

JÓZEF NIŻNIK

Instytut Filozofii i Socjologii PAN

SYSTEMY WIEDZY A PROBLEM ŁADU: NIEKTÓRE UWIKŁANIA TEORETYCZNE SOCJOLOGII WIEDZY FLORIANA ZNANIECKIEGO

Związek socjologii wiedzy z pragmatyzmem wydaje się czymś dość oczywistym, zważywszy problemy zaprzatające tę dyscyplinę. Równocześnie jednak jest to związek wyjątkowo mało zbadany. Zaniedbanie to daje o sobie znać szczególnie w przypadku autorów uważanych za powszechnie znanych. Często jego konsekwencją jest przeoczenie problematyki, która dla tych autorów była kluczowa i w związku z tym istota ich myśli zupełnie nie trafia do odbiorców ich dzieł. Jest tak z pewnością w przypadku Floriana Znanieckiego. Jego stosunek do socjologii wiedzy był od początku nacechowany krytycyzmem, ale równocześnie jego prace wnoszą do tej dyscypliny zupełnie nowe obszary problemowe.

Wkład Znanieckiego do socjologii wiedzy wiąże się z jego recepcją pragmatyzmu. Sama ta recepcja jest sprawą powszechnie znaną. Wiadomo przecież, że takie właśnie źródła ma jego idea współczynnika¹ humanistycznego. Jednakże wpływ pragmatyzmu na socjologię wiedzy Znanieckiego uchodzi uwadze większości autorów.

Czy Znaniecki istotnie w tak dużym stopniu uległ wpływom pragmatyzmu? Czy był tego świadom? Nie ulega wątpliwości, że tak. W jednej ze swoich najwcześniejszych prac pisze wyraźnie o sobie jako o „uczniu pragmatyzmu” (Znaniecki 1919, ss. XIII–XIV). Pozostał uczniem pragmatyzmu do końca swojej aktywności zawodowej. Równocześnie jednak jego stosunek do pragmatyzmu daleki był od prostego naśladownictwa. Filozofia ta najbliższa była twórcy socjologii humanistycznej właśnie ze względu na to, iż zapewniając generalną perspektywę intelektualną pozwalała na zupełnie nowe, twórcze rozwiązania w dyscyplinie aspirującej do statusu nauki empirycznej. Ponadto Znaniecki czerpał równocześnie z całego dziedzictwa filozofii europejskiej. Był w stanie w doskonały sposób pokazać spójność kultury europejskiej. Jego zdaniem, właśnie ta spójność europejskiej kultury pozwala na zintegrowanie różnorodnych idei zrodzonych w rozmaitych kierunkach filozoficznych. Prace Znanieckiego są zresztą jednym z najlepszych przykładów takiej integracji.

Filozoficzne stanowisko Znanieckiego najlepiej oddaje jego koncepcja „filozofii kultury”, rozumianej przez niego jako ogólna perspektywa filozoficzna. Pojęcie „kultury” zajmuje w obrębie tego stanowiska miejsce centralne, stając się też kluczowym terminem filozoficznego języka Znanieckiego. Natomiast problematyka wartości — organicznie związana z ideą kultury — okazuje się zasadniczą częścią zarówno jego filozofii, jak i socjologii (Znaniecki 1919). (Dobrze pokazał to w swojej pracy Jerzy Wocial, 1987). Dla potrzeb obecnych

rozważań wystarczy wskazać problem, który zaprzętał Znanieckiego od samych początków jego kariery naukowej i który doprowadził go do większości jego osiągnięć w teorii socjologicznej. Problem ten formułuje Znaniecki w *Cultural Reality* stawiając następujące pytanie:

„Jak można pogodzić rozumienie rzeczywistości jako świata praktycznych wartości i myśli, jako empirycznie twórczą, a równocześnie ważną obiektywnie działalność ludzką, czego — jak się wydaje — wymaga filozoficznie pełne ujęcie problemów kultury, z naturalistycznym poglądem na rzeczywistość dominującym w nauce...” (Znaniecki 1919, s. X.).

