczonego, który sądzi, że sprawowanie władzy duchowej nad większością społeczeństwa jest niezbędne, tym bardziej, iż człowiek masowy nie jest zdolny do samodzielnego i kreatywnego myślenia. Funkcja sprawowania owej władzy powinna zostać przekazana reprezentantom arystokracji umysłowej. Nie oznacza to, aby autor *Buntu mas* był zdecydowany przeciwnikiem systemu demokratycznego. Pomimo zauważalnych zwyrodnień które niejako immanentnie tkwią w systemie demokratycznym, wiele wypowiedzi autora *Buntu mas* zawiera w swojej treści pozytywną ocenę parlamentarnego sposobu sprawowania władzy. Tak oto na ten temat pisze hiszpański myśliciel: „Istnieje szereg zastrzeżeń co do sposobu działania tradycyjnych parlamentów, ale jeśli rozpatrzymy każde z nich z osobna to stwierdzimy, iż żadne z nich nie daje podstawy do wyciągnięcia wniosku, iż parlamenty należy zlikwidować, a nawet wręcz przeciwnie, wszystkie wskazują w sposób bezpośredni i oczywisty na konieczność ich reformy. Po ludzku rzecz biorąc stwierdzenie, że coś wymaga reformy, ma

²⁷ Ortega y Gasset, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, cyt. wyd., s. 167.

charakter pozytywny, bo implikuje przyznanie, iż jest ono niezastąpione i zdolne do nowego życia”²⁸.

Można zasadnie przyjąć, iż pomimo krytycznego spojrzenia²⁹ jakie było zawarte w wypowiedziach Ortegi y Gasseta na temat demokracji, zawierały one także w sobie troskę o przyszłość demokracji parlamentarnych.

Podjmując krytykę demokratycznych instytucji autor powyższego cytatu zwraca szczególną uwagę na zagrożenia, jakie niesie ze sobą dynamiczny proces buntu mas. Ów bunt jest według hiszpańskiego uczonego procesem przejściowym. Doprowadzi on Europę do nowej, dotąd nie spotykanej organizacji ludzkości, bądź też do ludzkiej katastrofy³⁰. W celu uniknięcia tragedii człowieka hiszpański filozof formułuje postulat złożenia losów Europy „w ręce ludzi prawdziwie współczesnych, którzy wyczuwają podskórny puls dziejów, rozumieją dzisiejszy poziom życia i żywią wstręt do postaw archaicznych i wszelkiego prymitywizmu. Jedynie dzieje ujęte całościowo i prawdziwie mogą nas od tego uchronić”³¹. Prekursorami „ludzi współczesnych” są arystokraci intelektualni, którzy ucieleśniają w sobie zalety człowieka wybitnego. Dla każdego człowieka życie nie ma sensu jeśli nie polega na służeniu czemuś transcendentnemu. Sprawy związane ze wspomnianym rozróżnieniem ludzi pospolitych i genialnych uznał Ortega y Gasset za szczególnie ważne i wymagające jak najszybszego uprzytomnienia ich sobie oraz zaakceptowania. Ich doniosłość pozostawała przecież w bezpośrednim związku z przyczynami kryzysu i perspektywami upadku Europy.

Bez wątpienia zmierzch starego kontynentu, a nawet jego ostateczny upadek był związany z dojściem bezkrytycznych mas do władzy. Ucieleśnieniem tej więzi był faszyzm, bolszewizm i rola jaką odgrywał w tych czasach anonimowy człowiek masowy. Ortega y Gasset chciał odszukać i obnażyć te poglądy „człowieka tłumnego”, jak zwykł był nazywać człowieka reprezentującego masy, które zagrażały współczesnej Europie. Cechami szczególnymi tych poglądów był brak jakichkolwiek wymagań w stosunku do siebie i innych, negacja norm, wartości, idei, ogólne zadowolenie z siebie i otaczającej rzeczywistości. Tym prądom madrycki uczony przeciwstawiał arystokratyzm społeczny.

Analogie występujące w poglądach Ortegi y Gasset i Znanieckiego pozwalają stwierdzić, iż reprezentują oni podobny typ umysłowości. Przy czym pionierem tego sposobu myślenia w początkach XX wieku był poznański Profesor.

Pomimo różnorodnych dróg rozwoju intelektualnego wspomnianych badaczy, ich teorie traktujące o refleksji cywilizacyjnej są w wielu punktach zbieżne, w pewnym sensie komplementarne. Dotyczy to przede wszystkim zajętego stanowiska wobec systemu

²⁸ Tamże, s. 177 – 178, por. także, s. 54, 12, 192.

²⁹ Por.: „Żyjemy w okresie brutalnej i bezwzględnej władzy mas”, tamże s. 15.

³⁰ Tamże, s. 87.

³¹ Tamże, s. 111.

demokratycznego, jak i złożenia czy też przekazania władzy w ręce arystokracji intelektualnej³². Obaj uczeni reprezentowali typ środowiska świeckiego związanego z ośrodkami uniwersyteckimi Madrytu i Poznania początków dwudziestego wieku. Filozoficzne inspiracje czerpali z tych samych lub podobnych źródeł w tym marburskiej szkoły neokantowskiej. Marburg, gdzie studiował Ortega y Gasset, silnie oddziaływał na jego umysłowość, czyniąc go entuzjastą kultury niemieckiej. Podobnie Znaniecki czerpał swoje inspiracje z filozofii zrodzonej na pograniczu pragmatyzmu i neokantyzmu³³.

Analiza dzieła pod tytułem *Bunt mas*, które zostało poświęcone cywilizacji europejskiej lat trzydziestych ubiegłego wieku przekonuje, że polska myśl intelektualna zrodzona w specyficznych warunkach była oryginalna i samodzielna, a także niejednokrotnie prekursorska w stosunku do poglądów głoszonych w zachodniej Europie. Dotyczy to także diagnozy, jaką postawił Ortega y Gasset współczesnej cywilizacji. „Autentyczna sytuacja Europy - pisze hiszpański myśliciel - przedstawia się następująco: długa i wspaniała przeszłość doprowadziła ją do nowego stadium rozwoju, w którym wszystko stało się większe; ale zarazem struktury będące przeżytkiem owej wspaniałej przeszłości stały się za ciasne i utrudniają obecnie jej dalszy rozwój. Europa powstała jako zbiór małych narodów, idee i uczucia narodowe były jednym z najbardziej charakterystycznych wynalazków europejskich. Teraz Europa zmuszona jest przezwyciężyć samą siebie. Oto schemat wielkiego dramatu, jaki rozegra się w nadchodzących latach. Czy Europa potrafi uwolnić się od przeżytków przeszłości czy też zostanie na zawsze ich więźniem? A raz się już tak w dziejach zdarzyło, że „wielka cywilizacja zginęła, bo nie potrafiła zmienić swej tradycji idei państwa...”³⁴.

Przed cywilizacją współczesną stoi alternatywa, tragiczny upadek lub rozwój. Znamiona nadchodzącego upadku to nic innego jak rozprzestrzenianie się systemów totalitarnych, rozwój destrukcyjnych prądów masowych skierowanych przeciwko twórczej elicie intelektualnej i ogólnie obowiązującym wartościom. Rozwój zaś wymaga przezwyciężenia podziałów narodowych na drodze ku jedności Europy i świata. Oto zadanie przed którym stoi człowiek XX,

³² Por.: „Demokracja jest w zasadzie najdoskonalszym systemem społecznym, ale właśnie dlatego najtrudniej ją urzeczywistnić i zachować”, F. Znaniecki, *Upadek cywilizacji zachodniej*, cyt. wyd., s. 1001, także, „Otóż, aby nowi ludzie byli istotnie świadomymi twórcami nowej cywilizacji całe ich życie musi się kształtować pod ciągłym wpływem tej świadomości, którą dziś mają tylko nieliczni ludzie osiągnący mądrość i dobroć, że wszystko czego osobnik ludzki doświadcza i co czyni, jest cenne i ważne o tyle tylko, o ile stanowi częśćkę wszelkiego procesu trwania i narastania obiektywnego świata kultury i że samo jego istnienie jako osobowości jest wartościowe społecznie, ma sens etyczny o tyle tylko, o ile jest drobnym przyczynkiem do zjednoczenia i rozwoju całej ludzkości”, F. Znaniecki, *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*, Warszawa 2001, s. 311.

³³ Por. S. Borzym, *Trzy źródła filozofii Floriana Znanieckiego*, [w:] *Panorama polskiej myśli filozoficznej*, Warszawa 1993, s. 190-196.

³⁴ Ortega y Gasset, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, cyt. wyd., s. 181. Por. także; „Ta wielowiekowa tendencja w naszych czasach kieruje się zdecydowanie ku światowej jedności, ku integracji wszystkich wielkich i wpływowych grup społecznych bez względu na różnice pomiędzy ich kulturami oraz zróżnicowanie i specjalizację ich funkcji. Nasuwa się w związku z tym pytanie: jeżeli ta tendencja się utrzyma, przy pomocy której z owych metod zostanie osiągnięta jedność świata – przez podporządkowanie wszystkich grup dominacji jednej potężnej grupy monopolizującej środki społecznej kontroli czy też przez dobrowolne zjednoczenie grup działających w różnych dziedzinach kultury?”, F. Znaniecki, *Nauki o kulturze*, cyt. wyd., s. 714.

a obecnie XXI wieku. Totalitaryzm czy pluralizm łańdów społeczno-kulturalnych to problem, który w czasach gdy Znaniecki publikował *Upadek cywilizacji zachodniej* był zauważany przez jednostki o szczególnej wrażliwości. Zagadnienie to nie straciło nic ze swej aktualności. Wyrazem potwierdzenia poglądów polskiego uczonego było ogłoszenie teorii buntu mas. Madrycki filozof w pewnym sensie uwypuklił te zagadnienia uznając je za ważne, na które wcześniej zwrócił uwagę Znaniecki. Zbieżność poglądów tych uczonych jest wyrazem głębokiej troski o losy cywilizacji zachodniej i żyjącego w niej człowieka.

Autor *Buntu mas* nie interesował się problematyką religijną, stąd głoszone przez niego poglądy dalekie były do przedstawienia kryzysu cywilizacji przez pryzmat wiary, czy też religijnych dogmatów. Jak pisze Górski, Ortega y Gasset był wrogiem wszelkich przejawów scholastyki, tomizmu i mistycyzmu w szczególności³⁵, chociaż czasy w których żył oraz tworzył, w tym przede wszystkim okres międzywojenny, były bogate w wydarzenia wewnętrzkościelne oraz rocznice historyczne związane z tradycją kultu świętego Tomasza z Akwinu. W owych czasach ruch tomistyczny był jednym z najbardziej ofensywnych intelektualnie nurtów w Europie³⁶. Neotomizm w sposób szczególny inspirował tych uczonych którzy refleksję cywilizacyjną przedstawiali przez pryzmat religii. Jednym z najsławniejszych reprezentantów tej refleksji intelektualnej był francuski uczoney, filozof, twórca personalizmu Maritain. Do grona tych uczonych zaliczyć także należy Bierdiajewa który niejednokrotnie wymieniał poglądy z autorem *Humanizmu integralnego*.

Zarówno francuski jak i rosyjski uczoney inspirowali polskiego czytelnika, zmuszali do wyteżonej pracy intelektualnej, a także poniekąd modelowali polską myśl intelektualną. Tak oto pisał na ten temat jeden z recenzentów prac wspomnianych myślicieli „...umyślnie tu zestawiam Zdziechowskiego i Bierdiajewa, jako dwóch mistrzów, którzy od pierwszej chwili wywarli na mnie szczególnie silne i głębokie wrażenie. Bierdiajewa odkrył mi Zdziechowski, Zdziechowskiego zaś sam sobie odkryłem i pozostają pod niesłabnącym a błogim urokiem ich twórczości. (...) Obaj Bierdiajew i Zdziechowski, pociągają i przykuwają mnie do siebie magią fascynującego stylu. Poza tym Bierdiajew zdobywał śmiałością, nieraz aż przerażającą śmiałością, poglądów swoich”³⁷.

Bierdiajew w 1923 roku publikuje swoje dzieła *Zmysł historii*, a następnie w 1937 roku ukazuje się w języku polskim *Nowe średniowiecze*. Oba te dzieła stanowią niemal cały system historiozoficzny, zawierając w sobie stwierdzenie końca lub w najlepszym wypadku głębokiego kryzysu cywilizacji, po którym ma nastąpić, według rosyjskiego uczonego, nowe średniowiecze. Według Bierdiajewa nowe średniowiecze powinno być oparte na zasadach chrześcijańskich. Jest to niejako podstawowy paradygmat filozofii rosyjskiego myśliciela, dla którego fakt życia

³⁵ E. Górski, Jose Ortega y Gasset i kryzys ideologii hiszpańskiej, Wrocław 1982, s. 200.

³⁶ Cz. Głombik, *Metafizyka kultury. Grabmann – Maritain - neoscholastyka polska*, Warszawa 1982, s. 136.

³⁷ S. Fedosewicz, Odbitka z książki 50-lecie pracy pisarskiej Mariana Zdziechowskiego, Wilno 1933, s. 1.

religijnego, a ściślej chrześcijańskiego nie powinien podlegać najmniejszym wątpliwościom. Bierdiajew będąc człowiekiem głęboko religijnym, stoi na stanowisku, które tylko w chrześcijaństwie upatruje zdolność przezwyciężenia wszelkich kryzysów ludzkości.

Dokonując analizy historii przez pryzmat rozwoju różnych cywilizacji, kultur, Bierdiajew wskazuje na najważniejsze wydarzenia i epoki historyczne, jakie miały miejsce w dziejach ludzkości. Wskazując na te wydarzenia jednocześnie demaskował przyczyny, które spowodowały kryzys kultury i cywilizacji XX wieku. Bez wątpienia ową przyczyną jest idea humanizmu, która niesie ze sobą dwa znaczenia. Jedno z nich jest zdecydowanie negatywne, gdyż poprzez humanizm została zniszczona i unicestwiona idea indywidualności człowieka, co należy rozumieć jako zupełny zanik jego podstaw duchowych, które decydują o pełni człowieczeństwa. Drugie znaczenie, jakie należy przypisywać owej idei, to jej przeznaczenie. Zdaniem rosyjskiego filozofa humanizm, nawet w najgorszej postaci, musiał zaistnieć, a jego negatywne skutki przyczyniły się do ponownego zwrócenia się człowieka ku Bogu. Koniec Renesansu, który przypada, według Bierdiajewa, na XX wiek, to zarazem koniec tej wersji humanizmu która była negowana przez autora *Sensu historii*. Chociaż początki tej epoki były obiecujące, to jednak wraz z postępującą negacją chrześcijaństwa i Boga traci ona na swoim znaczeniu. „Człowiek bez Boga - pisze Bierdiajew - człowiek który przestał odczuwać i uświadamiać sobie swój związek z Bogiem, z wyższym źródłem swego życia, doprowadził do niszczenia człowieka. Humanizm odrzucił bowiem główną tezę chrześcijaństwa, że człowiek jest obrazem i podobieństwem bożym, istotą usynowioną Bogu. Chrześcijańska świadomość człowieka zaczęła słabnąć. W samym humanizmie, ujawniła się niszcząca go dialektyka³⁸”. Dokonując pewnego bilansu Bierdiajew stwierdza, że Renesans zakładając wyzwolenie twórczych sił człowieka, zróżnicowanie wszystkich sfer społecznego i kulturalnego życia przyczynił się do jego upadku. Cała współczesna rosyjskiemu myślicielowi cywilizacja coraz bardziej oddalała się od duchowego centrum. Proces ten, który osiąga swoje apogeum w XX wieku, pozbawia człowieka jego duchowej świadomości, a zarazem autentycznej podstawy człowieczej natury. Dramat człowieka polega na tym, że postawiwszy sobie zasadę panowania nad światem, stał się niewolnikiem tego świata i w tej sytuacji człowiek zatracił swoją ludzką postać. Bierdiajew usiłuje dowieść, że dzisiejsza kultura, cywilizacja jako schyłek Renesansu zmierza ku upadkowi we wszystkich jej dziedzinach. W tej porażce ludzkości autor *Nowego średniowiecza* dostrzega wielkość i znaczenie Renesansu. Równie istotne było także inne zdarzenie historyczne, które przyczyniło się do powstania choroby toczącej cywilizację, chociaż pozostaje ono w pewnym sensie dalszą konsekwencją idei humanizmu. W odniesieniu do tego należy zwrócić uwagę na krytyczny stosunek Bierdiajewa do Reformacji. Píše on „Zaczęło się od epoki reformacji. Reformacja po raz pierwszy zaczęła wątpić w świętą tradycję. Przestała

³⁸ M. Bierdiajew, *Sens historii: filozofia losu człowieka*, cyt. wyd., s. 94.

liczyć się z tradycją i na mocy tej połowiczności, która właściwa jest wszystkim reformacjom, pozostawiła jedynie Pismo Święte. Następnie jednak praca nad zniszczeniem świętej tradycji poszła dalej i w końcu doprowadziła do zniszczenia samego Pisma Świętego³⁹. W innym miejscu Bierdiajew nazywa Lutra wielkim barbarzyńcą⁴⁰. Tak krytyczna ocena Reformacji była podyktowana tym, że przedstawiciele owego nurtu odrzucali wszelką tradycję, która jest podstawą kultury konstytuującej cywilizację zachodnią. Ponadto świadomość protestancka głosi, że istnieje tylko jedna zasada, a mianowicie Bóg, odrzucając samodzielność ludzkiej natury. Na takie rozwiązanie Bierdiajew zgodzić się nie mógł, gdyż zakładał on istnienie dwóch zasad - to jest Boga i człowieka. Stanowisko Bierdiajewa w stosunku do Reformacji i jej ocena jest negatywne. Krytyczną opinię wyraził autor *Sensu twórczości* także w odniesieniu do „rewolucji przemysłowej”, której przyczyną był tryumf ducha burżuazyjnego. „ Sądzę, że zwycięskie pojawienie się maszyny jest jedną z największych rewolucji w historii ludzkości. Jeszcze nie wystarczająco oceniono ten fakt. Przewrót we wszystkich sferach życia zaczyna się wraz z pojawieniem się maszyny. Dokonuje się wyrwanie człowieka z przyrody, zauważalna staje się zmiana całego rytmu życia. Wcześniej człowiek był organicznie związany z przyrodą i jego życie społeczne przebiegało odpowiednio do życia przyrody. Maszyna radykalnie zmienia stosunek człowieka do przyrody. Maszyna staje między człowiekiem i przyrodą, nie tylko poddaje człowiekowi żywioły przyrody, ale także zniewala samego człowieka, nie tylko wyzwała człowieka, ale również w nowy sposób zniewala”⁴¹.

Wymienione wydarzenia, odkrycia, idee paradoksalnie doprowadziły do kryzysu cywilizacji europejskiej. Współczesny kryzys cywilizacji, stwierdza Bierdiajew, jest zaprzeczeniem ideałów humanistycznych, ujawnieniem ich bankructwa, które widoczne są we wszystkich dziedzinach ludzkiego życia. „I tylko człowiek krótkowzroczny może nie widzieć, że cywilizacja europejska znajduje się w fazie szczytowego kryzysu o znaczeniu wszechświatowym. (...) Kryzys europejski ogarniający szeroko wszystkie dziedziny naszej cywilizacji, dochodzi dziś do punktu kulminacyjnego. Wszystko co stworzył człowiek w dziedzinie kultury, a więc nauka i sztuka od dawna zapowiadały ten koniec”⁴². Kryzys cywilizacji to zarazem kryzys człowieka, a przede wszystkim jego duchowości, która upada wraz z zakończeniem epoki Renesansu.

³⁹ Tamże, s.13. Por. także, s. 96.

⁴⁰ M. Bierdiajew, *Sens twórczości: próba usprawiedliwienia człowieka*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2001, s. 270.

⁴¹ M. Bierdiajew, *Sens historii: filozofia losu człowieka*, cyt. wyd., s. 101-102.

⁴² M. Bierdiajew, *Nowe Średniowiecze. Losy człowieka we współczesnym świecie*, przeł. M. Reutt, Komorów 1997, s. 14-15. Autor pisze: „ Koniec zatem Renesansu, to koniec całej epoki dziejowej, całej historii współczesnej, a nie tylko takich czy innych form twórczości. Dosłownie biorąc, jest to zmierzch humanizmu, który stworzył duchową podstawę odrodzenia. Czymże był w istocie humanizm? Był on przede wszystkim odrodzeniem starożytności, był nową moralnością, postępem wiedzy i sztuki, był nowym ujęciem życia i nowym stosunkiem do wszechświata. Wszystko to stanowiło jutrzeńkę nowych czasów i tworzyło naszą współczesną historię. I oto dziś, to nowe ujęcie życia i ten nowy stosunek do świata są przeżytkiem. Wszystkie możliwości rozwojowe z nimi związane, zostały całkowicie wyczerpane. Ludzkość doszła do końca drogami, którymi prowadził humanizm i Odrodzenie. Dalej na tych drogach nie można zrobić ani kroku”, tamże s. 15-17.

Wskazując na najważniejsze przyczyny kryzysu cywilizacji i wydarzenia, które ów kryzys niejako zainicjowały, Bierdiajew jest głosicielem a zarazem animatorem idei „Nowego Średniowiecza”. Hasło nowego średniowiecza to nic innego jak postulat powrotu człowieka do chrześcijańskiej wspólnoty religijnej, który wymaga ponownego zjednoczenia istoty ludzkiej z Bogiem. Przyszły świat powinien urzeczywistniać rządy religii na ziemi. Człowiek podporządkowuje się ponownie Bogu, a ewangeliczne nakazy moralne urzeczywistnione zostaną we wszystkich przejawach życia jednostkowego i zbiorowego. Tylko w ten sposób możliwym będzie pokonanie „materializmu kultury europejskiej”, o którym wspomniał Pastuszka podczas wykładów zorganizowanych w 1935 roku przez Katolicki Uniwersytet Lubelski. Tenże autor ową materializację przedstawiał jako przewartościowanie tradycyjnej hierarchii aksjologicznej, dla której priorytetem były wartości duchowe⁴³.

Bierdiajew wskazując na epokę średniowiecza jako źródło, do którego należy powrócić wymienia także ciemne strony tego okresu historycznego, do których zalicza: barbarzyństwo, okrucieństwo, religijny terror połączony ze strachem przed wiecznym potępieniem. Tak oto sam Bierdiajew charakteryzuje ów okres „... wiemy także, że czasy średniowieczne odznaczały się niesłychaną religijnością, cechowała je tęsknota za niebem, która czyniła narody narzędziem świętego szaleństwa; wiemy że cała kultura średniowiecza była skierowana ku transcendentnemu, ku „tamtejszej stronie”, że wieki te były okresem wielkiego napięcia myśli w scholastyce i mistyce, napięcia, które miało dać odpowiedź na ostateczne zagadnienia bytu, napięcia równego, którego nie zna historia nowożytna, że czasy średniowiecza nie trwoniły swojej energii na zewnątrz, lecz koncentrowały ją wewnątrz: wykuły one osobowość ludzką na wzór mnicha i rycerza, że w tych barbarzyńskich czasach dojrzał kult pięknej damy i trubadurzy śpiewali swe pieśni. Daj Boże, żeby te cechy przeszły do Nowego Średniowiecza”⁴⁴.

Jakkolwiek Bierdiajew był przekonany, że tylko poprzez zwrot ku religijności można przezwyciężyć „materializm kultury europejskiej”, to jednak nie był do końca pewien ostatecznej formy nowej i zarazem ostatniej epoki w dziejach ludzkości. Źródłem owej niepewności było przekonanie, że tworzeniu Nowego Średniowiecza będzie towarzyszyła walka dobra ze złem, Boga z szatanem, człowieka religijnego z areligijnym. I tak jak w czasach odległych, rosyjskiemu myślicielowi, chrześcijaństwo walczyło między innymi z materializmem, zacofaniem, barbarzyństwem, tak i teraz chrześcijaństwo powinno pozostać największym autorytetem w walce o zachowanie godności człowieka. Dla chrześcijaństwa - pisze Bierdiajew - zbliżają się czasy, w których religijna inteligencja będzie odgrywała wielką rolę. Zapowiadając epokę Nowego Średniowiecza autor *Sensu twórczości* wieszczy, że czasy te

⁴³ J. Pastuszka, *Chrześcijaństwo a kultura*, cyt. wyd., s. 12.

