

MARIOLA KUSZYK-BYTNIEWSKA

**Znaniiecki i Husserl o rzeczywistości kulturowej  
i jej badaniu.  
Onto-epistemologiczna interpretacja współczynnika  
humanistycznego**

**Wprowadzenie**

Florian Znaniiecki i Edmund Husserl wydają się być myślicielami, których drogi rozwoju intelektualnego zmierzały w przeciwnych kierunkach. Znaniiecki rozpoczynał swoją drogę intelektualną jako filozof-humanista i trochę niespełniony poeta<sup>1</sup>. Na jej końcu otrzymaliśmy *Cultural Sciences* (1952), książkę, która jest opisem sposobu badania kultury jako zjawiska społecznego, nie zaś prezentacją sumy indywidualnych dokonań twórców i natchnionych geniuszy [Znaniiecki, 1992]. Jej głównym tematem jest ład kulturowy charakteryzowany jako wytwór, a zarazem warunek możliwości zbiorowo podejmowanych czynności ludzkich. Husserl przeciwnie, rozpoczynał swoją karierę od nauk szczegółowych [Husserl, 1891], jako filozof matematyki, by uwieńczyć przebytą drogę pracą, której cechą najbardziej rzucającą się w oczy jest jeszcze osiemnastowieczny i dziewiętnastowieczny rozmach historiozoficzny. Znamy ją pod tytułem *Kryzys europejskich nauk i filozofia transcendentna* [Husserl, 1976]<sup>2</sup>. Sensow-

---

<sup>1</sup> W 1903 F. Znaniiecki wydał poemat *Cheops* [Znaniiecki, 1991a, s. 1–71]. O twórczości poetyckiej Znaniieckiego i jej znaczeniu pisał Zygmunt Dulczewski [Dulczewski, 1984, s. 21–36].

<sup>2</sup> Na język polski przetłumaczono poszczególne paragrafy *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: eine Einleitung in die phänome-*

nie zatem można zapytać: co stanowi podstawę zamiaru porównania ich twórczości? Czy istnieje wspólna płaszczyzna, na której mogą się one łączyć, konkurować, ewentualnie dopełniać?

Oczywiście jest wiele płaszczyzn, na których można szukać podobieństw między ich zainteresowaniami i poglądami, należeli wszak do jednej historycznej epoki, żyli w podobnych kulturowo światach, ale też i nie bez przyczyn fenomenologia Husserla oddziaływała w istotny sposób na rozwój socjologii<sup>3</sup>. Jednakże celem niniejszego artykułu nie jest poszukiwanie wszelkich możliwych podobieństw między twórczością Znanieckiego i Husserla. Tym celem jest pokazanie komplementarnego podejścia obu myślicieli do problematyki nauk humanistycznych i społecznych oraz do problematyki rzeczywistości kulturowej<sup>4</sup>.

Wspólnym motywem zainteresowania problematyką nauk humanistycznych i społecznych w przypadku Husserla i Znanieckiego było rozpoznanie kryzysu kultury Zachodu oraz przekonanie, że jego przezwyciężenie w jakiś sposób zależy od intelektualnego, naukowego opracowania jego etiologii, a to z racji szczególnego położenia nauki i filozofii w tej kulturze. Obaj zatem pojmowali i podejmowali problematykę kryzysu szeroko, mając na myśli europejską kulturę i cywilizację w jej ówczesnym, globalnym położeniu, ale w szczególności kryzys ów odnosili do nauki i filozofii.

Analizy kryzysu doprowadziły ich do podobnego rozumienia nauki. Obaj wypracowali podobny pogląd na istotę poznania naukowego, wyra-

---

*nologische Philosophie* [Husserl, 1976a]: § 1–7, 14, 35, 36, 39–41, 50, 51, 73 [Husserl, 1976b]; § 1–27 [Husserl, 1987]; § 44–46, 48–49, 52–55 [Husserl, 1993b]. *Nastawienie nauk przyrodniczych i humanistycznych. Naturalizm, dualizm i psychologia psychofizyczna* [Husserl, 1989]; *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, [Husserl 1993a] oraz *O pochodzeniu geometrii*, [Husserl, 1991] – teksty te ukazały się jako dodatki w tomie VI *Husserliana*, w którym pomieszczono także jako główną część *Die Krisis*.

<sup>3</sup> Chodzi głównie o próby przeniesienia idei fenomenologii na grunt socjologii przez ucznia Husserla – Alfreda Schütza, które zaowocowały powstaniem socjologii fenomenologicznej i jej pochodnych, np. etnometodologii.

<sup>4</sup> Podobieństwa czy komplementarność tych koncepcji dostrzeżono już wcześniej [por. Krasnodębski, 1996, s. 85–107], jednak będę argumentować na rzecz tezy wykraczającej poza samo porównanie, a mianowicie tezy o nie w pełni zrealizowanej u Znanieckiego i Husserla, a dla nas dziś chyba najistotniejszej perspektywie, mianowicie perspektywie onto-epistemologii społecznej.

zajęcy się w przekonaniu o tym, że wszystkie nauki – pomimo ich dyscyplinarnej wielości i odrębności – łączy wspólny porządek wartości poznawczych określających *ethos* i *eidos* Zachodu. Racjonalność, uniwersalność, obiektywność, nomotetyczność jako cechy swoiste poznania naukowego, a zarazem wartości w świecie kultury, to tematy wspólne dla Husserla i Znanięckiego, stąd też obydwaj uznawali jedność poznania naukowego na gruncie filozofii. Zarazem nadawali oni tej tezie odmienne interpretacje: u Husserla wyraża się ona w koncepcji możliwości ugruntowania poznania naukowego w intencjonalnych strukturach świadomości, u Znanięckiego zaś w przekonaniu, że wszystkie nauki ostatecznie mają źródło i kryteria oceny w ludzkim działaniu.

Znanięcki upatrywał źródeł kryzysu kultury Zachodu w szerzącym się pozytywizmie, który według niego musi prowadzić do jakiejś formy redukcjonizmu w nauce: do psychologizmu, do naturalizmu, do pomijania „wartości” i „zniczeń” w analizach przedmiotu badań humanistycznych (społecznych) i zredukowania ich do faktów<sup>5</sup>. Sądził, że współczesna nauka i filozofia zbyt łatwo i chętnie ulegały przymusowi pozytywistycznej wizji prawomocnego poznania, pozytywistycznym kryteriom naukowości, scjentyistycznym metodom. Szybki i efektywny rozwój nauk przyrodniczych sprawił, że nowo powstałe empiryczne nauki o człowieku (tj. socjologia, psychologia, etnologia) z konieczności sięgały po „sprawdzone” wzorce metodologiczne, nie zwracając uwagi na odmiennosć i specyfikę badanego przedmiotu, zamiast tworzyć nową metodologię. Filozofii w tej sytuacji pozostawała jedynie rola metanauki („dziedziny teoretycznej”, a nie nauki), której przedmiotem wedle pozytywistycznej doktryny metodologicznej nie jest rzeczywistość ludzi tworzących i poznających ją, działających w niej, tylko wyniki nauk szczegółowych bądź analiza języka nauki. Taki stan rzeczy, według Znanięckiego, musiał doprowadzić do kryzysu nauk o kulturze. Pisał:

<sup>5</sup> Choć problematyce kryzysu cywilizacji zachodniej Znanięcki poświęcił osobne prace: *Upadek cywilizacji zachodniej* (1921) i *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości* (1934), to w całej jego twórczości przejawia się problematyka kryzysu kultury i cywilizacji, stanowiąc istotny motyw jego filozofii kultury. Szerzej na temat kryzysu nauk humanistycznych jako zasadniczego motywu Znanięckiego filozofii: Kuszyk-Bytniewska, 2000, rozdz. I, s. 11–38.

Coraz powszechniejsza jest świadomość, szczególnie od wybuchu obecnego kryzysu kultury, że daliśmy się oślepić przez sukcesy nauk przyrodniczych i techniki materialnej, a zaniedbaliśmy wniesienia spójnej, samoświadomej i krytycznej postawy intelektualnej do dziedziny nauk o kulturze i praktyki kulturowej... [Znanięcki, 1991c, s. 487]

Podobnie rozpoznawał kryzys kultury Husserl – mianowicie jako kryzys odnoszenia się „ludzkości europejskiej” do świata „w uniwersalnej z powołania formie samowiedzy”, jaką jest nauka [Husserl, 1993a, s. 9–51]. Według niego brak bezpośredniości w przeżywaniu świata jest przejawem tego kryzysu. Psychologizm, naturalizm to nie tylko stanowiska teoretyczne, ale ideologie wytworzone przez nauki, które systematycznie deformują ten podstawowy sposób odnoszenia się do świata. Krytykę psychologizmu przeprowadził Husserl już w *Badaniach logicznych* [Husserl, 1996]. Kolejnym zagrożeniem dla nauk humanistycznych według Husserla jest naturalizm, który wprowadza do nich ubóstwo kategoriałne, wchodząc tym samym w konflikt z podstawowymi intuicjami uczestników kultury. Uboga ontologia naturalizmu nie zdaje sprawy z bogatego świata kultury: wszelkie zjawiska i obiekty kultury sprowadzane są tu do faktów albo do rzeczy. W ten sposób wytwarza się fałszywa samoświadomość nauk – skonstruowany przez zmatematyzowane przyrodznawstwo „obiektywny świat” bierze się za „świat sam w sobie”, za jedynie prawdziwą rzeczywistość. Nie jest to więc tylko kryzys filozofii czy nauk, ale także kryzys sposobu istnienia europejskiej *ratio*, określonej przez fałszywą samoidentyfikację kultury Zachodu. Stąd Husserl pisze o „zbląkanym racjonalizmie”: „...postać racjonalizmu oświeceniowego, którą *ratio* przybrała w toku swego rozwoju, była zbląkaniem...” [Husserl 1993a, s. 38]. Lecz kryzys dotyka przede wszystkim nowo powstałe nauki humanistyczne (Znanięcki i Husserl są tu zgodni). One właśnie, chcąc być „naukowymi”, przejmują nieadekwatne dla nich metody nauk ścisłych, stąd ich niepowodzenie.

Paradoksem sytuacji interpretacyjnej, w jakiej dziś się znajdujemy, gdy porównujemy stanowiska Husserla i Znanięckiego, i to paradoksem godnym rozważenia, jest jednak to, że obydwaj kierowali się w stronę pozycji intelektualnej, której w końcu nie potrafili wypracować i wyartykułować.

Zbieżność ich poglądów możemy więc odnaleźć przede wszystkim na „przedłużeniach” ich myśli, w analizie porównawczej, która pozwala oświetlać we wspólnej perspektywie obydwu – Znanięckiego i Husserla – punkty widzenia. Takim „przedłużeniem” w zaproponowanej tu interpretacji jest myśl onto-epistemologiczna.

Dla obydwu myślicieli, z uwagi na źródło inspiracji – domniemany kryzys kultury Zachodu – istotną kwestią stała się osobliwość nowożytnego porządku poznania naukowego, a mianowicie: podział na nauki humanistyczne i przyrodnicze. Podział ów, konsekwencja specyficznych ról przypisywanych w poznaniu substancjalnie pojmowanej podmiotowości, stał się istotną przeszkodą w spełnianiu zadań filozofii względem nauki od czasów, gdy na scenie europejskiej kultury pojawiły się nauki humanistyczne i społeczne. Z jednej strony odzwierciedlał on specyficzny, nowożytny właśnie, typ samowiedzy człowieka Zachodu, oparty na refleksyjnym indywidualizmie, konstruktywizmie i uniwersalizmie jako postawach wobec świata. Z drugiej jednak strony samozwrotność figury *ego cogito* na terenie nauk humanistycznych i społecznych stała się wyzwaniem dla sposobu, w jaki nowożytna kultura intelektualna pojmowała naukowość – z jej podkreśleniem empirycznego charakteru poznania naukowego. Bezpodstawność wiedzy naukowej – to wyzwanie dla Husserlowskiego, neokartezjańskiego sposobu rozumienia tej problematyki, tak jak jej bezładność stała się takim samym wyzwaniem w perspektywie Znanięckiego. Ta ostatnia kwestia (ład wiedzy w ładzie kultury) zaowocowała w myśli Znanięckiego koncepcją współczynnika humanistycznego i, komplementarnie wobec jego stanowiska, Husserla koncepcją nastawień poznawczych.

