



Krzysztof Sztalt

Uniwersytet Wrocławski

 <https://orcid.org/0000-0003-4549-8263>

Pracowite dno sadzawki Socjologia moralności a literatura piękna

Abstract: Krzysztof Sztalt's aim in this article is to highlight the cognitive values of literature in the field of morality and axiology. He begins by listing the functions of literature and emphasizing the cognitive function. He goes on to indicate the differences between literary and scientific cognition. He then considers the possibility of focusing, during the process of the cognition of literary works, on moral and axiological problems. Addressing these problems he cites a specific literary examples. He argues that pre-sociological literary cognition can be no less valuable and important than sociological cognition. In his opinion, both forms of cognition complement each other.

Key words: literary work, functions of literature, cognitive function of literature, subject of knowledge of literature, sociology of morality, axiology, good and evil, literature as a source of pre-sociological knowledge

*Jedynie człowiek wytworzył nową formę:
wyobraźnię i inteligencję symboliczną.*

(Cassirer, 1971, s. 80)

Jakie funkcje pełni literatura? Nad tym banalnym zdaje się pytaniem różni badacze trudzą się od lat. Padają różne odpowiedzi, począwszy od prostych, wskazujących na funkcję estetyczną, wychowawczą i poznawczą, po bardziej wyrafinowane, jak np. Romana Jakobsona, który wyróżnia funkcję emotywną, konatywną, poznawczą, poetycką, fatyczną i metajęzykową języka (Jakobson, 1960). W niniejszym opracowaniu skupię się na funkcji poznawczej.

Spośród wszystkich funkcji przypisywanych w socjologii literatury dziełu literackiemu funkcja poznawcza wywołuje najliczniejsze kontrowersje. Funkcja ta jest

przedmiotem niekończących się sporów w gronie socjologów i literaturoznawców. W artykule niniejszym, przyznawszy dziełu literackiemu istotną funkcję poznawczą, pragnę wskazać na jego znaczenie dla rozważań w dziedzinie socjologii moralności i aksjologii oraz zwrócić uwagę na pewną metodę interpretacyjną.

Ustalenie zasadniczych twierdzeń w kwestii wartości poznawczej dzieła literackiego wymaga zgłębienia następujących zagadnień epistemologicznych:

1. Jaki jest stosunek poznania literackiego do poznania naukowego?
2. Jak komunikowane są treści poznawcze dzieła literackiego?
3. Jaką wiedzę o moralności możemy czerpać z dzieł literackich?
4. Co jest istotą moralności?

Przedmiot poznania literatury jest zasadniczo inny od przedmiotu poznania nauki. Wynika to z fundamentalnych różnic dzielących obie te sfery ludzkiego poznania. Przedmiotem poznania nauki winna być rzeczywistość obiektywna wraz z kompleksem zjawisk, procesów, przedmiotów; celem zaś zbliżenie się do prawdy o rzeczywistości. Do realizacji tego celu nauka wykorzystuje sobie tylko właściwe narzędzia poznawcze. Stąd literatura nie może konkurować z nauką, choć niektórzy przedstawiciele socjologii skłonni są przyznawać jej status poznania przed naukowego. Pogląd taki wyznaje m.in. Stanisław Ossowski:

Dobra powieść lub dramat często wzbogaca bardzo poważnie naszą wiedzę o ludzkim świecie, ukazuje nowe aspekty rzeczywistości, mnoży jej „wymiar”, uświadamia niedostrzegalne związki, stawia nowe problemy społeczne i psychologiczne, czasem w sposób bardziej sugestywny niż rozprawa socjologiczna. Socjologiczne i psychologiczne odkrycia [...] są dokonywane nie tylko przez uczonych, ale i przez poetów, dramaturgów, powieściopisarzy (Ossowski, 1967, s. 287).

