

Józef Niznik

SOCJOLOGIA WIEDZY

PLBIBLIOTEKA WYDZIAŁU FIZYKI I MATEMATYKI

P.88057



1908805700000

Książka i Wiedza

<http://rcin.org.pl/ifis>

☪☪ Z księgozbioru ☪☪
prof. Adama Schaffa

Prof. Profesorowi
Adamowi Schaffnerowi
z wyrazami szacunku,

31. 01. 1990

Józef Nisizki

Józef Niznik

SOCJOLOGIA WIEDZY

Zarys historii i problematyki

Książka i Wiedza • Warszawa 1989

<http://rcin.org.pl/ifis>

Redaktor
Anita Tomasiak

Okladkę i strony tytułowe projektował
Jerzy Burski

ERRATA

Na stronie 60 wiersze 8 i 13 od
góry zostały zamienione miejscami

J. Niżnik — *Socjologia wiedzy*



© Copyright by Wydawnictwo „Książka i Wiedza”
RSW „Prasa-Książka-Ruch”
Warszawa 1989

ISBN 83-05-12012-0

SPIS TREŚCI

Przedmowa	7
Wstęp	9
Rozdział I	
Wczesne antycypacje problematyki socjologii wiedzy	19
1. Człowiek miarą wszystkich rzeczy: Protagoras z Abdery	20
2. Apoteoza wiedzy i trudności związane z dążeniem do jej zdobycia: Franciszek Bacon	23
Rozdział II	
Odkrycie społecznej konstytucji człowieka	28
1. Dialektyka bytu i świadomości: Karol Marks	29
2. Socjologiczna teoria poznania: Emil Durkheim	40
Rozdział III	
Sprzeciw wobec idei autonomii intelektu	47
1. Odrębność humanistyki i osobliwości wiedzy o człowieku: Wilhelm Dilthey	48
2. Emocjonalna konfrontacja z rzeczywistością: Friedrich Nietzsche	55
3. Antynomie ludzkiej sylwetki intelektualnej: Vilfredo Pareto	62
Rozdział IV	
Narodziny socjologii wiedzy	75
1. Związek bytu i myśli jako punkt wyjścia w badaniach społecznych: Max Weber	75
2. Idea nowej dyscypliny: Max Scheler	85
3. Między teorią ideologii a epistemologią: Karl Mannheim	96
Rozdział V	
Współczesne nurty socjologii wiedzy	114
1. Marksistowska refleksja w socjologii wiedzy krajów socjalistycznych	115
2. Socjologia wiedzy a teoria krytyczna: Jürgen Habermas	121
3. Recepcja socjologii wiedzy w kontekście intelektualnym i społecznym Stanów Zjednoczonych	136
4. Fenomenologiczna socjologia wiedzy	141
Rozdział VI	
Socjologia wiedzy dyscypliną pogranicza	155

Rozdział VII

Socjologia wiedzy a ważność teorii społecznych	161
1. Praktyczny i epistemologiczny aspekt wiedzy	161
2. Aspektowość	165
3. Przedmiot badania a przedmiot poznania	172
4. Ważność epistemologiczna, istotność praktyczna a kontekst. mo- ralny teorii społecznych	195
 Zakończenie	
Czym jest socjologia wiedzy? Problem teoretycznego statusu socjo- logii wiedzy	206
 Bibliografia	 212
 Indeks nazwisk	 220

PRZEDMOWA

Celem tej pracy jest wstępne zaznajomienie Czytelnika z socjologią wiedzy. Odpowiedź na pytanie, co to takiego jest i jakie są tego źródła. Jak wiadomo, nie istnieje podręcznik socjologii wiedzy. Spodziewam się, że po lekturze tej książki Czytelnik będzie w stanie odpowiedzieć na pytanie, dlaczego takiego podręcznika nie ma. Oczywiście, niniejsza książeczka też nim nie jest, choć mam nadzieję, że spełni choćby niektóre funkcje takiej publikacji.

Pisząc tę pracę nie zamierzałem wyczerpać ani historycznych inspiracji, w jakich można upatrywać źródeł problematyki socjologii wiedzy, ani rejestru problemów, które pojawiły się w związku z tą dyscypliną. Książka ta ma natomiast przygotować Czytelnika do ewentualnych dalszych studiów nad socjologią wiedzy. Na szczęście w ciągu ostatnich lat liczba niezbędnych klasycznych pozycji z zakresu socjologii wiedzy dostępnych w języku polskim wyraźnie wzrosła.

Dokładałem wszelkich starań, aby swój skromny cel osiągnąć za pomocą jak najskromniejszej liczby stron. W dobie zalewu informacji, w tym również wszelkiego rodzaju literatury, której nie może pominąć humanista, pisanie opasłych tomów jest nie tylko błędem, ale wprost występkiem. Z drugiej strony, zyski czytelnika niewielkich rozmiarami książek są stratami autorów. Zwięzłe pisanie najczęściej wcale nie zajmuje autorowi mniej czasu, a zawsze jest karane wysokością honorarium. Nie to jednak było powodem niektórych decyzji konstrukcyjnych pracy. Tak, na przykład, obszerne informacje biograficzne, które znalazły się w tekście w części historycznej, podyktowane były przekonaniem, że są one formą prezentacji społecznego i historycznego kontekstu, w jakim powstały dyskutowane poglądy.

Przedstawiana właśnie Czytelnikowi praca powstawała przez wiele lat. W ciągu tego czasu autor pracował równocześnie nad innymi przedsięwzięciami wydawniczymi, z których większość również dotyczyła socjologii wiedzy. Toteż pewne fragmenty tekstu tej książki zostały już wcześniej wykorzystane. Znalazły się w niej też spore partie pracy z roku 1979. Ich przedruk — z pewnymi zmianami — znajduje, jak sądzę, uzasadnienie merytoryczne. Przyznając się zaraz na wstępie do tych zapożyczeń z własnych publikacji, autor ma nadzieję na wyrozumiałość Czytelników.

Józef Niznik

Marzec 1986

WSTĘP

Przedmiotem tej książki jest socjologia wiedzy. Nie jest to więc praca z zakresu socjologii wiedzy, ale o socjologii wiedzy. Moim zamierzeniem jest przedstawienie tradycji intelektualnej, na gruncie której sformułowano w dwudziestym wieku ideę osobnej dyscypliny, którą nazwano socjologią wiedzy. Chcę także pokazać niektóre problemy, jakie wynikają ze szczególnej perspektywy teoretycznej, jaką wyznacza ta dyscyplina. Pisząc o „dyscyplinie” w odniesieniu do socjologii wiedzy, przyznaję jej status, który wcale nie jest tak jednoznaczny, ale tym zagadnieniem chcę się zająć później nieco bardziej szczegółowo.

Jednym z najczęstszych nieporozumień, do których dochodzi wtedy, gdy próbujemy odgadnąć przedmiot socjologii wiedzy na podstawie samej nazwy tej dyscypliny, jest utożsamianie jej z socjologią nauki. Mowa przy tym o tych, którzy nie zajmują się ani socjologią wiedzy, ani socjologią nauki, lecz spontanicznie niejako zakładają, że jedyną formą wiedzy godną tego, aby ją badać, jest wiedza naukowa.

Socjologia wiedzy nie ogranicza swojego zainteresowania do wiedzy naukowej, a tym bardziej nie daje się sprowadzić do socjologicznych badań instytucji nauki, którymi zajmuje się socjologia nauki. Toteż aby umożliwić czytelnikowi choćby wstępne określenie obszaru zainteresowań zajmującej nas dyscypliny, musimy się zastanowić, w jakim sensie posługujemy się terminem „wiedza”.

Mówiąc o wiedzy mam na myśli zawartość naszych umysłów, która zapewnia nam orientację w rzeczywistości oraz stanowi podstawę naszych działań. Innymi słowy, wiedzą jest „to, co wiemy”. Człowiek buduje obraz swojego świata na podstawie tego, co o nim „wie”. Co to znaczy „wiedzieć”? W jaki sposób dochodzimy do tego,

co „wiemy”? Pytania takie zajmowały człowieka od początków jego dziejów. W swojej najogólniejszej formie są one przedmiotem teorii poznania, zaprzatając filozofów od tysiącleci. W ciągu tych tysiącleci pojawiały się też intuicje, które znalazły swój wyraz współcześnie w socjologii wiedzy. Intuicje te wskazywały na szczególne okoliczności, w jakich dochodzi do powstawania ludzkiej wiedzy, na to mianowicie, że człowiek nie poznaje jako izolowana jednostka. Wprost przeciwnie: jest on przedstawicielem szczególnego gatunku oraz produktem działań społecznych, które przesądzają to, co i jak poznaje. Innymi słowy to, co wiemy, czyli nasza wiedza, zależy od złożonych okoliczności społecznych. Z drugiej strony, tak szeroko rozumiana wiedza oddziałuje też na ludzki świat.

Możemy więc krótko powiedzieć, że socjologia wiedzy zajmuje się wzajemnymi związkami między myślą i społeczeństwem. Naturalnym punktem wyjścia tak określonej problematyki jest teoria kultury. Właśnie na jej gruncie sformułował ideę socjologii wiedzy jej pomysłodawca Max Scheler. Związki socjologii wiedzy z teorią i socjologią kultury nie uchodzą też uwadze innych autorów. Widać to zwłaszcza w pracach socjologów amerykańskich.

Odrębnym punktem wyjścia socjologii wiedzy okazała się teoria ideologii. Tą drogą poszedł Karl Mannheim, prawdopodobnie najlepiej znany autor, jeśli idzie o tę dyscyplinę. Te dwa punkty wyjścia wyznaczają zasadnicze nurty we współczesnej literaturze z zakresu socjologii wiedzy. Oczywiście nie są to wzajemnie wykluczające się ujęcia, ale raczej dwie formuły różniące się jedynie rozłożeniem akcentów. Warto jednak zauważyć, że gdy ten pierwszy nurt skłania raczej do rozwijania problematyki związanej ze społeczną różnorodnością systemów myśli, ten drugi zwraca uwagę swą ideą deformacji wiedzy, zainteresowaniem zafałszowaniami myśli itd. Oba mają zresztą w historii filozofii odrębne inspiracje, o których przyjdzie mi jeszcze powiedzieć trochę więcej.

Zapowiedzią interesującej nas dyscypliny były też z końcem XIX wieku dyskusje wokół idei światopoglądu. Samo pojęcie „światopogląd” odzwierciedlało już przemiany w myśleniu o świadomości człowieka, sugerując możliwość rozmaitego postrzegania świata w zależności od czynników zewnętrznych wobec umysłu, a wpływających na widzenie rzeczywistości. Idea światopoglądu, wyeksponowana zwłaszcza przez Wilhelma Diltheya, pozostała już w dorobku

myśli społecznej w postaci jednego z niewielu pojęć organizujących współczesną refleksję o człowieku i jego relacji do świata. Problematyka światopoglądu zarówno kierowała uwagę badaczy na wiedzę potoczną, jak i stanowiła punkt wyjścia do analizy wiedzy naukowej, zwłaszcza w obrębie nauk humanistycznych i społecznych (H. S. Hughes, 1958).

Refleksja socjologii wiedzy dotyczy oczywiście również tej szczególnej postaci wiedzy — wiedzy niejako skodyfikowanej — którą zajmuje się nauka. Wkroczenie socjologii wiedzy na teren nauki stworzyło nową sytuację teoretyczną. Przede wszystkim zakwestionowało roszczenia nauki do wiedzy niepodważalnej z zewnątrz. Pytania socjologii wiedzy nakazywały wyjście poza tradycyjne normy pracy badawczej i żądały uwzględnienia dodatkowych elementów, przede wszystkim społecznego kontekstu poznania. W ten sposób, nie redukując się do socjologii nauki, socjologia wiedzy znalazła się na styku jej problematyki, rewidując zakres tej dyscypliny. Okazało się to szczególnie ważne w wypadku nauk społecznych i humanistycznych, w których przedmiot badania jest najczęściej także elementem wspomnianego społecznego kontekstu poznania.

Socjologia wiedzy jest ze swojej istoty „dyscypliną pogranicza”. Nie sposób, na przykład, w jej obrębie uniknąć pytań dotyczących zagadnienia prawdy, które zaprzęta epistemologię, albo kwestii różnorodności kultur, którymi zajmuje się antropologia kulturowa. Coraz częściej wskazuje się też na jej związki z psychologią społeczną. Powiązania te skłaniają do pytania o teoretyczny status socjologii wiedzy. Do pytania tego wrócę w drugiej części tej książki.

Obecnie, wyprzedzając historyczny zarys socjologii wiedzy, poświęcę nieco miejsca jej genealogii. Pozwoli to, jak sądzę, zobaczyć, że socjologia wiedzy jest dyscypliną stosunkowo nową i że w tej formie, w jakiej została sformułowana, nie mogła pojawić się wcześniej. Atmosferę intelektualną, w której powstała, kształtowały wydarzenia przełomu XIX i XX wieku. Okres ten cechował swoisty niepokój intelektualny i emocjonalny, który doskonale oddawały prace F. Nietzschego. Niezbędność przewartościowania tradycji kultury europejskiej w lapidarny sposób wyrażało jego hasło: „Bóg umarł”. Wspomniany niepokój zyskiwał na sile wraz z kolejnymi wydarzeniami pierwszej ćwierci dwudziestego wieku. Pierwsza wojna światowa pochłonęła nieprawdopodobną liczbę ofiar. Runęły im-

peria, które jeszcze niedawno wydawały się wzorem stabilności. W Rosji, odwiecznej monarchii, władzę przejęły masy z przekonaniem, iż wypełnia się przeznaczenie historii, znacznie wcześniej ujęte przez Marksa w rozbudowaną doktrynę społeczną, ekonomiczną i filozoficzną. W wyniku klęski Niemiec w pierwszej wojnie światowej wcześniejszą euforię przeważającej części niemieckiego społeczeństwa zastąpiły frustracja i zawód.

Wydarzenia tej miary kształtowały atmosferę czasów, w których w Niemczech sformułowano ideę socjologii wiedzy. Max Scheler, który w roku 1924 po raz pierwszy posłużył się tą nazwą, potwierdzał nawet swoją biografią zachwianie drogowskazów wytyczających życiową aktywność wcześniejszych pokoleń.

Okoliczności powstania nowej dyscypliny były dostatecznie niezwykłe, aby tu o nich wspomnieć, choć trudno byłoby jednoznacznie wskazać, na czym miały polegać ewentualny związek między nimi i narodzinami socjologii wiedzy. To, co się w tym względzie nasuwa, pozostanie przypuszczeniem. Socjologia wiedzy od samego początku była wyrazem, z jednej strony, dezabsolutyzacji naszego poznania, obrazu świata i porządku społecznego oraz, z drugiej — chęci ratowania roli aktywności poznawczej człowieka jako podstawowego powodu ludzkich nadziei na ład i skuteczność praktycznych poczynań. Obie te jej funkcje nawiązywały do ambiwalentnych potrzeb, jakie wydarzenia tamtych czasów musiały zrodzić u współczesnych im ludzi.

Poszukując podstawowych przesłanek socjologii wiedzy zacząć trzeba od zasadniczych faktów określających specyfikę człowieka. Warto przy tym pamiętać, że niektóre z tych faktów są tylko elementem rozbudowanej charakterystyki istoty ludzkiej. Dla naszych obecnych rozważań dwa fakty są szczególnie ważne: zdolność posługiwania się symbolami oraz nieodzowność życia w społeczeństwie. Obie te cechy człowieka są ściśle ze sobą związane. Posługiwanie się symbolami, z najistotniejszym systemem symbolicznym, jakim jest język, włącznie, ma charakter społeczny. Oznacza to, że jest ono możliwe jedynie w społeczeństwie, dzięki społeczeństwu i za pomocą społeczeństwa. Posługując się symbolami, jednostka odwołuje się do społecznie tworzonych symbolicznego uniwersum oraz do społecznie tworzonych reguł komunikacji. Aby posługiwać się symbolami, jednostka musi się tego nauczyć od innych członków społeczeństwa.

W istocie, charakteryzując symboliczny świat człowieka, możemy opisać wiele mechanizmów jego społecznego funkcjonowania (J. Niżnik, 1985).

Posługiwanie się symbolami jest warunkiem przetrwania człowieka i warunkiem jego aktywności. To właśnie za pomocą symboli człowiek artykułuje swoją wiedzę, określając pole i zakres swych praktycznych i teoretycznych działań. Z otaczającego świata materialnego człowiekowi dostępne jest tylko tyle, ile ogarnia jego wiedza. W tym mianowicie sensie, że tylko ta część jest obszarem jego świadomej działalności, formułowania i osiągnięcia celów (Z. Cackowski, 1979).

Tak więc samo istnienie wiedzy jest zależne od społeczeństwa, a społeczeństwo z kolei może trwać jedynie dzięki wiedzy. Zdobywając wiedzę, jednostka korzysta także ze zbiorowego doświadczenia społeczeństwa (V. G. Childe, 1956). Jak już mówiłem wcześniej, pisząc o wiedzy mam na myśli najogólniejszy sens tego słowa, w którym znaczy ono to, „co wiemy”. Empirycznym odpowiednikiem najbliższym tego znaczenia jest wiedza codzienna przeciętnego członka społeczeństwa. Wiedza taka oprócz tzw. wiedzy potocznej zawiera elementy rozmaitych systematycznych jej postaci, takich jak nauka, religia (która przynajmniej w pewnym aspekcie jest również wiedzą), mit czy astrologia. Te szczególne postaci wiedzy usystematyzowanej są najczęściej we władaniu wyspecjalizowanych kategorii ludzi: uczonych, kapłanów, astrologów itd. Zwykle jednak w różnym zakresie elementy tej wiedzy przenikają bądź są świadomie przenoszone do podstawowego zasobu wiedzy przeciętnego członka społeczeństwa.

W każdym razie zajmując się relacją wiedzy i społeczeństwa musimy być świadomi faktu, że wiedza występuje w różnych formach zmiennych historycznie i kulturowo. Równocześnie trzeba także odnotować rozmaite formy zróżnicowania społeczeństwa: historyczne, kulturowe, ekonomiczne.

Już na podstawie tych skrótowych rozważań zależność wiedzy od społecznych warunków jej powstania wydaje się sprawą oczywistą. Przy tym mówiąc o społecznych warunkach mam na myśli cały kompleks okoliczności historycznych, kulturowych i materialnych, które tworzą łącznie egzystencjalne czy też bytowe podstawy wiedzy. Twierdzenie o zależności wiedzy od bytowych okoliczności jej

powstania jest właśnie wyjściową i podstawową tezą socjologii wiedzy. Badanie tej zależności jest natomiast jej zasadniczym programem. Paradoks socjologii wiedzy polega na tym, że jej wyjściowa teza — tak oczywista obecnie — jest produktem całych stuleci refleksji filozoficznej, a równocześnie jej program okazuje się bardzo trudny w realizacji. Choć problematyka ta pojawiła się incydentalnie już wcześniej w historii filozofii, ideę nowej dyscypliny sformułował dopiero w 1924 roku Max Scheler. Okoliczności, w jakich powstała ta propozycja, są dość instruktywne — wróć do nich jeszcze dalej w tekście. Obecnie zajmę się krótko dwoma przełomami teoretycznymi, które sprawiły, że była ona w ogóle możliwa. Przełomy te są dziełem dwóch myślicieli: Immanuela Kanta i Karola Marksa. Nie oznacza to, że dzieła innych autorów były dla powstania interesującej nas dyscypliny bez znaczenia. Po prostu zwrot w myśleniu o ludzkiej aktywności poznawczej, jaki dokonał się w wyniku koncepcji Kanta i Marksa, był najbardziej wyrazisty, a ich wpływ na dalszą refleksję epistemologiczną miał charakter decydujący.

Przełom pierwszy polegał na przejściu od przedmiotowej do podmiotowej koncepcji poznania. Kant, świadom znaczenia tej zmiany w ujmowaniu problemu poznania, sam ją określił jako „rewolucję kopernikańską”. Natomiast przełom drugi polegał na przejściu od koncepcji podmiotu jako izolowanej jednostki do koncepcji podmiotu jako jednostki wyrastającej ze swego społecznego bytu. Kwintesencją Marksowskiej koncepcji poznania są niektóre z obiegowych lapidarnych sformułowań nawiązujących do poglądów Marksa. „Byt określa świadomość” jest tezą niezwykle bogatą w treść i zasługującą na rolę interpretacyjnej osi filozofii Marksowskiej. Rola tej tezy zaczyna się już na samym początku takiego interpretacyjnego wysiłku, gdy podejmujemy próbę rekonstrukcji Marksowskiej koncepcji poznania, a zwłaszcza koncepcji podmiotu poznającego. Ta radykalna zmiana w pojmowaniu podmiotu poznania jest szczególnie wyraźnie widoczna w *VI Tezie o Feuerbachu*: „[...] istota człowieka to nie abstrakcja tkwiąca w poszczególnej jednostce. Jest ona w swojej rzeczywistości całokształtem stosunków społecznych” (K. Marks, F. Engels, D. 3, s. 7).

Trudno w tej chwili spierać się o to, czy sformułowanie to ma sens epistemologiczny, antropologiczny czy jeszcze inny. Kompleksowość refleksji Marksa nakazuje interpretować tę myśl w jej róż-

nych aspektach. Zresztą długi spór o to, czy należy rozróżniać Marksa „młodego” i „dojrzałego”, dostarczył niemało argumentów na rzecz integralności całego Marksowskiego dorobku.

Rola Marksa w powstaniu socjologii wiedzy nie wyczerpuje się oczywiście w sygnalizowanym obecnie przełomie teoriopoznawczym. Jej szczegółowe omówienie znajduje się w odpowiednim miejscu tej książki. Teraz interesują nas najogólniejsze przesłanki teoriopoznawcze, które — jak się wydaje — były zasadniczym warunkiem sformułowania podstawowego zagadnienia socjologii wiedzy. Wracając więc do dwóch wymienionych zwrotów w teorii poznania warto zauważyć, że droga od pierwszego z nich (Kantowskiego) do następnego (Marksowskiego) nie była teoretycznie prosta. Kant podkreślał przecież identyczność kategorii poznawczych właściwych ludzkiemu umysłowi. Aparat poznawczy człowieka był jego gatunkową właściwością i nie było tu miejsca na relatywizację poznania do jego społecznych warunków. Nie bez znaczenia była też typowa dla tradycyjnej epistemologii koncentracja uwagi na wiedzy przyrodniczej oraz fascynacja współczesnymi Kantowi osiągnięciami nauk przyrodniczych, a zwłaszcza Newtonowską fizyką.

Toteż mówiąc o dwóch przełomach epistemologicznych, które stworzyły teoretyczne przesłanki powstania socjologii wiedzy, nie sugeruję wcale kontynuacji wątków Kantowskiej filozofii przez Marksa. Wkład tych dwóch autorów do wykształcenia perspektywy teoretycznej, w której było możliwe zapytanie o związek wiedzy i bytowych warunków jej powstania, nie daje się zobrazować w postaci jednokierunkowej „linii rozwoju”. Wprost przeciwnie, przełom dokonany przez Marksa jest wynikiem świadomej opozycji wobec indywidualistycznie i idealistycznie ukierunkowanej tradycji niemieckiej filozofii. Równocześnie jednak Marks sam jest produktem tej tradycji i pewne jej elementy przesądziły ostateczny kształt jego idei. Tak więc choć przejął on dziedzictwo Hegla, przewyższając jego śladem Kantowski indywidualizm i formalizm w koncepcji poznania, to zachował podmiotowe ujmowanie procesu poznania. Choć zachował Hegłowski pogląd na jedność człowieka i przyrody, odrzucił uzasadnienie tej jedności odwołujące się do roli ducha czy rozumu na korzyść uzasadnienia opierającego się na kategorii pracy i praktyki. Habermas sugeruje, że przyroda poprzedzająca ludzką historię pełni w koncepcji Marksa teoretyczną rolę

Kantowskiej rzeczy samej w sobie (J. Habermas, 1972, s. 34).

Tak więc dopiero idea, że o rezultatach poznania współdecyduje wyposażenie podmiotu, czyniła możliwym szczegółowe badanie aktywności podmiotu poznania, a także stwierdzenie, że aktywność ta jest zdeterminowana społecznie. Być może dlatego właśnie wcześniejsze antycypacje problematyki socjologii wiedzy, jak choćby koncepcja idoli Franciszka Bacona, nie znalazły takiego oddźwięku, jaki wywołał artykuł Maxa Schelera.

Reakcja na sugestię Schelera proponującego *Wissenssoziologie* jako nową dyscyplinę była zresztą rezultatem zbieżności idei różnych autorów — współczesnych Schelerowi bądź nieco tylko wcześniejszych. Marksizm był w owych czasach doktryną wywołującą zarówno gwałtowne zmiany społeczne, jak i dyskusje teoretyczne. Nie przebrzmiały jeszcze spory o odrębność humanistyki, których wynikiem były między innymi kategoria rozumienia jako formy i metody poznania oraz relatywizacja wyników poznania do historii. F. Nietzsche w sposób niemal dramatyczny podważył wartości odwiecznie ugruntowane w kulturze europejskiej. E. Durkheim w przekonujący sposób pokazał, jak społeczeństwo kreuje ludzką rzeczywistość i sprawuje nadzór nad jednostkowym postrzeganiem świata. V. Pareto w swojej koncepcji elity społecznej przedstawił mechanizm dominacji w społeczeństwie określonych idei. M. Weber w błyskotliwy sposób zilustrował kreacyjną moc idei w swojej książce o protestantyzmie i powstaniu kapitalizmu, a także podjął dyskusję nad zagadnieniem, które u swoich podstaw miało zasadniczy problem wynikający z socjologii wiedzy: na czym zasadza się ważność wiedzy albo jej obiektywność w sytuacji nieuchronnego uwikłania wartości w pracę badawczą.

Jakkolwiek też od samych narodzin nowej dyscypliny nie brakło głosów podważających zasadność czy w ogóle możliwość jej istnienia, tezy sformułowane przez Schelera, a następnie Mannheima zostały szybko wchłonięte przez humanistykę, stając się jej niemal obiegowymi twierdzeniami. Ta rola socjologii wiedzy — polegająca zasadniczo na gruntownej modyfikacji świadomości metodologicznej uczonych, zwłaszcza w naukach społecznych — pozostaje od samego początku w dysharmonii z postępami jej szczegółowych badań. W istocie można odnieść wrażenie, że dyscyplina ta „drepcze w miejscu”.

Wydaje się, że przyczyn tego stanu rzeczy należy szukać w samych sformułowaniach podstawowych problemów określających jej dziedzinę badań. Niektórzy z najwcześniejszych krytyków trafnie przewidywali, że sposób sformułowania, a także gatunek tych problemów nie obiecują szybkich rozwiązań, jeżeli jakiegokolwiek rozwiązania są w ogóle możliwe (E. Grünwald, 1985).

Tak więc w wypadku socjologii wiedzy mamy do czynienia z problematyką o niekwestionowalnej ważności oraz z tezami wywierającymi istotny wpływ na różne dyscypliny naukowe, a równocześnie problematyka ta pozostaje niedookreślona, a tezy dalekie od precyzji. Jeżeli określimy dziedzinę socjologii wiedzy jako badanie związków wiedzy i jej społecznego kontekstu, to oczywiście jest, że zarówno samo pojęcie wiedzy, jak i rozumienie owego kontekstu społecznego pozwalają na rozmaite ujęcia. Jeżeli z kolei za zasadniczą tezę socjologii wiedzy uznamy twierdzenie o *uwarunkowaniu* wiedzy przez społeczny kontekst, w jakim powstała, „sfera niepewności” poszerzy się o rozumienie uwarunkowania. Innymi słowy, sama sugestia związków wiedzy i jej społecznego kontekstu czy też „bytowych podstaw” jest zarówno przekonująca, jak i bogata w konsekwencje teoretyczne (epistemologiczne, metodologiczne i in.), natomiast każda próba jej sprecyzowania pozostaje dyskusyjna i rodzi wątpliwości. Tymczasem badając zależności wiedzy i jej bytowych podstaw, należałoby traktować tę zależność jako relację zwrotną. W zakres zainteresowania socjologii wiedzy winna więc wchodzić również zależność pewnych układów społecznych od wiedzy. Zresztą ten kierunek refleksji rozwija się dynamicznie w postaci choćby teorii reklamy albo teorii propagandy. W pewnym zakresie został on uwzględniony w tzw. fenomenologicznym nurcie socjologii wiedzy (P. Berger, T. Luckmann, 1983). Jeżeli jednak potraktować go jako integralną część socjologii wiedzy, zakres problemowy tej dyscypliny, a wraz z nim również rejestr problemów nie rozwiązanych i nie obiecujących szybkiego rozwiązania, znacznie się powiększa.

Można zresztą odnieść wrażenie, że żywotność socjologii wiedzy i jej stały wpływ na nauki społeczne są między innymi wynikiem jej „błędów”. Takim „błędem” jest właśnie formułowanie pytań, na które nie sposób dać zadowalającej odpowiedzi, albo formułowanie tez, które podważają znaczenie użytych w nich terminów. Oto sugeruje socjologia wiedzy, że społeczny kontekst poznania wpływa



na jego rezultaty, że — innymi słowy — modyfikuje albo nawet deformuje uzyskaną wiedzę. Twierdzi się dalej, że wpływ ten jest nieuchronny; każda wiedza powstaje przecież w określonym kontekście społecznym. Co zatem miałyby oznaczać „modyfikacja” czy „deformacja” wiedzy w sytuacji, gdy nie daje się w ogóle pomyśleć przypadek wiedzy nie uwarunkowanej społecznie? Najczęściej pytanie takie prowadzi do postulatu, aby każdy przypadek wiedzy odnosić do jej „bytowych” podstaw i tak dokładnie, jak tylko jest to możliwe, wskazywać na jej uzależnienie od tych podstaw, co wcale nie musi naruszać ważności wiedzy. Tego typu rozwiązanie proponuje właśnie Mannheim w swej koncepcji relacjonizmu. Wcześniej daje się ono też odczytać, w logicznie rozbudowanej formie, w pracach Maxa Webera. Jednak setki stron, jakie poświęcono jego krytyce, komentowaniu i rozbudowie, dowodzą, że jest to nie tyle rozwiązanie, ile źródło nowych problemów.

Niektórymi z tych problemów zajmę się w drugiej części tej książki. Interesowały mnie tam zwłaszcza dwa zagadnienia: znaczenie socjologii wiedzy dla teoriopoznawczego statusu nauk społecznych oraz status teoretyczny samej socjologii wiedzy. Nie muszę więc dodawać, że liczne problemy, które zostaną zasygnalizowane w rozważaniach historycznych, nie zostały jednak w tej części rozwinięte.

WCZESNE ANTYPACJE PROBLEMATYKI SOCJOLOGII WIEDZY

Podkreślałem już w uwagach wstępnych, że socjologia wiedzy jest dyscypliną współczesną. Sformułowanie jej problematyki jako mniej lub bardziej autonomicznej dziedziny rozważań wymagało zarówno przemian w podstawowych poglądach na naturę wiedzy, jak i przemian w postrzeganiu życia społecznego człowieka. Toteż socjologia wiedzy pojawiła się w określonej atmosferze intelektualnej i w określonych warunkach historycznych. Zechę to pokazać bardziej szczegółowo w dalszych rozdziałach tej książki. Z drugiej strony, niemal od zarania ludzkiej refleksji teoretycznej obserwujemy, rozmaicie wyrażaną, świadomość podmiotowości naszej wiedzy. Równocześnie ideę podmiotowości wiedzy konfrontowano niejednokrotnie z faktem różnorodności jednostek, grup ludzkich, kultur itd. W ten sposób w każdej niemal epoce możemy wskazać na swego rodzaju antycypacje problematyki socjologii wiedzy. Autor podejmujący próbę historycznego ujęcia problematyki socjologii wiedzy może postąpić wobec takich antycypacji rozmaicie. Może je potraktować jako część istniejącej historycznie problematyki interesującej go dziedziny bądź też jako przypadkowe podobieństwa do myśli sformułowanych znacznie później. W każdym wypadku odniesieniem będzie ukształtowana postać tej problematyki, która utrwaliła się jako socjologia wiedzy dopiero w wieku dwudziestym. Tak więc, podobnie jak w wielu innych dziedzinach myśli ludzkiej, to sięganie do odległej przeszłości dla wskazania antycypacji pytań współczesnych jest odczytywaniem owej przeszłości w nowym kontekście teoretycznym. Z drugiej strony jest oczywiste, że umysłowość człowieka jest kształtowana przez generacje minione, które stworzyły całe jego pojęciowe uniwersum, tradycje intelektualne, topografię jego kręgu kulturowego itd. Dlatego też każde odczytywanie przeszłości intelektualnej jest też w części znajdowaniem znaczeń dla współczesnych dylematów teoretycznych.

Poszukując w niniejszym rozdziale ważnych antycypacji socjologii wiedzy nie zamierzam przeprowadzać szczegółowej analizy kierunków myśli humanistycznej wyprzedzającej socjologię wiedzy.

Chcę się ograniczyć, na zasadzie ilustracji, do dwóch postaci, których znaczenie dla interesującej nas dyscypliny wydaje się szczególnie duże. Postaci te dzieli nie tylko ponad dwadzieścia wieków, ale także dostrzeganie zasadniczo odmiennych problemów w interesujących nas obecnie zagadnieniach. Mimo to żadna z nich nie może być, jak sądzę, pominięta w refleksji poszukującej intelektualnych zaczątków socjologii wiedzy. Są to Protagoras z Abdery i Franciszek Bacon.

1. CZŁOWIEK MIARĄ WSZYSTKICH RZECZY: PROTAGORAS Z ABDERY

Nieliczne są w historii filozofii postacie podobne do Protagorasa, które wywierałyby tak wyraźny wpływ na myśl europejską przez całe tysiąclecia mimo tak znikomych pozostałości swoich pism. W samym tylko dwudziestym wieku idee Protagorasa stały się punktem wyjścia dla Ferdinanda C. S. Schillera w jego koncepcji humanizmu epistemologicznego, a następnie znalazły swoje odbicie w pojęciu współczynnika humanistycznego Floriana Znanieckiego. W socjologii wiedzy sformułowanie antycznego filozofa, do którego nawiązuje tytuł tego podrozdziału, brzmi jak kwintesencja współczesnych koncepcji społecznego tworzenia rzeczywistości, o których przyjdzie mi wspomnieć nieraz w trakcie dalszych rozważań.

Według Platona Protagoras z Abdery był pierwszym, który ogłosił się zawodowym sofistą. Uważa się, że urodził się około roku 480 p.n.e. i zmarł około roku 411 p.n.e. Diogenes Laertios utrzymuje, że Protagoras był pierwszym, który kazał sobie za naukę płacić sto min. Oferował on swoje nauki wędrując od miasta do miasta. Dobrze był znany w Atenach i przyjaźnił się z Peryklosem, który nawet zlecił mu opracowanie w roku 443 konstytucji dla nowej kolonii. U schyłku życia, oskarżony o bezbożność z powodu poglądów na religię i bogów, Protagoras musiał uchodzić z Aten. Jedno ze źródeł, które przywołuje Diogenes Laertios, utrzymuje, że płynąc na Sycylię Protagoras zginął, gdy okręt rozbił się na morzu. Słynny jako mistrz w walce na słowa, wniósł też wiele do gramatyki, wyróżniając w niej m. in. czasy. Pozostawił liczne prace, z których żadna nie dotarła do czasów nowożytnych. Wiadomo tylko z rozmaitych przekazów,

że były wśród nich prace: *O bogach, Prawda, O bycie, Sztuka ery-
styczna, O naukach, O państwie* i wiele innych.

Poglądy Protagorasa przetrwały jedynie dlatego, że były często cytowane zarówno przez współczesnych, jak i późniejszych autorów. Często wspomina je Platon, czytamy o nich także u Arystotelesa, Sextusa Empiryka i innych. Głównym źródłem informacji o jego filozofii są dialogi Platona, a zwłaszcza *Teajtet*. Właśnie na podsta-
wie tej pracy zechcę przekazać zrezy poglądów Protagorasa, które
warto wziąć pod uwagę dyskutując problematykę socjologii wiedzy.

Poglądy te dotyczą kluczowych problemów epistemologii. Główny rozmówca — najpierw eksponent, a potem krytyk poglądów Protagorasa — Sokrates, zapytuje: „Czym właściwie jest wiedza?” Przedstawiając stanowisko Protagorasa rozmówca Sokratesa *Teajtet* stwierdza, że wiedza jest spostrzeżeniem. Nie należy mylić spostrzeżenia z postrzeganiem. Jak wynika z dalszego przebiegu dyskusji, mówiąc o spostrzeżeniu osoby dialogu mają raczej na myśli „świadomość czegoś”. Platon wkłada w usta *Teajteta* wypowiedź następującą: „Więc wydaje mi się, że człowiek, który coś wie, spostrzega to, co wie, i, jak się przynajmniej teraz wydaje, nie czymś innym jest wiedza, tylko właśnie spostrzeżeniem” (Platon, 1959, VIII E).

Innymi słowy, prezentując poglądy Protagorasa rozmówcy ustalili, że wiedzą jest to, „co wiemy”. W istocie więc pojęcie wiedzy, które dyskutanci chcą wyjaśnić, jest bardzo szerokie. Jest to rozumienie wiedzy, którym posługuje się filozofia używając najczęściej terminu „poznanie”. Jest to także to rozumienie wiedzy, do którego odwołuje się współczesna socjologia wiedzy (P. Berger, T. Luckmann, 1983). W dalszej rozmowie, zwłaszcza krytykując wcześniej zrekonstruowane poglądy Protagorasa, Sokrates próbuje ustalić, co to znaczy „wiedzieć”. Kwestię tę, zasadniczą z filozoficznego punktu widzenia, muszę jednak w obecnych rozważaniach pominąć.

Wolno przypuszczać, że brak bardziej obszernych cytatów z pism Protagorasa spowodował, że najsłynniejsza z jego wypowiedzi pozostała otwarta na rozmaite interpretacje. Oczywiście w cytowanym dialogu Platona została ona podporządkowana wspomnianym pytaniom epistemologicznym. Wypowiedź tę przytacza Sokrates „[...] miarą wszystkich rzeczy jest człowiek; istniejących, że są, i nieistniejących, że nie są” (Platon, 1959, VIII E).

To słynne sformułowanie bywa niekiedy odczytywane jako stano-

wisko ontologiczne. Sugeruje się nawet, że jest ono bliskie idealizmu subiektywnego Berkeleya. Do takiej interpretacji skłania zwłaszcza druga część cytatu. Można bowiem zrozumieć ją jako uzależnienie bytu od aktu postrzegania. Wydaje się jednak, że kluczem do tego cytatu jest raczej pierwsza jego część, a szczególnie słowo „miara”. Pozwala ono sądzić, że wypowiedź ta nie ma intencji ontologicznych. Protagorasa nie interesował w niej „byt w ogóle”. Zajmował go raczej człowiek. Widać to doskonale śledząc dalszy przebieg dysputy między Sokratesem, Teajtetem i Teodorem we wspomnianym dialogu Platona. W świetle argumentów przytaczanych dla poparcia stanowiska Protagorasa rzeczywistością dla człowieka jest to, co jako rzeczywistość mu się przedstawia. Można się spierać, czy mówiąc o człowieku Protagoras wypowiada się o jednostkach czy też o gatunku. Każde z tych znaczeń znajduje poparcie w *Teajtecie*. Bez wątplenia o różnicach jednostkowych mowa w ilustracji dotyczącej temperatury wiatru. Dla tego, kto na nim marznie, wiatr jest zimny, dla tego, kto nie marznie — nie jest. Równocześnie jednak oczywiste jest, że przykład ten ma służyć za podstawę pewnych uogólnień, które uderzająco przypominają perspektywizm K. Mannheim’a. „Przeto — argumentuje Sokrates, zajmujący w tym miejscu stanowisko Protagorasa — jeśli ktoś mówi o czymś, że ono istnieje, to powinien powiedzieć, dla kogo ono istnieje, czy ze względu na kogo, czy w stosunku do czego istnieje albo powstaje” (tamże, XIV B). Z dalszej dyskusji wynika, że w świetle poglądów Protagorasa kryterium prawdziwości jest coś w rodzaju zgody powszechnej. Innymi słowy, rzeczywistością staje się dla ludzi to, na co wszyscy są skłonni się zgodzić albo w każdym razie większość; „tylko to, co się powszechnie wydaje, to staje się prawdziwe wtedy, kiedy się wydaje, i tak długo, jak długo się wydaje” (tamże, XXIII B).

Oczywiście, poglądy Protagorasa, znane przecież tylko z drugiej ręki, i to w skromnym zakresie, podatne są na krytykę. Krytykę tę przeprowadził jeszcze Platon, i to w tym samym dialogu. Równocześnie jednak te strzępy idei antycznego filozofa, które przetrwały w relacjach innych, zaznaczają swoją obecność w myśli europejskiej w sposób niezwykle wyrazisty. Spodziewam się, że czytelnicy bez trudu dostrzegą wpływy Protagorasa w poglądach wielu z dalej prezentowanych autorów.

2. APOTEOZA WIEDZY I TRUDNOŚCI ZWIĄZANE Z DAŻENIEM DO JEJ ZDOBYCIA: FRANCISZEK BACON

„Wiedza i potęga ludzka to jedno i to samo, gdyż niezajomość przyczyny pozbawia nas skutku. Nie można bowiem przyrody zwyciężyć inaczej niż przez to, że się jej słucha” — głosi na wstępie swojego głównego dzieła twórca nowożytnego empiryzmu Franciszek Bacon. Świadek przełomu technologicznego związanego z licznymi wynalazkami, obserwujący powstanie kapitalizmu i związane z nim przemiany społeczne, Franciszek Bacon stał się jednym z najbardziej entuzjastycznych rzeczników świadomego rozwoju nauki. Urodzony w roku 1561, był Bacon najmłodszym synem Sir Mikołaja Bacona, strażnika wielkiej pieczęci za panowania królowej Elżbiety I. Urodzenie zapewniło mu dobre koligacje, jednak bez szans na niezależność materialną, którą zgodnie z prawem zyskiwał syn pierworodny jako jedyny spadkobierca. W wieku dwunastu lat podjął naukę w Trinity College w Cambridge; gdy miał osiemnaście lat, zmarł mu ojciec. Franciszek kontynuował naukę studiując prawo. Już w wieku dwudziestu trzech lat zostaje członkiem Izby Gmin. Wkrótce potem podejmuje w parlamencie krytykę polityki podatkowej królowej Elżbiety. W rezultacie popada w niełaskę i nie uzyskuje spodziewanego urzędu prokuratora generalnego. Nauczka ta miała, jak sądzą niektórzy biografowie, trwały skutek. Przyszłe działania polityczne Bacona miały na celu powodzenie w karierze politycznej. Sprzyjały też temu celowi jego poglądy, w których dowodził niepodważalności władzy królewskiej, przyznając jej miejsce ponad prawem. Ciesząc się przyjaźnią lorda Essex, otrzymał od niego posiadłość, która umożliwiła mu dostatnie życie, zanim jego zabiegi o karierę polityczną przyniosły skutek. W parę lat później Bacon nie odmówił jednak wykonania polecenia królowej, która zażądała przygotowania aktu oskarżenia przeciwko jego dobroczyńcy. Oskarżony o zdradę, lord Essex trafił na szafot. Po śmierci królowej Elżbiety król Jakub I powierza Baconowi kolejne urzędy. Między innymi zostaje prokuratorem generalnym, a następnie strażnikiem pieczęci koronnej jak wcześniej jego ojciec. W swojej karierze politycznej Bacon odznaczał się bezgraniczną uległością wobec króla. Na żądanie monarchy wyraża zgodę na tortury więźnia dla uzyska-

nia obciążających zeznań prowadzących do skazania. W tej samej sprawie Sir Edward Coke sprzeciwił się królowi, tracąc następnie swoje godności. Bacon natomiast zostaje w wieku 57 lat lordem kanclerzem.

W roku 1621 Franciszek Bacon zostaje oskarżony o przyjmowanie łapówek. Parlament uznaje go winnym, pozbawia wszystkich urzędów, wyklucza na zawsze ze swego grona, zakazuje wstępu na dwór królewski, skazuje na 40 000 funtów grzywny oraz uwięzienie w Tower na tak długo, jak długo zechce go tam pozostawić król. Były kanclerz wychodzi jednak z więzienia po kilku dniach. W trzy lata później król darowuje mu pozostałą karę — pozwala wrócić do Londynu — a nawet przyznaje zasiłek pieniężny. Żyjąc stosunkowo skromnie, bez dawnych dochodów i zaszczytów, Bacon kontynuuje pracę pisarską i naukową. W roku 1624 tworzy swoją wizję nowego państwa, przedstawioną w *Nowej Atlantydzie*. Umiera w roku 1626 po przeziębieniu, jakiego się nabawił w czasie zimowych eksperymentów na otwartym powietrzu.

Socjolog wiedzy poszukujący w historii myśli inspiracji dla swojej dyscypliny znajduje ją w opublikowanym w roku 1620 dziele Bacona *Novum Organum*. Ta napisana po łacinie praca pojawia się, gdy jej autor jest u szczytu powodzenia.

W poglądach Bacona na proces poznania znajdujemy istotne podobieństwa do prezentowanego wcześniej stanowiska Protagorasa. Są to podobieństwa, które uchodzą zwykle uwadze historyków ze względu na wyraźne odrzucenie jednej z możliwych interpretacji tego stanowiska, odmiennosc przesłanek i stylu filozofowania. „Fałszem bowiem jest twierdzenie, że zmysły ludzkie są miarą rzeczy. Przeciwnie, wszystkie percepcje, zarówno zmysłowe jak i umysłowe, są dostosowane do człowieka, a nie do wszechświata”, pisze Bacon. Bez wątpienia owo „dostosowanie percepcji do człowieka” oddaje podobną ideę, co formuła głosząca, iż „człowiek jest miarą”. Toteż, jak się wydaje, na tej podstawie nie można uznać, że Bacon odrzuca stanowisko antycznego filozofa. Już jednak w kolejnych zdaniach ujawnia radykalne odmiennosci. „Rozum ludzki podobny jest do zwierciadła — czytamy — które będąc nierówne (dla promieni wysyłanych przez przedmioty), swoje właściwości na te przedmioty przenosi, przez co je zniekształca i zmienia” (F. Bacon, 1955, s. 67).