Jak wiadomo, to dążenie do pogodzenia, o którym mowa w powyższym cytacie, wymagało odrębnego instrumentu pojęciowego. Stała się nim idea współczynnika humanistycznego. Oczywiście, do rozwiązania przedstawionego problemu potrzebna była znacznie więcej. Teoretyczny kontekst, w którym problem ten został przez Znanieckiego usytuowany, wyznaczają dwa podstawowe pojęcia: wiedzy i ładu. Są one dla Znanieckiego nierozzerwalnie związane. Jak pisze w *Przedmowie do Nauk o kulturze* „różnorodność wiedzy w nowoczesnym świecie wynika z różnych koncepcji ładu” (Znaniecki 1971, s. 13). Toteż problem pogodzenia dwóch cytowanych wcześniej ujęć rzeczywistości można sformułować jako pytanie o źródła ładu w rzeczywistości. Takie postawienie zagadnienia wybiera Znaniecki jako stosowny sposób na zbliżenie tej kwestii do socjologii. W rezultacie podstawowym pojęciem i narzędziem teoretycznym obiecującym socjologiczne rozwiązanie stało się pojęcie wiedzy.

Dotychczasowe rozważania pozwalają dostrzec, jak odmiennie, w porównaniu z twórcami socjologii wiedzy, dochodzi Znaniecki do tego samego w istocie obszaru problemowego, który wyznaczały klasyczne koncepcje tej subdyscypliny.

Weźmy pod uwagę jedną z licznych definicji wiedzy, jakie możemy znaleźć w pracach Znanieckiego. W wybranej obecnie definicji — sformułowanej w rozprawie pt. *Terażniejszość i przyszłość socjologii wiedzy* — autora interesuje wiedza „w znaczeniu kulturowym”. Czytamy, że „wiedzą w znaczeniu kulturowym jest każdy bardziej lub mniej spójny system idei, uważany za prawdziwy przez dzielących go myślicieli” (Znaniecki 1984, s. 482).

Przyjrzyjmy się bliżej trzem pojęciom zawartym w powyższej definicji. Są to: 1) wiedza w znaczeniu kulturowym, 2) prawda jako coś zależnego od subiektywnych przekonań, 3) spójność systemu idei.

1. Idea wiedzy, zawarta w cytowanej wyżej definicji, jest w istocie jedną z wielu wersji współczynnika humanistycznego. Zdaniem Znanieckiego, jedyną wiedzą, którą może stwierdzić socjolog w badaniach empirycznych, jest właśnie wiedza w znaczeniu kulturowym. Mowa tu o takiej wiedzy, jaka jest udziałem badanych ludzi. Jest to w istocie jedyny sposób istnienia systemów wiedzy. Socjolog, jak pisze Znaniecki, „natrafia w ciągu swych badań na systemy wiedzy wtedy tylko, gdy stwierdza, że pewne badane przez niego osoby lub grupy czynnie zajmują się takimi systemami: budują, doskonalą, dopełniają, odtwarzają, bronią lub rozpowszechniają systemy, które uważają za prawdziwe; odrzucają, zwalczają, krytykują lub przeszkadzają w rozpowszechnianiu systemów, które uważają za nieprawdziwe” (Znaniecki 1984, ss. 285–286). Takie socjologiczne spojrzenie na wiedzę obejmuje również sprawę jej ważności. Cokolwiek

socjolog jest w stanie powiedzieć o ważności wiedzy, jest to ograniczone do kulturowo akceptowanych standardów ważności. Standardy te są zresztą odmienne w zależności od rodzaju wiedzy, jaką bierzemy pod uwagę. Znaniecki utrzymuje, że „istnieje kilka systemów wiedzy, z których każdy ma inne sprawdziany prawdziwości” (Znaniecki 1984, s. 482).

Przyjrzyjmy się niektórym z tych systemów wiedzy. Znaniecki wymienia wiedzę pragmatyczną, wiedzę moralną, wiedzę teologiczną, filozoficzną i naukową. W przypadku wiedzy pragmatycznej uniwersalnym sprawdzianem prawdy jest sukces. Mowa przy tym o sukcesie w działaniu praktycznym. W przypadku wiedzy moralnej rolę sprawdzianu prawdy pełni zgoda kompetentnych sędziów. Dla wiedzy teologicznej sprawdzianem prawdy jest boskie objawienie. Wiedza filozoficzna odwołuje się natomiast do rozumu, który jest jej sprawdzianem prawdy. Przejawem tego rozumu jest spójność systemu filozoficznego. Znaniecki zwraca uwagę, że różnorodność systemów filozoficznych, z których każdy jest logicznie spójny, powoduje, że ich uroszczenia do prawdziwości idą często w parze ze sprzecznością też głoszonych przez różne filozofie. Wiedza naukowa posługuje się podwójnym sprawdzianem prawdy. Jest to — z jednej strony spójność logiczna, natomiast z drugiej — zgodność z faktami. Jednak poszczególne dyscypliny w różnym stopniu korzystają z każdego z tych sprawdzianów.