W podejściu, które tu proponuję, traktuję programy badawcze Znanięckiego i Husserla jako komplementarne, bo podporządkowane dwóm komplementarnym problematykom. Pytania Husserlowskiego *Kryzysu* można w tym kontekście postawić następująco: Jakie miejsce zajmuje w świecie człowiek jako podmiot wiedzy? W jaki sposób jego bycie w świecie określa jego bycie podmiotem wiedzy? Problematyka Znanięckiego zaś krąży wokół nieco inaczej sformułowanej kwestii: W jaki sposób wiedza uczestniczy w podmiotowości człowieka jako

podmiotu działania i należącego do świata poprzez działanie? Są to pytania komplementarne, choć określone w punkcie wyjścia odmiennymi rozstrzygnięciami. W pierwszym przypadku pytamy bowiem o kulturowy, a więc z góry ograniczony, sposób bycia człowieka, określający jego podmiotowość poznawczą rozumianą przede wszystkim jako zdolność do rozpoznania tego bycia w świecie. Pyta zatem Husserl: Jak mocno bycie w świecie i zarazem bycie podmiotem poznania są ze sobą sprzężone, a do jakich granic można mówić o niezależności tych kwalifikacji (podmiotu i obiektu)? Czym jest wiedza i zdolności poznawcze podmiotu bytującego w świecie zdeterminowanym kulturowo? Wszystkie te pytania prowadzą do zagadnienia w filozofii Husserla z okresu *Kryzysu*, które on sam uznał za nowy początek fenomenologii i nową jej drogę, do zagadnienia świata życia codziennego (*Lebenswelt*)<sup>6</sup>. Husserl i tu stosuje swą filozoficzną metodologię. Pytanie: „Jakie ma znaczenie bycie podmiotem wiedzy dla jego bycia w świecie?” – to istotny element tak zwanego *Rückfrage*, „badania regresywnego”, w którym punktem wyjścia jest jakiś stan faktyczny (tu – położenie człowieka współczesnego w kulturze Zachodu), a punktem docelowym są epistemologiczne rekonstrukcje istotowo uchwyconych stanów rzeczy. Pytając zatem o wspólną podstawę nauk humanistycznych i nauk przyrodniczych, form samowiedzy człowieka Zachodu w ich nowożytnej i nowoczesnej postaci, pokonując przypadkowe deformacje „zbląkanego racjonalizmu”, cofamy się do świata życia codziennego, by tam odnaleźć pierwotne i zarazem ostateczne źródła samowiedzy, a więc także stały punkt odniesienia dla korekt wszystkich faktycznych i możliwych kryzysów tej kultury.

Natomiast w przypadku Znanieckiego perspektywa socjologiczna jego myśli wymaga, by wiedza z góry została uznana za fakt społeczny i jako taki kształtujący podmiotowość. Podmiotowość tę pojmuję jednak odmiennie niż Husserl; kładzie nacisk na podstawową funkcję podmiotowości,

<sup>6</sup> W polskich wydaniach *Kryzysu* i w komentarzach znajdujemy dwie zasadnicze wersje tłumaczenia terminu *Lebenswelt*: „świat przeżywany” (Z. Krasnodębski) i „świat życia codziennego” (S. Walczewska, J. Szewczyk). Przyjmuję wersję drugą. *Lebenswelt* stanowi jedno z głównych pojęć, jakim posługuje się Husserl w *Kryzysie nauk europejskich...*, choć ma ono swych poprzedników w postaci pojęć „otaczającego świata” (*Umwelt*) i „środowiska” z *Idei II*.

za jaką uznaje on działanie, w tym przede wszystkim działanie twórcze. Tak jak dla Husserla środowiskiem i właściwym podłożem egzystencjalnym samowiedzy jest świat życia codziennego z jego uniwersalnymi strukturami doświadczenia, tak dla Znanięckiego oparciem i sferą możliwych twórczych dokonań człowieka jest „rzeczywistość konkretna” – „źródłowa”, jak pisze Zdzisław Krasnodębski, „konkretna rzeczywistość, która nie jest przesłonięta przez fałszywe teorie” [Krasnodębski, 1996, s. 88–89], sfera bytu, w której działanie (twórczość) jest możliwe i w której może odegrać swe role podmiototwórcze.

Zatem pierwszą płaszczyzną porównania filozofii Husserla (z okresu *Kryzysu*) i Znanięckiego jest, w moim ujęciu, poszukiwanie komplementarności ich podejścia do zagadnienia nauk humanistycznych i społecznych. Natomiast drugą, związaną ściśle z pierwszą, jest płaszczyzna, w którą „przedłużają” się poglądy Husserla i Znanięckiego, poglądy będące wyrazem potrzeby onto-epistemologii na gruncie nauk społecznych i humanistycznych, rozumianej jako potrzeba zerwania z separowaniem problematyki epistemologicznej od ontologicznej w badaniu rzeczywistości społecznej (kulturowej), a przede wszystkim z dominacją tej pierwszej. Epistemocentryzm, fundamentalizm epistemologiczny – to za ledwie podręczne określenia tej dominacji [por. Kuszyk-Bytniewska, 2011]. Potrzeba onto-epistemologii to też potrzeba powrotu do filozofii nieobciążanej kartezjańską separacją podmiotu i przedmiotu, która dewastuje myślenie wewnątrz nauk społecznych i stanowi pożywkę dla wyjąłowanego już sporu sygnowanego dualizmem naturalizmu i antynaturalizmu. Choć trzeba przyznać, że Husserl i Znanięcki jeszcze tkwią w filozofii żywiącej się tym sporem.

### **Potrzeba onto-epistemologiczna**

Onto-epistemologia społeczna to projekt ontologii społecznej i epistemologii społecznej pomyślanych łącznie jako jedna teoria, jednorodna perspektywa badawcza. Na czym miałyby polegać ta jedność czy sojusz ontologii i epistemologii na gruncie nauk społecznych? By odpowiedzieć

na to pytanie, trzeba choćby pokrótce przyjrzeć się statusowi nauk społecznych i ich miejscu w dotychczas obowiązującym porządku wiedzy, ich „osobliwościom” dyscyplinarnym. W niniejszym artykule traktuję socjologię jako paradygmatyczny przypadek tych nauk, którą Znaniecki uważał za szczególnie ważną naukę o kulturze i naukę szczególnie bliską filozofii.

Powstanie socjologii, postrzegane z perspektywy filozoficznej, perspektywy metarefleksji naukowej, wiąże się historycznie z pozytywistyczną interpretacją filozofii Kanta. Kant, przeciwstawiając „szkolne” rozumienie filozofii „światowemu”, w tym drugim dopiero dopatrywał się godności filozofii. Jest ona, zgodnie z takim pojęciem, „prawodawczynią rozumu”, a nie efekciarskim zbiorem technik myślenia spekulatywnego. „Kosmopolityczne znaczenie filozofii” wymaga zatem postawienia pytania „Czym jest człowiek?” [Kant, 2005, s. 37], które ustanawia antropologię jako dziedzinę „nauki o najwyższej maksymie używania naszego rozumu”. Pytanie „Czym jest człowiek?” można w ramach tej interpretacji rozumieć jako pytanie o warunki możliwości empirycznych nauk o człowieku, tj. o warunki stosowania czystego rozumu w dziedzinie samopoznania, o ile to ostatnie przybiera postać doświadczenia.

Socjologia, psychologia, etnologia mogły dzięki rozszerzonemu o antropologię programowi filozofii teoretycznej Kanta pojawić się na arenie nauk w dwoistej roli: w odniesieniu do innych nauk szczegółowych (pozytywnych) i w odniesieniu do krytyki filozoficznej, krytyki rozumu. Wszystko to jednak nie bez istotnej dwuznaczności wywołującej już w punkcie wyjścia sytuację napięcia i konfliktu, która prowadzi do kryzysu tych nauk, w miarę tego, jak postępy poznania chwieją ekonomią transcendentnego (czystego) i empirycznego pojęcia antropologii: człowiek bowiem jako podmiot pojawia się tam zarazem w roli podmiotu i przedmiotu poznania [Foucault, 2006, s. 286–290].

Rozważając natomiast kwestię powstania socjologii nie od strony meta-teoretycznej, tylko pre-teoretycznej, czyli praktycznej, rozpatrywanej od strony przeobrażeń społecznych, politycznych, kulturowych, można o niej powiedzieć, że jest produktem XIX-wiecznego społeczeństwa przemysłowego i właściwego dlań sposobu używania samopoznania wyrażającego się właśnie w naukach społecznych.



Jednakże obydwie te obrazy genealogii socjologii pod koniec XX wieku komplikują się i niejako nakładają na siebie, a w rezultacie chwieje się Kantowski projekt ładu filozofii w „kosmopolitycznym znaczeniu”. Pod koniec XX wieku bowiem społeczeństwo industrialne przekształciło się w społeczeństwo, w którym wiedza odgrywa odmienne role niż w połowie XIX wieku – nie tylko opisuje i wyjaśnia rzeczywistość, ale ingeruje w nią, jest jej aktywnym uczestnikiem. Wyrazem zmiany są poszukiwania odpowiedniej nazwy. „społeczeństwo wiedzy”, „społeczeństwo informacyjne”, „społeczeństwo komunikacyjne” – to określenia proponowane współcześnie i stosowane zamiennie. Mówiąc nieco metaforycznie, wiedza nie jest już tylko i wyłącznie określoną pozycją obserwatora i widza tego, co społeczne (tzn. nie tylko jest opisem i wyjaśnieniem życia społecznego), ale jest aktywnym jego czynnikiem (aktywnie uczestniczy w życiu społecznym). Rozpoznanie i rozumienie tego uczestnictwa, a zarazem jego moc kreatywna, dokonują się głównie dzięki dwóm podstawowym, nieznanym wcześniej formom obiektywizacji: technologicznej (w sferze politycznej, instytucjonalnej, w kulturze masowej itp.) – gdzie wiedza obiektywizuje się (realizuje) w wytworach technologii (nie ma technologii bez nauki) i praktycznej – gdzie wiedza obiektywizuje się w postaci reguł i przymusów działania i doświadczania (i to uczestnictwo jest interesujące dla socjologii). Nowoczesna, właśnie współczesna socjologia musi uwzględnić fakt, że wiedza stanowi nie tylko istotny czynnik zmian społecznych o globalnym już zasięgu, ale też medium, za pomocą którego człowiek działa w świecie i rozpoznaje w nim siebie.

Natomiast refleksja filozoficzna wypracowana na przełomie XIX i XX wieku przede wszystkim w fenomenologii, neokantyzmie i neopozytywizmie (dominujących nurtach filozofii w Europie) to głównie epistemologia, która w ogóle nie problematyzuje praktycznych i technologicznych uwikłań wiedzy, zwłaszcza naukowej. Przeciwnie, głosi ona najczęściej postulat autonomii wiedzy, co wyraża się w fundamentalistycznej idei „ostatecznych źródeł poznania” (fenomenologia, neopozytywizm) albo idei uprawomocnienia wiedzy naukowej (neokantyzm, neopozytywizm). Inne i zupełnie nowe, społeczne role wiedzy (które powstały w epoce późnej nowoczesności, czyli w drugiej połowie XX wieku) kształtują więc

nową epistemologię, nowe gałęzie wiedzy o wiedzy (naukoznawstwo, socjologia wiedzy, kognitywistyka itp.), ale przede wszystkim nową potrzebę epistemologii na gruncie nauk społecznych. Współcześnie widać bardzo wyraźnie, że wiedza i społeczeństwo, wiedza i życie społeczne są nierozrwalne i że nie da się oddzielić porządku poznawczego od porządku społecznego. Porządki te są pojmowane najczęściej jako od siebie zależne, a nie po prostu tożsame. W kwestii charakteru tego związku spór w socjologii toczy się od dawna. Wzniesiony był w związku z ukazaniem się książki Petera Ludwiga Bergera i Thomasa Luckmanna *Społeczne tworzenie rzeczywistości* [Berger, Luckmann, 1983] czy ogłoszeniem tak zwanego „mocnego programu socjologii wiedzy” – Barry Barnes, David Bloor, Steven Shapin, Donald McKenzie [por. Barnes, Bloor, 1993; Barnes, Bloor, Henry, 1996; Sismondo, 2010]. Na gruncie nauki polskiej stawia go też Radosław Sojak w swojej książce: *Socjologia wiedzy jako ogólna teoria społeczeństwa* [Sojak, 2004]. Pytanie: „Czy teoria wiedzy może stać się dzisiaj ogólną teorią społeczną?” pozostaje otwarte<sup>7</sup>.