Bacon zakłada więc istnienie rzeczywistości, której poznanie jest

celem zabiegów poznawczych. Zabiegi te natrafiają na przeszkody wynikające z samej niedoskonałości ludzkich władz poznawczych, a także z faktu społecznego bytowania człowieka. Ludzie dążą do wspólnych przekonań. Zważywszy na ułomność umysłu ludzkiego, który jest skłonny do pochopnych uogólnień, opartych na niewielkiej liczbie faktów, wystarczy, aby ten sam pogląd podzielała większa liczba osób, aby dokonywano „antycypacji przyrody”, czyli przypisywano jej właściwości, które w istocie są jej zupełnie obce. „Antycypacje są dość silne dla pozyskania zgody, bo gdyby nawet ludzie oszaleli, byle na jedną modłę i w podobnej formie, dosyć dobrze mogliby się ze sobą zgadzać” (tamże, s. 63). Antycypacje przeciwstawia Bacon interpretacjom, które opierają się na metodycznym porównywaniu znacznej liczby różnorodnych faktów.

Interesujące socjologa zakłócenia procesu poznawczego, związane ze społecznym bytowaniem człowieka, o których pisze Bacon, wynikają jednak przede wszystkim z samej niedoskonałości umysłu. Umysł ludzki jest skłonny do antycypacji, zakłada w przyrodzie większy porządek i ład, niż ma to miejsce w rzeczywistości, a także „nie odznacza się trzeźwym spojrzeniem, lecz podlega wpływowi woli i uczuć” (tamże, s. 72). Dalsze błędy rozumu ludzkiego są powodowane „ociężałością, nieudolnością i złudzeniami zmysłów”.

Bacon wyróżnia cztery rodzaje głównych błędów zniekształcających nasze poznanie, z których wszystkie związane są z wpływem społecznych uwikłań jednostki. Błędy te nazywa idolami. To wieloznaczne słowo w swojej historii sięgającej czasów filozofii starożytnej Grecji zmieniało znaczenie. Bacon nawiązuje do znaczenia, w którym oznacza ono zjawę albo straszdydło.

Autor *Novum Organum* nazywa każde z tych czterech źródeł deformacji poznawczych w sposób, który ma charakteryzować ich istotę. Mamy więc idole plemienia, idole jaskini, idole rynku oraz idole teatru. Wszystkie one „osaczają”, jak powiada autor, ludzkie umysły.

Źródłem idoli plemiennych jest po prostu gatunkowa specyfika rodu ludzkiego. Człowiek poznaje rzeczywistość na miarę swoich władz poznawczych. Wszelkie ułomności rozumu ludzkiego znajdują wyraz w uzyskanym obrazie świata.

Idole jaskini, choć nazywane są krótko „idolami jednostki ludzkiej”, dotyczą już wprost problematyki socjologii wiedzy. W istocie

bowiem odnoszą się one do wszelkich społecznych uwarunkowań jednostki ludzkiej. Bacon jest doskonale świadom tego, że jednostka ludzka jest produktem wychowania, kultury, wpływów grupowych itd. Szczegółność jednostkowa jest skutkiem, jak pisze Bacon, „właściwej każdemu jednostkowej natury bądź na skutek wychowania i przestawiania z innymi, bądź przez lekturę książek i autorytet osób, które się czci i podziwia, bądź przez różnicę wrażeń zależną od tego, czy występują one w umyśle uprzedzonym i predysponowanym, czy też w umyśle zrównoważonym i spokojnym” (tamże, s. 67).

Na uwagę zasługuje wzmianka o „umysłach uprzedzonych”. Można się, być może, dopatrywać w tej uwadze prototypu idei świadomości fałszywej.

Zdaniem Bacona najwięcej kłopotu sprawiają idole rynku. Wynikają one „z wzajemnej bliskości obcowania rodzaju ludzkiego”. Obcowanie to dokonuje się za pomocą języka. Język tymczasem, choć uważany jest za narzędzie, oddziałuje niekiedy na rozum i przebieg poznania. Dzieje się to za sprawą słów, które ukierunkowują ludzkie myślenie i stają się ograniczeniem dla procesu poznania. „Zły i niezręczny dobór wyrazów w dziwny sposób krępuje umysł” — czytamy. Znaczenia słów cechują się czymś, co można nazwać bezwładnością pojęć. Powoduje ona, że nawet dodatkowe objaśnienia czy nowe definicje nie zabezpieczają przed wpływem utrwalonych znaczeń używanych słów. Pisałem o tym w szerszym kontekście w innej pracy (J. Niżnik, 1979, s. 106).

W pewnym związku z idolami rynku pozostają idole teatru. Ich źródłem są przede wszystkim rozmaite doktryny filozoficzne. Systemy filozoficzne podobne są do sztuk teatralnych tym, że „przedstawiają urojone i dla sceny wymyślone światy”. Tymczasem rozum ludzki łatwo przejmuje zawarte w nich idee, jako że skłonny jest poszukiwać prawidłowości w świecie, jak również wszystkich argumentów, które potwierdzają jego oczekiwania. Zdaniem Bacona natomiast „przy ustalaniu prawdziwości każdego twierdzenia ogólnego większą wagę ma właśnie wypadek negatywny” (F. Bacon, 1955, s. 70).

Warto zwrócić uwagę, że ten pogląd Bacona znalazłi współcześnie rozwinięcie w filozofii nauki w poglądach Karla Poppera. Jak wiadomo, naczelną dyrektywą metodologiczną tej filozofii jest stałe

dążenie do poszukiwania faktów, które mogłyby podważyć aktualnie przyjętą hipotezę i skłonić uczonego do jej odrzucenia. Tzw. kryterium falsyfikowalności jest podstawowym kryterium poprawności twierdzeń nauki (K. Popper, 1963). W odróżnieniu od idoli rynku idole teatru nie działają nieświadomie. Wprost przeciwnie, kształtują myślenie ludzi w sposób całkowicie otwarty.

Zasługą Bacona jest pokazanie, że poznanie nie jest jedynie sprawą funkcjonowania ludzkiego aparatu poznawczego, że nie tylko jednostka jest odpowiedzialna za jego wyniki. Wskazał również Bacon zasadnicze mechanizmy uzależnienia procesu poznawczego — którego podmiotem jest jednostka — od szerszej całości społecznej, której podmiot jest częścią. Nie był jednak Bacon w stanie rozwinąć konsekwencji swojej teorii idoli, jak również zbadać bardziej szczegółowo znaczenia społecznej natury człowieka. Sprawa społecznych relacji człowieka znalazła się natomiast w centrum uwagi Tomasza Hobbesa, a następnie myślicieli oświeceniowych. Jednak zasługa odkrycia uspołecznienia człowieka wraz z licznymi tego konsekwencjami przypada autorom jeszcze późniejszym. Odkryciu temu przyjrzyć się w rozdziale następnym.

**ODKRYCIE SPOŁECZNEJ
KONSTYTUCJI CZŁOWIEKA**

Tytuł tego rozdziału nie oddaje dokładnie odkrycia, o którym mowa. Od dawna bowiem zdawano sobie sprawę, że człowiek jest istotą społeczną. Dość oczywiste było mianowicie, że pojedyncze jednostki nie są w stanie przetrwać poza społeczeństwem. Jednakże przez wieki nie dostrzegano też w pełni związku między praktycznym, życiowym uspołecznieniem człowieka a jego procesami poznawczymi. Jednym z zasadniczych problemów filozoficznych był problem określenia, w jakim stopniu świat zewnętrzny, który może przecież być postrzegany jedynie przez jednostkę, jest tym samym światem dla różnych ludzi. W jaki sposób można wykazać intersubiektywność wrażeń zmysłowych? Każda jednostka jest przecież nieosiągalnym bezpośrednio dla innych odrębnym światem. Zakładając nawet identyczność aparatury poznawczej wszystkich istot ludzkich przyjmowano, że problemy człowieka rozgrywają się w kontakcie jednostki z transcendentnym światem. Podstawową trudność stanowiło wyjaśnienie, w jaki sposób człowiek jest w stanie przekroczyć ograniczenia własnego wyposażenia poznawczego i dotrzeć do całkowicie wobec niego obcej rzeczywistości zewnętrznej. Trudność ta, znana od czasu Kartezjusza jako „problem mostu”, stanowiła nieustanny bodziec do poszukiwań filozoficznych, znajdując fascynujące rozwiązania w filozofii Kanta. Jednak również Kant analizował podstawowe problemy poznania abstrahując od społecznej natury człowieka.

Odkrycia, że uspołecznienie człowieka ma swoje konsekwencje również w obrazie rzeczywistości, jaki jest człowiekowi dostępny, dokonał dopiero wiek XIX. Okazało się, że człowiek nie poznaje swego świata jako izolowana jednostka, a co więcej: ani nie jest to możliwe, ani nie wiadomo, czym taki świat mógłby być. Wraz z tak pojmowanym odkryciem uspołecznienia człowieka pojawiły się nowe problemy. Były to przede wszystkim problemy epistemologiczne, ale po raz pierwszy mocno uwikłane w praktyczne sprawy ludzkiego świata. Stało się oczywiste, że poznawanie świata jest ściśle związane ze sposobem, w jaki się w nim istnieje i funkcjonuje. W ten sposób pojawiła się problematyka, którą nieco później nazwano

socjologią wiedzy. W sposób najbardziej przejrzysty i — jak się potem okazało — niezwykle wpływowy, problematykę tę sformułowali twórcy marksizmu. Było to też sformułowanie antycypujące większość idei w tej dziedzinie.

1. DIALEKTYKA BYTU I ŚWIADOMOŚCI: KAROL MARKS

Choć jedna z podstawowych tez Karola Marksa głosi, że idee są produktem swoich czasów oraz materialnych i społecznych warunków, w jakich się pojawiają, wielu marksistów przyznaje, że to właśnie koncepcje Marksa spowodowały w niektórych krajach radykalne zmiany społeczne, ekonomiczne i kulturowe, że praktyczna rola idei okazała się znacznie większa, niż mógł to przewidzieć ich twórca.

Przy cokolwiek uproszczonym rozumowaniu można by nawet sądzić, że — historycznie rzecz ujmując — Marksowska teoria jest autodestrukcyjna. Można by bowiem utrzymywać, że powstanie państw socjalistycznych jest przykładem przekształcania rzeczywistości społecznej i związanych z nią materialnych warunków życia w rezultacie zmian świadomości spowodowanych przez koncepcje teoretyczne. W tej argumentacji sięga się po przykłady, które mają dowodzić, że w praktyce realizuje się dokładna odwrotność formuły Marksa. Oczywiście, odwołując się do poglądów Marksa można bronić tej formuły twierdząc, że we wskazanych wydarzeniach historycznych idee nie są czynnikiem sprawczym. Trafiają one na właściwy moment w historycznym rozwoju społeczeństw, wyzwalaając jedynie to, co i tak było konieczne. Kto inny natomiast, broniąc Marksowskich tez, powie, że wszędzie tam, gdzie zastosowanie idei Marksa nastąpiło wbrew historycznej konieczności, rezultatem jest jedynie karykatura przewidzianego przez autora *Kapitału* społeczeństwa socjalistycznego (A. Schaff, 1982). Spór taki można by ciągnąć dalej i w istocie znaczna część olbrzymiej literatury marksistowskiej jest poświęcona tym sprawom (M. Orzechowski, 1984).

W chwili obecnej interesuje nas jednak co innego, mianowicie wpływ myśli Marksa na powstanie idei socjologii wiedzy. Wpływ ten trudno przecenić. R. Merton twierdzi, że „marksizm stanowi oko

cyklonu w *Wissenssoziologie*” (R. Merton, 1982, s. 498). Jak zechcą to zaraz pokazać, cały kontekst problemowy socjologii wiedzy został w istocie stworzony przez Marksa. W jego dorobku znajdujemy też antycypacje wielu szczegółowych pomysłów teoretycznych przypisywanych tradycyjnie późniejszym wielkim autorom, takim choćby, jak Durkheim, Scheler albo Mannheim.

Niektóre prace poświęcone koncepcjom Marksa stwarzają wrażenie, że autor ten pojawił się niby kometa na dobrze znanym firmamencie — poza wszelką tradycją intelektualną i poza wszelkim środowiskiem, w którym ukształtowała się osobowość wielkiego myśliciela. W pewnym stopniu odpowiedzialność za to wrażenie ponosi sam Marks, którego pisma, poczynając od najwcześniejszych prac publicystycznych, ujawniają nerw doskonałego polemisty i krytyka. Atmosfera sprzeciwu i negacji, którą znajdujemy w jego dorobku, utrudnia często dostrzeżenie korzeni jego rozwoju umysłowego. Tymczasem, przy całej odrębności swoich koncepcji, jest Marks dzieckiem swoich czasów i produktem określonej tradycji intelektualnej.

Karol Marks był najstarszym z siedmiorga dzieci Henryka i Henrietty Marks. Oboje jego rodzice pochodzili z żydowskich rabinackich rodzin o wielopokoleniowych tradycjach. Stryj Karola Marksa Samuel Marks był zresztą aktualnie urzędującym rabinem w rodzinnym miasteczku Marksa — Trewirze. Ojciec Karola zerwał te wieloletnie tradycje. Jako adwokat i radca prawny zmienił wyznanie i przystąpił do kościoła protestanckiego, gdy w 1815 roku władze pruskie zakazały Żydom piastowania stanowisk publicznych.

Karol Marks urodził się 5 maja 1818 roku w Trewirze i tam też w latach 1830—1835 zdobywał podstawy wykształcenia w gimnazjum. Siedemnastoletni chłopak w maturalnym wypracowaniu na temat „Rozmyślenia młodzieńcze przy wyborze zawodu” pisał między innymi: „Nie zawsze możemy dojść do stanowiska, które według nas jest naszym powołaniem; nasze stosunki ze społeczeństwem zaczynają się poniekąd wcześniej, zanim jeszcze jesteśmy w stanie na nie wpływać” (H. Katz, 1965, s. 14).

Lata gimnazjalne Marksa przypadły na okres żywych wpływów zwycięskiej rewolucji liberalnej we Francji w roku 1830. Pierwsze jednak doświadczenia uniwersyteckie prowadzą do poszukiwania dalszej drogi życiowej. Marks spędza dwa semestry na uniwersyte-

cie w Bonn, a następnie wyjeżdża na kosztowne studia do Berlina. Początkowo zajmuje go prawo, ale wkrótce pochłaniają go filozofia i historia. Wśród jego prób pisarskich tego okresu obok traktatów filozoficznych wiele miejsca zajmują wiersze pisywane do Jenny von Westphalen, jego późniejszej żony. Ostatecznie młody Marks trafia w roku 1837 do grona entuzjastów filozofii Hegla. Początkowo myśli też o karierze uniwersyteckiej. W roku 1841 uzyskuje doktorat z filozofii na podstawie rozprawy o różnicy między filozofią przyrody Demokryta a filozofią przyrody Epikura. Okazuje się jednak, że jego temperament bliższy jest publicystyce. Od roku 1842 zaczyna współpracę z powstałą w Kolonii „Gazetą Reńską”. Wkrótce zostaje jej redaktorem naczelnym. Jego wczesne batalie prasowe były skoncentrowane na żądaniach wolności prasy i zniesienia cenzury. Toteż już w rok później władze pruskie nakazały zamknięcie „Gazety”.

Marks powraca do tej pracy, znowu na krótko, w latach 1848—1849, gdy po wybuchu rewolucji w Niemczech powstaje w Kolonii „Nowa Gazeta Reńska”. Wcześniej jednak żeni się w roku 1843 z Jenny von Westphalen i tego samego roku wyjeżdża do Paryża. W Paryżu powstaje między innymi *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*. Wstęp, a następnie prace zawarte w opublikowanych dopiero w 1932 roku *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych z 1844 r.* Od 1844 r. datuje się jego przyjaźń i współpraca z Engelsem. Od 1845 roku Marks przebywa w Brukseli, a następnie — po krótkim pobycie w Niemczech — od sierpnia 1849 roku osiada w Londynie. W 1847 roku wstępuje wraz z Engelsem do Związku Sprawiedliwych, który wkrótce przekształca się w Związek Komunistów. W roku 1848 ukazuje się *Manifest Komunistyczny*.

W latach pięćdziesiątych Marks podejmuje wieloletnie studia nad zjawiskami ekonomicznymi. Ostatecznym ich rezultatem był wydany w 1867 roku w Hamburgu pierwszy tom *Kapitału*. Przygotowując ostateczną wersję swojego dzieła pisze szereg prac mniejszych, m. in. *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*. Marks aktywnie pomaga przy utworzeniu Międzynarodowego Stowarzyszenia Robotników (I Międzynarodówka), które powstaje w roku 1864. Śmierć w Londynie w roku 1883 przerwała pracę Marksa nad drugim i trzecim tomem *Kapitału*. Rękopisy opracował i wydał w latach 1885—1894 Engels.

Całą swoją życiową aktywność dzielił Marks między działalność intelektualno-pisarską i organizatorską. Wprost żywiłowo reagował na rodzące się nowe idee, zarówno czerpiąc z nowych pomysłów, jak i gwałtownie je krytykując. Początek tej drogi sięga wczesnych pasji filozoficznych, które oddziaływały na Marksa decydująco.

Buntownicza umysłowość Marksa znalazła szczególny wyraz w jego stosunku do Hegla. Z jednej strony od Hegla przejął Marks najwięcej. Z drugiej natomiast — to właśnie w opozycji do autora *Fenomenologii ducha* stworzył swe najbardziej nośne idee.

Przełom w filozofii, jakiego dokonał Hegel, polegał przede wszystkim na wprowadzeniu do refleksji filozoficznej nowych kategorii oraz zniesieniu przepaści między myślą i bytem. Te nowe kategorie to zwłaszcza pojęcia historii i rozwoju oraz idea dialektyki oddająca mechanizm rozwoju. Zagadnienie rozwoju jako kluczowy problem filozoficzny znalazło u Hegla rozwiązanie, które pozostało też w materialistycznej transpozycji w poglądach Marksa. Rozwiązanie to polega na przyjęciu konieczności dziejowej. W filozofii Hegla była to konieczność dyktowana logiką rozwoju ducha, a u Marksa — „prawami” rozwoju sił wytwórczych. Hegel znosi rozdział między myślą i bytem przyjmując, iż cała rzeczywistość daje się interpretować w kategoriach rozwoju ducha, Marks natomiast wyjaśnia ten dualizm myśli i bytu odwołując się do prawidłowości rozwoju bytu. Toteż chociaż z filozoficznego punktu widzenia jest to po prostu uproszczenie, istotę stosunku Marksa do Hegla najbardziej obrazowo ujął Lenin powiadając, iż Marks postawił Hegla z głowy na nogi. To, co nas interesuje w tym komentarzu Lenina, to spostrzeżenie, że myśl Marksa w swych zasadniczych koncepcjach teoretycznych została ukształtowana przez filozofię Hegla.

W tych koncepcjach teoretycznych zasadnicze znaczenie dla powstania socjologii wiedzy miało samo postawienie problemu relacji myśli i bytu, a następnie wykazanie, że myśl nie powstaje poza bytem i niezależnie od okoliczności bytowych. Bez względu na to, jak pojmuje się zadania socjologii wiedzy, to właśnie tak postawiony problem przesądza jej problematykę. Toteż wydaje się, że słuszne będzie stwierdzenie, iż wiele dziesiątków lat wcześniej, zanim zaproponowano nazwę dla nowej dyscypliny, jej problematykę w sposób jednoznaczny wyartykułował Karol Marks.

Możliwość tej artykulacji była uzależniona od powołania nowych

kategorii filozoficznych, które zaistniały dzięki dokonaniem przez Hegla przełomowi w filozofii, przewyższając jednak Hegłowski idealizm. Do kategorii tych należą m. in. praca, praktyka, ideologia. Żadne z tych pojęć nie zostało stworzone przez Marksa. Natomiast w jego teorii zyskały one nowe filozoficzne znaczenia (por. uwagi H. Marcusego twierdzącego, że Marks odrzuca filozofię; H. Marcuse, 1966). Kolejnym takim pojęciem, istotnym zwłaszcza dla interesującej nas problematyki, jest społeczna istota człowieka. W tym względzie Marks zadłużył się u Ludwika Feuerbacha, którego prace odegrały decydującą rolę we wczesnym okresie intelektualnego rozwoju Marksa. Właśnie w dyskusji z Feuerbachem ukształtowała się Marksowska koncepcja społecznienia człowieka.

Dotychczasowe uwagi na temat wpływowych nauczycieli Marksa mają jedynie charakter dygresji. W istocie tych intelektualnych wpływów było znacznie więcej. Oddają je systematyczne prace poświęcone teoretycznej i historycznej genezie poglądów Marksa (L. Kołakowski, 1976). Przypomniałem tu Hegla i Feuerbacha, ponieważ autorzy ci oddziałali na Marksa w sposób najbardziej bezpośredni i najlepiej widoczny w jego pracach istotnych dla socjologii wiedzy. Należy zwrócić uwagę zwłaszcza na dorobek młodszych lat Marksa. Nie oznacza to, że prace późniejsze różniły się w zasadniczych teoretycznych rozstrzygnięciach. Nie jestem zwolennikiem koncepcji, według której Marks „dojrzały” różnił się w swych poglądach od Marksa „młodego”. Nie ulega natomiast wątpliwości, że intelektualny rozwój autora *Kapitału* wymagał określonych rozstrzygnięć w określonej kolejności. Decydujące w tym względzie były wybory filozoficzne, które nastąpiły najwcześniej. One też są istotne dla interesującej nas problematyki. Dlatego, jakkolwiek nie brak materiału istotnego dla socjologii wiedzy również w późniejszych pracach Marksa (por. J. Czyżkowski, 1977), w niniejszych rozważaniach odwołam się głównie do prac wcześniejszych. Mam na myśli zwłaszcza *Ideologię niemiecką*, *Tezy o Feuerbachu*, niektóre listy, a także nieco późniejszy od prac już wymienionych *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*.

Prace te pozwalają na rekonstrukcję Marksowskiej koncepcji człowieka uwypuklającej jego społeczny charakter oraz wynikające stąd konsekwencje dla konstytuowania jego świadomości. Pozwalają one

dostrzec, że Marksowskie rozstrzygnięcia teoretyczne są mocno osadzone w analizie ludzkiej praktyki. Stąd rola w nich takich m. in. pojęć, jak interesy i ideologia.

Świat, w którym człowiek żyje, który jest przedmiotem jego poznania i obszarem jego działania, jest tworzony przez społeczeństwo — dowodzi Marks. „Nawet przedmioty najprostszej pewności zmysłowej są mu dane jedynie przez rozwój społeczny, przemysł i stosunki handlowe” (K. Marks, F. Engels, D. 3, s. 47). W miarę rozwoju społeczeństwo włącza do rejestru postrzeganych rzeczy przedmioty dyktowane społecznymi potrzebami, przemysł je produkuje bądź handel przenosi z odległych rejonów świata. Bez tej aktywności społeczeństwa nie sposób wyobrazić sobie ludzkiego świata zmysłowego. W jeszcze większym stopniu od określonych stosunków społecznych zależą idee i kategorie umożliwiające abstrakcyjne odzwierciedlenie rzeczywistości. Polemizując z Proudhonem, pisze Marks do Annienkowa w liście z dnia 28 grudnia 1846 roku, że „ludzie, którzy wytwarzają stosunki społeczne stosownie do swego sposobu produkcji materialnej, wytwarzają też *idee, kategorie*, tzn. abstrakcyjny, idealny wyraz tychże stosunków społecznych. Wobec tego kategorie nie są wieczne, podobnie jak stosunki, których są wyrazem. Są to wytwory historyczne i przemijające” (D. 4, s. 616—617).

Toteż, jak przekonuje Marks gdzie indziej, rzeczywistość nie jest czymś na kształt gotowego przedmiotu zmysłowego oglądu. Poznanie rzeczywistości jest nieodłączne od jej tworzenia w procesie praktyki, czyli w procesie „ludzkiej działalności zmysłowej”, jak pisze Marks w I *Tezie o Feuerbachu*. W następnej tezie wyjaśnia zaraz, że kwestia prawdziwości przedmiotowej „nie jest zagadnieniem teorii, lecz zagadnieniem *praktycznym*”.

Ten pogląd Marksa przyjmuje się zwykle jako stanowisko w kwestii kryterium prawdy; kryterium tym jest mianowicie praktyka. Sądzę jednak, że cytowana wypowiedź Marksa dotyczy również samej koncepcji prawdy. Warto przy tej okazji zwrócić uwagę, że mówiąc o prawdziwości nie ma Marks na uwadze filozoficznego, a tym bardziej klasycznego rozumienia prawdy. Prawdziwość jest tu identyfikowana ze skutecznością ludzkich działań. Mowa tu więc raczej o ważności utożsamianej z praktyczną efektywnością (K. Marks, F. Engels, D. 3, s. 5).

Te epistemologiczne rozważania Marksa przybliżają jego koncepcję człowieka jako istoty społecznej. W ich kontekście łatwiej zrozumieć często cytowany fragment VI *Tezy o Feuerbachu*, w którym czytamy, że „istota człowieka to nie abstrakcja tkwiąca w poszczególnej jednostce. Jest ona w swojej rzeczywistości całokształtem stosunków społecznych” (tamże, s. 7).

Sformułowanie to daje możliwość bardzo rozległej interpretacji. W obecnych rozważaniach daleki jestem od ambicji, aby wyczerpująco zanalizować tę myśl. Interesują mnie natomiast jej konsekwencje dla problemu związków idei z ich społecznym kontekstem.

Jako produkt społecznych stosunków jednostka ludzka ma do dyspozycji jedynie taką rzeczywistość i jedynie takie jej myślowe odzwierciedlenie, jakie wytworzą się w społecznej praktyce. Jest więc oczywiste, że odmienne warunki społeczne wytwarzają zarówno odmienny obraz świata, jak i odpowiednio inne idee w umysłach ludzi. Tak więc kluczem do zrozumienia tych idei jest poznanie społecznych okoliczności ich powstania.

Kształtowanie świadomości ludzi nie jest procesem spontanicznym. W każdej epoce interesy różnych grup ludzkich w istotnym stopniu różniły się między sobą. W większości wypadków grupa, która zdołała podporządkować sobie pozostałe, realizowała swoje interesy ich kosztem. Jak wiadomo, zdaniem Marksa ten podział na odmiennie grupy interesu był przesądzony ich stosunkiem do środków produkcji, a klasą dominującą była klasa właścicieli środków produkcji. Zrozumiałe też, że klasa panująca była zainteresowana takim obrazem rzeczywistości, w którym jej interesy są zagwarantowane przez powszechnie przyjęty porządek świata. Toteż, jak pisze Marks: „Myśli klasy panującej są w każdej epoce myślami panującymi, tzn. że ta klasa, która jest w społeczeństwie panującą siłą *materialną*, stanowi zarazem jej panującą siłą *duchową*” (tamże, s. 50).

Marks argumentował dalej, że podział pracy dotyczył także klas panujących. Również w łonie klasy panującej jedni wykonują pracę materialną, a inni duchową. Ci właśnie, którzy wykonują pracę duchową, wytwarzają złudzenia swojej klasy, czyli ideologię mającą zagwarantować jej dominującą pozycję poprzez odpowiednie ukształtowanie świadomości członków społeczeństwa. Potwierdza to badanie dziejów. „Każda bowiem nowa klasa, która zajmuje miejsce klasy przed nią panującej, bywa zmuszona — już choćby dlatego,

żeby swój cel osiągnąć — do przedstawienia swojego interesu jako interesu wspólnego wszystkim członkom społeczeństwa, czyli, wyrażając się w sposób abstrakcyjny: do nadawania myślom swoim formy powszechności, do przedstawiania ich jako jedynie rozumnych i ogólnie obowiązujących” (tamże, s. 52). Te spostrzeżenia Marksa nie tracą, jak się okazuje, ważności również w czasach współczesnych. Broniąc władzy wszelkimi środkami grupy rządzące niezmiennie argumentują, że czynią to w interesie ogółu.

Tak więc w trosce o własną pozycję w społeczeństwie klasa panująca kształtuje myślowy obraz rzeczywistości zgodnie ze swoimi interesami. Wiadomo, że w określonych okolicznościach, zwłaszcza wtedy, gdy tym interesom zaczyna zagrażać sprzeciw innej klasy, ta ideologiczna działalność może iść w kierunku świadomego deformowania obrazu świata. Częściej jednak jest to nieświadoma interpretacja rzeczywistości w taki sposób, aby jej obraz był zgodny z pozycją i interesami własnej klasy. Jest to przypadek świadomości fałszywej (J. Szacki, 1981, I, s. 238; por. też 1966).

Nieuchronność kształtowania się świadomości zgodnie z warunkami własnej egzystencji wynika, zdaniem Marksa, z określonej prawidłowości dziejowej. W *Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej* pisze na ten temat następująco:

„W społecznym wytwarzaniu swego życia ludzie wchodzą ze sobą w określone, konieczne, niezależne od ich woli stosunki, stosunki produkcji, które odpowiadają określonemu szczeblowi rozwoju ich materialnych sił wytwórczych. Całokształt tych stosunków produkcji tworzy ekonomiczną strukturę społeczeństwa, realną podstawę, na której wznosi się nadbudowa prawna i polityczna i której odpowiadają określone formy świadomości społecznej. Sposób produkcji życia materialnego warunkuje społeczny, polityczny i duchowy proces życia w ogólności. Nie świadomość ludzi określa ich byt, lecz przeciwnie, ich byt społeczny określa ich świadomość” (K. Marks, F. Engels, D. 13, s. 9).

Jak widać z tej wypowiedzi, zdaniem Marksa powiązanie sfery bytowej ze sferą idealną — jak określono ten problem w późniejszej literaturze — jest nie do uniknięcia. Świadomość człowieka jest w decydującym stopniu przesądzona przez jego pozycję społeczną. Teza ta rodzi oczywiście określone problemy teoretyczne. Oto jeżeli ideologiczna działalność klasy panującej ma być skuteczna, musi

ona ukształtować umysłowość klas podporządkowanych zgodnie z własnymi interesami, a wbrew materialnym determinantom świadomości właściwym sytuacji społecznej tych klas podporządkowanych. Jest to jednak problem analizowany wszechstronnie w bogatej literaturze poświęconej zagadnieniu świadomości klasowej, począwszy od słynnej pracy G. Lukácsa, i musimy w tym miejscu zrezygnować z jego dyskusowania. Tym bardziej że jest to w istocie nie jeden problem, ale ich gąszcz. Nie możemy jednak — śledząc koleje problematyki socjologii wiedzy — pominąć innego problemu, który zaprzęta socjologię wiedzy do dzisiaj, a pojawił się już w pracach Marksa. Jest to pytanie o to, jakie mamy szanse na dotarcie do takiego obrazu rzeczywistości, który byłby wolny od — nieuchronnych, jak widzieliśmy — uwarunkowań społecznych. Czy możliwa jest świadomość pozbawiona stronniczego spojrzenia określonej klasy?

Rozwiązanie proponowane przez Marksa zmierza do tego, aby wykazać, że możliwa jest taka klasa, która byłaby wolna od stronniczości w widzeniu świata. Musi to być klasa, „która w walce z klasą panującą nie będzie już forsowała odrębnego interesu klasowego” (K. Marks, F. Engels, D. 3, s. 85). Zdaniem Marksa taką klasą jest proletariatus. Argumenty, jakie kryją się za tym przekonaniem, są rozmaitego rodzaju. Ich istota zmierza do wykazania, że proletariatus jest taką klasą, której powodzenie, a także odzyskanie przez nią ludzkiej godności są uzależnione od stworzenia stosunków społecznych, które z samej swej istoty eliminowałyby podporządkowanie jednych ludzi innym. Realizacją takich stosunków miało być społeczeństwo bezklasowe. Nie ulega wątpliwości, że rozwiązanie Marksa zawiera akcenty niemal mistyczne. Toteż jego zasługą pozostaje raczej sformułowanie problemu niż jego rozwiązanie. Zresztą inna próba takiego rozwiązania, dokonana wiele lat później przez K. Mannheim, jest równie niedoskonała, choć oparta na odmiennych argumentach.

Szczególnie inspirująca jest szeroko komentowana formuła: „Byt określa świadomość” (będąca uproszczeniem wypowiedzi Marksa cytowanej na stronie 36). Analizował ją ostatnio Stanisław Rainko (1981). Jak widać z jego pracy, zasługuje ona z pewnością na osobną rozprawę. Toteż w niniejszym skrótowym szkicu rozpatrzę tylko jeden problem, szczególnie istotny dla generalnej koncepcji socjologii wiedzy. Niektórzy interpretatorzy Marksa są skłonni rozu-

mieć zależność wskazywaną przez tę formułę jedynie jednostronnie. Uważają oni, że bytowe uwarunkowanie świadomości wręcz wyklucza zależność odwrotną, mianowicie wpływ idei na sferę materialną, sferę życia społecznego. W związku z tym uważa się, że pewne koncepcje, na przykład Maxa Webera, podważają Marksowską teorię. Takie intencje można zresztą dostrzec w samych wypowiedziach Webera. Bliższa analiza prac Marksa, a także uwzględnienie późniejszych wyjaśnień Engelsa pozwalają dostrzec, że jednostronne rozumienie Marksowskiej formuły byłoby nieporozumieniem. Pierwotność warunków bytowych względem treści świadomości sugerowana tezą „byt określa świadomość” odnosi się przede wszystkim do procesu historycznego jako całości. Teza ta należy więc do materializmu historycznego, który, można powiedzieć, jest teorią w makroskali. Nie wyklucza to natomiast zwrotnego wpływu idei na rzeczywistość przy okazji rozmaitych zakrętów historii.

Nieporozumienie to zauważył Engels. W swoim liście do Franciszka Mehringa z 14 lipca 1893 roku skomentował artykuł adresata poświęcony materializmowi historycznemu. Artykuł ten Mehring opublikował w 1893 roku jako dodatek do swojej książki *Legenda o Lessingu*. Ogólny ton tej „recenzji” Engelsa jest bardzo pozytywny. Przy okazji jednak wyjaśnia on pewne sprawy, które — jego zdaniem — nie były dostatecznie podkreślane ani w jego pracach, ani w pracach Marksa. Są to właśnie kwestie związane z interpretacją relacji bytu i świadomości. Engels pisze między innymi: „Mianowicie wszyscy kładliśmy główny nacisk z początku na *wyprowadzenie* politycznych, prawnych i innych wyobrażeń ideologicznych oraz uwarunkowanych przez nie działań z faktów natury ekonomicznej, leżących u ich podstaw — i tak *musieliśmy czynić*. Przywiązując wagę do treści, zaniedbywaliśmy przy tym stronę formalną: w jaki sposób tworzą się te wyobrażenia etc. Dało to naszym przeciwnikom upragniony powód do niewłaściwych interpretacji lub wypaczeń, czego jaskrawym przykładem jest Paul Barth” (K. Marks, F. Engels, D. 39, s. 113—114). Nie ulega wątpliwości, że Engels zdecydował się wyraźnie przeciwstawić tzw. ekonomizmowi, przypisywanemu marksizmowi już w tych czasach. W dalszej części cytowanego listu wypowiada się wprost na interesujący nas w tej chwili temat możliwego wpływu idei na sferę bytową. Ton tej wypowiedzi zdradza irytację:

„Związane jest z tym również idiotyczne wyobrażenie ideologów — pisze Engels — ponieważ nie uznajemy samodzielnego rozwoju historycznego różnych sfer ideologii odgrywających rolę w historii, odmawiamy im przeto także wszelkiej *aktywności historycznej*. U podstaw wspomnianego poglądu leży wulgarne, niedialektyczne wyobrażenie o przyczynie i skutku jako o nieruchomych, przeciwstawnych sobie biegunach, przy czym przeocza się absolutnie oddziaływanie wzajemne. Panowie ci często zgoła rozmyślnie zapominają o tym, że moment historyczny, skoro tylko powołają go do życia inne przyczyny, w ostatniej instancji ekonomiczne, sam staje się aktywnym czynnikiem i może z kolei oddziaływać na swoje otoczenie, a nawet na swoje własne przyczyny” (tamże, s. 115—116).

Ten komentarz Engelsa rozstrzyga wątpliwości, jakie może rodzić interpretacja przytaczanej wyżej Marksowskiej formuły traktowanej jako teza socjologii wiedzy. Pozwala też na znaczne rozszerzenie problematyki socjologii wiedzy. Z tym rozszerzeniem wiążą się oczywiście dodatkowe kłopoty. O ileż prościej byłoby przyjąć jednokierunkowy przebieg zależności między bytem i świadomością. Toteż z kłopotami tymi socjologia wiedzy boryka się do dzisiaj.

Osobną sprawą, o której muszę wspomnieć na zakończenie tych uwag poświęconych znaczeniu twórców marksizmu dla socjologii wiedzy, jest problem, czy wypowiedzi Engelsa mogą być uważane za kontynuację poglądów Marksa sprzed niemal pięćdziesięciu lat (jak choćby cytowany wcześniej list do Annienkowa z 1846 roku). Chociaż Engels nawiązuje do określonej problematyki i określonej wypowiedzi Marksa, wpływ czasu i rozwój obu myślicieli, a potem samego Engelsa nie mogły nie mieć znaczenia. Poza tym ciągła reinterpretacja raz sformułowanej myśli jest sprawą normalną. Przy takim spojrzeniu na zagadnienie trudno o lepszego interpretatora niż Engels. Ponadto celem niniejszych rozważań jest nie tyle wydobyć poglądów samego Marksa, ile śledzenie rozwoju pewnej problematyki. Zatem przyjęcie wypowiedzi obu autorów jako podstawy do interpretacji ich tez wydaje się całkowicie dopuszczalne.

Podsumujmy krótko, na czym polegał teoretyczny wkład twórców marksizmu do socjologii wiedzy. Daje się on wymienić w kilku punktach.

1. Wykazali oni społeczny charakter istoty ludzkiej, polegający

m. in. i na tym, że treści świadomości jednostkowej są w znacznym stopniu przesądzone przez społeczeństwo.

2. Wskazali, że sprawy decydujące o funkcjonowaniu społeczeństwa należą do praktyki realizowanej w świecie materialnym.

3. Pokazali, w jaki sposób materialny kontekst myśli wpływa na treść idei.

Decydujące dla dalszych losów tej problematyki było, jak się wydaje, utrwalenie przekonania, że relacja bytu i myśli stanowi problem zarówno teoretyczny, jak i praktyczny.

2. SOCJOLOGICZNA TEORIA POZNANIA: EMIL DURKHEIM

Nazwisko Durkheima sygnalizuje w historii socjologii krok ku instytucjonalizacji nowej dyscypliny. Jest to rezultat zasadniczych rozstrzygnięć teoretycznych autora *Zasad metody socjologicznej*, po których nastąpiły też decyzje administracyjne, ustanawiające socjologię przedmiotem akademickiego nauczania we Francji. Na tle takich zasług łatwo przeoczyć filozoficzne skłonności Durkheima, które wcale nie były bez znaczenia dla całości jego osiągnięć socjologicznych, ale które należy szczególnie wyraźnie odnotować śledząc koleje socjologii wiedzy. Już w *Zasadach metody socjologicznej*, opublikowanych w roku 1895, znajdujemy *explicite* sformułowane problemy należące do społecznych uwarunkowań poznania, a siedem lat później w *Elementarnych formach życia religijnego* pojawia się sam termin „socjologiczna teoria poznania” (E. Durkheim, 1985).

Przy tym wszystkim warto pamiętać, że teoretyczne cele Durkheima były zupełnie inne. Tym, co doprowadziło go do najbardziej rozbudowanej w owych czasach idei autonomicznej dyscypliny, były zainteresowania problemami moralnymi. Okazało się, że kluczem do rozstrzygnięć zarówno problemów moralnych, jak i poznawczych jest koncepcja społeczeństwa. W świetle poglądów Durkheima społeczeństwo jest rzeczywistością rządzącą się własnymi prawami, rzeczywistością *sui generis*, której nie sposób wyjaśnić na podstawie badania jednostki. Teza ta prowadzi zarówno do rozległych konsekwencji merytorycznych — w tym również w zakresie socjologii

wiedzy — jak i do postulatów metodologicznych (badanie faktów społecznych tak jak rzeczy).

Wpływ Durkheima na socjologię wiedzy wcale nie ogranicza się do początków tej dyscypliny. Również współcześnie jego inspiracja przynosi wartościowe i znaczące publikacje z tej dziedziny (P. Berger, T. Luckmann, 1983). Tymczasem większość życia Durkheima należy do wieku dziewiętnastego.

Urodził się w Epinal 15 kwietnia 1858 roku w żydowskiej rodzinie rabinackiej. Sam również przygotowywał się do godności rabina studiując hebrajski, Stary Testament i Talmud. Równocześnie nie zaniedbywał świeckiego procesu edukacji. W wieku trzynastu lat pod wpływem swojej nauczycielki przeszedł krótki okres fascynacji katolicyzmem, po którym jednak jego zainteresowania przybrały bardziej charakter badawczy niż religijno-emocjonalny. Można sądzić, że skomplikowane koleje rozwoju własnych przeżyć religijnych, aż do zerwania z religią w życiu prywatnym, nie były bez znaczenia dla jego późniejszych prac socjologicznych, w których badania zjawisk religijnych zajęły wiele miejsca. Swoją edukację szkolną rozpoczął Durkheim w Epinal, upamiętniając się m. in. jako doskonały student miejscowego Collège d'Epinal. W celu przygotowania się do wstępu do Ecole Normale Supérieure przenosi się do paryskiego Lycée Louis-le-Grand. Mimo to do Ecole Normale dostaje się dopiero w roku 1879, przy trzeciej próbie pokonania surowych egzaminów wstępnych. Wśród głośnych filozofów, którzy studiowali wtedy w słynnej uczelni, był między innymi Henri Bergson. Jakkolwiek Durkheim nie znalazł się w gronie najlepszych studentów Ecole Normale, krytycznie oceniając organizację nauczania, jaka obowiązywała w jego czasach, trzyletni w niej pobyt, zakończony dyplomem, miał istotny wpływ na uformowanie jego umysłowości. Wskazują na to dedykacje pierwszych prac Durkheima poświęconych dwom profesorom Ecole Normale: historykowi Fustelowi de Coulanges oraz filozofowi Emilowi Boutroux.

W latach 1882—1887 Durkheim naucza w różnych podparyskich liceach kontynuując w międzyczasie studia w Paryżu, Berlinie i Lipsku, gdzie zapoznaje się z pracami słynnego psychologicznego laboratorium Wundta. Właśnie relacje Durkheima z naukowego życia Niemiec zwracają uwagę na młodego autora. W roku 1887 rozpoczyna pracę wykładowcy na wydziale filozofii uniwersytetu

w Bordeaux. Wykłada socjologię i pedagogikę. Był to pierwszy wykład socjologii w historii francuskiego szkolnictwa. Podobnie dziewięć lat później, w roku 1896, uzyskuje Durkheim tytuł profesora nauk społecznych na uniwersytecie w Bordeaux, który również był pierwszym tytułem profesorskim w naukach społecznych we Francji. W roku 1898 zakłada Durkheim pierwszy socjologiczny periodyk „L'Année Sociologique”. Od roku 1902 jest profesorem Sorbony, kontynuując wydawanie „Rocznika”.

Poszukując w pracach Durkheima elementów późniejszej socjologii wiedzy, należy zwrócić uwagę zwłaszcza na dwie jego publikacje. Są to wydane w roku 1895 *Zasady metody socjologicznej* oraz ostatnia z jego większych publikacji — wydane w roku 1912 *Elementarne formy życia religijnego*.

Odczytując prace Durkheima jako prekursora socjologii wiedzy warto zwrócić uwagę, że sformułował on swoje tezy ujmujące związek poznania oraz jego społecznego kontekstu w odpowiedzi na pytania *par excellence* epistemologiczne. Nie poszukiwał więc wyjaśnienia społecznych źródeł czy też uwarunkowań poznania, ale pytał o to, jak dokonuje się poznanie. Jego analizy dowodzą, że ludzkiej aktywności poznawczej nie sposób wyjaśnić bez pojęcia społeczeństwa. Innymi słowy, według Durkheima nie jest możliwa inna teoria poznania, jak właśnie socjologiczna. W pewnym więc sensie Durkheimowskie pojmowanie poznania podważa zarówno klasyczną epistemologię, jak i socjologię wiedzy. Jego socjologiczna teoria poznania jest zarówno jednym i drugim albo ani jednym, ani drugim w zależności od punktu widzenia.

Stanowisko Durkheima zbieżne jest ze stanowiskiem tych zwolenników autonomii teorii poznania, którzy twierdzili, że jest ona punktem wyjścia do badania wartości wszelkich efektów poznawczych człowieka. Równocześnie w rozumieniu Durkheima fundamentalna rola teorii poznania obejmuje znacznie więcej. Odpowiedź na pytanie, jak człowiek poznaje, jest warunkiem wszelkiej wiedzy o człowieku. Poglądy Durkheima w tej mierze brzmią w dzisiejszych czasach niezwykle aktualnie. W istocie przecież to dopiero współczesna semiotyka filozoficzna sformułowała ten pogląd w sposób tak radykalny. Lektura prac Durkheima pozwala zrozumieć tę aktualność wypowiedzi francuskiego socjologa. Otóż czerpał on w znacznie większym stopniu, niż wskazują to jego interpretatorzy,

z pragmatyzmu. William James jest jednym z najczęściej cytowanych autorów w *Elementarnych formach życia religijnego*. Jedyna różnica między podstawowymi tezami semiotyki i wypowiedziami Durkheima polega na odmienności pewnych terminów. Durkheim mówi raczej o ideach niż o symbolach. Poznanie jest według niego nieuchronnie zapośredniczone przez idee, które z kolei są produktem społeczeństwa, a nie jednostek.