⁴⁴ M. Bierdiajew, *Nowe Średniowiecze*, cyt. wyd., s. 126. Por. także S. Kotłowski, *O twórczości filozoficzno-religijnej Mikołaja Bierdiajewa*, [w:] *Przegląd Humanistyczny*, 1988, nr 2-3, s. 120.

będą wymagały wielkiej pracy i napięcia duchowego, które są już pewnego rodzaju aktem twórczym. Ponadto charakterystycznym dla nowej epoki będzie rozwój nauk teozoficznych. Bierdiajew jednak nie twierdzi, że w Nowym Średniowieczu człowiek osiągnie jasną i upragnioną szczęśliwość. Uczucie zła będzie w człowieku silniejsze, ponadto przybierze ono nowe formy i sprowadzi nowe cierpienia. Jednakże chrześcijanie muszą swoją wolę kierować do gruntowania chrześcijańskiej społeczności, kultury, cywilizacji, a nade wszystko szukać Królestwa Bożego i jego prawdy. Przed człowiekiem zostaje postawiona alternatywa, religijne życie w zgodzie z Bogiem lub zupełny zanik pierwiastków duchowych, a przez to rezygnacja ze swojej istoty. Wybór należy do człowieka, w którym-jak pisze Bierdiajew, „jest zasada duchowa, niezależna od świata i niezdeterminowana przez świat. Wyzwolenie człowieka nie jest wymogiem jego natury, rozumu bądź społeczeństwa, jak się często uważa, a ducha. Człowiek jest nie tylko duchem, jest istotą złożoną, jest także zwierzęciem i zjawiskiem świata materialnego. Duch jest wolnością i wolność jest zwycięstwem ducha. (...) W ludzkim duchu mogą być ciężkie choroby, może być rozdwojenie, może być eksterioryzacja i autoafirmacja ducha, może być utrata wolności, może być zniewolenie ducha”⁴⁵.

Katolicka refleksja lat międzywojennych, traktująca o przyczynach kryzysu cywilizacji w Polsce rozwijała się w nieco odmiennych warunkach od tych, z jakimi stykali się myśliciele Europy Zachodniej. Nie znaczy to jednak, aby polscy intelektualści nie zaznajomili się z poglądami, które powstawały i były głoszone w europejskich ośrodkach akademickich, czy też środowiskach naukowych. Z pewnością tymi, którzy byli najlepiej poznanymi przez polskie środowiska katolickie byli dwaj uczeni tworzący we Francji, tj. Bierdiajew oraz Maritain. To w ich poglądy wsluchiowano się w Polsce. Jak pisze na ten temat Czesław Głombik „Obecność Maritaina w polskim piśmiennictwie nie sprowadzała się po prostu do informowania o nim jako o jedynym z francuskich intelektualistów czy wyjątkowo aktywnym autorze. Była to informacja ukierunkowana, zaangażowana przede wszystkim w przekazanie przemyśleń Maritaina dotyczących sytuacji kulturowej, współczesności oraz wynikających stąd zadań środowiska katolickiego. Toteż wbrew temu, co mogłoby skłaniać do epizodycznego tylko jej potraktowania, pozostawała w bezpośrednim związku z drogami kształtowania się polskiego dwudziestowiecznego katolicyzmu”⁴⁶. Bez wątpienia publikacje wyżej wymienionych uczonych prowokowały do intensywnych przemyśleń, rewidowały poglądy już istniejące. Dzięki temu głos polskiego uczonego w pewnym sensie się konkretyzował i dojrzewał. Często także zgadzano się z poglądami czy to Bierdiajewa, czy też Maritaina. Dowodzą tego głosy, pochodzące między innymi ze środowisk Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Oto jeden uczony z tej uczelni, a mianowicie Józef Pastuszka (1897-1989) wskazując na przyczyny

⁴⁵ M. Bierdiajew, *Niewola i wolność człowieka. Zarys filozofii personalistycznej*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2003, s. 177.

⁴⁶ Cz. Głombik, *Metafizyka kultury. Grabmann – Maritain – neoscholastyka polska*, cyt. wyd., s. 58.

kryzysu cywilizacji pisze „Myśl zasklepiąca w ciasnych ramach rzeczywistości nie może dojrzeć metafizycznych związków całości, nie wyczerpuje jego najgłębszego rytmu, pulsującego we wszechświecie, rytmu sięgającego głębi prabytu i wskazującego na Boga”⁴⁷. Tenże uczony krytykuje człowieka, który doprowadził do zerwania więzi z jego metafizycznymi podstawami i zabiega wyłącznie o życie doczesne. Jednocześnie ów zwrot wprowadził człowieka w ślepą uliczkę tragicznej samotności. Kult materii przyczynił się do degradacji człowieka. Ponadto, jak pisze Pastuszka „Filozofia nowoczesna zrelatywizowała rzeczywistość, usuwając z niej wszystko, co ma charakter wieczny, nieznany. Świat nadmysłowy, wyższe pierwiastki duchowe, cele nadziemskie ku jakim człowiek zdąża, wszystko to zostało uznane za nierealne. Dokonało się odarcie religii z jej charakteru metafizycznego, a tym samym podstaw religijnych”⁴⁸.

Kryzys cywilizacji objawia się w nieufności do wszystkich systemów i metafizyki, relatywizmem moralnym, zanikiem duchowości, brakiem absolutnej idei, która poniekąd pogłębia dramat człowieka. Taką ideę posiadało średniowiecze w swojej religijności, która tworzyła jednolity światopogląd i zwartą całość ideową. Tylko poprzez podjęcie wysiłków zmierzających do odnalezienia utraconej świadomości metafizycznej, Boga - człowiek początków XX wieku może przezwyciężyć kryzys. Przedstawiając wypowiedzi Pastuszki należy zwrócić uwagę na treści, które są zdumiewająco podobne do tych, które głosił Bierdiajew a także Maritain. To, co lubelski duchowny przekazywał w swoich odczytach publicznych z całą pewnością nie miało charakteru tylko biernej relacji. Będąc zainspirowanym poglądami autora *Humanizmu integralnego*, dawał wyraz przymysłom własnym.

Upowszechnianiu poglądów zachodnich intelektualistów sprzyjały inicjatywy zmierzające do zorganizowania w Polsce kongresów naukowych, sympozjów. Takim był Międzynarodowy Kongres Filozofii Tomistycznej, jaki w ostatnich dniach sierpnia 1934 roku obradował w Poznaniu, a którego uczestnikiem był Maritain. Także Katolicki Uniwersytet Lubelski i Wyższe Seminarium Duchowne w Lublinie w 1935 roku zorganizowały uniwersyteckie wykłady na temat „Kultura i cywilizacja”, podczas których jednym z prelegentów był Koneczny.

Podczas wspomnianego poznańskiego kongresu Maritain wygłosił referat na temat *O nową cywilizację chrześcijańską*. Ów referat został wygłoszony przed elitą intelektualną i katolicką Polski, zaś jego treść prezentuje koncepcje nowego i przyszłego porządku społecznego opartego na zasadach chrześcijańskich. Wizja nowego chrześcijańskiego ustroju społecznego trafiła w Polsce na podatny grunt⁴⁹. Przyczyn takiego stanu rzeczy było kilka.

⁴⁷ J. Pastuszka, *Kryzys religii a kultura*, Warszawa 1932, s. 15.

⁴⁸ Tamże, s. 35.

⁴⁹ Por. Cz. Głombik, *Międzywojenne spory o Maritaina a sytuacja ideowa polskiego katolicyzmu*, [w:] *Metafizyka kultury...*, cyt. wyd., s. 58-73, por., tegoż, *Wobec tomizmu J. Maritaina*, [w:] *Filozof i pamięć*, Katowice 1997, s. 59-64.

Z pewnością jedną z nich było zwrócenie uwagi na Polskę jako takiego kraju, w którym, religii katolickiej przyznano miejsce naczelne wśród równouprawnionych wyznań. Ponadto Maritain przypisał Polsce i Francji misję historyczną w zakresie cywilizacji chrześcijańskiej. Kolejną przyczyną, dla której poglądy francuskiego myśliciela stały się tematem licznych dyskusji był fakt ich opublikowania w Wydawnictwie Wiedzy Chrześcijańskiej⁵⁰.

Autor *Humanizmu integralnego* w obszerny sposób wypowiada się na tematy dotyczące cywilizacji. Terminów cywilizacja i kultura używa synonimicznie⁵¹. W swoich wypowiedziach odróżnia on cywilizację sakralną i świecką, mówi także o cywilizacjach mieszczańskiej, kapitalistycznej, cywilizacji włoskiego faszyzmu i narodowego socjalizmu⁵². Jednakże przede wszystkim Maritain w sposób szczególny wypowiada się na temat cywilizacji chrześcijańskiej⁵³. W następujących słowach charakteryzuje on cywilizację (kulturę), która jest: (...) dziełem ducha i wolności, dołączającej swój wysiłek do wysiłku natury. (...) kultura oraz cywilizacja jest to rozkwit życia ludzkiego. Rozkwit nie tylko materialny, konieczny i niezbędny, by tu na ziemi prowadzić prawe życie ludzkie, lecz - i to przede wszystkim - rozwój moralny, rozwój zdolności spekulacyjnych i praktycznych (artystycznych i etycznych), które pozwalają rozwój ten nazywać rozwojem ludzkim⁵⁴. Autor przytoczonego cytatu używając terminów „kultura” i „cywilizacja”, przeprowadza następujące rozróżnienie: „... słowo kultura odnosi się do życia rozumnego i moralnego, słowo cywilizacja do życia politycznego i organizacyjnego. Wskutek tego słowo pierwsze ma zakres szerszy i dlatego powinno być używane przede wszystkim”⁵⁵.

Maritain żyjąc w czasach kryzysu szczególnym przedmiotem swoich badań naukowych uczynił okres średniowiecza. Często też wypowiadał się na temat tej epoki w sposób zdradzający pewnego rodzaju tęsknotę, za światem średniowiecza, który należy do bezpowrotnej przeszłości. Wieki średnie to taki okres w historii ludzkości, kiedy kultura - cywilizacja wzbogacała człowieka i niejako wznosiła go ku temu co transcendentne. Z tych też powodów Maritain głosił, iż średniowiecze to czas, w którym człowiek znajdował się we własnym miejscu. Owszem przyznawał, że cywilizacja średniowieczna, podobnie jak Bierdiajew, nie jest pozbawiona ciemnych stron, jednakże to w tym okresie możliwym było realizowanie ideału chrześcijańskiego państwa na ziemi. Wraz z zakończeniem tej epoki rozpoczyna się proces ciągłego pogłębiania kryzysu. Chrześcijańska cywilizacja wieków średnich jest wartością pozytywną w stosunku do tej, która była współczesna Maritainowi. Główna przyczyna, która spowodowała kryzys cywilizacji, degradując jednocześnie człowieka to według autora

⁵⁰ J. Maritain, *O nową cywilizację chrześcijańską*, odczyt wygłoszony na Międzynarodowym Kongresie Filozofii Tomistycznej, który się odbył w Poznaniu w sierpniu 1934 roku, Lublin 1935.

⁵¹ J. Maritain, *Humanizm integralny. Zagadnienia doczesne i duchowe nowego świata chrześcijańskiego*, Londyn 1960, s. 74.

⁵² Tamże, s. 197-198.

⁵³ Tamże, s. 38.

⁵⁴ J. Maritain, *Religia i kultura*, przeł. H. Wężyk - Widawska, Poznań 1937, s. 13-14, por. tegoż, *Humanizm integralny*, cyt. wyd., s. 74.

Humanizmu integralnego czasy Odrodzenia i Reformacji. Epoki te wraz z zainicjowanymi w nich prądami: intelektualnym i religijnym zrodziły, według francuskiego myśliciela, zjawisko depersonalizacji człowieka. Mówiąc o kryzysie cywilizacji, w myśl Maritaina, należy patrzeć na proponowane przez niego rozwiązania, przez pryzmat filozofii personalistycznej – której był twórcą.

Właściwe człowiekowi działanie świadome i wolne wyrasta z czynnika duchowego. Ograniczania, deprecjonowanie owego czynnika, pierwiastka konstytuującego istotę ludzką stwarza niebezpieczeństwo traktowania człowieka jako istoty dającej się w wykonywanych funkcjach zastąpić, w tej sytuacji człowiek to nic innego jak istota powtarzalna. Niebezpieczeństwo to - jak sądzi Maritain - wyrasta z wchodzącego w strukturę ludzkiego bytu czynnika materialnego który od czasów Odrodzenia bierze górę nad czynnikiem duchowym. Nadmierne eksponowanie czynnika materialnego prowadzi do kwestionowania osobowego charakteru ludzkiego bytu, a w konsekwencji do deformacji i fałszowania całej ludzkiej rzeczywistości. Podważanie duchowego wymiaru człowieka wiedzie do indywidualizmu, który neguje człowieka jako osobę. Powyższe jest zasadniczą przyczyną kryzysu współczesnej Maritainowi cywilizacji, na co wskazał w *Trzech reformatorach*. Do tej myśli powracał wielokrotnie, co zostało w pełni wyeksponowane w *Humanizmie integralnym*. W analizach zawartych w tej pracy zostały przybliżone i przedstawione główne bolączki świata z początków XX wieku takie jak: ateizm, tolerancja, problemy polityki społecznej, autonomii doczesności. Choroby toczące świat i człowieka dwudziestego stulecia są, co akcentuje francuski intelektualista, owocami Renesansu, Reformacji i filozoficznej reformy Kartezjusza. Jednakże Maritaina demaskując i ukazując owe problemy, wskazywał także na drogi, które wiedą do ich przezwyciężenia. „Dezaprobatą Maritaina wobec świata współczesnego nie prowadziła w żadnym wypadku do pesymizmu. Nie zawierała nic z niewiary w dalsze możliwości kultury, bo nie była wyrazem rezygnacji z próby jej odnowy”⁵⁶. Warunkiem tej odnowy, była według autora *Trzech reformatorów*, podobnie jak w przypadku Bierdiajewa, konieczność dokonania zwrotu w okres wieków średnich. To tam należy szukać źródeł i podstaw, na których możliwym jest rozpoczęcie budowy cywilizacji chrześcijańskiej. Cywilizacje tę powinny charakteryzować dwa wyznaczniki: jedność wiary oraz idea siły oddanej służbie sprawiedliwości i Bogu⁵⁷.

Diagnoza kryzysu cywilizacji, postawiona w *Trzech reformatorach* była znana polskiemu czytelnikowi. Dzieło to także było recenzowane przez polskich uczestników życia

⁵⁵ J. Maritain, *Religia i kultura*, cyt. wyd., s. 77.

⁵⁶ Cz. Głombik, *Metafizyka kultury...*, cyt. wyd., s. 89.

⁵⁷ Maritain podaje pięć typowych cech chrześcijańskiej sakralnej koncepcji doczesności: 1. dążność do jedności organicznej jakościowo maksymalnej, tj. religijnej, umysłowej, politycznej; 2. przewaga roli służebnej czynnika doczesnego w stosunku do duchowego; 3. użycie aparatu instytucji państwa dla duchowego dobra ludzi i dla jedności duchowej samego ciała społecznego; 4. pewna odrębność istotna kategorii społecznych dziedzicznych jest uznana za podstawę hierarchii funkcji społecznych i stosunków władzy pojmowanej na modłę władzy ojcowskiej w sakralnych koncepcjach rodziny; 5. wspólnym dziełem jest budowanie struktury społecznej

intelektualnego⁵⁸. Ponadto gorącym orędownikiem i propagatorem myśli francuskiego tomisty był ks. Michalski, który w przedmowie do tłumaczenia *Trzech reformatorów* stwierdza, że autor wspomnianego dzieła wywiera znaczny wpływ na młode pokolenie myślicieli katolickich w Polsce⁵⁹. We wspomnianej przedmowie autor zwraca także uwagę na zainteresowanie społeczne Maritaina, jego wizję człowieka⁶⁰, a także głęboką wiarę „w rządy opatrności” Bożej w dziejach ludzkości⁶¹. Wybuch II wojny światowej przerwał możliwości przenikania do naszego kraju idei i koncepcji filozoficznych zrodzonych na gruncie Europy Zachodniej.

Wgląd w propozycje zachodnich intelektualistów poświęconych kryzysowi cywilizacji, roztaczanych wizji świata i człowieka, pozwala dostrzec oryginalność myśli polskich uczonych. Warto osobno rozważyć, jak w czasach burzliwych przemian, jakimi były bez wątpienia lata poprzedzające wybuch II wojny światowej, wobec tych samych problemów poszukiwali rozwiązań i własnego stanowiska reprezentanci polskiej nauki z okresu międzywojennego.

i prawnej oddanej w służbę Bogu, [w:], *Humanizm integralny*, cyt. wyd., s. 108-113.

⁵⁸ Por.: Recenzja pracy J. Maritaina, *Trzej reformatorzy: Luter, Descartes, Rousseau*, przeł. K. Michalski, Warszawa 1938, Zamieszczona [w:] *Odrodzenie*, R. V, 1939, nr 12.

⁵⁹ J. Maritain, *Trzej reformatorzy: Luter, Descartes, Rousseau*, cyt. wyd., s. 6.

⁶⁰ Tamże, s. 10.

⁶¹ Tamże, s. 12.

3. Geneza kryzysu cywilizacji w polskiej literaturze okresu międzywojennego

Na tle europejskiej myśli cywilizacyjnej polska refleksja traktująca o tej tematyce była zarówno oryginalna w dostrzeganiu negatywnych tendencji rozwojowych cywilizacji zachodniej, a także, w wielu przypadkach prekursorska. Poszczególni myśliciele artykułowali swoje poglądy na temat kryzysu cywilizacji uzależniając ich treści, między innymi, od ich stosunku do wiary, reprezentowanego środowiska i światopoglądu. Z tych też powodów różne były diagnozy kryzysu, a każda z nich akcentowała inne przyczyny, które doprowadziły do zagrożenia upadkiem cywilizacji europejskiej. Niemniej jednak jedną z cech ogólnie akceptowanych w sensie przyczyny, która doprowadziła do kryzysu, było zjawisko deprecjonowania tradycyjnych dla Europy wartości. Wartości łączonych z religią chrześcijańską, kulturą duchową, moralnością, sztuką czy nauką. Wszelkie przejawy tego procesu były odbierane przez większość uczonych jako symptomy nadciągającego upadku cywilizacji zachodniej. Chociaż przeświadczenie o relatywizmie aksjologicznym korespondowało z ówczesnymi ogólnoeuropejskimi przekonaniem, to jednak na gruncie polskim przybrało ono specyficzny charakter. Jednym z reprezentantów polskiej refleksji cywilizacyjnej, który uwagę swą koncentrował na życiu moralnym człowieka był Romanowski. Należąc do grupy myślicieli katolickich swoje poglądy formułował zgodnie z obowiązującymi dogmatami.

Definiując pojęcie cywilizacji Romanowski twierdził, że przez „cywilizację należy rozumieć taki stan doskonałości moralnej, umysłowej i fizycznej społeczności politycznej, który odpowiada rozumianej naturze ludzkiej i będąc oznaką wszechstronnej i harmonijnej działalności władzy cielesnych i duchowych tej natury ułatwia członkom społeczności osiągnięcie swego ostatecznego celu, którym jest własna szczęśliwość, doczesna i wieczna-pierwsza podporządkowana drugiej, zgodnie z przepisami prawa boskiego”⁶². Będąc reprezentantem katolickich środowisk autor powyższego cytatu jest zagorzałym zwolennikiem „cywilizacji katolickiej”, którą rozumie jako cywilizację chrześcijańską. Za jej naczelną podstawę uważa naukę Chrystusa głoszoną wyłącznie przez Kościół katolicki, tak oto pisze na ten temat: „Na czele tej cywilizacji kroczy Chrystus, który będąc Bogiem, przyjął na siebie naturę ludzką i stał się ideałem człowieka doskonałego, bo nieskażonego żadnym grzechem, posiadającego doskonałą znajomość rzeczy boskich i ludzkich. Jako żywe upostaciowanie najwyższej mądrości i najwyższej cnoty jest On wzorem, mistrzem i życiodajnym słońcem cywilizacji katolickiej. Ta stara się naśladować Go, idąc za wskazówkami Kościoła, który jest stróżem nauki Chrystusowej”⁶³. Romanowski dokonuje również oceny głoszonej przez siebie cywilizacji katolickiej i przyznaje jej naczelne miejsce w zestawieniu z innymi, niekatolickimi

⁶² H. Romanowski, *Filozofia cywilizacji Prolegomena*, brak miejsca wydania, 1923, s. 9.

⁶³ H. Romanowski, *Filozofia cywilizacji. Prawa realne cywilizacji, jej ideały, typy i pochodzenie*, Warszawa 1934, s. 364.

cywilizacjami. Jednakże za jedyną autentyczną uznaje autor *Filozofii cywilizacji* tylko cywilizację katolicką, gdyż służy ona niejako podwójnemu celowi człowieka: jego dobru doczesnemu i dobru wiecznemu, przy czym „najwyższym i ostatecznym celem cywilizacji jest Bóg - Dobro Najwyższe”⁶⁴. Istotną cechą tej cywilizacji jest rozwój moralny społeczeństwa. Rozwój ten jest szczególnie ważny, gdyż „Sam (...) stanowi o rzeczywistej wartości całej cywilizacji. On bowiem, zależnie od swej wartości, nadaje zły lub dobry kierunek innym stronom cywilizacji”⁶⁵. W tym rozumieniu inne strony cywilizacji, na które zwraca uwagę Koneczny, takie jak: zdrowie, piękno, bogactwo i wszystkie inne, jeśli pozbawione są pierwiastka moralnego, nie posiadają żadnej przydatności dla celu ostatecznego człowieka ⁶⁶. Polski uczony, charakteryzując cywilizację chrześcijańską, wypowiadał się także na temat przyczyn, jakie doprowadziły do kryzysu jedynej autentycznej cywilizacji. Suma owych przyczyn zrodziła cywilizację antykatolicką opartą, jak pisze: „W znacznej części na wierzeniach religijnych, sprzecznych z nauką Chrystusa, a nawet na sceptycyzmie i ateizmie, które są całkowitą negacją tej nauki”⁶⁷.

Wskazując na przyczyny i źródła, z których czerpie cywilizacja antykatolicka Romanowski wymienia czasy Reformacji. Wtedy to cywilizacja antykatolicka rozwijała się w szczególny sposób, w takich krajach jak: Niemcy, Szwecja, Norwegia, a nawet, na co zwraca uwagę autor *Filozofii cywilizacji*, w krajach katolickich, takich jak: Francja, Hiszpania, Włochy nie wyłączając z tej grupy także Polski, która według Romanowskiego, również została częściowo skażona herezją lub niewiarą. Ten typ cywilizacji wyrósł z ducha sprzecznego z zasadami wiary i moralności katolickiej. „Błędne teorie religijne i naukowe występują tu pod maską głębokiej uczoności, a nawet głębokiego przekonania (...), błoto moralne ubiera się w pozory zewnętrznej przyzwoitości i dystynkcji, eleganckich manier i dobrego tonu”⁶⁸.

Podjmując rozważania na temat cywilizacji upadłych, takich jak cywilizacja starożytnych Egipcjan, Babilończyków, Asyryjczyków, Fenicjan, Greków, Rzymian - a także cywilizacji wyrosłych na gruncie religii monoteistycznych jak cywilizacja żydowska, czy też arabska Romanowski autorytarnie stwierdza, że nie zasługują one na miano prawdziwych cywilizacji. Przede wszystkim żadna z nich nie dorównuje cywilizacji katolickiej. Są one jak je nazwał ich krytyk, cywilizacjami połowicznymi. Ocenę swoją uzasadnia przekonaniem wynikającym z wiary, że tylko cywilizacja katolicka w pełni ułatwia członkom społeczeństwa osiągnięcie dobra wiecznego ⁶⁹.

⁶⁴ H. Romanowski, *Filozofia cywilizacji*, 1923, s. 13.

⁶⁵ Tamże, s. 13-14.

⁶⁶ Tamże, s. 15.

⁶⁷ H. Romanowski, *Filozofia cywilizacji. Prawa realne ...*, cyt. wyd., s. 383.

⁶⁸ Tamże, s. 383.