Konkludując: współcześnie epistemologia nie może już zachować monopolistycznej pozycji w ramach dyskursu o wiedzy, ale też dyscypliny nauk społecznych nie mogą ignorować już wiedzy jako czynnika sprawczego, w każdym razie obiektywnego i wciąż obiektywizowanego w tak czy inaczej rozumianym łańdźcu społecznym. Nic więc dziwnego, że współczesna filozofia nauki, nie mogąc uporać się z zagadnieniem racjonalności poznania, sama sięga do analiz psychologicznych, socjologicznych. Z drugiej zaś strony postawy hermeneutyczne, obliczone na zapytywanie o funkcje wiedzy w życiu społecznym, zakorzeniają się w naukach humanistycznych i społecznych [Taylor, 2006; Kuhn, 2003; Giddens, 2001a].

Dzisiaj zatem dostrzega się też inny niż „meta” poziom zainteresowania wiedzą (meta, czyli epistemologiczny właśnie w sensie zainicjowanym przez krytycyzm Kanta). Dla socjologii – wiedza stała się częścią przedmiotu socjologii. Dostrzeżono zatem w socjologii to, co Willard Van Orman Quine dostrzegł na terenie epistemologii: w ramach programu natura-

<sup>7</sup> Helena Kozakiewicz wyraża sceptycyzm względem stanowiska, „iż socjologia wiedzy reprezentuje sobą ogólną teorię socjologiczną (czy społeczną)” [Kozakiewicz, 1992, s. 160, przypis 11].

lizacji epistemologii psychologia eliminuje tradycyjną epistemologię i sama wchodzi w jej kompetencje [Quine, 1986; Ziemińska, 2001]. Ten sam proces zachodzi na gruncie socjologii. Nie chodzi tu tylko o prężnie rozwijającą się socjologię wiedzy (nauki), ale o socjologię jako taką. W etnometodologii<sup>8</sup> przykładowo, podmiot ujmowany jest z pełnym jego wyposażeniem epistemicznym (wiedza jest tu pojmowana jako główny regulator interakcji). Anthony Giddens natomiast pisze o refleksyjności instytucjonalnej, przez którą rozumie: „uregulowane wykorzystanie wiedzy o warunkach życia społecznego jako konstytutywny element jego organizacji i przekształcenia” [Giddens, 2001b, s. 30]. Socjologowie coraz bardziej zdają sobie sprawę, że bycie podmiotem wiedzy jest elementem rzeczywistości społecznej, a sama wiedza, dostęp do niej i jej użycie kształtują tę rzeczywistość. Zaczynają więc uwzględniać fakt, że na ontyczne własności podmiotu składają się też jego kwalifikacje epistemiczne.

Obserwujemy zatem rozproszenie epistemologii lub, inaczej mówiąc, poszerzenie jej pogranicza, czyli częściowe przechodzenie problematyki epistemologicznej do dyscyplin szczegółowych, wąsko wyspecjalizowanych w stawianiu pytań o poznanie i wiedzę. Powstają tzw. epistemologie aspektowe, cząstkowe, (np. jedną z nich jest „epistemologia społeczna” w wydaniu anglosaskim [Goldman, 1999; Fuller, 2002]) bądź próby wyeliminowania epistemologii w ogóle i przejmowania jej problematyki przez nauki szczegółowe. Wiele klasycznych zagadnień epistemologicznych stawia się dzisiaj na pograniczu epistemologii [por. Niżnik, 1992] z innymi dziedzinami filozofii bądź innymi dziedzinami nauk. Problematyka wiedzy przesącza się też licznymi kanałami do obszaru nauk społecznych [por. Lakoff, Johnson, 1988].

Nowa perspektywa badań społecznych, którą nazywam onto-epistemologią, powstaje zatem w związku z nowymi (narastającymi) rolami

---

<sup>8</sup> Celem badań etnometodologicznych jest rekonstrukcja wiedzy (nie tylko tej uświadomionej, dyskursywnej, ale przede wszystkim tej „milcząco” zakładanej), chodzi o odkrycie metod stosowanych przez ludzi w codziennym komunikowaniu, postrzeganiu, działaniach, itp. Etnometodolodzy pytają o rolę wiedzy w tworzeniu relacji społecznych [por. Garfinkel, 2007].

wiedzy w życiu społecznym. Interesująca i ważna jest zatem współzależność kształtowania się onto-epistemologii pod wpływem nowych zjawisk (współlistnienia porządku poznawczego i społecznego raz wzajemnego warunkowania się) społecznej rzeczywistości (po)nowoczesnej<sup>9</sup>. Tak jak procesy społeczne i technologiczne w wieku XIX wytworzyły warunki i potrzebę zaistnienia socjologii, tak procesy społeczne, w których dziś sami uczestniczymy, są – jak sądzę – podstawą reorientacji nauk społecznych.

Mamy jednak istotny problem: środki socjologii, która ukształtowała się jako wytwór nowożytnego ideału nauki [Amsterdamski, 1983, s. 64–90] (albo – w języku Michela Foucaulta – jako wytwór nowożytnej *episteme* [Foucault, 1980, s. 197]), nie dają możliwości adekwatnej analizy współczesności (nowoczesności). Mamy ten problem zwłaszcza tam, gdzie dochodzi do kolizji często elementarnych założeń metafizycznych i epistemologicznych z wymogami adekwacji opisu zjawisk społecznych epoki przełomu XX i XXI wieku. Helena Kozakiewicz mówi wprost o braku teoretycznego pojęcia współczesności i o braku adekwatnego narzędzia do skonstruowania tego pojęcia oraz o konieczności jego wypracowania [Kozakiewicz, 1992, s. 159]. W ramach nauk społecznych, borykających się z podstawowymi rozstrzygnięciami, niezbędne jest to, by uchwycić istotę współczesności, którą Kozakiewicz utożsamia z „racjonalnością współczesności”:

Zatem rozpoznanie racjonalności współczesności jako sposobu istnienia współczesnej nam rzeczywistości społecznej jest najogólniejszym zadaniem poznawczym socjologii i w tym znaczeniu jest jej zadaniem podstawowym, nie wymagającym specjalnych uzasadnień. [Kozakiewicz, 1992, s. 160]

W pojęciu „racjonalności społecznej”, które jest według Kozakiewicz „najszerszym pojęciem racjonalności ujmującym sposób istnienia historycznie określonej rzeczywistości społecznej” [ibidem] spoty-

<sup>9</sup> Nie wszyscy socjologowie, filozofowie i inni interpretatorzy rzeczywistości społecznej godzą się ze stwierdzeniem, że żyjemy już w czasach ponowoczesnych. Niektórzy, jak A. Giddens, uważają, że żyjemy w „późnej” nowoczesności, albo jak U. Beck – w „drugiej” nowoczesności.

kają się porządki poznawcze i porządki społeczne. Jednakże zadanie socjologii, polegające na tym, by opisać wszelkie sposoby istnienia rzeczywistości społecznej jest niemożliwe do wykonania, ponieważ socjologia sama jest wytworem i niejako zwięźczeniem racjonalności nowożytnej – instrumentalnej, proceduralnej, „legislacyjnej” dążącej do prawomocnego (w sensie ostatecznym) poznania. Tak socjologia znalazła się w pułapce: nowożytna klasyczna epistemologia wymusiła na socjologii określoną strategię – jako prawomocnego poznania rzeczywistości społecznej, a to zadanie niewykonalne i właściwie niepotrzebne. Dlatego socjologia znajduje się w nieustającym kryzysie. Paradoksalnie, ciąży na nas przekonanie, że współczesność jest niepoznawalna właśnie z powodu udziału wiedzy w niej samej. A ponieważ wiedza jest istotnym momentem tej rzeczywistości odpowiedzialnym za tempo i zakres zmian, w coraz bardziej przyspieszających procesach współczesność redukuje się do ruchomego punktu, nawet nie odcinka-epoki-formacji, lecz punktu o coraz trudniej obliczalnej trajektorii. Zanim nowoczesna rzeczywistość ujawni w pełni swój charakter – staje się historią.

Wydaje się, że dobrze rozumiał to Znanięcki (którego uznaję za jednego z prekursorów takich onto-epistemologicznych badań), włączając do dziedziny przedmiotowej socjologii ontyczny wymiar rzeczywistości – fakt, iż rzeczywistość kulturowa istnieje zawsze jako czyjaś, co znaczy, że badając ten jej aspekt społeczny, musimy uwzględnić ów fakt korelacji przedmiotu działania z czyjąś kompetencją poznawczą („współczynnik humanistyczny”). Nie da się stworzyć sensownej, wartościowej teorii społecznej, abstrahując od tego, że rzeczywistość społeczna jest (współ)tworzona i (współ)podtrzymywana przez aktorów społecznych – a więc abstrahując od jej sposobów istnienia i sposobów jej ujmowania przez uczestników życia społecznego, że jest dynamicznym układem relacji, a nie substancji, że – co najważniejsze – poznanie jest ontycznym wymiarem człowieka jako członka społeczeństwa, jako *zoon politikon*.

Husserla koncepcja nastawienia (naturalnego i teoretycznych) oraz koncepcja świata życia codziennego również wpisują się w perspektywę onto-epistemologiczną. Odkrycie przez Husserla nastawienia naturalnego pozwala mu zrozumieć pochodny względem tego nastawienia charakter

nauk przyrodniczych i nauk humanistycznych, to znaczy pozwala mu odkryć swoiste poznawcze nastawienia tych nauk, a więc to, co Znaniecki odkrył i zastosował do nauk humanistycznych – współczynnik humanistyczny. Wstępnie i ogólnie można powiedzieć, że nastawienie to ujęcie czegoś jako czegoś. Każde nastawienie posiada zatem jakiś współczynnik: współczynniki są tam, gdzie funkcjonują nastawienia.

Nauka humanistyczna jest nauką o ludzkiej subiektywności w jej świadomościowym odniesieniu do świata jako pojawiającego się jej i dostarczającego jej motywacji w jej działaniu i doznawaniu – i odwrotnie: o świecie jako otaczającym świecie osób, czyli jako pojawiającym się im, dla nich ważnym. [...] Jeśli czynimy rzeczy, przyrodę, świat zwierząt i ludzi, żywe ciała i dusze, takie, jakie są one same w sobie i dla „siebie” (obiektywnie) tematem nauki, to wówczas jesteśmy przyrodnikami, zoologami, antropologami, a zwłaszcza (teraz w sensie będącym paralełą do przyrodniczej zoologii) psychologami. [Husserl, 1993a, s. 77–78]

Kiedy nie bada się świata jako takiego, tylko świat „aktualnie ważny dla osób, pojawiający się im i tak uposażony, jak im się pojawia” [ibidem, s. 76] – to bada się go ze współczynnikiem humanistycznym. Świat życia codziennego, *Lebenswelt*, to określenia analogiczne do „rzeczywistości konkretnej”. Krasnodębski pisał:

Można powiedzieć, że „konkretna historyczna rzeczywistość” odgrywa tutaj tę samą rolę, jak to, co Husserl nazywał *Lebenswelt* lub – wcześniej – światem danym w nastawieniu personalistycznym. Podobnie jak *Lebenswelt*, konkretna, empiryczna rzeczywistość jest zawsze korelatem subiektywności. To znaczy że dostęp do niej można uzyskać, tylko jeśli się uwzględni świadome podmioty poznające ją i w niej działające. Rzeczywistość kulturowa nie jest światem „samym w sobie”, ale światem ludzi, relatywnym do wiedzy ludzkiej. „Rzeczywistość” staje się „kulturą” tylko w odniesieniu do konkretnych świadomych istot, które ją poznają. [Krasnodębski, 1996, s. 89]

Onto-epistemologia to dziedzina refleksji filozoficznej, która wiedzę jako uczestnika procesów społecznych czyni niezbędnym elementem rozumienia rzeczywistości społecznej, a rzeczywistość społeczną (zobiektywizowaną sieć interakcji i instytucji) czyni niezbędnym uczestnikiem procesów poznania. W onto-epistemologii wiedzę interpretuje się ontolo-

gicznie. Wiedza jest określeniem sposobu istnienia podmiotu, tak samo jak artefakty i wzory zachowań determinuje łań interakcyjny. Podmiot – to, coś (ktoś) co (kto) wie. W onto-epistemologicznym rozumieniu wiedzy jest ona, inaczej mówiąc, egzystencją, określeniem bycia podmiotu, sposobem włączania podmiotu do świata.