„Człowiek nie może żyć pośród rzeczy, nie wytwarzając na ich temat idei, według których kieruje swym postępowaniem — czytamy w *Zasadach metody socjologicznej* — ponieważ jednak owe wyobrażenia są nam bliższe i łatwiej dostępne aniżeli rzeczywistość, do której się odnoszą, skłonni jesteśmy do stawiania ich na jej miejscu i czynienia z nich głównego przedmiotu swych spekulacji” (E. Durkheim, 1968, s. 45).

Autor tej wypowiedzi jest świadom nie tylko tego, że owe idee są wytwarzane przez społeczeństwo, oraz tego, że konstruowane z nich „wyobrażenia” są jedynym światem, jaki dostępny jest człowiekowi. Zdaje on sobie doskonale sprawę z tego, że świat ten jest oglądany tak, jak na to społeczeństwo pozwala. Przypomina więc koncepcję idoli F. Bacona. Równocześnie jednak daje wyraz swego rodzaju optymizmowi, przypisując możliwe skrzywienia w obrazie świata jedynie myśleniu potocznemu. Dlatego też poszukując możliwości stworzenia socjologii jako nauki zaleca Durkheim socjologowi, „by wyzwolił się od tych fałszywych komunałów, które rządzą potocznym myśleniem” (tamże, s. 61). Owe „fałszywe komunały” nazywa też słowami Bacona „pojęciami wstępnymi” (*praenotiones*). Złudzenia, jakim ulega człowiek, polegają nie tylko na tym, że społecznie wytworzone wyobrażenia bierzemy za samą rzeczywistość, ani na tym, że nie jesteśmy świadomi zniekształceń obrazu rzeczywistości, Baconowskich idoli. „Ulegając złudzeniu, wierzymy — pisze Durkheim — że to, co narzuca się z zewnątrz, zostało stworzone przez nas samych” (tamże, s. 33). Innymi słowy, narzucane przez społeczeństwo idee przyjmujemy za własne, przeocząc ich społeczny rodowód.

Tymczasem, zdaniem Durkheima, społeczeństwu zawdzięczamy całą naszą zdolność myślenia. W pewnym sensie „myślenie zbiorowe” wyprzedza myślenie jednostki. W tym mianowicie sensie, że jednostka zastaje nie tylko zorganizowane społeczeństwo, ale rów-

niez określony sposób myślowego ujmowania rzeczywistości. Obejmuje to podstawowe kategorie, które są dla tego posługiwania się własnym myśleniem fundamentalne. Kategorie takie, jak: czas, przestrzeń, gatunek, liczba, przyczyna, substancja, osobowość itp., są wytworami „myślenia zbiorowego”. Dotyczy to także zasadniczych zasad logiki. „Problem poznania — czytamy — staje przed nami w nowej postaci”, jeżeli uwzględnimy hipotezę, że np. zasada tożsamości „jest przynajmniej w części zależna od czynników historycznych, a więc w konsekwencji społecznych” (E. Durkheim, 1985, s. 155). Ten związek życia umysłowego człowieka z jego życiem społecznym jest tak ścisły, że — jak zauważa autor *Elementarnych form życia religijnego* w jednym z przypisów — zwracano uwagę, że następstwem niepokojów społecznych jest mnożenie się niepokojów umysłowych.

Formułując tezy swojej socjologicznej teorii poznania Durkheim pozostał jednak socjologiem, a więc uczonym przywiązany do argumentów osadzonych w empirii. Toteż zarówno w swoich *Elementarnych formach życia religijnego*, jak i w napisanej wspólnie z M. Mausem rozprawie *O niektórych pierwotnych formach klasyfikacji* sięga do materiałów etnologicznych. W tej ostatniej pracy ważne jest zwłaszcza spostrzeżenie, że ludzka działalność poznawcza nie jest całkowicie wolna od związków pozaintelektualnych. W działalność tę uwikłane jest zwłaszcza życie emocjonalne człowieka. Autorzy pokazują to na przykładach czerpanych z badań społeczeństw prymitywnych. Tak więc w zabiegach poznawczych, jakimi są klasyfikacje, mają swój udział uczucia. Przenosi się na przykład do zabiegów klasyfikacyjnych relacje mitologiczne, które zawsze są zabarwione emocjonalnie. „Dochodzimy tedy do wniosku — piszą Durkheim i Mauss — że klasyfikować można nie tylko pojęcia i nie tylko na podstawie praw rozumu. Aby bowiem pojęcia być mogły w ten sposób systematycznie porządkowane ze względów uczuciowych, nie mogą być czystymi kategoriami rozumowymi, lecz same muszą być dziełem uczucia” (M. Mauss, 1973, s. 780).

Udział sfery emocjonalnej człowieka w jego działalności poznawczej może w znacznym stopniu wyjaśniać mechanizm zależności efektów poznania od jego społecznego kontekstu. Być może jest to trop, po którym socjologia wiedzy mogłaby dojść do odpowiedzi na niektóre ze swoich pytań, na które do dzisiaj nie znaleziono zado-

walającej odpowiedzi. Niestety jest to trop niemal całkowicie porzucony przez współczesną socjologię wiedzy, która przejęła niemal bezwiednie stanowisko epistemologii, zgodnie z którym uczucia i poznanie należą do odrębnych sfer. Ten aspekt zależności poznania i jego społecznych warunków rozwijano natomiast nader interesująco w czasach Durkheima. Do sprawy tej powrócę w rozdziale następnym, poświęconym Diltheyowi i Nietzschemu.

Durkheim nie ograniczał swojego zainteresowania mechanizmami społecznej determinacji poznania do uwikłania w poznanie życia emocjonalnego człowieka. Poszukiwał wprost odpowiedzi na pytanie, „w jaki sposób społeczeństwo mogło odegrać rolę w genezie myśli logicznej”. Problem ten wymagał, jego zdaniem, wyjaśnienia, jak społeczeństwo mogło uczestniczyć w kształtowaniu pojęć (E. Durkheim, 1985, s. 177). Tok rozumowania Durkheima w tym zakresie antycypuje współczesną socjologię fenomenologiczną. Otóż zauważa on, że tworzenie pojęć nie jest sprawą jednostki. Toteż społeczeństwo nie tyle uczestniczy w kształtowaniu pojęć, ile je wytwarza. Pojęcia są więc wspólne dla wszystkich właśnie dlatego, że są dziełem zbiorowości. „W słowie — pisze Durkheim — skupiona jest więc cała wiedza, do której powstania się nie przyczyniłem, wiedza więcej niż indywidualna” (tamże, s. 180). W pół wieku później konsekwencje tego poglądu rozwiną w wyrazisty sposób Peter Berger i Thomas Luckmann przekonując, że poprzez kształtowanie pojęć, a więc wytwarzanie wiedzy, społeczeństwo tworzy ludzką rzeczywistość, a co więcej, panuje nad tym społecznie tworzonym i narzuconym jednostce światem.

Właśnie powtórnie studiując prace Durkheima przy okazji niniejszych rozważań mogłem stwierdzić, jak zadłużyłem się u niego formułując zarówno ideę „symbolicznego uniwersum”, jak i wymóg „spójności symbolicznego uniwersum” (J. Niżnik, 1985). Tymczasem właśnie w rozprawie Durkheima znajdujemy doskonały opis owej spójności. Autor *Elementarnych form życia religijnego* pisze następująco: „Z drugiej strony, nie jest prawdą, że pojęcia, nawet wówczas, gdy są skonstruowane wedle wszelkich reguł nauki, czerpią swą ważność wyłącznie ze swej wartości obiektywnej. Aby w nie wierzono, nie wystarcza, by były prawdziwe. Jeżeli nie pozostają w harmonii z innymi wierzeniami, z innymi poglądami, jednym słowem, z całokształtem przedstawień zbiorowych, zostaną zanego-

wane; umysły pozostaną wobec nich zamknięte; w konsekwencji będzie tak, jak gdyby wcale nie istniały” (E. Durkheim, 1985, s. 183—184).

Ta idea spójności czy harmonii symbolicznego świata człowieka stwarza coraz częściej dostrzegany pomost między socjologią wiedzy i socjologią kultury. W ten sposób współczesna refleksja teoretyczna poświęcona społecznemu człowiekowi zbliża się na powrót do doktryny integrującej różne aspekty ludzkiego bytu. Aspekty, które w sposób nader arbitralny zostały wyodrębnione w ramach rozmaitych socjologicznych subdyscyplin. Tak więc idea socjologicznej teorii poznania jest nie tylko faktem historycznym, ale zyskującym na sile postulatem różnych współczesnych dyscyplin. Być może jest to idea, która wbrew zastrzeżeniom stanowi konkurencyjną formułę zarówno dla klasycznej epistemologii, jak i tradycyjnej socjologii wiedzy. Tego rodzaju miejsce zdają się jej przyznawać niektórzy autorzy radzieccy (W. Eichhorn [red.], 1972).

W rozdziale tym starałem się pokazać, jak różnymi drogami myśl społeczna XIX i początków XX wieku ugruntowywała pogląd na społeczną konstytucję człowieka. To właśnie na takim podłożu teoretycznym mogły się dopiero rozwinąć idee socjologii wiedzy. Zanim jednak przejdę do narodzin nowej dyscypliny, zechcę uzupełnić ten obraz intelektualnego tła, przedstawiając autorów, którzy w sposób bardziej jeszcze radykalny zakwestionowali jednolitość i autonomię intelektualnej sylwetki człowieka.

SPRZECIW WOBEC IDEI AUTONOMII INTELEKTU

Koniec XIX i początki wieku XX charakteryzują się w literaturze jako okres kryzysu kultury, jako upadek tradycyjnych podstaw moralności. Był to okres, w którym obok rosnących nadziei na ład, wyrastających z postępu nauk przyrodniczych, nadziei, które znalazły potem wyraz w neopozytywizmie, odkryto całą ambiwalencję istoty ludzkiej. Dostrzeżono jako równouprawnione elementy ludzkiego bytu uczucia i wolę. Pojęcie życia stało się terminem oddającym złożoność istoty ludzkiej i ludzkiego świata. Wyrażano w nim całość bytowania człowieka w świecie z jego skomplikowanym poznawczym, emocjonalnym i wolicjonalnym stosunkiem do rzeczywistości.

Nurt ten, nazwany w historii filozofii filozofią życia, znalazł swoich głównych wyrazieli w osobach Wilhelma Diltheya i Fryderyka Nietzschego. Obaj ci autorzy mieli swój udział w przygotowaniu atmosfery intelektualnej, w której pojawiła się, w niewiele lat po ich śmierci, idea socjologii wiedzy. Udział ten polegał zarówno na podważeniu koncepcji człowieka jako istoty zdominowanej przez intelekt, jak i na podkreśleniu, iż poznanie — tradycyjnie niejako pojmowane jako czynność intelektualna — uzależnione jest także od czynnika emocjonalnego, przeżyciowego i wolicjonalnego. Obaj też, choć szczególnie wyraźnie zostało to powiedziane w pracach Nietzschego, wskazywali, że człowiek tworzy określone złudzenia poznawcze, a co więcej — w określonych okolicznościach kulturowych są one nieuniknione i nieodzowne dla jego normalnego funkcjonowania w świecie. W ten sposób zakwestionowano koncepcję człowieka zakładającą autonomię ludzkiej działalności poznawczej. Wykazując poznawcze znaczenie przeżyć i woli, zrelatywizowano rezultaty poznania do historycznych i kulturowych warunków kreuujących ludzkie uczucia i konstytuujących jego wolę. W psychologii ten sam kierunek argumentacji wynikał z nauk Zygmunta Freuda.

Inny autor pierwszej ćwierci XX wieku Vilfredo Pareto zwrócił uwagę, że człowiek znacznie częściej, niż sądzono, porzuca swoją zdolność do logicznego postępowania i w ślad za tym konstruuje roz-

budowane nieraz koncepcje teoretyczne, óre nie tyle oddają rezultaty jego działalności poznawczej, ile zapewniają konieczną racjonalizację ludzkich działań. Równocześnie jednak konstrukcje te funkcjonują w roli wiedzy o rzeczywistości. W istocie więc ludzka wiedza jest — w znacznym zakresie — nie tyle wyrazem działalności poznawczej człowieka, ile jego potrzeby artykułowania określonych przekonań oraz sposobem tworzenia spójnego obrazu świata.

1. ODREBNOŚĆ HUMANISTYKI I OSOBLIWOŚCI WIEDZY O CZŁOWIEKU: WILHELM DILTHEY

Wilhelm Dilthey urodził się w 1833 roku w Biebrich w Nadrenii w rodzinie protestanckiego pastora. Szkołę średnią ukończył w Wiesbaden, a następnie, w roku 1852, podjął studia teologiczne na uniwersytecie w Heidelbergu, najwyraźniej zamierzając kontynuować rodzinne tradycje zawodowe. W rok później przeniósł się jednak do Berlina, gdzie skoncentrował się na studiach historycznych i filozoficznych. W roku 1864 uzyskał doktorat, a następnie habilitację. Początkowo podjął pracę nauczyciela w szkole średniej. W roku 1867 uzyskał jednak katedrę filozofii w Bazylei. W roku 1868 przenosi się do Kolonii, a następnie do Wrocławia. Wreszcie w roku 1882 trafia z powrotem na uniwersytet berliński, gdzie obejmuje katedrę filozofii, którą zajmuje do emerytury w roku 1905. Umiera w czasie wypoczynku w Tyrolu w roku 1911.

Osiemdziesiąt lat życia Diltheya przypadło na czasy, w których powstała i zyskała znaczną popularność doktryna Karola Marksa, w których Emil Durkheim stworzył podstawy współczesnej socjologii, a Max Weber zaczął wytyczać kierunki jej dalszych badań. Był też Dilthey świadkiem powstawania fenomenologii i ślady jej obecności można znaleźć w jego tekstach, w których zwraca uwagę na Franza Brentano i Edmunda Husserla. Mimo to jego twórczość zachowała wszelkie cechy indywidualności zarówno w sensie pozytywnym, jak i negatywnym. Jest to twórczość myśliciela oryginalnego, ale też zaskakująco mało podatnego na niektóre ze współczesnych idei. Choć podkreślał on historyczność poznania, w niewielkim stopniu był świadom konsekwencji społecznej kondycji

człowieka. Tę historyczność oddawało między innymi pojęcie życia, znaczenie biografii itd. Równocześnie dominujący wpływ biografii indywidualnej na rozumienie procesu historycznego wydawał się Diltheyowi nie do przekroczenia (W. Dilthey, GS VII, s. 141).

Ze współczesnych prawdopodobnie największy wpływ wywarł na Diltheya A. Wundt. To on wskazał mu drogę do ustalenia odrębności humanistyki. Zdaniem Wundta domeną humanistyki są zjawiska psychiczne, tak jak zjawiska fizyczne stanowią przedmiot nauk przyrodniczych. W świetle tego poglądu psychologia jest tym dla humanistyki, czym dla przyrodoznawstwa mechanika. W obu wypadkach mamy do czynienia z odmiennym typem doświadczenia: doświadczeniem wewnętrznym w humanistyce i doświadczeniem zewnętrznym w przyrodoznawstwie. Od tej psychologicznej perspektywy Dilthey nie uwolnił się do końca swojej twórczości. Mimo że kluczowe pojęcia jego filozofii aż proszą się o uwzględnienie społecznego kontekstu, ich odniesieniem pozostaje świadomość indywidualna. Dotyczy to zwłaszcza podstawowego pojęcia życia.

Z drugiej strony inne kluczowe pojęcie filozofii Diltheya, mianowicie idea rozumienia, zakłada transcendentny świat społeczny. Jak się wydaje, te możliwości charakterystyki społecznej sytuacji człowieka nie wykorzystane przez samego Diltheya, choć zawarte w jego myśli, w znacznym stopniu przesadzają jego znaczenie dla socjologii wiedzy.

Osobliwości wiedzy o człowieku nie były dla Diltheya przypadkowym spostrzeżeniem. Świadomie koncentrował się na nich nie ukrywając swoich ambicji. Jego dzieło miało spełnić wobec humanistyki tę samą misję, którą wobec przyrodoznawstwa spełniła filozofia Kanta. Toteż jeden z jego rozbudowanych projektów badawczych nosił tytuł „Krytyka historycznego rozumu”, sugerując zamiar kontynuowania kantowskich „krytyk”. Ambicja ta również nie pozostała bez wpływu na jego koncepcję epistemologiczną, w której rozbudowana idea życia nie mieściła się w perspektywie psychologicznej, w jakiej ujmował on podmiot poznający.

Mimo tych ambiwalencji dorobek Diltheya stanowi ważną część intelektualnych zasobów, do których sięga socjologia wiedzy. Jego znaczenie polega przede wszystkim na pokazaniu, jak wiedza jest uwikłana w życiowy kontekst człowieka. Toteż pojęcie życia, kluczowe dla całej filozofii Diltheya, ma również zasadnicze znaczenie

dla tego aspektu jego poglądów, który jest istotny dla socjologii wiedzy. Pojęcie to charakteryzuje pierwotne doświadczenie człowieka, przesądzające w zasadniczym stopniu treść jego wiedzy i decydujące o tym, co staje się przedmiotem nauk humanistycznych (włączając w to nauki społeczne). To właśnie charakter tego pierwotnego doświadczenia narzuca, zdaniem Diltheya, specyficzną dla humanistyki metodę poznania. „Dyscyplina naukowa tylko wtedy należy do humanistyki, gdy jesteśmy w stanie ująć jej przedmiot za pomocą związków między życiem, wyrażeniem (*Ausdruck*) i rozumieniem” — powiada Dilthey (GS VII, s. 87).

Koncepcja życia Diltheya daleka jest od jednoznaczności. „Życie” pełni też rozmaite funkcje w teoretycznych konstrukcjach autora (Z. Kuderowicz, 1966, s. 205). Mimo to jego ogólna charakterystyka jest dostatecznie przejrzysta.

Życie jest tym, co jawi się naszej świadomości w konfrontacji z tym, „co na zewnątrz”. Ujmujemy je za pomocą przeżycia (*Erlebnis*). Oznacza to, że życia nie poznajemy w sposób statyczny, ale je przeżywamy; nie jest ono czymś obcym i zewnętrznym, ale sami stanowimy jego część. To właśnie dlatego jesteśmy w stanie je rozumieć. Chociaż życie jest punktem wyjścia wszelkiej refleksji o człowieku, czy to naukowej, czy filozoficznej, musimy dążyć do uchwycenia go w stanie surowym, poprzedzającym wszelką obróbkę intelektualną. Zdaniem Diltheya samo życie, doświadczanie życia (*Lebenserfahrung*), czyli w istocie wiedza oraz nauki humanistyczne, pozostają w stałym wzajemnym związku (W. Dilthey, GS VII, s. 136). Można więc powiedzieć, że to, co dla twórców socjologii wiedzy było kłopotliwym odkryciem — mianowicie stwierdzenie, że wiedza nie jest wynikiem formalnych relacji między przedmiotem i podmiotem, ale odzwierciedla całą kontekstowość ludzkiego poznania — dla Diltheya stanowiło wyjściową przesłankę. Konsekwencją tej przesłanki były jego sugestie metodologiczne, a przede wszystkim idea rozumienia. Do sprawy tej wróć za chwilę. Obecnie chciałbym przytoczyć obszerną wypowiedź Diltheya, która pozwala zobaczyć, jak pojmował on życie.

„Konkretne sytuacje życiowe powstają z konkretnych faktycznych związków między «ja», rzeczami i ludźmi, takimi jak zróżnicowane stany jaźni, odczucia nacisku albo podniecenia, pożądanie jakiegoś przedmiotu, strach albo nadzieja. W takim stopniu, w jakim

rzeczy albo ludzie, którzy wymagają czegoś od jaźni, zajmują miejsce w życiu człowieka, stają się źródłem pomocy albo utrudnień, przedmiotami pożądania, dążenia albo niechęci, uzyskują oni poprzez te nieodzowne związki znaczenie, które wykracza poza zwykłą ich percepcję. Ponieważ te cechy jaźni, rzeczy czy ludzi wystają z tak ważnych związków, są one uświadamiane i wyrażane za pomocą języka. Dlatego też język zawiera rozróżnienia między stwierdzeniem faktu, życzeniem, wykrzyknikiem i poleceniem. Badanie wyrażań, które są stosowane dla oddania zachowań i postaw człowieka wobec ludzi i rzeczy, wykazuje, że wyrażenia te dzielą się na pewne główne kategorie. Stwierdzają one fakt albo wartość, potwierdzają cel, formułują zasadę albo wyrażają znaczenie faktu w szerszym kontekście, w który jest on uwikłany. Istnieją również związki między różnymi rodzajami stwierdzeń zawartych w wiedzy o życiu (*Lebenserfahrung*). Stwierdzenia faktu tworzą warstwę, na której zasadzają się oceny; z kolei warstwa ocen służy jako podstawa do określenia celów” (W. Dilthey, GS VII, s. 133—134).

Jak widać z tej wypowiedzi Diltheya, jego pojęcie życia zawiera określoną koncepcję epistemologiczną. Autor *Budowania historycznego świata w naukach o człowieku* jest mianowicie w pełni świadomy, że w humanistyce mamy do czynienia z tożsamością przedmiotu i podmiotu oraz dialektyczną zależnością między człowiekiem konstytuującym swój społeczny świat i samym tym światem. Jednakże to, co wielu filozofom spędzało sen z powiek, Dilthey uważa za wyjątkowo sprzyjającą okoliczność.

„Nie ulega wątpliwości — pisze na wstępie swojego eseju o rozwoju hermeneutyki — że nauki humanistyczne są w korzystniejszej sytuacji niż nauki przyrodnicze, ponieważ ich przedmiot nie jest jedynie zjawiskiem dostępnym zmysłom, jedynie myślowym odbiciem jakiegś zewnętrznej rzeczywistości, ale jest on wewnętrzną rzeczywistością doświadczaną bezpośrednio w jej całej złożoności” (W. Dilthey, GS V, s. 319).

Stanowisko takie rodzi określone dalsze problemy epistemologiczne. Wspomniana przez Diltheya „wewnętrzna rzeczywistość” może być przedmiotem tylko doświadczenia i przeżycia jednostkowego. W jaki sposób owe indywidualne przeżycia zamienić na intersubiektywną wiedzę? Oczywiście rozwiązanie tego problemu wymaga dalszych założeń. Dilthey przyjmuje mianowicie gatunkową jedność

człowieka. Wyraża ją takimi słowami, jak „podobieństwo do innych”, „wspólne ludzkie cechy” albo „identyczność natury ludzkiej” (W. Dilthey, GS VII, s. 141). To właśnie odczucie wspólnoty z innymi pozwala mówić o tworzeniu świata, który jest wspólnym światem. Jest ono równocześnie podstawą idei rozumienia. W ten sposób rozumienie zyskuje przynajmniej podwójne znaczenie: 1) epistemologiczne oraz 2) metodologiczne.

Pisząc o *epistemologicznym* znaczeniu rozumienia, mam na myśli fakt, że człowiek jest w stanie funkcjonować w społeczeństwie jedynie dzięki temu, że odwołuje się do swojej zdolności identyfikowania wspólnoty przeżyć własnych i przeżyć innych. Tak pojmowane rozumienie jest warunkiem percepcji świata społecznego jako sfery wykraczającej poza indywidualną świadomość jednostki. Innymi słowy, człowiek jest częścią wspólnego świata społecznego właśnie dzięki temu, że może ten świat zrozumieć w drodze empatii, przypisując innym przeżycia i treści świadomości znane mu z własnego jednostkowego doświadczenia.

Rozumienie jako *metoda* w uprawianiu nauki odnosi się do wysiłku interpretacyjnego koniecznego do dostrzeżenia sensu w badanych zjawiskach poprzez umieszczenie ich w zrozumiałym kontekście. Tak pojmowane rozumienie ma sens metodologiczny i prowadzi do idei hermeneutyki jako metody oraz orientacji metodologicznej w naukach humanistycznych. Refleksje Diltheya dotyczące hermeneutyki zasługują na osobną analizę, jako że stanowią one cenną inspirację dla współczesnych badań hermeneutycznych. Toteż wróć do nich w rozważaniach poświęconych znaczeniu ujęcia hermeneutycznego dla socjologii wiedzy. W obecnym rozdziale skoncentruję się na epistemologicznym aspekcie rozumienia.

W tym aspekcie odwołanie się do pojęcia rozumienia pozwala odpowiedzieć na pytanie o to, jak jest możliwy świat społeczny przy zachowaniu autonomii świadomości jednostkowej. Otóż na gruncie rozważań Diltheya możemy mówić o czymś w rodzaju „wspólnoty rozumienia”. Sam Dilthey nie używa takiego sformułowania, ale spójrzmy, jak pisze na ten temat: „Każde słowo, każde zdanie, każdy gest czy zwrot grzecznościowy — czytamy — każde dzieło sztuki i każdy historyczny czyn są zrozumiałe dlatego, że ludzie, którzy wyrażają samych siebie za ich pomocą, i ludzie, którzy te przejawy ekspresji rozumieją, mają coś wspólnego; jednostka zawsze przeży-

wa, myśli i działa w ramach tego, co wspólne, i tylko w tych ramach rozumienie jest możliwe” (GS VII, s. 146—147).

W tym miejscu warto zwrócić uwagę, że poglądy te znalazły uważnego czytelnika w osobie A. Schutza. Dotychczasowe dyskusje poświęcone tzw. socjologii fenomenologicznej z całą pewnością w niedostatecznym stopniu oddają sprawiedliwość W. Diltheyowi, którego prace w wielu punktach stanowiły bezpośrednio inspirację dla fenomenologicznej refleksji nad społeczeństwem. Wróćmy jednak do samej idei rozumienia w pracach Diltheya.

Z dotychczasowych uwag wynika, że rozumienie jest źródłem społecznej wiedzy człowieka, jako że właśnie ono umożliwia ujęcie życia. Równocześnie jednak wiedza ta ma szczególny charakter: odbija się w niej cała ambiwalencja i spontaniczność życia. Dilthey wprost pisze: „Wszelkie rozumienie zawiera coś irracjonalnego, jako że życie jest irracjonalne; nie może ono być oddane za pomocą formuły logicznej” (GS VII, s. 218). W ten sposób znowu możemy stwierdzić, że to, co dla późniejszej socjologii wiedzy było zasadniczym kłopotem, dla Diltheya jest wyjściowym faktem charakteryzującym zarówno człowieka, jak i stan jego świadomości. Możemy więc powiedzieć, że wiedza nie tylko nie jest wolna od związków ze społecznym światem człowieka, ale właśnie z niego wyrasta wraz ze wszystkimi jego sprzecznościami, jego irracjonalizmem i jego uwarunkowaniami. Dla Diltheya nie ulega wątpliwości, że rozumienie życia ma aspektowy charakter i zawsze pozostaje niepełne. „Dostępne jest nam jedynie przybliżone rozumienie życia; zarówno w naturze rozumienia jak i życia leży, że życie jawi się nam od różnych stron w zależności od punktu widzenia, z którego rozważamy jego przebieg w czasie” (GS VII, s. 236). Oczywiście ta aspektowość poznania życia ma swoje konsekwencje w formacjach umysłowych, które Dilthey nazywa światopoglądami.

Światopoglądy nie są po prostu produktami myśli. Chociaż poznanie rzeczywistości jest ważnym czynnikiem w ich ukształtowaniu, wyrastają one z ludzkich postaw wobec życia, naszej wiedzy o życiu i ogólnej struktury naszego umysłu (GS VIII, s. 75 i n.).

Pojęcie światopoglądu i proponowana przez Diltheya teoria światopoglądu (choć nigdy nie została ona ukończona) pełnią w jego dorobku rolę szczególną. Prowadzą mianowicie do alternatywnej koncepcji filozofii. Jest to filozofia, która programowo rezygnuje z am-

bicji poznawczych, oferując natomiast człowiekowi pomoc w jego wysiłku zmierzającym do określenia swego miejsca w świecie, do nadania swemu życiu sensu. Idea światopoglądu odwołuje się do wizerunku człowieka jako istoty kształtowanej przez tak nieporównywalne czynniki, jak intelekt, uczucia i wola. Dilthey pojmuje filozofię właśnie jako światopogląd.

Filozofia, która wyraża światopogląd, która nadaje sens rzeczywistości, zasadza się na historycznie zmiennych systemach wartości. Ta relatywizacja nie pozwala na jej ocenę za pomocą kategorii prawdy i fałszu. Nie sposób uznać jednego światopoglądu za słuszny czy prawdziwy, odrzucając inne jako fałszywe. Przyjmując określony światopogląd, ludzie dają wyraz swoim przeżyciom, dokonując określonego wyboru, który odpowiada konkretnym społeczno-historycznym okolicznościom, całemu kontekstowi ich życia.

Teoria światopoglądu pozostała w dorobku Diltheya jedynie postulatem. Rozbudował on jednak typologię światopoglądów, w której zawarł przede wszystkim swój sposób widzenia głównych tendencji myślowych w dziejach nowożytnej filozofii. Mimo iż problematyka ta stanowi tylko rozbudowaną teoretyczną propozycję, nie sposób przecenić jej roli zarówno dla zrozumienia poglądów Diltheya, jak i wpływu tych poglądów na całą współczesną myśl humanistyczną. Doskonale studium na ten temat dostarczył Zbigniew Kuderowicz (1966). Nie ulega też wątpliwości, że idea światopoglądu prowadzi wprost do interesującej nas problematyki socjologii wiedzy.

W sumie możemy powiedzieć, że zasadniczy temat socjologii wiedzy — mianowicie zagadnienie związków między społecznym bytem człowieka i produktami jego myśli — zajmuje centralne miejsce w rozważaniach Diltheya. Mimo jego psychologizmu pojęcie życia oddaje mniej więcej te same intencje, co zwrot „społeczny byt człowieka”. Równocześnie jednak nie znajdujemy w jego pracach sformułowania zagadnień socjologii wiedzy. To, co dla twórców tej dyscypliny było problemem, według Diltheya należało do natury wiedzy. Nie zajmowały go, co prawda, przypadki świadomej deformacji wiedzy, których badanie doprowadziło innych autorów do koncepcji ideologii, ale też socjologia wiedzy zaczyna się poza terytorium teorii ideologii. Natomiast jego pojęcia życia, znaczenia, rozumienia obejmują kwestie perspektywizmu i determinacji wiedzy przez usytu-

wanie podmiotu. Co prawda, na czoło wysuwa się usytuowanie w historii, ale trudno zaprzeczyć, że obejmuje ono również szerzej rozumiany kontekst społeczny.

Poglądy Diltheya istotne dla problematyki socjologii wiedzy znalazły się w pracach, których głównym celem była teoria nauk humanistycznych. Być może dlatego autor nie rozwinął ich wszystkich implikacji teoretycznych. Jeżeli jednak dokonujemy niezbędnej interpretacji, stwierdzamy, że jest on świadom pytań sformułowanych później przez Mannheima. Równocześnie jednak sposób poszukiwania odpowiedzi różni się zasadniczo. W rezultacie analiza poglądów Diltheya w kontekście socjologii wiedzy zachęca do zbadania, jakie możliwości dla tej dyscypliny kryją w sobie postulaty hermeneutyki. Jest to problematyka, jak dotąd, mało zbadana.

2. EMOCJONALNA KONFRONTACJA Z RZECZYWISTOŚCIĄ: FRIEDRICH NIETZSCHE

W pracach współczesnego Diltheyowi Nietzschego znajdujemy wiele wspólnych pojęć. Podobne też jest ich ogólne teoretyczne znaczenie, a mianowicie opozycja wobec scjentyzmu (Z. Kuderowicz, 1974). Jednak ich sens różni się zasadniczo. Odmienności te wynikają zarówno z różnic umysłowości obu myślicieli, jak i teoretycznych celów, jakie mieli na uwadze. Gdy Diltheya zaprzętały przede wszystkim problemy metodologiczne i epistemologiczne, Nietzsche koncentrował się na kwestiach moralnych. Toteż niemal wszystkie interesujące nas koncepcje, takie jak sama idea filozofii życia, koncepcja perspektywizmu czy związana z nim sprawa rzeczywistości jako złudzeń, podporządkowane są w pracach Nietzschego zagadnieniom moralnym. W istocie Nietzsche redukuje całą problematykę filozoficzną do aksjologii. Nie oznacza to, że nie można z niej wyodrębnić problematyki ważnej dla moich obecnych rozważań. Co więcej, niezależnie od kontekstu, w jakim problematyka ta pojawiła się w rozważaniach Nietzschego, sformułowane przez niego tezy odciskają swój ślad zarówno we współczesnym mu dorobku humanistyki, jak i powstającym znacznie po nim, aż do ostatnich lat. W czasach gdy ważny nurt filozofii nauki znajduje swoje zwieńczenie w teoretycznym anarchizmie, tezy Nietzschego, szokujące je-

go współczesnych, brzmią nader odkrywczo (J. Niżnik, 1987).

Rzeczywistość nie jest sprawą niezmiennego istnienia, które może stać się przedmiotem nauki, podległej rygorystycznym regułom swoich metod. Ludzki świat jest wynikiem naszej aktywności, a dokładniej — naszej pasji, naszej woli, naszego życia. Tak można by krótko ująć sposób widzenia przez F. Nietzschego interesującej nas problematyki.

Niemal powszechnie uznany za jedną z najbardziej wpływowych postaci XIX wieku, oddziaływał Nietzsche na atmosferę intelektualną całej Europy. Jest to autor, który nie daje się zaklasyfikować do żadnej jednorodnej kategorii. Był filozofem, ale najbardziej popularne z jego prac czyta się jak poezję, literaturę bądź zbiory aforyzmów. Prace jego dalekie są od koherencji. Sam określił się jako „filozof życia” (po raz pierwszy w liście do Matyldy Maier) (J. P. Stern, 1979, s. 12).

Jak wielu wybitnych autorów tworzył prace, które stawały się swoistym skandalem intelektualnym i jeszcze za życia uczyniły go sławnym i dyskutowanym. Jego biografia ukazuje nam człowieka głęboko nieszczęśliwego, cierpiącego niemal przez całe życie z powodu postępującej choroby (wyniki badań medycznych wykonanych jeszcze w szkole średniej podają, że już wtedy cierpiał na częste migreny), człowieka potrzebującego uznania, a niepewnego znaczenia swoich prac. Utrzymywał towarzyskie kontakty z wielkimi przedstawicielami współczesnego mu życia kulturalnego — jak R. Wagner albo J. Burckhardt — które jednakże niemal wszystkie zostały przerwane z powodu jego braku tolerancji dla ludzi reprezentujących odmienne poglądy w sprawach dla niego zasadniczych.

Ani notatki biograficzne, ani wspomnienia współczesnych, którzy znali Nietzschego osobiście, nie sugerują jakiegoś zasadniczego przełomu w rozwoju osobowości autora *Tako rzecze Zaratustra*. Trudno jednak się oprzeć przekonaniu, że takie momenty były w jego biografii.

Urodził się w 1844 roku w Röcken, w Saksonii. Zarówno jego matka, jak i ojciec pochodzili z rodzin, które przez wiele pokoleń wydawały luteranckich pastorów. Mając pięć lat Nietzsche traci ojca i od tego czasu jego wychowaniem zajmują się wyłącznie kobiety. Jak zgodnie utrzymują biografowie, wychowywał się w atmosferze pełnej nabożności, a nawet dewocji. Mając siedemnaście

lat zapoznaje się z pracą D. F. Straussa *Życie Jezusa*, która zapewne przyczyniła się do przemyślenia jego stosunku do religii. Zresztą jego zainteresowania kulturą antyczną już wcześniej, jak sam twierdzi, skłoniły go do refleksji na ten temat. Biografowie sugerują, że jego rozstanie z wiarą było stopniowe i pozbawione akcentów dramatycznych. Jednakże jego stosunek do religii, jakiemu daje wyraz w swoich pracach, skłania do przypuszczenia, że wydarzenie to mogło być przeżyciem, które zaważyło na całym późniejszym życiu intelektualnym i twórczości.

Edukacja szkolna Nietzschego zaczęła się w lokalnej szkole podstawowej w roku 1852. Czternastoletni Nietzsche zostaje przyjęty do słynnego gimnazjum protestanckiego Schulforta, w którym rozpoczynało kształcenie wielu znanych niemieckich humanistów. Następnie w roku 1864 wstępuje na uniwersytet w Bonn, lecz już rok później przenosi się do Lipska. W czasie czterosemestralnych studiów w Lipsku odkrywa Schopenhauera, który ma zasadniczy wpływ na ukształtowanie umysłowości Nietzschego. Po krótkiej przerwie w nauce, spowodowanej służbą wojskową, w roku 1868 Nietzsche wraca na studia do Lipska. W tym samym roku poznaje Ryszarda Wagnera. Znajomość z Wagnerem trwa do końca życia kompozytora, choć od 1876 roku nie spotykają się już osobiście. Z dużym natomiast zaangażowaniem obaj śledzą nawzajem swoją twórczość i publicznie ją osądzają. Nie brak w historii tej znajomości bezprzykładowych zachwyty, jak i pełnych pasji napaści.

W roku 1869 Nietzsche uzyskuje nominację na profesora filologii klasycznej w Bazylei i przyjmuje obywatelstwo szwajcarskie. Spotyka też Jakuba Burckhardta, z którym pozostaje w kontakcie do końca życia (ostatni list, jaki Nietzsche napisał w roku 1888, był adresowany właśnie do Burckhardta). W rok po objęciu profesury w Bazylei Nietzsche uzyskuje nominację na profesora zwyczajnego. W tym samym roku zgłasza się na ochotnika do służb medycznych w wojnie francusko-pruskiej. Służba nie trwa długo, ponieważ Nietzsche choruje i jest zmuszony opuścić szeregi armii. W roku 1872 ukazują się *Narodziny tragedii*, nie wywołując większego zainteresowania publiczności, ale spotykając się z entuzjastyczną oceną ze strony przyjaciół, w tym R. Wagnera.

Trzydziestoparoletni Nietzsche zaczyna mieć coraz większe kłopoty ze zdrowiem. Większość specjalistów jest dzisiaj zgodna, że

przyczyną był syfilis, który doprowadził do paraliżu postępującego i przedwczesnej śmierci filozofa. Stan zdrowia nie pozwalała mu w 1879 roku na dalszą pracę pedagogiczną. Opuszcza uniwersytet w Bazylei. Senat przyznaje mu rentę, która wraz z niewielkim kapitałem własnym staje się podstawą jego utrzymania. Zmagając się z własną słabością, poszukując odpowiedniego klimatu w czasie licznych urlopów zdrowotnych, Nietzsche nie przestaje pracować. Powstają dalsze prace. W roku 1878 pisze *Ludzkie, Arcyludzkie*, w roku 1882 *Wiedzę radosną*, a rok później dwie części *Tako rzecze Zaratustra*. Reszta powstaje w dwa lata później. W roku 1886 własnym sumptem publikuje Nietzsche *Poza dobrem i złem*, a następnie, w roku 1887, *Genealogię moralności*. Jak wiadomo, *Wola mocy* jest rezultatem mocno krytykowanych wysiłków edytorskich siostry Nietzschego Elisabeth Förster-Nietzsche, która złożyła tekst z nie uporządkowanych notatek brata. Z końcem 1888 roku nasilają się objawy zaburzeń umysłowych, a z początkiem 1889 roku Nietzsche nie jest już w stanie samodzielnie funkcjonować. Pod opieką siostry dożywa swych dni w stanie ograniczonego kontaktu z rzeczywistością, poznając jedynie przebywające z nim najbliższe osoby. Gdy jego prace zyskiwały coraz większe zainteresowanie, przysparzając też środków finansowych, ich autor, ulegając stopniowo paraliżowi, zbliżał się do śmierci, która nastąpiła 25 sierpnia 1900 roku.

Większość autorów poszukujących źródeł socjologii wiedzy wymienia F. Nietzschego jako postać szczególnie istotną. Znacznie trudniej natomiast znaleźć odpowiedź na pytanie, na czym polega znaczenie Nietzschego dla powstałej ponad dwadzieścia lat po jego śmierci nowej dyscypliny. Tym bardziej że, inaczej, niż było to w wypadku autorów omawianych w rozdziale poprzednim, Nietzsche nie akcentował „uspołecznienia” istoty ludzkiej, a wprost przeciwnie — jego koncepcje podkreślają nieuchronny indywidualny stosunek do świata (Z. Kuderowicz, 1974, s. 28). Toteż znaczenie Nietzschego dla nowej perspektywy w rozważaniu ludzkiej aktywności poznawczej, jaką stworzyła socjologia wiedzy, polega nie tyle na podkreśleniu społecznych uwarunkowań wiedzy, co na odmiennym widzeniu samego procesu poznania, jak i człowieka jako istoty poznającej.

Dla ścisłości jednak warto przypomnieć, że mimo indywidualistycznej koncepcji ludzkiego stosunku do świata, znajdujemy w

pracach Nietzschego i takie elementy, które dostarczają sugestywnych ujęć społecznego uwarunkowania wiedzy. Takim elementem jest, na przykład, jego analiza kultury greckiej zawarta w *Narodziinach tragedii*. Nie jest istotne przy tym, czy z analizami tymi zgoda się specjaliści. Były one, jak wiadomo, krytykowane natychmiast po opublikowaniu wspomnianej pracy. Mam na myśli zwłaszcza Nietzschego rozróżnienie apollinijskiego i dionizyjskiego nurtu kultury antycznej. Rozróżnienie to stało się dla licznych autorów użytecznym narzędziem teoretycznym (R. Benedict, 1966). Natomiast cały schemat interpretacyjny zawarty w *Narodziinach tragedii* prowadzi do wykazania, jak produkty świadomości człowieka wystają na gruncie szerszego, kulturowego kontekstu.

Wróćmy jednak do trzonu poglądów Nietzschego na istotę ludzkiej działalności poznawczej. Problematyka ta stała się zresztą przedmiotem wielu opracowań i do niektórych z nich odwołuję się w tych rozważaniach (R. H. Grimm, 1977; Z. Kuderowicz, 1974; John T. Wilcox, 1974). Jednak zasadniczym źródłem analizy poglądów tego autora muszą być jego własne teksty. Okazuje się, że interesująca nas problematyka pojawia się w niemal całej twórczości Nietzschego, przy czym najczęściej odpowiednie wypowiedzi znajdujemy w rozproszonych, robionych przez wiele lat notatkach.

Wyjściową tezę Nietzschego jest pogląd, iż świat człowieka jest jego światem. To znaczy, że różni się on zarówno od świata innych organizmów, jak i od świata innych ludzi. Pozostawiając na razie na boku tezę o „prywatności” czy też indywidualności ludzkiego świata, zauważmy, że teza o tym, iż każdy gatunek żyje w odrębnym, własnym świecie, ma odległy rodowód, a w początkach obecnego stulecia znalazła szczególnie wielu eksponentów, prezentujących ją zresztą na gruncie rozmaitych nurtów filozoficznych. Tak więc E. Cassirer, neokantysta, przywołuje taki właśnie pogląd — głoszony przez biologa J. von Uexküllą — jako punkt wyjścia swej teorii form symbolicznych (E. Cassirer, 1971, s. 67).

Zdaniem Nietzschego rzeczywistość znajduje się w nieustannym ruchu. Cokolwiek możemy o niej powiedzieć, jest jedynie określoną interpretacją. Każdy organizm żyje w odrębnym świecie, który jest rezultatem jego interpretacji. Trzeba tu podkreślić, że znaczenie terminu „interpretacja”, z jakim spotykamy się w pracach Nietzschego, jest znacznie szersze niż pojęcie interpretacji, o którym pisałem

wcześniej, omawiając poglądy Diltheya. Dla Nietzschego każda wi-
eza o rzeczywistości jest interpretacją i nic poza interpretacją nie
jest człowiekowi dostępne. Z kolei sama interpretacja jest wynikiem
aktywnej, organizującej działalności ludzkiego umysłu, która zamie-
nia otaczający człowieka chaos nieznanego bytu — w swoją rzeczy-
wistość. Interpretując, człowiek zyskuje kontrolę nad rzeczywisto-
ścią, panuje nad nią, zaspokajając za jej pomocą swoje potrzeby.
↵ świat pozorów. Jest on taki, jaki jest potrzebny danemu organizmo-
go poznania. Tytuł stosownego ustępu w notatkach autora brzmi:
„Wille zur Macht als Erkenntnis”, czyli „Wola mocy jako poznanie”
(F. Nietzsche, 1980, t. 14, s. 270).

↗ Czymże jednak jest świat kreowany przez wolę mocy? Jest to
Świat jest więc wynikiem woli mocy, która jest podstawą wszelkie-
wi albo danej jednostce. Człowiek żyje więc w świecie, który jest
pozorem, iluzją, fikcją. Nie znaczy to jednak, że człowiek robi w
swojej aktywności poznawczej błąd czy dokonuje zafałszowania.
Owe iluzje są bowiem jedyną formą, w jakiej świat jest człowieko-
wi w ogóle dostępny, one same należą niejako do rzeczywistości,
a ponadto są zgodne z ludzkimi praktycznymi instynktami (tamże,
t. 13, s. 271). To tworzenie użytecznych iluzji, pozorów czy fikcji
w wyniku interpretacji jest treścią życia. Życie jest też jedynym
kryterium użyteczności owych fikcji. Natomiast sprawą zasadniczą
jest właśnie użyteczność, którą Nietzsche ściśle odróżnia od praw-
dziwości. Przewaga użyteczności nad prawdziwością polega na tym,
że ta pierwsza jest bezpośrednio weryfikowana przez życie, gdy ta
druga, czyli prawda, jest nieosiągalna z braku jakiegokolwiek osta-
tecznego kryterium. Prawda jest więc w istocie także jedną z po-
żytecznych iluzji (tamże, t. 11, s. 506).