⁶⁹ Spośród różnych cywilizacji niekatolickich Romanowski szczególnie negatywnie ocenia cywilizacje całkowicie świecką, tzn. pozbawioną wszelkich elementów religijnych. Uważa taką cywilizację za szczególnie bezwartościową. Tamże, s. 17-18.

W okresie międzywojennym wielu uczonych uczestniczyło w sporach koncentrujących się wokół kryzysu cywilizacji. Uczestnicy owych sporów przedstawiali własne propozycje dotyczące jej ratowania. Romanowski był tym uczonym, którego trzydziestoletnie studia dały owoc w postaci najpełniejszego opracowania omawianego tutaj zagadnienia. Zwrócili na to uwagę pierwsi recenzenci dzieła *Filozofia cywilizacji. Prawa realne cywilizacji, jej ideały, typy i pochod.* Jednym z nich był Pastuszka, który charakteryzował dzieło jako oryginalne, nieszablonowe, napisane pięknie i jasno, a nade wszystko zawierające w sobie syntezę cywilizacji ze stanowiska chrześcijańskiego⁷⁰. Inne recenzje sformułowane bądź to przez duchownych, bądź przez osoby ściśle związane z Kościołem katolickim akcentują fakt, że koncepcje, poglądy polskiego intelektualisty szukają oparcia na założeniach filozofii tomistycznej⁷¹.

Romanowski będąc autorem artykułów prasowych w *Przeglądzie Katolickim* opublikowanych pod znamienym tytułem *Walka o cywilizację*, charakteryzował właściwe swojej twórczości kategorie „cywilizacji katolickiej” i „cywilizacji antykatolickiej”. W swoich poglądach różnił się propozycjami innych filozofów religijnie zorientowanych, w tym z propozycjami Konecznego. Jedną z zasadniczych różnic polegała na tym, że Romanowski traktował refleksję nad cywilizacją i jej kryzysem jako szeroko rozbudowany system wsparty na fundamentach myśli tomistycznej, wyraźnie odcinając się od innych nurtów, a szczególnie tych, które były wrogie katolicyzmowi. Takiej postawie dał szczególny wyraz w jednej z wypowiedzi, która była zarazem repliką do recenzji dzieła *Filozofia cywilizacji* napisanej przez Suchodolskiego, w której Romanowski pisze w sposób następujący „Bo jakież wyniki może dać dyskusja z przedstawicielami teorii pozbawionych wszelkiej busoli logicznej, metafizycznej, i moralnej, gdzie powódź górnobrzmiących słów, skojarzonych metodą *clair-obscur-u*, zastępuje ścisłą scholastyczną argumentację”⁷².

W poglądach Romanowskiego warto zwrócić uwagę także na to, że właściwym przedmiotem cywilizacji jest w jego rozumieniu człowiek żyjący społecznie, którym rządzą swoiste prawa antropologiczne. Owe prawa wypływają z natury ludzkiej w oderwaniu od jej cech indywidualnych, a także pozostają one wynikiem przypadkowych indywidualnych własności tej natury. Do praw wypływających z natury ludzkiej zaliczane są te, które kształtują duchowość i cielesność człowieka. Do praw będących wynikiem przypadkowych właściwości natury ludzkiej zalicza indywidualne zdolności poszczególnych ludzi, ułatwiające im mniej lub

⁷⁰ J. Pastuszka, H. Romanowski. *Filozofia cywilizacji*, [w:] *Przegląd filozoficzny*, Warszawa 1935, s. 370-371.

⁷¹ K. Kowalski, recenzja do dzieła Henryka Romanowskiego, *Filozofia cywilizacji. Prawa realne cywilizacji, jej ideały, typy i pochod.*, [w:] *Ateneum Kapłańskie*, 1934, t. XXXIV, z.6, s. 530-532. Por. także: A. Romer, recenzja do dzieła j.w., [w:] *Przegląd Piśmiennictwa*, 1934, t. 202, s. 94-97.

⁷² B. Suchodolski, recenzja do dzieła H. Romanowskiego, *Filozofia cywilizacji...*, [w:] *Nowa książka*, 1934, z. III, s. 112-113. Por. : H. Romanowski, *Postęp czy pseudopostęp?*, [w:] *Przegląd Katolicki*, 1934, nr 22, s. 354-358.

bardziej wybitny udział w tworzeniu cywilizacji⁷³. Prawa antropologiczne cywilizacji określają i ograniczają postęp cywilizacji. Ograniczenia te są pochodną skończoności człowieka. Z tego też powodu wielki i nieograniczony postęp istoty ludzkiej napotyka na wielorakie przeszkody, których ewentualne przezwyciężenie wymaga niejednokrotnie nadludzkich wysiłków. Te ograniczenia odnoszą się także do postępu religijno - moralnego, intelektualnego, które są potęgowane także przez kataklizmy dziejowe, kryzysy, wojny, etc., które w konsekwencji przyczyniać się mogą także do upadku cywilizacji, lub jej kryzysu. Mówiąc o postępie, Romanowski zauważa, że ten jeśli istnieje to idzie w parze z rozwojem moralności, która generuje najlepsze warunki dla rozwoju innych stron cywilizacji⁷⁴. Wobec braku postępu absolutnego polski myśliciel przyjmuje postęp względny w dziedzinie moralnej, intelektualnej, ekonomicznej. W następujący sposób formułuje ogólne prawo postępu: „Cywilizacja nie posuwa się nigdy progresywnie, równomiernie i pod wszystkimi względami na przód. Postęp jej jest przeplatany lub zupełnym cofaniem się z wszystkich pozycji lub z niektórych tylko. Nigdy zaś nie może osiągnąć najwyższego szczytu, wobec przeszkód, które jej stawia skażona i ograniczona w działaniu swym natura ludzka”⁷⁵. Ponieważ naturę ludzką podnosi z upadku tylko religia katolicka, zatem cywilizacja najpełniej rozwija się w średniowieczu, w którym religia ta dominowała⁷⁶. Okres wieków średnich to czas najwspanialszej syntezy kultury, okres sprzyjający intensywnemu, wszechstronnemu i harmonijnemu współdziałaniu wszystkich stron natury ludzkiej w społeczeństwie. W dziejach ludzkości istniały różne epoki, okresy rozkwitu cywilizacji jednakże zdaniem autora poniższego cytatu „Wszystkie jednak prześcignęła średniowieczna cywilizacja katolicka, ponieważ na jej czele kroczyła prawdziwa religia i moralność, owiewając swym ciepłem wszystkie inne strony cywilizacji i czyniąc z niej prawdziwe dzieło sztuki boskiej”⁷⁷. Z tych też powodów krytycznie ocenia wszelkie ruchy, propozycje, postulaty, których celem była zmiana społecznego porządku. Zagrożenie to dostrzegał także w ustroju socjalistycznym. Pisząc o zagrożeniach łączących się z ustrojem socjalistycznym twierdził, że „socjalizm, który jest biurokratyzmem (...) może tylko tam znaleźć zastosowanie, gdzie naród moralnie, intelektualnie i fizycznie upada. Jest to broń wszelkiej miernoty, ostatnia ucieczka ludzi o słabej woli, niezdolnych do inicjatywy i wysiłku większego, pragnących, aby za nich ktoś myślał, o nich się troszczył i ewentualnie, za nich pracował ... Zważywszy zaś, że biurokratyczna administracja prędzej lub później zniszczyć musi wszelką inicjatywę zrozumiemy z łatwością, że nieuniknionym finałem socjalistycznych rządów musi

⁷³ H. Romanowski, *Filozofia cywilizacji. Prawa...*, cyt. wyd., s. 25-28.

⁷⁴ Tamże, s. 231-243.

⁷⁵ Tamże, s. 243.

⁷⁶ „Względnie równomierny rozwój wszystkich stron cywilizacji stwierdzamy w średniowieczu katolickim. Wówczas bowiem społeczeństwu przewodniczył Kościół katolicki łącznie z teologią i filozofią katolicką. Te jedynie dają społeczeństwu prawdziwe wskazówki odnośnie do tego, jak należy w sposób harmonijny urzeczywistniać ideały cywilizacyjne”, tamże, s. 220.

⁷⁷ Tamże, s. 423.

być bankructwo gospodarki socjalistycznej, a co za tym idzie i całej kultury, ze względu na zależność wszystkich jej stron.”⁷⁸

Romanowski, którego źródłem inspiracji była nauka społeczna Kościoła katolickiego, był przekonany, że człowiek jest przyczyną sprawczą i źródłem wszelkich procesów, które występowały w dziejach ludzkości. Człowiek jako przyczyna sprawcza, a zarazem przyczyna sprawcza wszelkiego postępu cywilizacyjnego jest rozumiany w ten sposób, że jego natura, jego właściwości i poszczególne czyny stanowią niewyczerpany materiał dla badań naukowych. „Słowem, żadne pióro nie opisze i nie wyliczy tego wszystkiego, co o człowieku napisano i w ilu dziełach sztuki go odtworzono (...). Natura więc człowieka jest potężną dźwignią cywilizacji intelektualnej będąc jej niewyczerpanym źródłem”⁷⁹. Przedstawianie człowieka jako źródła wszelkich inspiracji, w tym przede wszystkim artystycznych, kulturowych jest właściwe epoce Odrodzenia. Stosunek Romanowskiego do tej epoki jest w pewnym sensie ambiwalentny. Autor sugeruje konieczność podziału pracy w procesie twórczym, a tym samym nierównomierny udział w dobrach kultury i cywilizacji poszczególnych członków wspólnot społecznych. Ta nierówność ma miejsce także w przypadku dostępu do wykształcenia ponieważ, jak sugeruje katolicki myśliciel, nie wszyscy są w równym stopniu uzdolnieni. Romanowski pisze: „z nierównomierności wyposażenia ludzi pod względem duchowym i fizycznym wynika również, że nawet w najbardziej cywilizowanym społeczeństwie nie wszyscy mogą korzystać z jednakowych praw obywatelskich”⁸⁰. Przesadna demokracja zmienia się w mediokrację, czyli kult przeciętności na wszystkich szczeblach kultury. Zwalczając rządy mas Romanowski postuluje powierzenie praw wyborczych tylko ludziom posiadającym moralne i intelektualne kwalifikacje, rekrutującym się ze wszystkich warstw społecznych, natomiast do instytucji ustawodawczych powinni być dopuszczani tylko reprezentanci elity intelektualnej i moralnej społeczeństwa⁸¹.

Stosunek Romanowskiego do wszystkich przejawów świeckości i postępującej sekularyzacji jest jednoznacznie negatywny. Swoje stanowisko w tej kwestii ujawnia w sposób jaskrawy, szczególnie w drugiej części *Filozofii cywilizacji*⁸², gdzie także charakteryzuje ideały i rodzaje cywilizacji. Źródłem jego negatywnego stosunku do kultury świeckiej należy się doszukiwać we wzrastającej laicyzacji życia społecznego, czego konsekwencją było deprecjonowanie pierwiastków duchowych. Przyjęcie takiej postawy było także podyktowane koniecznością obrony wiary w Boga, a zarazem absolutną akceptacją koncepcji człowieka jako odbłasku Boskiej emanacji. W tym kontekście autor rozwija i propaguje jako jedyną możliwą do przyjęcia cywilizację chrześcijańską. Natomiast wszystkie inne deprecjonuje, nazywając je

⁷⁸ Tamże, s. 128-129.

⁷⁹ Tamże, s. 151.

⁸⁰ Tamże, s. 183.

⁸¹ Tamże, s. 158-190.

⁸² Tamże, s. 353-399.

połowicznymi, jednostronnymi, czy też anormalnymi, gdyż nie uwzględniają one naczelnych potrzeb człowieka, jakimi są zwłaszcza potrzeby religijno - moralne. Z tych też powodów reprezentant polskiej myśli katolickiej uznaje cywilizację chrześcijańską, a ściślej katolicką jako najdoskonalszy typ istniejących cywilizacji. Twierdzenie swoje uzasadnia, wskazując na niezwykle zalety cywilizacji katolickiej i wydane przez nią owoce⁸³. W dalszej części swojej pracy *Filozofia cywilizacji* wyjaśnia, że cywilizacja katolicka nie tolerowała i tolerować nie może bezwzględnej wolności i absolutnej równości. Romanowski, wskazując na przyczyny kryzysu współczesnej cywilizacji, zarzuca jej jednocześnie, że ta: „nie liczy się z wrodzoną członkom społeczeństwa nierównością i dąży do zniewolenia różnic a nawet jak socjalizm, do ich zupełnego zniesienia pod względem umysłowym i materialnym. Taki jednak sposób postępowania zamiast sprowadzić dobrobyt i pokój prawdziwy, prowadzi do nienawiści klasowej, anarchii, rewolucji i walk ubogich z bogatymi”⁸⁴.

Charakteryzując cywilizację antykatolicką Romanowski stwierdza, iż zaciera ona różnice między człowiekiem a zwierzęciem, propaguje rozwody i wolną miłość, usprawiedliwia pojedynki, samobójstwa, porzucanie dzieci, głosi, że władza pochodzi od ludu, nie od Boga, przez co obniża autorytet władzy, sprzyja buntom, rewolucji, anarchii w walce wszystkich przeciw wszystkim. Cywilizacja ta, postuluje wolność słowa i druku, przez co umożliwia ludziom przewrotnym deprawację społeczeństwa. Dąży do równouprawnienia wszystkich warstw społecznych bez względu na ich stan moralny i umysłowy⁸⁵. Gigantyczna produkcja naukowa w cywilizacji antykatolickiej kryje w sobie nieuctwo służące poniżeniu duchowej strony człowieka, zmaterializowaniu jego aspiracji, upodlenia całej jego natury⁸⁶. Romanowski wymienia twórców cywilizacji antykatolickiej, są nimi: Martin Luther (1483-1546), Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), Kant i inni. Twórcy krytykowanej cywilizacji opierali ją na całkowitej lub częściowej negacji Ewangelii. „Z tego względu należy potępić postępowanie tych, którzy dążą do laicyzacji polityki społecznej i ekonomicznej, nauki, literatury i sztuki, a nawet samej moralności, czyli domagają się, aby cała cywilizacja rozwijała się wyłącznie pod kątem widzenia interesów doczesnych, bez względu na cel wieczny człowieka”⁸⁷.

Charakterystyczną cechą filozoficznej refleksji Romanowskiego jest jednoznaczność zajmowanego przez niego stanowiska. W sposób zdecydowany wskazuje na przyczyny kryzysu cywilizacji, upatrując ich w duchu Odrodzenia, Reformacji i socjalizmie. Jest zdecydowanym przeciwnikiem jakiegokolwiek współpracy pomiędzy przedstawicielami walczących cywilizacji. Oto słowa autora: „Doszło wreszcie do tego, że pod wpływem prądów wrogich nauce katolickiej, utarło się wśród katolików zupełnie mylne przekonanie, iż między pseudo

⁸³ Por., tamże, s. 368-375.

⁸⁴ Tamże, s. 374.

⁸⁵ Tamże, s. 388.

⁸⁶ Tamże, s. 389.

⁸⁷ Tamże, s. 336.

cywilizacją antykatolicką a cywilizacją katolicką nie masz istotnej różnicy, że te wszystkie mury, które według zdania niektórych katolików istnieją pomiędzy jedną a drugą, postawiło doktrynerstwo i fanatyzm religijny, że katolicy i akatolicy, wierzący i niewierzący mogą połączyć swe siły w pracy koło wzniesienia i wykończenia gmachu tej samej cywilizacji i nie mają potrzeby wytykać sobie wzajemnie braku konsekwencji z powodu takiego lub innego stanowiska religijnego i filozoficznego. Słowem uwierzono, że może nastąpić zgoda między światłością a mrokiem, między prawdą a błędem, między dobrem a złem (...). Przeciwdziałać tym zgubnym prądom może w szeregu innych nauk również i katolicka filozofia cywilizacji. Winna ona wykazywać, że pomiędzy cywilizacją chrześcijańską, tak jak ją pojmuje nauka katolicka, a wszelką inną istnieją nie tylko drugorzędne, mało znaczące różnice lecz cała przepaść, której ani ideologia wolnomyślności, ani frazeologia obalamuconych przez nich katolików zapęlić nie zdoła. W szczególności, winna przypomnieć katolikom i ich wrogom, że poza cywilizacją katolicką nie masz prawdziwej cywilizacji. Winna wykazywać, że współczesna bezbożna cywilizacja nie jest cywilizacją, lecz zamaskowanym barbarzyństwem. Winna przypomnieć, że jeśli w cywilizacji współczesnej jest coś dodatniego, to zawdzięczać należy jedynie działającym w jej łonie pierwiastkom katolickim lub dodatnim przyrodzonym skłonnościom natury ludzkiej których nawet niewiara nie jest w stanie przytłumić (...). Filozofia cywilizacji winna również przypomnieć katolikom, że są oni narodem wybranym Nowego Testamentu, że oni to powinni wszystkich pociągać ku sobie, a nie dawać się innym pociągać, że oni to właśnie posiadają skarbnicę prawd, z których mogą wszystkim udzielać idei kierowniczych w dziedzinie nauki, literatury, sztuki, w życiu społecznym i ekonomicznym, nie mają zaś zapożyczać się u innych”⁸⁸.

Poglądy głoszone przez Romanowskiego, tak jednoznaczne w swojej treści, ożywiły dyskusje w ówczesnych środowiskach katolickich i nie tylko.

Dzieło *Filozofia cywilizacji* z pewnością inspirowało myślicieli zajmujących się w okresie międzywojennym tematyką dotyczącą szeroko pojmowanego kryzysu cywilizacji. Lektura dzieł polskiego myśliciela wpływała także na poglądy innych uczonych, którzy temu zagadnieniu poświęcili swoje dzieła. Bez wątpienia postać Romanowskiego jest dzisiaj zapomniana. Brak podstawowych danych biograficznych polskiego uczonego także utrudnia recenzję jego dzieła⁸⁹. Jednakże pominięcie tak znaczącego wkładu w polską tradycję nauki o cywilizacji dorobku filozoficznego tego uczonego przyczyniłoby się do przedstawienia niepełnego obrazu myśli cywilizacyjnej z okresu Polski międzywojennej. Autor *Filozofii cywilizacji*, dostrzegając kryzys cywilizacji chrześcijańskiej w jej politycznym, intelektualnym, ekonomicznym, a także moralno-religijnym sensie, proponuje swoją syntezę traktującą

⁸⁸ H. Romanowski, *Filozofia cywilizacji*, 1923, s. 36-37.

⁸⁹ Patrz: P. Szydłowski, *Katolicki model kultury H. Romanowskiego*, [w:] *Studia Religioznawcze*, nr 21, 1987, s. 75-89.

o podstawowych zagadnieniach cywilizacji. Opracowana koncepcja stanowi katolicką propozycję wychodzącą naprzeciw kryzysowej sytuacji, zdaniem jej autora, na cały kompleks zagadnień może odpowiedzieć jedynie chrześcijańska filozofia cywilizacji⁹⁰.

W odmienny sposób były interpretowane publikacje Zdziechowskiego przez duchowieństwo katolickie pierwszych dekad dwudziestego wieku. Postać i twórczość Zdziechowskiego wpisuje się w nurt międzywojennych sporów na temat przyczyn kryzysu cywilizacji i perspektyw jego uniknięcia. Dzieła tego uczonego w swojej treści nawiązują i uwzględniają skomplikowaną sytuację, w której znalazła się myśl katolicka na przełomie wieków. Zainteresowania Zdziechowskiego były szerokie, zaś moim celem pozostaje przedstawienie tych zagadnień występujących w dziełach polskiego uczonego, które dotyczyły nauki o cywilizacji oraz diagnozy jej kryzysu. W dziełach profesora wileńskiej wszechnicy, napisanych w ostatnich dwudziestu latach życia, a szczególnie: *W obliczu końca*, a także *Widmo przyszłości* istnieje szczególny pierwiastek tragiczności, katastrofizmu, a tym samym i pesymizmu. Ów pesymizmu był obecny w każdej publikacji nadając jej oryginalność i swoistą głębię. W twórczości Zdziechowskiego dobrze wprowadza fragment z książki *Gloryfikacja pracy*, wydanej w 1916 r., gdzie czytamy: „Położenie nasze w ten sposób określić można, że z minuty na minutę wzrasta szybkość tego potężnego ruchu, który nas porywa i o którym nie wiemy po co i dokąd dąży, chociaż sami go tworzymy. Wydawać się zaczyna cała nasza zachodnia kultura jakąś katastrofą straszliwą, a oprzeć się jej nie jesteśmy w stanie (...). Coraz słabiej czujemy udział naszej wolnej woli w tym, co się dzieje”⁹¹. Znamienna jest także inna wypowiedź Zdziechowskiego, który pisze: „Z pewnością nie mniej od Brzozowskiego pragnę końca świata, pragnę go nawet więcej niż on, chętnie bowiem rezygnuję z Miasta Bożego i z tysiącletniego panowania świętych, bylebym wiedział, że katastrofa jakaś nagle pochłonie ten nonsens, jakim jest świat”⁹². Co było przyczyną, dla której myśliciel chrześcijański, a zarazem człowiek głęboko wierzący, będąc świadkiem kryzysu cywilizacji wartości pragnie, aby nastąpił ostateczny koniec świata?

Jedną z podstawowych przyczyn takiego stanu rzeczy był bez wątpienia kult materializmu przy jednoczesnym deprecjonowaniu wartości duchowych. Zdziechowski przeciwstawiał w swoich pracach duchową sferę kultury - sferze materialnej. Przy czym sferę duchową, pozostającą w bezpośrednim związku z religią, uznawał za najwyższy cel ludzkiego ducha, który najpełniej wyrażał się w filozofii i sztuce. Przecistawiana sferze duchowej sfera materialna cechowała się zaspokajaniem potrzeb naturalnych. Przekonanie o zagrożeniu wartości duchowych przez materialne było jednym z podstawowych elementów składających się na obraz zapowiadanej katastrofy i wiążanego z tym pesymizmem. Swoje poglądy Zdziechowski

⁹⁰ H. Romanowski, *Filozofia cywilizacji*, cyt. wyd. s. 5.

⁹¹ M. Zdziechowski, *Gloryfikacja pracy. Myśl z pism i o pismach S...B...*, Kraków 1921, s. 14.

⁹² Tamże,

kształtował pod wpływem katastroficznej teorii kultury Spenglera⁹³. W szkicach filozoficznych zatytułowanych *W obliczu końca* opozycja między duchową, a materialną sferą kultury została uwypuklona, do czego przyczyniła się lektura dzieł Spenglera i jego przeciwstawienie kultury i cywilizacji. Kultura, w rozumieniu Zdziechowskiego, cechuje się prymatem wartości duchowych, zaś w ówczesnej cywilizacji dominują wartości materialne, które doprowadzają do zaniku wrażliwości na wartości duchowe, ideały moralne i religijne. Widoczne są także takie jednoznacznie negatywne zjawiska jak: brak jednoznacznego określenia granicy pomiędzy dobrem a złem, dominacja myślenia praktycznego, filozoficzny sceptycyzm oraz nadmierna technicyzacja życia. Dodatkowych zagrożeń wileński profesor upatrywał w degeneracji idei demokratycznej przeradzającej się w ochlokrację, czyli rządy tłumu, kierowanego przez zręcznych demagogów. Podejmując próby przeciwdziałania tym tendencjom Zdziechowski wiązał duże nadzieje z pesymizmem, który miał „uchrześcić pokłóconą z chrześcijaństwem kulturę”⁹⁴. Jednakże i wobec samego autorytaryzmu Kościoła wysuwał zarzuty. „Pojęcie kultury - pisał Zdziechowski - łączymy z absolutną swobodą badania naukowego. Czyż religia, jako afirmacja porządku wyższego, któremu człowiek powinien poddać się we wszystkich sferach swojego życia, swobody owej nie krępuje? Tak, krępuje, lecz czyniąc to, sama siebie obniża, gdyż zapomina o tym, że wyraża ona rzeczy nieskończenie wielkie, będące poza sferą myśli i mowy, i tym formom, w których je wyraża, a które z natury swojej są nieskończenie małe, dostosowane do warunków czasu i miejsca-formom tym nadaje znaczenie absolutne. A zatem, ażeby religię z kulturą pogodzić, światłem religii kulturę oświecić, należy religię wyzwolić z intelektualizmu, usiłującego, ją jako system prawd przedstawić”⁹⁵. Negatywne skutki przyniosło nadmierne zinstytucjonalizowanie Kościoła, co pogłębiło w jego rozumieniu kryzys kultury. Tendencje te prowadziły do zaniku uczuć religijnych i w rezultacie kreowały nowy model człowieka skomercjalizowanego.