Wskazywałem wcześniej na oryginalność Znanieckiego w ujmowaniu socjologicznej problematyki wiedzy, w porównaniu z koncepcjami twórców socjologii wiedzy — Maksa Schelera i Karla Mannheim'a. Nie ulega jednak wątpliwości, że jego poglądy bliższe są Schelerowi niż Mannheimowi. Socjologia wiedzy Schelera wyrosła przecież na gruncie teorii kultury, podobnie jak stało się to w przypadku Znanieckiego. Toteż w niektórych szczegółach Znaniecki podziela wręcz stanowisko Schelera. Analizując wiedzę z punktu widzenia socjologii wiedzy Znaniecki zgadza się z Schelerem, że społeczny kontekst wiedzy warunkuje raczej jej trwanie i rozpowszechnianie, aniżeli powstanie i treść. „Wiedza jest wprawdzie zbiorowym wytworem niezliczonych myślicieli indywidualnych — pisze Znaniecki — ale jej historyczne trwanie, zasięg i wzrost zależą od systemów społecznych, w których ci myśliciele uczestniczą” (Znaniecki 1984, s. 484).

Autor *Społecznej roli uczonych* wyrażał wielokrotnie swój krytyczny stosunek do socjologii wiedzy w jej Mannheimowskim ujęciu. Równocześnie jednak daleki był od pomniejszania jej roli jako źródła inspiracji.

2. Istnieje przynajmniej jeden ważny aspekt teoretyczny badań wiedzy, który jest wspólny twórcom socjologii wiedzy i Znanieckiemu. Jest to problem niepoznawczych funkcji wiedzy. Spostrzeżenie to sprawia wrażenie trywialnego. Przecież wszystkie próby zbudowania socjologii wiedzy jako odrębnej dyscypliny musiały się jakoś uporać z odkryciem, że wiedza może służyć różnym funkcjom niepoznawczym, wykraczającym przy tym daleko poza jej zwykłe zastosowania praktyczne. W takim właśnie kontekście Karl Mannheim wyodrębnił z teorii ideologii obszar socjologii wiedzy. Toteż problem niepoznawczych funkcji wiedzy wymaga tutaj przypomnienia, jako że ten aspekt wiedzy określa w istotnym stopniu znaczenie ważnych pojęć epistemologicznych, które zaczynają występować w nowych rolach, co może być źródłem istotnych nieporozumień

teoretycznych. Podejmując badania nonkognitywnych funkcji wiedzy zapominamy często, że jesteśmy zmuszeni opuścić obszar, na którym idea wiedzy uzyskała swoje podstawowe znaczenie, czyli epistemologię. Jeżeli więc posługujemy się dalej pojęciami związanymi organicznie z pojęciem wiedzy i zaczerpniętymi z teorii poznania, również te pojęcia — mimo takiej swojej genealogii — zaczynają funkcjonować inaczej niż w obrębie epistemologii. Przemiany, jakim ulegają pojęcia epistemologii w rezultacie ich socjologicznej analizy, widać doskonale na przykładzie pojęcia prawdy. Przyjrzyjmy się dokładniej, jak przedstawia się „socjologiczne” znaczenie idei prawdy w kontekście interesujących nas obecnie poglądów Znanieckiego.

Znaczenie to jest obciążone charakterystyczną ambiwalencją. Tak rozumiane pojęcie prawdy czerpie swoją wartość ze znaczenia epistemologicznego, a równocześnie przestaje funkcjonować jako narzędzie poznawcze.

Pojęcie prawdy miało zawsze podwójne znaczenie, mianowicie poznawcze i moralne. Przy tym jego znaczenie moralne było najczęściej pochodną jego znaczenia poznawczego. Innymi słowy: prawda była niemal zawsze pewnym dobrem. Obecnie jednak interesują nas również takie przypadki, w których poznawczy sens prawdy jest sugerowany albo domniemywany właśnie w tym celu, aby wprowadzić w błąd. Właśnie odkrycie tego mechanizmu stało się podstawą pojęcia ideologii, poczynając od znaczenia, które nadał mu Marks.