### **Znaniiecki – współczynnik humanistyczny i jego interpretacje**

Znaniiecki rozumiał potrzebę związków socjologii z filozofią, jednocześnie zdawał sobie doskonale sprawę z trudności wywołanych ciężaniem filozoficznych koncepcji podmiotowości w stronę ujęć pozahistorycznych i monosubiektywnych, co w sposób oczywisty było sprzeczne z generalną intencją jego socjologii. Zwłaszcza zbiorowe życie jednostek ludzkich w łańdch umożliwiających obiektywizację działań tracą na swej zrozumiałości przy takich właśnie – „idealistycznych” lub „naturalistycznych”, jak je nazywa Znaniiecki – założeniach. Nieadekwatności aparatu pojęciowego tradycyjnej filozofii (rozwijającej się głównie jako epistemologiczna krytyka poznania) względem potrzeb socjologii opisującej i wyjaśniającej nowoczesną, dynamicznie zmieniającą się rzeczywistość społeczną, to przede wszystkim konsekwencje przyznania podmiotowości odrębnego statusu bytowego względem świata, oraz przyznanie mu pozycji podmiotu twórczego jedynie w sferze przedstawień.

Rozumiał więc Znaniiecki uwikłanie własnych założeń w potrzebę wypracowania onto-epistemologii na gruncie nauk społecznych. Jego prace filozoficzne inspirowane są „epistemologicznymi i ontologicznymi frustracjami” socjologa poszukującego własnego aparatu pojęciowego w odniesieniu do rozstrzygnięć, których na próżno szukalibyśmy w ustabilizowanych paradygmatycznie badaniach socjologicznych. Chodziło tu o wypracowanie własnego stanowiska filozoficznego, by sprostać potrzebom, których nie mogły zaspokoić odmiany współczesnej mu filozofii. Tam Znaniiecki nie znajdował stanowiska, które byłoby dobrym, efektywnym wsparciem dla nauk o kulturze, które w twórczym działaniu w sferze intelektualnej i interakcyjnej dopatrują się swego przedmiotu badania.

„Opozycja idealizmu i naturalizmu – pisał – zupełnie pochłonęła uwagę uczonych i filozofów. [...] ani uczonej orientacji realistycznej, ani filozof idealista nie dostrzega pełnego znaczenia wielkiego problemu ewolucji kulturowej, [...] przyszedł czas na poszukiwanie jakiegoś nowego poglądu na świat, bardziej rozległego, bardziej płodnego i bardziej zdolnego do rozwoju przez twórcze uzupełnienia” [Znaniński, 1991c, s. 482, 483, 485]. Można powiedzieć zatem, że Znaniński to „filozof z konieczności”, szukający języka dla konceptualizacji problemów socjologii, w otwarciu na uwikłanie onto-epistemologiczne<sup>10</sup>.

Nauki, których zadaniem jest badanie rzeczywistości kulturowej, to nauki humanistyczne<sup>11</sup>. Specyfika ich polega zaś na tym – sądzi Znaniński – że relacja poznawcza, w jaką wchodzi badacz ze swym przedmiotem, uwikłana jest zawsze i nieuchronnie w jeszcze inną relację: poznawczą lub ekspresyjną i w ogóle znaczeniową, w jaką wchodzi określony, empirycznie dostępny i różny od badacza podmiot, z dowolnym obiektem stanowiącym właśnie korelat takiej aktywności poznawczej, ekspresyjnej czy symbolicznej. Dowolny obiekt, gdy był już wszedł w taki typ relacji z jakimkolwiek podmiotem, może już stać się w tak określonym właśnie swym sposobie bycia przedmiotem poznania humanistycznego. Relacja poznawcza, ekspresyjna czy symboliczna, uprzednia względem poznania naukowego, to zatem relacja pierwszego rzędu, ufundowana w jakimś łańdźcu znaczeniowym, który ma zdolność samoobiektywizacji. Dzięki temu relacja pierwszego rzędu wraz ze swym korelatem w całości wchodzi w skład przedmiotu, jaki wyodrębniają nauki o kulturze. Przedmioty, które nauki te badają, istnieją tak, że są dane badaczowi tylko z ową relacją, w jakiej nabyły uprzednio swego sensu. Ów sens musi być respektowany, by w ogóle relację poznawczą drugiego rzędu można było nazwać poznaniem hu-

<sup>10</sup> Należy więc podkreślić, że często stosowane rozdzielanie twórczości filozoficznej i socjologicznej Znanińskiego (co częściowo przynajmniej pokrywa się z innym podziałem: na polskojęzyczną i angielskojęzyczną jego spuściznę) zawsze przynosi szkodę dla recepcji jego twórczości, doprowadza bowiem do zapoznania onto-epistemologicznego charakteru jego konceptualizacji.

<sup>11</sup> Znaniński nie czyni rozróżnienia między naukami humanistycznymi a naukami społecznymi.



manistycznym. Przedmioty, które nauki te badają, są zatem określone tak, że zanim stały się przedmiotami nauk, już wcześniej były uwikłane w czynną działalność jakiegoś podmiotu: bądź jako korelaty świadomości, bądź jako wytwory czynnej, praktycznej działalności. Innymi słowy, przedmioty nauk humanistycznych posiadają współczynnik humanistyczny.

Pierwsze sformułowanie tej koncepcji miało miejsce we *Wstępie do socjologii* (w 1922 roku), choć we wcześniejszych pracach Znaniieckiego można ją już odczytać w wyrażeniach jeszcze nie w pełni świadomych ogólnego znaczenia tego konceptu i użytych implicytnie<sup>12</sup>. W postaci zatem dojrzałej, a więc świadomej ogólności swego teoretycznego znaczenia, formuła współczynnika humanistycznego brzmi:

Tę cechę zjawisk kulturalnych, przedmiotów humanistycznego badania, tę ich zasadniczą właściwość, że jako przedmioty teoretycznej refleksji są one już przedmiotami, komuś danymi w doświadczeniu, lub czyimiś świadomymi czynnościami, nazwać możemy *współczynnikiem humanistycznym* tych zjawisk. [Znaniiecki, 1988, s. 25]

Często też przywołuje się określenie współczynnika humanistycznego przedmiotów kulturowych z *The Method of Sociology* (z 1934 roku)<sup>13</sup>:

Słowem, dane badacza kultury są zawsze „czyjeś”, nigdy „niczyje”. Tę zasadniczą cechę danych kulturowych nazywamy *współczynnikiem humanistycznym*, takie bowiem dane, jako przedmioty refleksji teoretycznej badacza, należą już do czynnego doświadczenia kogoś innego i są takie, jakimi to czynne doświadczenie je uczyniło. [Znaniiecki, 2008, s. 68]

Istnieje wszakże alternatywna stylizacja formuły współczynnika humanistycznego, która sugeruje możliwość jego określenia wyłącznie w odniesieniu do relacji poznawczej drugiego rzędu, relacji, w jaką uwikłany jest badacz kultury:

<sup>12</sup> W takich pracach jak: *Humanizm i poznanie* (1912), *Cultural Reality* (1919).

<sup>13</sup> W języku polskim (w przekładzie E. Hałas) ukazała się dopiero w 2008 roku.

Gdyby współczynnik socjologiczny został pominięty i uczony usiłowałby badać system kulturowy tak, jak się bada system naturalny, tzn. tak, jak gdyby ten system istniał niezależnie od ludzkiego doświadczenia oraz działalności, system zniknąłby i badacz zamiast niego miałby do czynienia z bezładną masą naturalnych rzeczy oraz procesów, pozbawionych wszelkiego podobieństwa do rzeczywistości, którą zaczął analizować. [Znaniński, 2008, s. 68]

albo:

Jeśli usuniemy współczynnik humanistyczny z przedmiotów, przestają one być przedmiotami konkretnymi, kulturalnymi, stają się skonstruowanymi z punktu widzenia absolutnego podmiotu realnościami przyrodniczymi. [Znaniński, 1988, s. 60]

Powstała obszerna literatura interpretująca koncepcję „współczynnika humanistycznego”, choć jak dotąd nie wypracowano jednej wspólnej (obowiązującej) wersji poglądu Znanińskiego. Ponieważ sam Znaniński nie zawsze był konsekwentny, akcentując raz ontologiczny, raz epistemologiczny jej aspekt, interpretatorzy szli za wykładnią najbardziej odpowiadającą celom ich własnej pracy. W ten sposób w literaturze przedmiotu pojawiły się dwie podstawowe interpretacje współczynnika humanistycznego: epistemologiczna (często zawężana do sensu metodologicznego) i ontologiczna. Jak stwierdza Jerzy Szacki, autor monografii o Znanińskim:

Nie popadając w sprzeczność z tekstami Znanińskiego, koncepcję tę można wyklądać na dwa różne sposoby. Według jednej wykładni odpowiada ona na pytanie o postawę czy też – sposób postępowania badacza kultury; według drugiej – na pytanie o cechy konstytutywne i swoiste badanej przez niego rzeczywistości. [...] Pierwszą możemy nazwać epistemologiczną, drugą – ontologiczną. Sam Znaniński nie przykładał do tej różnicy większej wagi, eksponując w zależności od kontekstu jeden lub drugi wygląd swej koncepcji. [Szacki, 1986, s. 91]

Pierwsza wykładnia (epistemologiczna) uznaje współczynnik humanistyczny za wytyczną sposobu badania rzeczywistości kulturowej. Według niej badacz kultury, w przeciwieństwie do badacza natury, musi uwzględniać fakt, że przedmioty jego badania są „już przedmiotami komuś danymi

w doświadczeniu”. Podstawowe znaczenie współczynnika humanistycznego polega tu na wytyczeniu metodologicznego programu nauk humanistycznych, różnego od metodologii nauk przyrodniczych [Dulczewski, 1975]<sup>14</sup>. Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że współczynnik humanistyczny nie jest jedynie opcją, stanowiskiem, które można przyjąć lub nie. Jak pisze Znanięcki:

Kulturę znamy bowiem tylko jako kulturę ludzką i możemy myśleć o niej tylko w odniesieniu do konkretnych istot świadomych, które jej doświadczają; czymkolwiek by był jeszcze przedmiot kulturowy, z pewnością musi on w pewnym czasie i w pewnym związku być doświadczony przez kogoś, a zatem fakt doświadczenia ma doniosłość uniwersalną w stosunku do świata kultury. [Znanięcki, 1991c, s. 504]

Druga natomiast interpretacja (ontologiczna) odnosi się do sposobów istnienia przedmiotów kulturowych, że mianowicie istnieją one wyłącznie „jako czyjeś, nigdy niczyje” i – w konsekwencji – tylko jako takie mogą być badane w poznaniu humanistycznym<sup>15</sup>.

Oczywiście były (i są) też takie interpretacje, które nie dawały się w prosty sposób przypisać do powyższych, jak na przykład semiotyczna interpretacja współczynnika humanistycznego [Hałas, 1991] czy komuni-

<sup>14</sup> Jan Szczepański również skłania się do interpretacji metodologicznej, widząc na drodze intelektualnego rozwoju Znanięckiego przejście od ontologicznej interpretacji, zauważalnej we *Wstępie do socjologii* oraz II tomie *Socjologii wychowania*, do metodologicznej interpretacji w *Metodzie socjologii* i *Social Actions* [Szczepański, 1960, s. 70; por także Szczepański, 1961, s. 368]. Również Ryszard Cichocki idzie w kierunku interpretacji metodologicznej: „zawiera on [współczynnik humanistyczny – M.K.-B.] charakterystykę reguł konstruowania rzeczywistości w dyscyplinach humanistycznych, zaś sformułowanie: „Tę cechę zjawisk kulturalnych, przedmiotów humanistycznego badania, tę ich zasadniczą właściwość, że jako przedmioty teoretycznej refleksji są one już przedmiotami, komuś danymi w doświadczeniu, lub czyimiś świadomymi czynnościami, nazwać możemy *współczynnikiem humanistycznym* tych zjawisk” zawiera opis głównych cech rzeczywistości skonstruowanej w oparciu o kryteria racjonalizacji stosowane w dyscyplinach humanistycznych” [Cichocki, 1995, s. 69].