W konsekwencji Nietzsche dochodzi do wniosku, że ludzie żyją
wśród iluzji, które odpowiadają ich potrzebom. Są to różne dostępne
im perspektywy rzeczywistości, z których żadna nie ma przewagi
nad inną, jako że każda odpowiada określonym zapotrzebowaniom.
To, co Nietzsche rozumiał przez perspektywizm, miało oddawać wła-
śnie specyfikę ujmowania świata, jaka cechuje odmienne istoty ży-
jące (tamże, t. 13, s. 373—374).

Zauważmy natomiast już teraz, że iluzoryczność świata czy też
jego nieuchronnie perspektywiczne ujmowanie nie stanowiły dla
Nietzschego powodu do zmartwień. Stanowisko Nietzschego przy-

pomina w tym punkcie humanizm epistemologiczny F. C. S. Schille-
ra, rozwijającego antyczną tezę Protagorasa. W świetle jego poglą-
dów to człowiek jest miarą. Również miarą tego, co jest rzeczywi-
stością. Jedynym godnym uwagi kryterium jest użyteczność, w
związku z tym nie jest istotne, że tym, co potrzebne, są właśnie roz-
maite iluzje. Z drugiej strony warto zauważyć, że mając do czy-
nienia jedynie z iluzjami, nie wiadomo, na jakiej podstawie przy-
mujemy istnienie czegoś, co by nie było iluzją. Toteż Nietzsche
niczego nie przyjmuje. Iluzoryczność świata wcale nie jest przeciw-
stawiana czemuś „obiektywnemu”. Innymi słowy, iluzoryczność ta
daje się sprowadzić właśnie do perspektywiczności świata. Nato-
miast zastosowany język, takie słowa, jak: pozory, iluzje czy fikcje,
mają po prostu znaczenie niemal stylistyczne.

Wśród tych użytecznych iluzji znajdują się i takie, które są przy-
mowane przez człowieka jako niepodważalne fundamenty ludzkiego
myślenia. Tak pojmowana jest logika, która zdaniem Nietzschego
jest po prostu ludzkim narzędziem służącym do uporządkowania
naszego świata i poddania go ludzkiej kontroli (tamże, t. 11, s. 633—
634; t. 12, s. 385). Kontynuując swą rewizję obowiązujących w euro-
pejskiej kulturze schematów pojęciowych, odrzuca Nietzsche roz-
różnienie przedmiotu i podmiotu, jak również ideę przyczynowości.
Jego argumentacja zmierza do wykazania, że rozróżnienia podmiotu
i przedmiotu albo przyczyny i skutku mają charakter instrumental-
ny. Rozróżnienia te nie wskazują żadnych odrębnych przedmio-
tów, a wprost przeciwnie, czerpią swoje znaczenie z opozycji. Nie
istnieje przecież żaden przedmiot, dopóki nie weźmiemy pod uwagę
podmiotu. Obiektywność jest tylko drugą stroną subiektywności
(tamże, t. 12, s. 353).

Stanowisko Nietzschego zasługuje z pewnością na krytyczną
analizę. W istocie też jego prace stały się przedmiotem zażartych
polemik niemal od momentu swego powstania i w dalszym ciągu
pozostają źródłem sporów dla humanistów. W obecnych rozważa-
niach ważniejsze są jednak ich walory inspiracyjne. Nie pierwszy
to raz w historii myśli wyobraźnia i otwartość okazały się bardziej
stymulujące niż filozoficzna czy logiczna ścisłość. Toteż najistotniej-
szą zasługą Nietzschego dla socjologii wiedzy było, jak sądzę, przed-
stawienie takiej koncepcji człowieka i jego aktywności poznawczej,
w której ważne okazały się również cechy powszechnie eliminowane

w koncepcji scjentystycznej: wola, uczucie, indywidualne potrzeby.

Dopiero uznanie tych cech jako czynników ludzkiej działalności poznawczej otwierało drogę do kluczowych pytań późniejszej socjologii wiedzy. Sugestywność też Nietzschego brała się często nie tyle z siły jego argumentów, ile ze zniewalającej poezji jego sformułowań, które pozostawiają praktycznie nieograniczone możliwości interpretacyjne. Tak też brzmią słowa, w których Nietzsche odrzuca tradycyjne stanowisko epistemologiczne i opowiada się za swoją koncepcją poznania, która, jego zdaniem, jest jedyną drogą do uzyskania nowej wiedzy: „Lecz to niechaj klątwą waszą będzie, wy niepokalani, czystego poznania hołdownicy, iż nigdy rodzić nie będziecie; chociażbyście nie wiem jak szeroko i brzemienne zalegli na widnokregu!” (F. Nietzsche, 1913, s. 170).

3. ANTYNOMIE LUDZKIEJ SYLWETKI INTELEKTUALNEJ: VILFREDO PARETO

Autor, któremu chcę poświęcić tę część niniejszego rozdziału, podobnie jak autorzy omówieni wcześniej, nie uczynił socjologii wiedzy tematem swoich prac.

Jego znaczenie dla tej dyscypliny polega na tym, że dokonał on swego rodzaju dekompozycji intelektualnego wizerunku istoty ludzkiej. Rozwój refleksji koncentrującej się na związkach wiedzy i społecznych, bytowych elementów procesów poznawczych wymagał właśnie zerwania z koncepcją poznania odwołującą się do idei autonomicznych zdolności intelektualnych człowieka, zerwania z koncepcją świadomości ludzkiej, w której nie ma punktów stykowych między poznaniem i uczuciem, czy też między spontanicznymi pobudkami instynktowymi i konstruktami teoretycznymi. Jak widzieliśmy w ustępie poprzednim, w tym samym kierunku oddziaływały prace F. Nietzschego. Jednakże ten kierunek myślenia zyskuje radykalnie na znaczeniu wraz z włączeniem się weń V. Pareto. Jest to bowiem autor wyrastający na gruncie zupełnie innej tradycji, prezentujący zupełnie odrębne, a nawet przeciwstawne ambicje teoretyczne w porównaniu z tymi, które dają się stwierdzić w pracach autora *Wiedzy radosnej*. Ktoś mógłby przyjmować z przymrużeniem oka wywody poety, ale gdy okazuje się, że dochodzimy do po-

dobnych wniosków na gruncie rozważań inżyniera, ekonomisty i socjologa, cała sprawa zaczyna przedstawiać się zupełnie inaczej.

Nie znaczy to, że interesujący nas obecnie autor rozumował podobnie jak F. Nietzsche. Wprost przeciwnie — Pareto prezentuje zupełnie odmienną umysłowość, przyjmuje zupełnie odmienne przesłanki i ma na uwadze inne cele. Zbieżne, jak się okazuje, są jedynie ogólne konsekwencje teoretyczne ważne dla socjologii wiedzy.

Vilfredo Pareto kreśli obraz człowieka wskazując, że poglądy niekoniecznie muszą być rezultatem poznania; można je formułować w celu zaspokojenia wewnętrznej potrzeby przekonania o racjonalności własnych działań. Zdaniem Pareta dążenie do racjonalizacji własnych działań, które wyraża się w uświadamianych przekonaniach oraz artykułowanych poglądach — czyli w istocie w formie wiedzy — jest skutkiem tego, że przeważająca liczba ludzkich działań to działania nielogiczne. Innymi słowy, człowiek najczęściej podejmuje działania nielogiczne, a równocześnie odczuwa silną potrzebę przekonania o racjonalności swojej aktywności. W rezultacie produkuje racjonalizacje, które stanowią znaczną część jego wiedzy. Również tutaj mówiąc o wiedzy mamy na myśli treści świadomości, których celem jest myślowe odzwierciedlenie rzeczywistości.

Biografia Vilfreda Pareto nie należy do standardowych. Urodził się w Paryżu 15 lipca 1848 roku. Jego matka była Francuzką, ojciec natomiast — Włoch — pochodził z zasłużonej genueńskiej rodziny. Sam Pareto ożenił się potem z Rosjanką. Lata szkolne i uniwersyteckie wypadły Vilfredowi Pareto we Włoszech. Idąc w ślady ojca, który był inżynierem, ukończył on w roku 1870 politechnikę turyńską. Rozpoczął też karierę zawodową jako dyrektor kolei rzymskich. Stopniowo zaangażował się jednak w publicystykę i politykę. W roku 1882 bez powodzenia kandyduje w wyborach do parlamentu. Mając czterdzieści jeden lat porzuca swoją dotychczasową karierę zawodową, osiada na wsi i podejmuje studia ekonomiczne, pogłębiając równocześnie swoje wykształcenie humanistyczne. Jest też dalej niezwykle aktywny w publicystyce, krytykując ówczesną politykę rządu włoskiego. Stopniowo aktywizuje się jako ekonomista, publikując szereg artykułów z zakresu teorii ekonomicznych oraz wstępując do Towarzystwa im. Adama Smitha we Florencji. W roku 1892 obejmuje stanowisko profesora ekonomii politycznej na uniwersytecie w Lozannie. W trzy lata później publikuje dwutomowe

Wykłady z ekonomii politycznej. W roku 1902 ukazuje się praca poświęcona doktrynom socjalistycznym *Les systems socialistes*. Dopiero w roku 1916 Pareto publikuje swoje obszerne dzieło socjologiczne *Traktat o socjologii ogólnej*, które zapewniło mu miejsce wśród klasyków tej dyscypliny.

Od roku 1907 Pareto rezygnuje z regularnej pracy nauczycielskiej, poświęcając się niemal całkowicie działalności pisarskiej. Z chwilą objęcia władzy we Włoszech przez Mussoliniego zyskuje godność senatora Królestwa Włoskiego. W niespełna rok później, 19 sierpnia 1929 roku, umiera.

Interesująca nas problematyka uwikłana jest w dwie zwłaszcza koncepcje autora *Traktatu*. Są to koncepcja nielogicznych działań oraz koncepcja residuów i derywacji. Obie te koncepcje są zresztą ściśle ze sobą związane. Jakkolwiek inne poglądy Pareta kryją również szereg myśli, które mogą być inspirujące dla problematyki socjologii wiedzy, w niniejszych rozważaniach skoncentruję się na dwu wspomnianych koncepcjach. Zechcę też ograniczyć swoją analizę do tych kwestii, które uzasadniają wkład Pareta do socjologicznych badań wiedzy. Bardziej systematyczny wykład poglądów tego autora dostępny jest w pracach z zakresu historii socjologii (J. Szacki, 1981; R. Aron, 1970, t. 2; L. Coser, 1971) oraz w monografiach (T. Parsons, 1965; G. C. Homans, Ch. Curtis, 1934).

Autorzy angielskiego przekładu głównego socjologicznego dzieła Pareta *Trattato di sociologia generale* opatrzyli je angielskim tytułem *Mind and Society*, co znaczy *Umysł a społeczeństwo*. Jeżeli uznać, że tytuł ten jest adekwatny do zawartości dzieła, nie musimy szukać uzasadnienia dla zainteresowania jego autorem w pracy poświęconej socjologii wiedzy. Równocześnie jednak warto zauważyć, że w tytule tym mowa o umyśle, a nie o wiedzy. Istotnie, to, co dominuje w pracy Pareta — choć nie brak tam również wąsko rozumianych zagadnień socjologii wiedzy, jak zależność wiedzy od społecznego, a nawet klasowego kontekstu — to rozbudowana analiza zawłości ludzkiej świadomości, a dokładniej: sposobów, jakimi dochodzi do jej konfrontacji z rzeczywistością. Takim sposobem, który interesuje Pareta szczególnie, jest ludzkie działanie. Oczywiście działając, człowiek odwołuje się do swojej wiedzy. Jakże jednak różnorodna może to być wiedza! Pareto pokazuje w sposób przekonujący, że praktyczna skuteczność czy też użyteczność tego, co wie-

my, może być całkowicie niezależna od logicznej wartości wiedzy. Można by wręcz powiedzieć, że cała teoria Pareta wyrasta ze spostrzeżenia, że postawa naukowa wraz z jej „logiczno-eksperymentalną” metodą i ideą prawdy jest zupełnie niewystarczająca dla opisu i wyjaśnienia ludzkiej świadomości, ludzkich przekonań i ludzkich działań.

Postawa ta wcale nie dominuje w ludzkim stosunku do świata i błędem byłoby uważać ją za fundament działań społecznych. Co więcej, postawa ta nie jest w stanie zdominować realnego świata społecznego zważywszy na znaczenie, jakie mają dla człowieka sentymenty i cała instynktowa i emocjonalna strona jego istoty.

Toteż podstawą teoretycznej konstrukcji w pracy Pareta nie są jego scjentyistyczne aspiracje, na które wskazuje większość autorów począwszy od jednej z najwcześniejszych monografii poświęconych Parecie (T. Parsons, 1965), ale założenia dotyczące człowieka, a więc warstwa założeń antropologicznych.

W świetle tych założeń człowiek jest istotą ambiwalentną. Jego działania są w przeważającej części przesądzone przez sentymenty, a równocześnie cechuje go przemożna potrzeba myślenia, rozumowania, „głód myślenia”, jak powiada Pareto. Potrzeba ta jest jednak realizowana rozmaicie: za pomocą myślenia logicznego albo myślenia, które inni współcześni Parecie autorzy, jak Ernst Cassirer, nazywali myśleniem mitycznym (E. Cassirer, 1925). Ów głód myślenia znajduje wyraz w poszukiwaniu uzasadnienia dla postępowania człowieka. Tymczasem człowiek niekoniecznie postępuje w sposób logiczny. W istocie najczęściej jego działania są działaniami nielogicznymi. Zatem ich uzasadnienia przyjmują postać racjonalizacji.

Człowiek nie zawsze ulega swym instynktom czy sentymentom bezwiednie. Jednak ulegając im, świadomie chciałby ukryć właściwe pobudki swoich działań. „Czuje się zmuszony — jak powiada Pareto — do ukrywania swoich instynktów i sentymentów” (V. Pareto, 1963, § 1400).

W tym miejscu odkrywamy, że założona przez Pareta wizja istoty ludzkiej jest wizją człowieka „cywilizowanego”, i to usytuowanego w całkiem konkretnej atmosferze intelektualnej. Jest to człowiek, który chce ukrywać swe instynkty i sentymenty, ponieważ uznaje za wzór myślenie naukowe. Tak więc wśród przyjmowanych przez Pareta założeń, które pretendują do charakterystyki „natury” czło-

wieka, znajdujemy również takie, których źródłem są kanony wpływowej w owych czasach filozofii neopozytywistycznej.

Dążenie człowieka do ukrycia swoich faktycznych motywów działania, jeśli nie zgadzają się one z uznanym wzorcem istoty ludzkiej, wskazuje na władzę, jaką ma nad człowiekiem kultura. Również ten element pracy Pareta znalazł wyraz w dorobku innych autorów, spośród których na szczególną uwagę zasługuje Zygmunt Freud. Zresztą zbieżności w poglądach obu tych autorów jest znacznie więcej i historycy idei powszechnie je podkreślają (J. Szacki, 1981). Zwraca się zwłaszcza uwagę na to, że Freuda analizy uczuć i instynktów były znacznie bardziej wyrafinowane niż Pareta. Ten ostatni jednak, mimo całego swego psychologizmu, przyjmuje wyraźną perspektywę socjologiczną.

Rola sentymentów jest nie tyle przez niego badana, ile założona. Według Pareta sentymenty znajdują się u podłoża niemal wszystkich badanych przez niego zjawisk (V. Pareto, 1963, § 1747). W każdym razie to właśnie uleganie spontanicznym, niedyskursywnym pobudkom powoduje, że większość ludzkich działań to działania nielogiczne. Pareto przedstawia szczegółową klasyfikację działań. Podstawą tej klasyfikacji są cztery elementy: wymiar subiektywny i wymiar obiektywny oraz relacja środków i celów. O działaniach nielogicznych mówimy wtedy, gdy działający, dążąc do określonych celów, stosują środki, które obiektywnie rzecz biorąc, są zupełnie nieodpowiednie do realizacji oczekiwanych celów. W praktyce wiele ludzkich działań wyrasta z iluzji; w życiu społeczeństw bywają to iluzje polityków, intelektualistów itd. Innymi słowy, w wypadku wielu ludzkich działań związek między wyborem środków do celu i samym celem jest z punktu widzenia człowieka racjonalnego przypadkowy. Oczywiście nie jest on przypadkowy z punktu widzenia samego działającego. Jest on dyktowany swego rodzaju wewnętrzną koniecznością, u podłoża której znajdujemy sentymenty.

Działania nielogiczne niekoniecznie muszą być szkodliwe dla zbiorowości. Niektóre z nich bez wątpienia służą stabilności społeczeństwa. W związku z tym również sama kwalifikacja działań nie ma charakteru ostatecznego. Niekiedy poza uświadamianymi celami, do których dążono w sposób zupełnie nielogiczny, można dostrzec cele bardziej ogólne, dla których stosowane środki były całkowicie odpowiednie. Jakkolwiek nie znajdujemy u Pareta takiej sugestii

formułowanej *explicite*, można by sądzić, że rola sentymentów jest w związku z tym niejednoznaczna. Być może stoją one, przynajmniej w niektórych wypadkach, na straży czegoś w rodzaju „mądrości gatunkowej” czy też „mądrości natury”.

Pojęcie sentymentów nie jest bliżej definiowane w pracy Pareta. Zarówno on, jak i większość jego krytyków przyjmuje, że jest to termin podstawowy, oddający spontaniczną skłonność człowieka do ulegania wewnętrznym pobudkom emocjonalnym i rozumowaniom niedyskursywnym. Często występuje on w połączeniu z terminem „instykt”, sugerując, że mowa tu o gatunkowym, „naturalnym” wyposażeniu człowieka. Na uwagę zasługuje jednak przekonanie Pareta, że sentymenty mogą być silniejsze lub słabsze i że ta ich charakterystyka ma związek z ich społeczną genealogią. „Sentymenty, które nazywamy «silnymi» — powiada Pareto — biorąc pod uwagę pewną populację czy też klasę społeczną jako całość, mogą być takimi ze swojej istoty albo też dlatego, że są one ożywiane przez ogrom związanych z nimi napięć, albo dlatego, że są one podzielane przez dużą liczbę osób [...]” (tamże, § 1836).

Pojęcie sentymentów łączy dwie wspomniane wcześniej koncepcje Pareta, to znaczy podział działań na logiczne i nielogiczne oraz teorię residuów i derywacji. Otóż — twierdzi Pareto — „sentymenty znajdują wyraz w residuach. Jeżeli następnie residuum jest wykorzystane do wyjaśnienia, uzasadnienia, przedstawienia, otrzymujemy derywację” (tamże, § 1431).

W wypowiedzi tej mowa o jednej z kategorii derywacji, mianowicie o derywacjach polegających na zgodności z sentymentami. Wybrałem tę wypowiedź autora, aby ułatwić sobie zadanie prezentacji samej teorii residuów i derywacji. Niemal wszyscy interpretatorzy Pareta są zgodni co do tego, że teoria ta jest niejasna. Niejasność polega na tym, że nie wiadomo do końca, czy pojęcia residuów i derywacji odnoszą się do określonych zjawisk empirycznych, czyli są terminami opisowymi i empirycznymi, czy też są to narzędzia teoretyczne, czyli terminy o znaczeniu przede wszystkim logicznym. Pareto chętnie korzysta z ilustracji empirycznych, sięgając szczególnie często do przykładów historycznych. Sprawia wrażenie, że posługując się pojęciami residuów i derywacji, mówi o określonych faktach psychicznych lub społecznych. Jednakże relacja residuów do derywacji nie jest wcale jednoznaczna. Pewne elementy, które

są zwykle uważane za derywacje, mogą występować jako residua. Są nimi na przykład tradycje (tamże, § 1449).

Ten sam fakt empiryczny może więc funkcjonować w obu rolach. Wskazywałoby to na to, że idea residuów i derywacji pełni często przede wszystkim rolę teoretyczną. Innymi słowy, że miewa ona charakter jedynie logiczny, a nie empiryczny. Nie jest na przykład tak, że residua są starsze niż derywacje. Pewne bowiem elementy świadomości mogą być analizowane bądź jako residua, bądź jako derywacje. Szczególnie instruktywna w tym względzie jest rola wspomnianych już tradycji. Również związek residuów i derywacji z sentymentami sugeruje, że nie stanowią one samodzielnych elementów świadomości. Spójrzmy, co pisze na ten temat Pareto:

„Powracając do naszego sposobu wyrażania się musimy dodatkowo zauważyć, że ponieważ sentymenty przejawiają się w residuach, będziemy często, dla zwięzłości, używać słowa «residua», mając na myśli również sentymenty, które się w nich przejawiają [...]. Derywacje również oddają sentymenty. Mówiąc prosto, oddają sentymenty, które odpowiadają residuom, z których te derywacje wyrastają. Pośrednio oddają one sentymenty poprzez residua, które służą jako cele derywacji [...]” (tamże, § 1690).

Czym zatem są residua i derywacje? Wydaje się, że jest to przede wszystkim opozycja logiczna stosowana dość swobodnie w analizie: 1) świadomości człowieka, 2) wiedzy, 3) działań nielogicznych człowieka. Jest to przy tym opozycja stosowana do opisu nie tyle samej świadomości czy wiedzy, ile do opisu zależności między składowymi świadomości i wiedzy. Innymi słowy, teoria residuów i derywacji jest teorią relacji, a nie takich czy innych przedmiotów czy zjawisk. Nie należy dać się zwieść historycznym przykładom, jakimi posługuje się autor. Służą one jedynie doraźnym dookreśleniom teoretycznego narzędzia, jakim jest u Pareta to rozróżnienie.

Równocześnie jednak stylistyka Pareta sugeruje, że residua i derywacje istnieją empirycznie czy też mają swoje empiryczne odniesienia. Residua mają przecież być niezmiennymi skłonnościami człowieka, decydującymi o jego działaniach. Silnymi do tego stopnia, że człowiek działa wbrew logice. Z kolei derywacje zaspokajają ludzką potrzebę rozumnego działania, są one mianowicie teorią, *ex post*, przedsięwziętych działań. Pełnią więc rolę racjonalizacji czy też ideologicznych uzasadnień. W ten sposób teoria residuów i de-

rywacji wyjaśnia, jak człowiek, pozostając produktem natury, ulegając spontanicznym skłonnościom, instyktom i sentymentom, jest również wytworem kultury, która żąda od niego rozumności. Tak więc ów „głód myślenia”, którego produktem są derywacje, daje się lepiej zrozumieć jako rezultat kultury niż jako założenie, odnoszące go do nieziennej charakterystyki istoty ludzkiej.

Przyjrzyjmy się bliżej tej tak zasadniczej dla myśli Pareta koncepcji, zwracając uwagę na to, że sama idea residuum wymaga idei derywacji, i odwrotnie: nie sposób mówić o derywacjach bez odniesienia do residuów.

Jak już wspominałem, termin „residuum” pojawia się w tekście Pareta zamiennie ze słowem „sentyment”. Oba te słowa zastępują często wyraz „preconchetto”, tłumaczony na angielski jako „preconception”, co znaczy mniej więcej tyle, co „przekonanie pierwotne”. Zwróćmy uwagę, na zasadzie dygresji, że podobne pojęcie stosuje F. Bacon w kontekście swojej teorii idoli. Wspomniałem już, że u podłoża residuów znajdują się irracjonalne skłonności człowieka. Same te skłonności nie stanowią jednak residuum. Residuum pojawia się dopiero wraz z odpowiednią derywacją. Wspomniana irracjonalna skłonność zaczyna mianowicie funkcjonować jako residuum wtedy, gdy pociąga za sobą określoną konstrukcję intelektualną, która ma za zadanie uzasadnić ją, będąc w istocie jej racjonalizacją. Sama ta racjonalizacja jest już derywacją.

Jak z tego widać, nie sposób wyodrębnić residua niezależnie od derywacji. To właśnie analizując derywacje poznajemy residua determinujące dane działania. Derywacje są, jak wiadomo, elementem zmiennym. Znaczą to, że te same residua mogą wytworzyć rozmaite derywacje. (Właściwie trafniej byłoby mówić o współwystępowaniu residuów z różnymi derywacjami). Te rozmaite derywacje — racjonalizacje wyrastające z tego samego podłoża stałego (czyli z tych samych residuów) — mogą być w swojej conceptualnej zawartości nawet przeciwstawne. Wynika z tego, że nawet przeciwstawne ideologie mogą wyrastać z tych samych pierwotnych, stałych elementów świadomości. Wiadomo przecież, że różne konkurencyjne doktryny odwołują się do takich uniwersalnych wartości, jak „sprawiedliwość”, „postęp” albo „wolność”. Cóż łączy je poza samym hasłem? Czy poza samym hasłem „wolność” jest coś wspólnego w odmiennych ideologiach szermujących pojęciem wolności? Otóż zdaniem

Pareta są one różnymi derywacjami wyrastającymi z tego samego residuum. W tym wypadku jest to residuum, które określa on jako tendencję grup do przetrwania.

Ogółem Pareto wyróżnia sześć klas uniwersalnych residuów. Są to:

1. Instynkt kombinacji.
2. Dążność grup do przetrwania.
3. Potrzeba wyrażania uczuć za pomocą zewnętrznych działań.
4. Residua związane z uspołecznieniem.
5. Integralność jednostki.
6. Residuum seksualności.

W szczegółowych analizach autor odwołuje się jednak najczęściej do dwu pierwszych kategorii residuów wyjaśniając, na przykład, samą aktywność intelektualną człowieka, jego wzrost wiedzy itd. instynktem kombinacji. To właśnie ten instynkt odpowiada w innym miejscu „głodowi myślenia”, który prowadzi do derywacji. Dla przybliżenia samego pojęcia residuum i jego związku z pojęciem derywacji przytoczę przykład Pareta.

„Chińczycy, muzułmanie, kalwini, katolicy, kantyści, hegliści, materialści — wszyscy oni powstrzymują się od kradzieży, choć każdy podaje inne wyjaśnienie swego postępowania. Innymi słowy, jest to wypadek, gdy pewna liczba derywacji wiąże jedno residuum funkcjonujące w ich ramach z jednym wnioskiem, które one wszystkie uznają”. Wcześniej natomiast w tym samym paragrafie Pareto pisał: „residuum i cel są w takich rozumowaniach elementami podstawowymi. Derywacja jest wtórna, często zgoła przypadkowa” (1975, § 1416).

W istocie znaczenie zarówno residuów, jak i derywacji w koncepcji Pareta jest najlepiej widoczne w tych fragmentach, które dotyczą ich wzajemnych relacji. Wszelkie zmiany społeczne, prądy umysłowe itd. znajdują wyraz w derywacjach, nie naruszając residuów (V. Pareto, 1963, § 2007). Jednak odmienności derywacji wyrastających z tych samych residuów mogą być spowodowane przez zupełnie błahe powody: nieistotny kaprys czy modę. Oczywiście residua i derywacje oddziałują wzajemnie na siebie, jak również jedne residua mogą oddziaływać na inne, podobnie jak jedne derywacje mogą wpływać na inne derywacje. Nie są to jednak zależności symetryczne. Wpływ residuów na derywacje jest decydujący, nato-

miast wpływ derywacji na residua jest raczej słaby (tamże, § 1735).

W nielicznych wypowiedziach Pareta znajdujemy poglądy, które wprost muszą interesować socjologię wiedzy. Są to, na przykład, te wypowiedzi, w których wyjaśnia on występowanie residuów albo derywacji w zależności od pozycji ludzi w strukturze społecznej. Podkreśla Pareto: „Residua nie tylko nie występują w równym stopniu w różnych warstwach społecznych, ale różna jest ich intensywność” (tamże, § 1723). Bierze się to stąd, że również występowanie sentymentów zależne jest od zawodu i klasy społecznej. Także zmiany sentymentów następują łatwiej w klasach wyższych niż w niższych (tamże, § 1733). Zagadnienie występowania pewnych residuów w zależności od klasy społecznej nie zajmuje w pracy Pareta wiele miejsca. Jest to jednak sprawa, którą wyjaśnia dość klarownie, w sposób przekonujący, choć mało oryginalny. „Życie w danej grupie — czytamy — odciska w umyśle pewne pojęcia, pewne sposoby myślenia i działania, pewne przesady, przekonania, które podobnie jak w wielu innych tego rodzaju zjawiskach, trwają i uzyskują swego rodzaju pseudoobiektywność [...]” (tamże, § 1043).

Nietrudno domyślić się, dlaczego Pareto nie rozwija tego elementu swojej teorii. Wskazywanie na zależność residuów od klasy społecznej stwarza trudność w uzgodnieniu tego faktu z uprzednią charakterystyką residuów jako stałych elementów świadomości. Również ten problem daje się łatwiej rozstrzygnąć, jeżeli przyjąć, że sama koncepcja residuów i derywacji nie ma charakteru empirycznego. Wtedy niezmienność residuów ma charakter względny, jest to relatywna niezmienność w porównaniu z płynnym charakterem derywacji.

Jeżeli weźmiemy pod uwagę funkcje derywacji, które pełnią rolę racjonalizacji czy wręcz pewnych ideologii, to ich charakterystyka jest znacznie bogatsza w elementy, które są ważne dla socjologii wiedzy, niż charakterystyka residuów. Analizując odpowiednie wypowiedzi Pareta można by nawet dojść do wniosku, że cała jego koncepcja socjologii sprowadza się do socjologii wiedzy. „Sprawą logiki jest powiedzieć, dlaczego rozumowanie jest fałszywe. Sprawą socjologii jest wyjaśnić jego szeroki oddźwięk” (V. Pareto, 1975, § 1411), powiada autor.

Pytanie o to, dlaczego określone przekonania są przyjmowane przez ludzi, jest w istocie jednym z podstawowych pytań socjologii

wiedzy. To właśnie pytanie znalazło się w centrum traktatu Bergera i Luckmanna, którzy bez wątpienia wiele zawdzięczają Wilfredowi Pareto (por. P. Berger, T. Luckmann, 1983). Z drugiej strony, odpowiedź Pareta na to pytanie znacznie odbiega od koncepcji zarówno Bergera i Luckmanna, jak i wielu innych współczesnych autorów. Autor pracy *Umysł a społeczeństwo* sugeruje mianowicie, że ludzie akceptują po prostu takie idee, które są zgodne z ich własnymi. Toteż określone derywacje są przyjmowane nie dzięki ich sile przekonywania, ale dlatego, że trafnie oddają to, co ludzie i tak myślą. Źródłem takiej postawy są wspólne sentymenty. Ludzie, którzy nie dzielą tych samych sentymentów z autorami derywacji, nie są w stanie dostrzec praktycznej wagi pewnych derywacji i mogą posądzać owych autorów o braki w inteligencji (V. Pareto, 1963, § 1747). Pamiętając o wspomnianych wyżej zależnościach między występowaniem sentymentów i przynależnością klasową, można bez trudu dostrzec zależność między akceptacją określonych konstrukcji teoretycznych, ideologii itd. a społecznym usytuowaniem osób akceptujących.

Dla socjologii wiedzy ważne jest samo pochodzenie derywacji. Ich przyczyną są przecież działania ludzkie, które derywacje mają uzasadnić czy wyjaśnić. Tymczasem działania należą przecież bez wątpienia do sfery „bytu”. Socjolog wiedzy zwróci jednak uwagę nie tylko na tę genealogię derywacji, ale także na nagminne nieporozumienia, jakie się obserwuje w postrzeganiu związków między postępowaniem ludzi i wyjaśnianiem tego postępowania.

„Głównym błędem zarówno w myśleniu potocznym, jak i metafizycznym jest nie tylko odwrócenie zależności między derywacjami i ludzkim postępowaniem, gdy derywacje przyjmuje się, ogólnie rzecz biorąc, za przyczynę postępowania, podczas gdy naprawdę to postępowanie jest przyczyną derywacji, ale błędem jest także przypisywanie obiektywnego istnienia samym derywacjom i residuom, z których one wyrastają” (tamże, § 1689).

Zwróćmy uwagę na ostatnią część tej wypowiedzi. Co ma znaczyć odmowa obiektywnego istnienia derywacjom i residuom? W jakim sensie mówi Pareto o „obiektywnym istnieniu”? Sprawy te wyjaśnia on w dalszej części cytowanego paragrafu. Przede wszystkim przyznaje, że używając zwrotu „istnienie obiektywne” nie chce wdać się w filozoficzne niuanse tego zwrotu. Następnie odwołuje się

do przykładów powszechnie znanych derywacji. Jest taką derywacją idea prawa naturalnego. W jakim sensie „istnieje” prawo naturalne, zapytuje autor. Oczywiście istnieje ono jedynie jako pewna idea w świadomości ludzi. Jest to zupełnie inny sens istnienia niż sposób, w jaki istnieje np. sól. Substancja chemiczna również może być po prostu ideą w umyśle chemika. Jednak jej odniesienie materialne jest czymś zupełnie innym niż jakiegokolwiek odniesienie dla idei prawa naturalnego. Innymi słowy, istnienie, jakie możemy przypisać derywacji, jest ściśle uzależnione od świadomości człowieka. W tym sensie jest ono jedynie subiektywne lub też — jak nazwał to Pareto w innym miejscu — „pseudoobiektywne”. Warto zauważyć, że we współczesnej socjologii wiedzy sprawa ta stała się osią argumentacji na rzecz „społecznego tworzenia rzeczywistości”, a znacznie wcześniej — jeszcze przed Paretem — taki kierunek tej argumentacji sugerował E. Durkheim.

Podobnie jak w wypadku residuów przeprowadził Pareto szczegółową klasyfikację derywacji (tamże, § 1419). Podzielił wszystkie derywacje na cztery klasy, wyróżniając w każdej z nich przypadki bardziej szczegółowe. Spójrzmy, jak wyglądają derywacje odwołujące się do zbiorowego interesu, należące do klasy 3. Okazuje się, że analizując ten typ derywacji dochodzi Pareto do problematyki fałszywej świadomości, szczegółowo dyskutowanej w literaturze marksistowskiej. Zwraca on uwagę, że często cele obiektywne w działaniach społecznych różnią się od celów, które są świadomie formułowane. Prowadzi to, oczywiście, do działań nielogicznych, które wymagają uzasadnienia za pomocą derywacji. „Ten typ derywacji — powiada Pareto — jest powszechnie stosowany przez ludzi, którzy czegoś chcą, a stwarzają pozory żądania nie dla siebie, ale dla społeczności. Tak więc niektórzy politycy chcą czegoś dla siebie, jednak żądają tego w imię partii, miasta albo kraju [...]” (tamże, § 1498).

Szczegółowa analiza residuów, derywacji i ich wzajemnych związków wymagałaby osobnej monografii. Tymczasem niniejsze rozważania mają jedynie pokazać, na czym polega znaczenie myśli Pareta dla socjologii wiedzy. Dlatego też, kończąc je, chcę jeszcze poświęcić trochę miejsca poglądom Pareta na zagadnienie prawdy. Jest on świadom, że sama idea prawdy jest czym innym dla uczonego prowadzącego badania naukowe, a czym innym dla przeciętnego czło-

wieka i świadomości potocznej. Człowiek, który pozwala, aby kierowały nim sentymenty, „wyznawca”, jak mówi Pareto, jest skłonny dostrzegać jedynie dwie kategorie teorii — prawdziwe i fałszywe, nie troszcząc się przy tym o znaczenie pojęć „prawda” i „fałsz” (tamże, § 9). Podobnie jednak postępują całe grupy wyznawców takich lub innych poglądów. Naturalnie dotyczy to nie tylko wyznawców w sensie religijnym, nawet jeżeli Pareto posługuje się słowem „sekta”, ale — po prostu — zwolenników określonych wizji rzeczywistości.

„Oczywiście — pisze autor — każda sekta jest przekonana, że jest w posiadaniu jedynej, «prawdziwej» interpretacji, i starannie odrzuca każdą inną. Jednak ten rodzaj «prawdy» nie ma nic wspólnego z prawdą eksperymentalną i nie ma żadnego odniesienia, które mogłoby posłużyć za podstawę w rozstrzygnięciu, kto ma rację. W takich sporach występuje wielu adwokatów, ale brak sędziów” (tamże, § 1451).

Jakże podobna jest sytuacja w naukach społecznych i rozmaitych interpretacjach rzeczywistości społecznej. Toteż dążąc do zachowania swej scjentyistycznej postawy boryka się Pareto zarówno z osobliwościami wiedzy społecznej, jak i z samym faktem społecznej konstytucji wiedzy. W ten sposób pojęcie prawdy występujące w wiedzy społecznej trafia do cudzysłowu, a sama ta wiedza bliższa jest kategorii przekonań niż wiedzy „logiczno-eksperymentalnej”, właściwej — zdaniem Pareta — nauce. Oryginalność i otwartość Pareta w obrębie tej problematyki polega na tym, że zachowując cały respekt dla wiedzy naukowej opartej na rygorystycznych kryteriach empirycznych i odwołującej się do „prawdy eksperymentalnej”, dostrzega konieczność uwzględnienia innych zastosowań kategorii prawdy do analizy rzeczywistości społecznej. W tej sferze, jak sugeruje, nie są możliwe proste podziały na teorie prawdziwe i fałszywe. Są to intuicje, które rozwinięto w czasach współczesnych, m. in. w ramach tradycji socjologii humanistycznej. Jedną z najwcześniejszych koncepcji, które uwzględniały specyfikę nauk społecznych polegającą na tym, że sposób widzenia rzeczywistości społecznej staje się czynnikiem sprawczym w tej rzeczywistości, była, jak wiadomo, idea współczynnika humanistycznego Florianiana Znanieckiego.

NARODZINY SOCJOLOGII WIEDZY

Dotychczasowa prezentacja poglądów na temat związków świadomości i bytu nie pozostawia wątpliwości co do tego, że perspektywa teoretyczna specyficzna dla socjologii wiedzy była rezultatem długotrwałych przemian w myśleniu o człowieku i jego aktywności poznawczej. Dlatego mówiąc o narodzinach socjologii wiedzy mam na myśli moment, w którym pojawiła się sama nazwa i związane z nią dyskusje poświęcone idei odrębnej dyscypliny. Jest to okres, w którym powstały klasyczne już prace z zakresu socjologii wiedzy. Prace te określają w większym lub mniejszym stopniu zakres problematyki interesującej nas dyscypliny do dnia dzisiejszego. Nietrudno też wskazać postacie ważące na późniejszych losach socjologii wiedzy. Jest to przede wszystkim Max Scheler — twórca samej nazwy — oraz Karl Mannheim — autor najlepiej znanej książki z zakresu socjologii wiedzy. Biorąc jednak pod uwagę dorobek autorów tych czasów, wydaje się konieczne uwzględnienie także Maxa Webera. Również jego prace należą do tych, które przesądziły zasadniczy rejestr problemów socjologii wiedzy. Ponadto jednak jest Max Weber najbardziej chyba dotąd wpływowym autorem nielicznych rozstrzygnięć proponowanych w obrębie tej dyscypliny. Niektóre z nich nie przestają być źródłem nieustannych kontrowersji w naukach społecznych.

Dlatego też rozdział poświęcony narodzinom socjologii wiedzy rozpoczne od przedstawienia wybranych idei Maxa Webera.

1. ZWIĄZEK BYTU I MYŚLI JAKO PUNKT WYJŚCIA W BADANIACH SPOŁECZNYCH: MAX WEBER

Trudno doprawdy wskazać dziedzinę socjologii, dla której dorobek Webera nie byłby źródłem podstawowych rozróżnień, terminów czy pytań. Współczesny G. Simmlowi, H. Rickertowi i F. Tönniesowi, zdążył Weber w swym dojrzałym życiu wejść do spo-

łeczności uczonych, w której ciągle działali W. Windelband i W. Dilthey. Urodzony w 1864 roku w zamożnej rodzinie mieszczań-
skiej o wielopokoleniowych tradycjach protestanckich, obserwował
Weber z bliska polityczny sukces Bismarcka, w którym swój udział
miał również jego ojciec, zaangażowany w działalność polityczną.
Aktywnie popierając nacjonalistyczną politykę Niemiec zarówno
jako autor, jak i jako żołnierz, pod koniec pierwszej wojny świato-
wej daje Max Weber wyraz swej dezaprobaty dla sposobów reali-
zacji tej polityki. Wiele faktów biograficznych, a także zapisanych
wypowiedzi wskazuje, że stosunek Webera do rzeczywistości był
bardzo emocjonalny, a przy tym daleki od konformizmu.

Wcześniej rozbudzony intelektualnie, już w wieku kilkunastu lat
wykazywał Weber znajomość zarówno literatury starożytnej, jak
i nowożytnej filozofii. Gdy mając osiemnaście lat znalazł się na
uniwersytecie w Heidelbergu, swoje zainteresowania podzielił mię-
dzy prawo, ekonomię, historię i filozofię. Pociągała go również lek-
tura dzieł teologicznych. Po trzech semestrach studiów w Heidel-
bergu oraz służbie wojskowej w Strasburgu kontynuował Weber
studia na uniwersytecie w Berlinie. Tam uzyskał doktorat, w ro-
ku 1891 habilitację, a wraz z nią pozycję docenta. W roku 1896 zo-
stał profesorem ekonomii na uniwersytecie w Heidelbergu, obejmu-
jąc w ten sposób stanowisko po swym dawnym nauczycielu Kniessie.
Jednak już w rok później, najprawdopodobniej w rezultacie całego
splotu niepomysłnych okoliczności w życiu osobistym, Weber ulega
załamaniu psychicznemu, z którego nie może się podźwignąć przez
prawie sześć lat.

W tym okresie, po rezygnacji z profesury w Heidelbergu, podró-
żuje oraz spędza wiele czasu w sanatoriach. Wraca do czynnego ży-
cia zawodowego w roku 1903, kiedy to wraz z Wernerem Sombar-
tem oraz Edgarem Jaffem rozpoczyna wydawanie czasopisma pod
tytułem „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik”. W roku
1904 odbywa ponad trzymiesięczną podróż po Stanach Zjednoczo-
nych, która zdaniem biografów wywarła znaczny wpływ na wiele
z jego później opracowanych koncepcji, w tym na pracę o wpływie
protestantyzmu na powstanie kapitalizmu oraz na teorię biurokracji.
Kolejne lata przynoszą dalsze wybitne prace Webera. W roku 1905
w dwóch kolejnych numerach „Archiv” ukazuje się *Die protestan-
tische Ethik und der „Geist” des Kapitalismus*, wkrótce potem pra-

ce metodologiczne, praca na temat kościołów i sekt itd. Po krótkim okresie służby wojskowej na początku pierwszej wojny światowej, w czasie której Weber organizuje szpitale wojskowe w okolicach Heidelbergu, powraca do działalności naukowej. Produktem jego studiów w okresie wojny są obszerne rozprawy poświęcone religiom Chin, Indii i starożytnemu judaizmowi. Umierając w roku 1920 na zapalenie płuc, pozostawia Weber nie ukończone dzieło zatytułowane *Wirtschaft und Gesellschaft*.

Twórczość Webera, jakkolwiek ujawnia osobowość wybitnego badacza, jest najwyraźniej także produktem jego czasów. Były to przecież z jednej strony czasy zasadniczych dyskusji wokół problemu odrębności humanistyki (Windelband, Dilthey, Rickert), z drugiej zaś — rosnącego znaczenia marksizmu, które znalazło wyraz w dynamicznym rozwoju organizacji socjalistycznych.

Dorobek Webera zawiera zarówno koncepcje zasadnicze dla określenia teoretycznego statusu nauk społecznych, jak i podwaliny rozmaitych rozwijanych później dziedzin socjologii szczegółowej. Charakterystyczne jest jednak, że jakkolwiek wszystkie niemal prace tego wielkiego autora dają się ulokować w rozległej perspektywie wyznaczonej problematyką relacji między świadomością człowieka i społecznymi oraz materialnymi warunkami jego bytowania (są nimi w każdym razie zarówno jego praca na temat etyki protestanckiej, jak i rozprawy poświęcone religiom Dalekiego Wschodu), brak wśród nich studiów, w których znalazłyby się, sformułowane wprost, późniejsze kwestie socjologii wiedzy. Równocześnie niektóre z jego studiów, zaliczanych do prac metodologicznych, dotyczą zagadnień, które należą do najistotniejszych teoretycznych konsekwencji społecznego kontekstu wiedzy społecznej (M. Weber, 1985). Z całą pewnością taką konsekwencją jest pytanie o ważność wiedzy wobec jej zdeterminowania przez określone interesy społeczne, jak również wobec nieuchronnego uwikłania wartości w prace badawcze nauk społecznych. Tak więc jakkolwiek nie zawsze dostrzega się ten wkład Maxa Webera do socjologii wiedzy, jego miejsce w jej historii nie wymaga specjalnego uzasadnienia. Ze względu na pozycję Webera w społeczności uczonych jego czasów, jak i wagę podejmowanych przez niego zagadnień, dorobek autora *Etyki protestanckiej* w istotnym stopniu określał intelektualne tło i teoretyczną perspektywę, w której ukształtowała się idea nowej dyscypliny.

Poszukując w pracach Webera elementów socjologii wiedzy, zwrócić uwagę szczególnie na trzy jego prace. Dwie z nich ukazały się drukiem niemal równocześnie. Otóż w „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik” ukazały się dwie obszernie rozprawy, z których pierwszą była praca *Obiektywność poznania w naukach społecznych* (1904), natomiast drugą głośna praca *Etyka protestancka a duch kapitalizmu* (1905). Trzecia ze wspomnianych prac Webera została opublikowana po raz pierwszy w roku 1917 w „Logos”. Była to rozprawa *Sens „uwolnienia od wartościowań” w socjologii i ekonomii*.

Fakt, że problematyka socjologii wiedzy pojawia się w tekstach, które mieszczą się w tak odmiennych specjalnościach, jak socjologia religii i metodologia nauk społecznych, nader dobitnie ilustruje wagę tej problematyki dla nauk społecznych. Ilustruje też jej rozległość. Obie rozprawy metodologiczne zajmują się wiedzą naukową, traktat o etyce protestanckiej dotyczy zaś czegoś, co możemy nazwać świadomością społeczną. Problematyka socjologii wiedzy, jaką znajdujemy w tych dwóch obszarach problemowych, ma najwyraźniej charakter komplementarny. Wyjaśnię bliżej, jaką to komplementarność mam na uwadze.