Książka obdarzona nieco tajemniczym i zakresowo obszernym tytułem, a mianowicie *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa* została wydana w dwóch tomach w 1914 roku w Krakowie, a więc kilka lat przed wybuchem I wojny światowej. Nic też dziwnego, że ta obszerna publikacja wywołała znaczne zainteresowanie wśród kół duchowieństwa. Jednym z krytyków okazał się być o. Woroniecki⁹⁶. Tak oto pisze Woroniecki na temat recenzowanego przez siebie dzieła: „...z pośród myślicieli katolickich prof. Zdziechowski zajął się wyłącznie szeregiem tych, którzy w mniejszym czy większym stopniu ulegli wpływom subiektywizmu religijnego, nieraz znaleźli się oni przez to w sprzeczności z nauką Kościoła, aż wreszcie

⁹³ M. Zdziechowski, *Jak umierają cywilizacje*, [w:] *W obliczu końca*, Wilno 1937, s. 144 -145.

⁹⁴ M. Zdziechowski, *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, Kraków 1914, t. I, s. XVIII

⁹⁵ Tamże, s. 64-65.

⁹⁶ O. J. Woroniecki, *Z powodu ostatniego dzieła prof. Zdziechowskiego*, [w:] Odbitka z „Miesięcznika Katechetycznego i Wychowawczego”, Lwów 1916, Porównaj także: ks. J. Rostworowski, *Z nowych kierunków myśli katolickiej. Na tle broszury prof. Mariana Zdziechowskiego („Pestis perniciosissima”)*, Warszawa 1909,

całokształt ich poglądów został pod nazwą modernizmu potępiony przez Piusa X jako niezgodny z wiarą katolicką. (...) od ogłoszenia encykliki „*Pascendi*” modernizm jest formalną herezją”⁹⁷. Trudno jednoznacznie nazwać autora *Widma przyszłości* modernistą. Jednakże bez wątpienia był on pod wpływem prądów pozytywistycznych. Poglądy te odegrały znaczną rolę w kształtowaniu krytycznego stosunku przedstawicieli generacji młodopolskiej do Kościoła. Sam Zdziechowski wyraźnie wskazał na pierwszą z wymienionych lektur, ujawniając swój krytyczny stosunek do cywilizacyjnej roli Kościoła⁹⁸. Troska o ocalenie kulturotwórczej roli chrześcijaństwa skłoniła Zdziechowskiego do zwrotu w stronę mistycznej jedności Prawdy, Dobra i Piękną.

Rodowodów tej jedności doszukiwał się w tradycji mistyki chrześcijańskiej. Taką drogą w jego przekonaniu, należy kroczyć w celu rozwiązania konfliktu pomiędzy religią i kulturą. Kierunek takich przemian świadomości filozoficznej został zainicjowany w XIX wieku pod wpływem Kanta i Artura Schopenhauera (1788-1860). Wyraz temu przeświadczeniu dał Zdziechowski w szkicu *Neoidealizm francuski*. Zostały one zaś przez niego rozwinięte w pracach: *Pestis perniciosissima* i *Pesymizm*... Myśl Zdziechowskiego poszukiwała rozwiązań dla przezwyciężenia kryzysu cywilizacji i wskazania kierunku rozwoju myśli chrześcijańskiej⁹⁹. Znalazła go w przesunięciu swoich zainteresowań z centrum religijnego na zagadnienia moralno - praktyczne. W następujący sposób autor *Pesymizmu* gloryfikował propozycję królewieckiego filozofa „Kant, wywodząc religię z głębin świadomości moralnej, określając ją jako uznanie powinności za przykazanie Boże, czyniąc je najwyższym wykwitem cnoty, utorował drogę temu pogłębieniu, rozszerzeniu i wzmocnieniu uczucia religijnego, które się dokonywać zaczyna teraz, gdy ewolucja myśli wezwwała tych wszystkich, którzy w religii najcenniejszą skarbnicę życia duchowego uznają, do przeniesienia jej z mniej lub więcej kruchych rozumowych podstaw do głębin sumienia”¹⁰⁰. Dalszą drogę współczesnej myśli religijnej wskazał, zdaniem Zdziechowskiego - Schopenhauer.

Nie dziwią więc słowa krytyki dominikanina Woronieckiego, zawarte w pracy na temat dzieła Zdziechowskiego, w której recenzent korzysta ze słów o zabarwieniu wyraźnie pejoratywnym, a mianowicie „ćwiczenia filozofującego literata”¹⁰¹.

Jednakże już w kilka lat po wydaniu *Pesymizmu* ... Zdziechowski dostrzegł daremność podejmowanych przez siebie wysiłków których celem było ocalenie kultury - cywilizacji chrześcijańskiej od zagłady. Przekonanie to zostało ugruntowane i pogłębione w oparciu o katastroficzną teorię kultury Spenglera, zostało zaś wyartykułowane w szkicach wydanych pod jednoznacznie brzmiącym tytułem *W obliczu końca*. Młodopolska świadomość niebezpieczeństw

druk „Polaka - Katolika i Posiewu”.

⁹⁷ o. J. Woroniecki, *Z powodu ostatniego dzieła prof. Zdziechowskiego*, Lwów 1916, s. 2-3.

⁹⁸ M. Zdziechowski, *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, cyt. wyd. t. I, s. IX.

⁹⁹ Por.: M. Zdziechowski, *Neoidealizm francuski*, cyt. wyd., s. 53 oraz tegoż, *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, cyt. wyd., t. I, s. 30-31.

¹⁰⁰ M. Zdziechowski, *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, cyt. wyd. t. I, s. 30-31.

zagrożających kulturze duchowej rozwinęła się w nich w katastroficzną wizję wartości duchowych. Przekonanie o kryzysie kultury chrześcijańskiej, a co za tym idzie jej nieuchronnym upadku, wynikało poniekąd z krytycznej oceny jakiej poddawał, autor szkiców *W obliczu końca*, rzeczywistość społeczno-polityczną, a szczególnie po rewolucji w Rosji i dojściu do władzy bolszewików. Z punktu widzenia Zdziechowskiego rewolucja ta, jak każda inna, nie była środkiem przemiany społecznej, lecz wydarzeniem hamującym rozwój dziejów. Hierarchia wartości, którą wprowadzali przedstawiciele nowego ładu wymierzona była w podstawę kultury zachodniej, a mianowicie w samą religię chrześcijańską¹⁰². Okres bezpośrednio poprzedzający upadek kultury chrześcijańskiej był traktowany przez Zdziechowskiego jako czas kryzysu. Cechą charakterystyczną upadającej cywilizacji pozostaje „oderwanie od matki ziemi, przewaga wielkich miast, wielkomiejskiego trybu życia i myślenia. W mieście skupia się życie rozległych krajów i zamiast zrośniętego z ziemią ludu, pojawia się i zapanowuje nowy typ - nomada, pasożytnika. Jest to *der Grossstadtmensch*, bezreligijny duchowo bezpłodny, ale inteligentny. Cywilizacja to zwycięstwo zimnego, praktycznego rozsądku nad czcią dla tradycji, to zatarcie szerokich widnokręgów we wszystkich rodzajach twórczości, to zagaśnięcie wielkiej sztuki, wielkich systemów myślowych, wielkich stylów, to sceptycyzm w filozofii i gadulstwo w polityce - w postaci retoryki za czasów starożytnych, dziś zaś dziennikarstwa, które stoi na usługach wielkiego kapitału i, niby to ucząc myśleć, nakręca myśl i wolę narodu do poziomu materialnych celów i ideałów (...)”¹⁰³. Takie rozpoznanie i ocena rzeczywistości w której żył i tworzył autor *W obliczu końca* było dalszą konsekwencją tej wizji dziejów, która doszła do głosu w jego wcześniejszych pracach. Czasy, w których przyszło żyć Zdziechowskiemu z pewnością charakteryzowały się etyczno-ideowym chaosem. Brak perspektyw przewyciężenia tego chaosu, świadomość nieistnienia wartości, a ponadto fiasko koncepcji lansowanych przez samego autora *Pesymizmu* skłoniły go do reprezentowania postaw katastroficznych, przeobrażających się w proroctwo bliskiego końca świata który jednocześnie miał przybliżać nadejście Królestwa Bożego.

„Katastrofa, którą przeżywamy - pisał Zdziechowski - jest tak straszna, że z tekstami Pisma Świętego w rękę moglibyśmy ze wszystkimi prawdopodobieństwami przepowiadać zbliżającym się krokiem szybkim dzień Sądu Ostatecznego. Przepowiadał to już Włodzimierz Sołowjow (1853-1900), bądźmy jednak ostrożni w przepowiedniach podobnych. Nie pierwsza to katastrofa w dziejach, nie pierwszy raz świat zalewa się krwią i wyznawcy Chrystusa są prześladowani. Epoki katastrofalne zawsze wywołały nastrój, w którym się rodziły przeczucia eschatologiczne. Przeczucia te nie sprawdzały się, a jednak w każdym z nich zawsze tkwiła

¹⁰¹ o. J. Woroniecki, *Z powodu ostatniego dzieła prof. Zdziechowskiego*, cyt. wyd. s. 37.

¹⁰² Por.: M. Zdziechowski, *Czerwony terror* [w:], *W obliczu końca*, Wilno 1937, s. 49-119, tamże: „Jak upadają cywilizacje”, s. 162-181.

¹⁰³ M. Zdziechowski, *Koniec Europy*, [w:] *Wybór pism*, cyt. wyd., s.413.

głęboka prawda, wszystkie bowiem zwiastowały rzeczywiste zbliżanie się końca. Błąd polegał na tym, że tę bliskość mierzono po ludzku, dniami i latami, tymczasem rozumieć ją należy metafizycznie. Ciernista jest droga zbawienia i prowadzi przez katastrofy; gdy się wali porządek społeczny, gdy w niwecz obracają się wszystkie wartości rzeczy znikomych i zmiennych i w raz z nimi wszystkie utopie, oznacza to, że Królestwo Boże jest tuż za drzwiami, albowiem przez zerwanie z tym, co jest względne i utopijne, zbliżamy się to tego, co jest wieczne i absolutne”¹⁰⁴.

Będąc głosicielem współczesnej katastrofy uczony z Wilna daleki był od popadania w bierność. Nie dostrzegał on w prawdzie żadnych szans na ocalenie od upadku kultury chrześcijańskiej, jednak czas kryzysu, jak mniemał, sprzyja nastrojom apokaliptycznym. Nastroje te skierowały człowieka przełomu wieków ku tematyce eschatologicznej. Eksponując ów eschatologiczny pierwiastek obecny w rzeczywistości lat 30-tych XX wieku, Zdziechowski pozostał wierny pesymizmowi jako centralnej kategorii reprezentowanej przez siebie filozofii. Tak oto sam autor charakteryzował element konstytuujący jego filozofię: „Pesymizm zawiera w sobie pierwiastek moralności heroicznej, tj. tej, co każe walczyć, choćby nie było nadziei zwycięstwa. Pesymistę zaś walczącego nie opuszcza ani na chwilę świadomość twardych, realnych warunków rzeczywistości, a świadomość ta nie utrudnia, raczej ułatwia walkę, chroniąc od nierozważnych kroków”¹⁰⁵. W eseju *Pesymizm jako siła twórcza* autor wyjaśnił, że zło przejawiające się w chaosie moralnym jest siłą stale obecną w świecie, siłą która powinna prowokować człowieka do uduchowiania rzeczywistości i przez to zbliżania człowieka, zgodnie z boskim planem zbawienia, ku eschatologicznej pełni. Pesymizm ten wskazywał szansę duchowego ocalenia człowieka wraz z rzeczywistością, w której on egzystuje. Była to szansa ocalenia człowieka przed grożącym mu upadkiem.

Zdziechowski widział niebezpieczeństwa w zastąpieniu jednostki przez masę, a człowieka indywidualnego przez kolektyw. Był przekonany, że im bardziej człowiek żyje życiem zbiorowości, w tym większym stopniu ztraca swe cechy osobowe i wartości duchowe. Za Bierdiajewem zwracał uwagę na zagrożenia człowieka, jakie niosą ze sobą filozofie materialistyczne i socjalizm. Zdziechowski Bierdiajewa znał osobiście, niejednokrotnie się z nim spotykał, między innymi w 1925 roku w Sorbonie, gdzie autor *Pesymizmu* ... miał wykłady o geniuszu religijnym Rosji¹⁰⁶. Ponadto w tym samym czasie dom rosyjskiego filozofa w Paryżu, był miejscem twórczych, obfitujących w intelektualne dyskusje spotkań intelektualistów francuskich z reprezentantami prawosławia¹⁰⁷. Jednym z inicjatorów, a zarazem

¹⁰⁴ M. Zdziechowski, *Testament Księcia Eugeniusza Trubeckiego*, [w:] *Wybór pism*, cyt. wyd., s. 335.

¹⁰⁵ M. Zdziechowski, *Pesymizm jako siła twórcza*, [w:] *Wybór pism*, cyt. wyd. s. 471.

¹⁰⁶ M. Zdziechowski, *Stary Kraków. Przemówienie wygłoszone w Auli Uniwersytetu Jagiellońskiego na obchodzie 50 -lecia pracy pisarskiej autora*, 1934, [w:] *Wybór pism*, cyt. wyd. s. 20, por. także, Mikołaj Bierdiajew, *Autobiografia filozoficzna*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 238.

¹⁰⁷ Por. M. Bierdiajew, *Lata wygnania Rosja i świat zachodni*, [w:] *Autobiografia filozoficzna*, cyt. wyd. s. 223-269.

uczestnikiem owych dysput miał być Zdziechowski¹⁰⁸.

Obaj myśliciele wypowiadali niejednokrotnie zbieżne poglądy dostrzegając tragiczność czasów, w których żyli¹⁰⁹. Polski uczony wyrażał także swoje poparcie dla projektów reformy Kościoła wysuwanych zarówno przez modernistów katolickich jak i rosyjskich filozofów religijnych, do których dołączyli Bierdiajew, Sołowiow, a także inni. Nie przypadkowo zwracał uwagę na równoległość obu nurtów religijnej odnowy. Dostrzegał w tym zjawisku warunki sprzyjające urzeczywistnieniu własnego dążenia do zjednoczenia chrześcijan w jednym Kościele. Tendencje do zjednoczenia Kościołów nie znalazły w pracach Zdziechowskiego szczegółowej konkretyzacji. Jednak z całą pewnością można stwierdzić, że autor *Pesymizmu...* postulował ekumeniczną jedność pod patronatem Kościoła zachodniego.

Postać Zdziechowskiego była szczególnym przypadkiem człowieka kroczącego własnymi drogami, nie rzadko pod prąd. Jego szkice poświęcone zagadnieniom kryzysu cywilizacji i jej upadku odznaczają się oryginalnością na tle innych koncepcji które powstały i zostały ogłoszone przez polskich uczonych w okresie międzywojennym. O wysokiej randze propozycji Zdziechowskiego decyduje także udział w dyskusji prowadzonej przez myślicieli nad kierunkami rozwoju kultury duchowej¹¹⁰. Jej szczególnym przejawem było dążenie do ocalenia kulturotwórczej roli chrześcijaństwa, a także podnoszenie konieczności kontynuacji tradycji romantycznej. W tej historycznej perspektywie wykładowca Uniwersytetu Stefana Batorego prezentuje się jako wybitny myśliciel, który swoją osobą i dziełami wywiera wpływ na kształtowanie się poglądów dotyczących kryzysu cywilizacji. Jednym z bliskich oraz bezpośrednich współpracowników autora *Pesymizmu...* był Koneczny, naczelny redaktor „*Świata Słowiańskiego*” w latach 1905-1914.

Twórczość Zdziechowskiego była szeroko komentowana w Polsce w okresie międzywojennym. Szczególną ku temu okazją był hucznie obchodzony jubileusz 50-lecia twórczości pisarskiej. Uroczystości z tej okazji odbyły się w Wilnie w 1933 roku, gdzie Zdziechowski piastował godność Rektora Uniwersytetu Stefana Batorego. Jednakże zdecydowana większość komentatorów dzieł profesora z Wilna eksponowała te elementy z twórczości naukowej jubilata, które dotyczyły bądź to dokonań na polu religijnym, bądź to literackim¹¹¹. Jeden z recenzentów prac Zdziechowskiego, zwrócił uwagę w swojej publikacji,

¹⁰⁸ Por. H. Paprocki, *Marian Zdziechowski et l'Orthodoxie*, [w:] *Istina*, nr 37, 1992, s. 131-139.

¹⁰⁹ Por. St. Fedosewicz, *Zdziechowski i Bierdiajew*, Odbitka z książki „50-lecie pracy pisarskiej M. Zdziechowskiego”, Wilno 1933, por. S. Mazurek, *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917-1950*, Wrocław 1997.

¹¹⁰ Por. W. Lednicki, *M. Zdziechowski*, (*Przemówienie wygłoszone na pogrzebie znakomitego uczonego*), Wilno 1938 (Odbitka z „*Kuriera Wileńskiego*”).

¹¹¹ Por. 50-lecie pracy pisarskiej M. Zdziechowskiego, Wilno 1933, w tejże publikacji znajdują się artykuły prasowe które zostały wydane drukiem z okazji jubileuszu M. Zdziechowskiego w tym: M. Kriidl, *Zdziechowski i jego ostatnia książka*, [w:] *Wiadomości Literackie*, nr 16, 1933 (niniejszy artykuł dotyczy obszernego studium prof. Zdziechowskiego pt.: Chateaubriand a Napoleon), H. Romer-Ochenkowska, *Prof. Zdziechowski*, [w:] *Kurier Wileński*, 1933 nr 40, także, A. Grzymała Siedlecki, *50-lecie prof. Zdziechowskiego*, [w:] *Kurier Warszawski*, 1933, nr 64, także, W. Charkiewicz, *Fundamenty i szczyty*, [w:] *Słowo*, nr 45, Wilno 15.02.1933r., także,

że obok badań w zakresie prądów religijnych sporo prac Zdziechowski poświęcił upadkowi kultury współczesnej. Píše on: „mało kto tak głęboko dojrzał antynomie tkwiące we współczesnym świecie, mało kto tak dobitnie ujął obraz sprzeczności, egoizmu i nienawiści, nurtujących ludzkość (...) Analizując współczesną i minioną epokę, widzi tryumf pierwiastków zła, znamionujący upadek cywilizacji współczesnej. To zło, zalewające nas tryumfuje w szeregu dziedzin współczesnego życia stąd też Zdziechowski ostrzegając przez złowrogim jutrem, umie z polotem i gorącym uczuciem artysty słowa przedstawić wyluskane z odmetu zła piękniejsze i szlachetniejsze pierwiastki kultury nowoczesnej”¹¹². Bez wątpienia Zdziechowski nie miał pokrewnych sobie umysłów, zafascynowany modernizmem myślicieli francuskich z Mauricem Blondelem (1861-1948) na czele, został odebrany przez konserwatywne koła katolickie jako reakcja wymierzona przeciwko religii i scholastyce teologicznej. Był on niejako kolejnym odkrywcą ducha romantyzmu w czasach, kiedy zwyciężała myśl pozytywistyczna. W każdej dziedzinie jego życia widoczny jest pierwiastek oryginalności walczącej z ogólnie przyjętymi normami w imię dobra duchowego.

Punktem stycznym pomiędzy propozycją Zdziechowskiego a Konecznego, dotyczącymi ratowania świata chrześcijańskiego jest konieczność podjęcia walki ze złem, uznanym przez obu myślicieli jako byt realny. Nie znaczy to jednak, że teorie Konecznego należy identyfikować, czy też utożsamiać z poglądami swojego kolegi z czasów wspólnej pracy dla pisma „Świat Słowiński”.

Dzieła Konecznego posiadają szczególny walor naukowości, czym wyróżniają się spośród innych, tematycznie zbliżonych propozycji polskich myślicieli z przełomu XIX i XX wieku. Chociaż Koneczny nie jest odosobnionym w przekonaniu, że większość dotychczasowych syntez historycznych, głównie z powodu stosowanej w nich metody nie może zostać uznana za syntezy pełne, dlatego też przedstawia własną metodę indukcyjną nazywaną także empiryczną, analityczną, aposterioryczną, która jest przedmiotem dociekań i zabiegów propagatorskich w jego dziełach. Za swojego bezpośredniego poprzednika, a także prekursora metody indukcyjnej w Polsce uznał Koneczny ks. Hugo Kałłataja (1750-1812), zaś w Europie Franciszka Bacona (1561-1626) i Monteskiusza (1689-1755). Jednakże postawa autora *O wielkości cywilizacji* daleka jest od deprecjonowania innych metod badawczych. Stosowanie tylko metody indukcyjnej do wykrywania „praw dziejowych”, czyli zjawisk w historii powtarzalnych lub sobie podobnych, uniemożliwia budowanie syntez, którym oprócz materiału empirycznego są potrzebne: sposoby, stopnie, rodzaje i typy klasyfikacji. „Schematy naukowe – pisze polski uczoney - nie koniecznie dają całkiem właściwy obraz życia, lecz mimo

L. Abramowicz, *Ecce Homo !* [w:] Przegląd Wileński, 1933, nr 4, także, W. Dobaczewska, *Trzy piękne książki*, [w:] Słowo, 1933, nr 48 (dot. „Europa - Rosja - Azja, „Napoleon III” Chateaubriand i Napoleon”).

¹¹² W. Piotrowicz, *Marian Zdziechowski. W 50-lecie twórczości pisarskiej*, Wilno 1934. (Odczyt wygłoszony dn.: 15.02.1933r. na uroczystej „środkie literackiej” Związku Zawodowego Literatów Polskich w Wilnie).

to są nieodzowne, żeby się w życiu właściwie orientować, żeby wiedzieć dokąd się zmierza (...). Bo chociaż schemat rzadko kiedy bywa ściśle identyczny z rzeczywistością, ale rzeczywistość bez niego jeszcze rzadziej bywa zrozumiałą”¹¹³. Autor jest świadomy tego, że każda metoda służy nadrzędemu celowi, jakim jest budowanie nauki, w tym nauki o cywilizacji. Z takim też zamiarem przystąpił do rozwijania naukowej refleksji nad dziełami cywilizacji nieistniejących i istniejących, co Koneczny potwierdza swoimi słowami „właściwie metodyczna nauka o cywilizacji (...) jest nauką mającą powstać. Ja sam dopomagam jej do tego znacznie mniej, niżbym pragnął i zdołał”¹¹⁴.

Celem wysiłków podejmowanych przez autora *O wielości cywilizacji* jest stworzenie określonej typologii cywilizacji, na podstawie której można będzie stwierdzić o przyczynach ich upadku, a jednocześnie im przeciwdziałać. W odniesieniu do współczesnych cywilizacji Koneczny pisze: „Można sobie zaledwie pozwolić na nieśmiałą próbę systematyki podejmowanej w ograniczeniu. Nie można bowiem wciągać do takiej próby wszystkich cywilizacji, skoro w nich tyle „ziemi nieznannej”. Trzeba się ograniczyć do niewielu lepiej znanych, a okoliczność ta, nieuchronna, stanowi walną lekcję skromności. Trzeba sobie z tego zdać sprawę. Robi się próbę dlatego tylko, że do postępu nauki niezbędnym jest ład i wkład w dorobek naukowy, według każdorazowego stanu materiału”¹¹⁵. Jednym z efektów realizacji wytyczonego przez siebie celu było opracowanie swoistej typologii cywilizacji. Podstawowym zamierzeniem proponowanej typologii jest przeprowadzenie porównawczych badań cywilizacji. Koneczny odnotowuje, że w XX wieku istnieje siedem wielkich zrzeszeń, z których cztery są pochodzenia starożytnego. Są to cywilizacje: bramińska, chińska, żydowska i turańska. Trzy zaś są nowożytne: arabska, bizantyjska i łacińska. Należy jednak zwrócić uwagę, że w przeszłości zrzeszeń tych było znacznie więcej¹¹⁶. Każda z wymienionych cywilizacji się różniła szczególnym podejściem do określonej przez Konecznego kategorii, nazwanej przez niego Quincunx. Określenie to zawierało w sobie pięć kategorii bytu człowieczego składających się ze strony wewnętrznej, duchowej obejmującej pojęcie dobra (moralności) i prawdy (przyrodzonej i nadprzyrodzonej) oraz zewnętrznej cielesnej, której przypadały sprawy zdrowia i dobrobytu. Ponadto spoiwem tychże kategorii był, według Konecznego, pierwiastek piękna wspólny ciału i duszy¹¹⁷. Ów Quincunx był niejako kryterium oceny testu cywilizacji. W ocenie badanego zrzeszenia liczy się obecność owych pięciu kategorii lub ich brak, wyższy lub niższy stopień ich rozwoju, różne proporcje między nimi, pierwszeństwo i przewaga w hierarchii dóbr itp.