<sup>15</sup> W tym kierunku idą interpretacje J. Szackiego: „Koncepcja, którą omawiamy [koncepcja współczynnika humanistycznego – M.K.-B.], jest tedy przede wszystkim koncepcją rzeczywistości, koncepcją ontologiczną i wtórnie tylko koncepcją epistemologiczną; koncepcją metodologiczną jest o tyle, o ile [...] owa koncepcja rzeczywistości pociąga za sobą konieczność określonych zasad doboru i wykorzystania źródeł” [Szacki, 1986, s. 93].

kacyjno-kulturowa [Kmita, 1985], bądź takie, które próbowały je łączyć [Flis, 1978]<sup>16</sup>. Wszystkie one stanowią jednak parafrazy oryginalnej myśli Znanieckiego mniej (w przypadku Hałas) lub bardziej (w przypadku Kmity) zaangażowane we własne projekty badawcze.

W tym miejscu nasuwa się pytanie o sposób myślenia Znanieckiego (i przynajmniej niektórych jego interpretatorów), w którym relacja bytowa, w jaką uwikłany jest podmiot (relacja przynależności i uczestnictwa w pewnym łańdże kultury) określa się zarazem jako poznawcza (relacja reprezentacji tego łańdże w działaniu i świadomości). To myślenie możemy nazwać właśnie onto-epistemologicznym.

Znaniecki krytykuje idealistyczne teorie rzeczywistości za brak związku z doświadczeniem, za nieuwzględnienie zmienności, historyczności samego rozumu [Znaniecki, 1991c, s. 493], ale też za „słabość, nieudolność i bezpłodność w obliczu konkretnych problemów bieżącego życia” [Znaniecki, 1991c, s. 482]. Stąd też bierze się u niego idea będąca przeciwwagą dla idealizmu, idea określenia kultury w pewnym, powiedzmy, „środowisku ontologicznym” dającym szansę na zrozumienie zmienności kultury i roli w niej aktywnej, czynnej podmiotowości. Tym środowiskiem jest „rzeczywistość konkretna” – otoczenie i tworzywo czynnego kulturowo podmiotu [por. Kuszyk-Bytniewska, 2000, rozdz. IV, s. 99–139].

Rzeczywistość konkretna nie jest „wyabstrahowanym tworem”, światem „samym w sobie”, niemającym nic wspólnego z ludźmi (a tak zdają się rzeczywistość przedstawiać nauki przyrodnicze, naturalistyczne i idealistyczne filozofie oraz niektóre koncepcje socjologii aspirujące do osiągnięcia statusu metodologicznego przyrodoznawstwa). Przeciwnie, o tyle jest ona rzeczywistością, o ile jest rzeczywistością podatną na działanie świadomie działających w niej ludzi, którzy ją zarazem (współ)tworzą i poznają. Jest to jednak rzeczywistość, a nie fantazmat ani nie reprezentacja czegoś, ale autonomiczny w swoim sposobie istnienia byt. Znanieckiego koncepcja rzeczywistości konkretnej chce zatem takiego jej okre-

<sup>16</sup> Argumentację za i przeciw ontologicznej i metodologicznej wykładni oraz założenia leżące u podstaw tego rozróżnienia przedstawił R. Cichocki [Cichocki, 1995, s. 59–72; por. też Szacki, 1986, s. 90–102].

ślenia, by móc zrozumieć twórczość ludzką w powiązaniu z obiektywnym bytem kultury: rzeczywistość kultury to proces, urzeczywistnianie obiektywnego ładu.

Rzeczywistość konkretna nie daje się podporządkować żadnej pojedynczej, uniwersalnej idei, homogenizującej wszystkie sposoby istnienia: w tym znaczeniu jest ona wielością nieredukowalną. Wielość ta jest nie tyle wielością intencjonalnych odniesień świadomości, które ostatecznie zbiegają się w podmiocie (jak w ujęciach fenomenologicznych), lecz jest wielością sposobów istnienia, stopni realności i obiektywności, miar uporządkowania, wielością heteronomicznych i heterogenicznych określeń. Jest ładem bycia. Rzeczywistość konkretna (czy też kulturowa – obydwu określeń używa Znanięcki zamiennie, wskazując bądź na naturalne środowisko ludzkiego bytowania bądź na aksjonormatywny ład kulturowy będący efektem tego bytowania), jest jednocześnie historyczna – bo uwikłana w „świat życia” i intersubiektywna – bo wspólna różnym indywidualnościom.

Zarówno w idealizmie, jak i naturalizmie – argumentuje Znanięcki – nie ma miejsca na działanie, twórczość, samowiedzę konkretnego człowieka ani na koncepcję doświadczenia, które choć jest aktualne, to odsyła do wartości i znaczeń istniejących transaktualnie, a przez to obiektywnie. Toteż Znanięcki, odrzucając dualizmy wytworzone przez tradycję filozoficzną, tworzy swoją własną ontologię rzeczywistości konkretnej w ten sposób, by można było uznać przeciw idealizmowi obecność człowieka w świecie oraz uznać przeciw naturalizmowi podatność rzeczywistości na ludzkie działania. Ontologia kultury musi zatem być teorią świata, w którym możliwe jest działanie, twórczość i ład urzeczywistniania. Odpowiadając na pytanie o możliwość działania i twórczości, Znanięcki radykalnie przeciwstawia się różnym postaciom monizmu. Sprzeciw ten wyraża się w idei ontologicznego pluralizmu, koncepcji przedmiotów niekompletnych i stopni realności przedmiotu poznania i obiektywności wiedzy. Rzeczywistość konkretna to właśnie rzeczywistość niedająca się zredukować do jakiegoś najogólniejszego porządku porządków, kosmosu, bowiem składa się ona z przedmiotów niekompletnych i określonych ontycznie wielorako, zobiektywizowa-

nych w większym lub mniejszym stopniu i trwających przez to w różnych interwałach czasu, a w konsekwencji podatnych na doświadczenie i działanie, jako możliwość transcendencji podmiotu.

Podstawowy błąd ontologii naturalistycznych polega na uznaniu koniecznego związku między kompletnością wszystkich przedmiotów (z pełną ich określonością) a ich realnością (byciem zobiektywizowanym w stopniu, który czyni obiekt przedmiotem doświadczenia i działania) czy też każdą ich określonością egzystencjalną. Podstawowy błąd dualizmu polega zaś na tym, że uznaje on koniecznie, iż niekompletność jest cechą przedmiotu istniejącego jedynie subiektywnie (psychicznie), a kompletność to konieczna cecha tego, co realne. Trzeba podkreślić zatem, że charakterystyki przedmiotów wedle opozycji „realne – idealne”, „subiektywne – obiektywne” są – zdaniem Znanieckiego – zbyt ubogie, by zdać sprawę z charakterystyk przedmiotów rzeczywistości konkretnej. Gdyby wszystkie przedmioty były kompletne i ostatecznie uformowane, to w świecie realnym twórczość byłaby niemożliwa, a w świecie idealnym – absolutna. Gdyby rzeczywistość była ontycznie jednorodna, to uczestnictwo człowieka w jej formowaniu byłoby niemożliwe, bowiem byłoby jedynie wyrazem obiektywnego ducha, a doświadczenie jej nie miałyby żadnego związku z działaniem.

Oto przede wszystkim rzeczywistość, będąc dziełem myślowego procesu, jest realna *w różnym stopniu*. Stwierdzając to, pozostajemy w granicach pospolitej życiowej refleksji. Senne widzenie i namacalna realność oglądanych i dotykanych zjawisk materialnych, zwłaszcza naszego własnego ciała, są to tylko graniczne wypadki, pomiędzy którymi rozpościera się skala niezmiernie stopniowa. Postrzeżenie jest realniejsze od wspomnienia; przedmiot bliski realniejszy od odległego; przedmiot znany realniejszy od takiego, który pierwszy raz widzimy. Znajdując się w nowych zupełnie warunkach, mamy wrażenie „snu”; w pewnych postaciach neurozy zatracamy poczucie rzeczywistości. [...] Przedmiot jest tym rzeczywistszy, im bogatszy i stałszy jego związek z całym doświadczeniem. Ponieważ zaś każdy nowy stosunek prowadzi do wytworzenia nowej własności przedmiotu, do wzbogacenia jego treści, więc przedmioty tym są realniejsze, im bogatsza ich treść. Nasze ciało jest z całym niemal naszym doświadczeniem związane; dlatego też jest tak realne. Snom brak związku z resztą doświadczenia; dlatego wyłącznie ich realność jest tak słaba. [Znaniecki, 1991b, s. 341–342]

Konkluzja Znaniieckiego odnosząca się do statusu rzeczywistości konkretnej jest zatem następująca: Nie ma jednego świata i jednej zasady wyjaśniającej ostateczny porządek bytu. Nie ma świata jako całości zamkniętej ani dla filozofii ani dla nauki, jest natomiast wieloraka rzeczywistość, a w niej różnorodne porządki. Filozofia z uporem szukała jednej zasady bytu, upatrując jej w materii, idei, substancji, woli, życiu itp., zamiast zaakceptować różnorodność i szukać dla niej adekwatnych metod poznawczych. Idea, która wprowadza bezwzględny rozdział pomiędzy światem myśli i światem rzeczy, prowadzi do zasadniczych uproszczeń bowiem,

Świat nie jest jeden, porządek wszelki jest tylko częściowym wytworem rozwoju, i jednej zasady wszechbytu być nie może. [...] „Świata” naprawdę nie ma: jest mnóstwo oddzielnych grup zjawisk, mniej lub więcej ściśle powiązanych wewnętrznie, czasem złączonych między sobą i nieraz pozbawionych wszelkich związków. [Znaniiecki, 1986, s. 197]

„Świata naprawdę nie ma”, ponieważ nie można go absolutnie zobiektywizować, to znaczy nie ma go jako całości, która byłaby zarazem przedmiotem doświadczenia i działania, bo nie jest on dany ani w doświadczeniu ani w działaniu jako całość. Rzeczywistość konkretna jest terenem nieustannej oscylacji treści doświadczenia między modalnościami czystej subiektywności i obiektywności, między istnieniem aktualnym, realnym a transaktualnym, jest też obszarem obiektywizacji, to jest kształtowania się określoności treści w granicach między ich doświadczeniem a urzeczywistnianiem. I dopiero dzięki jednościom znaczeniowym, jakie tworzyć mogą doświadczenie i działanie, dokonuje się rozstrzygnięcie statusu ontycznego treści, która w ten sposób staje się przedmiotem.

Tu właśnie, w koncepcji rzeczywistości konkretnej, znajdujemy uprąpomocnienie tego, na pozór dualistycznego, sposobu określania współczynnika humanistycznego.