Zainteresowanie niepoznawczymi funkcjami wiedzy było również dla Mannheim'a punktem wyjścia w jego konstrukcji socjologii wiedzy. To właśnie ze względu na ten punkt wyjścia, zdaniem większości autorów, problemy epistemologiczne muszą być wyłączone z socjologii wiedzy. Również Znaniecki przywiązuje dużą wagę do tego, aby socjologia wiedzy „nie starała się na próżno zostać epistemologią”, oponując nawet przeciwko sformułowaniu „socjologiczna teoria wiedzy” (Znaniecki 1984, s. 291). Równocześnie jednak Znaniecki nie jest w stanie zrezygnować z wielu typowo epistemologicznych pojęć, proponując ich „socjologiczne” definicje. Znajdujemy wśród nich także pojęcie prawdy.

Znaniecki wskazuje, że sama idea prawdy ma nie tylko sens poznawczy. „Uznanie pewnych prawd” ma bezpośredni wpływ na ludzką działalność. Prawda w socjologicznym sensie jest, zdaniem Znanieckiego, odpowiedzialna nie tyle za samo myślenie, jego treść, co za normy myślenia. „Możemy stwierdzić, że cokolwiek jest uważane za prawdę, funkcjonuje jako norma myślenia, narzucająca uznającemu ją podmiotowi swoisty dobór i organizację niektórych danych jego doświadczenia, które przez to nabierają charakteru przedmiotów poznania” (Znaniecki 1984, s. 288). Innymi słowy, prawda może być nie tyle wynikiem poznania, co jego swoistym instrumentem. Instrumentem przy tym przesądzanym społecznie. W ten sposób wiedza może funkcjonować jako broń w konfliktach społecznych, a prawda jawi się jako niezwykle elastyczne narzędzie, którego można użyć do poparcia celów ideologicznych. (Należy przy tej okazji zauważyć, że Znaniecki używa terminu „ideologia” niezwykle ostrożnie. W gruncie rzeczy czyni wszystko, aby go uniknąć). Prawda staje się czymś na kształt argumentu używanego *ex post*, powstałego w procesie tworzenia racjonalizacji niezbędnej dla obrony stanowiska własnej grupy, standardów oceny panujących w obrębie takiej grupy, czy też postępowania w „dowolnej dziedzinie kultury”.

W ten sposób problem prawdy i błędu zostaje podporządkowany problemom

tego, co dobre, a co złe, tego, co słuszne, i tego, co niesłuszne. Takie jego pojmowanie określa myślenie mędrca działającego na rzecz własnej grupy. „Jego myśleniem kierują dwa podstawowe założenia: to, co dobre, z pewnością opiera się na prawdzie; to, co złe, z pewnością jest oparte na błędzie. «Dobroć» zaś dla mędrca, którego rola jest nieodłączna od grupy toczącej walkę, to wszystko, czego chce jego grupa; «złem» jest to, czego chce inna grupa w przeciwieństwie do jego własnej” (Znaniński 1984, s. 355).

Takie rozważania mogą prowadzić do rozmaitych wniosków. Mogą one być zaczątkiem teorii propagandy albo jej krytyki. Mogą też skłaniać ku pewnej koncepcji socjologii wiedzy, tak jak stało się to w przypadku Znanińskiego, i trochę wcześniej P. Sorokina (Sorokin 1937).

Najdalej jednak idące konsekwencje teoretyczne ma ten sposób ujmowania problematyki prawdziwości wtedy, gdy próbujemy przejść do ogólnej teorii rzeczywistości społecznej. Pozwala bowiem dostrzec, że to, co jest postrzegane jako świat społeczny człowieka, powstaje w wyniku tych samych procesów, które budują korpus ludzkiej wiedzy. Na gruncie teoretycznej konstrukcji, jaką znajdujemy w pracach Znanińskiego, ta najdalej idąca możliwość interpretacyjna wydaje się szczególnie przekonująca. Dopiero taki kierunek rozumienia pozwala ocenić rolę jego koncepcji współczynnika humanistycznego, a także rozbudowanej idei systemów wiedzy.