Tradycja socjologii wiedzy, jaka ukształtowała się zwłaszcza po pracach K. Mannheima, skłaniała badaczy do koncentracji na zależności sfery myśli od ich materialnego czy też bytowego kontekstu. Problematyka deformacji obrazu świata w rezultacie ideologicznych wpływów dominującej klasy społecznej wydawała się też istotą socjologii wiedzy w świetle prac Marksa. Ta jednokierunkowość dyskutowanych zależności między myślą i bytem była tak zakorzeniona, że — jak widzieliśmy w poprzednim rozdziale — pomijano zupełnie wypowiedzi Engelsa nawołujące do szerszego ujmowania relacji świadomości i jej społecznego kontekstu. Nic też dziwnego, że istotne dla problematyki socjologii wiedzy prace M. Webera bądź to były przeoczone, bądź to klasyfikowane jako konkurencyjne wobec tak pojmowanego marksistowskiego credo (S. Kozyr-Kowalski, 1984).

Tymczasem Weber nieustannie podkreślał zarówno cząstkowość analiz, jak i konieczność unikania jednostronności w badaniach społecznych (M. Weber, 1984, s. 110). Podkreślał on tę cząstkowość, mimo że jest właśnie jednym z autorów, którzy podejmowali za-

również zagadnienie wpływu treści świadomości na materialne warunki życia człowieka, jak i problemy związane z zaangażowaniem wartości i interesów (wywodzących się przecież ze społecznego i materialnego kontekstu) w działalność poznawczą uczonych. Innymi słowy, Max Weber nie tylko dostrzegał, ale faktycznie analizował obie strony zależności sfery myśli i bytu. Jego praca o etyce protestanckiej koncentrowała się mianowicie na wpływie treści świadomości na warunki materialne ludzkiego bytowania, natomiast obie prace metodologiczne wymienione wcześniej rozważają zagadnienie roli wartości w tworzeniu wiedzy o rzeczywistości.

Przyjrzyjmy się najpierw podstawowym tezom oraz związanej z nimi argumentacji, jakie zawarte są w słynnej pracy *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*. Punkt wyjścia Webera, jak widać to wyraźnie w jego wstępnym artykule do prac z socjologii religii, ma charakter „kulturologiczny” (M. Weber, 1984, s. 70). Dlatego jego perspektywa teoretyczna bliska jest nieco późniejszym pracom M. Schelera. Weber stawia zasadnicze pytanie: dlaczego typ umysłowości, jaki ukształtował się w zachodnioeuropejskim kręgu kulturowym, a który znalazł swój wyraz w zachodniej nauce, technologii i sztuce, pojawił się tylko tam mimo to, że wiele innych rozwiniętych kultur wykształciło elementy bardzo podobne do kultury europejskiej?

Poszukując odpowiedzi na to pytanie autor *Etyki protestanckiej* odrzuca prymitywne sugestie o związkach między powstaniem nauki zachodniej a „kapitalistycznymi szansami na zysk w drodze zastosowania techniki”. Innymi słowy, nie zadowala go wyjaśnienie, że to właśnie kapitalistyczne warunki produkcji stymulowały rozwój nauki, którą podporządkowano technologicznym wymogom postępu w metodach produkcji. Kapitalistyczne interesy nie są w stanie wyjaśnić powstania matematyki i mechaniki, natomiast — przyznaje Weber — zadecydowały o „technicznym zastosowaniu naukowego poznania”. Jednakże to zastosowanie nie było zjawiskiem powszechnym. Podobnie rozumiane „interesy kapitalistyczne” nie doprowadziły do takich samych efektów ekonomicznych i organizacyjnych ani — przykładowo — w Chinach, ani w Indiach. Tak więc odwołując się do interesów kapitalistycznych nie zbliżamy się w ogóle do odpowiedzi na postawione pytanie. Musimy bowiem pytać w dalszym ciągu: „Dlaczego ani rozwój naukowy, ani artystyczny, ani

państwowy, ani gospodarczy nie poszedł tam w ogóle drogą *racjonalizacji*, która właściwa jest Zachodowi?" (M. Weber, 1984, s. 83).

Weber dochodzi do wniosku, że tym czynnikiem decydującym o specyficznym racjonalizmie ekonomicznym jest obecność — obok innych czynników, które występują w różnych kulturach — „zdolności i dyspozycji ludzi do prowadzenia określonego rodzaju praktyczno-racjonalnego sposobu życia” (tamże). Z kolei ten typ dyspozycji jest kształtowany, jego zdaniem, przez treści religijne.

Tak więc kluczem do wyjaśnienia ekonomicznego sukcesu nowoczesnego kapitalizmu są zasady określonego sposobu życia dyktowane przez nakazy religijne. Dane empiryczne wskazują, że szczególne sukcesy gospodarcze odnotowano na obszarach zdominowanych przez etykę ascetycznego protestantyzmu, etykę purytańską. Weber wskazywał zwłaszcza na wyraźne różnice w rozwoju ekonomicznym Nowej Anglii i południa Stanów Zjednoczonych. Nowa Anglia była właśnie ostoją purytanizmu.

Zatrzymajmy się przez chwilę nad oryginalnym sformułowaniem autora pracy *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, właśnie na owym „duchu kapitalizmu”. Niemiecka dziewiętnastowieczna filozofia przyzwyczaiła historyków do uważnego badania sensu, w jakim pojawia się w poglądach niemieckich myślicieli „der Geist” — duch. Podobnie niektórzy z badaczy zareagowali na „ducha kapitalizmu”, zastanawiając się nawet, w jakim stopniu Weber uległ w tym wypadku wpływowi Hegla (S. Kozyr-Kowalski, 1984, s. 19). Choć nie ulega wątpliwości, że wyrosły na gruncie niemieckich tradycji filozoficznych Weber istotnie przejął pewne idee Hegla, nie dotyczy to właśnie samego słowa „duch”. Nie kryje się za nim żadna filozoficznie wyrafinowana koncepcja. W tym wypadku sformułowanie „duch kapitalizmu” jest po prostu skrótem myślowym. Pełni, jak się wydaje, jedynie rolę stylistyczną. Widać to wyraźnie w rozdziale *Etyki protestanckiej* zatytułowanym właśnie „Duch kapitalizmu”. Weber przyjmuje mianowicie, że takim wstępnym opisem owego ducha jest praca Benjamina Franklina, którą też obszernie cytuje i analizuje.

Innymi słowy, można powiedzieć, że wyrazem ducha kapitalizmu, o którym pisze, są zasady etyczne głoszone przez Franklina. Zamiast o „duchu” można by więc pisać o określonej postawie wobec życia. „Używamy wstępnie wyrażenia «duch kapitalizmu» dla opisanego ta-

kiej postawy — pisze Weber — która cechuje się dążeniem do racjonalnego i systematycznego zysku w sposób, jaki ilustruje przykład Benjamina Franklina” (M. Weber, 1958, s. 64). Oczywiście, podobnie jak Franklin w swoim tekście, również Weber charakteryzuje ducha kapitalizmu w sposób znacznie bardziej szczegółowy. Właśnie w tej charakterystyce wykazuje on geniusz uczonego, wskazując określone elementy opisywanej postawy, które wyrastając z zasad religijnych, zapewniły powodzenie w działalności gospodarczej.

Tymi zasadniczymi dla powodzenia kapitalizmu elementami postawy i — jak wykazuje to Weber — sposobu życia, były stosunek do pieniądza i stosunek do pracy. Obie te sprawy wymagały zerwania z tradycyjnymi sposobami życia. Kluczem do interpretacji i zrozumienia tych przemian jest, jak argumentował Weber, protestancka idea zawodu — powołania (*Beruf*; w przekładzie angielskim — *calling*).

Nie mogę się tu oprzeć, aby nie wskazać na irracjonalne w istocie źródła koncepcji powołania, zważywszy na powszechny w czasach jej narodzin sposób życia wiążący się z przekonaniem, że zysk jest dobrem dlatego, iż zapewnia przyjemne, wygodne życie. Zresztą na ten irracjonalizm, leżący u podłoża opisywanej „zachodniej racjonalności”, zwraca uwagę sam Weber w zakończeniu rozdziału poświęconego duchowi kapitalizmu (tamże, s. 78). Warto o tym pamiętać, gdy relacjonuje się poglądy tego autora jako teoretyka idei racjonalności.

Wróćmy jednak do samej idei etyki protestanckiej. Jej znaczenie dla rozwoju kapitalizmu charakteryzuje Weber krótko wskazując, że zaleca ona „zarabianie coraz większej ilości pieniędzy, w połączeniu z ostrym unikaniem wszelkiej spontanicznej uciechy z życia, a szczególnie całkowitą rezygnacją z jakiegokolwiek dodatku eudajmonizmu, nie mówiąc już o hedonizmie” (tamże, s. 53). W świetle zaleceń tej etyki zarówno wykonywanie swojej pracy, jak i przysparzanie zysku jest nakazem Boga, jako że stanowi realizację zawodu-powołania. Równocześnie częścią tych zaleceń jest unikanie zbytku oraz zakaz ostentacyjnej konsumpcji. Zawodem-powołaniem jest przy tym zarówno wykonywanie płatnej pracy, jak i czerpanie zysku z prowadzenia własnego przedsiębiorstwa.

Przedstawiając zasady ascetycznego protestantyzmu, korzysta Weber głównie z prac przedstawiciela purytanizmu Richarda Baxte-

ra, którego *Saint's Everlasting Rest* oraz *Christian Directory* zostały opublikowane około połowy XIX wieku w Anglii.

To właśnie na podstawie prac Baxtera przypomina Weber sprzyjające akumulacji kapitału poglądy purytanów na bogactwo i bogacenie się. W ich świetle bogactwo nie jest naganne, ale karygodna jest beczynność spowodowana jego posiadaniem. Co więcej, bogactwo, które jest wynikiem pracy, spełnienia swego zawodu-powołania, jest wyrazem bożego błogosławieństwa. Toteż poglądy te nazywa autor „opatrnościową interpretacją kosmosu gospodarczego”. W sumie sposób życia zalecany przez etykę purytańską umożliwiał gromadzenie kapitału, który stanowił środki inwestycyjne gwarantujące przyspieszony rozwój przemysłu. Swoje konkluzje w tym względzie formułuje Weber następująco:

„Jeśli zaś ograniczenie konsumpcji połączymy z wyzwoleniem dążenia do zarobku, to nieuchronny praktyczny rezultat jest oczywisty: jest nim *tworzenie kapitału* wskutek *ascetycznego przymusu oszczędzania*” (M. Weber, 1984, s. 102). Autor tej wypowiedzi nie tylko jest świadom cząstkowości swojej analizy, faktu, że ujmuje swoimi rozważaniami jedynie jeden z wielu aspektów relacji świadomości i bytu. Pisze on wyraźnie na zakończenie rozdziału analizującego ascezę i ducha kapitalizmu, że nie chce zastępować jednostronną interpretacją „spirytualistyczną” jednostronnej interpretacji „materialistycznej”. Jako zabieg selekcji przedmiotu badania obie bowiem są równie dopuszczalne. Doskonale jest świadom, że dalsze rozwijanie jego cząstkowego ujęcia musi zmierzać do poszukiwania kulturowych, a zwłaszcza ekonomicznych uwarunkowań ascezy protestanckiej.

Toteż krytycy Webera, którzy z pozycji marksistowskich usiłują dowodzić fałszywości jego poglądów dotyczących relacji myśli i bytu, dokumentują jedynie swoją niedbałość w lekturze jego tekstów. Dlatego wcale nie różnią się oni od tych teoretyków, których Weber nazywa dyletantami, a którzy chcieliby dedukować logicznie wszystkie cechy nowoczesnej kultury z protestanckiego racjonalizmu (tamże, s. 291, przypis 117).

Wkładu teoretycznego Maxa Webera do interesującej nas problematyki socjologii wiedzy nie sposób ocenić bez uwzględnienia jego poglądów metodologicznych, które nie tylko prezentował w rozważaniach metateoretycznych, ale które faktycznie stosował w swojej

pracy badawczej. Ten związek kwestii metodologicznych z problemami socjologii wiedzy jest zresztą osobnym zagadnieniem, które rozważę odrębnie w dalszej części książki. Warto tu jednak zauważyć, że w odróżnieniu od większości prac z zakresu socjologii wiedzy, w tekstach Webera nie trzeba poszukiwać takich związków, jako że właśnie one stanowią centralną część jego analiz. Jakkolwiek widać to w większości jego prac, a w każdym razie w omawianej wyżej *Etyce protestanckiej*, to jednak wspomniane wcześniej rozprawy metodologiczne zasługują na szczególną uwagę.

W rozprawach tych nie zajmuje się Weber po prostu świadomością społeczną czy też wiedzą rozumianą szeroko jako „treść” tej świadomości, co było zasadniczym przedmiotem jego badań w tekstach z socjologii religii. W pracach, które chcę teraz krótko omówić, interesują go pewne problemy nauk społecznych. Problemy te należą tradycyjnie do epistemologii bądź metodologii, toteż nie brak w rozprawach Webera właśnie dyskusji metodologicznych i teorio-poznawczych. Ten ich aspekt pominę w tej chwili, tym bardziej że powrócę do tej problematyki w dalszej części książki. Zwrócę natomiast uwagę na te z problemów epistemologicznych i metodologicznych, które są konsekwencją społecznego kontekstu, w jakim nieuchronnie uprawia się naukę. Kontekst ten waży oczywiście na wynikach pracy badawczej uczonych, a dotyczy to szczególnie nauk społecznych. „Wszelkie poznanie rzeczywistości kulturowej jest więc, jak stąd widać, zawsze poznaniem ze specyficznie *wyodrębnionych punktów widzenia*” (M. Weber, 1985—1, s. 73).

W odróżnieniu jednak od wielu socjologów wiedzy Max Weber nie dramatyzuje tej sytuacji nieuchronnego uwarunkowania nauk społecznych. Wprost przeciwnie. Jedynie dlatego, powiada, że pewnym stronom wieloaspektowej rzeczywistości przypisujemy ogólne „*znaczenie kulturowe*”, jesteśmy w stanie wyodrębnić je z masy zdarzeń i zjawisk oraz uczynić przedmiotem przyczynowego wyjaśnienia (tamże, s. 70). Równocześnie też w pełni jest świadom rozmiarów tego uwarunkowania. „Pośredni wpływ stosunków społecznych, instytucji i ugrupowań, znajdujących się pod ciśnieniem interesów «materialnych», rozciąga się (często nieświadomie) na wszystkie bez wyjątku dziedziny kultury, aż po najbardziej subtelne niuanse doznań estetycznych i religijnych” (tamże, s. 58). Krytykując — podobnie jak we wcześniej omawianych wypowiedziach z *Etyki pro-*

testanckiej — jednostronnie i płytko pojmowane uwarunkowania ekonomiczne „zjawisk kulturowych”, przyznaje, że takie ujmowanie tej zależności jest uprawnione, jeżeli traktuje się je „metodycznie”, ze wskazaniem określonego punktu widzenia, w tym wypadku — ekonomicznego.

Dla Webera jest więc oczywiste to, co dwadzieścia lat później ogłoszono jako odkrycie socjologii wiedzy — mianowicie uzależnienie naszej wiedzy o rzeczywistości społecznej od całości społecznego kontekstu, w tym również interesów materialnych i innych. Równocześnie ujmuje ten fakt w sposób naturalny zastanawiając się, jakie konsekwencje wynikają z tego dla statusu nauk społecznych. Wnioski mają charakter konstruktywny. Po prostu taka lub inna selekcja materiału, jakim jest rzeczywistość, jest konieczna. To właśnie uczony konstruuje przedmiot swoich badań ze względu na uznawane przez siebie wartości, czyli ostatecznie potrzeby, interesy itd.

Dalsze problemy należą już do konsekwencji problematyki socjologii wiedzy. Czy możemy w takim razie mówić — a jeśli tak, to w jakim sensie — o obiektywności poznania w naukach społecznych? Czy możemy w dyscyplinach społecznych abstrahować od wartościowań?

Rozstrzygnięcia Webera zaskakują swoją prostotą i siłą własnych argumentów. Bytowe uwarunkowania badań społecznych są ograniczone do wspomnianego wyżej konstruowanego przedmiotu dociekań. Samo badanie natomiast jest działalnością nie angażującą już przesądzonych przez kontekst społeczny czy kulturowy wartości uznawanych przez uczonego. Ideę tę przedstawiłem dokładniej w innej pracy i wróć do niej w drugiej części tej książki.

Warto natomiast podkreślić konsekwencję i spójność poglądów Webera w tej kwestii. Rozprawy „*Obiektywność*” *poznania w naukach społecznych* i *Sens „uwolnienia od wartościowań” w socjologii i ekonomii* powstały przecież w odstępnie kilkunastu lat. Każda została napisana w zupełnie innej sytuacji biograficznej i historycznej. W obu widać nieco inną okoliczności i cele zarówno teoretyczne, jak i praktyczne, które dostarczały motywacji autorowi. Mimo to zawarta w nich argumentacja uzupełnia się w sposób doskonały. Jej konkluzją byłoby stwierdzenie, że wzajemne związki myśli i bytu są nie tyle problemem, co punktem wyjścia. One właśnie są nie tylko zasadniczą przesłanką w rozważaniach, ale także przesądzają

podstawowe dyrektywy metodologiczne oraz decydują o rozstrzygnięciach epistemologicznych. Sama natura tych związków, ich mechanizm są natomiast nie do określenia w inny sposób, jak w drodze wyboru jakiegoś aspektu, który chcemy naświetlić przez dokładną analizę. Ponadto jednak mechanizm ten nie jest aż tak ważny — powiedziałyby Weber; wpływ warunków materialnych w procesie poznania wyczerpuje się przecież na etapie kształtowania przedmiotu badań. Natomiast fakt ukształtowania się danego przedmiotu świadczy jedynie o tym, że to właśnie, co zostało przez ów przedmiot ujęte, jest w danym momencie dla ludzi ważne. Badajmy to więc zgodnie z naszymi możliwościami.

Jak zobaczymy dalej, dopiero koncentracja na konfliktach kryjących się za odmiennymi wizjami świata przywróciła podstawowym problemom socjologii wiedzy ich kontrowersyjność, a wraz z nią jej funkcję inspiracyjną.

2. IDEA NOWEJ DYSCYPLINY: MAX SCHELER

Jeżeli za narodziny socjologii wiedzy przyjąć powstanie samej nazwy, wypada zacząć od wydanej w roku 1924 w Monachium pracy zbiorowej pod tytułem *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*. W publikacji tej pojawiła się między innymi rozprawka Maxa Schelera zatytułowana *Problemy socjologii wiedzy (Probleme einer Soziologie des Wissens)*. Autor wydał ją powtórnie w roku 1926 wraz z innymi pracami poświęconymi tej problematyce w książce zatytułowanej *Formy wiedzy a społeczeństwo (Die Wissensformen und die Gesellschaft)*.

Pomysł nowej dyscypliny pojawił się pod sam koniec życia przedwcześnie zmarłego Maxa Schelera. Czytając jego biografię nie można się oprzeć wrażeniu, że życiowe doświadczenia autora *Proble mów socjologii wiedzy* w istotnym stopniu zaważyły na kształcie idei socjologii wiedzy.

Urodził się w roku 1874 w Monachium. Jego ojciec pochodził z rodziny protestanckiej, chlubiącej się sięgającą wielu pokoleń tradycją uprawiania zawodu prawnika lub duchownego. Natomiast matka Schelera pochodziła z rodziny żydowskiej. Kwestie związane

z religią zaprzętały twórcę socjologii wiedzy przez całe życie. Widać to zarówno w jego dorobku pisanim, jak i kolejach jego biografii. W roku 1920 przechodzi na katolicyzm, czemu towarzyszy wydanie (w roku 1921) pracy pt. *O tym, co wieczne w człowieku (Vom Ewigen im Menschen)*. W pracy tej Scheler przedstawia uzasadnienie dla swego kroku, posługując się fenomenologiczną analizą istoty religijności. Jednak już w roku 1924 odwraca się od katolicyzmu.

Edukacja Schelera zaczyna się w Monachium, gdzie kończy gimnazjum i rozpoczyna studia uniwersyteckie. W latach 1894—1895 studiuje tam filozofię, psychologię i medycynę. Studia kontynuuje w Berlinie, a następnie w Jenie, gdzie duży wpływ na jego rozwój filozoficzny wywarł Rudolf Eucken. W Jenie też pisze Scheler swoją pracę doktorską i habilitacyjną. Od roku 1901 zostaje Privatdozentem na tamtejszym uniwersytecie. W tym samym roku zetknął się po raz pierwszy z Husserlem. W roku 1907 powraca Scheler na uniwersytet w Monachium, gdzie wykłada do roku 1910. Spotyka tam Franza Brentano, a także grupę uczniów Husserla. W tym okresie w największym stopniu ulega wpływom fenomenologii. Od roku 1910 zaprzestaje pracy nauczycielskiej i przebywając w Berlinie zajmuje się działalnością pisarską. W latach 1913—1916 powstają m.in. dwa tomy pt. *Formalizm w etyce i materialna etyka wartości (Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik)* oraz *Istota i formy sympatii* (w roku 1913). Po wybuchu pierwszej wojny światowej Scheler okazuje się aktywnym nacjonalistą i podejmuje działalność pisarską dla uzasadnienia niemieckiego udziału w wojnie. Jej wynikiem jest praca *Geniusz wojny a wojna niemiecka (Der Genius des Kriges und der deutsche Krieg, 1915)*. W latach 1917—1918 podejmuje działalność dyplomatyczną. W roku 1918 obejmuje katedrę filozofii i socjologii na uniwersytecie w Kolonii, gdzie pozostaje do roku 1928. Tuż przed śmiercią w roku 1928 zostaje powołany na katedrę filozofii uniwersytetu frankfurckiego.

Jego pisma z zakresu socjologii wiedzy przypadają na okres pracy w Kolonii. Widać w nich wpływ zwłaszcza V. Pareta i G. Simmla. Socjologia wiedzy niemal wyłania się Schelerowi z jego analiz poświęconych socjologii kultury. Widać to zwłaszcza w pierwszej części wspomnianej rozprawy *Problemy socjologii wiedzy* (M. Scheler, 1985). Autor powiada w niej wręcz, że „mają one ukazać jedność

socjologii wiedzy jako części socjologii kultury [...]” (s. 196). Ten punkt wyjścia ma zasadnicze znaczenie dla ukształtowanej przez Schelera perspektywy dla nowej dyscypliny. Otwartość tej perspektywy widoczna jest zwłaszcza w porównaniu z koncepcją socjologii wiedzy, jaką daje się zrekonstruować na podstawie prac K. Mannheim’a.

Okazuje się, że twórca nazwy „socjologia wiedzy” dla nowej dyscypliny zasugerował nie tylko zróżnicowaną problematykę, którą odnajdujemy obecnie w nurtach uważanych za odmienne i nieporównywalne, ale także dominującą płaszczyznę analizy. Płaszczyzną tą były wzajemne powiązania zagadnień socjologicznych i epistemologicznych. „[...] Brak dotąd powiązania *teorii poznania z socjologicznym* ujęciem problemu. Jedyne *pozytywistyczna filozofia* Augusta Comte’a. Herberta Spencera i innych ściślej wiązała teorię poznania z socjologiczną statyką i dynamiką” (M. Scheler, 1987, s. 308—309).

Związek socjologii z epistemologią, który tak przejrzysto pokazał następnie Mannheim, znalazł się również wśród przesłanek Schelerowskiej socjologii wiedzy. Jego rozważania poświęcone formalnym problemom socjologii wiedzy są w istocie rozbudowaną analizą epistemologiczną (M. Scheler, 1975). Celem tych rozważań było wykazanie, po pierwsze, że społecznienie człowieka wyprzedza jego aktywność poznawczą oraz, po drugie, że wiedza występuje w różnych formach, które podlegają społecznie uwarunkowanym przekształceniom.

Taki porządek logiczny „uspołecznienia” i zdolności poznawczych człowieka stwarza podstawy proponowanej przez Schelera nowej dyscypliny. Związane z tym spostrzeżenia zawarł Scheler w trzech punktach, z których każdy stanowił okazję do dalszych twierdzeń i koncepcji. Punktem wyjścia było spostrzeżenie, że świadomość uspołecznienia jest w wypadku każdego człowieka wiedzą aprioryczną. W rezultacie, jak pisze Scheler: „nie istnieje «ja» bez «my», przy czym «my» genetycznie jest zawsze wcześniej określone treściowo (*erfüllt*) niż «ja»” (tamże, s. 628). Aprioryczność naszej wiedzy o tym, iż jesteśmy częścią jakiejś całości społecznej, powoduje, że w sposób konieczny uczestniczymy w przeżyciach innych ludzi. Jednak sposób tego uczestnictwa zależy, jak twierdzi Scheler, od struktury danej grupy.

Wśród wymienionych przez niego form owego uczestnictwa znalazły się identyfikacja, wnioskowanie przez analogię, wnioskowanie pośrednie, współprzeżywanie, naśladowanie i inne. Spontaniczność współżycia i współprzeżywania wytwarza, zdaniem Schelera, coś na kształt podmiotu zbiorowego, który może przyjąć postać „duszy grupy” albo „ducha grupy”. Przy tym kryterium rozróżniania tych dwu form jest obecność świadomych, spontanicznych aktów intencjonalnie skierowanych na określony przedmiot. Współspełnianie takich aktów konstytuuje „ducha grupy”. Jeżeli współspełnianie pewnych czynności poznawczych ma charakter nieświadomy, jeżeli są to czynności niejako automatyczne, przypominające prostą ekspresję, mamy do czynienia z „duszą grupy”. Produktem „duszy grupy” są mity, baśnie, zwyczaje i wierzenia ludowe. Natomiast takie instytucje, jak państwo, prawo, nauka, albo produkty kultury, jak filozofia, sztuka czy język literacki, zależą od „ducha grupy”. Scheler był przekonany, że socjologia wiedzy ma do czynienia głównie z „duchem grupy”, choć nie wyłączał całkowicie z obrębu jej problematyki sfery „duszy”.

To rozróżnienie Schelera, podobnie jak wiele innych jego pomysłów teoretycznych, poszło niemal całkowicie w zapomnienie. Wśród krytyków idei „ducha” bądź „duszy” grupy znalazł się między innymi Stanisław Ossowski. Natomiast zawarta w tej idei sugestia istnienia „podmiotu zbiorowego” pozostaje ciągle obecnym, choć stale kontrowersyjnym tematem socjologii i filozofii. Niemały udział w dyskusjach wokół tego tematu mają autorzy marksistowscy.

Rozważając problem genezy wiedzy o rzeczywistości Scheler wskazał, że wszelkie formy wiedzy mają charakter „socjologiczny” (tamże, s. 633). Z drugiej strony podkreślał on bardzo wyraźnie, że nie jest możliwe tworzenie wiedzy bez odniesienia przedmiotowego. Co więcej, owej sferze przedmiotowej poświęcił spory fragment swojej analizy wykazując, na przykład, że istnieją dziedziny bytu, których nie sposób do siebie sprowadzić, jak choćby świat zewnętrzny i świat wewnętrzny, oraz że koncepcje filozoficzne, które dążyły do wzajemnej redukcji tych dziedzin, są nieporozumieniem.

Wspomniany socjologiczny charakter wiedzy oznacza między innymi to, że choć nie zawsze daje się wykazać związek treści wiedzy z określoną perspektywą społeczną, to zawsze od tej perspektywy zależy wybór przedmiotów poznania. Do sprawy tej wróć w roz-

dziale VII. Obecnie natomiast warto zwrócić uwagę na pewne powiązania tej problematyki w pracach Schelera i Mannheima.

Niektórzy z krytyków socjologii wiedzy posuwają się tak daleko, że sugerują, iż cała problematyka, którą rozwinął Mannheim w swej socjologii wiedzy, jest rezultatem niezrozumienia Schelera. „Gdy Scheler — zwraca uwagę I. C. Jarvie — twierdził, że warunki społeczno-ekonomiczne mogą determinować pojawienie się pewnej idei w określonym miejscu i czasie, ale nie treść tej idei, Mannheim twierdzi, że warunki społeczno-ekonomiczne determinują zarówno pojawienie się idei, jak i jej treść” (I. C. Jarvie, 1972, s. 136).

Trudno powiedzieć, czy rzeczywiście Mannheim źle interpretował Schelera, czy też po prostu skorzystał z wybranych tylko sugestii twórcy idei socjologii wiedzy. Natomiast nie ulega wątpliwości, że liczne, rozbudowane koncepcje Mannheima mają swoje źródła w pomysłach Schelera. Wydaje się, na przykład, że będąca tytułem znanej pracy Mannheima kwestia opozycji ideologii i utopii nawiązuje do Schelera koncepcji „idoli klasowych”. Biorąc pod uwagę uproszczoną wizję struktury społecznej rozróżniał Scheler klasy niższe i wyższe. Twierdził, że każdej z tych klas towarzyszą odmiennie style myślenia oraz różne tendencje w poznawczym ujmowaniu świata (M. Scheler, 1969, s. 172). Tendencje te nazywał właśnie idolami. Idole wyrastają z praktyki życiowej członków każdej z klas, „ssą je oni wraz z mlekiem matki”. Klasy niższe cechuje w myśleniu prospektywizm (skłonność do utopii — powiedziała by Mannheim), natomiast klasy wyższe ujmują świat retrospektywnie (S. Czerniak, 1981, s. 117).

Należy podkreślić, że w tekstach Schelera znajdujemy zarówno rozważania sytuujące problematykę socjologii wiedzy w kontekście różnicowań kulturowych, rozwoju społecznego itp. — co bliższe jest temu kierunkowi, który rozwinął Mannheim — jak i rozważania zmierzające do odsłonięcia społecznego charakteru wiedzy, genezy tzw. wiedzy potocznej oraz źródeł jej intersubiektywności, które to problemy znalazły się potem w centrum zainteresowania „fenomenologicznej socjologii wiedzy”. Również aparatura pojęciowa, z której korzysta bądź którą tworzy Scheler, zdradza pokrewieństwo z terminologią tradycji bardzo odmiennych. Z jednej strony z tradycją Kantowską, z drugiej zaś — z tradycją Marksowską. Przy tym wszystkim Scheler jest przecież zaliczany do czoło-

wych przedstawicieli fenomenologii. Nic więc dziwnego, że stał się on współcześnie niejako inspiratorem zarówno poszukiwań punktu wyjścia socjologii wiedzy w fenomenologii, jak i dość niefrasobliwego stosunku do tego punktu wyjścia.

Najbardziej charakterystyczną cechą teoretycznych propozycji Schelera jest próba znalezienia wspólnych ram problemowych dla tego, co ludzki świat myśli i znaczenia sytuuje w procesach zmian społecznych i różnic kulturowych, oraz dla tego, co pozwala mimo tych elementów zmiany mówić o tożsamości gatunku.

Podobne ambicje teoretyczne były w owym czasie dość powszechne. Między innymi ich rezultatem są tak różne koncepcje, jak filozofia form symbolicznych Ernsta Cassirera, z jednej strony, oraz społeczna filozofia Maxa Adlera — z drugiej. Pewne pomysły Schelera przypominają zresztą teorię form symbolicznych Cassirera, której neokantowski rodowód nie pozostawia wątpliwości. Pomysły te sformułował Scheler w opozycji do filozofii pozytywnej Comte'a. Przyjrzyjmy się jego argumentacji. Zmierza ona do reinterpretacji Comte'a koncepcji trzech faz wiedzy. Wyróżniając religijną, metafizyczną i pozytywną fazę wiedzy, Comte niewłaściwie — zdaniem Schelera — określił ich współzależności. Nie są one, jak twierdził autor *Filozofii pozytywnej*, „[...] historycznymi fazami rozwoju wiedzy, lecz *esencjalnymi*, trwałymi, danymi wraz z samą istotą ludzkiego ducha postawami duchowymi i «typami poznania» (*«Erkenntnisformen»*). Żaden z nich nie może nigdy «zająć miejsca» innego czy też go «zastąpić»” (M. Scheler, 1987, s. 310).

Bliskość tego poglądu z filozofią form symbolicznych Cassirera wydaje się oczywista. Sugeruje to zarówno zastosowana terminologia — Scheler mówi o „formach wiedzy”, które, jak wynika to z powyższego cytatu, mają charakter aprioryczny — jak i szczegóły tej koncepcji. Należy tu przypomnieć, że w teorii Cassirera mit, język i nauka, stanowiące formy symboliczne, były zarówno określonymi etapami w rozwoju wiedzy, jak i stanowiły niezastępowalne wzajem formy świadomości. W rezultacie możliwe było współistnienie np. świadomości mitycznej obok świadomości naukowej (E. Cassirer, 1925).

Formy wiedzy, które w ślad za Comte'em interesowały Schelera — religia, metafizyka i nauka pozytywna — opierają się, jego zdaniem, na odmiennych motywach, na odmiennych działaniach

umysłu poznającego oraz służą różnym celom. Również związane z nimi typy osobowości i grupy społeczne, a także ich historyczne postaci są różne. Religia i metafizyka nie podlegają rozwojowi i nie starzeją się, co ma miejsce w wypadku nauki. Uwarunkowanie społeczne i kulturowe dotyczy przede wszystkim dwu pierwszych form. Oto co pisze Scheler na ten temat:

„Ponadto zaś pozostają metafizyki uwarunkowane narodowo i przez kręgi kulturowe. Metafizyka indyjska mogła powstać *tylko* w Indiach, a nie mogła w Grecji, metafizyka grecka zaś nie mogła powstać w Indiach. Nauka pozytywna rozwija się natomiast i czyni postępy dzięki podziałowi pracy, *bezosobowo*, w skali międzynarodowej, w sposób ciągły, kumulatywny, unieważniając swe wcześniejsze wyniki (M. Scheler, 1987, s. 319).

Jak więc widać, już poglądy Schelera można uważać za inspirację krytyki socjologii wiedzy przeprowadzonej przez Poppera (K. Popper, 1985). Jednakże Scheler daleki był od wąskiego rozumienia wiedzy oraz utożsamiania jej z nauką, co cechuje poglądy Poppera. Pisze o różnych formach wiedzy, przyznając im niemal równie istotną rolę społeczną jak nauce pozytywnej. W rezultacie kreśli takie ramy tej dyscypliny, które nie tylko pozwalają uodpornić się na krytykę z pozycji neopozytywistycznych, ale także sugerują odmienne sformułowanie teoretycznych celów socjologii wiedzy również w porównaniu z koncepcją Mannheima.

W rezultacie w tekstach Schelera znajdujemy nie tylko problematykę rozwijaną obszerniej przez Mannheima, ale również sugestie tego ujęcia, którego wyrazem stał się współczesny fenomenologiczny nurt socjologii wiedzy. Autorzy tego nurtu uczynili punktem wyjścia koncepcję świadomości życia codziennego, czyli tzw. światopogląd naturalny. Pojęcie to pojawia się również u Schelera w kontekście rozważań epistemologicznych dotyczących immanentnych cech wiedzy odnoszących się do jej społecznego charakteru. Wiedzę potoczną uważa Scheler za jeden z podstawowych czynników określających sposób widzenia rzeczywistości społecznej. Antycypując ewentualną krytykę, Scheler rozpoczyna swoje rozważania dotyczące roli „naturalnego widzenia świata” od krytyki takiego stanowiska epistemologicznego, które przyjmując naturalne widzenie świata za punkt wyjścia, uważa światopogląd naturalny za absolutną i niezmienną formę świadomości potocznej. W rezultacie od-

rzuca pojęcie naturalnego światopoglądu jako czegoś absolutnie niezmiennego, proponując w zamian „względny światopogląd naturalny”, który definiuje następująco: „na «względny światopogląd naturalny» danego podmiotu grupowego, przy czym w pierwszym rzędzie mamy tu na myśli grupy jednolite pod względem pochodzenia etnicznego (*Abstammungseinheit*), składa się to wszystko, co w grupie tej uważa się powszechnie za «dane» i *oczywiste*, oraz wszelkie przedmioty i treści sądów posiadające formę strukturalną «danych» poznawanych bez spełniania świadomych aktów spontanicznych, uznawanych w powszechnym odczuciu za coś, co *uzasadnienia nie potrzebuje i czego uzasadnić nie sposób*. Może to być *zasadniczo różne* w różnych grupach lub w tej samej grupie w różnych stadiach jej rozwoju” (M. Scheler, 1975, s. 636).

Ta wypowiedź Schelera jest szczególnie symptomatyczna. Z jednej strony przez swoje zainteresowanie sferą naturalnego widzenia świata bliska jest ona współczesnym koncepcjom fenomenologicznej socjologii wiedzy, z drugiej zaś, w rezultacie zabiegu relatywizacji naturalnego światopoglądu do różnych warunków społecznych i historycznych — co jest zresztą podstawową ideą „względnego światopoglądu naturalnego” — zbliża się do Marksowsko-Mannheimowskiej tezy o społecznym uwarunkowaniu wiedzy. Gdyby też potraktować dalszy rozwój socjologii wiedzy jako kontynuację myśli Schelera, jak robią to przynajmniej niektórzy z krytyków tej dyscypliny, można by powiedzieć, że Mannheim gubi z pola widzenia różnorodność form wiedzy oraz rolę naturalnego poglądu na świat, natomiast przedstawiciele fenomenologicznej socjologii wiedzy tracą z pola widzenia nieodzowność relatywizacji wszelkiego poglądu na świat, co stało się istotą tradycyjnej, Marksowsko-Mannheimowskiej socjologii wiedzy. W koncepcji Schelera znajdujemy też załączki Mannheimowskiego pomysłu „przeliczenia perspektyw”. Oto odrzucając pojęcie naturalnego poglądu na świat w sensie absolutnym, Scheler proponuje zastosowanie praw transformacji, które pozwalają znaleźć dla różnych względnych światopoglądów naturalnych wspólną płaszczyznę.

Jak więc widać, teksty Schelera zawierają zaczątki większości koncepcji teoretycznych występujących we współczesnej socjologii wiedzy, z których pewne uważa się obecnie za nie przystające bądź opozycyjne.

Jednym z autorów, którzy próbowali wyjaśnić ten swoisty eklektyzm socjologii wiedzy Maxa Schelera, był Karl Mannheim. Jego analiza zmierza jednak raczej do uporządkowania wpływów, jakie dają się zauważyć w tekstach Schelera, niż do wyjaśnienia źródeł ich różnorodności. Pisze więc Mannheim, że Scheler splata różne motywy współczesnej mu szkoły fenomenologicznej z elementami tradycji katolickiej. Dalej powiada jednak, że Scheler „sytuuje się w bezpośredniej bliskości kantyżmu i filozofii formalnej w ogólności”. Autor *Ideologii i utopii* zwraca uwagę, że wysiłki Schelera prowadzą do nieprzewycięzalnych trudności. Z jednej strony formułuje on teorię pozaczasowej istoty człowieka, z drugiej jednak pozostaje świadom specyfiki „przedmiotów historycznych” (K. Mannheim, 1971, s. 84).

Przyjrzyjmy się jednak, jak wygląda w pracach Schelera sprawa kluczowa dla całej tradycji socjologii wiedzy, to znaczy problem „bytowych” uwarunkowań wiedzy. Dominuje ona również w wielu tekstach autora pracy *Formy wiedzy a społeczeństwo*. Scheler wykorzystuje już w swoich analizach z zakresu socjologii kultury Marksowską opozycję bazy i nadbudowy (M. Scheler, 1985). Zasadniczo jednak interesujące nas w tej chwili zagadnienie pojawia się jako zależność „czynnika realnego” i „czynnika idealnego”. W podtytule pierwszej części *Problemów socjologii wiedzy* czytamy: „Socjologia kultury — socjologia realna oraz prawo porządku oddziaływania czynników idealnych i realnych” (tamże, s. 196). Czynniki idealny jest, zdaniem Schelera, produktem ducha, natomiast czynnik realny jest sferą działania popędu. W rozwoju kultury ów duch jest „czynnikiem determinacji”, źródłem motywacji, które mogą się jednak zrealizować jedynie dzięki „popędowi”.

„Negatywnymi czynnikami realizacji albo realnymi czynnikami selekcji z obiektywnego pola tego, co aktualnie możliwe w świetle zrozumiałej, duchowej motywacji — pisze Scheler — są raczej każdorazowo dane *realne, popędowo uwarunkowane stosunki życiowe*, czyli szczególna kombinacja czynników realnych: stosunków władzy, ekonomicznych czynników produkcji oraz ilościowych i jakościowych stosunków ludnościowych, prócz tego zaś czynniki geograficzne i geopolityczne” (tamże, s. 201).

W świetle poglądów Schelera duch, który m. in. formułuje cele rozwoju kultury (a więc całej sfery czynników idealnych), jest w

swym działaniu limitowany „upřednio danymi czynnikami realnymi i ich ukształtowaniem”. Jego funkcja polega w istocie jedynie na hamowaniu lub wyzwalaniu tego, co w świetle czynnika realnego jest możliwe. Tworzone przez niego fakty nie są więc dowolne, lecz muszą być zakorzenione w rzeczywistości. „Jeżeli [zaś] duch postawi sobie cele związane z uposażeniem jakościowym i przekształcaniem czynników realnych, które nie leżą przynajmniej w polu swoistego kontekstu kauzalnego czynników realnych, to natrafia na opór granitu, zaś jego «utopia» rozwiewa się w nicości. Utopiami tego rodzaju są na przykład tak zwana gospodarka planowa, «wszechświatowy ustrój polityczny» oraz zalegalizowana planowa eugenika i dobór rasowy” (tamże, s. 202).

Te poglądy Schelera wyraźnie odbijają, w odmiennej trochę stylistyce, Marksowską tezę o pierwotności bazy wobec nadbudowy. Inne jednak jest proponowane przez Schelera rozumienie mechanizmu tego uzależnienia wiedzy od czynnika realnego. Nie jest to w żadnym wypadku zależność przyczynowa albo sprawcza wynikająca z immanentnej konieczności dziejowej. Otóż związek wiedzy i czynnika realnego polega na tożsamości — pierwotnej wobec nich — struktury etosu i popędów. Struktura wiedzy musi być — jak powiedzielibyśmy w innej terminologii — homologiczna wobec sfery czynników realnych. Przy tym jednak odpowiedniość ta, czy też zakres możliwej homologii, są limitowane ograniczeniami przez warunki materialne rzeczywistości. Scheler pisze o tym następująco:

„*Teoretyczny obraz świata i każdorazowy świat praktycznej rzeczywistości (politycznej, ekonomicznej, społecznej) zgadzają się ze sobą nie dlatego, że jeden z tych światów powodować miałby powstanie drugiego, lecz ponieważ są one oba pierwotnie tak samo określone przez jedność nowej struktury etosu i popędów*” (tamże, s. 251).

Scheler odrzuca możliwość przyjęcia jednej z trzech wymienionych grup czynników realnych (stosunki pokrewieństwa, władzy i życia gospodarczego) jako decydującej o kierunku rozwoju czynnika idealnego. Jego zdaniem w różnych fazach historii kultury istnieją odmienne prawa strukturalne przesądzające o tym, który z wymienionych czynników realnych ma decydujące znaczenie. Wyodrębniając takie fazy Scheler abstrahuje od czynników, które wobec

historycznie występującej kultury są czymś zewnętrznym, jak wędrówki ludów czy katastrofy przyrodnicze. Bierze on pod uwagę jedynie wewnętrzne przyczyny ciągu zdarzeń historycznych. Fazy te są wyodrębnione na zasadzie pewnej idealizacji procesu kulturowego. W pierwszej z wymienionych przez Schelera faz „zmienną niezależną” dziejów stanowią stosunki pokrewieństwa oraz rozmaite instytucje, które te stosunki regulują, jak na przykład patriariat albo matriariat, formy małżeństwa, związki rodowe itp. W następnej fazie pole możliwości w rozwoju kultury jest wytyczane przez polityczne czynniki władzy, a zwłaszcza przez działalność państwa. Natomiast w trzeciej z faz tym czynnikiem dominującym jest gospodarka. W tej fazie „w pierwszym rzędzie «czynniki ekonomiczne» określają realny bieg wydarzeń oraz otwierają lub zamykają śluzę przed historią ducha” (tamże, s. 227).

Scheler przekonuje w związku z tym, że Marksowska teza o tym, iż historia jest historią walk klasowych, nie może odnosić się do całej historii. Faza, której może ona dotyczyć, daje się wskazać dopiero poczynszy od osiemnastego wieku. Równocześnie podkreśla, że opisany przez niego stosunek czynników realnych i idealnych w żadnym, nawet przyszłym, momencie historii nie może się zmienić w swoje przeciwieństwo „w tym sensie, że ludzki duch i czynniki idealne mogłyby na podstawie jakiegoś planu *pozytywnie opanować* czynniki realne”. Dlatego zarzuca Marksowi niekonsekwencję, jako że dopuszcza on pewną formę „panowania rozumu” w formie „mesjanistycznej” teorii „światowo-historycznego «powołania» proletariatu do zakończenia wszelkich w ogóle walk klasowych, głoszącej zanik ekonomicznie zdeterminowanej sfery historycznych tworów idealnych” (tamże, s. 232). Ten zarzut jest o tyle nieuzasadniony, że sam Marks był świadom trudności własnej koncepcji. Trudności te są wszechstronnie analizowane w literaturze marksistowskiej.

Jak widać z tych skrótowych uwag poświęconych kwestii bytowych uwarunkowań wiedzy w pracach Schelera, koncepcja tego autora jest znacznie lepiej sprecyzowana, niż zdaje się z tego sprawę w literaturze dotyczącej socjologii wiedzy. Wcześniej już zwracałem uwagę na szerokie pojmowanie wiedzy. W istocie jakieś pojęcie wiedzy związane jest z każdym niemal z „czynników idealnych”. Inaczej mówiąc, każdy z tych czynników ma swój korelat, który

mieści się w pojęciu wiedzy. Wiedza religijna czy naukowa odpowiada określonym faktom ze sfery ducha (religii czy nauki). Problem, interesującej nas relacji bytu i wiedzy rozwiązuje idea popędowo wyznaczanej odpowiedniości czynnika idealnego i realnego, przy fundamentalnej roli sfery realnej.

