Jacek Bartyzel

ALEKSANDROWI HALLOWI ODPOWIEDŹ NA ODPOWIEDŹ

Czytelnicy „Polityki Polskiej" zauważyli z pewnością pojawienie się nowej rubryki w naszym piśmie zatytułowanej „Laboratorium". Na zaprezentowane w dwunastym zeszycie „PP" pierwsze próbki, uzyskane w retorcie tego młodopolskiego laboratorium ideowego, składają się *Prolegomena do tez ideowych*, autorstwa niżej podpisanego, oraz replika na powyższy tekst pióra Aleksandra Halla. Porównawcza lektura obu tekstów ujawnia bez wątpienia szereg istotnych rozbieżności obu stanowisk: mojego, i mego Przyjaciela oraz Adwersarza w jednej osobie; nie czyni jednak beznadziejną – w mym najgłębszym przekonaniu – próbę znalezienia wspólnego mianownika ideowo-politycznego, jeśli tylko podjęty zostanie wspólny wysiłek oczyszczenia dyskursu z nieporozumień zrodzonych wskutek niedoprecyzowania pojęć a w konsekwencji niedomyślenia istotnych przesłanek partnera dyskusji. Niniejsza „rekontra" polemiczna jest właśnie próbą takiego oczyszczenia, i choć nie kusi się ona o ujęcie w gotowe formuły całokształtu zagadnień będących przedmiotem sporu, to pragnie przynajmniej dać ściślejszy niż w „inicjalnym" tekście wyraz moich intencji co do kilku kluczowych kwestii, które wywołały „kontrę" mego polemisty.

I

W świetle repliki A. Halla fundamentalnym przedmiotem naszej kontrowersji wydaje się kwestia stosunku do demokracji. Moje „prolegomeny" sytuują się rzeczywiście w kręgu tradycji krytycznej nad demokracją refleksji, mój adwersarz przyznaje się – z dużą dozą przekornej ironii – do hołdowania demokratycznemu „zabobonowi" i uznaje demokrację za „najdoskonalszy ze znanych mu porządków politycznych", aczkolwiek przyznaje, że opowiedzenie się za tym ustrojem nie oznacza, w jego przypadku, ubóstwiania jej. Zarówno jednak sposób odczytania mojej krytyki demokracji, jak i cały tok rozumowania ujawniony w replice dowodzą mym zdaniem, że mówiąc pozornie o tym samym, mówimy w istocie rzeczy o różnych sprawach, a przynajmniej o różnych aspektach tego samego problemu. Ja bowiem poddawałem krytyce DOKTRYNĘ demokratycz-

ną i jej relatywistyczny światopogląd, mój Przyjaciel zaś broni cały czas METODY demokratycznej, którą pod pewnymi warunkami – o czym szerzej za chwilę – uznawałem i uznaję niezmiennie za jeden z fundamentów ładu politycznego. Nieporozumienie to wydaje mi się tym dziwniejsze, że przecież rozróżnienie demokracji formalnej i treściowej – i zróżnicowany do nich stosunek – jest trwale obecną kategorią naszego młodopolskiego myślenia politycznego, by wspomnieć choćby tak ważny dokument programowy, jakim był opublikowany w 1983 r. tekst *Między Polską naszych pragnień a Polską naszych możliwości*. Jeżeli przeto krytykuję system oparty na integralnym światopoglądzie demokratycznym, to przynajmniej w naszym kręgu intelektualnego oddziaływania powinno być oczywiste, że mam na myśli tę definicję demokracji, którą jako pierwszy podał Platon: „Demokracja nastaje, kiedy ubodzy zwyciężą i jednych bogaczy pozabijają, drugich wygnają z kraju, a pozostałych dopuszczą na równych prawach do udziału w ustroju i w rządach. (…) Państwo takie wcale nie troszczy się o to, od jakich zajęć przechodzi ktoś do spraw państwa i zaczyna się zajmować polityką, ono szanuje każdego, byleby oświadczył, że kocha Lud" (*Państwo*, ks. VIII, 557 B,C).