¹¹³ F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935, s. 280-281.

¹¹⁴ Tamże, s. 317.

¹¹⁵ Tamże, s. 280.

¹¹⁶ Pełna typologia obejmuje dwadzieścia cywilizacji starego świata i dwie nowego. Siedemnaście cywilizacji starożytnych to: egipska, chińska, bramińska, żydowska, irańska, babilońska, syryjska, tybetańska, sumeryjska, punicka, egipska, numidyjska, turańska, attycka, spartańska, hellenistyczna i rzymska. Do tego należy zaliczyć cywilizacje: indyjska, aztecką które upadły w XVI w., tamże

¹¹⁷ F. Koneczny, *O ład w historii*, Warszawa 1999, s. 10.

Kategorie te stanowią w równym stopniu o doskonałości indywidualnej jak i zbiorowej. Brak wzajemnych powiązań, bądź szczątkowa połowiczna forma któregoś z elementu Quincunx-a powoduje, że egzystencja człowieka jest niepełna. Podobnie jak w przypadku jednostki, Koneczny rozciąga kategorie: dobra, prawdy, zdrowia, dobrobytu i piękna na całe cywilizacje. „Pełnia cywilizacji - pisze autor pracy *O ład w historii* - polega na tym, że społeczeństwo posiada taki ustrój życia zbiorowego, prywatnego (tj. rodzinnego), publicznego, społecznego i państwowego, takie urządzenia materialne tudzież taki system moralno intelektualny, iż wszystkie dziedziny życia uczuć, myśli i czynów tworzą zestroje o jednolitym umiarze (...)”¹¹⁸. Zaburzenia Quincunx-a egzystencji społecznej sprawiają, że również ona staje się nie pełna.

Quincunx, zawierający w sobie pięć wartości egzystencjalnych, określa zarazem cele zrzeszeń cywilizacyjnych. Pierwszą z nich to dobro zrzeszenia. Za stanowiskiem tym kryje się założenie, że człowiek, tak indywidualny jak i zbiorowy, jest z natury dobry. Drugim celem zrzeszeń cywilizacyjnych pozostaje ich trwałość i skuteczność. Koneczny ściśle je ze sobą połączył po to, aby życie zbiorowości nie było wypadkową haseł i idei, które nie tylko je dezorganizują, ale również są przyczynami ich cywilizacyjnego regresu. Spośród pięciu kategorii życia, które składają się na pełnię cywilizacyjną, jedna posiada szczególny charakter, a mianowicie prawda, która „Mieści w sobie dwa działy, dwa światy: przyrodzony i nadprzyrodzony. Metoda życia zbiorowego, jeżeli ma być wszechstronna, obejmuje także religię, bo inaczej kategoria Prawdy byłaby defektywna”¹¹⁹.

Koneczny uwzględnił rolę religii w powstawaniu i rozwoju cywilizacji czemu, wyraził niemal we wszystkich swoich pracach, a szczególnie w rozdziale VIII *O wielości cywilizacji*. Religia jest traktowana jako czynnik niezbędny każdej cywilizacji. Bez jej uwzględnienia nie można mówić o jakiegokolwiek cywilizacji. Można wywnioskować, że kondycja cywilizacji jest uzależniona od kondycji religii. Tym samym religia, w rozumieniu Konecznego, jest źródłem tworzącym duchowe wspólnoty jakimi być powinny cywilizacje. Na tle dostrzeganego kryzysu cywilizacji i w jej obronie wypowiadał swe poglądy polski uczony.

Cywilizacja łacińska, biorąca swój początek w prawie rzymskim i będąc kształtowaną przez wieki przez Kościół katolicki jest, według Konecznego, najwyższą formą wszystkich pozostałych „metod życia zbiorowego”. Autor *O wielości cywilizacji* dostrzega w naukowym charakterze cywilizacji łacińskiej przede wszystkim strony pozytywne. Cywilizacja łacińska otwarcie głosi wyższość sił duchowych nad materialnymi, a jej cechami charakterystycznymi pozostają: wiara w Boga jako uzasadnienie wartości powszechnej, dualizm prawa prywatnego i publicznego, rozdział Kościoła od państwa, pluralizm polityczny, szczególny wymiar czasu. Koneczny pisze, że tylko w jej obszarze żywi się „... ideał Prawdy, jako takiej, sam w sobie”¹²⁰

¹¹⁸ F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, cyt. wyd. s. 155.

¹¹⁹ F. Koneczny, *Obronić cywilizację łacińską*, Lublin 2002, s. 66.

¹²⁰ F. Koneczny, *Prawa dziejowe*, Komorów 2001, s. 329

i tylko tutaj wymaga się od każdego aktywnej pracy umysłowej. Gdy „(...) to, co w cywilizacjach żydowskiej, bramińskiej, chińskiej uważa się za naukę (turańska nie posiada nawet tego pojęcia) (...) -nie może być uważane za naukę w łacińskim rozumieniu tego wyrazu, albowiem nie służą badaniom Prawdy wszędzie i we wszystkim. Oni mają swe prawdy cywilizacyjne, w szatę nauki przybrane, a pozbawione wartości poza ich własną cywilizacją [...]. My łacinnicy, o ile nie krępują nam wolności nauki kroczymy tu ku prawdzie bezwzględnej, obowiązującej wszędzie bez względu na cywilizację, a nie tylko wszędzie uznawanej”¹²¹. Powyższe cechy charakteryzujące cywilizację łacińską i czyniącą ją jednocześnie najbardziej rozwiniętą nie chronią jej przed upadkiem, czego był świadom Koneczny. Przyczynę słabości cywilizacji łacińskiej widział w niedostatecznym pielęgnowaniu swej własnej istoty, swego cywilizacyjnego dziedzictwa.

„Pług nieużywany rdzewieje, podobnież zbroja. Wielka rewolucja łacińska odrzuca to i owo z naszej starej, wypróbowanej zbroi cywilizacyjnej, obnażyła nieco naszego korpusu, a potem przez wiek XIX obnażało się coraz więcej i coraz jaśniej występowała tendencja, by zbroje łacińską zawiesić na kołku, a w XX-tym stuleciu coraz głośniejsze są wołania że hańbi się, kto ją przywdziewa”¹²². Efektem takich postaw na przełomie lat trzydziestych XX wieku było bezkrytyczne przyjmowanie idei głoszonych przez komunizm, który w rozumieniu Konecznego był zagrożeniem dla Europy i dla Polski „Tu ma się ochotę zawołać i jakim że cudem może Europejczyk uznać tak potworną głupotę i głupią potworność za dobro? Przecież to sprzeciwia się wszelkim składnikom cywilizacji łacińskiej, chrześcijańsko- klasycznej”¹²³.

Krytycznie oceniał Koneczny istnienie wszelkiego rodzaju „cywilizacyjnych mieszanek” we współczesnej Europie, tym bardziej, że miały one doprowadzić do syntezy tak odmiennych cywilizacji, jakim były cywilizacje łacińska i turańska. Koneczny bardzo wyraźnie akcentował tezę, że między cywilizacjami nie ma syntez. Wszelkie działania dążące do syntezy różnych cywilizacji, czyli „różnych metod życia zbiorowego”, skazane są według niego na niepowodzenia. Nie podobna dokonywać syntezy cywilizacji łacińskiej z jakąkolwiek inną. Synteza różnych cywilizacji jest niemożliwa. Faktem jest jednak, że istnieją pewne mieszanki, zwłaszcza w Europie, które są pewnego rodzaju schorzeniem polegającym na wypieraniu przez elementy obce elementów rodzinnych. Ratunek dla współczesności widział Koneczny w bezwzględnym powrocie do łacińskości. „Możemy się cofnąć do barbarii (nawet pod względem technicznym), jeżeli Europa nie zapobiegnie zawczasu grożącej ruinie cywilizacyjnej przy pomocy ponownego skondensowania cywilizacji łacińskiej i przyznanie jej metody wyłącznego monopolu w urządzeniu życia narodowego, społecznego i państwowego”¹²⁴.

¹²¹ F. Koneczny, *Prawda a cywilizacje*, [w:] *O cywilizację łacińską*, Lublin 1996, s. 34-35.

¹²² Tamże, s. 49.

¹²³ Tamże, s. 10.

¹²⁴ F. Koneczny, *Państwo a metody życia zbiorowego*, [w:] *O cywilizację łacińską*, Londyn 1981, s.10.

Koneczny, jak i Zdziechowski, upatrywał główne zagrożenie cywilizacji łacińskiej w komunizmie i jego ekspansji. Rezultatem której, były w jego mniemaniu, mieszanki cywilizacyjne Europy i Azji. Uważał jednak, iż to szkodliwe zjawisko może zostać przezwyciężone i głęboko wierzył w odrodzenie cywilizacji łacińskiej. Proponowana przez Konecznego diagnoza kryzysu i możliwości jej przezwyciężenia posiada o wiele bardziej optymistyczny charakter niż katastrofizm Zdziechowskiego, czy też biologistyczne koncepcje Spenglera. Jedną z opinii Konecznego o Spenglerze brzmi następująco: „Nie znam większego absurdu, jak doktrynę o upadaniu cywilizacji skutkiem starości (...) żydowska i chińska trwają?”¹²⁵. Zwracając uwagę na liczne zagrożenia, na jakie napotyka cywilizacja łacińska autor *Polskie logos a Ethos* zauważa, że kolejnym zagrożeniem dla bronionej przez siebie cywilizacji pozostają zmiany, jakie dokonały się w jej obrębie w stosunku do religii. Wiara w Boga, jest istotą Europy, jednym z elementarnych, a jednocześnie absolutnych założeń cywilizacji łacińskiej. Z tego też powodu, autor wspomnianego powyżej dzieła, negatywnie ocenia brak etyki w życiu publicznym i nadmierną sekularyzację życia.

Dla Konecznego stopień rozwoju cywilizacji pozostaje w związku z wymogami, jakie stawia się jej uczestnikom. Im wyższa cywilizacja, tym więcej zobowiązań posiada wobec niej człowiek, który w niej żyje. Zadanie obrony osiągniętego stopnia rozwoju cywilizacyjnego spada więc na jej elity umysłowe. Gdy tego nie robią w całej społeczności, można zauważyć pewnego rodzaju „ucieczkę do cywilizacji niższej”. Ta ucieczka to nic innego jak swoista bierność, pasywność oraz opowiedzenia się za tym, co łatwiejsze i nie wymagające wysiłku. Takie zachowania potwierdzają jedną z zasad Konecznego „niższość górą”. Lista sprzyjająca obniżaniu się poziomu jest szeroka. Obok zewnętrznych objawów kryzysu i upadku takich jak: rewolucje, pogarda dla prawa, kosmopolityzm, desakralizacja życia Koneczny wymienia także czynniki wewnętrzne, subiektywne, wśród których na pierwszym miejscu lokuje zaniedbanie wartości wyższych, transcendentalnych. Znamiennym pozostają słowa, że „wyższość musi się bronić, a do tego trzeba siły”¹²⁶. Autorowi powyżej przytoczonego cytatu chodzi o siłę duchową zawartą w ideałach, normach moralnych i systemach prawnych, które nie pozostają w sprzeczności z etyką. Cywilizacja łacińska wymaga więc licznych wysiłków w celu jej zachowania. Ich brak sprzyja degradacji owych wartości wyższych, a co za tym idzie i upadku cywilizacji. Prawo dziejowe, które zostało sformułowane przez Konecznego, mówiące o możliwości detronizowania silniejszych przez słabszych zostaje w swojej treści, w pewnym sensie tragicznym nawiązaniem do głoszonych koncepcji przez Zdziechowskiego.

Szukając podobieństw pomiędzy teorią cywilizacji Konecznego, a innymi powstałymi w okresie międzywojennym w Polsce, na pewno należy zwrócić uwagę na propozycję kolejnego uczonego wpisującego się wielkimi literami w poczet polskiej nauki, a mianowicie

¹²⁵ F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, cyt. wyd., s. 7.

Majewskiego, która była bliska ideom organicyzmu. O dziełach Majewskiego Koneczny pisał z uznaniem. Jego koncepcja oparta była na "biologicznej teorii rozwoju" i została przez autora *O wielości cywilizacji* życzliwie przyjęta. Rozdział wstępny głównej pracy Konecznego został zatytułowany *Od Bacona do Majewskiego*. Znaczy to, że swego niewiele starszego od siebie myśliciela, zaliczył do grona największych uczonych ostatnich wieków.

Czterotomowe dzieło Majewskiego publikowano w latach 1908-1923, w tym czasokresie Koneczny budował dopiero swoje teorie na temat cywilizacji. Autor pracy *Biologiczne kryteria teorii cywilizacji i znaczenie jej dla biologii i filozofii* przedstawia cywilizację jako funkcję procesu biologicznego, zaś Koneczny społecznego. „Jak cywilizacje, tak: człowiek korzeniami sięga świata zwierzęcego, z którego się wyłonił”¹²⁷. Byt społeczny człowieka ma swe źródło w zwierzęcej naturze wzbogaconej o pierwiastek mowy - języka, który jak przekonuje autor wyżej wymienionej pracy, pojawił się w procesie wzrostu i zwiększania czynności mózgu ludzkiego. Różne są punkty wyjścia obu myślicieli, inaczej też widzą oni sam proces cywilizacyjny, a także cele cywilizacji. Obaj myśliciele tworzyli swoje teorie niemal równocześnie, stąd ulegali oni, w mniejszym lub w większym stopniu, pozytywistycznym nastrojom początków XX wieku, choć każdy z nich na swój sposób. Jest to widoczne zwłaszcza przy porównywaniu ich definicji cywilizacji. W rozumieniu Majewskiego cywilizacja jest to „funkcjonowanie osobników jednorodnych i morfologicznie jednakowych, żyjących w gromadzie”¹²⁸. Natomiast według Konecznego, cywilizacja to nic innego jak metoda życia zbiorowego. Obaj badacze wypowiedzieli się za koniecznością wyeksponowaniem w swoich koncepcjach czynnika społecznego, choć ów czynnik przez każdego z nich w innym sensie był rozumiany. Stanowisko Majewskiego było próbą obrony filozoficznego monizmu, podczas gdy Koneczny zrobił krok w kierunku dualizmu¹²⁹.

Wysiłki podejmowane przez uczonych, zmierzające do opracowania wspólnego stanowiska w kwestiach definicyjnych pojęć „kultura” i „cywilizacja”, nie doprowadziły do kompromisu, oceniając je tylko pod kątem widzenia zawartości informacyjnej definiowanych pojęć. Trzeba stwierdzić, że stanowiska reprezentowane przez twórców tychże definicji nie były do pogodzenia. Spór o zakres znaczeniowy pojęć *kultura* i *cywilizacja*, metody przewyższania kryzysu, przyczyny jego powstania był w gronie myślicieli, zajmujących się tymi zagadnieniami nadal żywy. Z pewnością zaliczyć możemy Konecznego i Majewskiego do grona tych uczonych, którzy w swoich dziełach rozważają problemy kultury, przypisując temu pojęciu znacznie większy zakres w stosunku do pojęcia cywilizacji. Artykułując swoje poglądy Majewski zwrócony był swoimi myślami w kierunku świata przyrody, a zatem szeroko

¹²⁶ Tamże, cyt. wyd., s. 233.

¹²⁷ E. Majewski, *Nauka o cywilizacji*, Warszawa 1912, s. 35.

¹²⁸ Cytuje według artykułu L. Gumplowicza, pt.: *Cywilizacja*, [w:] *Przegląd Historyczny*, 1908, t. VII, 2.1, s. 1-7.

¹²⁹ „Jestem dualistą - pisał Koneczny - w przeciwieństwie do trzech monizmów: przyrodniczego, filozoficznego i prawniczego”, [w:] *Prawa dziejowe*, cyt. wyd., s. 50.

rozbudował te działy swojej teorii, które z punktu widzenia przyrodnika, ekonomisty, jakim był Majewski, uzasadniały jego stanowisko, jakie zajmował w odniesieniu do zagadnienia cywilizacji.

Punktem wyjścia w rozważaniach Majewskiego jest stwierdzenie, że cywilizacja jest obecna w mniejszym lub w większym stopniu w każdym społeczeństwie ludzkim, gdyż jak pisze „Człowiek jest wypadkową sił czynnych w przyrodzie, że to, co jest, jest koniecznym w danych warunkach”¹³⁰. Cel, jaki przed sobą stawia autor powyżej przytoczonego cytatu dotyczy zrozumienia i przedstawienia praw, jakimi rządzą się cywilizacje. Praw, które posiadają zarówno powszechne jak i szczegółowe zastosowanie w odniesieniu do procesów historycznych oraz społecznych¹³¹. Do osiągnięcia zamierzonego celu podchodził w sposób naukowy, nie chciał budować swojej teorii korzystając tylko z metody spekulatywnej. Niejednokrotnie krytykował tych wszystkich, którzy badali historię przy pomocy takich narzędzi. Sam prowadził badania naukowe przy wykorzystaniu metody analitycznej, o czym wspomina na kartach swoich dzieł¹³². Naukowy sposób podejścia do omawianych zagadnień łączy Majewskiego z Konecznym, chociaż wyniki badań obu myślicieli są zdecydowanie różne. Koneczny dostrzegał objawy kryzysu cywilizacji, niejako w jej całokształcie. Majewski, jeśli mówił o kryzysie, to bardziej w odniesieniu do nauk humanistycznych, które nie posiadały według niego odpowiednich narzędzi do badania rzeczywistości teraźniejszej i przyszłej.

Publikacje dzieł Majewskiego wywołały znaczne ożywienie wśród myślicieli zajmujących się tematyką kryzysu cywilizacji, a w szczególności humanistów oraz przyrodników¹³³.

Dzieła i postać autora nauki o cywilizacji z pewnością oddziaływały i modelowały poglądy Konecznego, i nie tylko. Ostatni tom tego dzieła opublikował, już po śmierci autora, zaprzyjaźniony z nim Marian Massonius (1862-1945) Pierwsze dwa tomy były tłumaczone na francuski, angielski i niemiecki, i spotkały się z bardzo przychylną opinią recenzentów we Francji, Włoszech, Anglii, Belgii a nawet Brazylii¹³⁴. Powyższe potwierdza, że myśl polskich uczonych była szeroko dyskutowana w kręgach intelektualistów Europy i Ameryki Południowej.

¹³⁰ E. Majewski, *Nauka o cywilizacji. Prolegomena i podstawy do filozofii dziejów i socjologii*, Kraków 1908, s 25-26.

¹³¹ Tamże, s 24.

¹³² Por. E. Majewski, *Nauka o cywilizacji...*, cyt. wyd., s 27-28, tegoż, *Narodziny i rozwój ducha na Ziemi*, Warszawa 1923, *Nauka o cywilizacji*, t. IV, cyt. wyd., s 12, tegoż, *Biologiczne kryteria teorii cywilizacji i znaczenie jej dla biologii i filozofii*, Warszawa 1909, s 51.

¹³³ Dzieło E. Majewskiego, *Nauka o cywilizacji*, t. I-IV, a także, *Nauka o cywilizacji. Prolegomena i podstawy do filozofii i dziejów socjologii*, było recenzowane przez: L. Gumplowicz, *Cywilizacja* „Przegląd historyczny, t. VII.2.1, 1908, E. Bogusławski, *społeczeństwo i cywilizacja. Z powodu dzieła Erazma Majewskiego „Nauka o cywilizacji”*, Warszawa 1909, także, Wł. M. Kozłowski, *Czym jest cywilizacja*, [w:] *Przegląd filozoficzny*, Rok XII, 2.1, 1909, s 176 – 186. W sposób najobszerniejszy dokonał krytycznej charakterystyki dzieła E. Majewskiego Wł. Horodyski, *Cywilizacja i życie (Teoria E. Majewskiego)*, Warszawa 1912, Wł. Gumplowicz, *O pojęciu cywilizacji*, „Krytyka”, Rok X, t. I, Kraków 1909.

¹³⁴ Podają za A. Kołakowskim, *Koncepcja cywilizacji Erazma Majewskiego*, [w:] *Kultura i społeczeństwo*, Rok XXIX, nr 4, 1985, s 119-120.

Z pewnością szczególnie cenne dla czytelnika dzieł Majewskiego są metody, jakimi ten posłużył się w swoich pracach. Próby przenoszenia metod badawczych z nauk przyrodniczych były podejmowane i służyły wielu humanistom do uzasadnienia swoich teorii. Trudno przyznać, aby i Koneczny był gorącym zwolennikiem takich rozwiązań. Tym bardziej, że krytykował tego typu próby mówiąc: „Wprowadzenie biologicznego punktu widzenia do historii stanowi najgrubszą pomyłkę filozoficzną”¹³⁵. Parafrazując myśl Konecznego można powiedzieć, że autor *Praw dziejowych* jednoznacznie odcina się od biologizmu, czyli od wszelkich prób redukcji nauk humanistycznych do biologii, a tym samym nie akceptuje poglądów Majewskiego. Akceptacja takiego rozwiązania implikowałaby konieczność przetłumaczenia wszystkich pojęć humanistycznych na biologiczne, w tym i tych, które bezpośrednio dotyczyły refleksji cywilizacyjnej, zaś redaktor *Świata Słowiańskiego* podejmuje wysiłki zmierzające do odrodzenia nauk humanistycznych i w tym zamierzeniu znajduje poparcie w osobie Znanieckiego. Najpełniejszy wyraz tym tendencjom dał pisząc: Głoszę tedy renesans nauk humanistycznych. Mniemam, że nie będą one już ustępowały w niczym “umiejętności ścisłej” nauk przyrodniczych. Historia zdoła odkryć i wskazać swe “pewniki” i “prawa” metodą własną. Nie idę z tymi, którzy chcieliby zrobić z historii coś na kształt nauk przyrodniczych. W upodobaniu do nich upatrywałbym wykoślenie grożące w dalszym ciągu degeneracją. Pewne próby podjęcia ze strony niektórych historyków, żeby wydoskonalić historię upodobnieniem jej do nauk przyrodniczych, uważam za nieporozumienie, które będzie zapewne krótkotrwałym. Róbmy każdy swoje, przyrodnik i humanista po swojemu, własnymi metodami, a wtedy właśnie znajdziemy się na dobrej drodze ku owym wyżynom, gdzie wszystko się zbiega, gdzie znać związek wszystkiego ze wszystkim¹³⁶.

¹³⁵ F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, cyt. wyd., s. 315.

¹³⁶ Tamże, s.319.

4. Znaniecki wobec objawów kryzysu cywilizacji

Jednym z polskich myślicieli, którzy wnieśli wielki wkład w rozwój nauk o cywilizacji był Florian Znaniecki. Jako młody filozof szczególnie interesował się kulturowymi i społecznymi problemami swojej epoki, czego wyrazem było obszerne studium z tego zakresu pt.: *Upadek cywilizacji zachodniej. Szkic z pogranicza filozofii kultury i socjologii*. Jak pisze Autor w przedmowie do swojego dzieła motywem który skłonił go do jego napisania „(...) były względy praktyczne - ściśle mówiąc, przekonanie o wysokiej wartości kultury ludzkiej w ogóle, a cywilizacji zachodniej w szczególności oraz poważna obawa, że cywilizacji tej zagraża w najbliższym czasie zniszczenie, o ile się nie zdobędziemy na świadomy i planowany wysiłek w celu jej uratowania”¹³⁷. Książka ta korespondowała zarówno swym tytułem, jak i treścią w niej zawartej z literaturą katastroficzną, która pojawiła się w związku z doświadczeniami pierwszej wojny światowej i rewolucji rosyjskiej w Europie. Jednakże, jak słusznie zauważa Borzym, zaprezentowane przez Znanieckiego poglądy, nie wpisywały się w nurt filozofii katastroficzej, lecz były one ostrzeżeniem przed grożącą katastrofą¹³⁸.