Scheler w sposób jednoznaczny przesądza rodzaj stosowanej w zakresie tej problematyki argumentacji. Jest to argumentacja odwołująca się do faktów kulturowych ujmowanych w sposób historyczny. Pewne niejasności w jego koncepcji — a należy do nich status pojęć etosu i popędu — wymagałyby bardziej szczegółowej analizy, która jest jednak odrębnym zadaniem. Niejasności te nie pomniejszają, jak sądzę, inspiracyjnej roli koncepcji Schelera.

W rezultacie należałoby socjologii wiedzy zalecić „powrót do źródeł”, czyli do często zapomnianych prac twórcy samej idei socjologii wiedzy. Jego inspiracja — jak pokażę to w dalszych rozdziałach — owocuje w postaci interesujących rezultatów i ciągle jest przy tym niedostatecznie wykorzystana. Przeoczenie niektórych pomysłów Schelera zaważyło — jak pokażę to w następnym paragrafie — już na teoretycznym ukierunkowaniu najbardziej wpływowej formuły socjologii wiedzy, jaką zaproponował Karl Mannheim.

3. MIĘDZY TEORIA I IDEOLOGII A EPISTEMOLOGIA: KARL MANNHEIM

Przez parę dziesiątków lat socjologię wiedzy utożsamiano niemal z tym jej ujęciem, które było dziełem Karla Mannheim'a. Chociaż to Max Scheler zainspirował Mannheim'a, zaproponował nazwę dla tej dyscypliny, a także określił obszar jej zainteresowania, funkcjonować zaczęło Mannheimowskie określenie problematyki socjologii wiedzy — znacznie węższe, ale też wyraźniej sformułowane. Bez wątplenia przyczynił się do tego również fakt, iż główną pracę Mannheim'a *Ideologie und Utopie* przełożono na język angielski i wydano w siedem lat po ukazaniu się jej niemieckiego oryginału, w dodatku uzupełnioną o dwa spore teksty, których nie zawierał pierwowzór. Tymczasem prace Schelera z zakresu socjologii wiedzy pozostają jeszcze w latach siedemdziesiątych w znacznej części niedostępne dla czytelników nie czytających po niemiecku.

Karl Mannheim urodził się w 1893 roku w Budapeszcie w żydowskiej rodzinie mieszczańskiej. Po ukończeniu gimnazjum rozpoczął studia filozoficzne na uniwersytecie budapeszteńskim. Wkrótce jednak przeniósł się do Berlina, gdzie w latach 1912—1913 na tamtejszym uniwersytecie studiował pod kierunkiem Georga Simmla. Na krótko przed wybuchem wojny powraca Mannheim do kraju. Budapeszt jest w tym czasie terenem żywej działalności młodej inteligencji węgierskiej, skupionej w Towarzystwie Nauk Społecznych, a od roku 1915 również wokół Geörgy Lukácsa i stworzonej przez niego w 1917 roku Wolnej Szkoły Nauk Humanistycznych. Obie grupy podlegały zresztą w swych poglądach filozoficznych i politycznych szybkim przemianom.

Zwycięstwo rewolucji węgierskiej Béli Kuna zostało powitane z sympatią przez znaczną część tej młodzieży. Lukács wraz ze sporą grupą swych kolegów wstąpił w 1918 roku do partii komunistycznej. Mannheim nie poszedł w ich ślady, mimo że niemal natychmiast podjął pracę dydaktyczną jako wykładowca filozofii na zreorganizowanym uniwersytecie budapeszteńskim. W połowie 1919 roku, wraz z upadkiem rewolucji, Mannheim opuścił Węgry i udał się z powrotem do Niemiec. Kontynuował swoje studia we Fryburgu, gdzie wykładał wtedy Martin Heidegger, oraz w Heidelbergu. W Heidelbergu znalazł się pod silnym wpływem Alfreda Webera i neokantystów. W roku 1922 publikuje swoją rozprawę doktorską pt. *Strukturanalyse der Erkenntnistheorie* (opublikowaną w „Kantstudien”, Ergänzungheft, nr 57), a pięć lat później habilitacyjną, którą była jego rozprawa *Das konservative Denken, Soziologische Beiträge zum Werden des politisch-historischen Denkens in Deutschland* (opublikowana w „Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik”, t. 57).

W międzyczasie, w roku 1925, Mannheim ogłasza artykuł, w którym podejmuje obszerną dyskusję z opublikowanym rok wcześniej artykułem Maxa Schelera, prezentującym ideę socjologii wiedzy. W tym samym roku uzyskuje nominację na Privatdozenta na uniwersytecie w Heidelbergu, a w roku 1927 zostaje powołany na stanowisko profesora socjologii i ekonomii na uniwersytecie frankfurckim. Krótki, bo niespełna sześćioletni okres pracy na uniwersytecie frankfurckim był decydujący dla ukształtowania się sylwetki uczonego. Właśnie w tym okresie uformował on swą koncepcję socjo-

logii wiedzy: w roku 1929 publikuje Mannheim *Ideologie und Utopie*. Z nadejściem czasów Hitlera w roku 1933 opuszcza Niemcy. Do śmierci w roku 1947 wykłada w London School of Economics. Po opuszczeniu Niemiec autor *Ideologii i utopii* nie wraca już właściwie do socjologii wiedzy. W swych pracach pisanych w Anglii koncentruje się na problemach wychowania i związanych z tym koncepcjach reorganizacji społeczeństwa. Jednakże socjologia wiedzy, a zwłaszcza Mannheimowskie jej ujęcie, żyje już własnym życiem. W roku 1936 ukazuje się w USA przekład *Ideologii i utopii* poszerzony znacznie w stosunku do swego pierwowzoru. Pierwszy rozdział wydania angielskiego jest nowym tekstem napisanym specjalnie w celu wprowadzenia anglosaskiego czytelnika w problematykę dyscypliny powstałej w zupełnie innym kontekście intelektualnym. Z kolei rozdział piąty (ostatni) jest przedrukiem artykułu Mannheim'a prezentującego w sposób syntetyczny nową dyscyplinę w wydanym przez Alfreda Vierkandta w roku 1931 *Handwörterbuch der Soziologie*. Oba te rozdziały znalazły się w polskiej antologii *Problemy socjologii wiedzy* (1985).

Mimo zaangażowania Mannheim'a w inną problematykę powodzenie jego prac z zakresu socjologii wiedzy zmuszało go do końca krótkiego życia do wypowiedzi na ten temat. Poza napisaniem dodatkowego rozdziału do angielskiego wydania *Ideologii i utopii* prowadził Mannheim korespondencję ze swymi kolegami zza oceanu, żywo badającymi jego prace z zakresu socjologii wiedzy. Toteż ostatnim ze znanych jego tekstów z socjologii wiedzy jest list z roku 1946, w którym odpowiada na pytania skierowane do niego przez uczestników prowadzonego w Stanach Zjednoczonych przez Kurta Wolffa seminarium poświęconego tej dyscyplinie.

Wydaje się bardzo prawdopodobne, że kolejne biograficzne Mannheim'a: przeżycie rodzącej się rewolucji, a następnie jej upadek, konieczność ucieczki przed nazizmem czy doświadczenia marginalności żydowskiego intelektualisty zaważyły w istotnym stopniu najpierw na zainteresowaniu się powstającą właśnie ideą socjologii wiedzy, a następnie na sposobie jej ujęcia. W odróżnieniu od Schellera, który do socjologii wiedzy doszedł przez szczegółowe analizy kulturologiczno-historyczne, Mannheim niemal od początku wydawał się zafascynowany uzależnieniem ludzkiej wizji świata od społecznie zdeterminowanej subiektywności człowieka. Co prawda i w

jego refleksji widać nieuchronność powiązań problematyki socjologii wiedzy z teorią kultury. Socjologia kultury stała się jednak dla Mannheima raczej punktem dojścia niż wyjścia. Punktem wyjścia był natomiast „problem ideologii”. W pierwszej wersji *Ideologii i utopii*, wydanej po niemiecku, pierwsze zdanie brzmi następująco: „Aby zrozumieć obecną sytuację myśli, musimy zacząć od problemów «ideologii»” (K. Mannheim, 1976, s. 55).

Problematyka ideologii w wypadku dorobku Mannheima stwarza pewne trudności interpretacyjne. Na trudności te zwracają uwagę zwłaszcza autorzy jednej z najnowszych monografii poświęconych Mannheimowi (D. Kettler, V. Meja, N. Stehr, 1984). Wskazują oni na niespójności w pojmowaniu przez niego pojęcia ideologii. Niespójności te ważą następnie na sposobie interpretacji jego socjologii wiedzy. Spostrzeżenia te oparte są na ujawnieniu dotąd nie publikowanych tekstów Mannheima. Jakkolwiek jest to praktyka powszechna w historii humanistyki, roztrząsanie wspomnianych szczegółów interpretacyjnych prac Mannheima nie wydaje się mi stosowne w tych rozważaniach z powodów następujących. Mannheim był doskonale świadom tej interpretacji jego teorii ideologii i socjologii wiedzy, która, zdaniem wspomnianych wyżej autorów, nie oddawała wszystkich jego intencji. Przez ponad dziesięć lat, gdy jego koncepcja socjologii wiedzy żyła już własnym życiem, Mannheim nie tylko nie usiłował prostować niczego w tej interpretacji, ale — jak wynika to z jego korespondencji z Kurtem Wolffem — uważał ją zasadniczo za trafną. Fakt, że nie wskazywał nie publikowanych wtedy wersji swoich prac jako podstawy do dalszych interpretacji jego dorobku, świadczy o tym, jak sędzę, iż nie przywiązywał wagi do zawartych w nich innych możliwości odczytania jego poglądów. Kettler, Meja i Stehr we wspomnianej wyżej monografii sugerują zwłaszcza, że pojmowanie socjologii wiedzy Mannheima jako osobnej subdyscypliny pozostaje w pewnej niezgodzie z jego wypowiedziami, w świetle których socjologia wiedzy miała być narzędziem nauk politycznych. Podobnie, zdaniem tych autorów, zapomina się o tym, że ideologia pełniła w koncepcji Mannheima również funkcje poznawcze, które niemal powszechnie wiąże się obecnie jedynie z ideą socjologii wiedzy.

Wskazywanie na możliwości interpretacyjne tego typu ma, w moim przekonaniu, walor tylko historyczny. Pozwala, być może,

przyjrzeć się kolejom intelektualnego rozwoju interesującego nas autora, lecz niekoniecznie musi prowadzić do rewizji poglądu na jego ostatecznie ukształtowane koncepcje. W kontekście obecnych rozważań sprawą ważniejszą jest przypomnienie etymologii kluczowego dla poglądów Mannheima pojęcia, a mianowicie pojęcia ideologii.

Słowo „ideologia” jest pochodne od słowa „ideolog”, którym posłużył się Napoleon Bonaparte, krytykując jako „ideologów” niewygodnych dla swojej polityki teoretyków. W tym zastosowaniu słowo to miało charakter jednoznacznie pejoratywny. W takim też znaczeniu posłużył się nim Destutt de Tracy. Za pośrednictwem tego ostatniego trafiło ono do prac K. Marksa i F. Engelsa. Również w pracach klasyków marksizmu „ideologia” oznaczała krytykowane formacje myślowe. Pojęcie to Marks i Engels odnosili do form świadomości zdeformowanych przez interesy klasowe. W tym sensie o ideologii mówili oni jedynie w odniesieniu do krytykowanych klas posiadających, a zwłaszcza burżuazji. „Ideologia” oznaczała, w zasadniczym swoim sensie, fałszywą świadomość. Dopiero późniejsza literatura marksistowska, poczynając od prac Lenina, rozszerzyła to pojęcie obejmując nim również formy świadomości proletariatu, a także teorię społecznej roli tej klasy (A. Schaff, 1970).

W pracach Mannheima, a zwłaszcza w jego *Ideologii i utopii*, pojęcie ideologii odnosi się do rozmaitych form świadomości fałszywej. Jako określenie deformacji poznawczych stało się ono punktem wyjścia koncepcji zmierzającej do skonstruowania socjologii wiedzy.

Jakkolwiek też w sensie ścisłym Mannheim odróżnił, jak to widać w dalszych rozważaniach, socjologię wiedzy od teorii ideologii, to jednak teoria ideologii znalazła się na poczesnym miejscu w szeroko rozumianej problematyce socjologii wiedzy. Cała terminologia i stylistyka Mannheimowskiej socjologii wiedzy nawiązuje do tego punktu wyjścia. Problemem, który pojawił się w myśli społecznej znacznie wcześniej, a który był dla Mannheima podstawową inspiracją, był Marksowski problem świadomości fałszywej. To właśnie z jednej strony Marksa idea świadomości fałszywej, a z drugiej Schelera koncepcja idoli klasowych stały się zapewne podstawą tytułowego rozróżnienia w jego głównej pracy z socjologii wiedzy — *Ideologii i utopii*.

Wskazując na dalsze elementy tego wpływu Marksa i Schelera

trzeba zwrócić uwagę na obecne już u Schelera odniesienia socjologii wiedzy do epistemologii oraz niemal nieobecny u tego autora aktywizm, cechujący przecież Marksa. W rezultacie socjologia wiedzy w ujęciu Mannheima okazuje się wypadkową problemów teorii ideologii i epistemologii. Nietrudno też obok wyraźnego filozoficznego, a ściślej — epistemologicznego aspektu jego rozważań odróżnić aspekt „praktyczny”.

Przyjrzyjmy się więc argumentacji Mannheima związanej z wyodrębnionym właśnie „praktycznym” aspektem problematyki socjologii wiedzy. Argumentacja ta wiąże się z rozróżnieniem dwu form deformacji rzeczywistości, które Mannheim nazwał ideologią i utopią. Analizując to rozróżnienie pominę na razie związane z nim problemy epistemologiczne. Rozróżniając ideologię i utopię Mannheim pozostawał bowiem na gruncie rozważań historyczno-praktycznych. Najkrócej mówiąc, ideologia jest zdaniem Mannheima racjonalizacją rzeczywistości istniejącej, natomiast utopia to dostrzeganie w rzeczywistości czegoś zupełnie jej obcego, ale za to zgodnego z projektem utopijnej świadomości.

Pojęcie ideologii oddaje świadomość klasy rządzącej, która dążąc do ratowania własnych interesów, pragnie zachować istniejący porządek społeczny. Nie jest ona w stanie dostrzec, że pewne fakty podają w wątpliwość racje jej dominacji społecznej. Interpretując więc istniejący porządek społeczny tworzy takie zespoły twierdzeń o rzeczywistości, zwane właśnie ideologiami, które ukrywają rzeczywistą sytuację zarówno wobec jej własnej świadomości, jak i wobec innych grup społecznych. Natomiast pojęcie utopii dotyczy form myślenia takich grup społecznych, które mają opozycyjny stosunek do panującego porządku społecznego i są do tego stopnia zainteresowane jego zmianą, że dostrzegają w rzeczywistości jedynie symptomy upadku istniejącej organizacji społecznej. Nie są one w stanie dokonać poprawnej analizy panujących warunków. Jak pisze Mannheim:

„Nie zajmują się wcale tym, co rzeczywiście istnieje; myślenie ich jest raczej poszukiwaniem dróg zmiany aktualnej sytuacji. Ich myślenie nie zmierza nigdy ku diagnozie sytuacji, lecz służyć może jedynie jako wskazówka w działaniu” (K. Mannheim, 1985, s. 344). W rezultacie świadomość utopijna również ukrywa pewne aspekty rzeczywistości oraz przeciwstawia się wszystkiemu, co podważałoby

jej przekonania i dążenia. Jest więc podobna do świadomości ideologicznej w tym, że deformuje obraz rzeczywistości. Zarówno ideologia, jak i utopia są więc tym, co Marks nazywał „świadomością fałszywą”. Są to, jak powiadał Mannheim, dwie kategorie idei, które wykraczają poza porządek społeczny w takim mianowicie sensie, że nie mogą być realizowane w jego ramach.

Autor *Ideologii i utopii* zwracał uwagę, że w konkretnej sytuacji historycznej może być niezwykle trudno stwierdzić, jakie elementy mają charakter ideologiczny, a jakie utopijny. Kwalifikacja jest tu zależna od zastosowania określonych wartości i standardów. Ponadto elementy utopijne i ideologiczne nie pojawiają się osobno w procesie historycznym. „Utopie klas wstępujących są często w dużym stopniu przemieszane z elementami ideologicznymi” — powiada Mannheim (1976, s. 203). Poszukiwane kryterium odróżnienia elementu ideologicznego od elementu utopijnego zapewnia jednak praktyczny charakter koncepcji ideologii i utopii; dotyczy to wszakże tylko minionych formacji myślowych. Idee, które w perspektywie czasu okazały się jedynie skrzywionym obrazem warunków społecznych przeszłości, miały charakter ideologiczny, natomiast te, które znalazły swój wyraz w następującym po nich porządku społecznym, były utopiami. Pełna realizacja takich „utopijnych” koncepcji nie jest nawet niezbędnym warunkiem, aby uznano je za spełnione. Należałoby tutaj dodać, że realizacje takie zdarzają się rzadko albo nawet wcale. Wydaje się, że Mannheim miał raczej na myśli określone tendencje przemian, a w odniesieniu do utopijnych idei ich moc wpływania na procesy społeczne. „Uważamy za utopijne — pisał — wszelkie idee wykraczające poza daną sytuację (nie tylko te, które są wyrazem pragnień), jeśli tylko w jakikolwiek sposób wpływają one przekształcająco na istniejący porządek historyczno-społeczny” (K. Mannheim, 1976, s. 205, podkr. moje — J. N.).

Utopia w rozumieniu Mannheim'a w znacznym stopniu przypomina Sorela koncepcję mitu. Trzeba jednak zauważyć, że przy daleko idącej analogii funkcji mamy tu do czynienia z różnicą zakresów. Mannheim ma bowiem na myśli cały zespół idei ujmujących kompleksowo społeczny porządek.

„Praktyczny” charakter tych koncepcji Mannheim'a ujawnia też rozróżnienie ideologii całkowitej i częściowej albo — jak niekiedy

się to przekłada — ideologii totalnej i partykularnej. W wypadku ideologii cząstkowej (partykularnej) w grę wchodzi grupowe czy klasowe interesy oraz uświadomiona potrzeba takiej interpretacji rzeczywistości, która będzie z nimi zgodna, służąc podtrzymaniu dominującej pozycji danej klasy czy grupy społecznej. Pojęcie ideologii całkowitej (totalnej) nawiązuje natomiast do przekonania, że wszelkie idee są zdeterminowane społeczno-historycznym usytuowaniem ich twórców. Zgodnie z tym rozumieniem charakter ideologiczny mają nie tylko sądy o rzeczywistości klasy czy grupy broniącej swych interesów i pozycji w społeczeństwie, ale w sposób nieuchronny społecznie uwarunkowane są wszelkie sądy o rzeczywistości.

Koncepcja ideologii całkowitej nie ma nic wspólnego z kłamstwem czy bardziej lub mniej świadomym zafałszowaniem rzeczywistości, które charakteryzują „cząstkowe” przypadki ideologii (K. Mannheim, 1985, s. 356). W zależności od tego, w jakim stopniu mamy do czynienia ze świadomym zafałszowaniem obrazu rzeczywistości, a w jakim jest to proces nie uświadomiony, Mannheim wyróżnia trzy typy „umysłowości ideologicznej” (1976, s. 195). Pierwszy to wypadek, w którym niezgodność idei z rzeczywistością uchodzi uwagi z powodu całej aksjomatyki, jaka jest zaangażowana w myślenie uwarunkowane historycznie i społecznie. Jest to typ, który, jak się wydaje, odpowiada ideologii całkowitej. Dwa następne oddają natomiast mechanizmy ideologii w sensie cząstkowym. Tak więc drugi to „umysłowość nieszczerą” (*cant mentality*). Mamy z nią do czynienia wtedy, gdy historycznie rzecz biorąc, istnieje możliwość wykrycia niezgodności idei z rzeczywistością, ale nie dochodzi ona do głosu w imię pewnych życiowo-emocjonalnych interesów. Trzeciemu typowi umysłowości ideologicznej odpowiada ideologia rozumiana jako świadome kłamstwo dokonywane w określonym celu.

Pozostając ciągle na gruncie praktycznego aspektu myśli Mannheim’a, który przeciwstawiam aspektowi epistemologicznemu, wspomnieć jeszcze należy o rozróżnieniu ideologii w sensie szczególnym i ogólnym. Z rozumieniem szczególnym mamy do czynienia, gdy pojęciem ideologii posługujemy się dla opisanego stanowiska przeciwnika politycznego, milcząco zakładając, że tylko to stanowisko oddaje rzeczywistość w sposób zdeformowany. Nie trzeba tu wyjaśniać, że szczególne rozumienie ideologii pojawia się już bezpośrednio

nio w kontekście walki politycznej. Natomiast ogólne rozumienie ideologii wiąże się z określonymi ambicjami teoretycznymi i przybliża nas do problematyki epistemologicznej, którą dotąd w powyższych rozważaniach starałem się oddzielić. W jego ramach uznaje się, że własne stanowisko ma również charakter ideologiczny (K. Mannheim, 1976, s. 77). Ogólne rozumienie ideologii jest więc logiczną konsekwencją ideologii w sensie całkowitym. W ten sposób dokonuje się przejście do drugiego aspektu. rozważań Mannheim'a, który dotyczy socjologii wiedzy wyodrębnionej z nauki o ideologii. „Wraz z pojawieniem się ogólnej formuły pojęcia ideologii w sensie całkowitym prosta teoria ideologii rozwija się w socjologię wiedzy” — pisze Mannheim (tamże, s. 77—78). Autor *Ideologii i utopii* wyraźnie podkreślał zarówno związek socjologii wiedzy z teorią ideologii, jak i jej odrębność.

„Badanie ideologii ma na celu demaskowanie zakłamań i zafałszowań ludzkich grup interesu, szczególnie partii politycznych. Socjologia wiedzy zajmuje się nie tyle zniekształceniami, stanowiącymi rezultat świadomego dążenia do zakłamania, lecz raczej różnorodnością sposobów, na jakie przedmioty ukazują się podmiotowi odpowiednio do różnic położenia społecznego. Zatem struktury umysłowe nieuchronnie kształtują się różnie w zależności od różnic położenia społecznego i historycznego” (K. Mannheim, 1985, s. 356).

W tej wypowiedzi Mannheim'a jeszcze raz zaznaczył się zarówno „praktyczny” aspekt rozważań dotyczących ideologii — co wyrażają takie pojęcia, jak „zakłamanie”, „zafałszowanie”, „grupy interesu” — jak też epistemologiczna perspektywa problematyki zawartej w socjologii wiedzy, co znalazło wyraz w zastosowaniu pojęć „przedmiot” i „podmiot”, a także „struktury umysłowe”. Jak wynika z innej wypowiedzi Mannheim'a, cytowanej wcześniej, z chwilą przejścia do problematyki epistemologicznej pojęcie ideologii (w jej sensie ogólnym i całkowitym) zostaje zastąpione pojęciem perspektywy. Wydaje się sprawą szczególnie ważną, aby w rozważaniach, które mają na celu wydobycie epistemologicznego znaczenia socjologii wiedzy, nie mieszać warstwy praktycznej z epistemologiczną. Odwołanie się do nowego pojęcia, właśnie pojęcia „perspektywa” (*Aspektstruktur*), oddaje fakt porzucenia problematyki praktyczno-ideologicznej na rzecz problematyki epistemologicznej.

„Przez «perspektywę» rozumiemy całościowy podmiotowy sposób pojmowania rzeczy, jako zdeterminowany przez historyczne i społeczne położenie podmiotu” (tamże, s. 357). Mannheim wyjaśnia wielokrotnie znaczenie tego pojęcia. Nawiązuje m. in. do psychologii postrzegania i znanych eksperymentów psychologii postaci polegających na tworzeniu rysunków, które można odczytywać raz jako np. kontur głowy kaczki, a drugi raz jako kontur głowy zająca. W pewnym miejscu Mannheim pisze: „Tak rozumiana «perspektywa» oznacza sposób, w jaki spoglądamy na przedmiot, postrzegamy go i konstruujemy w myśleniu” (tamże, s. 362).

Sens tej wypowiedzi Mannheim’a ma kluczowe znaczenie dla podjętej problematyki. Nie dość przy tym, że jest to wypowiedź wieloznaczna. Każde możliwe jej rozumienie obfituje w istotne problemy. Źródłem tych problemów jest właśnie zawarta w niej problematyka epistemologiczna. Stosunek Mannheim’a do epistemologicznej problematyki socjologii wiedzy stanowi jednak niemal osobne zagadnienie. Niewątpliwie był on świadom, że jest to część jego koncepcji najbardziej narażona na krytykę.

W pracach Mannheim’a znajdujemy sporo śladów, które świadczą o tym, że dostrzegał on różne możliwości krytyki. Pewne z nich antycypował przeciwstawiając im z góry określone rozwiązanie. Należy do nich np. zarzut relatywizmu, którego chciał uniknąć poprzez swą ideę relacjonizmu i zabieg partykularyzacji. Generalna linia obrony polegała jednak na tym, iż autor *Ideologii i utopii* podkreślał możliwość uprawiania również socjologii wiedzy bez angażowania się w problematykę epistemologiczną. Niekiedy próby odgradzania się od epistemologii są dość skomplikowane.

Staralem się pokazać w dotychczasowych rozważaniach, jak wielostopniowe są te próby. Generalny podział oddają dwa aspekty myśli Mannheim’a, które nazwałem „praktycznym” i „epistemologicznym”. Okazuje się jednak, że również stanowiąca aspekt epistemologiczny socjologia wiedzy, dla której jej teoriopoznawczy charakter był w gruncie rzeczy podstawą odrębności, może przyjąć postać metody, co pozwala na wyeliminowanie problemów epistemologicznych. Jednak nawet wtedy, gdy socjologia wiedzy jest traktowana jako teoria, może ona polegać jedynie na badaniu pewnych danych empirycznych drogą opisu i analizy, co również nie implikuje, zdaniem Mannheim’a, problemów epistemologicznych. Dopiero

drugi typ owej refleksji teoretycznej polega na podjęciu zagadnień epistemologicznych.

Mimo wysiłków Mannheim'a zmierzających do uniknięcia kwestii epistemologicznych, kiedy jest to tylko możliwe, prawie powszechny pogląd głoszący, że rozwijał on epistemologiczny nurt socjologii wiedzy, wydaje się słuszny. Przede wszystkim już jedna z pierwszych prac Mannheim'a, mianowicie *Socjologia wiedzy*, podejmuje epistemologiczne problemy „teoretycznej” socjologii wiedzy. Również jednak w całej *Ideologii i utopii* problem pewności czy też obiektywności poznania wysuwa się na plan pierwszy jako ten czynnik, który zmusił autora do stworzenia oryginalnych, choć narażonych na krytykę koncepcji epistemologicznych.

Decydującym argumentem, który nakazuje potraktować Mannheim'a socjologię wiedzy jako rozważania epistemologiczne, jest jednak fakt, że w ostatecznej instancji pytania epistemologii są w jej wypadku nieuniknione. Nie jest przy tym istotne, czy bierze się je pod uwagę, czy nie; z nimi bowiem wiąże się zagadnienie teoretycznej poprawności. Dotyczy to zresztą większości refleksji zaliczanych do socjologii wiedzy. Tłumaczy to również, dlaczego większość krytyków socjologii wiedzy uderza w jej sens epistemologiczny. Nie zmienia tej sytuacji fakt, że socjologia wiedzy nie ma — mówiąc słowami Mannheim'a — zastępować epistemologii, lecz tylko dostarczyć jej pewnych faktów, które uczynią z niej „nową teorię poznania” (K. Mannheim, 1985, s. 381). Bowiem aby „odkrywać” — jak pisze Mannheim — jakiegokolwiek fakty, które miałyby być brane pod uwagę przez epistemologię, socjologia wiedzy musi być przez epistemologię uznanym do tego środkiem.

Należy tu zaznaczyć, że nie jest to pogląd, z którym zgodziliby się wszyscy krytycy socjologii wiedzy Mannheim'a. Niektórzy z nich uważają dopatrywanie się w socjologii wiedzy problematyki epistemologicznej za nieporozumienie i błąd. Należy do nich np. amerykański filozof Virgil G. Hinshaw. W swoim artykule poświęconym tej sprawie twierdzi, że „nie tylko nie istnieje epistemologiczna gałąź socjologii wiedzy, ale w wypadku, gdyby nawet można było mówić o epistemologicznych konsekwencjach socjologii wiedzy, ich badanie należałoby do epistemologów, a nie do socjologów wiedzy” (V. Hinshaw, 1973, s. 23).

Argumentacja Hinshawa nie jest jednak przekonująca. Polegając

na pracy R. K. Mertona, który sytuował Mannheima w nurcie socjologii wiedzy wyrastającym z myśli Rickerta i Maxa Webera, Hinshaw przekonuje, że taka identyfikacja jego stanowiska eliminuje większość problemów epistemologicznych, jako że Rickert i Weber podkreślali samowystarczalność i odrębność problematyki należącej do socjologii wiedzy. Dalsze argumenty dotyczą zagadnienia prawdy. Hinshaw przekonuje, że błąd Mannheima jest typowy dla większości „socjologów z kontynentu”, którzy nie znają prac autorów amerykańskich, jak np. Ch. W. Morrisa, do którego się odwołuje. Nieporozumienie dotyczy, jego zdaniem, zarówno kwestii, czym jest prawda, jak i jej stosunku do wiedzy. Ostatecznie nieporozumienie zawinione przez Mannheima, polegające na próbie stworzenia epistemologicznej socjologii wiedzy, wynikało — jak twierdzi Hinshaw — z braku rozróżnienia poznawczego i niepoznawczego aspektu wiedzy.

Przedstawiona w największym skrócie próba krytyki epistemologicznego znaczenia Mannheimowskiej socjologii wiedzy okazuje się powierzchowna i czysto werbalna. Jak pokazywałem wyżej, autor *Ideologii i utopii* wyraźnie oddzielał aspekt praktyczny, a więc ten, który Hinshaw nazywa niekognitywnym, i aspekt poznawczy. Natomiast teza, że w tym drugim aspekcie problemy epistemologiczne są nieuniknione, jest po prostu tautologią. Mimo to poświęcę tej sprawie trochę uwagi. Wrócę w tym celu do pojęcia perspektywy, a także dwu dalszych, które łącznie tworzą ramy epistemologicznej problematyki Mannheimowskiej socjologii wiedzy. Te pozostałe to idea relacjonizmu i zabieg partykularyzacji.

Wyjaśniając jedynie najkrócej sens tych pojęć przypomnijmy, że stanowisko relacjonizmu nakazuje formułować pewne wypowiedzi nie w sensie absolutnym, lecz w terminach perspektywy występującej w danej sytuacji. Odpowiednio zabieg partykularyzacji polega na ocenie ważności stwierdzeń w kontekście pozycji społecznej ich autora. Koncepcje relacjonizmu i partykularyzacji są wyrazem konfrontacji Mannheima z problemami, jakie zrodziło wprowadzenie pojęcia perspektywy.

W intencji Mannheima relacjonizm nie jest ani odmianą relatywizmu, ani ukrytą jego formą czy też próbą jego uniknięcia. Głosząc, że wszelkie wypowiedzi są formułowane z takiej lub innej perspektywy, stanowisko to kwestionuje przekonanie o istnieniu ja-

kiejs „trafnej” czy „prawdziwej” perspektywy. Innymi słowy, relacjonizm jest konsekwencją odrzucenia ideału prawdy absolutnej. Zdaniem Mannheima pojęcie relatywizmu zakłada taki właśnie ideał prawdy. Autor *Ideologii i utopii* nie broni się przed tak rozumianym relatywizmem, lecz samą jego koncepcję uważa za błąd (K. Mannheim, 1985, s. 385).

Z omówionej wyżej wypowiedzi Mannheima wynika, że perspektywa poznawcza, jaką tworzy społeczno-historyczne usytuowanie podmiotu, decyduje o następujących sprawach:

1. O sposobie oglądania przedmiotu czy też, jak się to nazywa w niektórych przekładach, o „kącie widzenia”.
2. O tym, co w przedmiocie jest postrzegane.
3. O tym, jak jest on tworzony w myśleniu, czyli — jak można by powiedzieć inaczej — jakim jest on w myśli.

W związku z tą złożonością pojęcia perspektywy zauważmy, że niesłuszne jest zamienne stosowanie go w języku polskim z pojęciem kąta widzenia, które ma sens węższy (K. Mannheim, 1937). Gdy „kąta widzenia” sygnalizuje aspektowość poznania w sensie podmiotowym, „perspektywa” pozostawia przynajmniej szanse uwzględnienia również aspektowości w sensie przedmiotowym (por. rozdział VII). Daje się to zauważyć w cytowanej kilka stron wcześniej wypowiedzi Mannheima. Określając pojęcie perspektywy mówi on zarówno o uwarunkowaniu sposobu widzenia, jak też o tworzeniu przedmiotu w myśli. Niesłuszne jest przy tym tłumaczenie słowa „construes” jako „rekonstrukcja”, co zdarza się niektórym autorom. Jeżeli bowiem mówimy nawet w tym wypadku o rekonstrukcji, faktem jest, że mowa tu o jedynym przedmiocie, jaki w procesie poznania jest dostępny. Jeżeli zaś jest on różny od przedmiotu badania w związku z określonym „aspektem” oraz selektywnym widzeniem właściwym uwarunkowanemu podmiotowi, należy mówić o tworzeniu przedmiotu poznania. Trzeba tu podkreślić, że zarówno aspektowość, jak i selektywność uchodzą uwadze podmiotu, natomiast w sensie logicznym pierwotny pozostaje fakt uwarunkowania tworzenia przedmiotu poznania.

Mannheim nie zdecydował się na jednoznaczny wybór takiego rozumienia uwarunkowania (choć był świadom możliwości tego Weberowskiego rozstrzygnięcia), co było źródłem nierozwiązalnych problemów. Przede wszystkim pojawia się problem rzeczywistości.

Skąd wiadomo, jaka ona jest, jeżeli poznanie nie uwarunkowane nie istnieje? W każdym razie pojęcie rzeczywistości staje się tu zbędne, podobnie jak nieprzydatna staje się klasyczna definicja prawdy. Oczywiście Mannheim nie rezygnuje ani z pojęcia rzeczywistości, ani z pojęcia prawdy, choć w wielu fragmentach pełnią one raczej funkcje użytecznego skrótu myślowego niezbędnego do sformułowania argumentów zasadniczo zorientowanych na zupełnie inne zagadnienia. Podkreśla zwłaszcza, że samo pojęcie prawdy jest historycznie zmienne i uzależnione od już istniejących form wiedzy. Ideę tę rozwinął potem obszernie P. Sorokin (1937).

Charakterystyczne, że autor *Ideologii i utopii* postrzega problem rzeczywistości w kontekście problematyki ideologii, a nie socjologii wiedzy. W wypadku socjologii wiedzy przestaje jakby być ważne, jaka jest rzeczywistość, a istotne staje się, jak posługiwać się wiedzą. Zamiast kłopotać się problemem rzeczywistości Mannheim wskazuje zabieg partykularyzacji i procedurę przekładania perspektyw jako drogę do takiej wiedzy, która może być przedmiotem skutecznej komunikacji zarówno w świecie idei, jak i w działaniu praktycznym. Unika on podstawowych problemów epistemologicznych sytuując socjologię wiedzy właśnie „między” teorią ideologii a epistemologią. Toteż pytanie o rzeczywistość pojawia się w kontekście zagadnienia interpretacji rzeczywistości, które najwyraźniej mieści się, zdaniem Mannheim’a, wśród pytań teorii ideologii. W swoim studium na temat współzawodnictwa jako zjawiska kulturowego Mannheim wyróżnia nawet cztery rodzaje społecznych okoliczności „społecznej interpretacji rzeczywistości” (*the public interpretation of reality*). Są to: 1) zgoda opinii w rezultacie spontanicznego uzgodnienia między jednostkami i grupami, 2) monopolistyczna pozycja jakiejś grupy, 3) współzawodnictwo między różnymi grupami, z których każda dąży do narzucenia innym swojej szczególnej interpretacji rzeczywistości, 4) skupienie się wielu uprzednio współzawodniczących grup wokół jakiegoś punktu widzenia, co prowadzi do polaryzacji określonych stanowisk dominujących (K. Mannheim, 1971—2, s. 230).

Gdzie indziej Mannheim zwraca uwagę, że pytanie o to, co jest rzeczywistością, nie jest nowym problemem, w istocie przecież na różny sposób kłopotali się tą sprawą przez stulecia filozofowie. Jednak zupełnie nowym zjawiskiem jest zainteresowanie tymi zagad-

nieniami wśród szerszej publiczności. Innymi słowy, wraz z upowszechnieniem problematyki teorii ideologii zagadnienie rzeczywistości przestało być domeną specjalistów i stało się przedmiotem publicznej dyskusji. Zmieniło się też akceptowane społecznie kryterium prawdziwości wiedzy. Zamiast kontemplacji albo takiej lub innej instancji nadprzyrodzonej punktem odniesienia przy ocenie tego, co jest rzeczywiste, stało się doświadczenie polityczne (K. Mannheim, 1976, s. 73). W trzydzieści lat później ideę tę opracowali w szczególach Peter Berger i Thomas Luckmann.

Przy takim spojrzeniu na zagadnienie rzeczywistości, a w konsekwencji i zagadnienie poznania, decydującym kryterium branym pod uwagę musi być działalność praktyczna. Nic więc dziwnego, że w pewnym momencie Mannheim zbliża się do stanowiska pragmatycznego. Pisząc o możliwości osiągnięcia pewnego rodzaju obiektywności w poznaniu w rezultacie przekładu jednej perspektywy w terminach innej, wskazuje sposób wyboru koniecznej w takim wypadku perspektywy optymalnej czy „podstawowej”: „Podobnie jak w perspektywie wzrokowej, gdzie pewne pozycje mają tę przewagę, iż ukazują zasadnicze cechy przedmiotu, tak samo pierwszeństwo przyznajemy tej perspektywie, która w badaniu materiału empirycznego wykazała największą owocność i zasięg” (K. Mannheim, 1985, s. 386). Sposób ten ma również określone mankamenty, jako że zróżnicowanie perspektyw dotyczy przecież także oceny ich użyteczności wobec materiału empirycznego.

W tym kontekście trzeba wspomnieć o koncepcji Mannheim'a, która miała stanowić wyjście z najtrudniejszej chyba pułapki, jaką kryła jego socjologia wiedzy. Pułapką tą była teza o nieuchronnym uwarunkowaniu społecznym wszelkiej myśli. Teza ta była auto-destrukcyjna, ponieważ implikowała, iż sama jest wynikiem określonego zdeterminowania pozycją społeczną jej autora. Jak pamiętamy, teza taka jest konsekwencją ogólnej czy też „totalnej” koncepcji ideologii. Związana z nią groźba błędnego koła pozbawiała punktu oparcia, na którym można by zbudować jakieś twierdzenie pozytywne. Oczywiście więc było, że Mannheim musi znaleźć sposób pozwalający na uniknięcie błędnego koła. Sposobem tym była jego koncepcja inteligencji.

Koncepcja ta pojawiła się już w jednej z wczesnych prac, mianowicie rozprawie *Problem inteligencji* (opublikowanej dopiero

w roku 1956), a przewija się w innych pracach Mannheima. Odwołuje się też do niej w *Ideologii i utopii*.

Mannheima rozumienie inteligencji ma charakter „funkcjonalny”. Inteligencją są dla niego rozmaite grupy społeczne, występujące w różnych społeczeństwach i okresach historycznych, których zadaniem jest „dostarczanie społeczeństwu interpretacji świata”. Grupy te nie tylko nadzorowały kształtowanie się światopoglądu swego społeczeństwa, ale uzgadniały ewentualne różnice, jakie mogły się pojawić w odmiennych światopoglądach różnych warstw. Doskonale taką właśnie rolę pełnił, na przykład, średniowieczny kler. Tak więc inteligencja zawsze pełniła w społeczeństwie rolę szczególną. Rola ta ulegała jednak zmianie w miarę upadku kościelnego monopolu na interpretację świata.

W czasach nowożytnych, w których inteligencja rekrutuje się z różnych warstw społecznych, proces rozwoju jej świadomości grupowej przebiegał w sposób charakterystyczny. Otóż, twierdzi Mannheim, inteligencja jest ostatnią grupą, która uzyskała swoją socjologiczną perspektywę. Jest to perspektywa szczególna, ponieważ miejsce inteligencji w podziale pracy nie zapewnia jej bezpośredniego dostępu do żadnych fragmentów życia społecznego, które byłyby decydujące dla przetrwania społeczeństwa. W ten sposób inteligencja jest w stanie uzyskać swego rodzaju wielowymiarowość swojej perspektywy czy wręcz postrzegać rzeczywistość z różnych perspektyw. Jest to więc warstwa społeczna, która nie sytuuje się na żadnym miejscu drabiny społecznej, ale poza nią. Pisząc o inteligencji współczesnej Mannheim był przekonany, że nie jest ona w stanie wytworzyć własnej ideologii grupowej, że musi pozostać równie krytyczna wobec siebie, jak wobec innych grup społecznych (K. Mannheim, 1956, s. 170).

W ten sposób powstała idea „niezaangażowania” czy też „neutralności” inteligencji w społeczeństwie, które poza tym nieuchronnie dzielą odmienne interesy różnych grup społecznych. W takim społeczeństwie jedynie intelektualiści „są w stanie uzyskać perspektywę ogarniającą całość nawet wtedy, gdy staną się członkami grupy o sprecyzowanych interesach” (K. Mannheim, 1976, s. 161).

W świetle takiej koncepcji inteligencji przypada szczególna rola mediatora. Niektórzy ze współczesnych interpretatorów Mannheima chcieliby rozszerzyć tę rolę inteligencji na społeczeństwa całego

świata (D. Kettler, V. Meja, N. Stehr, 1984). Złudność tych nadziei w świetle współczesnych badań socjologicznych nad inteligencją wydaje się oczywista.

Wróćmy jednak do kwestii zagadnień epistemologicznych w pracach Mannheima.

Zwracałem wyżej uwagę, że w wypadku socjologii wiedzy pytania epistemologii są nieuniknione. Świadczą o tym już reakcje krytyczne, jakie pojawiły się prawie natychmiast po pierwszym sformułowaniu koncepcji Mannheima. Pierwsi krytycy Mannheima negowali w ogóle teoretyczną możliwość socjologii wiedzy. Arthur Child w przeglądzie takich stanowisk referuje argumenty Juliusza Krafta, który krytykuje socjologię wiedzy z pozycji mechanistycznych, Heinza O. Zieglera — przeciwstawiającego socjologii wiedzy tezy naturalistycznej psychologii, Güntera Sterna, który zmierza do podważenia tez Mannheima z pozycji wiedzy o historii (A. Child, 1973).

Wymienieni krytycy Mannheima przeciwstawiali jednak socjologii wiedzy argumenty zbyt łatwe do obalenia, jako że wynikające jednoznacznie z arbitralnie przyjętych założeń, i to założeń współcześnie nie do przyjęcia, gdy natomiast problematyka socjologii wiedzy, mimo krytyki trwającej pół wieku, pozostaje ciągle aktualna. Mimo to zastanawiająca jest zawarta w nich intuicja, która w wypadku innych krytyków zamienia się w trudne do odparcia argumenty zmierzające do tezy, że socjologia wiedzy jest niemożliwa jako nauka. Naukową prawomocność socjologii wiedzy — już wprost posługując się refleksją epistemologiczną — kwestionuje również referowany przez Childa Helmuth Plessner. Jednak autorem najbardziej konsekwentnej i najbardziej przejrzystej krytyki zmierzającej w tym samym kierunku jest wśród tych wczesnych krytyków Ernst Grünwald.

Ostatecznie Grünwald stara się wykazać, że socjologia wiedzy prowadzi do antynomii logicznej. Oto co pisze w związku z koncepcją relacjonizmu: „Relacjoniści bronią poglądu, że wszystko, co dane — w najszerszym sensie tego słowa — jest uchwytnie jedynie perspektywicznie; lecz twierdzenie, że wszystko, co dane, jest uchwytnie jedynie perspektywicznie, ma, przeciwnie, obowiązywać absolutnie. W każdym sądzie, który relacjoniści głoszą, muszą oni przeczyć swej własnej tezie. Jeśli byśmy chcieli dowcipkować, to

można by sformułować to tak: Jeżeli socjologizm jest prawdziwy, to socjologizm jest fałszywy [...]” (E. Grünwald, 1985, s. 420).

Wydaje się, że ta argumentacja Grünwalda, podobnie jak zbliżona do niej krytyka innych autorów, traci rację bytu, gdy przyznać socjologii wiedzy status metateorii, której tezy nie stosują się do niej samej. Metateoretyczny charakter tej dyscypliny nie budzi wątpliwości, natomiast wobec argumentów natury logicznej, jak te przedstawione wyżej, na miejscu są również przeciwwargumenty tego rodzaju. W związku z krytyką Grünwalda pozostaje jednak jeszcze jedna sprawa. Zdaniem Childa na gruncie krytyki Grünwalda pojawia się dalszy, bardziej generalny problem, dotyczący prawomocności socjologii wiedzy. Mianowicie z chwilą, gdy myśl przestaje być interpretowana wyłącznie w swych własnych ramach, immanentnie, stają się możliwe interpretacje rozmaite i wzajem nieporównywalne. Natomiast, jak twierdzi Child, wśród argumentów zarówno Mannheim’a, jak i Schelera brak takich, które usprawiedliwiałyby pogląd o primacie uwarunkowań społecznych (A. Child, 1973). Ten pogląd jednakże wychodzi poza zakres socjologii wiedzy, która zresztą nigdy nie twierdziła ani tego, że innych czynników warunkujących nie ma, ani też, że w pewnych okolicznościach nie mogą być one istotniejsze niż czynniki społeczne.