Konsekwencje teoretyczne, o których mowa, zostały szeroko rozwinięte w pracach autorów współczesnych, z których najlepiej znana jest chyba praca P. L. Bergera i T. Luckmanna (Berger, Luckmann 1983). Natomiast sam Znaniński nie ujawniał ambicji do generalizacji swojej koncepcji wiedzy w postaci ogólnej teorii rzeczywistości społecznej. Równocześnie jednak był w pełni świadom, że niepoznawcze funkcje wiedzy są ściśle związane z tworzeniem społecznego ładu. Był przekonany, że różne koncepcje ładu znajdują wyraz w różnorodności wiedzy. Jakkolwiek określony ład rzeczywistości może wyznaczać typ wiedzy, często to wiedza przesądza wizję rzeczywistości, zwłaszcza wtedy gdy od jej obrazu zależą interesy grupowe. Najbardziej oczywiste jest to w przypadku wiedzy pragmatycznej. „Przeglądając dzieła dawniejszych i obecnych pragmatycznych myślicieli społecznych, stwierdzamy, że większość z nich zajmowała się dwiema sprawami: jak utrzymać trwałą ład wewnątrz grupy społecznej i jak zapewnić sobie zwycięstwo lub uniknąć porażki podczas konfliktów z innymi grupami społecznymi” (Znaniński 1984, s. 486).

Czytając uważnie to, co Znaniński napisał o innych typach wiedzy, dochodzimy do wniosku, że takie funkcje w większym lub mniejszym stopniu pełni każdy typ wiedzy. Innymi słowy można powiedzieć, że: 1) każdy typ wiedzy spełnia pewne funkcje pragmatyczne, 2) pragmatyczne funkcje wiedzy służą zapewnieniu stabilizacji grupy oraz stanowią oparcie dla członków grupy w jej konfliktach z innymi grupami społecznymi. Czy będzie to zbiorowość religijna, czy społeczność uczonych, podstawą tożsamości grupowej i stabilności grupy jest wiedza. Oczywiście w każdym przypadku inny jej typ. Wiedza religijna w przypadku pierwszym, a wiedza naukowa w przypadku drugim. Takie właśnie zależności stanowią istotę powiązań między wiedzą i systemami społecznymi.

Znaniński był doskonale świadom tego, że każdy niemal typ wiedzy może funkcjonować jako wiedza pragmatyczna. W artykule *Ewolucja twórcza i dyfuzja*

wiedzy czytamy między innymi: „Tak więc we współczesnym świecie znajdujemy tysiące odmian wiedzy pragmatycznej, zapewne z pięćset odmian doktryn teologicznych, ze dwieście bardziej lub mniej różniących się od siebie systemów filozoficznych oraz liczne działy i poddziały wiedzy naukowej” (Znaniński 1984, s. 514). Oczywiście, w wypowiedzi tej mowa o społecznej wiedzy pragmatycznej, czyli wiedzy o tym, jak postępować z ludźmi. Należy pamiętać, że ponadto rozróżniał Znaniński techniczną wiedzę pragmatyczną, czyli wiedzę o tym, jak radzić sobie z przedmiotami materialnymi (tamże, s. 507).

Aby dostrzec niektóre teoretyczne konsekwencje przedstawionych właśnie też Znanińskiego, trzeba się przyjrzeć jeszcze innym jego ideom. Okazuje się zresztą, że te kolejne jego pomysły teoretyczne wykazują daleko idącą spójność z sugerowaną wcześniej interpretacją jego poglądów. W tym celu pragnę teraz przejść do omówienia trzeciego elementu cytowanej na wstępie definicji wiedzy, mianowicie do pojęcia „spójnego systemu idei”.

3. W pracach Znanińskiego znajdujemy kilka terminów, które będąc niezależnymi i należąc do odmiennych poziomów teoretycznych wyrastają jednak z tych samych rozstrzygnięć filozoficznych. Terminy te to: spójność albo koherencja, ład i system. Każdy z nich wymaga wyjaśnień, które wcześniej lub później angażują pozostałe. Badając pojęcia, jakie kryją się za tymi terminami, dogodnie jest rozpocząć od pojęcia ładu.

Problem pochodzenia ładu jest zagadnieniem, które zaprzęta Znanińskiego niemal nieustannie, pojawiając się w większym lub mniejszym zakresie w większości jego prac. Warto tu zauważyć, że jest to problem, który różnicuje, a często przeciwstawia sobie filozoficzne nurty proponujące jego odmienne rozwiązania. Często okazuje się, że istotą rozbieżności tych nurtów filozoficznych jest ich stanowisko ontologiczne, ujawniane do końca wtedy, gdy trzeba takie rozwiązania zaproponować. Znaniński zdecydowanie odrzuca styl filozofowania, który wymagałby jednoznacznych założeń ontologicznych. Idzie zresztą w tym zakresie śladem innych współczesnych mu kierunków filozoficznych, tak rozmaitych jak neokantyzm, pragmatyzm czy intuicjonizm Bergsona. W świetle jego prac okazuje się, że jedyną dziedziną filozofii odpowiednią do owocnych zastosowań w teorii socjologicznej jest epistemologia. Takim problemem filozoficznym, mającym dla Znanińskiego zdecydowanie epistemologiczny wymiar i wpływającym na jego teoretyczną myśl socjologiczną, jest problem ładu (Znaniński 1912, 1971). Rozbudowane analizy poświęcone tej problematyce w pracach Znanińskiego obejmują badanie różnych znaczeń, jakie pojęcie ładu miało w rozmaitych kierunkach filozoficznych, typologie ładu itd.