Znaniecki, chociaż proponuje jednoznaczne określenie terminów *cywilizacja* i *kultura*, to jednak pojęcia te nie odgrywają w jego refleksji tak istotnej roli jak w przypadku Konecznego, czy też Majewskiego. Pojęcia te w przypadku poznańskiego Uczzonego funkcjonują, lecz nie stanowią odrębnego zagadnienia, któremu autor *Upadku cywilizacji* poświęciłby wiele ze swojej uwagi. Ponieważ myśl Znanieckiego rozpatruję na tle dyskusji, jakie toczyły się w okresie międzywojennym na tle kryzysu cywilizacji, stąd też koniecznym pozostaje przytoczenie proponowanej przez uczonego definicji cywilizacji, którą według niego jest: „...część kultury ludzkiej w ogóle, wytworzona przez poszczególne społeczeństwa lub przez grupę społeczeństw połączonych ze sobą i stanowiącą wskutek tego pewną jedność organiczną, dzięki przewadze określonego kompleksu ideałów. Zachowanie i dalszy rozwój danej cywilizacji zależy od pewnych warunków społecznych i z kolei oddziałują na te warunki”¹³⁹.

Punktem wyjścia, a zarazem jednym z głównych celów Znanieckiego, mieszczących się w ramach refleksji cywilizacyjnej było kontynuowanie i rozwijanie idei oraz koncepcji filozoficznych, których już był autorem¹⁴⁰. Ponadto był żywo zainteresowany tymi zmianami

¹³⁷ F. Znaniecki, *Upadek cywilizacji zachodniej. Szkic i pogranicza filozofii kultury i socjologii*, Poznań 1921, [w:] Pisma filozoficzne, t. II, Warszawa 1991, s. 941. Warto zauważyć, że Uczony tak oto definiuje pojęcie kryzysu kultury: „W najogólniejszym znaczeniu kryzysem kulturalnym nazwać by można wszelką zmianę w składzie systemu sprowadzającą zmianę, czyli zmuszając do jego przebudowy. (...) Nie ulega wątpliwości, że niezliczone kryzysy kulturalne są istotnie wynikiem innowacji, powstają w skutek wprowadzenia do systemów nowych elementów, które zbiorowość lub jednostka bądź zapożycza od innych, bądź wytwarza samodzielnie” [w:] *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości*, Lwów-Warszawa 1934, wyd. Warszawa 2001, s.59-61.

¹³⁸ S. Borzym, *Diagnoza kryzysu cywilizacji*, [w:] *Filozofia polska 1900-1950*, Warszawa, Wrocław, Kraków 1991, s. 167-170.

¹³⁹ Tamże, s. 943.

¹⁴⁰ Zob. S. Burakowski, *Florian Znaniecki jako przedstawiciel refleksji cywilizacyjnej*, [w:] *Kultura i społeczeństwo*, 1984, nr 2.

społecznymi i kulturowymi, które w konsekwencji prowadziły cywilizację europejską do jej kryzysu. Bez wątpienia w twórczości Znanieckiego dostrzec można ten charakterystyczny pierwiastek optymizmu, który pozwalał spoglądać w przyszłość z nadzieją. Świat taki, jakim go widział autor *Upadku cywilizacji...*, był przez niego oceniany nie tylko okiem teoretyka, ale także człowieka zaangażowanego w obronę określonej przez siebie hierarchii wartości, a tym samym przez pryzmat czynnika uczuciowego. W rozważaniach dotyczących recenzowanej pracy Heinricha, tak oto pisze: „ (...) czy formy rozważań filozoficznych nie zależą również w pewnym stopniu od postaci, jaką przybiera zagadnienie wartości - innymi słowy, od czynników uczuciowych ?”¹⁴¹. Tym samym ocena otaczającej uczzonego rzeczywistości jest także uzależniona od pewnego stosunku uczuciowego, jakim ten ją darzy. Znaniecki, w swoich pracach badawczych, tak postawione zagadnienie brał pod uwagę, zaś na zadawane pytania o rozstrzygnięcie tej kwestii udzielał odpowiedzi pozytywnej. Nie znaczy to jednak, aby poznański Myśliciel stawiał diagnozy współczesnej jemu rzeczywistości tylko na podstawie swojego do niej stosunku emocjonalnego. Wręcz przeciwnie, w swoich rozważaniach zauważa, że analiza cywilizacji każdego konkretnego społeczeństwa musi być oparta na określonej metodzie badawczej¹⁴². Sam, korzystając niejako z osiągnięć nauk humanistycznych w tym z socjologii i psychologii, przystąpił do pisania dzieła *Upadek cywilizacji...* W tym czasie odbył już pierwszą podróż do Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej, dokąd wyjechał we wrześniu 1914 roku. Zaś pierwszą większą pracą Znanieckiego z zakresu metodologii była *Nota metodologiczna* do dzieła *Chłop polski w Europie i Ameryce*, napisanego wspólnie ze znanym amerykańskim socjologiem Thomasem. Ponadto posiadał dość sprecyzowane poglądy dotyczące badań nad historią, które zaprezentował w pracy: *Znaczenie rozwoju Świata i człowieka* opublikowanej w 1913 roku. Autor tej pracy poruszył sprawę statusu metodologicznego historii, a także problemów teorii poznania historycznego. Samą historię zaliczył do nauk idiograficznych. Według Autora *Znaczenie rozwoju Świata i człowieka* historia praw nie szuka, jej zadanie ogranicza się do odtworzenia przeszłości w jednorazowym, niepowtarzalnym jej przebiegu (...) filozofia nie zadowalała się prostym stwierdzeniem i zestawieniem wyników badań naukowych w poszczególnych dziedzinach; Dążyła zawsze do objęcia całości”¹⁴³. Bez wątpienia Znaniecki poszukiwał innych metod, za pomocą których mógłby badać cywilizacje w procesie „stawania się”, uwzględniając jednocześnie te elementy, które decydowały w sposób szczególny o sposobie rozwijania się poszczególnych cywilizacji. Elementami tymi były: przyczynowość i twórczość. Dlatego też zwraca się w stronę socjologii jako nauki nomotetycznej, opierającej się na powtarzalności procesów społecznych¹⁴⁴. Z pomocą narzędzi

¹⁴¹ F. Znaniecki, [recenzja z:], Wł. Heinrich, *Psychologia uczuć*, [w:] *Pisma filozoficzne*, t. I, cyt. wyd., s. 37.

¹⁴² Por. F. Znaniecki, *Upadek cywilizacji zachodniej*, cyt. wyd., s. 931 – 941.

¹⁴³ F. Znaniecki, *Znaczenie rozwoju świata i człowieka*, [w:] *Pisma filozoficzne*, t. I, cyt. wyd., s. 145.

¹⁴⁴ F. Znaniecki, *Upadek cywilizacji zachodniej*, cyt. wyd., s. 934.

oferowanych przez tę gałąź nauk humanistycznych podejmuje wysiłki w celu postawienia diagnozy kryzysu cywilizacji i perspektyw jej dalszego rozwoju. Jednakże, jak sam pisze „W badaniach socjologicznych (...) zacząłem zatracać jedność i ciągłość celu ogólności podstawowych założeń szeroko intelektualnych horyzontów, które stanowiły by dla mnie urok filozofii. W końcu zdecydowałem się kontynuować obydwie typy dociekań i realizować tak dalece, jak tylko było możliwe swoje stare teoretyczne plany, pozostając otwarty na wszelkie nowe sugestie o charakterze bardziej konkretnym”¹⁴⁵. Powyższe zdanie zostało zanotowane przez Uczzonego w 1919 roku, świadczy ono o pewnego rodzaju wątpliwościach metodologicznych. Ostatecznie przyczyniło się to do rozpoczęciem studiów nad kryzysem cywilizacji z ograniczeniem narzędzi badawczych, które dawała socjologia oraz psychologia.

Filozofia dawała Znanieckiemu pewnego rodzaju poczucie bezpieczeństwa, gdyż w „(...) dziedzinie teorii znaczenie wyników ludzkiej pracy zależy w takim samym stopniu, jeśli nie większym, od intensywności, wytrwałości, zdecydowania i właściwych metod niż od oryginalności talentu”¹⁴⁶. Aby wyniki podjętych badań nie ograniczały się tylko do opisu, poznański uczony podejmuje wysiłki zmierzające do przeprowadzenia porównań pomiędzy konkretnymi cywilizacjami, czy też całościami społeczno - kulturowymi. Na tej podstawie rozróżnia on cywilizacje ludowe i narodowe. Kolejnym krokiem było wyodrębnienie oraz dokonanie charakterystyki cywilizacji zachodniej. Ideały, które są obecne w cywilizacji zachodniej znacznie się różnią od tych, które obowiązują w innych cywilizacjach dawnych bądź nadal obecnych. Ideały, które kształtowały oblicze współczesnej Znanieckiemu Europy zaczęły ulegać erozji. Ta tendencja przyczyniła się do tego, że cywilizacja łacińska coraz częściej była postrzegana jako chyląca się ku upadkowi.

Charakteryzując model cywilizacji zachodniej Znaniecki zwrócił szczególną uwagę na swobodę twórczości jako tę cechę, która w najwyższym stopniu wyróżnia Zachód spośród innych kultur i cywilizacji. Ideał swobodnej twórczości ewaluował w procesie historycznym. Było to możliwe dzięki uwolnieniu człowieka od uzależnienia od uwarunkowań przyrodniczych. Zasada swobodnej twórczości wyraża się w ideałach. Ideał, to według Znanieckiego „wyobrażenie jakiejś nowej formy życia wywołujące i organizujące te czynności, których jego urzeczywistnienie wymaga. Rzadko się zdarza, aby ideał był z góry, przed rozpoczęciem jego urzeczywistnienia, jasno pojęty i sformułowany”¹⁴⁷. Co istotne Znaniecki wskazuje, że osobami predestynowanymi do tworzenia i rozwijania ideałów są przedstawiciele arystokracji umysłowej, w tym sensie w jakim tę grupę ludzi rozumiał hiszpański filozof Ortega y Gasset.

I tak w sferze materialnej autor *Upadku cywilizacji...* wskazał na ideał panowania człowieka nad przyrodą, dzięki któremu wynalazczość stała się celem społecznym którego

¹⁴⁵ F. Znaniecki, *Intelektualna Ameryka – napisał Europejczyk*, cyt. wyd., s. 40 - 41.

¹⁴⁶ Tamże, s. 36.

¹⁴⁷ F. Znaniecki, *Upadek cywilizacji zachodniej*, cyt. wyd., s. 943.

realizacja umożliwiała rozwój nowych potrzeb oraz możliwość gromadzenia wartości materialnych. W dziedzinie moralności Znaniecki wyróżnił ideał uniwersalnego i aktywnego współczucia zmierzającego do pokonania cierpień poprzez polepszenie warunków bytowych. Należy nadmienić, że Profesor z Poznania szczególną rangę przyznawał ideałowi religijnemu, jako współkształtującemu oblicze cywilizacji zachodniej. Istotą ideału religijnego jest aktywna wiara potwierdzająca najwyższe wartości duchowe, zachęcające wierzących do aktywnego działania. Ideał narodowy przejawiał się w jednym z największych osiągnięć Zachodu, był nim narodowy demokratyzm. Znaniecki antycypował dalszy rozwój tego ideału w kierunku zmniejszania różnic pomiędzy życiem politycznym, a społecznym. Wyżej wymienione ideały podlegają sukcesywnej erozji co jest przyczyną tragicznych wydarzeń z przełomu XIX i XX wieku, które stanowiły według polskiego uczonego, powierzchnię głębokiego kryzysu cywilizacyjnego, który przejawiał się w rozszerzaniu materialistycznego światopoglądu, ochłokacji, imperializmu rasowego i relatywizmu wartości.

Jedną z przyczyn kryzysu, na którą Znaniecki zwracał uwagę w 1914 roku był upadek wartości absolutnych. Brak lub zanik wartości bezwzględnych prowadził nieuchronnie do „powszechnej względności wartości”¹⁴⁸. Tendencja ta prowadziła do kryzysu człowieka, w tym sensu jego egzystencji. Relatywizm aksjologiczny był jednym z pierwszych, na które uczony zwrócił uwagę. Tak oto pisze w swoim artykule pod tytułem: *Zasada względności jako postawa w filozofii* „Względność, okazuje się, nie jest wyłącznym przywilejem filozofii, rozciąga się ona na prawdy, dobra, piękna, użyteczności – słowem na wartości wszelkie. Wartością bowiem nazywamy każdy przedmiot, podlegający ocenie, rozważany jako dodatni lub ujemny, z tego punktu widzenia i teorie wszelkie są wartościami dodatnimi, o ile są prawdziwe, wartościami ujemnymi o ile są błędne”¹⁴⁹. W innym zaś artykule pt.: *Etyka filozoficzna i nauka o wartościach moralnych* autor zwrócił uwagę na fakt, że przełom wieków jest świadkiem upadku „dwudziestokilkuwiekowego dogmatyzmu wartości”¹⁵⁰. Zdanie to zostało wypowiedziane już w 1909 roku, czyli w czasie, kiedy to nie było jeszcze jednoznacznych objawów nadchodzących katastrof, których świadkiem był wiek XX, a więc na kilkanaście lat przed opublikowaniem dzieła Konecznego *O wielości cywilizacji*, Zdziechowskiego *W obliczu końca*, Romanowskiego *Filozofia cywilizacji. Prawa realne cywilizacji*, a prawie równocześnie z wystąpieniem Majewskiego z dziełem *Nauka o cywilizacji*. Taka postawa świadczy o szczególnej wrażliwości, chociaż od co najmniej ostatniej dekady XIX wieku kultura europejska żyła niejako w cieniu nadchodzącego kryzysu. Co było przyczyną i na czym polegał ów upadek dogmatyzm wartości, jakie były jego konsekwencje?

Przełom XIX i XX wieku to bez wątpienia czas szczególny. Jak często bywa, każde

¹⁴⁸ F. Znaniecki, *Zasada względności jako podstawa w filozofii*, [w:] *Pisma filozoficzne*, t. I, cyt. wyd., s. 278.

¹⁴⁹ Tamże, s. 260.

¹⁵⁰ F. Znaniecki, *Etyka filozoficzna i nauka o wartościach moralnych*, [w:] *Pisma filozoficzne*, t. I, cyt. wyd., s. 22.

milennium wywołuje pewnego rodzaju wzrost nastrojów katastroficznych, a nawet apokaliptycznych. W tym jednak okresie, religia katolicka, obowiązujące ideologie, systemy wartości tracą swe bezwzględne podstawy. Następuje wzrost postaw rewolucyjnych szczególnie w Niemczech i Rosji, co ostatecznie doprowadza do wybuchu rewolucji oraz przejęcia władzy w Rosji przez rewolucjonistów.

„Przewartościowanie wszystkich wartości”, proroctwo ogłoszone przez Nietzschego zostało przez uczonych dostrzeżone już w progu XX wieku. W ślad za tym zanika idea absolutności, jako zasada istnienia świata. Dalszą konsekwencją tego procesu jest brak „(...) powszechnie uznanych prawd ani powszechnie uznanych wartości. Dogmatyzm może tylko postulować „potencjalną” powszechność, może przypuszczać istnienia prawd i wartości, które każdy z chwilą, gdy je pojmie, uznać musi. (...) W działalności zaś wyraża się cały człowiek; stąd nieograniczona różnorodność prawd i wartości w historii – nieograniczona, gdyż nawet „*te same*” prawdy lub wartości nie są „*te same*” dla różnych osobników”¹⁵¹. W świecie wypełnionym ogólnie obowiązującym i akceptowanym relatywizmem moralnym upowszechniają się zasady względności prawd, wartości, materializmu, to zaś rodzi poczucie anarchii, chaosu, deprecjonowane są ogólnie obowiązujące ideały.

Konsekwencją rodzącego się zaniku wartości absolutnych i deprecjacji ideałów okazał się wzrost materializmu. Z tendencją tą Znaniecki walczy jako z kolejnym objawem znamionującym czasy kryzysu cywilizacji. Uważa on, że materializm przerodził się w dogmat społeczny ułatwiający swoim zwolennikom właściwą organizację ich wierzeń i dążeń¹⁵². Znaniecki wskazuje na cztery przyczyny rosnącej popularności doktryn materialistycznych. I tak po pierwsze materializm usprawiedliwiał tych wszystkich, którzy dążyli do odrzucenia kontroli Kościoła, kontroli która ograniczyła tych, którzy aspirowali do intelektualnej i moralnej wolności. Przedstawiciele tych tendencji wyróżniali pracę fizyczną deprecjonując jednoznacznie znaczenie pracy umysłowej, intelektualnej. Ponadto zostały nadmiernie wyeksponowane wartości ekonomiczne, w tym możliwości gromadzenia nieograniczonych bogactw, przeciwstawiając je wartościom moralnym, religijnym, czy też estetycznym. I wreszcie tenże „*ruch*”, głosząc możliwość samobawienia człowieka, obdarł go z wszelkich elementów nadmysłowych, przypisując mu tylko element cielesności, poprzez co skierował się przeciwko europejskiemu ideałowi miłości, zawierającej w sobie także pierwiastek duchowości. Tendencja ta zagrażała tradycyjnie pojmowanej roli rodziny. Wszelkim objawom materializmu Profesor zdecydowanie się przeciwstawia, widząc w nich zagrożenie dotychczasowego systemu norm i wartości, demoralizacji i upadku kulturalnego. Autor *Ludzi teraźniejszych...* konstatuje, że „najwyższą cywilizacją jest ta, która umie podporządkować wszelkie zadowolenie potrzeb celom twórczym, i doskonale kulturalny osobnik, nie powinien mieć innych potrzeb, prócz tych, które

¹⁵¹ F. Znaniecki, *Humanizm i poznanie*, cyt. wyd., s. 259-260.

są bezpośrednio lub pośrednio konieczne do urzeczywistnienia jego celów twórczych”¹⁵³. Rozprzestrzenianie się światopoglądu materialistycznego było, w rozumieniu poznańskiego uczonego, pójściem na intelektualną łatwiznę.

Kolejnym objawem postępującego kryzysu cywilizacji, według autora *Upadku...* był wzrost „ochłokacji”, wzrost imperializmu rasowego, a także wzrastająca fala bolszewizmu. Znaniecki przyjmuje arystotelesowską definicję „ochłokacji” w odniesieniu do formy zniekształconej demokracji jako panowania motłochu, masy. Zakres tak rozumianego pojęcia jest rozszerzany także na sferę ekonomiczną, religijną, artystyczną i naukową. Będąc krytykiem systemu politycznego obecnego w polskiej rzeczywistości okresu międzywojennego, autor *Humanizmu i poznania* kreśli podstawy dobrze funkcjonującej demokracji, która wymaga: „ (...) po pierwsze, aby zewnętrzne warunki indywidualnego rozwoju były dostatecznie zrównane, w celu umożliwienia każdemu osobnikowi zdolnemu do przodownictwa osiągnięcia poziomu arystokracji; po drugie aby lud był zdolny do racjonalnego rozróżniania pomiędzy funkcjami, które sam spełniać może, a tymi, których pełnienie winno być całkowicie pozostawione arystokracji umysłowej, po trzecie, aby arystokracja szczerze się zgadzała na ustrój demokratyczny i pracowała nie dla własnego swego pożytku jako klasy, lecz na korzyść całego społeczeństwa; a wreszcie, aby lud szczerze się zgadzał na przodownictwo arystokracji i pracował również nie dla swego klasowego pożytku, lecz dla dobra społeczeństwa jako całości. Żaden z tych warunków, niezbędnych dla stałości demokratycznego społeczeństwa, nie został jeszcze nigdzie w pełni i zadowalająco spełniony, każda zaś niedoskonałość jest czynnikiem ewolucji, prowadzącej nas do ochłokacji”¹⁵⁴. Autor powyższej wypowiedzi bez wątpienia nawiązuje i zgadza się z poglądami Arystotelesa, którego rozważania, dotyczącej tematyki ustroju politycznego zostały zawarte w dziele pt.: *Polityka*. Pomimo wielu uwag, jakie Znaniecki wypowiadał na temat systemu demokratycznego, to jednak ostatecznie stwierdził, że „demokracja jest w zasadzie najdoskonalszym systemem społecznym, ale właśnie dlatego najtrudniej go urzeczywistnić i zachować”¹⁵⁵. Główną przyczyną, dla której demokracja może przerodzić się w ochłokację jest wybieranie na eksponowane stanowiska ludzi niemoralnych, nie zaś jak to być powinno, przedstawicieli „arystokracji intelektualnej”. W konsekwencji stanowiska wymagające wysokich kwalifikacji są obsadzone przez niekompetentne jednostki, ale umiejące zdobywać głosy wyborców. Normy zawodowego wykształcenia są sukcesywnie obniżane tylko dlatego, aby zadowolić niewykształconych, których w społeczeństwie jest większość. W takich dziedzinach wiedzy jak sztuka, literatura, filozofia pomija się konieczność długich lat pracy. Na te i wiele innych powodów, które prowadzą do wynaturzenia demokracji

¹⁵² F. Znaniecki, *Upadek cywilizacji zachodniej*, cyt. wyd., s. 985.

¹⁵³ Tamże, s. 995.

¹⁵⁴ Tamże, s. 1002.

¹⁵⁵ Tamże, s. 1001.

wskazał Znaniecki na kartach swego dzieła¹⁵⁶. Aby przeciwdziałać podobnym tendencjom Znaniecki wnioskuje, aby wysokie stanowiska państwowe były obsadzone tylko przez ludzi najlepszych, owych arystokratów umysłowych.

Ochlokacja wyraża się w antagonizmie w stosunku do przywódców oraz ideałów, a także wartości przez nie tworzonych. Tym samym ideały religijne, moralne, polityczne i wszelkie inne są interpretowane jako narzędzie ucisku. Stąd też podstawowym zadaniem „arystokracji umysłowej” pozostaje narzucenie nowych ideałów ludności celem ich urzeczywistnienia. W sytuacji, kiedy nie zostaną podjęte działania zmierzające do upowszechnienia ideałów, co pozwoli powstrzymać wzrastający prąd ochlokacji to ta „zmiecie rzeczywistych budowniczych naszej cywilizacji, zniszczy ich plany” i pozostawi ich niedokończone dzieło stopniowemu upadkowi¹⁵⁷.

Śledząc narastanie fali rewolucyjnej, ogarniające część krajów Europy Zachodniej, a w szczególności spustoszenia jakie ta pozostawia w Rosji, polski intelektualista wypowiedział zdecydowany sprzeciw tym tendencjom. Analiza, jakiej poddał ruchy rewolucyjne poznański uczony pozwoliła stwierdzić, że są one pełne sprzeczności. Sam bolszewizm, wraz z konstytuującą ten prąd ideologią, jest rozumiany jako proces społeczny prowadzący do rozkładu istniejącego systemu i hierarchii wartości. Proces rewolucyjny zapoczątkowany w Rosji rozprzestrzeniając się w innych obszarach cywilizacyjnych prowadzi w prostej linii do materializmu, ochlokacji i wzrostu nienawiści pomiędzy proletariatem, a „arystokracją umysłową”. Znaniecki krytykuje hasła, które ruch komunistyczny głosi. Zagadnienie imperializmu rasowego jest oceniane jako wielkie niebezpieczeństwo grożące cywilizacji europejskiej. Niebezpieczeństwo to poznański Profesor lokalizuje w Azji. Zauważa, że wraz ze wzrostem rozbudzenia potrzeby ekspansji terytorialnej przez ludy azjatyckie połączonej z nienawiścią do cywilizacji zachodniej, wzrasta prawdopodobieństwo konfliktu o zasięgu znacznie większym niż regionalny. Perspektywa konfrontacji grozi upadkiem cywilizacji zachodniej. Poglądy poznańskiego Humanisty, zatroskanego o losy Europy, były znane w szerokich kręgach polskiej inteligencji. Dość wspomnieć nazwisko Zdziechowskiego, który w obszerny sposób wypowiedział się na temat rozprawy *Upadek cywilizacji zachodniej*, zwracając uwagę na to, że jej autor do pesymistów nie należał¹⁵⁸.