WSPÓŁCZESNE NURTY SOCJOLOGII WIEDZY

Współczesne prace poświęcone socjologii wiedzy nieuchronnie nawiązują do teoretycznych punktów wyjścia, które dały początek nowej dyscyplinie. Skłaniają się więc bądź w stronę teorii kultury, bądź też w stronę teorii ideologii. Warto przy tym pamiętać, że oba te źródła problematyki socjologii wiedzy nie tylko się nie wykluczają, ale doskonale uzupełniają. Obserwujemy też coraz więcej przykładów integracji nowych ujęć teoretycznych, angażujących zupełnie nowe dziedziny. Tak więc wśród współczesnych prac z socjologii wiedzy lub o socjologii wiedzy znajdujemy i takie, które z powodzeniem sięgają po przemyślenia teorii komunikacji, teorii propagandy albo psychologii społecznej. Mimo nieustannych deklaracji, apeli lub prób wymyślenia takiej formuły, która uczyniłaby socjologię wiedzy dyscypliną empiryczną, w pełni socjologiczną, pozostaje ona jednak przede wszystkim dziedziną teoretyczną, choć z wyraźnymi aspiracjami empirycznymi (M. Ziółkowski, 1982).

Nie wszyscy autorzy uprawiający typową problematykę socjologii wiedzy posługują się jej szyldem. Najczęściej z tego powodu, że aspirują do bardziej globalnych klasyfikacji. Przykładem takiego nurtu są przedstawiciele szkoły frankfurckiej, spośród których interesującą nas problematyką najbardziej konsekwentnie zajmuje się Jürgen Habermas. Jest on najbliższy ujęciu Marksowsko-Mannheimowskiemu, choć z powodzeniem włącza do swojej teorii społecznej elementy teoretyczne nowe w tradycji marksistowskiej, jak na przykład idea komunikacji (J. Habermas, 1979).

Perspektywą teoretyczną w socjologii wiedzy, o dużych zdolnościach integracyjnych i inspiracyjnych, okazała się fenomenologia, zaadaptowana dla potrzeb socjologii w sposób szczególny. Nurt ten zilustruję na przykładzie prac P. Bergera i T. Luckmanna.

Recepcja socjologii wiedzy w Stanach Zjednoczonych ograniczała się początkowo do prac K. Mannheima. Praca P. Sorokina *Social and Cultural Dynamics*, której pierwsza część została przez autora nazwana w podtytule socjologią wiedzy, nie zyskała takiej popularności (P. Sorokin, 1937). Mieściła się ona doskonale w perspektywie,

jąką stworzył M. Scheler, jednak prace Schelera zostały przełożone na angielski dopiero ostatnio. Sprawiedliwość Sorokinowi oddał jednak R. Merton, m. in. w *Teorii socjologicznej i strukturze społecznej*, której trzecia część poświęcona jest socjologii wiedzy. Tekst Mertona zasługuje na szczególną uwagę. Nie tyle ze względu na nowe elementy, jakie wnosi on do socjologii wiedzy — jest ich niewiele — ile z powodu jedynej, jak dotąd, próby kodyfikacji tej socjologii wiedzy oraz doskonałej analizy odrębności amerykańskiego ujęcia problematyki socjologii wiedzy w porównaniu z europejską tradycją tej dyscypliny. Niestety wspomniana kodyfikacja tej socjologii wiedzy, nazwana paradygmatem socjologii wiedzy, została rozwinięta jedynie w takim zakresie, jak ujmował ją Mannheim, mimo że Merton był w pełni świadom również innych możliwości teoretycznych tej dyscypliny. Prace Mertona trudno zaliczyć do współczesnych, ponieważ powstały w latach czterdziestych. Ze względu jednak na ich trwały wpływ na współczesną socjologię oraz trafność analiz, które zostały potem potwierdzone przez dalsze losy interesującej nas dyscypliny, poświęcę również Mertonowi część obecnego rozdziału.

W ten sposób zilustruję trzy zasadnicze, jak sądzę, nurty socjologii wiedzy, w których akcentem dominującym będą kolejno: marksizm, teoria masowego komunikowania, która — zdaniem Mertona — jest amerykańskim odpowiednikiem socjologii wiedzy, oraz fenomenologia.

Jak widać z tej zapowiedzi, obecny rozdział nie wyczerpuje problematyki sugerowanej w tytule. Nie stanowi on przeglądu istniejących kierunków, lecz tylko ilustruje niektóre odmienności we współczesnym uprawianiu socjologii wiedzy. Brak w nim, na przykład, omówienia problematyki socjologii wiedzy we Francji i Wielkiej Brytanii. Zainteresowani czytelnicy znajdą jednak takie informacje w innych publikacjach.

1. MARKSISTOWSKA REFLEKSJA W SOCJOLOGII WIEDZY KRAJÓW SOCJALISTYCZNYCH

O roli myśli twórców marksizmu dla socjologii wiedzy pisałem już wcześniej. Marksistowskie inspiracje są wyraźne również w tych nurtach, które przedstawiam dalej jako fenomenologiczne. Ich

wpływ różni się oczywiście rozmiarami. Od przejęcia pojedynczych idei, jak widać to w pracy P. Bergera i T. Luckmanna, którzy z upodobaniem posługują się np. pojęciem dialektyki, poprzez budowanie nowych analiz teoretycznych na podstawie kluczowych pojęć Marksa, jak obserwujemy to w dorobku J. Habermasa, do prac, które systematycznie — bardziej lub mniej — analizują aparaturę pojęciową i doktrynę twórców marksizmu ze względu na teoretyczne potrzeby socjologii wiedzy.

Ze względu na polityczną rolę marksizmu w krajach socjalistycznych wolno się spodziewać, że właśnie w tych krajach socjologia wiedzy będzie się koncentrować na takich jej elementach, które mają swoje źródło w pracach klasyków marksizmu. Merytoryczna ocena dorobku marksistowskich socjologów wiedzy wykracza jednak poza rozmiary i ambicje tej książki; wymagałaby ona osobnego studium. Dlatego też postanowiłem przedstawić zwięzłą panoramę problematyki, jaką można znaleźć w pracach powstałych w krajach socjalistycznych, a dotyczących interesującej nas dyscypliny. Z konieczności więc ten fragment książki ma charakter sprawozdawczy. Również tutaj nie zamierzam wyczerpać istniejącej literatury. Moje uwagi dotyczą głównie publikacji dostępnych. Oznacza to, że niekoniecznie są to prace najnowsze (większość pochodzi z lat siedemdziesiątych). Z powodu bariery językowej, która okazała się trudna do pokonania, nie uwzględniłem też prac węgierskich, choć można domyślać się w nich interesującej zawartości.

W krajach socjalistycznych problematyka socjologii wiedzy znalazła się w warunkach szczególnych. W krajach tych bowiem wręcz postuluje się uwarunkowanie wiedzy przez czynniki o charakterze społeczno-ideologicznym (F. Fiedler, H. Seidel, 1968). Wprost mówi się np. o ideologicznym charakterze nauk społecznych, przypisując takim dyscyplinom, jak socjologia, ekonomia albo nauki polityczne, zadanie uzasadnienia aktualnego porządku społeczno-politycznego. Nieuchronność uwarunkowania wiedzy przestaje więc być problemem jedynie epistemologicznym, a staje się zagadnieniem praktycznym. Równocześnie zachowują swoją wagę podstawowe kwestie, jakie uwarunkowanie takie rodzi w wymiarach epistemologicznym i metodologicznym. Marksistowska socjologia wiedzy przynajmniej niektóre z nich zdejmuje z pola widzenia w rezultacie przyjęcia określonych założeń wynikających z doktryny marksistowskiej.

Przykładem takich założeń jest przyjęcie ontologicznej obiektywności wiedzy bądź uznanie szczególnej pozycji proletariatu, dzięki której partykularna perspektywa tej klasy ma zyskać wymiar uniwersalny. Mogłoby się zdawać, że taki punkt wyjścia stanowi barierę dla oryginalnych badań w zakresie socjologii wiedzy, a zwłaszcza stawia pod znakiem zapytania możliwość włączenia się przedstawicieli tej dyscypliny z krajów socjalistycznych w nurt badań światowych. W krajach tych daje się jednak zaobserwować coraz żywsze zainteresowanie problematyką socjologii wiedzy, które, počawszy od lat siedemdziesiątych, znalazło wyraz w licznych publikacjach. Socjologia wiedzy jest tu rozwijana w innej perspektywie niż socjologia na Zachodzie, co w wielu wypadkach jest źródłem jej oryginalności. W części przynajmniej badania te zawdzięczają swą odmienność specyficznej stylistyce i terminologii (aż do osobliwej frazeologii) charakterystycznej dla nauk społecznych w krajach socjalistycznych, w których doktryna marksizmu pozostaje koniecznym punktem odniesienia.

Można powiedzieć, że drogi rozwoju socjologii wiedzy w krajach socjalistycznych są ilustracją niektórych z podstawowych tez tej dyscypliny. Mianowicie określona sytuacja społeczno-polityczna przesądziła w większości wypadków zarówno wybór zasadniczych problemów, jak i kierunek ich rozwiązań. Publikowane w krajach socjalistycznych prace podejmujące problematykę socjologii wiedzy dają się ująć w następujące grupy:

1. Krytyka koncepcji uważanych za „burżuazyjne”, czyli tych, które odrzucają marksizm, proponują rozwiązania konkurencyjne wobec marksizmu bądź ignorują przesłanki i idee marksistowskie. Bogaty dorobek w tej grupie prac mają zwłaszcza autorzy radzieccy. W pracach krytycznych szczególną uwagę poświęca się K. Mannheimowi. Rodzaj tej krytyki waha się od analiz filozoficznych wskazujących nieskuteczność zabiegów, które miały chronić jego koncepcję przed relatywizmem epistemologicznym (A. Schaff, 1971); do prac dowodzących, że koncepcja Mannheima sama jest ideologią inteligencji (W. Eichhorn, 1972).

W krytyce współczesnych prac zachodnich z zakresu socjologii wiedzy zwracają uwagę zarzuty, iż uczeni amerykańscy nie zajmują się tak ważną kwestią, jak miejsce i rola nauki w procesie produkcji (J. J. Antonowicz, 1976, s. 320), a także uwagi, iż rozwój

nauki prowadzi do wzrostu charakterystycznych dla kapitalizmu sprzeczności, tym razem w relacji kapitał—najemny pracownik naukowy (Ł. D. Kozyriewa, 1976, s. 40—44). W innej wydanej w ZSRR książce kładzie się nacisk na klasowy i polemiczny charakter zachodniej socjologii wiedzy. Autor przekonuje, że narodziny tej dyscypliny były reakcją na marksizm. Równocześnie praca ta przedstawia dzieje socjologii wiedzy od Durkheima po czasy współczesne (L. N. Moskwičzew, 1977). W wielu krajach prace poświęcone krytyce „burżuazyjnych” koncepcji socjologii wiedzy są jedynym źródłem informacji o krytykowanych koncepcjach dostępnym w języku narodowym. Jak mi wiadomo, jedynie w Polsce przetłumaczono i opublikowano niektóre z prac Mannheima i Schelera.

2. Kolejną grupę stanowią prace rozwijające elementy socjologii wiedzy zawarte w myśli marksistowskiej. Wśród mnogości badań tego typu na uwagę zasługują próby reinterpretacji pewnych podstawowych pojęć marksizmu. Przykładem może być koncepcja tzw. epistemologii historycznej proponowana przez Jerzego Kmitę (1977, 1980) bądź rekonstrukcja opisowego sensu marksistowskiego pojęcia „świadomość fałszywa” (J. Szacki, 1966). W tej kategorii mieści się też szereg prac autorów radzieckich (W. Eichhorn [red.], 1972).

3. Szczególnym typem prac z zakresu szeroko rozumianej socjologii wiedzy są w krajach socjalistycznych jednak te, w których przy zachowaniu stylistyki i terminologii marksistowskiej podejmuje się próbę integracji podstawowych idei marksizmu i najistotniejszych koncepcji powstałych w socjologii zachodniej. Trudno przy tym ustalić, w jakim stopniu jest to świadoma działalność, a w jakim po prostu zbieżność idei będąca rezultatem wspólnych tradycji.

Integracja, o której mowa, przyjmuje najczęściej jedną z trzech form:

A. Obejmowanie coraz to nowych idei za pomocą klasycznych kategorii pojęciowych marksizmu, takich jak: materializm historyczny, materializm dialektyczny, świadomość społeczna, praktyka, teoria odbicia. Pojęcia te okazują się zdumiewająco pojemne, wykazując dużą potencjalną otwartość marksizmu. Ilustrują to zwłaszcza prace autorów radzieckich. W pracy zbiorowej wydanej pod redakcją Mokronosowa poglądy zbliżone do tezy fenomenologicznej socjologii wiedzy wyrastają na gruncie teorii odbicia, przy użyciu

marksistowskich pojęć praktyki i świadomości (G. W. Mokroposow [red.], 1972). I. W. Blauberg i E. G. Judin formułują zasady „podejścia systemowego” na podstawie ogólnych zasad materializmu historycznego, wyrażając nadzieję, że w ten sposób są w stanie uniknąć jednostronnego funkcjonalizmu (W. Eichhorn [red.], 1972). W pracy rumuńskiego autora I. Moraru (1972) znajdujemy elementy pragmatyzmu, które pojawiają się w kontekście analizy pojęcia świadomości społecznej. Pisząc o dialektyce procesu poznania, W. W. Łapickij mieści pod tym hasłem większość problemów, które zaprzatają zwykle socjologów wiedzy (por. W. P. Rożyn [red.], 1976).

B. Krytyka, która nie prowadzi do odrzucenia krytykowanych koncepcji, lecz właśnie do ich integracji — choćby w częściowo zmodyfikowanej postaci. Przykładem tego typu zjawiska jest książka, w której elementy koncepcji konwencjonalistycznych posłużyły jako nowa forma prezentacji pewnych problemów marksistowskiej socjologii wiedzy (E. D. Blachier, L. M. Wołyńska, 1976). Już wcześniej jednak tendencje takie dały się zauważyć w materiałach z radzieckiego sympozjum, poświęconego problemom społecznego charakteru poznania (*Socjalnaja priroda poznania*, 1973).

C. Tworzenie nowych kategorii pojęciowych, które osadzone w marksistowskiej stylistyce są akceptowane jako marksistowskie, a oddają idee powstałe w socjologii zachodniej lub myśli bardzo tym ideom bliskie. Taki charakter ma pojęcie „socjologia świadomości” wprowadzone przez radzieckiego autora W. M. Kwaczachiję. Píše on, że „socjologia świadomości winna być teorią społecznego pochodzenia i funkcjonowania wiedzy, społecznej rzeczywistości świadomości” (W. M. Kwaczachija, 1976, s. 56). Pojęcie to, zdaniem autora, integruje problematykę socjologii wiedzy i socjologii nauki, ale również socjologii religii, sztuki, moralności, polityki itd. Socjologia świadomości nawiązuje do marksistowskiej kategorii świadomości społecznej. Pozwala ona jednak równocześnie na integrację wielu innych koncepcji powstałych w naukach społecznych. Podstawowe intencje autora bliskie są badaniom, które w socjologii zachodniej prowadzi się w ramach tzw. socjologii fenomenologicznej.

W innym wypadku pojęcie „psychika społeczna”, którym posługuje się bułgarski autor W. Wiczew (1974), posłużyło do wyłożenia podstawowych elementów interakcjonizmu.

4. Osobną grupę stanowią prace wprost poświęcone historii socjologii wiedzy oraz jej aspektom epistemologicznym i metodologicznym. Badania tego typu dominują w dorobku polskich autorów, choć podobny charakter (z wyraźnym jednak nachyleniem krytycznym) mają również niektóre z prac cytowanych wcześniej autorów z innych krajów socjalistycznych. Wśród prac poświęconych historycznym kolejom socjologii wiedzy znajdujemy takie, które referują rozwój tej dyscypliny w Polsce, sięgając wstecz do początków bieżącego stulecia (H. Dutkiewicz, 1968), oraz opracowanie monograficzne na temat problemów socjologii wiedzy w dorobku Floriana Znanickiego (H. Dutkiewicz, 1975). Inne prace dotyczą rozwoju socjologii wiedzy od czasów jej narodzin do chwili obecnej. Są wśród nich opracowania prezentujące twórców socjologii wiedzy: M. Schellera (S. Czerniak, 1979, 1980, 1981) oraz Mannheima (S. Czerniak, 1987), a także wybitnych współczesnych autorów (P. Sztompka, 1985). W samym tylko roku 1977 w opublikowanych w Polsce artykułach dyskutowano takie sprawy, jak socjologia wiedzy w pismach ekonomicznych Marksa (J. Czyżkowski, 1977), G. Gurvitcha koncepcja świadomości społecznej na tle tradycji Durkheimowskiej (G. Jastrzębska-Żurkowska, 1977) oraz fenomenologiczny nurt socjologii wiedzy (J. Niżnik, 1977—1).

Osobny kierunek badań to problemy leżące na styku socjologii wiedzy i epistemologii. Należą do nich analizy doktryn mieszczących się w filozofii praktyki, którym poświęcona jest praca J. Dziżyńskiego (1985). Wśród prac z tej dziedziny znajdujemy analizę epistemologicznych koncepcji K. Mannheima i ich konfrontację z epistemologią Husserla (S. Rainko, 1972, 1981), analizę epistemologicznego statusu pojęcia prawdy w nauce historii (A. Schaff, 1971) oraz propozycję badania zagadnienia obiektywności w naukach społecznych na podstawie epistemologicznej kategorii przedmiotu poznania (J. Niżnik, 1977—2).

Mimo sporej liczby prac poświęconych w Polsce socjologii wiedzy teoretyczny status tej dyscypliny pozostaje sprawą dyskusyjną. Niepokoje z tym związane, jak również próby sprecyzowania stanowiska w tej kwestii zaprzętały autorów prac zawartych w specjalnym numerze „Kultury i Społeczeństwa” wydanym w 1985 roku (nr 1).

W poświęconej socjologii wiedzy literaturze krajów socjalistycz-

nych podkreśla się zwłaszcza trzy aspekty tej problematyki: 1. Twórczą rolę człowieka w działalności poznawczej; 2. Kluczową rolę pojęcia świadomości dla zagadnień socjologii wiedzy; 3. Zbliżenie problematyki socjologii wiedzy i socjologii nauki.

Takie ujęcie znajdujemy zarówno w tych pracach, które są zamierzone jako prezentacja koncepcji marksistowskich, jak i w tych, które mają wyraźnie „integracyjny” charakter — w sensie wyłożonym wyżej. Tendencje takie są, jak się wydaje, wyrazem dążenia do pogodzenia pewnych wymagań praktycznych i ustaleń teoretycznych. Mianowicie praktycznych wymagań, aby rozwój wiedzy następował zgodnie z potrzebami człowieka i celami społeczeństwa, oraz teoretycznych ustaleń dotyczących społecznej genezy wiedzy i jej epistemologicznego statusu.

Marksistowskie inspiracje socjologii wiedzy w krajach zachodnich są równie urozmaicone jak w krajach socjalistycznych, choć najczęściej stosunek socjologów wiedzy do tradycji marksistowskiej jest tam znacznie swobodniejszy. Niekiedy udział idei pochodzących z innych nurtów jest tak znaczny, że mimo wyraźnych marksistowskich deklaracji uzasadnione są wątpliwości, czy prezentowane koncepcje można zaliczyć do marksistowskich. W dodatku nie zawsze problematyka socjologii wiedzy jest świadomie uprawiana pod szyldem tej dyscypliny. Bez wątpienia jednym z najciekawszych nurtów takiej refleksji jest tak zwana teoria krytyczna, której poświęć kolejną część obecnego rozdziału.

2. SOCJOLOGIA WIEDZY A TEORIA KRYTYCZNA: JÜRGEN HABERMAS

Idea socjologii wiedzy jako odrębnej dyscypliny wywołała zainteresowanie przedstawicieli rozmaitych kierunków myśli społecznej niemal natychmiast po pojawieniu się. Miałem już okazję wspomnieć o różnych publikacjach krytycznych, jakie pojawiły się w piśmiennictwie lat trzydziestych. Publikacje te ukazywały się przede wszystkim w Niemczech, choć stopniowo zainteresowanie socjologią wiedzy wyszło poza granice tego kraju. Stało się to głównie dzięki szybkiemu rozpowszechnieniu przekładów *Ideologii i utopii* Mannheima. Wcześni krytycy Mannheima bądź Schelera są często

pamiętani do czasów współczesnych jedynie dlatego, że przetrwał i nie traci na znaczeniu dorobek krytykowanych przez nich autorów. Istnieje jednak jeden przynajmniej wypadek reakcji krytycznej na ideę socjologii wiedzy, który nie pozostał historycznym epizodem, ale trwa do dnia dzisiejszego. Dzieje się tak, po pierwsze, dlatego, że autor owej krytyki dał początek trwającemu do chwili obecnej nurtowi intelektualnemu, oraz, po drugie, dlatego, że nurt ten uczynił swoją centralną problematyką te same kwestie, które sformułowano w obrębie socjologii wiedzy. Mowa tu o tak zwanej teorii krytycznej albo o szkole frankfurckiej. Autorem wspomnianej krytyki jest Max Horkheimer (posługuję się dalej sformułowaniem „teoria krytyczna” w roli nazwy dla pewnego nurtu filozofii społecznej, jak przyjęło się to w części literatury).

Porównajmy chronologię niektórych publikacji twórców socjologii wiedzy i teorii krytycznej. Proponujący nową dyscyplinę artykuł Schelera ukazał się w roku 1924, w roku 1929 Mannheim opublikował swoją *Ideologię i utopię*. Już w rok później Max Horkheimer podejmuje z nim dyskusję w swoim artykule *Nowe pojęcie ideologii* (M. Horkheimer, 1985). W siedem lat później ukazuje się rozprawa Horkheimera zatytułowana *Traditionelle und kritische Theorie*, która daje początek idei „teorii krytycznej” i „znak firmowy” dla całej szkoły. Choć chronologia wymienionych publikacji mogłaby sugerować wpływ socjologii wiedzy na wczesny dorobek Horkheimera, sugestia taka nie znajduje jednoznacznego potwierdzenia w pracach autora *Tradycyjnej i krytycznej teorii*. Bardziej szczegółowe uwagi dotyczące recepcji socjologii wiedzy u Horkheimera można znaleźć w pracy S. Czerniaka (1989). Mamy tu raczej do czynienia z dwiema odrębnymi formacjami intelektualnymi, które wyrosły z tego samego podłoża. Podłożem tym były radykalne zmiany o charakterze społecznym i politycznym w Europie początków XX wieku, przemiany w myśli społecznej i filozofii, które charakteryzowałem we wcześniejszych partiach tej książki, a przede wszystkim marksizm, który — podobnie jak jest to w wypadku socjologii wiedzy — stanowi dla teorii krytycznej nieustanne źródło inspiracji i podstawowy kontekst intelektualny.

Mimo odrębności obie te tradycje intelektualne — socjologię wiedzy i teorię krytyczną łączy nie tylko genealogia. Zaprzatają je te same kluczowe problemy osadzone w historii filozofii, a wymaga-

jące nowych rozstrzygnięć w nowym kontekście historycznym.

W istocie zarówno socjologia wiedzy, jak i teoria krytyczna postawiły sobie niemal identyczne zadanie: krytyczne badanie produktów świadomości człowieka. Dla obu jednym z podstawowych pojęć jest pojęcie ideologii, podobnie jak jednym z podstawowych faktów jest uwikłanie myśli w kontekst historyczny i społeczny. Toteż szkoła frankfurcka śledzi socjologię wiedzy od początku — wskazuje na to choćby wspomniany artykuł Horkheimera — a jej współcześni przedstawiciele zajmują się problematyką tak bliską socjologii wiedzy, że z rzadka tylko powołują się na tę dyscyplinę, aby nie odebrać własnej tradycji myślowej znamienia oryginalności. Mówiąc o współczesnych przedstawicielach szkoły frankfurckiej mam na myśli głównie J. Habermasa, o którym też zechcę dalej pisać bardziej szczegółowo.

Równocześnie teoria krytyczna zupełnie inaczej formułuje swoje ambicje teoretyczne. Ambicje te oddaje najlepiej właśnie idea „krytyki”; idea, która sugeruje rezygnację z aspiracji do formułowania twierdzeń pozytywnych. Socjologia wiedzy, odwrotnie, od początku usiłowała proponować jakies pozytywne rozwiązanie podjętych problemów, choć tym, co pozostało jej niewątpliwym osiągnięciem, jest właśnie swego rodzaju krytyka.

Zasadnicze odmienności między socjologią wiedzy i teorią krytyczną ujawniły się w wypadku najgłośniejszego z jej współczesnych przedstawicieli, a mianowicie Jürgena Habermasa. W odróżnieniu od tradycji swojej „szkoły” Habermas w sposób świadomy podjął próbę uczynienia „krytyki” przedsięwzięciem konstruktywnym. Krytyka staje się w jego dorobku czymś w rodzaju uniwersalnej syntezy. Przy tym zasadniczy problem socjologii wiedzy, a mianowicie relacja bytu i myśli, którą Scheler i Mannheim chcieli uczynić problemem socjologicznym, zostaje na powrót przeniesiony na płaszczyznę ogólnofilozoficzną i osadzony w całym nurcie filozofii niemieckiej. Nurt ten Habermas analizuje jako spójną tradycję. Oczywiście zgodnie z podstawowym postulatem szkoły tradycja ta staje się następnie przedmiotem „krytyki”, ale zabieg ten pomyślany jest głównie jako metoda. Mianowicie metoda wmontowania w podejmowane rozważania niemal wszystkich liczących się nurtów myśli współczesnej. W rezultacie Habermas „krytykuje”, co chce, i co chce z krytykowanych idei, włącza do własnych koncep-

cji. W ten sposób krytyce zostają poddane filozofia Kanta, Hegla, Marksa, Husserla, Wittgensteina, rozmaite współczesne nurty marksizmu, hermeneutyka, neopozytywizm. Równocześnie jednak próbuje Habermas zintegrować „punkty orientacyjne” krytykowanych ujęć.

Przyjrzyjmy się bardziej szczegółowo niektórym z jego pomysłów, tym zwłaszcza, których powiązania z problematyką socjologii wiedzy są niewątpliwe. Pomysły te mają swoje źródło, jak już pisałem wcześniej, w podstawowym postulatcie szkoły frankfurckiej, a mianowicie postulatcie „krytyki”. Należy jednak pamiętać, że zmianom ulegały zarówno szczegóły teoretycznej orientacji tej szkoły, jak i zainteresowania, a nawet kierunki rozwiązań w dorobku samego Habermasa (Z. Krasnodębski, 1983). Pozostają jednak pewne elementy stałe. Są nimi niektóre kluczowe pojęcia oraz nieustanne odnoszenie swoich koncepcji, jak również prób interpretacji koncepcji innych, do myśli Marksa. Wśród pojęć kluczowych znajdują się: „krytyka”, „ideologia”, „wiedza”, „interesy”, a także od pewnego momentu — „komunikacja”.

Wymieniam tu te hasła, które interesują nas obecnie ze względu na problematykę socjologii wiedzy. Zresztą pozostałe już są nieliczne. Oczywiście nie wymieniłem tych pojęć, które mimo swej wagi należą nie tyle do myśli Habermasa, ile stanowią nieodzowną aparaturę klasycznej problematyki filozoficznej, jak „byt”, „myśl”, „intersubiektywność”, „społeczeństwo” i in. Wymienione teraz przykłady nie są wszakże zupełnie przypadkowe. Właśnie te pojęcia wskazują na to, co z klasycznej problematyki filozoficznej zaprzęta Habermasa.

Wskazuje się niekiedy, że w historii filozofii daje się wyróżnić trzy dominujące kolejno „kręgi myśli filozoficznej”, mianowicie filozofię bytu, filozofię myślenia i filozofię języka (M. A. Krąpiec, 1985). Bez względu na możliwe spory wokół takiego postrzegania historii filozofii te trzy kręgi myśli filozoficznej można z pewnością wyodrębnić. Wspominam o tym dlatego, że ich wyróżnienie doskonale oddaje ambicje Habermasa do wielkiej syntezy. Ma to być właśnie synteza eliminująca odrębność filozofii bytu, filozofii myślenia oraz filozofii języka. Stąd kluczowe znaczenie idei komunikacji, która pojawia się w myśli Habermasa stosunkowo późno i pełni podobną rolę teoretyczną jak wcześniejsza idea praktyki.

W istocie synteza, którą usiłuje zbudować Habermas, dokonuje się w dwu etapach. W etapie pierwszym koncepcja praktyki ma eliminować dualizm bytu i myśli, natomiast w etapie drugim koncepcja komunikacji — dostarczając ogniwa między myśleniem i językiem, czyli między myśleniem różnych jednostek, ma rozwiązać problem intersubiektywności oraz umożliwić doskonałą teorię społeczeństwa. Charakterystyczne, że droga, jaką podąża Habermas, przypomina koleje socjologii wiedzy. Historycznie rzecz biorąc klasyczna formuła tej dyscypliny, jak wynika z prac M. Schelera czy K. Mannheim, stanowi swoistą konfrontację właśnie z problemem relacji bytu i myśli. W tej też mierze obaj ci autorzy, przy wszystkich różnicach, o których pisałem wcześniej, korzystali z teoretycznych pomysłów Marksa. Natomiast najciekawsza chyba ze współczesnych koncepcji socjologii wiedzy, mianowicie fenomenologiczna socjologia wiedzy, koncentruje się na badaniu procesów, w których określone przekonania zyskują walor wiedzy (P. Berger, T. Luckmann, 1983). Podstawowym problemem filozoficznym, z jakim mają do czynienia autorzy tej orientacji, jest problem intersubiektywności.

Ważną cechą propozycji i analiz Habermasa jest ich związek ze współczesnością. Autor ten, mimo niezwykle wprost przywiązania do pewnych tradycji intelektualnych, pozostający w stałej zależności od klasycznej filozofii niemieckiej, a także dorobku twórców marksizmu, nie traci kontaktu z tym, co dzieje się aktualnie. Dotyczy to nie tylko wydarzeń w sferze intelektualnej, nowych idei humanistyki, ale — przede wszystkim — przemian podstawowych mechanizmów społecznych i politycznych współczesnych społeczeństw. Toteż sposób traktowania przez Habermasa tradycyjnych pojęć, takich choćby, jak ideologia albo komunikacja, jest daleki od sztywnego definiowania. Posługuje się nimi swobodnie, starając się za ich pomocą formułować swoje interpretacje procesów obserwowanych w rzeczywistym świecie społecznym. Nie ułatwia to zadania czytelnikom, a zwłaszcza krytykom jego prac. Każda próba rozszyfrowania tez Habermasa wymaga bowiem zrekonstruowania jego terminologii i zidentyfikowania znaczeń, w jakich występują znane skądinąd pojęcia. Dalsze więc rozważania, których celem jest prezentacja niektórych tez Habermasa, muszą wyjaśnić również znaczenie jego podstawowych kategorii teoretycznych.

Wypada je rozpocząć od pojęcia teorii. Jak już wspominałem, hasło „teoria krytyczna” nie pochodzi od Habermasa, ale od Maxa Horkheimera. Zarówno samo to hasło, jak i dorobek członków związanej z nim szkoły — poza Horkheimerem trzeba wymienić przynajmniej jeszcze Adorna, Marcusego, Benjamina — cieszy się ciągle znacznym zainteresowaniem filozofii społecznej. Mimo to bardzo rzadko można znaleźć spostrzeżenie, że idea teorii krytycznej polega nie tylko na postulacie krytyki, ale także na zupełnie odmiennym od najczęściej używanego w literaturze przedmiotu rozumieniu teorii. W istocie o nośności tej szkoły frankfurckiej zdecydowało zupełnie nowe pojmowanie „teorii”, tak jak jej atrakcyjność była uzależniona od powierzchownego pojmowania postulatu „krytyki”. Należy bowiem pamiętać, że współczesna popularność teorii krytycznej zbiegła się z protestami studenckimi w latach sześćdziesiątych, wytworzeniem tzw. kontrkultury oraz powstaniem skrajnie lewicowych ugrupowań politycznych.

Wszystkie te zjawiska łączyła postawa negacji zastanej rzeczywistości, którą — jak się wydawało — dobrze oddaje hasło teorii krytycznej. W takich okolicznościach do rangi ideologa tamtych nastrojów urósł Herbert Marcuse. Stopniowo jednak okazało się, że takie funkcjonowanie teorii krytycznej w szczególnych warunkach społeczno-intelektualnych lat sześćdziesiątych polega na nieporozumieniu. Wyjaśnienie tego nieporozumienia jest w znacznej mierze mimowolną zasługą J. Habermasa. W jego zwłaszcza rozważaniach widać przemiany, jakim ulegało pojęcie krytyki w filozofii nowożytnej od czasów Kantowskich „krytyk”, poprzez krytykę w pracach Marksa do idei teorii krytycznej Horkheimera. Była to droga od krytyki oddającej koncepcję filozofii (M. Siemek, 1977, s. 45), przez krytykę pojmowaną jako metodologiczne narzędzie destrukcji odrzucanych koncepcji do krytyki, która miała łączyć oba te elementy.

Dorobek Habermasa, który ze wszystkich tych źródeł czerpał otwarcie, sprawiał, że obiegowe posługiwanie się hasłem krytyki stawało się coraz bardziej niejasne. Nie tylko z tego powodu, że jego prace okazywały się coraz mniej czytelne, ale także z tego, że za krytyką w jego wydaniu coraz częściej widać było ambicje pozytywne. W ten sposób w dorobku Habermasa już nie tylko „teoria” nie była teorią, ale także „krytyka” nie była wyłącznie krytyką,

choć pozostała wyraźnym, spektakularnie wykorzystywanym punktem wyjścia. Wróćmy jednak do tego specyficznie rozumianego pojęcia teorii.

Metodologiczne rozumienie teorii — przy wszystkich różnicach, jakie można przy tej okazji wymienić — ma charakter pozytywny. Od teorii oczekuje się opisu, wyjaśnienia oraz możliwości przewidywania. W naukach społecznych i humanistycznych używa się tego terminu w znaczeniu nieco mniej ścisłym, ale w każdym wypadku teoria jest przejawem konstruktywnego aktu intelektualnego. Niekiedy argumentuje się, że teoria jest konstytutywnym elementem w procesie poznania naukowego, wieńczącym proces tworzenia przedmiotu poznania. (Piszę o tym w rozdziale VII). Dlatego postulat, aby teoria była „krytyką”, jak również odrzucenie elementu kreacji w działalności intelektualnej, zmienia po prostu sens samego pojęcia teorii (M. Horkheimer, 1970, s. 56).

Trzeba tu jednak wyjaśnić, że to nie metodologiczny sens pojęcia teorii mieli na uwadze twórcy „teorii krytycznej”. Zarówno dla Horkheimera, jak i dla Habermasa punktem odniesienia były filozoficzne koleje tego pojęcia. Jeżeli wspominam więc metodologiczne rozumienie teorii, to tylko dlatego, że nie wszyscy, którzy ulegli hasłu teorii krytycznej, zdawali sobie sprawę ze szczegółów genealogii tego hasła, a jego znaczenie potraktowali właśnie metodologicznie.

Od rozważań wokół pojęcia teorii rozpoczyna J. Habermas zasadniczy dla interesującego nas tematu esej zatytułowany *Wiedza i ludzkie interesy: perspektywa ogólna* (1971, s. 301). Przypomina tam etymologię słowa i jego klasyczne rozumienie w filozofii greckiej. Podkreśla zwłaszcza, że istotą tego pojęcia w klasycznym jego zastosowaniu było przeciwstawienie życiu i praktyce. Teoria miała opisywać świat niejako z zewnątrz, odkrywać jego niezmienną, zstałą — jak zakładano — naturę. Tym, co zdaniem Habermasa zaciążyło na całej filozofii, a także nauce, z nowoczesnymi naukami przyrodniczymi włącznie, jest iluzja czystej teorii, czyli teorii pojmowanej jako produkt intelektu, opisujący rzeczywistość przy całkowitej niezależności od opisywanego świata. Przyjmowanie istnienia wiedzy, która byłaby całkowicie niezależna od okoliczności swego powstania, jest dla Habermasa „obiektywistyczną iluzją”.

Habermas nie nazywa alternatywnej koncepcji teorii „teorią

krytyczną”, choć wprost sytuuje się w nurcie rozważań zapoczątkowanym kiedyś przez Horkheimera. W ten sposób sprawia wrażenie kontynuacji, choć w istocie krytyka przestaje się odnosić głównie do rzeczywistości, jak tego żądał Horkheimer, a skierowana jest przeciwko samemu rozumieniu pojęcia teorii; jest więc w istocie krytyką świadomości. Ponadto nowe pojmowanie teorii wręcz zakłada jej konstruktywną rolę w budowaniu obrazu rzeczywistości. W odróżnieniu od klasycznego rozumienia teorii o jej istocie nie decyduje niezależność teorii od bytu, ale właśnie jej zakorzenienie w bycie. O kształcie teorii, a w ten sposób o postaciach uzyskanej wiedzy, decydują mianowicie interesy konstytuujące wiedzę. To stanowisko, wyłożone za pomocą typowej dla Habermasa skomplikowanej frazeologii, nie zawiera nic więcej ponad poglądy, które stały się punktem wyjścia socjologii wiedzy, o których pisałem wcześniej. Równocześnie można tu zauważyć pewne przesunięcie akcentów, które wiąże się ze wspomnianymi wcześniej ambicjami Habermasa do globalnej syntezy. Oto nie deklaruje on zainteresowania interesami grupowymi, klasowymi czy innymi, ale interesami poznawczymi. Oczywiście tak pojmowane interesy pozostawiają miejsce na wpływ czynnika społecznego, którym zajmowała się wczesna socjologia wiedzy, ale równocześnie przenoszą rozważania na inne piętro teoretyczne. Aby je dobrze przedstawić, konieczna jest pewna dygresja.

Obok ambicji dokonania globalnej syntezy można w pracach Habermasa dostrzec jeszcze jedną przynajmniej ambicję. Jest to ambicja tworzenia teorii współczesnego społeczeństwa kapitalistycznego. Jednak i tak pojmowane zadanie jest ściśle uzależnione od nowych znaczeń tradycyjnych pojęć. Jednym z tych pojęć, interesującym nas w tej chwili ze względu na problematykę tych rozważań, jest „ideologia”.

Zdaniem Habermasa „społeczeństwo kapitalistyczne zmieniło się tak, że do jego analizy nie można już stosować bezwarunkowo dwóch kluczowych kategorii Marksowskich, to jest walki klasowej i ideologii” (J. Habermas, 1977, s. 375). Dawny typ ideologii, polegający na racjonalizacji panowania klasowego, został zastąpiony nową ideologią. Ta nowa ideologia to świadomość technokratyczna, która nie odwołuje się już do kryteriów politycznych, a jej racją jest funkcjonowanie określonego systemu celowo-racjonalnego.

U podstaw nowej ideologii znajdujemy „fetyszyzację nauki”.

Nie jest to jednak jedynie sprawa fetyszyzacji. W istocie nowa rola nauki i techniki sprawia, że przestają być przydatne niektóre koncepcje ekonomiczne zbudowane na gruncie kapitalizmu dziewiętnastowiecznego, jak choćby Marksowska teoria wartości. Otóż „postęp naukowo-techniczny stał się niezależnym źródłem wartości dodatkowej” (tamże, s. 371). Jest to zupełnie nowa sytuacja. W jej świetle „rozwój systemu społecznego wydaje się podporządkowany logice postępu naukowo-technicznego” (tamże, s. 372), a „źródłem konfliktów są już nie przedziały klasowe, ale upośledzenie pewnych dziedzin życia społecznego” (tamże, s. 377).

Kierowany postęp naukowo-techniczny stanowi w tych nowych warunkach podstawę uprawomocnienia panowania politycznego. Oczywiście w tle takich rozważań pojawia się pytanie o to, kto panuje. Odpowiedź jest jednak, wbrew pozorom, dość skomplikowana, aby pytanie to oddzielić w tej chwili od refleksji dotyczących samych przemian ideologii. Trzeba jednak przynajmniej zwrócić uwagę, że w odróżnieniu od dawnej ideologii, świadomość technokratyczna nie tyle jest wyrazicielem jednej określonej klasy, ile oddaje złudzenia niemal całego, odpolitycznionego społeczeństwa ulegającego bezgranicznej wierze w naukę i postęp techniczny. „Ideologicznym rdzeniem tej świadomości — pisze Habermas — jest eliminacja różnicy między praktyką a techniką (tamże, s. 381).

Innymi słowy, technika jest postrzegana jako praktyka *par excellence*. Autor rozprawy *Technika i nauka jako „ideologia”* nie kwestionuje jednak do końca istnienia interesów klasowych. W istocie ulegają one jedynie utajnieniu. Tracą też swoje polityczne znaczenie. We współczesnym społeczeństwie grupy upośledzone nie są klasami społecznymi, toteż ich identyfikacja niewiele już wyjaśnia. Na naszych oczach dokonuje się bowiem konstytuowanie gatunku. Sam człowiek staje się kim innym.

Na tle takiej koncepcji zrozumiałe staje się zarówno odejście od typowego dla wczesnej socjologii ujęcia społecznej problematyki wiedzy, jak i posługiwanie się zupełnie nowym pojęciem interesów. W świecie, w którym dominuje świadomość technokratyczna, jedynymi interesami, które istotnie ważą i którymi warto się zajmować, są interesy poznawcze. To one przesądzają o kształcie

naszej wiedzy. Dlatego też największym nieporozumieniem jest założenie obiektywności wiedzy. Właśnie ta „obiektywistyczna iluzja” jest fundamentem współczesnej formy ideologii i przesłania rzeczywisty mechanizm powstawania wiedzy, a również jej społeczną rolę.

Interesująca nas obecnie problematyka, w którą uwikłane są takie pojęcia, jak wiedza, praktyka oraz interes, czyli pojęcia tworzące sam kościół socjologii wiedzy, jest w wypadku analiz Habermasa doskonałą okazją do pokazania sposobu, w jaki korzysta on z tradycji filozoficznej. Otóż filozoficznym tłem czy może nawet zapleczem dla jego pojęcia interesów jest filozofia Kanta i Fichtego. Zagadnienie „rozum a interesy” jest przez niego badane w kontekście niemieckiego transcendentalizmu. Kantowskie źródła pozwalają rozszyfrować znaczenie samego pojęcia interesów. Otóż tłumacz *Uzasadnienia metafizyki moralności* Kanta, tekstu, do którego wprost odwołuje się Habermas, tłumaczy niemiecki termin „Interesse” — występujący bądź to w formie czasownikowej, bądź w formie rzeczownikowej — jako „interes”, „zainteresować” albo „przykładać wagę” (I. Kant, 1971, s. 39—40). W istocie wszystkie te elementy znaczeniowe występują u Habermasa.

Definiując pojęcie interesów podkreśla on, że odnosi się ono do tego, co w wypadku człowieka decyduje o konstytuowaniu się człowieka jako gatunku oraz utrzymaniu gatunku. „Interesy konstytuujące wiedzę można definiować wyłącznie jako funkcję tworzonych obiektywnie problemów utrzymania życia, które zostały rozwiązane za pomocą kulturowych form bytu jako takiego” (J. Habermas, 1972, s. 196).

Ta wypowiedź Habermasa pokazuje doskonale, jak dalekie jest jego pojęcie interesów od takich sformułowań, jak interes klasowy, o którym czytamy w literaturze marksistowskiej albo w pracach z zakresu socjologii wiedzy. Równocześnie jednak nie jest to pojęcie zupełnie oderwane od tamtych. Raczej oddaje ono wspomniane wcześniej ambicje Habermasa dokonania globalnej syntezy oraz rozwiązywania kwestii fundamentalnych. W istocie przecież klasa chroniąca swoje interesy daje wyraz dążeniu do utrzymania życia w ukształtowanych kulturowo warunkach. Odmienność tych pojęć polega raczej na odmienności zakresu niż znaczenia. Oczywiście prowadzi to do podejmowania zupełnie różnych problemów szczegółowych. Część tych problemów wynika jednak z zupełnie nowej cha-

rakterystyki rzeczywistości, która jest przedmiotem analizy. Niezwykle instruktywne jest cytowane przed chwilą sformułowanie „kulturowe formy bytu”. Wskazuje ono, że pisząc o bycie Habermas zakłada, że w każdym wypadku jest to „ludzka forma rzeczywistości”, to znaczy taka rzeczywistość, jaka jest dostępna człowiekowi. Istocie, której przetrwanie jest ściśle uzależnione od swoistego sposobu istnienia, zwanego kulturą. Intuicje Habermasa są w tym zakresie zbieżne z różnymi koncepcjami filozoficznymi konstruowanymi w pierwszej połowie bieżącego stulecia. Widać, na przykład, wyraźne zbieżności z filozofią form symbolicznych E. Cassirera, jak również socjologią wiedzy proponowaną przez P. Sorokina.

W tak pojmowanej rzeczywistości, w której konstytutywnym elementem są ludzkie działania przesądzone kulturowo, szczególna rola — jak widzieliśmy — przypada nauce i technice.

W perspektywie, jaka jawi się nam w świetle dotychczasowej analizy, wiedzą, która interesuje Habermasa, jest wiedza naukowa. Nie oznacza to, że nie dostrzega on różnic między szeroko rozumianą wiedzą a tą jej postacią, z którą mamy do czynienia w wypadku nauki. Po prostu różnice, jakie występują między — na przykład — wiedzą potoczną a wiedzą naukową, nie mają znaczenia, jeśli rozpatruje się proces powstawania wiedzy. W każdym wypadku rola interesów i mechanizm konstytuowania się wiedzy jest taki sam. To też, mając najczęściej na myśli wiedzę naukową, dokonując jej typologii, Habermas nie troszczy się o to, aby wyraźnie określić, o jakiej wiedzy mówi.