Od tak rozumianej demokracji niedaleko właśnie do totalitaryzmu, który we wszystkich znanych nam postaciach był „ludowy" i egalitarny, za trafne zatem uważam spostrzeżenie Mariana Zdziechowskiego[1], że „bolszewizm jest doprowadzoną do absurdu ideą demokratyczną"; za błędną zaś i pozorną antynomię: demokracja – totalitaryzm. Ale także współczesne demokracje liberalne świata zachodniego nie są wolne od nawarstwień demokracji światopoglądowej: w wielu przypadkach powstały one w drodze opisanej przez Platona (vide: Rewolucja Francuska i jej pochodne), eliminują one – w mniejszym lub większym, zależnie od lokalnych warunków, stopniu – pozademokratyczne metody kreowania ładu społecznego, a co najważniejsze, świadomie wyzbyły się odwołań do nierelatywistycznej sankcji tego ładu, w imię fałszywie rozumianego „pluralizmu". Dlatego rzeczywiście jestem „zdegustowany", jak zauważa mój Przyjaciel, nowożytną demokracją typu zachodniego. Sądzę ponadto, że błędem perspektywy jest pojmowanie demokracji jako swoistego wykwitu i uwieńczenia ewolucji cywilizacji zachodniej, do której „nie dorosły" jeszcze prymitywne społeczeństwa w rodzaju Górnej Wolty; przeciwnie, w jednostronnej i totalnej demokratyzacji widzę raczej efekt inwolucji, kurczenia się rzeczywistego pluralizmu i bogactwa form bytu społecznego, wypracowanych ongiś przez tę cywilizację, więcej – wstecznictwa hamującego rozwój.

W moich *Prolegomenach* starałem się dowieść, że istotowym rdzeniem doktryny demokratycznej jest teoria „kontraktu społecznego" i „suwerenności ludu", jako pierwszej przyczyny porządku państwowego. Otóż teoria ta nie jest do pogodzenia z nauką chrześcijańską, wskazującą wyraźnie na Boga, jako przyczynę sprawczą społeczeństwa, państwa i władzy; ludowi zaś (narodowi)

przyznającą prawo określenia konkretnych form ustroju, z zastrzeżeniem jednak niepodlegania woli ludu treści moralnej ładu publicznego, która autorytet swój czerpie z prawa boskiego. Można zatem dopuścić stwierdzenie, iż lud (naród) jest „suwerenny" we właściwym mu, tzn. zakreślonym normami prawa naturalnego, zakresie, pozwalającym stanowić o sprawach tyczących jego zbiorowej egzystencji; nie jest to jednak suwerenność *sensu stricto,* bowiem lud nie jest uprawniony do stanowienia o tym, co dobre albo złe, a więc i do podejmowania decyzji (obojętnie: jednomyślnie czy głosem większości) kwestionujących normy prawa naturalnego. Ta suwerenność nie stanowi również atrybutu państwa jako takiego, ani państwa „ścieśnionego" do pierwiastka władzy, ponieważ należy ona wyłącznie do Boga, jako Stwórcy i Pana wszechrzeczy. Odrębnym zagadnieniem jest natomiast kwestia, kto w konstrukcji władz publicznych państwa jest dzierżycielem owej, płynącej z nadprzyrodzonego źródła, władzy suwerennej, zwierzchniczej w stosunku do całokształtu władz i wobec całej wspólnoty? I tu wskazywałem w swoim tekście na rozwiązanie, mym zdaniem najlogiczniejsze, a z poglądem katolickim najzupełniej zgodne, przyznające ów warunkowy atrybut suwerenności jednoosobowej Głowie Państwa, jako jedynie zdolnej – z personalistycznego punktu widzenia – do ponoszenia odpowiedzialności moralnej za poruczone sobie włodarstwo przed Dawcą tej suwerenności. Natomiast przyznanie tej atrybucji ludowi *a totali*, względnie jego reprezentacji kolegialnej, stanowi sprzeczność samą w sobie, ponieważ oznaczałoby to, iż podmiot władzy sam wykonywa władzę nad sobą i sam dla siebie jest jedynym autorytetem. Naturalnie, jak największa sfera życia publicznego powinna być oddana reprezentatywnemu samorządowi zainteresowanych grup społecznych, ale samo źródło władzy publicznej musi być umiejscowione ponad rządzonymi. W przeciwnym bowiem wypadku mamy do czynienia z „detronizacją" autorytetu nadprzyrodzonego w życiu społecznym i „intronizacją" zmiennego autorytetu większości – a na tym właśnie polega wskazywana przeze mnie dekadencja demokracji nowożytnej.