W obecnych rozważaniach interesuje mnie zwłaszcza teoretyczna rola rozważań Znanińskiego poświęconych ładowi w całości jego dorobku. Jego prace dostarczają na to pytanie odpowiedzi, która nie budzi wątpliwości: idea ładu była zamierzona jako kluczowe pojęcie w poszukiwaniach teoretycznych podstaw nauk o kulturze (Znaniński 1971, s. 22).

Przyjrzyjmy się krótko rozmaitym znaczeniom, jakie termin „ład” ma w tekstach Znanińskiego. Można wśród nich rozróżnić z pewnością następujące: ład jako zasada poznawcza, ład jako wartość, ład jako cel, idea ładu jako narzędzie poznania. W każdym z tych znaczeń ład oznacza co innego: Znaniński pisze o powszechnym założeniu ładu w ludzkiej aktywności poznawczej, o ładzie

rzeczywistości, o ładzie moralnym itd. Toteż wydaje się ważne ustalenie, czy wszystkie zastosowania terminu „ład” mają jakiś wspólny element znaczeniowy, innymi słowy — ustalenie epistemologicznego znaczenia idei ładu w ogóle. W gruncie rzeczy, w każdym ze znaczeń tego terminu jesteśmy w stanie dostrzec jego poznawczą istotność. Ład jako zasada poznawcza wskazuje na wyjściową przesłankę, obecną niemal zawsze w aktywności poznawczej człowieka, a znajdującą wyraz w oczekiwaniu spójności idei o świecie; ład, pojmowany jako narzędzie poznania prowadzi do idei systemu; ład jako wartość obejmuje także jego znaczenie jako wartości poznawczej; ład jako cel, oprócz swojego sensu praktycznego, odnosi się również do pewnego porządku w konstrukcjach teoretycznych, w związku z czym zakłada określoną zasadę poznawczą, o której wspominałem wcześniej.

Koncentrując swoje konstrukcje teoretycznie wokół pojęcia ładu jako ogólnej kategorii poznawczej Znaniecki tworzy podstawy teorii kultury. Jest to równocześnie próba rozwiązania antynomii, jaka rysuje się między przyjęciem istnienia ładu w rzeczywistości samej i ładem pojmowanym jako idea wytworzona przez umysł ludzki. Antynomia ta stanowi trudność, z którą Znaniecki nie jest w stanie poradzić sobie zadowalająco. Odnosi się wrażenie, że nie potrafił on do końca pozbyć się pewnych ukrytych założeń ontologicznych, choć przyjęty przez niego styl myślenia nie stwarzał takich możliwości. Na pozór proponowane rozwiązanie wydaje się dość jasne: zważywszy, że jedyną rzeczywistością, z jaką nauki o kulturze mają do czynienia, jest rzeczywistość stworzona przez człowieka, można powiedzieć, że zarówno rzeczywistość, jak i idea ładu są dziełem człowieka. Logika tego rozstrzygnięcia przypomina koncepcje powstałe równoległe w zupełnie innej tradycji filozoficznej, mianowicie w neokantowskiej filozofii form symbolicznych E. Cassirera (Cassirer 1953).

Propozycja Cassirera wymagała określonej koncepcji filozoficznej, która została zawarta w jego idei form symbolicznych. Również Znaniecki musiał poddać to rozwiązanie jakiejś konceptualizacji. Toteż wiąże się z nim rozbudowana argumentacja odwołująca się do pojęcia systemów wiedzy. W tym sensie idea systemów wiedzy pełni podobną funkcję teoretyczną jak idea form symbolicznych w teorii Cassirera. Oczywiście, pojęcie systemów wiedzy nie tylko pozbawione jest Cassirerowskiego aprioryzmu, ale wręcz jest kategorią socjologiczną o pewnych walorach empirycznych. W końcu Znaniecki nigdzie nie odrzucał wprost realizmu ontologicznego i w istocie dopuszczał *implicitie* istnienie jakiegoś rodzaju „rzeczywistości zewnętrznej” (Znaniecki 1971, s. 72). W sumie jego stanowisko w kwestii ładu nie może być skwitowane prostą formułą, a co więcej — nie jest ono całkowicie jednoznaczne. Wymaga to dalszych rozważań, które prowadzą na powrót do idei wiedzy.