Tak więc tymczasowe przypuszczenie, jakie uczyniliśmy wyżej, że cała rzeczywistość może posiadać w przybliżeniu maksimum tej obiektywności i racjonalności, jaką realizm jej przypisuje, było przypuszczeniem zbyt daleko idącym. Fakt, że

przedmioty są stale odtwarzane z aktualności, jest nie równie, lecz bardziej podstawowy dla ogólnej charakterystyki rzeczywistości niż fakt, że należą one do obiektywnych, racjonalnych systemów. Rzeczywistość jest pierwotnie empiryczna, a tylko wtórnie racjonalna; wszelkie przedmioty realne posiadają w pełni empiryczny charakter, natomiast ich racjonalność jest przeważnie niedoskonała, dopuszcza niezliczone stopnie i może, jak zobaczymy później, wzrastać i zmniejszać się nie tylko z punktu widzenia osobistego doświadczenia, lecz obiektywnie, z punktu widzenia ich własnej, realnej struktury. [Znaniński, 1991c, s. 544]

Właśnie z racji tego, że przedmiot kulturowy jest niekompletny, a jego realność daje się stopniować, musi on dla swego obiektywnego istnienia być wciąż odtwarzany z aktualności doświadczenia i urzeczywistniany w interakcjach wielu podmiotów. Rzeczywistość przedmiotu kulturowego nie może obejść się bez wznawianych, powielanych aktów ekspresji, poznania, nadawania znaczeń. Lecz relacja pierwszego rzędu, urzeczywistniająca przedmiot kulturowy w jego mniej lub bardziej słabym bycie, właśnie dzięki temu, że nie ustanawia absolutnie egzystencji tego przedmiotu, sama może stać się przedmiotem relacji poznawczej drugiego rzędu. Inaczej mówiąc, w relacji pierwszego rzędu nie wyczerpuje się obiektywność i nie urzeczywistnia się pełnia bytu przedmiotu kulturowego. Rzeczywistość konkretną racjonalizują i obiektywizują różnorodne łądy ustanawiające odmienne systemy przedmiotowe. Stąd też przedmiot kulturowy należący do jednego systemu przedmiotowego może być włączony do innego (np. do nauki), może zatem być włączony także w relację drugiego rzędu, choć dopiero pod warunkiem, że jego naukowa obiektywność (podatność na racjonalne uogólnienia) stanie się konsekwencją wyżej wspomnianej obiektywizacji. Naukowa obiektywizacja nie może pominąć tej obiektywizacji przedmiotu kulturowego, jaka urzeczywistnia się w relacji pierwszego rzędu. „Współczynnik humanistyczny” to efekt dbałości zarazem o charakter przedmiotu, jak i specyfikę jego poznania. Jak zatem określenie poznawcze jakiegoś obiektu staje się kwalifikacją ontyczną? Tylko tak, gdy relacje znaczeniowótórcze (w tym poznawcze) uczestniczą w realizacji (uprzedmiotowieniu) obiektu kulturowego. Zoobiektywizowana relacja pierwszego rzędu zyskuje zatem w ramach poznania naukowego odmienny status: jest ujmowana jako uczestnik realiza-



cji, urzeczywistniania przedmiotu kulturowego, który jest już tylko przedmiotem poznania w relacji drugiego rzędu.

Dualizm interpretacji ma zatem źródło w stanowiskach filozoficznych, które sam Znanięcki zwalczał, i przeciwnie, znika ów dualizm i przybiera spójną, onto-epistemologiczną postać, gdy przyjmujemy rozstrzygnięcia teorii rzeczywistości konkretnej. Znanięckiego koncepcja współczynnika humanistycznego daje się interpretować onto-epistemologicznie nie w świetle jakiejś ogólnej, uniwersalnej (jeśli w ogóle takie są możliwe) ontologii, epistemologii, programów metodologicznych, lecz na gruncie ontologii i epistemologii wypracowanej w kulturalizmie przez samego Znanięckiego<sup>17</sup>.

Koncepcja współczynnika humanistycznego jest więc przede wszystkim wnioskiem Znanięckiego z rozważań na temat sposobów istnienia rzeczywistości kulturowej i sposobów jej urzeczywistniania przez człowieka, z czego wynika, że jest także sensowną dyrektywą metodologiczną badania kultury. Dlatego też nie należy rozdzielać ontologicznej i epistemologicznej interpretacji współczynnika humanistycznego, gdyż w ten sposób zatracą się jego podstawowe, onto-epistemologiczne znaczenie. W perspektywie filozofii Znanięckiego oznaczałoby to powrót do naturalizmu lub idealizmu w traktowaniu kultury. Zasadnicze teoretyczne znaczenie współczynnika humanistycznego polega na tym, że ukazuje on sposób istnienia rzeczywistości kulturowej: jej niekompletność, uwikłanie w działanie („realizowalność”, urzeczywistnianie).

---

<sup>17</sup> Podobnie interpretuje myśl Znanięckiego Anna Karnat-Napieracz. W jej książce *Tożsamość, czyli świadomość redivivus* możemy odnaleźć także onto-epistemologiczne odczytanie koncepcji współczynnika humanistycznego. Autorka pisze o skonstruowaniu przez Znanięckiego „nowej ontologii rzeczywistości społecznej, w której świat społeczny i jednostka zostały zespolone i nierozzerwalnie powiązane”, a współczynnik humanistyczny nazywa „kategorią elementarną z punktu widzenia ontologii i metodologii socjologii”. Opisując antynaturalizm filozofii Znanięckiego, zaznacza, że nie ma on tylko metodologicznego charakteru, ale – co istotniejsze – ontologiczny. Pisze: „Taka wykładnia zdaje się mieć uzasadnienie w priorytetowym traktowaniu przez Znanięckiego sfery ontologicznej świata społecznego i wtórności wobec niej problemów epistemologicznych nauk humanistycznych. [...] Szersze rozumienie współczynnika humanistycznego oznacza, że jest on nie tylko epistemologicznym narzędziem, ale również ontologicznym podkładem założeń rzeczywistości i nauce” [Karnat-Napieracz, 2009, s. 100–167].

## Husserl – nauki w świecie życia codziennego

Jak pisze Z. Krasnodębski:

Główny motyw myśli filozoficznej Znanieckiego można ująć w skrócie w hasle: z powrotem do świata konkretnego i empirycznego. A świat konkretny, empiryczny to dla Znanieckiego świat kultury, świat, który zawsze jest korelatywnie odniesiony do subiektywności, w którym wszystko jest zarazem faktem i sensem – a więc właśnie wartością. [...] Znaniecki zawsze podkreślał, iż rzeczywistość kultury jest – musi być – rzeczywistością „dla kogoś”. Stanowi korelat jakiejś subiektywności. Ta teza nie mówi nic innego niż Husserlowska teoria intencjonalności. [Krasnodębski, 1988, s. 35, 37]

Lecz zagadnienie najistotniejsze w kontekście takich porównań prowadzi do pytania o interpretację owej korelacji: „świat – podmiot (subiektywność)”, oraz do pytań o wymogi, jakie stawia się krytycznej filozofii, by mogła uchwycić tę korelację w jej całokształcie, jej uniwersalności i rzeczywistości. Stąd tak samo jak dla Znanieckiego określenie tego rodzaju wyzwania stanowi „rzeczywistość konkretna”, tak dla Husserla jest nim „świat życia codziennego” (*Lebenswelt*). Jego problematykacji dokonuje Husserl na różne sposoby. Jeden z nich odwołuje się do relacji, w jaką uwikłany jest każdy badacz, a możemy się domyślać, że i ten, który problematyzuje świat życia codziennego. To formuła, której znaczenie bliskie jest ujęciom rzeczywistości konkretnej ze Znanieckiego współczynnikiem humanistycznym:

Świadomie żyjemy zawsze już w świecie życia codziennego; zwykle nie ma powodów, by dokonywać jego eksplicytniej tematykacji jako świata uniwersalnego dla nas. Świadomi świata jako horyzontu, żyjemy dla naszych partykularnych celów, czy są one zmienne i chwilowe, czy są celami trwałymi, które nas prowadzą w życiu. [...] Tak więc, gdy żyjemy tematycznie tylko w świecie partykularnym [...] świat życia codziennego jest dla nas światem nietematycznym i jak długo takim pozostaje, mamy swój partykularny świat, jedyny świat, który jest tematykowany jako taki, jako horyzont naszych praktycznych odniesień. [...] Celowo ukierunkowane życie, którym jest życie w powołaniu naukowym, w oczywisty sposób podpada pod ogólną charakterystykę przytoczoną powyżej, razem ze „światem”, który jest uprzytomniony w procesie społecznianania uczonych (przebiegający następujące po sobie generacje badaczy) jako horyzont pracy naukowej. [Husserl, 1970, s. 379–380]

Dla „późnego” Husserla było rzeczą jasną, że kartezjańska droga redukcji pozostaje uproszczoną drogą osiągnięcia celu redukcji, jakim była uniwersalna, transcendentalna subiektywność jako korelat „świata”<sup>18</sup>. Redukcja na drodze kartezjańskiej jest przez to skrótowa – argumentuje Husserl – że pomija ten właśnie moment odniesienia subiektywności do świata, który możemy wyeksponować tematyzując świat życia codziennego: to moment położenia, przynależności subiektywności i „światowości świata” jako horyzontu wszelkich możliwych odniesień subiektywności – praktycznych i teoretycznych. Kryzys kultury zachodnioeuropejskiej to pobudka dla Husserla, która, jako motyw „całkowicie nowego początku” [ibidem, s. 155–157 (§ 44)], prowadzi do całkowitego przekształcenia dotychczasowej formy *Rückfrage*: chodzi o regresywną drogę *epoché* ukazującą świat życia codziennego jako podstawę (*Grund*) wszelkich możliwych odniesień do świata – w tym także tych, jakimi są nauki. Nie *Medytacje Kartezjańskie*, lecz *Kryzys nauk europejskich* miał stanowić nowy wstęp do fenomenologii transcendentnej<sup>19</sup>.

Każde zatem świadome – a w tym naukowe – odniesienie do świata zakłada „świat po prostu”, świat dany, choć jeszcze w żaden sposób teoretyczny nie problematyzowany. Typologia tych odniesień, zaproponowana przez Husserla, zakłada trzy zasadnicze ich rodzaje, określone wedle charakterystyk struktury relacji, w jakie wchodzi subiektywność ze światem, które nazywa on nastawieniami (*Einstellungen*). Mamy więc nastawienie naturalne, naturalistyczne (czyli nastawienie nauki przyrodniczej) oraz osobowe (czyli nastawienie nauki humanistycznej). Rzecz w tym, że te dwa ostatnie nastawienia, jako teoretyczne, nie są w naukach przyjmowane prawomocnie, wymagają dopiero ugruntowania w analizach nastawienia naturalnego, wobec którego są pochodne, a więc

<sup>18</sup> § 43 *Kryzysu* poświęcony jest tej właśnie kwestii [Husserl, 1976a, s. 156–158].

<sup>19</sup> W § 43 *Kryzysu* Husserl podkreśla znaczenie zwrotu w stronę świata życia codziennego jako nowego początku całej fenomenologii, uznając *Idee* za „znacznie skróconą drogę do transcendentnej *epoché*”. Wydawca angielskiego wydania opatruje §43 *Kryzysu* następującym komentarzem: „Należy pamiętać, że niemiecka wersja *Medytacji kartezjańskich* nigdy nie została dopuszczona do publikacji przez Husserla. Te uwagi [w § 43 *Kryzysu* – przyp. M.K.-B.] podtrzymują przekonanie, że Husserl zrezygnował całkowicie z projektu ostatecznej wersji *Medytacji* na rzecz *Kryzysu* jako ostatecznego wprowadzenia do fenomenologii” [por. Husserl, 1970, s. 155].

poznawczo niesamodzielne<sup>20</sup>. Istota „zbląkanego racjonalizmu” według Husserla polega na bezpodstawności, braku ugruntowania zarówno poznania nauk humanistycznych, jak i przyrodniczych. Krótko mówiąc: „zasada wszystkich zasad” to zasada, która w toku procesu historycznego, przebiegającego przez czasy nowożytne, utraciła swą efektywność. Częścią owego procesu historycznego jest sukces naturalizmu, sukces głównego – wedle Husserla – sprawcy zbląkania racjonalizmu. Oto świat dany partykularnie, a więc właśnie w naturalistycznym nastawieniu badawczym, a więc dany w sposób korelatywny i zarazem w abstrakcji od bytu podmiotu poznającego, został uznany za jedyny świat obowiązujący, uniwersalny fundament innych nastawień, w tym nastawienia nauk humanistycznych. Tym samym pewną postać wiedzy pochodnej i nieugruntowanej uznaje się, w swym pozbawionym krytycyzmu nastawieniu, za wiedzę fundamentalną, wobec której wszystkie inne rodzaje wiedzy są zaledwie derywatami. W istocie rzeczy zaś nastawienie nauk przyrodniczych, które kształtuje taki pogląd na wiedzę, samo jest pochodne względem nastawienia naturalnego. Oto Husserlowska formuła krytyki naturalizmu.

Nastawienie naturalistyczne i nastawienie osobowe, choć pozwalają obcować intelektualnie z empirią, choć pozwalają na praktyczne realizacje ludzkich celów, są zawieszane w swej uniwersalnej ważności i w tym sensie bezpodstawne i nieugruntowane. Z takiego myślenia wyłania się potrzeba określenia jakiegoś wspólnego układu odniesienia dla obydwu nastawień i jakiegoś filozoficznego opracowania tak rozumianej, wspólnej dla nich podstawy. Odpowiedź Husserla na te kwestie jest następująca: chodzi o nastawienie naturalne zagruntowane w naiwności (oczywistości) świata życia codziennego.