W swojej refleksji cywilizacyjnej Znaniecki zwrócił także uwagę na problematykę związaną z jednością i jednorodnością cywilizacji. Autor *Humanizmu i poznania* stoi na stanowisku autonomii każdej „metody życia zbiorowego” i zakłada, że wszelka ich ingerencja wynika z konieczności współżycia społecznego. Sytuacji takiej sprzyjały: postęp nauki, techniki, wreszcie łatwość komunikacji. Znaniecki pisze, że „Kultura zbiorowości ludzkiej sama

¹⁵⁶ Por., tamże, s. 1001 – 1024.

¹⁵⁷ Tamże, s. 1023.

¹⁵⁸ Por. M. Zdziechowski, *Pax Japonica*, [w:] *Wybór pism*, cyt. wyd., s. 420 – 427.

przez się nie stanowi organicznej jedności”¹⁵⁹. Cywilizacja czy też kultura jest zbiorem różnych, nie zawsze harmonijnie ze sobą współistniejących porządków wartości. Są nimi wartości poznawcze, religijne, estetyczne, techniczne, ekonomiczne, hedonistyczne, społeczne i inne. Ich jedność jest poniekąd pochodną uczestnictwa człowieka w określonej cywilizacji charakteryzującej się tym, że właśnie w niej obowiązuje dany system wartości. „Związki między swoistymi systemami kultury są związkami pośrednimi, powiązanymi przez stosunki społeczne, wszelka zaś interpretacja kulturowa jakiejś zbiorowości zależy więc ostatecznie od społecznej organizacji”¹⁶⁰.

Powyższe stwierdzenie implikuje, że właściwa harmonia cywilizacji osiągana jest w procesie współżycia członków danej cywilizacji, zaś żywotność takiej cywilizacji jest uzależniona od tego jak długo dominuje w niej określone, ale dynamiczne ideały, które są drogowskazami zachowań dla człowieka. Zagadnieniem tym zajmował się także Koneczny, jednakże autor *O wielości cywilizacji* wyeksponował konieczność zachowania „czystości cywilizacyjnej”. W głoszonych przez siebie poglądach był zdecydowanym oponentem wszelkiego rodzaju mieszanek cywilizacyjnych.

Idea zharmonizowania cywilizacji rozwinięta przez Znanieckiego przyjmuje, że „Wszelkie konflikty kulturalne mają więc swe źródło nie w wewnętrznej istocie systemów, lecz w rywalizacji ludzi o ekspansję tych systemów, których są uczestnikami a mniemają się „posiadaczami”, które uważają jako „swoje”, kosztem innych „cudzych” systemów”¹⁶¹. Tak było w przypadku ekspansji cywilizacji narodowych, w stosunku do ludowych i takie też są obecnie tendencje, z tym że antagonizmy obejmują już same cywilizacje narodowe. Tendencje te zagrażają harmonijnemu rozwojowi cywilizacji niejako od zewnątrz. Znaniecki, obok zagrożeń zewnętrznych, podkreśla także, że istnieją zagrożenia wewnętrzne związane z degeneracją ideałów cywilizacyjnych. Ów upadek ideałów objawia się wzrostem ochłokracji, nacjonalizmu, bolszewizmu, materializmu. Występujące antagonizmy przejawiające się w postaci licznych ekspansji czy to: geograficznych, ekonomicznych, ideologicznych świadczą o żywotności danej cywilizacji a w niej ideału narodowego. W procesach ekspansji, rywalizacji pomiędzy poszczególnymi cywilizacjami dochodzi do licznych kontaktów występujących pomiędzy nimi. Na zagadnienie to zwrócił uwagę Znaniecki twierdząc, że w bliżej nieokreślonej przyszłości możliwym będzie, przy odpowiednich warunkach, łączenie się ze sobą, w sposób harmonijny poszczególnych cywilizacji, ponieważ same ze sobą nie są antagonistyczne.

„Twierdzenie, że politeizm grecki lub konfucjonizm są sprzeczne z chrześcijaństwem, ponieważ nie stosują się do jego sprawdzianów religijnych, jest obiektywnie tak samo bezzasadne, jak byłoby twierdzenie, że fabryka barwników jest sprzeczna z fabryką

¹⁵⁹ F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, Poznań 1922, s. 226

¹⁶⁰ F. Znaniecki, *Nauki o kulturze*, cyt. wyd., s. 680.

¹⁶¹ F. Znaniecki, *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*, cyt. wyd., s. 48.

automobilów, gdyż nie stosuje się do jej zasad struktury technicznej”¹⁶².

Konflikty, które występują pomiędzy cywilizacjami mają swoje źródło w rywalizacji ludzi będących nosicielami różnych ideałów wartości. Zdaniem Znanieckiego rywalizacja ta wraz z konfliktami kulturowymi, jakie wywołuje, może zostać złagodzona, jeśli mamy do czynienia nie z ekspansją agresywną nastawioną na grabieże kosztem innych cywilizacji, a z ekspansją produkcyjną zachodzącą na drodze tworzenia nowych wartości i rozwijania nowych czynności¹⁶³. W takiej sytuacji możliwym się staje celowe, pozytywne harmonijne współdziałanie poszczególnych cywilizacji, czego konsekwencją może być zharmonizowanie tych systemów w ramach jednej cywilizacji. Owe zharmonizowanie polegać by miało na syntezie najwartościowszych pierwiastków, które przynależą do poszczególnych cywilizacji narodowych. To pierwszy krok w rozumieniu poznańskiego Profesora na drodze ku „cywilizacji przyszłości”. Oznaczałoby to, że na drodze współdziałania ludzi reprezentujących różne systemy wartości możliwe jest osiągnięcie ich syntezy. Według Konecznego syntezy, o których Znaniecki mówi w odniesieniu do różnych cywilizacji, możliwe są tylko między kulturami tej samej cywilizacji, np.: łacińskiej. Dość znamienne są jego słowa odnoszące się do takich możliwości. Koneczny pisze „Fatalnie kończyły się wszelkie próby otrzymania syntez cywilizacyjnych (...). Pomiedzy cywilizacjami nie ma syntez i być nie może, mogą być tylko trujące mieszanki”¹⁶⁴. Mieszanie cywilizacji, to według autora powyższego cytatu, mieszanie metod, organizacji życia zbiorowego. Filiacja sprzecznych wartości, pierwiastków charakteryzujących różne cywilizacje prowadzi w konsekwencji do schorzeń „metod życia zbiorowego” i upadku danej cywilizacji.

Wzajemne przenikanie poszczególnych systemów cywilizacyjnych jest różne w swoich ostatecznych rezultatach i nie koniecznie prowadzi do stanu ogólnej atrofii i kryzysu cywilizacyjnego, chociaż jak wspomina Koneczny, z polskich dążeń do syntezy wschodu z zachodem wytworzył się sarmatyzm, który doprowadził do pełnego rozkładu systemu społecznego Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Faktem, którego Znaniecki był świadom, jest to, że w rzeczywistości nie ma takiej cywilizacji, która stanowiłaby w swojej formie typ czysty, nie skażony żadnymi mieszankami. To niejako podpowiadało i zachęcało Znanieckiego do snucia teoretycznych rozważań na temat „cywilizacji przyszłości” zawierającej w sobie najwartościowsze elementy cywilizacji już istniejących. Propozycja tego dotycząca była w pewnym sensie antidotum na czasy kryzysu.

W teoriach polskich uczonych, odnoszących się do refleksji cywilizacyjnej, wyłania się kilka punktów wspólnych. Przede wszystkim każdy z nich akcentował, że świat ludzki nie jest jednością lecz różnorodnością, składających się z osobnych cywilizacji usytuowanych na

¹⁶² Tamże, s. 41.

¹⁶³ Por., tamże, s. 41-45.

¹⁶⁴ F. Koneczny, *O ład w historii*, cyt. wyd., s. 48.

różnych hierarchiach wartości, które mogą posiadać pewne cechy wspólne. Każda z odrębnych cywilizacji żyje według innych zasad i dąży do osiągnięcia innych celów. Granice poszczególnych obszarów cywilizacyjnych nie są ściśle określone, lecz często przenikają się one wzajemnie. Ekspansja danych cywilizacji zmierza do zniszczenia konkurencyjnych systemów wartości i norm moralnych, stąd cywilizacje współistnieją obok siebie w stanie wojny lub rywalizacji. Zanik tych objawów świadczyć może o kryzysie danej cywilizacji. Rozwój polega na doskonaleniu poszczególnych ideałów przy zachowaniu jednoczesnej ciągłości, a nie na przeobrażeniach zrywających tę ciągłość.

W kwestii możliwości syntezy poszczególnych cywilizacji koncepcje polskich uczonych się rozchodzą. W sytuacji kiedy Zdziechowski, Koneczny, Majewski oraz Znaniecki przyjmują idee wielości cywilizacji i ich odrębności, to jednak propozycja Znanieckiego dopuszcza możliwość zharmonizowania wszystkich systemów cywilizacyjnych na drodze rozwijania i wytwarzania nowych wspólnych wartości, norm, ideałów, celów. Ten punkt widzenia polskiego intelektualisty wyróżnia go spośród innych reprezentantów polskiej refleksji cywilizacyjnej z okresu międzywojennego. Postać i dzieło Znanieckiego przekracza doświadczenie wspomnianych powyżej polskich uczonych i wszystko, co jego propozycja ma do zaoferowania sytuuje się niejako poza tą granicą „niemożliwości naprawienia świata”. Przede wszystkim, dostrzegając zagrożenia cywilizacji i kryzysu kultury, kreśli on wizję „cywilizacji przyszłości”. Na tym polega oryginalność myśli autora *Upadku cywilizacji zachodniej*.

Zakończenie

Na zakończenie niniejszej pracy chciałbym zwrócić uwagę na zagadnienie które wyłania się z dotychczas przeprowadzonych analiz. Niewątpliwie, analiza myśli Znanieckiego ujawnia zawierający się w niej obraz człowieka jako istoty twórczej. Humanizm, który był głoszony przez Uczzonego zakładał, uznanie twórczej indywidualności człowieka, jako najwyższej wartości. Idąc nieco dalej można powiedzieć, iż to właśnie możliwość swobodnej twórczości jest tym szczególnym pierwiastkiem, który niejako konstytuuje człowieka jako człowieka. To właśnie ów przymiot umożliwia konkretnemu człowiekowi tworzenie rzeczywistości specyficznie ludzkiej czyli świata kultury wraz z istniejącymi w tym świecie wartościami¹. Może ona być wprawdzie rozpatrywana jako całość względnie izolowana, lecz jeśli chcemy ją rzeczywiście zrozumieć nie można negować innych, równie istotnych sfer kultury, na które składają się także ideały, nauka, sztuka, religia, a także wszelkie formy działalności podejmowanej przez człowieka. W tym znaczeniu twórczość filozoficzna jest również specyficznym rodzajem działalności intelektualnej zespolonej z innymi obszarami kultury. Co istotne, tworzenie świata specyficznie ludzkiego, różniące się od tego, co składa się na świat przyrody, nadaje sens oraz znaczenie ludzkiemu życiu. W tym miejscu trzeba dodać, że nie sposób zrozumieć człowieka w oderwaniu od kultury i wartości². W rozumieniu polskiego Uczzonego człowiek tworzy i urzeczywistnia wartości, by budować świat dobra, piękna, prawdy i sprawiedliwości, mówiąc innymi słowy, by budować cywilizację przyszłości³. Nie czyni tego, by podejmować ucieczkę od przyrody

¹ „Świat kultury, który ludzkość buduje ponad przyrodą – technika, instytucje ekonomiczne, ustrój społeczny i polityczny, religia, moralność, sztuka – ma swe źródło ostatecznie w tym, że pewna część czynności ludzkich zwraca się od zadowolenia powtarzających się ciągle potrzeb do tworzenia nowych wartości”, [w:] F. Znaniecki, *Upadek cywilizacji zachodniej*, cyt. wyd. s. 942.

² „Współczesna filozofia ma świadomość, że z tymi właśnie dwiema kwestiami związane jest jej istnienie, że w dziedzinie wartości oraz w dziedzinie wolności twórczej pozostał dla niej obszar zadań, niezależnie od nauki i poza nauką. (...) Wielkim błędem, jaki popełnia tu filozofia współczesna, było potraktowanie problemów wartości i wolności twórczej w ich oryginalnym sformułowaniu jako ostatecznych i samowystarczalnych, zamiast ujęcia ich tylko jako punktów wyjścia przyszłych dociekań... Filozof zwykle usiłował jedynie pokazać, że istnieją wartości lub że istnieje wolność twórcza, wbrew nauce która zarówno tamte, jak i tę ignoruje bądź odrzuca. (...) Waga problemów wartości i wolności twórczej nie leży jedynie w tym, że pozwalają nam one wierzyć w coś więcej niż dane i prawa naukowe. Ich znaczenie dla filozofii jest dokładnie paralelne do znaczenia, jakie dla nauki ma problem przyczynowości” [w:] F. Znaniecki, *Rzeczywistość kulturowa*, cyt. wyd. s. 465-466. Znaniecki pisze, iż filozofa interesują nade wszystko „...zjawiska które nie będąc materialnymi, są jednak wspólne wszystkim, do których odnosi się świadomość każdego osobnika jako do czegoś przedmiotowego, istniejącego niezależnie od indywidualnych wyobrażeń i chęci; zjawiska, które zmieniając się, trwają dłużej niż indywidualne cele i zamiary, dłużej nieraz niż życie osobnika, a nawet pokolenia; zjawiska podlegające własnym swym prawom, innym niż prawa fizyczne, biologiczne, psychologiczne” [w:] *Znaczenie rozwoju świata i człowieka*, cyt. wyd. s. 138.

³ „Czym jest jednak owa twórcza zasada, dzięki której pojawiają się czynności nowe, a dawne utrwalają się w znaczeniu i treści? Kto jest twórcą świata? Dotychczasowe rozważania nasuwają nam jedną tylko odpowiedź

lub by o niej zapominać. Jego związki z naturą są oczywiste. Jednakże związki te nie mogą nieustannie determinować człowieka i czynić go bezwolnym narzędziem instynktów, popędów oraz praw przyrody. Uleganie owym instynktom to, według Znanieckiego, dobrowolne i często świadome rezygnowanie z wartości, które zostały ustanowione i służą dobru konkretnego człowieka. Poddawanie się, rezygnacja czy też deprecjonowanie określonych wartości zbyt często prowadzi, co w sposób jednoznaczny ukazały dramaty wieku XX, do dehumanizacji i związanego z tym dramatu ludzkości, a tym samym egzystującej indywidualności twórczej.

Świat, który jest nieustannie tworzony przez człowieka nie jest fikcją, czy też grą wyobrażeń, istniejące w nim poszczególne wartości obdarzone są zdolnością trwania nawet wówczas, gdy nie są przedmiotem niczyjego przeżycia. Człowiek wciąż dorasta do tego, by je tworzyć oraz odkrywać. Można powiedzieć, iż to właśnie pozostaje jednym z naczelných zadań jakie stawia także przed współczesnym człowiekiem poznański Myśliciel. Ale czy tak jest w istocie? Czy rzeczywiście człowiek poświęca swoje życie, by dążyć do odkrywania i realizowania określonych wartości? Znaniecki uważa, iż wiele w tym zakresie jest jeszcze do zrobienia, stąd sformułowany projekt *człowieka przyszłości*⁴. Uczony jest świadom tego, że istota ludzka zdolna jest do życia według najwyższych wartości, w tym też wyraża się Jego optymizm. Mają one dla nas wielkie znaczenie, gdyż nasze życie bez nich traci blask. Często ich siła jest tak duża, że motywują ludzką istotę do podejmowania najszlachetniejszych czynów, wyzwalają nieuświadomione pokłady dobra. Zdarza się też, że dokonujemy czynów okrutnych, które nas poniżają i uwłaczają naszej godności. Zdarza się, że na drodze życia każdego z nas pojawiają się zdarzenia wyjątkowe, które decydują o dalszych losach. Często prowadzą nas one ku dojrzałości, umożliwiają spojrzenie na dotychczasowe życie z innej perspektywy. Wyjątkowość takich momentów przymusza nas do dokonania rewizji dotychczasowego sposobu życia, podważa wartości i idee, którymi dotychczas żyliśmy i ostatecznie sprawia, że spokój oraz pewność zastępuje twórczy ferment. Wówczas życie

– tę, którą już narzuca najprostsza obserwacja ewolucji idealnej i społecznej. Świat tworzą istoty, które możemy nazwać indywidualnościami, a które znamy tylko jako części gotowej już rzeczywistości i źródła rzeczywistości nowej. W świecie przyrodniczym indywidualność – to ciało żyjące, ciało materialne, jako jego otoczenie, część przyrody, lecz jednocześnie – zasada twórcza budująca siebie w łonie tego świata, który został jej przekazany i który ona dalej wzbogaca i utrwała. W świecie społecznym indywidualność – to świadomość, ogniskująca w sobie część znaczeń społecznych, a jednocześnie – tworząca znaczenia nowe. W świecie idealnym – to rozum, poznający systemy naukowe; wola, urzeczywistniająca moralne ideały; uczucie, odzwierciedlające piękno, a zarazem – twórca nowej prawdy, nowego dobra, nowego piękna. Indywidualność – to ciało, dusza i duch, według odwiecznego podziału, ale zarazem – coś więcej: coś, co łączy wszystkie trzy szczeble i co je urzeczywistniło. Tworząc świat, tworzy siebie w tym świecie; czym jest poza swym dziełem, nie wiemy, wiemy tylko, że jest twórcą”, F. Znaniecki, *Znaczenie rozwoju świata i człowieka*, cyt. wyd. s.207-208.

⁴ Por.: F. Znaniecki, *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości*, cyt. wyd. s.298-330.

nabiera sensu, roztacza przed nami dotychczas nieznane obszary, objawia się jako nieodgadniona do końca i zarazem fascynująca tajemnica. W takich warunkach człowiek posiada możliwość tworzenia samego siebie oraz otaczającego go świata. Wyłącznie, w ten sposób możemy się spełniać – jako myśliciele i jako ludzie. Także w biografii Znanieckiego można bez trudu doszukać się takich wyjątkowych i niepowtarzalnych momentów, które wyzwalały w nim najbardziej twórcze możliwości, a także uzmysławiały to, co jest autentycznym powołaniem człowieka – filozofa. W przypadku Uczonego powołaniem tym była nieustanna twórcza praca intelektualna z myślą o człowieku i dla jego dobra. W dziele, które po sobie pozostawił szczególne miejsce zajmuje człowiek oraz wartości. Natomiast od tego jakim wartościom służyć będzie ludzka istota uzależniał to, czy dana cywilizacja jest w stanie przewycięzać nawiedzające ją kryzysy. W tym też zakresie podejmował starania zmierzające do opracowania systemu filozoficznego rozwijającego się w procesie twórczej ewolucji. Dlatego znaczną część swojego życia poświęcił badaniom nad wartościami. Celem autora *Zagadnienia wartości w filozofii*, w tym zakresie, było dokonanie syntezy wszystkich dotychczasowych systemów wartości. Rezultatem owej syntezy miał być jeden ogólnoludzki system wartości. Dodać należy, że dynamizm i otwartość, to cechy które charakteryzują projektowany system. Dlatego nie należy zapominać, że w tak zaprojektowanej konstrukcji należy pozostawić miejsce dla tych wartości, które dopiero zostaną odkryte i poznane.

Uważam, iż związek istniejący między człowiekiem i wartościami jest podstawowym tematem filozoficznej refleksji Floriana Znanieckiego. Natomiast zagadnienie traktujące o cywilizacji i związanej z nią kryzysem wyrasta niejako z refleksji koncentrującej się na wspomnianym powyżej związku.

Filozoficzny projekt Znanieckiego to zadanie, które nie zostało do końca zrealizowane. Uczony był świadom tego, że dzieło nie zostało zakończone. Przyczyn takiego stanu rzeczy było kilka. Z pewnością należy wskazać na to, że sama koncepcja filozoficznego systemu była bardzo ambitna. Nie bez znaczenia były długie lata spędzone na emigracji, walka o pozycję, a wreszcie poświęcenie się pracy na polu socjologii. To, co pozostało, stanowi bardzo ważną, lecz zaledwie część całości. Jest wprowadzeniem do głównych zagadnień – tematów, jakie poruszał w swoich wczesnych studiach filozoficznych. Ale już w oparciu o pozostawione dzieło można stwierdzić, jak wielki miał to być system. W przeciągu kilkunastu lat, w których Znaniecki dał się poznać jako młody i obiecujący filozof, różnie ów system był nazywany. Początkowo mówiono o filozofii wartości, następnie humanizmie, a wreszcie ów system nazywany był przez samego Twórcę kulturalizmem. Bez

względem na stosowaną nazwę i metody, cel w swych ogólnych zarysach pozostawał niezmienny.

W tym miejscu pragnę także zwrócić uwagę na jeszcze jeden ważny aspekt związany z filozoficznym dziełem polskiego Humanisty. W swoich pismach filozoficznych Uczony wskazywał na więź jaka powinna występować pomiędzy myślą i rzeczywistością. Dlatego koniecznym jest aby badacz podejmujący wysiłki zbudowania określonej teorii filozoficznej pozostawał także człowiekiem czynu. Mówiąc innymi słowy powinien swoje osiągnięcia na polu teoretycznym weryfikować z doświadczeniami dnia codziennego. W ten sposób można uniknąć błędów często popełnianych przez teoretyków, którzy zamykając się w swoich „laboratoriach” utracili kontakt z człowiekiem, a tym samym światem istniejącym realnie. Znaniecki uważa, iż osiągnięcia naukowe będące rezultatem tylko teoretycznej refleksji nie mają racji bytu, gdyż brak związków z rzeczywistym światem czyni je zbędnymi. Drugim elementem Jego poglądów na naukę był kult rzetelności warsztatu.

Dzieło pozostawione przez Znanieckiego pozostaje ważną i oryginalną częścią polskiego dziedzictwa myśli filozoficznej pierwszych dekad dwudziestego wieku. Owszem Uczony nie stworzył holistycznego systemu filozoficznego, ale wniósł wiele nowych i ożywczych myśli w zagadnienia filozoficzne. Pozostawione myśli są efektem autentycznej potrzeby namysłu nad podstawowymi zagadnieniami dotyczącymi egzystencji człowieka, jego miejsca i roli w różnorodnym i pluralistycznym świecie. Co istotne, te przemyślenia, propozycje, uwagi, a także ostrzeżenia nadal pozostają aktualne i współczesny człowiek może i powinien z nich czerpać inspirujące myśli. Nie sposób przejść obok nich obojętnie, wszak są wyrazem troski o los człowieka. W jednej z wypowiedzi Znaniecki pisze: „Istnieć – to wszędzie znaczy działać; ale możemy działać w sposób mniej lub bardziej wolny, to znaczy mniej lub bardziej twórczy. Nie możemy przestać działać, chyba przestając istnieć, lecz możemy zyskać lub utracić wolność. Otóż, urzeczywistniając siebie w świecie, pamiętać musimy o tym, że jesteśmy mniej wolni w świecie społecznym niż w świecie idealnym, mniej wolni wśród rzeczywistości materialnej niż w społeczeństwie. Gdybyśmy chcieli zrzucić z siebie jarzmo logiki, moralności smaku estetycznego – podpadlibyśmy pod ciężkie jarzmo społecznych tradycji, obyczajów, wymagań praktycznych; chcąc się uwolnić i od społeczeństwa – stajemy się prawdziwymi niewolnikami przyrody. Porządek przekazany tym bardziej na nas ciąży, im niżej się opuszczamy. Lepiej więc urzeczywistnić siebie w najwyższym stopniu tam, gdzie porządek ten jest porządkiem wolności, niż tam, gdzie jest niewolą; sobie samym winniśmy to, by ciało uważać tylko za punkt oparcia dla świadomości, świadomość - dla ducha. I to jest pierwszy wskaźnik życiowy; ogarnąć jak najpełniej świat

nam przekazany do najwyższych jego szczytów, poddać się nakazom jego z pełną samowiedzą, aby w nim istnieć naprawdę. (...) Najgłębszą istotą naszą jest potęgujący się wciąż proces twórczy, w którym do przekazanej nam rzeczywistości dorzucamy coś własnego. Każdy twórcą być może, byle w przód w danej dziedzinie przyswoił to, co już przed nim wytworzone zostało. (...) Żaden przekazany porządek, żadna prawidłowość obca, nic z zewnątrz narzuconego obowiązywać nas nie może; my sami tworzymy wówczas wyższy porządek ponad istniejącym, my wzbogacamy życie i harmonię świata, narzucamy nowe formy pokoleniom, które przyjdą, aby na stworzonej przez nas podstawie jeszcze wyżej niż my budować mogły. (...) Wtedy też żyjemy pełnią szczęścia. Nie w zdobyciu pożądanego przedmiotu, nie w osiągnięciu upragnionego celu jest szczęście istotne; znajdujemy tam tylko zaspokojenie chwilowe, punkt wyjścia nowych pragnień, niepokojów i dążeń”⁵.