Konstytutywną cechą wiedzy jest spójność albo koherencja idei. Innymi słowy, aby pewien zbiór idei mógł stanowić wiedzę, musi być spójny. Dotyczy to także takich form wiedzy, które mogą być w sposób oczywisty ze sobą sprzeczne, choć występują obok siebie, jak na przykład wiedza naukowa i mit. W istocie w obrębie własnych zasad myślenia zarówno wiedza naukowa, jak i wiedza mityczna stanowią spójne całości. To właśnie dzięki koherencji idei wiedza jest w stanie pełnić zarówno swoje poznawcze, jak i niepoznawcze funkcje.

Rozwiązanie antynomii między założonym ładem rzeczywistości a twórczą mocą wiedzy zasadza się również na pojęciu spójności idei. Spójność idei odzwierciedla bowiem ład rzeczywistości. Oczywiście treść idei stanowiących wiedzę może się różnić w sposób zasadniczy: oczekuje się od nich jedynie tego, aby reprezentowały pewną koherentną całość. W ten sposób myślenie mityczne zapewnia ujęcie rzeczywistości, które może być dla człowieka równie dobre jak naukowe. Innymi słowy, każdy z tych typów myślenia jest w stanie przedstawić rzeczywistość jako spójne uniwersum, jako świat, w którym przejawia się ład (Niżnik 1985).

Wymóg koherencji stał się centralną ideą w filozofii konwencjonalistycznej. Znanięcki zupełnie otwarcie wskazuje na tę filozofię przyznając, że najpoważniejszy dług zaciągnął u Poincarégo (Znanięcki 1984, s. 457). Równocześnie jednak oczywiście jest, że idea koherencji zajmuje w myśli Znanięckiego zupełnie inne miejsce.

Wróćmy jednak do interesującego nas obecnie problemu ładu. Jaki jest związek między założonym ładem rzeczywistości i ładem wyrażanym przy pomocy ludzkiej, symbolicznej artykulacji rzeczywistości? Czy człowiek przypisuje rzeczywistości ład przy pomocy swojej aparatury poznawczej, odkrywa ład, czy też po prostu opisuje go przy pomocy środków teoretycznych — takich jak pojęcie systemu albo wymóg spójności idei tworzących wiedzę? Na jakiej podstawie można przyjąć istnienie ładu innego niż ten, który daje się ująć w ludzkim procesie percepcji rzeczywistości? W końcu jedyny obraz rzeczywistości, jaki człowiekowi jest dostępny, jest jego, ludzkim, obrazem rzeczywistości.

Trywialne jest stwierdzenie, że jedynym uniwersum, z którym człowiek może obcować intelektualnie, jest uniwersum symboliczne oraz że środkiem mediacji między podmiotem i jego światem zewnętrznym jest wiedza. Biorąc pod uwagę tradycję filozoficzną, w której ukształtowały się filozoficzne poglądy Znanięckiego, ujęcie problematyki wyrażone w sformułowanych właśnie pytaniach, jakie można zrekonstruować opierając się na analizie jego prac filozoficznych, sprowadza się do przekonania, że „rzeczywistość zewnętrzna” jest w jakiś sposób podatna na takie jej uchwycenie, które wiąże się z jej uporządkowaną percepcją, czyli percepcją w obrębie pewnego ładu. Innymi słowy, idea rzeczywistości zewnętrznej jest pojmowana przez Znanięckiego jako pewna potencja, która może zostać rozwinięta przy pomocy ludzkich narzędzi symbolicznych.

Ład, koherencja czy spójność są więc pojęciami, które oddają szczególną potrzebę i zdolność człowieka, znajdując swój wyraz w wiedzy oraz jej zastosowaniach w ludzkich procesach poznawczych. Z tego też powodu Znanięcki odrzuca epistemologiczny dogmatyzm: nie istnieje, jego zdaniem, jedna prawda o żadnym przedmiocie. Jedynym warunkiem stosowanym wobec produktów ludzkiej myśli jest koherencja idei, które łącznie mają reprezentować dany przedmiot. Znanięcki wyraża ten pogląd opisując postawę „odkrywcy problemów”. „Odkrywca problemów” — czytamy — nie jest buntownikiem przeciwko racjonalizmowi naukowemu, którego objawem jest budowanie teorii: odrzuca on naukowy dogmatyzm, wyrażający się w uroszczeniu, jakoby jakaś teoria zawierała jedynie prawdziwą wiedzę o danym przedmiocie” (Znanięcki 1984, s. 458).