Nastawienie nauki przyrodniczej i nauki humanistycznej to nastawienia teoretyczne, a więc czysto poznawcze, oderwane od celów praktycznych „które kieruje się zamiarem poznania bytu samego w sobie w prawdach samych w sobie” [Husserl, 1993a, s. 75]. Czym zatem się różnią? Czym różni się tematyczne nastawienie na obiektywny świat od tematycznego nastawienia na uniwersalną subiektywność? Husserl pyta: „czy

<sup>20</sup> „Wszystkie inne nastawienia są więc – w odniesieniu do tego naturalnego – przestawieniami” [Husserl, 1993a, s. 26].

możliwe byłoby odróżnienie tematyczne nastawienia na ‘obiektywny’ świat (jako temat nauki) od tematycznego nastawienia na uniwersalną subiektywność, w którym świat byłby światem doświadczanym, przejawiającym się, osądzonym, wartościowanym itd.? Czy nie jest to jednak nastawienie osobowe?” [Husserl, 1993a, s. 75]. Problem jest tu dostrzegany, jak zwykle u Husserla bywa, jako problem sensu, czyli sposobu ujęcia „czegoś jako czegoś”. Różnica zatem między nauką przyrodniczą a humanistyczną polega na sposobie tematyzacji, czyli ujęcia przedmiotu poznania. Tym samym w zależności od rzeczoności nastawienia możemy mieć do czynienia albo z „człowiekiem nauk przyrodniczych” lub z „przyrodą nauk humanistycznych”, albo też odwrotnie: z „człowiekiem nauk humanistycznych” i „przyrodą nauk przyrodniczych”. A zatem „Człowiek w nauce humanistycznej nie jest tematem jako identyczna realność, której byt sam w sobie należy obiektywnie określić, lecz jest to człowiek historyczny, subiektywnie gospodarzący się w otaczającym go świecie” [Husserl, 1993a, s. 83]. Specyfika nauk humanistycznych polega więc na strukturalnym momencie odniesienia poznającej świadomości do przedmiotu, który jest ujmowany nie jako „identyczna realność, lecz jako korelat pewnej świadomości obecnej w świecie”.

Nauka obiektywna to czynienie świata wprost tematem, nauka humanistyczna to czynienie tematem świata, jako świata pełniącej wobec niego swe funkcje subiektywności, świata, o ile jest on odniesiony do podmiotu (tematyzowane są tylko podmioty i w nich „przedstawiony” świat wraz z jego czaso-przestrzennością). Możliwe jest, że przyrodę, ale także ludzi, kręgi kulturowe, ludy itd. „po prostu” obiektywnie czyni się tematem, a z drugiej strony, że tematem czyni się ludzi, kręgi kulturowe, przyrodę w ich zrelatywizowaniu do subiektywności. Korelacja zwielokrotnia się. Wszystko, co istnieje, jest czymś istniejącym w subiektywnych sposobach dania, wszystko może być tematem wprost albo w relatywizacji do subiektywności. „Relatywizacja do subiektywności” znaczy przy tym: tematyzacja podmiotów po prostu, bez pytania o obiektywną przyrodę; można powiedzieć, tematyzacja abstrakcyjna. Od samego początku w nastawieniu teoretycznym świat stanowi uniwersum tego, co istnieje, wszystko zaś, co istnieje, także to, czego dotyczy nauka humanistyczna na pewnym szczeblu refleksji, znów jest włączane do świata, i tak *in infinitum*. [Husserl, 1993a, s. 87–88]

Porównanie obydwu nastawień teoretycznych u Husserla wypada tak, że za główne determinanty sensu obiektów nauk przyrodniczych uznaje

się ten sposób ujęcia, który Husserl nazywa „tematyzacją wprost” (*Objektive Wissenschaft ist Welt geradehin zum Thema machen* [Husserl, 1976a, s. 305]). Zaś w odniesieniu do nauk humanistycznych – możemy się domyślać, bo Husserl nie tłumaczy dokładnie istoty owego „wprost” – jakoś „nie wprost”, to znaczy w zapośredniczeniu przez „pełniącą wobec świata swe funkcje subiektywność” (*Geisteswissenschaft ist Welt als Welt der für sie fungierenden Subjektivität [...] zum Thema machen* [Husserl, 1976a, s. 305]). Zasadniczo więc nauki humanistyczne tematyzują określony sens świata, a nie „świat po prostu”, to znaczy „świat jako”: „Nauka humanistyczna – pisze Husserl – jest nauką o ludzkiej subiektywności w jej świadomościowym odniesieniu do świata, jako pojawiającego się jej i dostarczającego jej motywacji w jej działaniu i doznawaniu i odwrotnie: o świecie jako otaczającym świecie osób, czyli jako pojawiającym się im, dla nich ważnym” [Husserl, 1993a, s. 77]. Ten sens zatem jest sensem „człowieka historycznego, subiektywnie gospodarzącego się w otaczającym go świecie”, a nie sensem świata, w którym człowiek jest nieobecny. Obiektywność świata zarówno w nastawieniu naturalistycznym, jak i humanistycznym przejawia się jako nieskończoność możliwych odmian sposobów doświadczania go – w tym, czy innym nastawieniu. Tym niemniej, obydwie nastawienia mają charakter abstrakcyjny: to pierwsze (naturalistyczne) abstrahuje od obecności subiektywności w świecie; to drugie (humanistyczne) od historyczności ujęć obiektów przyrody. Porównanie obydwu nastawień, jakiego dokonuje Husserl, ujawnia właśnie ich ograniczoność i niesamodzielną, odsłania też dziedzinę „płynącego życia” – *Lebenswelt*. Krok w kierunku świata życia codziennego to zarazem wstęp do Husserlowskiej onto-epistemologii, tj. do takiego rozumienia związku między byciem podmiotu poznania a wiedzą, że to pierwsze współokreśla charakter drugiego. Jednakże sposób, w jaki Husserl dochodzi do takiego myślenia jest wielce osobliwy: odkrywa on bowiem przyczółki myślenia onto-epistemologicznego jako strukturalną przeszkodę w poznaniu świata życia codziennego, przeszkodę dwóch paradoksów: paradoksu *epoché* i paradoksu ludzkiej subiektywności. Pierwszy dotyczy czynności poznawczych, drugi położenia podmiotu w świecie.

Z jednej strony „podmiotowość transcendentálna, żyjąc z dnia na dzień, nie uświadamia sobie tych konstytucyjnych horyzontów i nigdy nie

może ich sobie uzmysłwić” [Husserl, 1993b, s. 186]. Rzeczywiście, „horyzontalny” charakter świata, jako świata życia codziennego polega właśnie na tym, że nasze życie jest zatopione w świecie w sposób niesamowiedny, naiwny, doświadczane prerefleksyjne. Tylko tak ów świat naszego życia codziennego może być doświadczany z perspektywy bycia w nim. Z drugiej jednak strony „[...] filozof nie może w *epoché* zatrzymać dla siebie niczego z tego nie dającego się ująć, płynącego życia, powtórzyć jego zawartości, która zachowywałaby tożsamość i zdobyć pewność jego tu-oto [*Diesheit*] i jego sposobu istnienia [*Sosein*] w taki sposób, żeby je mógł opisać przy pomocy trwałych wypowiedzi ...” [Husserl, 1993b, s. 187]. To, rzecz jasna, paradoks bycia uczestnikiem i obserwatorem naraz.

Drugi paradoks, paradoks ludzkiej subiektywności, Husserl formułuje następująco:

Uniwersalna intersubiektywność, w której zawiera się [*auf löst*] wszelka obiektywność, w ogóle wszystko istniejące, nie może być, rzecz jasna, inną aniżeli ludzka, sama będąca bezsprzecznie częścią zasobów świata. W jaki sposób część zasobów świata, jego ludzka subiektywność, ma konstytuować cały świat, konstytuować jako swój twór intencjonalny? – świat, który zawsze był i powstaje jako twór uniwersalnego związku intencjonalnie dokonującej subiektywności, a współdokonujące go [*im Miteinander*] podmioty same mają być tylko tworem cząstkowym dokonania całościowego?

Subiektywna część zasobów świata, by tak rzec, pochłania cały świat, a przez to siebie samą. Cóż za nonsens! [Husserl, 1993b, s. 188]

Tu znowu pojawia się paradoks uczestnika i obserwatora, lecz w nieco innej stylizacji, mianowicie w odniesieniu do zdolności konstytuowania świata przez podmiot, który sam jest częścią jego zawartości.

W obydwu przypadkach stawką jest osiągnięcie kompromisu między uznaniem nieograniczonej refleksyjności podmiotu, która jest gwarantem efektywności *epoché*, a uznaniem przynależności podmiotu do świata jako wymiaru ograniczenia jego samowiedności, jako podstawy sposobu istnienia tegoż podmiotu. Droga przez *Lebenswelt*, jaką obrał Husserl, by dokonać nowego otwarcia fenomenologii, nie osiągnęła swego celu. Porzucenie drogi kartezjańskiej, nazbyt skrótowej, jak zaznaczał Husserl, służyło bowiem tylko temu, by co prędzej na nią z powrotem wkroczyć

z zamiarem radykalnego jej ponownego przetarcia, lecz w sposób, który u źródła myślenia nie pozostawia miejsca dla jakiegokolwiek bytu oprócz bytu *ego cogito*. A tego rodzaju decyzja nadaje paradoksom moc ograniczającą myślenie onto-epistemologiczne. Być może dlatego sam Husserl kwituje ją w sposób skrajny, można nawet powiedzieć nihilistycznie: „Filozofia jako nauka, jako poważna, ścisła, a nawet apodyktycznie ścisła nauka – ten sen już się skończył” [Husserl, 1993a, 99].

\*\*\*

Horyzontem onto-epistemologii Husserla – horyzontem, którego jego myślenie jednak nie przekroczyło – jest efekt przewrotu, jakiego dokonał w fenomenologii Martin Heidegger. Dzięki redukcji podmiotu do Bycia-tu-oto (*Dasein*) oraz redukcji poznania do jednego z wymiarów egzystencji „bytu przytomnego” powstały podstawy dla programu, powiedzielibyśmy: onto-epistemologii na terenie fenomenologii. Dzięki tym właśnie redukcjom Heidegger ukazać mógł rozumienie jako egzystencjał i pochodny charakter poznania względem niego. Paradoksy *Kryzysu* znikają wówczas i przestają blokować myślenie korelujące poznanie (świata) i bycie (podmiotu). Rozwinięcie tej myśli w odniesieniu do nauk humanistycznych stanowi filozofia hermeneutyczna Hansa-Georga Gadamera [por. McGuire, Tuchańska, 2000].