Na dowód swych tez podaje Ossowski przykłady z literatury pięknej, twierdząc, że *Czarodziejska góra* przyczyniła się o wiele bardziej do pogłębienia wiedzy o człowieku niż dzieła naukowe; że odkrycia psychoanalizy zostały przedstawione o wiele wcześniej w literaturze niż w nauce. Ponadto wskazuje na często większą doniosłość ustaleń literackich niż naukowych, posiłkując się przykładami *Pustelni parmeńskiej* i *Wojny i pokoju* opisującymi w jego mniemaniu wojnę lepiej niż dzieła naukowe.

Podobny pogląd w odniesieniu do wartości poznawczej dzieła literackiego reprezentuje John Hospers, pisząc wprost: „Dzieła literackie przez charakterystykę osób, miejsc, sytuacji opisanych w fabule, mogą sugerować hipotezy o ludzkim zachowaniu, motywacji, działaniu, o społecznej strukturze. Tym samym więc wchodzi w dziedzinę nauk społecznych” (Hospers, 1962, s. 213). Celem i przedmiotem poznania literackiego jest, najogólniej rzecz ujmując, pewna typowość zjawisk, a nie empiryczne badanie faktów społecznych.

Wśród teoretyków literatury występują jednak skrajnie różne poglądy na temat tego zagadnienia. Jedni twierdzą, że literatura daje wiedzę ogólną (Arystoteles), podobnie jak filozofia stwarza uogólnienia; inni uważają, że literatura daje wiedzę o tym, co konkretne i jednostkowe, i tym różni się od nauki (Henri Bergson). Zatem według jednych wiedza, którą przekazuje nam literatura, miałyby być podobna do tej, jakiej dostarczają nauki nomotetyczne; według innych jest analogiczna do tej, jaką dają nauki idiograficzne, by przywołać znany podział Wilhelma Windelbanda. Ja sam skłaniałbym się ku pierwszej koncepcji.

Wydobycie istoty wiedzy, jaką uzyskujemy poprzez literaturę, oraz uchwycenie przedmiotu poznania literatury wiąże się nierozzerwalnie ze sposobem przekazywania owej wiedzy. Prawdy naukowe, zarówno te dotyczące wiedzy o faktach, jak i te, które są rezultatem uogólnień, komunikowane są za pomocą różnego typu zdań. Zdania, będące ekspresją prawd naukowych, podlegają kryteriom prawdy lub fałszu, są weryfikowalne co do ich prawdziwości. Czy zatem dzieło literackie, oczywiście również zbudowane ze zdań, tak samo podlega surowym kryteriom weryfikowalności? Czy jego zdania muszą być zawsze zdaniami w sensie logicznym? Przychylałbym się tu do opinii Romana Ingardena, wyrażonej w tzw. teorii quasi-sądów, według której zdania dzieła literackiego nie podlegają kryteriom poprawności logicznej. „Brak ostatniego kroku — pisze Ingarden — który zdania twierdzące o charakterze quasi-sądów dzieli od zdań będących naprawdę sądami, mianowicie: identyfikacji intencjonalnego stanu rzeczy z rzeczywistym, a wraz z tym osadzenia go w sposób zupełnie na serio w odpowiedniej rzeczywistości. Dopiero przy przejściu do rozważania naukowego lub do bezpośredniego zdawania sprawy z faktów zapamiętanych dokonuje się ów ostatni krok” (Ingarden, 1960, s. 240). Widzimy więc, że quasi-sądy posiadają walor prawdziwości jedynie w świecie przedstawionym i nie wolno interpretować ich jako wypowiedzi o świecie realnym bądź jako rzeczywistych poglądów autora. Nie podlegają one prostej falsyfikowalności.

Poprawna, pełna analiza dzieła literackiego nie może więc poprzestać na rozborze pojedynczych zdań (choć nierzadko nie sposób odmówić im istotnych walorów poznawczych). Musi być natomiast analizą wszystkich zdań składających się na dane dzieło. Jaką zatem wartość poznawczą posiada dzieło jako fikcja literacka?