Takim odkrywcą problemów był również sam Znanięcki, gdy wziąć pod

uwagę jego stanowisko epistemologiczne i jego ogólne poglądy teoretyczne. Trudno zaprzeczyć, że jego idea współczynnika humanistycznego zawierała, wśród różnych swoich znaczeń i konsekwencji teoretycznych, również sens filozoficzny zbieżny z wyrażonym wyżej antydogmatyzmem. Ten „antydogmatyzm” Znanieckiego dopuszcza wiele różnych symbolicznych reprezentacji rzeczywistości. Każda może z powodzeniem dowodzić swojej ważności, jako że Znaniecki bierze pod uwagę jedynie ważność epistemologiczną: interesuje go raczej związek człowieka ze światem niż ontologiczny status tego świata. W ten sposób musimy powrócić do idei systemów wiedzy.

Wiedza jawi się jako rezultat aktywnej interakcji człowieka z rzeczywistością. W istocie więc ludzka aktywność poznawcza ma kreacyjny efekt zarówno w przypadku samego człowieka, jak i w przypadku jego świata. Pojęcie systemu zastosowane do wiedzy okazuje się doskonałym sposobem zarówno wyrażenia, jak i podkreślenia tej podwójnej funkcji wiedzy. Pojęcie to oddaje koherencję czy spójność ludzkiej reprezentacji rzeczywistości i równocześnie pozwala na oddanie ładu rzeczywistości.

Ta analiza struktury pojęciowej poglądów Znanieckiego nie pozostawia żadnych wątpliwości w kwestii jego podstawowego stanowiska filozoficznego. Jest to humanizm epistemologiczny, którego klasyczną formułę stworzył F. C. S. Schiller (1903) W gruncie rzeczy Znaniecki rozpoczął swoją karierę uczonego stojąc na stanowisku epistemologicznego humanizmu, który znalazł wyraz w jego pierwszej książce *Humanizm i poznanie*. Następnie stanowisko to zostało rozwinięte jako dyrektywa metodologiczna dla nauk społecznych w postaci koncepcji współczynnika humanistycznego. Wreszcie, w swoich późniejszych publikacjach, zwłaszcza podejmujących problematykę socjologii wiedzy, Znaniecki osiągnął dojrzałość teoretyczną, pozostając jednak — w sensie ogólnych konsekwencji teoretycznych i zasadniczych idei — w obrębie tego samego stanowiska. Po drodze jednak autor *Społecznych ról uczonych* potrafił — dokumentując swój niezwykły talent teoretyczny — wykazać, że przyjęta przez niego perspektywa filozoficzna ma fundamentalne znaczenie dla nauk społecznych.

BIBLIOGRAFIA

- Berger P. L., Luckmann T., 1983, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*. PIW, Warszawa.
 Cassirer E., 1953–1957, *The Philosophy of Symbolic Forms*. Yale University Press, New Haven.
 Niżnik J., 1985, *Symbole a adaptacja kulturowa*. Warszawa.
 Schiller F. C. S., 1903, *Humanism. Philosophical Essays*. London.
 Sorokin P. A., 1937, *Social and Cultural Dynamics*, t. 2. American Book Company.
 Wocial J., 1987, *Wstęp*, w: F. Znaniecki, *Pisma filozoficzne*, t. 1. PWN, Warszawa.
 Znaniecki F., 1912, *Humanizm i poznanie*. Warszawa.
 Znaniecki F., 1919, *Cultural Reality*. The University of Chicago Press, Chicago.
 Znaniecki F., Lednicki W., Halecki O., 1954, *Three Columbia Bicentennial Lectures*. N. Y. Polish Institute of Art and Sciences in America.
 Znaniecki F., 1971, *Nauki o kulturze*. PWN, Warszawa.
 Znaniecki F., 1984, *Społeczne role uczonych*. PWN, Warszawa.
 Znaniecki F., 1987, *Pisma filozoficzne*, t. 1, PWN, Warszawa.