Oczywiście, nie jest to jedyny program onto-epistemologii, odmienna bowiem perspektywa wyłania się z analizy rezultatów i ograniczeń filozofii i socjologii Znanieckiego. Zasadnicze ograniczenie onto-epistemologicznego myślenia Znanieckiego odnajdujemy nie tyle w jego konceptualizacji relacji „podmiot – świat”, ile w jego sposobie rozumienia samoodniesienia podmiotu, z czego – być może – bierze się właśnie dualizm interpretacji współczynnika humanistycznego. Filozofia „rzeczywistości konkretnej” ukazuje podmiotowość ludzką przede wszystkim jako twórcze działanie. By mogło ono odgrywać swoje role także na terenie poznania, świat jako rzeczywistość konkretna musi być określony za pomocą swoistej ontologii, która, mówiąc krótko, pozwala człowiekowi być twórczym. Tak możemy rozumieć myślane w stylu Znanieckiego uzasadnienie



dla łączenia myślenia ontologicznego i epistemologicznego. Takie pojęcia jak „przedmiot niekompletny” albo „stopniowalna realność” pozwalają pojmować rzeczywistość konkretną jako scenę i zarazem tworzywo, przedmiot twórczości ludzkiej, w tym intelektualnej. Jednakże Znanięcki, w stylu podobnym nieco do Husserla, wyklucza z owej sfery twórczego działania działanie autopojetyczne, a w konsekwencji uznaje milcząco samą podmiotowość za terytorium bytu, którego owa sprawczość się nie ima. Podobnie jak w przypadku Husserla, dziś możemy zobaczyć wyraźnie to ograniczenie z perspektywy filozofii i socjologii, które podkreślają właśnie autopojetyczny wymiar interakcji „człowiek – środowisko kulturowe” [por. Luhmann, 2007; Foucault, 2000]. Warto zatem skonstruować to ograniczenie myśli Znanięckiego z „ontologią nas samych” Michela Foucaulta, filozofa, który taką właśnie perspektywę na podmiotowość czyni przestrzenią onto-epistemologii, gdy w jednym z wykładów z Darmouth prezentuje swą koncepcję krytyki i odnosi się do typu analiz, jakie sam przeprowadza:

W sumie chodzi o poszukiwania nowego rodzaju filozofii krytycznej. Nie tej filozofii krytycznej, która poszukuje określenia warunków i granic naszej możliwej wiedzy dotyczącej przedmiotu, lecz krytycznej filozofii, która poszukuje warunków i nieskończonych możliwości (*conditions and the indefinite possibilities*) przekształcania podmiotu, przekształcania nas samych. [Foucault, 2007, s. 152–153]

### Bibliografia

- Amsterdamski S., (1983), *Między historią a metodą. Spory o racjonalność nauki*, Warszawa, PIW.
- Barnes B., Bloor D. [red.], (1993), *Mocny program socjologii wiedzy*, wstęp E. Morkrzycki, przeł. Z. Jankiewicz, J. Niżnik i in., Warszawa, Wyd. IFiS PAN.
- Barnes B., Bloor D., Henry J., (1996), *Scientific Knowledge: a Sociological Analysis*, London, The Athlone.
- Berger P.L., Luckmann Th., (1983), *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, przeł. J. Niżnik, Warszawa, PIW.
- Cichoński R., (1995), *Socjologiczne implikacji filozofii Floriana Znanięckiego*, Poznań, Instytut Socjologii UAM.

- Dulczewski Z., (1975), „Florian Znaniecki jako twórca metody autobiograficznej w socjologii”, [w:] *Florian Znaniecki i jego rola w socjologii*, [red.] A. Kwilecki, Poznań, Wydawnictwo UAM, s. 75–88.
- Dulczewski Z., (1984), *Florian Znaniecki życie i dzieło*, Poznań, Wydawnictwo Poznańskie.
- Flis M., (1978), „Wartość, działanie, osobowość – w systemie socjologicznym Floriana Znanieckiego”, *Studia Socjologiczne*, 1, s. 31–58.
- Foucault M., (1980), „The Confession of the Flesh”, [w:] Foucault M., *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, New York, Pantheon Books.
- Foucault M., (2000), „Interview with Michel Foucault”, [w:] Foucault M., *Essential Works of Foucault 1954–1984. Power*, vol. 3, [ed.] J.D. Faubion, New York, The New Press, s. 239–297.
- Foucault M., (2006), *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, Gdańsk, Słowo/obraz terytoria.
- Foucault M., (2007), „Subjectivity and Truth”, [w:] Foucault M., *The Politics of Truth*, Los Angeles, Semiotext(e), s. 147–167.
- Fuller S., (2002), *Social Epistemology*, 2<sup>nd</sup> ed., Blooming and Indianapolis, Indiana University Press.
- Garfinkel H., (2007), *Studia z etnometodologii*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa, PWN.
- Giddens, A., (2001a), *Nowe zasady metody socjologicznej. Pozytywna krytyka socjologii interpretacyjnych*, przeł. G. Woroniecka, Kraków, NOMOS.
- Giddens A., (2001b), *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa, PWN.
- Goldman A., (1999), *Knowledge in the Social World*, New York, Oxford University Press.
- Hałas E., (1991), „Semiotyczna interpretacja koncepcji współczynnika humanistycznego”, [w:] Hałas E., *Znaczenia i wartości społeczne. O socjologii Floriana Znanieckiego*, Lublin, Redakcja Wydawnictw KUL, s. 30–54.
- Husserl E., (1891), *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen*, t. 1, Halle-Saale, C.E.M. Pfeffer (Robert Stricker).
- Husserl E., (1970), *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy*, trans & introduction by D. Carr, Evanston, Northwestern Univ. Press.
- Husserl E., (1976a), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie: eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, [hrsg.] W. Biemel, 2 aufl., Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Husserl E., (1976b), „Kryzys nauki europejskiej a transcendentalna fenomenologia”, przeł. J. Szewczyk, *Studia Filozoficzne*, 9, s. 93–121.
- Husserl E., (1987), *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna. Wprowadzenie do filozofii fenomenologicznej*, przeł. S. Walczewska, Kraków, PAT Wydział Filozoficzny, (II wyd.: Toruń, Wydawnictwo Rolewski, 1999).
- Husserl E., (1989), *Nastawienie nauk przyrodniczych i humanistycznych. Naturalizm, dualizm i psychologia psychofizyczna*, przeł. Z. Krasnodębski, [w:] *Fenomenologia i socjologia. Zbiór tekstów*, [red.] Z. Krasnodębski, Warszawa, PWN, s. 53–74.

- Husserl E., (1991), „O pochodzeniu geometrii”, przeł. Z. Krasnodębski [w:] *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*, [red.] J. Rolewski, S. Czerniak, Warszawa, IFiS PAN, s. 9–37.
- Husserl E., (1993a), *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. i wstępem opatrzył J. Sidorek, Warszawa, Biblioteka Aletheia.
- Husserl E., (1993b), „Świat życia codziennego”, przeł. W. Walczewska, [w:] Świącicka K., *Husserl*, Warszawa, Wiedza Powszechna, s. 179–195.
- Husserl E., (1996), „Badania logiczne”, t. I, *Prolegomena do czystej logiki*, przeł. J. Sidorek, Toruń, Comer.
- Kant I., (2005), *Logika. Podręcznik do wykładów*, przeł. A. Banaszekiewicz, Gdańsk, Słowo/obraz terytoria.
- Karnat-Napieracz A., (2009), *Tożsamość, czyli świadomość redivivus*, Kraków, Oficyna Wydawnicza AFM.
- Kmita J., (1985), „Komunikacyjno-kulturowa interpretacja współczynnika humanistycznego i jej zastosowania”, [w:] Kmita J., *Kultura i poznanie*, Warszawa, PWN, s. 38–85.
- Kozakiewicz H., (1992) „Epistemologia tradycyjna a problemy współczesności”, [w:] *Pogranicza epistemologii*, red. J. Niżnik, Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN, s. 155–180.
- Krasnodębski Z., (1988), „Florian Znanięcki: między filozofią a nauką”, *Kultura i Społeczeństwo*, 3(XXXII), s. 33–39.
- Krasnodębski Z., (1996), „Porządek wśród chaosu. Filozofia kulturalizmu i pojęcie socjologii we wczesnych pismach Floriana Znanięckiego” [w:] Krasnodębski Z., *Postmodernistyczne rozterki kultury*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1996, s. 85–107.
- Kuhn Th. S., (2003), *Droga po Strukturze. Eseje filozoficzne z lat 1970–1993 i wywiad-rzeka z autorem słynnej „Struktury rewolucji naukowej”*, podali do druku J. Conat i J. Haugeland, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa, Wydawnictwo Sic!
- Kuszyk-Bytniewska M., (2000), *Rzeczywistość konkretna a działanie. Wartości i znaczenia w filozofii kultury Floriana Znanięckiego*, (rozprawa doktorska), Lublin, BG UMCS.
- Kuszyk-Bytniewska M., (2011), „Epistemocentryzm jako przeszkoda epistemologiczna nauk społecznych”, *Zagadnienia Naukoznawstwa*, 2 (188), s. 45–62.
- Lakoff G., Johnson M., (1988), *Metafory w naszym życiu*, przeł. T.P. Krzeszowski, Warszawa, PIW.
- Luhmann N., (2007), *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*, przeł. M. Kaczmarczyk, Kraków, NOMOS.
- McGuire J.G., Tuchańska B., (2000), *Science Unfettered. A Philosophical Study in Sociohistorical Ontology*, Athens, Ohio University Press.
- Niżnik J., [red.], (1992), *Pogranicza epistemologii*, Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN.
- Quine W.V., (1986), „Epistemologia znaturalizowana” [w:] Quine W.V., *Granice wiedzy i inne eseje*, przeł. B. Stanosz, Warszawa, PIW, s. 106–125.

- Sismondo S., (2010), *An Introduction to Science and Technology Studies Knowledge and Social Imagery*, Chichester, Blackwell Publ.
- Sojak R., (2004), *Socjologia wiedzy jako ogólna teoria społeczeństwa*, Warszawa, Wydawnictwo FNP.
- Szacki J., (1986), *Znanięcki*, Warszawa, Wiedza Powszechna.
- Szczepański J., (1960), „Podstawowe koncepcje metodologiczne socjologii Floriana Znanięckiego”, *Przegląd Socjologiczny*, 1(XIV), s. 57–72.
- Szczepański J., (1961), *Socjologia. Rozwój problematyki i metod*, Warszawa, PWN.
- Taylor Ch., (2006), „Interpretacja i nauki o człowieku”, przeł. S. Stecko, [w:] *Współczesne teorie socjologiczne*, t. 2, [red.] A. Jasińska-Kania, L.M. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 948–957.
- Ziemińska R., (2001), „Zwrot naturalistyczny we współczesnej epistemologii”, *Filozofia*, 1, s. 299–317.
- Znanięcki F., (1986), „Znaczenie rozwoju świata i człowieka”, [w:] Szacki J., *Znanięcki*, Warszawa, PWN, s. 189–202.
- Znanięcki F., (1988), *Wstęp do socjologii*, Warszawa, PWN.
- Znanięcki F., (1991a), „Cheops”, [w:] Znanięcki F., *Pisma filozoficzne*, t. 2, Warszawa, PWN, s. 1–71.
- Znanięcki F., (1991b), „Humanizm i poznanie”, [w:] Znanięcki F., *Pisma filozoficzne*, t. 2, Warszawa, PWN, s. 235–458.
- Znanięcki F., (1991c), „Rzeczywistość kulturowa”, przeł. J. Wocial, [w:] Znanięcki F., *Pisma filozoficzne*, t. 2, Warszawa, PWN, s. 459–928.
- Znanięcki F., (1992), *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój*, przeł. J. Szacki, Warszawa, PWN.
- Znanięcki F., (2008), *Metoda socjologii*, przeł. E. Hałas, Warszawa, PWN.

### **Znanięcki and Husserl on Cultural Reality and Studies of This Reality: An Onto-Epistemological Interpretation of the Humanistic Coefficient**

ABSTRACT. The aim of this paper is dual: first it is to show the complementarity of Znanięcki's and Husserl's approaches to the social sciences as well as the similarity between their interpretations of the situation of the modern social sciences, and, secondly, (which is a critical step) it is to mark the limitations of such approaches to the social sciences. Both Znanięcki and Husserl investigate the crisis of culture as a crucial feature of contemporary civilization and they both see the origin of this crisis in intellectual complications of the Western human being's modern self-knowledge. Consequently, the two ideas of the crisis of culture lead to similar views on science in general. Moreover, one can find similarly “negative traits”, i.e. anxiety about an ontological conceptualization, in Znanięcki's and Husserl's studies. And this anxiety constitutes a limitation of the research they pursue. Far from sharing this anxiety, we opt for recognizing the need for ontology in the area of social studies. This need stems from human beings' dual approach to themselves, i.e. as the subject and, at the same

---

time, object of an action, interpretation and self-investigation. Therefore, by elaborating such concepts as the “humanistic coefficient” (Znanięcki) and *Lebenswelt* (Husserl), we find onto-epistemology to be the basis of social science. Such an “epistemocentric” perspective represents a challenge. In order to meet this challenge we propose a non-Cartesian onto-epistemology as an area of the contemporary conceptualization of the background to the social sciences.

KEY WORDS: Znanięcki, Husserl, humanistic coefficient, cultural reality, social onto-epistemology, human sciences

Mariola Kuszyk-Bytniewska, Zakład Ontologii i Teorii Poznania, Instytut Filozofii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Plac Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin, mkuszyk@poczta.umcs.lublin.pl