Nie ulega jednak wątpliwości, że ze ściśle praktycznego punktu widzenia największe emocje wzbudza „techniczna" strona demokracji, prawo obywatelstwa demokratycznych procedur w życiu publicznym. Prawa tego nie kwestionowałem, co zresztą mój polemista lojalnie zaznaczył. Sprzeciw mój natomiast budził (i budzi nadal) swoisty „imperializm" metody demokratycznej, wyrażający się nieuwzględnianiem innych procedur, a także spaczone, jak sądzę, pojmowanie tkwiącej u podstaw tej metody, a ściśle europejskiej w genezie, idei reprezentacji.

Rozpatrując kwestię wzmiankowanego „imperializmu" odwołam się do pewnego porównania uplastyczniającego tę kwestię. Wyobraźmy sobie, że ktoś buduje dom. Żeby była to budowla stabilna i zapewniająca schronienie, trzeba ją wznieść na trwałym fundamencie. Sam zaś budynek musi posiadać przestrzeń

wyznaczoną powierzchnią podłogi, ale także strop wznoszący się na ścianach, spośród których szczególne znaczenie posiada ściana nośna; musi wreszcie posiadać dach wieńczący jego fasadę. Otóż kto powiada, że ustrój państwa winien być „demokratyczny" i nie dopowiada nic poza tym (a tak niestety czyni też mój Przyjaciel), przypomina mi kogoś, kto by twierdził, że do wystawienia domu (i zapewnienia przestrzeni życiowej jego mieszkańcom) wystarczy ułożenie podłogi; że niepotrzebne są ściany i strop, dach, a nawet fundament. Tymczasem zagubioną dziś, a naczelną ideą regulatywną polityki europejskiej był nie rząd jednostronnie demokratyczny, lecz tzw. „rząd mieszany": monarcho-arysto-demokratyczny. Pierwiastek demokratyczny to, w tym ujęciu, „podłoga", arystokratyczny – to ściany i strop, monarchiczny – dach, fundament zaś spoczywa na życiodajnej glebie moralności absolutnej. Cóż jednak oznacza, najżywiej przez mego adwersarza zakwestionowany, pierwiastek „arystokratyczny" w owej budowli? Powiada On: „Próby zastępowania demokracji rządami „aristoi" uważam za nieporozumienie. W dobie społeczeństw masowych żadna próba wyłonienia rządów najlepszych – z pominięciem procedury demokratycznej – nie przyniosła trwałego powodzenia. (…) Sądzę, że nie ma innej drogi, jak ta, na której domniemani „aristoi" będą jednak zabiegać, stosując się do reguł demokracji, o poparcie większości swych współobywateli".

Muszę przyznać, że kiedy przeczytałem powyższy fragment repliki mego polemisty i porównałem go z odnośnym stwierdzeniem własnego tekstu, doszedłem do przekonania, że mimowolnie jestem sprawcą – przez istotne niedookreślenie – poważnego nieporozumienia. Powinienem był bowiem dopowiedzieć – co czynię teraz, że: 1) nie posługiwałem się terminem „aristoi" w sensie kastowym, który by sankcjonował prawo jakiejś grupy do niezmiennego występowania w społecznej roli „eupatrydów", ani też: 2) nie miałem na myśli słowa „rząd" w sensie wąskim (egzekutywy i administracji), lecz to samo słowo w jego w znaczeniu szerszym (i starszym), czyli ogólnych prawideł ustroju, „konstytucji" danego społeczeństwa. W tym zatem, szerszym sensie, pierwiastek arystokratyczny oznacza konieczność istnienia w społeczeństwie naturalnych, opartych na tradycji, zasłudze i kompetencji, elit społecznych i moralno-intelektualnych, oraz respektowania ich pozycji przez nie-elitę. „Arystokracja bowiem – jak pisał Florian Znaniecki[2] – w dosłownym znaczeniu „panowania najlepszych", jest koniecznym warunkiem życia cywilizowanego".

Ten pierwszy warunek, określający zasady życia społecznego, a niedotykający na razie kwestii formowania władz publicznych, musi być jednak uzupełniony przez dookreślenie drugiego aspektu. I tu muszę zaznaczyć, że oczekiwałem od mego adwersarza podobnej precyzacji dotyczącej użytych przez Niego, a również nader ogólnych, sformułowań o podległości domniemanych „aristoi" regułom procedury demokratycznej. Czy rozumie On tę procedurę, tak jak

przedstawia się ona dzisiaj w prawie wyborczym państw demokracji zachodniej, a więc egalitarnie i indywidualistycznie? Oraz czy rozciąga zakres obowiązywania tej procedury na wszystkie instytucje życia publicznego? Bo sedno naszego sporu tu właśnie się mieści, a nie w tym, czy procedury owe w ogóle mają obowiązywać.