Otóż fikcję literacką tworzą zdania, które pojedynczo mogą nie mieć żadnej wartości poznawczej, ale może ją mieć koniunkcja takich zdań. W *Panu Tadeuszu* Adam Mickiewicz opisuje fikcyjny dwór w Soplicowie, co jest — przy realistycznej formule całego dzieła — tylko środkiem wyrazu zastosowanym w celu uświadomienia czytelnikowi, że taki dwór jak w Soplicowie był typową posiadłością średniozamożnego szlachcica polskiego na Litwie w tamtym czasie. Wyrażona jest w ten sposób intencja przekazania informacji o formach ówczesnego życia społecznego. Wartość poznawcza utworu polega więc na uchwyceniu typowości zjawisk, procesów, osób itd. Ponadto walor poznawczy utworu wiąże się z objęciem

jako całości sfery prawd socjologicznych, moralnych, psychologicznych i historycznych. Tym samym poprzez fikcję ukazane są w utworze jego najistotniejsze walory poznawcze. O wartości poznawczej dzieła decyduje również forma, za pomocą której dane treści zostały wyrażone.

Wartość poznawcza dzieła literackiej może być interpretowana dwójako. Po pierwsze — jako „analogiczność” świata przedstawionego wobec rzeczywistości realnej (mimesis). Po drugie — jako idealizacja, czasem deformacja, rzeczywistości. W pierwszym przypadku o wartości poznawczej decyduje stopień podobieństwa świata przedstawionego do rzeczywistości. W drugim przypadku, z punktu widzenia wiedzy, jaką jesteśmy w stanie uzyskać za pośrednictwem dzieła literackiego, dla badań w sferze socjologii moralności interesujący jest moment zamierzonej deformacji rzeczywistości oraz kreacji fikcji.

Tutaj wydaje się tkwić istota wartości poznawczej literatury w odniesieniu do moralności. Odpowiednio uformowany „poznawczy model rzeczywistości jest w każdej poetyce modelem, z punktu widzenia pewnej aksjologicznej postawy” (Rosner, 1970, s. 166), toteż idealizacyjny model rzeczywistości, bohatera, życia społecznego itp. jest z jednej strony oceną „rzeczywistości niefikcyjnej”, z drugiej zaś określoną propozycją moralną, aksjologiczną i socjologiczną. Zdaje się, że tutaj pisarz ma najwięcej do zaoferowania. Trzeba bowiem odróżnić funkcję poznawczą dzieła literackiego od jego wartości poznawczej — ukazania nowych i ważnych prawd. Takimi nowymi i ważnymi prawdami są według mnie przemyślenia i refleksje moralne, aksjologiczne, socjologiczne, nierzadko filozoficzne wyrażone poprzez utwór przez pisarza-myśliciela.

O doniosłości poznawczej literatury pięknej dla moralności i aksjologii przekonani byli Władysław Tatarkiewicz i Stefan Swieżawski. Zdaniem tych wybitnych historyków filozofii historia myśli nie powinna być li tylko historią klasycznych doktryn, ale powinna zawierać także wszystkie ślady i przejawy filozofowania. W opinii Swieżawskiego za tekst filozoficzny powinno się uważać każdy utwór, który zawiera myśli filozoficznie inspirujące, a dzieła literatury pięknej niewątpliwie do takich należą. Z kolei według Tatarkiewicza dzieła literackie zasługują na to, by uważać je za ważne poznawczo, ponieważ pewne problemy moralne i aksjologiczne ujawniały się w nich niejednokrotnie wcześniej i pełnej niż w doktrynach społecznych (Swieżawski, 1966; Tatarkiewicz, 1997).