W niniejszej pracy starałem się ukazać filozoficzne tematy, którym Znanieckiego poświęcił swoje wczesne studia. Uważam, iż nie jest nadużyciem nazwanie polskiego Humanisty prekursorem oraz oryginalnym przedstawicielem polskiej aksjologii. Warto również przypominać propozycje – rozwiązania, które koncentrowały się wokół tematyki związanej z kryzysem cywilizacji. Również i w tym przypadku myśl Uczonego była twórcza, oryginalna i często wyprzedzała podobne propozycje, które były formułowane na zachodzie Europy.

Mam nadzieję, że podjęta przeze mnie próba ukazania filozoficznego dziedzictwa Znanieckiego, spełniła swoje zadanie. Zarazem mam pełną świadomość, że przeprowadzone przeze mnie analizy nie wyczerpują w pełni tematu i równocześnie wskazują na możliwość podjęcia dalszych eksploracji, dotyczących między innymi kwestii „współczynnika humanistycznego” oraz filozofii kultury.

⁵ F. Znaniecki, *Znaczenie rozwoju świata i człowieka*, [w:] *Pisma filozoficzne*, t. I. cyt. wyd., s.212-213.

BIBLIOGRAFIA

I. Literatura podmiotowa.

- dzieła:
- *Cheops. Poemat fantastyczny*, Wydawnictwo J. Fischera, Warszawa 1903, przedruk [w:] F. Znaniecki, *Pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1991, t. II, s.3-71.
- *Zagadnienie wartości w filozofii*, E. Wende i Sp., Warszawa 1910, przedruk [w:] F. Znaniecki, *Pisma filozoficzne*, t. II, cyt. wyd., s.73-234.
- *Humanizm i poznanie*, Wydawnictwo „Przeglądu Filozoficznego”, Warszawa 1912, przedruk [w:] F. Znaniecki, *Pisma filozoficzne*, t. II, cyt. wyd., s.235-458.
- *Znaczenie rozwoju świata i człowieka*, Wyd. Al. Heflich i St. Michalski, Warszawa 1913, przedruk [w:] F. Znaniecki, *Pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1987, t. I, s. 120-214.
- *Upadek cywilizacji zachodniej. Szkic z pogranicza filozofii kultury i socjologii*, Komitet Obrony Narodowej, Poznań 1921, przedruk [w:] F. Znaniecki, *Pisma filozoficzne*, t. II, cyt. wyd., s. 929-1103.
- *Wstęp do socjologii*, Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, Poznań 1922, wyd. II, PWN, Warszawa 1988.
- *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości*, Książnica – Atlas, Lwów – Warszawa 1934, PWN, Warszawa 2001.
- *Nauki o kulturze*, PWN, Warszawa 1971, (przekład z angielskiego).
- *Chłop polski w Europie i Ameryce*, współautor W. I. Thomas, Boston, t. I i II 1918, t. III 1919, t. IV i V 1920, Warszawa 1976, t. I-V, (przekład z angielskiego).
- *Spoleczne role uczonych. Pisma wybrane*, PWN, Warszawa 1984, (przekład z angielskiego).
- „*Myśl i rzeczywistość*” i inne pisma filozoficzne, PWN, Warszawa 1987, t. I.
- „*Humanizm i poznanie*” i inne pisma filozoficzne, PWN 1991, t. II.
- *Współczesne narody*, PWN, Warszawa 1990, (przekład z angielskiego).
- *Prawa psychologii społecznej*, PWN, Warszawa 1991, (przekład z angielskiego).
- rozprawy i artykuły naukowe:
- *Etyka filozoficzna i nauka o wartościach moralnych*, „Przegląd Filozoficzny” 1909, r. XII, z. 2, s. 126-144, przedruk [w:] F. Znaniecki, *Pisma filozoficzne*, t. I, cyt. wyd., s. 1-28.
- *Humanizm w filozofii współczesnej*, „Sfinks”, Warszawa 1911, z. 44 i 45, s. 291-312.

- *Myśl i rzeczywistość*, „Przegląd Filozoficzny”, 1911, r. XIV, z. 2, s. 186-212, przedruk [w:] F. Znaniecki, *Pisma filozoficzne*, t. I, cyt. wyd., s. 39-76.
- *Elementy rzeczywistości praktycznej*, „Przegląd Filozoficzny”, 1912, r. XV, z. 2, s. 161-189, przedruk [w:] *Pisma filozoficzne*, t. I, cyt. wyd., s. 77-112.
- *Formy i zasady twórczości moralnej*, „Przegląd Filozoficzny”, 1914, r. XVII, z. 1, s. 1-32, przedruk [w:] F. Znaniecki, *Pisma filozoficzne*, t. I, cyt. wyd., s. 215-257.
- *Zasada względności jako podstawa w filozofii*, „Przegląd Filozoficzny”, 1914, r. XVII, z. 4, s. 436-464, przedruk [w:] F. Znaniecki, *Pisma filozoficzne*, t. I, cyt. wyd., s. 258-296.
- *Przedmiot i zadania nauki o wiedzy*, „Nauka Polska”, 1925, t. V, s. 1-73, przedruk [w:] F. Znaniecki, *Pisma filozoficzne*, t. I, cyt. wyd., s. 297-399.
- *Co to jest psychologia społeczna?*, „Przegląd Współczesny”, 1925, r. IV, t. XIII, nr 38, s. 370-386, t. XIV, nr 39, s. 51-87.
- *Prąd socjologiczny w filozofii nowoczesnej*, [w:] *Księga pamiątkowa ku czci Profesora W. Heinricha*, Kraków 1927, s. 1-19, przedruk [w:] *Spoleczne role uczonych. Pisma wybrane*, cyt. wyd., s. 110-133 oraz [w:] F. Znaniecki, *Pisma filozoficzne*, t. I, cyt. wyd., s. 421-442.
- *Zadania syntezy filozoficznej*, „Przegląd Filozoficzny”, 1928, r. XXX, z. 2, s. 103-116, przedruk [w:] F. Znaniecki, *Pisma filozoficzne*, t. 1, cyt. wyd., s. 401-420.
- *Początki myśli socjologicznej*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Społeczny”, 1928, z. 1, s. 78-97, przedruk [w:] F. Znaniecki, *Spoleczne role uczonych. Pisma wybrane*, cyt. wyd., s. 182-210.
- *Zasady syntezy filozoficznej*, „Przegląd Filozoficzny”, 1928, r. XXXI, z. 1, s. 5-8.
- *Uczeni polscy a życie polskie*, „Droga”, 1936, nr 2-3, s. 101-116, nr 4, s. 235-271, przedruk [w:] F. Znaniecki, *Spoleczne role uczonych. Pisma wybrane*, cyt. wyd., s. 211-261.
- *Czy socjologowie powinni być także filozofami wartości?*, przedruk [w:] F. Znaniecki, *Pisma filozoficzne*, t. I, cyt. wyd., s. 460-469.
- *Kulturalizm*, pierwszy rozdział książki *Cultural Reality*, Chicago 1919, przedruk [w:] J. Szacki, *Znaniecki*, PWN, Warszawa 1986, s. 224-227.
- artykuły publicystyczne:
- *Filozofia Bergsona*, „Tygodnik Polski”, 1912, nr 21, s. 327-330, nr 22, s. 342-343.
- *Pojęcie „Rozumu” w filozofii współczesnej*, „Tygodnik Polski”, 1912, nr 23, s. 502-504.

- recenzje:
- W. Heinrich, *Psychologia uczuć. Kraków 1907*, „Przegląd Filozoficzny”, 1910, r. XIII, z. 2, s. 225-228, przedruk [w:] F. Znaniecki, *Pisma filozoficzne*, t. I, cyt. wyd., s. 29-33.
- W. Heinrich, *Johannes Scotus Eriugena i Spinoza. Kraków 1909*, „Przegląd Filozoficzny”, 1910, r. XIII, z. 2, s. 228-232, przedruk [w:] F. Znaniecki, *Pisma filozoficzne*, t. I, cyt. wyd., 33-38.
- A. Świętochowski, *Źródła moralności. Warszawa – Kraków 1912*, „Przegląd Filozoficzny”, 1912, r. XV, z. 2, s. 241-246, przedruk [w:] F. Znaniecki, *Pisma Filozoficzne*, t. I, cyt. wyd., s. 113-119.
- wypowiedzi autobiograficzne:
- *Intelektualna Ameryka*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1978, t. XXII, nr 4, s. 33-46.
- *Życiorys własny Floriana Znanieckiego*, [w:] Z. Dulczewski, *Florian Znaniecki. Życie i dzieło*, Poznań 1984, s. 391-394.

II. Literatura przedmiotowa - pozycje zwarte.

- Abel T., *O Florianie Znanieckim. Wybór z dziennika*, Lublin 1996.
- Andrzejewski B. pod. red., *Myśl i życie. O humanizmie Polskim Władysława Mieczysława Kozłowskiego*, Poznań 1985.
- Andrzejewski B., *Poglądy filozoficzne Władysława M. Kozłowskiego*, Poznań 1979.
- Bartnik Cz. S., *Kultura i świat osoby*, Lublin 1993
- Bergson H., *Ewolucja twórcza*, przeł. F. Znaniecki, Warszawa 1913.
- Bergson H., *Intuicja filozoficzna*, przeł. P. Beylin [w:] H. Bergson, *Myśl i ruch*, Warszawa 1963.
- Biegański M., *Władysław Biegański. Życie i praca*, Warszawa 1930.
- Biegański W., *Teoria logiki*, Warszawa 1912.
- Biegański W., *Zasady logiki ogólnej*, Warszawa 1903.
- Bierdiajew M., *Autobiografia filozoficzna*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002.
- Bierdiajew M., *Królestwo Ducha i królestwo cezara*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2003.

- Bierdiajew M., *Niewola i wolność człowieka. Zarys filozofii personalistycznej*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2003.
- Bierdiajew M., *Nowe średniowiecze. Los człowieka we współczesnym świecie*, przeł. M. Reutt, Komorów 1997.
- Bierdiajew M., *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002.
- Bierdiajew M., *Sens historii. Filozofia losu człowieka*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002.
- Bierdiajew M., *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2001.
- Bocheński J.M., *Sto zabobonów*, Kraków 1994.
- Bocheński J.M., *Sens życia*, Kraków 1993.
- Borzym S., *Panorama polskiej myśli filozoficznej*, Warszawa 1993.
- Borzym S., *Filozofia polska 1900-1950*, Wrocław – Warszawa - Kraków 1991.
- Borzym S., *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce*, Wrocław 1984.
- Brzozowski S., *Idee*, Kraków 1990.
- Brzozowski S., *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze kulturalnej*, Dzieła t. VIII, Warszawa 1937.
- Buczyńska – Garewicz H., *James*, Warszawa 1973.
- Buczyńska – Garewicz H., *Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości*, Wrocław 1975.
- Buczyńska – Garewicz H., *Wartość i fakt. Rozważania o pragmatyzmie*, Warszawa 1970.
- Buczyńska – Garewicz H., *Znak. Znaczenie. Wartość. Szkice o filozofii amerykańskiej*, Warszawa 1975.
- Burzacka I., *Ideał a rzeczywistość. O krytyce moralistycznej Mariana Zdziechowskiego*, Poznań 1982.
- Cassirer E., *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewska, Warszawa 1977.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. VIII, przeł. J. Łoziński, Warszawa 1987.
- Deleuze G., *Bergsonizm*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 1999.
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie*, Warszawa 1998.
- Dilthey W., *O istocie filozofii i inne pisma*, przeł. E. Paczkowska - Łagowska, Warszawa 1987.
- Dulczewski Z., *Florian Znaniecki. Życie i dzieło*, Poznań 1984.
- Dziamski S., *Aksjologia – wstęp do filozofii wartości*, Poznań 1993.

- Działowski S., *Trzy szkice o wartości praktyki*, Poznań 1997.
- Dzieduszycki W., *Dokąd nam iść wypada?*, Lwów 1910.
- Elzenberg H., *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Kraków 1963.
- Fromm E., *Rewizja psychoanalizy*, przeł. R. Saciuk, Warszawa - Wrocław 1988.
- Galewicz Wł., *N. Hartmann*, Warszawa 1987.
- Gawor L., *Katastrofizm konsekwentny. O poglądach Mariana Zdziechowskiego i Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Lublin 1998.
- Gawor L., *Katastrofizm w Polskiej myśli społecznej i filozofii 1918 – 1939*, Lublin 1999.
- Głombik Cz., *Człowiek i historia. Studium koncepcji filozoficznej Stefana Pawlickiego*, Warszawa 1973.
- Głombik Cz., *Filozof i pamięć*, Katowice 1997.
- Głombik Cz., *Husserl i Polacy. Pierwsze spotkania, wczesne reakcje*, Katowice 1999.
- Głombik Cz., *Metafizyka kultury. Grabmann – Maritain – neoscholastyka polska*, Warszawa 1982.
- Głombik Cz., *Obecność filozofa. Studia historycznofilozoficzne o Władysławie Tatarkiewicz*, Katowice 2005.
- Głombik Cz., *Początki neoscholastyki polskiej*, Katowice 1991.
- Głombik Cz., *Tradycja i interpretacje. Antoni Molicki a reakcja katolicka wobec polskiej „filozofii narodowej”*, Warszawa 1978.
- Głombik Cz. pod. red., *Wartości – geneza – wielość – trwanie*, Katowice 1985.
- Godlewski G., *Lekcja kryzysu. Źródła kulturalizmu Floriana Znanieckiego*, Warszawa 1997.
- Górski A., *Jose Ortega y Gasset i kryzys ideologii hiszpańskiej*, Wrocław 1982.
- Hałas E., *Znaczenie i wartości społeczne. O socjologii Floriana Znanieckiego*, Lublin 1991.
- Hartmann N., *Problem wartości w filozofii współczesnej*, przeł. W. Galewicz, [w:] W. Galewicz, *N. Hartmann*, cyt. wyd., s. 299-308.
- Heidegger M., *Nietzsche*, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz. M. Werner, C. Wodziński, t. II, Warszawa 1999.
- Heidegger M., *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi, M. Falkowski, J. Filek, J. Mizera, J. Nowotniak, K. Pomian, M. Poręba, J. Sidorek, J. Tischner, K. Wolicki, Warszawa 1999.
- Hollingdale R.J., *Nietzsche*, przeł. Wł. Jezierski, Warszawa 2001.
- Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987.
- James W., *Pragmatyzm*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 1998.

- James W., *Znaczenie prawdy: ciąg dalszy pragmatyzmu*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 2000.
- James W., *Prawo do wiary*, przeł. A. Grobler, Kraków 1996.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1972.
- Kochanowski J.K., *Echa prawników. I błyskawice praw dziejowych na tle teraźniejszości*, Warszawa 1910.
- Kochanowski J.K., *Postęp ludzkości*, Warszawa 1917.
- Kołakowski A., *Spengler*, Warszawa 1981.
- Kołakowski L., *Kultura i fetysze*, Warszawa 2000.
- Kołakowski L., *Światopogląd a życie codzienne*, Warszawa 1957.
- Koneczny F., *Obronić cywilizację łacińską*, Lublin 2002.
- Koneczny F., *O cywilizację łacińską*, Lublin 1996.
- Koneczny F., *O ład w historii*, Warszawa 1999.
- Koneczny F., *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935.
- Koneczny F., *Polskie Logos a Ethos. Roztrząsanie o znaczeniu i celu Polski*, Poznań 1921.
- Koneczny F., *Prawa dziejowe*, Komorów 1997.
- Koneczny F., *Rozwój moralności*, Lublin 1938.
- Kotarbiński T., *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach*, Wrocław 1986.
- Kowalczyk S., *Filozofia kultury*, Lublin 2005.
- Kowalczyk S., *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Lublin 1992.
- Kozłowski W.M., *Pragmatyzm*, Warszawa 1911.
- Kozłowski W.M., *Szkice filozoficzne*, Warszawa 1900.
- Kozłowski W.M., *Wykłady o filozofii współczesnej*, Lwów 1906.
- Krasnodębski Z., *Rozumienie ludzkiego zachowania. Rozważania o filozoficznych podstawach nauk humanistycznych i społecznych*, Warszawa 1986.
- Krąpiec M.A., *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991.
- Krąpiec M.A., *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 2003.
- Kristeller P.O., *Humanizm i filozofia. Cztery studia*, przeł. G. Błachowicz, M. Szymańska, Warszawa 1985.
- Kroński T., *Rozważania wokół Hegla*, Warszawa 1960.
- Kuderowicz Z., *Dilthey*, Warszawa 1967.
- Kuderowicz Z., *Filozofia dziejów*, Warszawa 1983.
- Kuderowicz Z., *Nietzsche*, Warszawa 1979.
- Kuderowicz Z., *Przegląd metod historii filozofii*, Kraków 1978.

- Lipiec J. pod. red., *Studia z ontologii i epistemologii wartości*, Kraków 1990.
- Lipiec J., *Świat wartości*, Kraków 2001.
- Lipiec J., *W przestrzeni wartości*, Kraków 1992.
- Lorenc W., *W poszukiwaniu filozofii humanistycznej*, Warszawa 1998.
- Löwith K., *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom myśli XIX wieku*, przeł. S. Gromadzki, Warszawa 2001.
- Mackiewicz W., *Brzozowski*, Warszawa 1983.
- Majewski E., *Nauka o cywilizacji*, t. I-IV, Warszawa 1908 – 1923.
- Majewski E., *Praca i kapitał*, Warszawa 1919.
- Maritain J., *Humanizm integralny. Zagadnienia doczesne i duchowe nowego świata chrześcijańskiego*, Londyn 1960.
- Maritain J., *Pisma filozoficzne*, przeł. J. Fenrychowa, Kraków 1998.
- Maritain, J., *Religia i kultura*, przeł. H. Węzyk – Widawska, Poznań 1937.
- Maritain J., *Trzej reformatorzy. Luter. Descartes. Rousseau*, przeł. K. Michalski, Warszawa 1938.
- Meinong A., *Supozycje*, przeł. J. Grudzińska, Toruń 2004.
- Niemczuk A., *Filozofia dobra przed powstaniem aksjologii*, Lublin 1993.
- Niemczuk A., *Stosunek wartości do bytu*, Lublin 2005.
- Niesyty E., *Jacques 'a Maritaina teoria przełomu psychokulturowego na tle nowożytnych teorii myślenia społecznego. Chryścijanin wobec kultury i historii*, Poznań 1997.
- Nietzsche F., *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Kraków 2003.
- Noras A.J., *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Katowice 2005.
- Noras A.J. pod red., *Mędzy kantyzmem a neokantyzmem*, Katowice 2002.
- Noras A.J., *Nicolaia Hartmanna koncepcja wolności woli*, Katowice 1998.
- Noras A.J. red. naukowa, *Pytania i perspektywy transcendentalizmu. W dwusetną rocznicę śmierci Immanuela Kanta*, Katowice 2006.
- Ogrodnik B., *Ingarden*, Warszawa 2000.
- Ortega y Gasset J., *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, przeł. P. Niklewicz, Warszawa 1982.
- Paczkowska - Łagowska E., *Filozofia nauk humanistycznych w ujęciu Wilhelma Diltheya*, Kraków 1981.
- Piotrowicz W., *Marian Zdziechowski w pięćdziesięciolecie twórczości pisarskiej*, Wilno 1934.

- Przyłębski A., *W poszukiwaniu królestwa filozofii. Z dziejów neokantyzmu badeńskiego*, Poznań 1993.
- Putnam H., *Pragmatyzm i pytania otwarte*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1999.
- Romanowski H., *Filozofia cywilizacji. Prawa realne cywilizacji, jej ideały, typy i pochod*, Warszawa 1934.
- Romanowski H., *Filozofia cywilizacji. Prolegomena*, b.m.w. 1923.
- Romanowski H., *Stara a nowa metafizyka*, Warszawa – Kraków 1923.
- Rubczyński W., *Nowa próba wyjścia poza relatywizm w teorii wartości*, Kraków 1925.
- Schnädelbach H., *Filozofia w Niemczech 1831-1933*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1982.
- Schrade U., *Idea humanizmu w świetle aksjologii Henryka Elzenberga*, Warszawa 1998.
- Serejski M.H., *Przeszłość a teraźniejszość. Szkice i studia historiograficzne*, Wrocław – Warszawa - Kraków 1965.
- Sitek W., *Florian Znaniecki a marksizm*, Warszawa - Poznań 1980.
- Skoczyński J. pod. red., *Feliks Koneczny dzisiaj*, Kraków 2000.
- Skoczyński J., *Idee historiozoficzne Feliksa Konecznego*, Kraków 1991.
- Skoczyński J., *Mesjanizm polski w oczach Mariana Zdziechowskiego*, Kraków 1985.
- Skoczyński J., *Pesymizm filozoficzny Mariana Zdziechowskiego*, Wrocław 1983.
- Spengler O., *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 2001.
- Stróżewski W., *Istnienie i wartość*, Kraków 1981.
- Stróżewski W., *W kręgu wartości*, Kraków 1992.
- Suchodolski B., *Ideał kultury a prądy społeczne*, Warszawa 1933.
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 1981.
- Szacki J., *Sto lat socjologii Polskiej: od Supińskiego do Szczepańskiego*, Warszawa 1995.
- Szacki J., *Znaniecki*, Warszawa 1986.
- Szczepański J., *Socjologia. Rozwój problematyki i metod*, Warszawa 1967.
- Szotek B. Marian Massonius a polska filozofia nowokrytyczna, Katowice 2001.
- Sztumska B., Sztumski J., *Człowiek w świecie wartości*, Katowice 2002.
- Szydłowski P., *Katolicka filozofia kultury w Polsce w latach 1918-1939*, Kraków 1981.
- Szydłowski P., *Kryzys kultury w polskiej myśli katolickiej 1918-1939*, Kraków 1984.
- Tatarkiewicz W., *Dobro i oczywistość*, Lublin 1989.
- Tatarkiewicz W., *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, Warszawa 1971.
- Tatarkiewicz W., *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 1998.

- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. I - III, Warszawa 1999.
- Tatarkiewicz W., *Parerga*, Warszawa 1978.
- Tatarkiewicz W., *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*, Warszawa 1978.
- Tatarkiewicz W.T., *Wspomnienia*, Warszawa 1979.
- Tischner J., *Myślenie według wartości*, Kraków 2002.
- Trochimska – Kubacka B., *Absolutyzm aksjologiczny. Rekonstrukcja oparta na aksjologii Rickerta, Schelera, Hartmanna*, Wrocław 1999.
- Trochimska – Kubacka B., *Neokantyzm*, przeł. J. Gajda – Krynicka, B. Trochimska – Kubacka, Wrocław 1997.
- Unamuno M., *Agonia chrystianizmu*, przeł. P. Rak, Kęty 2002.
- Walicki A. pod. red., *Zarys dziejów filozofii Polskiej 1815 – 1918*, Warszawa 1986.
- Walicki A., *Stanisław Brzozowski – drogi myśli*, Warszawa 1977.
- Wiśniewski R., *Możliwość probabilizmu etycznego. Studium metaetyczne ewolucji empiryzmu w etyce polskiej*, Toruń 1992.
- Wojnar I., *Bergson*, Warszawa 1985.
- Woleński J., *Filozoficzna szkoła lwowsko - warszawska*, Wawszwa 1985.
- Zachariasz A.L., *Kultura. Jej status i poznanie*, Rzeszów 2001.
- Zdziechowski M., *Europa, Rosja, Azja. Szkice polityczno – literackie*, Wilno 1923.
- M. Zdziechowski, *Gloryfikacja pracy. Myśl z pism i o pismach Stanisława Brzozowskiego*, Petrograd 1916.
- Zdziechowski M., *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, t. I-II, Kraków 1915.
- Zdziechowski M., *Widmo przyszłości*, Warszawa 1999.
- Zdziechowski M., *W obliczu końca*, Wilno 1937.
- Zdziechowski M., *Wybór pism*, Kraków 1993.