Wchodząc na ten grunt rozważań musimy być świadomi, że dotykamy kwestii fundamentalnego sensu idei reprezentacji w tym kształcie, jaki wypracowała chrześcijańska myśl wieków średnich, oraz jej późniejszych, mym zdaniem, deformacji. Idea ta bowiem w swym pierwokształcie była wyrazem organicystycznej wizji społeczeństwa; nie rozdrabniała go na samotne i „równe" atomy, tylko brała pod uwagę żywe organizmy: gminy i stany o zróżnicowanych prawach i obowiązkach. Nadto, nie posuwała się idea ta (ani praktyka) do przyznawania ciałom reprezentacyjnym i wotującym pozycji zwierzchniego organu państwa, tylko widziała w nich ciała debatujące, radzące suwerenowi oraz stanowiące w kwestiach obchodzących podatników. Nawet najbardziej „ludowładczy" polski Sejm Walny był władzą zwierzchnią jedynie łącznie z królem jako osobnym „stanem sejmującym", o niekwestionowanej pozycji nadrzędnej. Praktyka nowożytna polegała na konsekwentnym usuwaniu wszystkich cenzusów wyborczych (rodowych, majątkowych etc.) oraz na likwidowaniu kurii odzwierciedlających ów stanowo-zawodowy układ społeczny. Z drugiej strony, demokratyczno-centralistyczny walec miażdżył pluralizm tradycyjnych uprawnień lokalnych i korporacyjnych, wobec których władza monarsza (i w ogóle centralna) tradycyjnego „absolutyzmu" była wręcz bezsilna. W efekcie, nowoczesna demokracja doszła do powszechnego i równościowego prawa wyborczego, przyznawanego periodycznie „samotnemu tłumowi" wyalienowanych jednostek. Czy o taki model „procedur demokratycznych" memu Przyjacielowi chodzi? Czy mechanicystyczna zasada „One Man – One Vote" ma być rzeczywiście ostatnim słowem tych procedur, odpowiadającym „najgłębszym treściom kultury zachodniej"? Bo w moim przekonaniu są to treści najpłytsze, a od personalizmu najdalsze. Oznaczają one właśnie lekceważenie istotnych walorów duchowych, etycznych i intelektualnych poszczególnych jednostek. Bez ciał reprezentacyjnych nie można sobie wyobrazić wolnościowego i zgodnego z ideałem cywilizacji łacińskiej państwa, ale czy naprawdę sprawiedliwy jest egalitarny strychulec, przyznający taki sam głos intelektualiście i kucharce (która właśnie według socjaldemokraty Uljanowa Lenina miała rządzić państwem), takoż przedsiębiorcy zapewniającemu byt materialny wielu ludziom i włóczędze nie płacącemu żadnego podatku? Przecież system taki musi „owocować" rozpowszechnianiem się typu ludzkiego obojętnego wobec dobra publicznego, nieznającego i niechcącego znać pojęcia służby temu dobru, a zajmującego wobec państwa zawsze postawę rewindykacyjną, domagającego się odeń nieustannego rozszerzania ingerencji w życie społeczne i prywatne.

Tak, system reprezentacyjny jest niezbędny, ale powinniśmy walczyć o taki jego kształt, który uchroni nas przed zabrnięciem w ślepy zaułek populizmu, który będzie reprezentacją nie indywiduów tylko (a w istocie partyjnych oligarchii), lecz rodzin, zawodów i gmin. Ale i taka reprezentacja – której nie ma powodu odmawiać miana demokratycznej, tylko dlatego, iż nie jest indywidualistyczna i równościowa – będzie ułomna, jeśli nie zostaną postawione „ściany" i „strop", a więc „arystokratyczna" izba wyższa; izba tradycji, rozumu i kompetencji. Izba, której naturalną funkcją i zadaniem będzie stać na straży wieczystego prawa moralnego, stawiać tamę nieobliczalnym apetytom ludu i zakusom na to prawo – czyż może pochodzić z powszechnego głosowania? Czy nie powinna być raczej wykładnikiem tej naturalnej elity, o której była mowa powyżej? Jakie mają być szczegółowe procedury selekcji do tej elity, to rzecz swoistych warunków życia danej wspólnoty oraz temat do osobnych roztrząsań, jedno wszakże można z pewnością powiedzieć: zaserwowany nam dziś „demokratyczny" Senat, to wyjście może jedynie możliwe na czas „okresu przejściowego" i jako ersatz demokratycznej izby poselskiej, w sensie istotowym jednak, to prawdziwe *contradictio in adiecto*.