Szczególnie doniosłą wartość zdaje się nieść literatura piękna dla rozważań dotyczących moralności. Gdzie rodzą się problemy natury moralnej? Gdzie objawia się złożoność ludzkiej podmiotowości? Trudności w odpowiedzi na tak postawione pytania są o wiele większe niż wszelkie trudności w opisie danego nam w doświadczeniu świata przedmiotowego. Czy istnieją jakieś uniwersalne probiezże pozwalające wybierać pomiędzy dobrem a złem? Czy istnieją jakieś ontologiczne pozakulturowe racje dobra? A nade wszystko — czy możliwe jest istnienie dobra bez istnienia zła? Zważmy najpierw, że ludzki obraz świata rozpada się zawsze

na dwa przeciwieństwa, których nie są w stanie znieść najbardziej wymyślne socjologiczne systemy, dążące do ujęcia rzeczywistości społecznej jako jedności. Są to: duch i materia lub materia i idea, kultura i natura, subiektywne i obiektywne, wolność i konieczność, a wreszcie — dobro i zło. Czy są to pary przeciwieństw dotyczące różnych spraw, czy też odnoszą się do tej samej sprawy, ujmowanej w różnych aspektach? Sądzę, że to drugie.

U podłoża wszelkich tego typu antynomii leży podstawowa prawda o ludzkim istnieniu, przedstawiana w dziełach literatury pięknej — istnienie człowieka jest istnieniem podmiotu będącego w sobie wolnością i nieskończonością. Ale człowiek jest również, jak chce Immanuel Kant, ograniczony przestrzenią i czasem, a także skazany na działanie niezależnych od jego woli praw przyczynowo-skutkowych. Człowiek o tym wie, a formą ucieczki od tych ograniczeń jest świadoma twórczość, aktywność ludzkiej podmiotowości. Idąc tym tropem, nadalibyśmy dobru i złu niejako status ontologiczny, a jednocześnie moglibyśmy dostrzec różnorodność form świadomości dobra i zła. To ontologiczne uzasadnienie nierozdzielności dobra i zła ma również swój aspekt logiczny. Pojęcia *dobro* i *zło* należą do kategorii par pojęć będących szczególnym rodzajem tzw. nazw relatywnych, które nie mają innego sensu, jak tylko bycie we wzajemnej opozycji, w parze, gdzie jedno zaprzecza drugiemu. Ten swoisty manicheizm sprowadza się do nazywania dwóch stron tej samej rzeczy, dwóch aspektów tej samej społecznej rzeczywistości. Pojęcia *dobro* i *zło* ujmują całość rzeczywistości społecznej z punktu widzenia przyjętego przez nas systemu wartości: jako wspierające nasz system wartości (dobro) lub szkodzące mu (zło). Owe systemy wartości są różne w różnych kulturach, epokach i grupach społecznych. Różne więc jest pojmowanie dobra i zła w zależności od kultury i owego systemu wartości. Czy jednak istnieje w tej różnorodności jakiś porządek, jakieś „wyższe racje”, czyli odniesienia do „szerszej rzeczywistości”, które sprawiałoby, że kategorie te nie byłyby prostym uzgodnieniem? Sądzę, że tak, kategorie dobra i zła mają odniesienia wyższe — ontyczne. Jednak ważniejsze jest w tej chwili to, że wgląd zarówno w ontyczną, jak i logiczną istotę dobra i zła zdaje się wskazywać na ich nierozdzielność. Może to być punktem wyjścia do analizy ludzkich wyobrażeń o dobru i złu w literaturze pięknej. Rzecz można rozpatrywać na poziomie jednostki ludzkiej i kulturowo przyjętych norm postępowania. Poza tym dobro jest nie tyle stanem czy przedmiotem, ile procesem. Jest osobliwym „metadobrem”, szerszym od pojęcia dobra używanego w życiu codziennym. Dobrem zatem, wydaje mi się, jest wysiłek ludzkiego ducha w opanowywaniu chaosu kulturowego, moralnych zdarzeń, w opanowywaniu żywiołu świata — poddawanie go rygorom rozsądku i wartości. Trzeba przy tym zdać sobie sprawę, że najgroźniejszy żywioł zagrażający istnieniu świata rozsądku i wartości tkwi w nas samych i dotyczy wszystkich wymiarów ludzkiego istnienia: ludzkości, społeczeństwa, grupy społecznej i jednostki, a odbywa się w historii. Wymiary te poznajemy m.in. poprzez literaturę piękną.

Przykładowo przyjąłbym, że w porównaniu z dziełami filozoficznymi nie mniej wartościowe dla poznania renesansowej koncepcji dobra i zła, jak również aksjologicznej koncepcji człowieka są arcydzieła literackie tego okresu, np. *Hamlet*, *Król Lear*, *Don Kichot*, czy *Gargantua i Pantagruel*. Renesansową filozofię człowieka łatwiej odtworzyć na bazie twórczości artystycznej, której zrąb tworzą dzieła literackie, aniżeli na podstawie prac filozoficznych tego czasu. Jest to wymowny przykład potwierdzający tezę, że w celu pełnego poznania poglądów, myśli, idei danego okresu niezbędne jest zbadanie wszystkich przejawów myśli społecznej, w tym dzieł literatury pięknej. Twórczość literacka na równi z filozoficzną i socjologiczną tworzy profil intelektualny danej epoki, stąd konieczność traktowania dzieł literackich jako ważnego źródła wiedzy o całokształcie dziejów myśli, także etycznej. Pisarz bowiem wyprzedza czasem rozpoznania socjologa — Witold Gombrowicz dostrzega te same procesy, które opisuje Erving Goffman. Dzieła literackie są więc nierzadko opisem zjawisk, procesów, zależności, które stają się później pożywką do rozważań socjologicznych. Weźmy choćby słynny tekst Fritza Schützego (1997), który wielokrotnie powołuje się na *Zamek* Franza Kafki, analizując anomiczne sytuacje życiowe i ich symbolizacje (Schütze, 1997, s. 12).

Twórczość pisarska wnosi znaczący wkład do myśli moralnej; dzieje się tak od czasów Homera po czasy Michela Houellebecqa. Literatura piękna wzbogaca naszą wiedzę na temat moralności, a także dostarcza doświadczeń w zakresie poznania niektórych zjawisk moralnych czy zagadnień aksjologicznych, norm i ocen. Maria Ossowska pisze: „[...] człowiek, którego interesuje moralność ma nieustannie okazje do wzbogacania swoich obserwacji z tego zakresu. Daje mu do tego sposobność prasa codzienna, **literatura piękna** [podkr. K.S.], tzw. pisarze obyczajowi, pamiętnikarze, wypisy szkolne itd.” (Ossowska, 1966, s. 23). Przykładami z literatury pięknej posiłkuje się Ossowska również w takich pracach jak *Moralność mieszczańska* czy *Ethos rycerski i jego odmiany*. Literaturę piękną wykorzystuje autorka pod kątem wiedzy o rzeczywistości, a więc analizuje, na ile dzieło literackie odwzorowuje realne życie. I tak np. w *Moralności mieszczańskiej* ukazuje na przykładach literackich funkcjonujące w rzeczywistości wzory moralne, typy zachowań i formy ich przejawiania się.

Z mojego punktu widzenia najciekawsze są te fragmenty, w których Ossowska na przykładach z literatury pięknej wskazuje partykularność i subiektywność moralnej perspektywy świata. Literat nie pretenduje więc do „obiektywnego poznania”, właściwego nauce. Nie narzuca tym samym swojej lub bohaterów swoich dzieł perspektywy widzenia kwestii moralnych jako obowiązującej bezwarunkowo, uniwersalnej. Idąc tym tropem, jakże ciekawe może być przyjrzenie się tak różnym spojrzeniom na moralność, jak np. w *Piekle* Henriego Barbusse’a, *Lochach Watykanu* André Gide’a, *Źródle* Ayn Rand czy *Pamiętniku wiejskiego proboszcza* Georges’a Bernanosa. Trudno tu nie zgodzić się ze słowami Krzysztofa Pomiana, że „pisarz [...] tylko proponuje swoją perspektywę [...] ludziom; jego apel do

czytelników głosi: jeżeli chcecie patrzeć z tej oto perspektywy, to zobaczycie coś, czego w żaden inny sposób nie zdołacie dostrzec” (Pomian, 1973, s. 149).