II

Drugi wątek, który wybieram z polemiki A. Halla, rozsnuty jest wokół użytej przeze mnie kategorii „państwa chrześcijańskiego". Dotyczy zatem najżywiej fundamentów owej metaforycznej budowli, którą powyżej opisywałem. Muszę tu jednak kategorycznie stwierdzić, że część supozycji polemicznych jest w tym przypadku – nie z mojej winy – sprzeczna z jasno wyłożonymi intencjami mego poprzedniego tekstu. Nie mogę bowiem przyjąć zarzutu jakobym nie wyodrębniał sfer kompetencji Państwa i Kościoła. Przeciwnie: przywołując dysjunkcję W. L. Jaworskiego[3] – kościół w państwie, czy kościół obok lub naprzeciw państwa – powiedziałem wyraźnie, że wybór pierwszej opcji należy rozumieć nie jako wchłonięcie kościoła przez państwo (lub odwrotnie), lecz jako „moralność katolicką w państwie, a więc zgodność ustawodawstwa i praktyki rządzenia z jej nakazami, poszanowanie przez państwo katolickich zasad społecznych w dziedzinie wychowania, rodziny, własności etc., oddawania przez przedstawicieli państwa czci Bogu, oraz poddanie się przez nich moralnemu osądowi ze strony Kościoła hierarchicznego". Nie ma tu zatem miejsca na jakąkolwiek „teokrację", czy klerykalizację państwa. Jego „chrześcijańskość" („katolickość") nie może być wynikiem rządów kleru czy sakralnej reglamentacji życia obywateli. Przeciwnie, udział kleru w życiu politycznym (a zwłaszcza partyjnym) uważam za nielicujący z powołaniem kapłańskim (podobnie zresztą udział zawodowych wojskowych) i powinien on być ustawowo nawet zakazany (wyjąwszy ewentualnie zasiadanie wirylistów duchownych

w oddalonym od zgiełku bieżącego życia politycznego Senacie, jeśli zgodę na to wyrazi Stolica Apostolska). Natomiast rządy moralności katolickiej w państwie mają być zapewnione przez świeckich włodarzy państwa, jako wynik zrozumienia przez nich jego metafizycznego celu. Bóg obecny jest wszędzie, dlaczego zatem państwo miałoby być wyłączone spod nakazu respektowania Jego obecności? A czy symboliczne znaki tej obecności na sali sejmowej i w urzędzie, w sądzie i szkole, sprzeciwiają się w czymkolwiek pragnieniom przytłaczającej większości narodu polskiego? Czy gwarancja nienaruszalności przez wolę ustawodawcy lub urzędnika prawa do życia, nienaruszalności sakramentalnego węzła małżeńskiego albo nietykalności mienia, sprzeciwia się moralności wyznawanej przez tę większość, jak również prawom ludzkim nieuznającej ich mniejszości? Są to oczywiście pytania retoryczne, bowiem nie ma podstaw do łączenia zasady tolerancji dla inaczej myślących i nieingerowania w życie prywatne obywateli z zasadą indyferentyzmu, zwanego zgrabnie „neutralnością światopoglądową", w życiu publicznym.

W tym, co powiedziałem poprzednio i obecnie, nie ma zresztą nic nad to, co znalazło się w dokumencie Prymasowskiej Rady Społecznej, którego mój Przyjaciel jest współautorem, a mianowicie, iż „…nie można odstąpić od poczynienia (…) kroków (…) na drodze do oparcia ładu społecznego w Polsce na chrześcijańskich zasadach etycznych" (z 8 IV 1989 r.). A problem jest rzeczywiście poważny i da się ująć jako dylemat zasadniczej natury: czy wszystko w zakresie życia ogólnopaństwowego musi podlegać zasadzie consensusu uwzględniającego pluralizm światopoglądowy, czy też istnieje taka sfera, która spod tego consensusu jest wyłączona, bo wchodzi bezpośrednio w styczność z normami moralności absolutnej? Do czego prowadzi przeniesienie zasady consensusu z poziomu „techniki" życia społecznego na poziom etyki społecznej, ilustruje wymownie przykład podany przez Kard. Ratzingera. Opisuje on przypadki (wielokrotne) oddalenia przez sąd zarzutu poniżenia religii pod pretekstem nienaruszania spokoju publicznego. W efekcie takiego zepchnięcia moralności do sfery irracjonalizmu, nie uznaje się już moralności za dobro prawne, godne ochrony, a jedynie za problem subiektywnego wyboru. Nie chroni się w konsekwencji dobra prawnego, tylko ogranicza się do zapobiegania zderzeniu sprzecznych interesów. Prawo nie może odwoływać się wtedy do fundamentalnej wizji sprawiedliwości, a staje się odbiciem dominujących przekonań. (Por. *Demokracja pluralistyczna a chrześcijaństwo*, „Znaki Czasu", 1988, 12).

W ten sposób „ostatnim słowem" demokracji współczesnej staje się demokracja… moralna! Czyli relatywizm i… prawo silniejszego! Wracamy do punktu wyjścia. Jeśli chrześcijanie ulegną temu demokratycznemu szantażowi, etyka Ewangelii zostanie nieodwołalnie zepchnięta do sfery prywatności. I nie ma się co oszukiwać, że powróci ona kiedykolwiek w sferę publiczną na drodze demokratycznych uzgodnień. Zapewne, Kościół przetrwa, bo obiecał to apostołom

Zbawiciel, ale czy przetrwa Państwo, takie, jakie znamy z historii cywilizacji łacińskiej, czy nie stanie się ono nieodwołalnie domeną Księcia Ciemności?

Na identycznym, co powyżej sygnalizowane, nieporozumieniu opiera się też zarzut mojego polemisty odnośnie, postulowanej jakoby przeze mnie, „konfesyjności" naszego ruchu politycznego. Nie pozostaje mi nic innego, jak powtórzyć, że „„katolickość" tę należy rozumieć jako uznanie nakazów etyczno-religijnych za fundament naszych zasad ideowych i wizji ustrojowej", a „nie wolno tej kwestii wiązać z istotnie osobistym, intymnym wymiarem życia duchowego jednostek tworzących ruch".

III

Najkrótszej repliki wymaga problem sugerowanego przeze mnie modelu naszego ruchu. Wystarczy przeto, iż stwierdzę, że postulowany w moim tekście wzorzec ideowego „zakonu politycznego" nie stanowi wykluczającej kontrpropozycji wobec działań na rzecz utworzenia na szerokiej, choćby i centroprawicowej, platformie, stronnictwa politycznego, tylko propozycję równoległą, poszerzającą spectrum naszego zainteresowania o tamten, bardziej dalekosiężny i ogólnokulturowy horyzont.

Przypisy

[1] Marian Zdziechowski (1861-1938) – filozof, eseista i literaturoznawca. W latach 1899-1918 pracował na Uniwersytecie Jagiellońskim, potem objął katedrę literatury na Uniwersytecie w Wilnie, gdzie w okresie 1925-1927 sprawował urząd rektora. Napisał m.in. *Mesjaniści i słowanofile. Szkice z psychologii narodów słowiańskich* (1888), *Wizja Krasińskiego* (1912), *Europa, Rosja, Azja. Szkice polityczno-literackie* (1923), *W obliczu końca* (1937).

[2] Florian Znaniecki (1882-1958) – socjolog i filozof. W II RP wykładał na Uniwersytecie w Poznaniu, stworzył Instytut Socjologiczny i założył „Przegląd Socjologiczny". Wybuch II wojny światowej zastał go w USA. Do Polski już nie powrócił. Początkowo wykładał w Nowym Jorku, zaś w 1940 r. osiedlił się w Urbana i podjął pracę na University of Illinois. W 1942 r. otrzymał obywatelstwo amerykańskie. O uznaniu, jakim Znaniecki cieszył się w środowisku amerykańskich socjologów, świadczy fakt, iż w latach 1953-1954 był przewodniczącym Amerykańskiego Towarzystwa Socjologicznego. Napisał m.in. *Zagadnienie wartości w filozofii* (1910), *Humanizm i poznanie* (1912), *Cultural Reality* (1919), *Upadek cywilizacji zachodniej. Szkic z pogranicza filozofii kultury i socjologii* (1921), *Wstęp do socjologii* (1922), *Socjologia wychowania* (t. I, II, 1928, 1930), *The Method of Sociology* (1934), *Social Actions* (1936), *The Social Role of the Man of Knowledge* (1940), *Cultural Sciences. Their Origin and Development* (1952), *Modern Nationalities* (1952).

[3] Zob. przypis 6 w tekście *Prolegomena do tez ideowych*.