Indywidualne, subiektywne widzenie poszczególnych zagadnień moralnych, jakie znajdujemy w dziełach literatury pięknej (przy czym warto pamiętać, że poglądy i sądy zawarte w dziele nie muszą być odbiciem poglądów autora), może stanowić próbę obiektywnego, „naukowego” spojrzenia na te kwestie bądź jedynie dopełnienie oglądu tych zagadnień przyjętych przez badaczy socjologii moralności. Opis danej moralności czy etosu, zjawisk i procesów moralnych, ale przede wszystkim indywidualny osąd i ocena przedstawione w dziele, propozycje normatywne i aksjologiczne, ukazywane np. poprzez prezentowanie określonych wzorów osobowych, przyczyniają się do tego, że literatura pomnaża ogólny dorobek myśli etycznej, powiększa zasób moralnych propozycji i doświadczeń.

Zatem literaturę piękną w badaniach nad myślą moralną można traktować na równi z traktatami etycznymi, pracami filozoficznymi i socjologicznymi, jako alternatywne, pełnoprawne, wartościowe i bogate źródło wiedzy, tak normatywne, jak i opisowe. Trzeba wziąć jedynie pod uwagę, że treści poznawcze nie są tu wyrażone literalnie, lecz w sposób symboliczny, a pisarz poprzez symboliczną ekspresję ujawnia partykularny punkt widzenia na kwestie moralne.

Rola społeczna twórcy dzieł literackich czyni równocześnie z pisarza moralistę. Weźmy za przykład Ajschylosa, Sofoklesa, Jeana-Baptiste’a Racine’a, Moliera, Charlesa Dickensa, Fiodora Dostojewskiego, Antona Czechowa, Lwa Tołstoja, Stearnsa Eliota, Josepha Conrada, Williama Faulknera, Alberta Camusa, Pära Lagerkvista, Maxa Frischa, Friedricha Dürrenmatta, Franza Kafkę, Thomasa Manna czy Michela Houellebecqa. Wszyscy oni są moralistami, ponieważ poprzez dzieło literackie ukazują swoje stanowisko w takich kwestiach i w taki sposób, że ich ekspresja literacka jest jednocześnie wypowiedzią moralną. Jest sądem, oceną, afirmacją lub buntem i potępieniem, preferencją albo negacją wartości, motywacją, postawą, przez co wpisuje się w sferę moralności. Wyobrażenia zbiorowe, zachowania społeczne są w znacznej mierze kształtowane przez idee moralne, które to stanowią tkankę tkwiącej w szeregu dzieł literackich argumentacji perswazyjnej.

Pisarz-moralista jest jednocześnie narratorem losu bohaterów swojej książki, sędzią świata przedstawionego i szermierzem postulowanych wprost lub w sposób zawołany racji moralnych. Moralistyka stanowi więc w istocie jeden z najważniejszych wątków sztuki literackiej. Jako narrator i rzecznik tego, co implikuje w ludzkiej osobowości świadome istnienie i sens, moralną autonomię, godność i autentyczność, twórca dzieł literackich należy do twórców moralności, do „dyskutantów” w dziejach jej myśli. Pisarz-narrator wybiera tematy i aspekty stanowiące bazę wypowiedzi moralnej. Snute przez niego opowieści nierzadko są moralitetami. *Ulisses*, *Zamek* i *Proces*, *Mistrz i Małgorzata*, *Mit Syzyfa* i *Dżuma*, *Pod wulkanem*, *Barabasz*, *Stary człowiek i morze*, *Władca much*, *Poszerzenie pola walki*; *Cząstki elementarne* i *Mapa i terytorium* czy z literatury polskiej *Operetka*,

Boski Juliusz, Ciemności kryją ziemię i Bramy raję, Dziecko przez ptaka przyniesione, Ucieczka do nieba — wszystkie te parable są jednocześnie moralitetami. Pisarz-sędzia „wymierzający sprawiedliwość widzialnemu światu” występuje jako ten, kto przyznaje rację lub jej odmawia. Czyni to na różne sposoby — *Prowincjalki* Blaise’a Pascala są bezsprzecznie inne w tonacji niż *Chmury* Arystofanesa czy *Transatlantyk* Gombrowicza. Przy tym sąd nad widzialnym światem jako osąd moralny można sprawować, tworząc dzieła tak ponure jak *Zamek* czy tak rubaszne jak *Przygody dobrego wojaka Szwejka*. Racine moralizował dostojnie i patetycznie, Moliere lekko, dowcipnie. Komizm i czapka błazna nie są gorsze od protokołu i bi-retu. Narrator-sędzia jest szermierzem pewnych racji, heroldem doktryny moralnej, obróćcą wzoru przyjętego za moralne postępowanie.

Literacka narracja o moralności jest więc ważnym czynnikiem kształtowania sfery wartości, choć sprawa nie jest prosta: „Sztuka i moralność, w oczach ludzi, rzadko bywały w stosunkach neutralnych, przy czym poglądy na ich wzajemny stosunek były nierzadko krańcowo sobie przeciwne. Jedni [...] mniemali, że trzeba kształcić smak estetyczny na to, by stać się odpowiedzialnym sędzią w sprawach moralności, inni dopatrywali się jakiegoś zasadniczego antagonizmu między tymi dziedzinami” (Ossowska, 1986, s. 134).

Podsumowując, literatura jest według mnie ważnym źródłem moralnego poznania, tworzenia obowiązującej moralności, kształtowania wartości. Co więcej, „zdąrza się [...], że artyści lub pisarze, pośrednio lub bezpośrednio, powodują rewolucje symboliczne o znacznym zasięgu (jak w XIX wieku styl życia artystów, a obecnie przewrotne prowokacje ruchu feministycznego czy homoseksualistów), wstrząsające najbardziej utrwalonymi strukturami porządku społecznego [...] przez przekształcenie podstawowych zasad podziałów wizji świata [...] i zakwestionowanie oczywistości zdrowego rozsądku” (Bourdieu, 2006, s. 150).

Wciąż uczymy się czytać, a sztuka czytania przypomina wędrówkę w stronę ciągle uciekającego horyzontu rozsądku i wartości autotelicznych.

Bibliografia

- Bourdieu P., 2006: *Medytacje pascaliańskie*. Przeł. K. Wakar. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Cassirer E., 1971: *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*. Przeł. A. Staniewska. Warszawa: Czytelnik.
- Hospers J., 1962: *Implied Truth in Literature*. In: J. Margolis: *Philosophy Looks at the Arts*. New York: Temple University Press, s. 212—213.
- Ingarden R., 1960: *O dziele literackim*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

- Jakobson R., 1960: *Poetyka w świetle językoznawstwa*. „Pamiętnik literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej”, nr 51/2, s. 431—473.
- Ossowska M., 1966: *Podstawy nauki o moralności*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ossowska M., 1986: *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ossowski S., 1967: *O osobliwościach nauk społecznych*. W: Idem, *Dziela*. T. IV. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 286—287.
- Pomian K., 1973: *Człowiek wśród rzeczy. Szkice historycznofilozoficzne*. Warszawa: Czytelnik.
- Rosner K., 1970: *O funkcji poznawczej dzieła literackiego*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Schütze F., 1997: *Trajektorie cierpienia jako przedmiot badań socjologii interpretatywnej*. „Studia Socjologiczne”, nr 1, s. 11—56.
- Swieżawski S., 1966: *Zagadnienie historii filozofii*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Tatarkiewicz W., 1997: *Historia filozofii*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.