Wyróżnia trzy rodzaje wiedzy, które nazywa informacją, interpretacją i analizą. „Informacja rozszerza naszą zdolność do technicznego panowania (nad rzeczywistością); interpretacja umożliwia usytuowanie działania w ramach wspólnych tradycji, natomiast analiza uwalnia świadomość od uzależniających ją hipostaz” (J. Habermas, 1972, s. 313). Każdy z tych trzech rodzajów wiedzy odpowiada na innego typu interes poznawczy: techniczny, praktyczny lub emancypacyjny. Różnym rodzajom nauki właściwe są różne rodzaje wiedzy. Odmienne interesy znajdują też wyraz w specyficznych dlań środkach ekspresji: pracy, języku lub zdolności do autorefleksji.

W ten sposób informacja jest niejako sprzężona z technicznym interesem poznawczym, stanowi istotę nauk empiryczno-analitycznych i znajduje swój wyraz w pracy. Z kolei interpretacja zwią-

zana jest z praktycznym interesem poznawczym, jest dziedziną nauk historyczno-hermeneutycznych i jako swój środek wykorzystuje język. Wreszcie analiza należy do krytycznej nauki społecznej, która, zdaniem Habermasa, winna zająć miejsce tradycyjnie rozumianych nauk społecznych. Interes poznawczy, z którym mamy do czynienia w tym wypadku, nazywa Habermas emancypacyjnym, czyli wyzwalającym. Natomiast drogą do wyzwolenia jest zdolność do autorefleksji. Taki wyzwalający interes poznawczy jest wspólny naukom krytycznym i filozofii.

O jakim wyzwoleniu czy też emancypacji mowa, widać najlepiej, gdy przyjrzeć się analogii między krytyką ideologii i psychoanalizą, na którą wskazuje Habermas. Otóż oba te przedsięwzięcia intelektualne mają na celu ujawnienie tego, co ukryte. W obu też wypadkach wyparcie pewnych treści psychicznych, którymi zajmuje się psychoanaliza, i ukrycie pewnych elementów wiedzy, którymi zajmuje się krytyka ideologii, tworzą nie uświadomione treści świadomości ograniczające człowieka. Równocześnie w obu wypadkach fałszywa świadomość pełni swego rodzaju funkcję ochronną. Analogia między krytyką ideologii i psychoanalizą jest szczególnie ważna w dyskusji teorii krytycznej z hermeneutyką. Zarówno bowiem psychoanaliza, jak i krytyka ideologii nie przyjmują do wiadomości jako właściwego znaczenia myśli i działań tego znaczenia, które jest wprost formułowane, lecz poszukują ukrytego sensu (Z. Krasnodębski, 1979).

Tak więc dążenie do emancypacji, charakteryzujące interes poznawczy w wypadku krytycznej nauki społecznej, ma na celu ujawnienie rzeczywistych mechanizmów działań ludzkich, ukrytych motywów aktywności człowieka i w ten sposób zrzucenie iluzji bądź ograniczeń, które są postrzegane jako obiektywne granice ludzkich możliwości. Takie granice są np. tworzone przez ideologie oferujące w miejsce rzeczywistego poznania produkty świadomości fałszywej. Przyjmowanie klasowo uwarunkowanych wizji rzeczywistości za wyraz konieczności bytowych albo historycznych jest właśnie przykładem hipostaz zniewalających człowieka. Podobnie też obserwowane współcześnie środki technicznego panowania nad rzeczywistością są postrzegane jako jedyny i konieczny sposób radzenia sobie z oporem stawianym przez świat materialny. Zasadzająca się na tym władza nauki jest innym przykładem takiej hipostazy.

W świetle tak pojmowanej krytycznej nauki społecznej dyscyplina ta przedstawia się jako faktyczna możliwość alternatywna dla tradycyjnej, to znaczy Mannheimowskiej, koncepcji socjologii wiedzy. W istocie jednak jest to nie tyle dyscyplina alternatywna, ile próba sformułowania zadań socjologii wiedzy za pomocą zupełnie innej frazeologii i terminologii. Równocześnie zastosowany język ma objąć szerszą problematykę, nieobecną w Mannheimowskiej socjologii wiedzy. Przykładem jest cała problematyka związana z ideologiczną rolą nauki i techniki. Czy jednak korzyści tego zabiegu są istotnie warte trudu, jakiego wymaga arbitralne przenicowanie całej aparatury pojęciowej z takimi terminami, jak ideologia, interes i wiedza włącznie? Arbitralność tę widać było doskonale na przykład w koncepcji wiedzy jako interpretacji, z którą Habermas wiązał „praktyczny interes poznawczy”. Zastosowanie słowa „praktyczny” w tym kontekście przeciwstawia się niemal powszechnym intuicjom. Spójrzmy, jak rozumie Habermas praktyczny interes poznawczy.

Jak pamiętamy, z interpretacją mamy do czynienia w wypadku nauk historyczno-hermeneutycznych. Podstawowym zadaniem poznawczym w tych naukach jest rozumienie znaczeń, odczytywanie sensów. Oczywiście te akty rozumienia nie dokonują się w próżni. Ich odniesieniem jest tradycja. W procesie poznania, które się tu dokonuje, podmiot jest w stanie pojąć, zrozumieć tradycję jedynie w ten sposób, iż czyni ją odniesieniem dla sytuacji własnej. Innymi słowy, rozumienie tradycji i rozumienie rzeczywistości, będącej aktualnym środowiskiem podmiotu, dokonuje się równocześnie. Rozumienie to nie może jednak ograniczać się do jednostki. Dążeniem podmiotu jest intersubiektywność rozumienia, czyli uzyskanie zgody innych na określoną wykładnię tradycji. Właśnie to dążenie do intersubiektywności znaczeń oraz osadzonej w tradycji auto-refleksji nazywa Habermas praktycznym interesem poznawczym i przeciwstawia go technicznemu interesowi poznawczemu (J. Habermas, 1972, s. 310).

Inaczej mówiąc, praktyczny interes poznawczy jest dążeniem do pewnego ładu w kontakcie jednostki z innymi ludźmi, tak jak techniczny interes poznawczy wyraża się dążeniem do ładu w kontakcie jednostki z rzeczywistością materialną. W istocie więc za tą skomplikowaną konstrukcją kryje się stosunkowo prosta idea. Trudno się

też oprzeć wrażeniu, że zastosowana przez Habermasa terminologia nie tyle pomaga w rozumieniu jego idei, co stanowi sposób na ich dowartościowanie. Nietrudno w odróżnieniu technicznego interesu poznawczego od praktycznego dostrzec echo Kantowskiego rozróżnienia rozumu teoretycznego i praktycznego.

Sugerowałem wcześniej, że wyodrębniona przez Habermasa „krytyczna nauka społeczna” jest jego swoistym sposobem na wyartykułowanie problematyki socjologii wiedzy. Nie oznacza to jednak, że na tym kończą się związki myśli Habermasa z problematyką socjologii wiedzy. Idea krytycznej nauki społecznej jest przecież jedynie jedną z wielu koncepcji tego autora. Jego ambicje sięgają natomiast — już o tym mówiłem — znacznie dalej. Podstawowa teza rozprawy o wiedzy i interesach wykracza przecież poza perspektywę tradycyjnej socjologii wiedzy, odrzucając główny problem tej dyscypliny. Jak głosi Habermas, bytowe uwarunkowania wiedzy nie tyle są niepożądaną ingerencją w świat myśli, co koniecznym czynnikiem konstytuowania wiedzy.

Innymi słowy, tym, co pozostaje przedmiotem badań, jest właśnie sam proces społecznej konstytucji wiedzy. Jak wiadomo, tego samego przeformułowania tematyki socjologii wiedzy dokonali na dwa lata przed pierwszym wydaniem pracy Habermasa *Erkenntnis und Interesse*, i niemal równocześnie z publikacją jego zwięzłej rozprawy pod tym samym tytułem, P. Berger i T. Luckmann (1983). Oczywiście w obu wypadkach perspektywy teoretyczne są diametralnie odmienne. Z jednej strony mamy do czynienia z osobliwą kompozycją marksizmu i transcendentalizmu, z drugiej natomiast dominuje połączenie fenomenologii z interakcjonizmem symbolicznym. Różne są też cele teoretyczne. Zbieżność, którą wskazuję, dotyczy jedynie konsekwencji teoretycznych, i to tych tylko, które interesują socjologa wiedzy. Konsekwencje te mają jednak ciąg dalszy. Otóż te radykalnie odmienne ujęcia społecznej problematyki wiedzy koncentrują się ostatecznie, w wymiarze filozoficznym, na tych samych problemach. Ich istotą jest kwestia intersubiektywności, skupiająca zresztą większość problemów wających na teoretycznym statusie nie tylko socjologii wiedzy, ale nauk społecznych w ogóle. Cały proces społecznego tworzenia rzeczywistości, który opisują Berger i Luckmann, jest przecież „drugą stroną” procesów symbolicznych; to właśnie wspólnota znaczeń decyduje o tym, że świat

jest światem wspólnym dla pewnej liczby ludzi. Toteż kluczowym pojęciem, które w obu wypadkach aż się prosi o wykorzystanie, jest „komunikacja”. Berger i Luckmann zrezygnowali z posługiwania się pojęciem komunikacji w roli centralnego terminu, ale jest to kwestia wyboru aparatury pojęciowej. Natomiast Habermas sięgnął po nie bez wahania, choć na gruncie tradycji intelektualnej, z której wyrósł, jest to pojęcie niemal zupełnie nieobecne (J. Habermas, 1971). (Nie był zresztą odosobniony wśród kolegów z tzw. szkoły frankfurckiej, zważywszy choćby dorobek K. O. Apla).

Idea komunikacji spowodowała zresztą swoiste pęknięcie w uprzednio zbudowanej konstrukcji teoretycznej Habermasa. Niewystarczająca okazała się wcześniejsza typologia nauk. Pojawia się więc kolejna grupa nauk — nauki rekonstruujące. Komplikacje teoretyczne są zresztą znacznie rozleglejsze. Dobrze je charakteryzuje Z. Krasnodębski (1983). Dla naszych rozważań ważne jest spostrzeżenie, że teoria krytyczna Habermasa wyrosła z konfrontacji z tą samą problematyką, z której narodziła się socjologia wiedzy, i po karkołomnych ewolucjach znalazła się w tym samym niemal miejscu, co współczesna socjologia wiedzy. Nie oznacza to, oczywiście, że chciałbym sprowadzić dorobek teorii krytycznej czy dorobek samego Habermasa do problematyki socjologii wiedzy. Po prostu ten aspekt interesował mnie w tych rozważaniach. Natomiast wniosek, jaki wynika z przeprowadzonej analizy, jest chyba godny uwagi: socjologia wiedzy niewiele skorzystała z dorobku teorii krytycznej.

Wniosek taki rodzi jednak pewne pytania z dziedziny socjologii nauki. Jeżeli dorobek Habermasa wnosi tak niewiele do interesującej nas problematyki, to jak wytłumaczyć tak ogromną popularność tego autora? Należy więc wyjaśnić, że swoją konkluzję ograniczam do problematyki socjologii wiedzy. Mimo to pozwolę sobie na parę uwag dotyczących źródeł popularności Habermasa. Sądzę mianowicie, że popularności tej nie tłumaczą jego pomysły teoretyczne — nie są one bowiem oryginalne. Powodzenie tego autora można natomiast przypisać powodom trojakiego rodzaju.

Po pierwsze, jego olbrzymiej erudycji pozwalającej na syntezę rozmaitych elementów nowożytnej myśli humanistycznej i społecznej. Po drugie, umiejętności nadania nowego życia klasycznym już w filozofii lub socjologii terminom, jak na przykład Weberowska idea legitymizacji. Po trzecie wreszcie — zdolnościom „handlo-

wym” Habermasa. Bez wątpienia umie on sprzedać swoje idee. Doskonałym przykładem są zarówno tytuły jego publikacji, jak i ich chronologia. Któż może wymyślić trzy hasła bardziej maczące spokój współczesnego człowieka niż te, które pojawiły się w niewielkiej rozprawie zatytułowanej *Technika i nauka jako „ideologia”*. Podobnie zwięzły i trafiający w sedno ważnej problematyki jest tytuł innej pracy: *Wiedza i interesy*. Zauważmy też, że dopiero po krótkiej rozprawce pod tym tytułem pojawiła się obszerna książka, w której zebrano artykuły poświęcone znacznie szerszej problematyce i napisane znacznie trudniejszym językiem.

Dlatego też na pytanie, czy warto czytać Habermasa, trzeba odpowiedzieć: warto. Jeżeli nie ze względów teoretycznych, które są jednak w sumie godne uwagi, to z pewnością ze względów praktycznych.

3. RECEPCJA SOCJOLOGII WIEDZY W KONTEKŚCIE INTELEKTUALNYM I SPOŁECZNYM STANÓW ZJEDNOCZONYCH

Socjologia wiedzy trafiła na rynek amerykański — w postaci przekładu *Ideologii i utopii* K. Mannheim’a — jeszcze w latach trzydziestych. Do chwili obecnej właśnie Mannheimowskie ujęcie tej dyscypliny jest niejako dominującym paradygmatem socjologii wiedzy w Stanach Zjednoczonych. Tam właśnie działa jeden z najlepszych chyba znawców dorobku Mannheim’a — Kurt Wolff (1971). Z inspiracji socjologów kanadyjskich wydaje się też ciągle prace omawiające Mannheimowską formułę socjologii wiedzy (V. Meja, N. Stehr, 1982).

Mimo tej popularności Mannheim’a to nie nurt, który nawiązuje do jego dorobku, okazał się oryginalnym wkładem do socjologii wiedzy. Wkład ten jest wynikiem pewnych osobliwości w recepcji samej idei socjologii wiedzy jako odrębnej dyscypliny. Tak rozumiane osobliwości recepcji socjologii wiedzy w USA były dostatecznie interesujące, aby Robert Merton poświęcił im kilka sporych rozpraw, które weszły do jego tomu poświęconego teorii socjologicznej i strukturze społecznej (R. K. Merton, 1982). Chciałbym więc przyrzec się tym osobliwościom, choć dorobek Mertona jest znacznie bo-

gatszy w zagadnienia istotne dla socjologii wiedzy. Merton poważnie potraktował zamysł nowej dyscypliny. Dość powszechnie uważa się, że było to wyrazem jego doskonałej orientacji w europejskich tradycjach intelektualnych, które poza tym nie miały tak zasadniczego znaczenia dla dwudziestowiecznej myśli amerykańskiej, jak to się stało w Europie. Zresztą niemal do chwili obecnej wśród socjologów amerykańskich, którzy wnieśli coś istotnego do socjologii wiedzy, dominują przybysze z Europy, jak Pitirim Sorokin w pierwszej połowie obecnego stulecia albo Peter Berger w jego drugiej połowie.

Z drugiej strony, jak słusznie argumentuje Piotr Sztompka, zdając sprawę z amerykańskiej specyfiki w odniesieniu do problematyki socjologii wiedzy, Merton podważa racje istnienia tej dyscypliny w jej europejskim wydaniu. Zdaje się sugerować, że to, co jest w niej godne badania, znalazło się w Stanach Zjednoczonych w obrębie badań nad komunikowaniem, a pozostałe kwestie należy zredukować do socjologicznych badań nad instytucją nauki. Trudno jednak zgodzić się, że zabieg taki prowadzi do „destrukcji socjologii wiedzy”, jak sugeruje P. Sztompka (1985). Raczej jest to próba obejścia przynajmniej części problematyki interesującej nas dyscypliny, jej porzucenia albo wprost nieprzyjmowania do wiadomości. Tak zresztą postąpił też inny z wielkich autorów — Karl Popper, o którym piszę trochę więcej w dalszej części tej książki. Pozytywistyczne sympatie Mertona powodują, jak trafnie wskazuje Sztompka, że dla Mertona zasadniczym problemem socjologii wiedzy jest „pytanie o społeczne źródła wiedzy prawdziwej”. Toteż jego przejście do socjologii nauki jest po prostu logiczną konsekwencją przyjętych założeń (R. K. Merton, 1973). Ponieważ jednak nie zajmujemy się obecnie narodzinami socjologii nauki, wróćmy do uwag Mertona na temat amerykańskiej recepcji idei socjologii wiedzy.

Podkreśla on, że problematyka, która znalazła się w centrum zainteresowania socjologii wiedzy, była odmiennie generowana w Europie i Ameryce. Gdy w Europie jej źródłem były poznawcze zainteresowania środowisk akademickich, w Ameryce pojawiła się ona w wyniku konkurencji między różnymi ośrodkami komunikowania, poszukującymi tajemnic efektywności reklamy. Patrząc na tę sytuację z pozycji amerykańskiego uczonego, Merton sugeruje

nawet, że socjologia wiedzy jest „europejskim wariantem badań nad komunikowaniem” (R. K. Merton, 1982, s. 491). Rozważania Mertona są więc czymś w rodzaju „socjologii socjologii wiedzy”. Charakteryzuje on warunki powstania tej dyscypliny, społeczne uwarunkowania różnic w ujęciu jej problematyki, a także historyczne okoliczności powodujące opóźnioną recepcję europejskich idei w Ameryce.

Merton przekonuje, że socjologię masowego komunikowania (która jest „specjalnością” amerykańską) oraz socjologię wiedzy (którą uważa on za „specjalność” europejską) łączy wspólne zainteresowanie związkami między strukturą społeczną a komunikowaniem. Porównanie tych dziedzin i sposobów badania wspólnego dla nich zagadnienia pozwala zrekonstruować zarówno pogląd Mertona na ideę komunikowania, jak i wiedzy.

„W wariacie europejskim — pisze Merton — poświęca się uwagę wykrywaniu społecznych korzeni wiedzy, ustalaniu dróg wpływu otaczającej struktury społecznej na wiedzę i myśl. Głównym zagadnieniem jest sposób, w jaki społeczeństwo kształtuje perspektywy intelektualne [...]. W wariacie amerykańskim, chociaż skoncentrowanym na socjologicznych badaniach masowych przekonań, zainteresowania idą także w kierunku aktualnego stanu wiedzy (czy też poziomu informacji, jak się to w znamienny sposób nazywa). *Opinia* w większym stopniu niż *wiedza* pochłania jego uwagę”. Rejestrując dalsze rozbieżności autor utrzymuje, że „wariant europejski, którego przedmiotem zainteresowania jest wiedza, zajmuje się w rezultacie elitą intelektualną. Wariant amerykański, skupiony na szeroko rozpowszechnionych opiniach, zajmuje się masami. Pierwszy skoncentrowany jest na doktrynach dostępnych tylko dla wybranych, drugi na popularnych wierzeniach wielu ludzi” (tamże, s. 478—479).

Wypowiedzi Mertona pozwalają dostrzec, że porównując socjologię masowego komunikowania z socjologią wiedzy ma on na uwadze jej ujęcie Mannheimowskie. Zresztą jak dowodzi tego dalsza ewolucja poglądów Mertona na socjologię wiedzy, właśnie zainteresowanie tej dyscypliny wiedzą naukową uważa on za najbardziej cenne, toteż przejście od socjologii wiedzy do socjologii nauki wydaje się w wypadku tego autora zupełnie naturalne. Równocześnie Merton daleki jest od odmawiania wagi problematyce socjologii

wiedzy. Będąc w pełni świadom jej problemów z własnym statusem teoretycznym, jest przekonany o dużym znaczeniu europejskiej refleksji nad społecznymi podstawami wiedzy. „Amerykanin wie, o czym mówi, lecz cóż z tego; Europejczyk nie wie, o czym mówi, ale to znaczy wiele” (tamże, s. 480).

Krytykując amerykański sposób uprawiania dyskusowanej dyscypliny niemal wyszydza przywiązanie do ustalania faktów, z których nie ma istotnych pożytków teoretycznych. Podkreśla natomiast inspiracyjną rolę europejskiego teoretyzowania, nawet jeżeli dokonuje się ono kosztem empirycznej ścisłości. Czytamy więc, że „w wariacie europejskim dochodzi do omawiania ważnych spraw w sposób empirycznie podważalny, w amerykańskim natomiast mówi się o kwestiach bardziej trywialnych w sposób empirycznie ścisły. Europejczyk ma wyobraźnię, Amerykanin patrzy trzeźwo, Amerykanin bada sprawy bieżące, Europejczyk spekuluje na temat procesów długofalowych” (tamże, s. 483). Dalej Merton pokazuje, że gdy socjologia wiedzy koncentruje się na uwarunkowaniach myśli, badania amerykańskie zmierzają do ustalenia rezultatów rozpowszechniania określonych opinii. Nietrudno raz jeszcze zauważyć, że istota tych odmienności polega na tym, że w badaniach europejskich dominowały cele poznawcze, natomiast w amerykańskich — cele praktyczne, takie właśnie jak teoria reklamy.

Charakterystyczne, że nawet wtedy, gdy idee myśli europejskiej — jak na przykład fenomenologia — zostały wchłonięte przez twórcze środowiska intelektualne Ameryki, zostały one zinterpretowane niejako „na sposób amerykański”, czyli podporządkowane utrwalonym tendencjom badawczym. W ten sposób doszło do oryginalnej fuzji interakcjonizmu Meada z Schutzowską wersją „fenomenologii społecznej”, której rezultaty znajdujemy między innymi w omawianych dalej fenomenologicznych ujęciach socjologii wiedzy.

Na tle tych rozważań Mertona znacznie czytelniejsza jest koncepcja społecznego tworzenia rzeczywistości, o której piszę dalej. W każdym razie w ich świetle oczywista jest „amerykańskość” tej koncepcji, mimo że jej twórcy mają wyraźny europejski rodowód.

Zasługi Mertona dla socjologii wiedzy nie ograniczają się do prezentacji tej dyscypliny na amerykańskim gruncie i wykazania wynikających z niej pożytków teoretycznych. Z właściwą mu systematycznością sporządza Merton rejestr zagadnień, które zaprzatają

socjologię wiedzy, nazywając go „paradygmatem socjologii wiedzy”. Tekst, w którym ów paradygmat został opublikowany, jest prawdopodobnie jednym z najlepszych wprowadzeń do socjologii wiedzy w jej ujęciu Marksowsko-Mannheimowskim (tamże, s. 497).

Dorobek Mertona jest doskonałym przykładem wpływu idei socjologii wiedzy na współczesną refleksję socjologiczną. Przykładów takich można zresztą znaleźć więcej. Innym są choćby prace Lewisa Cosera (1971). To właśnie perspektywa socjologii wiedzy pozwala na formułowanie nowych pytań na gruncie spostrzeżeń obecnych w socjologii od dawna. Wśród prac Mertona warto zwrócić uwagę na dostępną w języku polskim rozprawę poświęconą analizie doktryny przynależności i jej konfrontację z doktryną outsidera (R. K. Merton, 1977). Problem, jaki rozważa w niej Merton, ma już swoją tradycję. Czy trzeba być członkiem grupy, aby rozumieć tę grupę (jak głosi doktryna przynależności), czy też wprost przeciwnie — daną grupę może zrozumieć jedynie outsider (jak głosi doktryna outsidera).

Wśród klasycznych prac z socjologii wiedzy znajdujemy na ten temat odpowiedni fragment w *Ideologii i utopii* Mannheima. We fragmencie tym Mannheim zdaje się być zwolennikiem doktryny outsidera. Twierdzi on mianowicie, że uzyskanie dystansu jest wstępnym warunkiem socjologii wiedzy. Innymi słowy, aby dostrzec, że perspektywa jakiejś grupy jest właśnie „grupowo” uwarunkowana, trzeba tę grupę opuścić i znaleźć się w innym kontekście społecznym. Mannheim dopuszcza również inne sposoby „użytkiwania dystansu”, jednak każdy z nich zakłada możliwość spojrzenia na własną grupę niejako z zewnątrz choćby w ten sposób, że spojrzenie takie uzyskują inni i w drodze wzajemnej dyskusji oraz krytyki będą w stanie ją zrozumieć również członkowie grupy albo sytuacja grupy zmieni się tak radykalnie, że jej tradycyjna forma będzie postrzegana zupełnie inaczej (K. Mannheim, 1985, s. 370).

Merton znajduje dla swoich rozważań współczesne ilustracje. Jak się okazuje, w Stanach Zjednoczonych zwolennikami doktryny przynależności dość często bywają np. aktywni działacze ruchów murzyńskich. Problem dyskutowany przez Mertona ma zasadnicze znaczenie nie tylko ze względu na jego powiązania z teoretycznymi pytaniami socjologii wiedzy. Wszyscy przecież, jak zauważa autor, jesteśmy zarazem członkami i outsiderami. Nietrudno zauważyć, że

będąc czy to zwolennikami doktryny przynależności, czy to doktryny outsidera, przyjmujemy istnienie określonych barier dla wzajemnego rozumienia się przez członków różnych grup społecznych. Obie doktryny sugerują bowiem ściśle, grupowe granice dostępności określonej wiedzy, choć w każdym wypadku jest to inna wiedza (wiedza o członkach obcej grupy bądź wiedza o nas samych). Oczywiście Merton odrzuca skrajną postać obu doktryn. Rozsądne ujęcie przedstawionego problemu wymaga jego przeformułowania.

„Nie pytamy już, czy to outsider, czy uczestnik grupy ma monopolistyczny bądź uprzywilejowany dostęp do wiedzy o społeczeństwie; pytamy natomiast, czym różnią się ich odmienne i wzajemnie się uzupełniające role w procesie szukania prawdy” (R. K. Merton, 1977, s. 437).

Nietrudno zauważyć, że rozprawa Mertona wykracza poza tradycyjną niejako problematykę socjologii wiedzy, pokazując przy tym stymulujące walory takiej perspektywy. Mimo to Merton zdawał się nie doceniać innych ujęć w socjologii wiedzy niż ujęcie Mannheima. Tymczasem to właśnie one zaczęły dominować w pracach socjologów amerykańskich, zachowując przy tym odrębność wobec amerykańskich badań nad komunikowaniem. Przyjrzyjmy się więc jednemu z takich ujęć, które okazało się ważnym źródłem inspiracji dla interesującej nas dyscypliny w ogóle.

4. FENOMENOLOGICZNA SOCJOLOGIA WIEDZY

Jedną z najbardziej autodestrukcyjnych konsekwencji socjologii wiedzy Karla Mannheima jest relatywizm epistemologiczny. Rozpatrywanie społecznych, historycznych czy kulturowych uwarunkowań wiedzy traci bowiem sens, gdy nie sposób niczego powiedzieć o poznaniu, które byłoby nie uwarunkowane. Również w aspekcie praktycznym problematyczna jest możliwość rzetelnej analizy deformacji obrazu rzeczywistości, gdy niemożliwy jest żaden jej nie zdeformowany obraz. Cóż bowiem uzasadnia użycie słowa „deformacja”? Wobec takich wątpliwości nieocenione okazało się przekonanie fenomenologii o możliwości dotarcia do istoty rzeczy oraz przyjęcia za punkt wyjścia tego, co Husserl nazywał „naturalnym nastawieniem” (w fenomenologii był to właściwie „punkt odejścia”).

Wspominając w tym kontekście nazwisko Husserla należy od razu podkreślić, że wpływ jego koncepcji na teorię socjologiczną niewiele miał wspólnego ze zrozumiałym odczytaniem filozoficznego sensu i celów fenomenologii, prezentowanych we wcześniejszych jego pracach, a szczególnie w *Ideach*. Dotyczy to zwłaszcza wykorzystania Husserlowskiego pojęcia „naturalne nastawienie”. Socjologia fenomenologiczna używa tego pojęcia dokładnie odwrotnie niż filozofia fenomenologiczna. Gdy w filozofii Husserla naturalne nastawienie zostaje „wzięte w nawias” w rezultacie redukcji fenomenologicznej, socjologia fenomenologiczna każe raczej „wziąć w nawias” przypuszczenia, że świat może być inny, niż jawi się nam w naturalnym nastawieniu.

Wpływ fenomenologii nie był zresztą bezpośredni. Wśród socjologów współczesnych, deklarujących przynależność do nurtu socjologii fenomenologicznej, niewielu jest takich, którzy zapoznali się z pracami samego Husserla. Do socjologów amerykańskich, wśród których koncepcja owej socjologii fenomenologicznej zyskała sobie sporą popularność, pewne tezy autora *Idei* dotarły głównie w tej postaci, w jakiej odczytał je Alfred Schutz. Zgodnie też z jego sugestiami zwrócono uwagę na pozostających w kręgu fenomenologii egzystencjalistów, głównie K. Jaspersa, M. Merleau-Ponty'ego i M. Heideggera. Toteż termin „socjologia fenomenologiczna” stosuje się zamiennie z terminem „socjologia egzystencjalna” (P. Manning, 1973).

Uzasadniając pogląd, iż nauki społeczne mogą wiele skorzystać z filozoficznego dorobku fenomenologii, Schutz twierdził, że fenomenologia podjęła analizy, które od dawna potrzebne są w naukach społecznych (A. Schutz, 1962, I, s. 117). Wydaje się jednak, że Schutz, mimo osobistych kontaktów z Husserlem, porzucił zasadnicze ambicje filozoficzne, którym były podporządkowane interesujące Schutza idee twórcy fenomenologii. Odczytał on prace Husserla stosownie do potrzeb, które odkrył w socjologii i wobec których prace te miały być zasadniczą pomocą. Mimo wszystko jednak jego interpretacje dorobku mistrza nawiązywały do oryginalnej treści fenomenologii i wykazywały zrozumienie dla jej filozoficznych celów, nawet jeżeli w zastosowaniu do nauk społecznych nie były to cele pierwszoplanowe. Nie można tego powiedzieć o kontynuatorach Schutza. Współcześni rzecznicy socjologii fenomenologicznej

ujawniają niekiedy całkowitą dezorientację w tym, co istotne dla tego nurtu. Prowadzi to do pomieszania pojęć i orientacji. Edward A. Tiryakian np. zalicza do tradycji fenomenologicznej również K. Mannheima (E. A. Tiryakian, 1973).

Zresztą sam Schutz także nie pozostał „czystym” fenomenologiem. Co najmniej równie istotną rolę w jego koncepcjach odgrywały myśli Maxa Webera, przede wszystkim podstawowa idea Weberowskiej socjologii rozumiejącej. Co prawda przyznaje Schutz fenomenologii pozycję pierwszoplanową, ponieważ twierdzi, że to właśnie fenomenologia pozwala na pełne zrozumienie cenionych przez niego koncepcji Webera (A. Schutz, 1962, I, s. 138). Jego analizy „rzeczywistości życia codziennego” odwołują się wszakże jedynie do idei Husserlowskiego „naturalnego nastawienia”, natomiast dominuje w nich badanie procesów interakcji na podstawie koncepcji rozumienia.

Zasługą Schutza jest przede wszystkim zwrócenie uwagi przedstawicieli nauk społecznych na świadomość potoczną i świat życia codziennego jako punkt wyjścia badań społecznych niezależnie od odmienności dalszych założeń teoretycznych. Świat życia codziennego jest przecież tym, z czym musi się zetknąć badacz społeczny w każdym badaniu empirycznym. Schutz dostrzegł również, że rzeczywistość, w której funkcjonuje człowiek, przyjmuje różne formy, z których każda cechuje się niezbędną koherencją. W istocie, sugerował Schutz, człowiek ma do czynienia z wielością rzeczywistości (tamże, I, s. 207). Czym innym jest świat życia codziennego, a czym innym świat nauki. Odrębną rzeczywistością jest świat chorego umysłowo lub świat snów. Jednakże wśród wielu rzeczywistości rzeczywistość życia codziennego zajmuje miejsce szczególne jako świat najbardziej oczywisty, naturalny, właśnie — „codzienny”.

Schutz także postawił pytanie, które znalazło się w centrum uwagi fenomenologicznej socjologii wiedzy. Mianowicie pytanie o intersubiektywność doświadczeń społecznych. Wagę tego pytania wyjaśnił następująco:

„Tylko wtedy można odpowiedzieć na pytanie o to, jak jest możliwa naukowa interpretacja ludzkiej aktywności, gdy udzieli się wpięrow odpowiedzi na pytanie, jak człowiek, w ramach naturalnej postawy życia codziennego, potocznie, może zrozumieć w ogóle innych ludzi” (tamże, II, s. 20—21). Podkreślał Schutz, że doświad-

czanie innych różni się istotnie od doświadczania siebie. Siebie doświadczamy poprzez akty minione — choćby minione dopiero co. Innych natomiast możemy doświadczać w pełnej, „żywej” terażniejszości, podobnie jak inni mogą w ten sposób doświadczać nas. Decyduje to zasadniczo o tym, że świat społeczny jest wspólnym światem wielu ludzi i gwarantuje jego intersubiektywność. Oczywiście, aby wyjaśnić intersubiektywność świata doświadczanego przez świadomość potoczną, nie można poprzestać na tym spostrzeżeniu. Schutz przeprowadza też obszerną analizę rozmaitych typizacji, jakich świadomość potoczna dokonuje w odniesieniu do dostępnej jej rzeczywistości.

Bodajże najczęściej cytowana z prac powstałych w nurcie socjologii fenomenologicznej, i poświęconych socjologii wiedzy, znajduje się pod bezpośrednim wpływem Alfreda Schutza i w znacznym stopniu odwołuje się do jego analiz. Mam na uwadze książkę Petera Bergera i Thomasa Luckmanna pt. *Społeczne tworzenie rzeczywistości*. Zdaniem niektórych krytyków autorzy ci głębiej rozwinęli zasadnicze problemy sygnalizowane przez Schutza, lepiej wykorzystując wskazane przez niego stanowisko teoretyczne. David Martin krytykuje A. Schutza zarzucając mu inflację słowa, natomiast pozytywnie ocenia pracę Bergera i Luckmanna (D. Martin, 1973). Jednak także Berger i Luckmann demonstrują beztróskie podejście do odmiennych tradycji filozoficznych, które cechuje Schutza. Zresztą pod względem różnorodności źródeł inspiracji prześcignęli mistrza. Oto co piszą na ten temat:

„Nasze przesłanki antropologiczne pozostają pod silnym wpływem Marksa, zwłaszcza jego wczesnych pism, i pod wpływem antropologicznych wniosków wyciąganych z biologii przez Plessnera, Gehlena i innych. Nasz pogląd na naturę rzeczywistości społecznej wiele zawdzięcza Durkheimowi i jego szkole socjologii francuskiej, jakkolwiek zmodyfikowaliśmy Durkheimowską teorię społeczeństwa wprowadzając perspektywę dialektyki — wziętą od Marksa, i ukazując formowanie rzeczywistości społecznej przez subiektywne znaczenia — inspirowani przez Webera” (P. Berger, T. Luckmann, 1983, s. 44).

Deklaracja ta nie wymaga komentarza. Warto jednak dodać, że również ideę całej książki można znaleźć w pracach Schutza wraz z całym szeregiem pojęć obszernie potem wykorzystanych przez

Bergera i Luckmanna. W jednej ze swych prac Schutz przedstawił listę pytań, na które nie można — jego zdaniem — odpowiedzieć przy zastosowaniu wyłącznie metod nauk społecznych, chociaż powstały one w obrębie tych nauk. Pytania te można uważać niemal za konspekt pracy wspomnianych autorów (A. Schutz, 1962, I, s. 117). Oczywiście nie czynię z tego powodu zarzutu Bergerowi i Luckmannowi. Wydaje się natomiast konieczne pełne uświadomienie sobie źródeł ich koncepcji.

W tym celu warto spojrzeć na socjologię fenomenologiczną w ogóle jak na opozycję przeciwko ciągle jeszcze dominującym tendencjom socjologii amerykańskiej. Swój charakterystyczny punkt wyjścia upatrywany w świadomości potocznej nurt ten przeciwstawia swoistej arbitralności, która zakorzeniła się w refleksji teoretycznej socjologów amerykańskich i której najlepszym wzorem stały się prace T. Parsonsa. Peter K. Manning, który przedstawił uporządkowany obraz założeń przyjmowanych przez socjologię fenomenologiczną, wymienia wśród budzących sprzeciw teorii teorie wymiany, reprezentowaną np. przez Homansa i Blaua, teorie ekologiczne, których przykładem są m.in. koncepcje Hawleya bądź Duncana, tzw. socjologię eksperymentalną, której rzecznikiem jest „grupa stanfordzka”, i in. Wśród kwestionowanych kierunków z trudem można znaleźć jakieś podstawowe przesłanki, które byłyby wspólne. Spójrzmy więc, co o tym sądzi wymieniony autor.

Manning pisze, że „wszystkie one dzielą z teorią Parsonsa pewną liczbę założeń, tez i strategii metodologicznych. Wszystkie one są odnoszone do porządku społecznego, widzianego jako nieproblematiczny, który jest konstrukcją wynikającą z uprzednio przyjętych założeń, dotyczących bądź to jego racjonalności, bądź też podzielných wartości; wszystkie przyjmują w znacznym stopniu wspólne znaczenia, które uważają za spoiwo przenikające i porządkujące interakcje; wszystkie wreszcie ukierunkowują uwagę na świat przede wszystkim za pomocą uprzednio ustalonych kategorii, aksjomatów i metod, które ignorują rzeczywistość życia codziennego” (P. Manning, 1973, s. 204). O niespójności nurtu fenomenologicznego w socjologii amerykańskiej świadczy np. fakt, że Harold Garfinkel, twórca etnometodologii, deklaruje inspirację zarówno ze strony A. Schutza, jak i T. Parsonsa (H. Garfinkel, 1967, s. IX).

„Rzeczywistość życia codziennego” stała się podstawową katego-

rią socjologii fenomenologicznej. Wyjaśnienia wymaga jednak nie tyle treść tego pojęcia — oddaje ją dość dobrze samo sformułowanie — co jego teoretyczna użyteczność. Ważne byłyby argumenty, jakie można by sformułować dla uzasadnienia przyjętego punktu widzenia, którym jest właśnie owa rzeczywistość życia codziennego. Takiego uzasadnienia brak; ów punkt wyjścia należy po prostu do założeń. Berger i Luckmann stwierdzają, że przejmując go podążają w ślad za Schutzem, którego też wiernie referują w pierwszym rozdziale swej pracy zatytułowanym „Podstawy wiedzy życia codziennego”.

Socjologowie tej orientacji nastawieni bardziej empirycznie argumentują, że jedynym materiałem doświadczalnym, z którym mamy do czynienia w badaniach socjologicznych, są ludzie z ich przeświadczeniami i przekonaniami. Z kolei dla tych ludzi świat obecny w ich przeświadczeniach jest jedynym światem, z jakim mają do czynienia, w jakim poruszają się, działają itd. Nauki społeczne, a zwłaszcza socjologia i antropologia, muszą więc startować w swych badaniach od tak rozumianych faktów, czyli od świata życia codziennego.

Stanowisko takie ma zasadnicze znaczenie dla rozumienia problematyki socjologii wiedzy. W jego świetle bezsensowne byłoby mówienie o jakichkolwiek społecznie zdeformowanych obrazach rzeczywistości społecznej. Jest ona taka, jaka się wydaje ludziom w ich codziennym doświadczeniu, ponieważ właśnie jako taka stanowi ramy ich funkcjonowania w świecie. Jakież sens mogłoby więc mieć przyjmowanie, że „naprawdę” świat jest inny. Badając zachowania ludzi musimy przecież poszukiwać rzeczywistych przesłanek tych zachowań, a te należą do świata takiego, jakim się on ludziom jawi.

Podstawowym problemem w tym kontekście jest zagadnienie intersubiektywności świata. Innymi słowy pytanie o to, w jaki sposób ów świat życia codziennego jest takim samym światem dla wielu ludzi. Zauważmy, że problem ten był już *implicite* zawarty w tradycyjnej socjologii wiedzy. Szczególnie mocno został on podkreślony, chociaż w intencjach bardziej „praktycznych”, w pracach Marksa. Koncepcja świadomości klasowej wiąże się m. in. z identycznością perspektywy poznawczej ludzi należących do tej samej klasy, z identycznością ich społecznego świata, który jest ich wspólnym światem. Tak więc tradycyjna socjologia wiedzy ma swą „dru-

gą stronę”. Jeżeli bowiem przyjmujemy, że warunki społeczne determinują poznanie, musimy równocześnie przyznać, że te same warunki zapewniają jego intersubiektywność w obrębie danej grupy społecznej. Ta właśnie intuicja wydaje się istotą rozważań na temat intersubiektywności wiedzy, które znajdujemy u przedstawicieli socjologii fenomenologicznej. Rozwijają oni pogląd, że świat życia codziennego jest światem, który dzielimy z innymi, i że jest to jego konstytutywna cecha.

To, co nazywam tu „drugą stroną” tradycyjnej socjologii wiedzy, a co prowadzi do wyjaśnienia intersubiektywności świata życia codziennego, stało się przedmiotem niedocenionej kiedyś koncepcji, która powstała w tym samym mniej więcej czasie, co pierwszy zarys socjologii wiedzy K. Mannheim’a i M. Schelera. Jej autorem był Max Adler. Trzeba tu także wspomnieć raz jeszcze o Schelera idei „względego światopoglądu naturalnego”, który można uważać za pierwowzór punktu wyjścia współczesnych przedstawicieli socjologii fenomenologicznej.

W kontekście teorii przyjmującej taki punkt wyjścia uzasadnione wydaje się pytanie, czy i jaki związek może ona mieć z epistemologicznym stanowiskiem zwanym realizmem naiwnym. Można też dalej pytać, jak to się stało, że w czasach, gdy myślenie potoczne zostało zdecydowanie zdyskredytowane w rezultacie odkryć nauki, uważa się dyrektywę zalecającą uważne jego badanie za odkrywczą.

Pytania takie byłyby jednak nieporozumieniem. Socjologia fenomenologiczna nie akceptuje stanowiska realizmu naiwnego ani też nie obdarza zaufaniem myślenia potocznego. Pojęcie świata życia codziennego, czyli rzeczywistości dostępnej myśleniu potocznemu, nie stanowi bowiem kategorii opisującej stanowisko epistemologiczne socjologii fenomenologicznej. Jest zupełnie odwrotnie. Rzeczywistość ta jest przedmiotem badania. Żąda się tu nieakceptacji myślenia potocznego jako źródła wiarygodnej wiedzy o rzeczywistości, ale akceptacji faktu, że wiedza taka jest powszechna w społeczeństwie ludzkim, które jest przedmiotem zainteresowania nauk społecznych. Głosi się więc przekonanie, że zamiast wnosić do badanej rzeczywistości pewien porządek w postaci uprzednich założeń i koncepcji, należy rzeczywistość tę badać taką, jaka ona jest, a społeczny byt człowieka jest zdominowany przez jego świadomość potoczną, świadomość życia codziennego. Gdy tak spojrzeć na podstawową

dyrektywę socjologii fenomenologicznej, jasna staje się ambicja wyrastającej z niej socjologii wiedzy, aby odsłonić procesy, w rezultacie których różne systemy myśli zyskują w społeczeństwie status wiedzy.

Berger i Luckmann formułują następująco zadanie dla socjologii wiedzy osadzonej w tym nurcie: „Teoretyczne ujęcie rzeczywistości, czy będzie to ujęcie naukowe, filozoficzne czy nawet mitologiczne, nie wyczerpuje tego, co jest «rzeczywiste» dla członków społeczeństwa. W tej sytuacji socjologia wiedzy musi zająć się przede wszystkim tym, co ludzie «znają» jako «rzeczywistość» w ich codziennym, nieteoretycznym lub przedteoretycznym życiu. Innymi słowy, ośrodkiem zainteresowania socjologii wiedzy musi być raczej «wiedza» zdroworozsądkowa niż «idee». To właśnie ta «wiedza» konstytuuje materiał znaczeń, bez którego nie może istnieć żadne społeczeństwo” (P. Berger, T. Luckmann, 1983, s. 42—43).

Przedstawiając podstawową tezę Bergera i Luckmanna w sposób o tyle niesprawiedliwy, że najłatwiej podatny na krytykę, choć wcale, jak sądzę, nie deformujący, można powiedzieć, iż rzeczywistością jest dla nich to, co zbiorowość ludzka za rzeczywiste uznaje. Taki sens ma przede wszystkim tytułowa teza, iż rzeczywistość jest „społecznie stworzona”.

Za podstawowe zadanie socjologii wiedzy Berger i Luckmann uważają więc badanie procesu, który prowadzi do owej społecznej konstrukcji rzeczywistości. Uzasadnieniem istnienia socjologii wiedzy jest ich zdaniem spostrzeżenie, że w różnych społeczeństwach co innego przyjmuje się za wiedzę. „Co jest rzeczywiste dla tybetańskiego mnicha, może nie być rzeczywiste dla amerykańskiego businessmana” — piszą. Dalej twierdzą, że „socjologia wiedzy będzie musiała się zająć nie tylko empiryczną różnorodnością wiedzy w społeczeństwach ludzkich, ale również procesami, za których pośrednictwem dowolny zbiór wiedzy zostaje społecznie ustanowiony jako rzeczywistość” (tamże, s. 25—26).

Jak się okazuje, dochodzimy i w tym nurcie socjologii wiedzy do stwierdzenia różnic w obrazach świata. Są one jednak kwalifikowane w zupełnie inny sposób niż w wypadku tradycyjnej socjologii wiedzy. Ta odmienna kwalifikacja wynika natomiast z odrębności postawionych pytań, a umożliwia ją w sensie teoretycznym odrębny punkt wyjścia.

Różnice w obrazach świata nie są rezultatem deformacji zachodzących w procesie poznania, ale wynikiem innego przebiegu procesów społecznych wyznaczających granice tego, co jest dla jednostki rzeczywiste. Za właściwy problem socjologii wiedzy Berger i Luckmann uznali badanie procesu tworzenia rzeczywistości społecznej oraz warunków jej koherencji, które — jak należy domniemywać — są ich zdaniem w każdym wypadku identyczne. Pytanie o koherencję rozumieli przy tym jako nieodłączne od pytania o intersubiektywność tworzonego społecznie świata.

Jak sugerowałem już wyżej, Berger i Luckmann rozwijają problematykę, która będąc zawarta w obrębie zagadnień interesujących Marksowsko-Mannheimowską socjologię wiedzy, została przez nią programowo pominięta, stanowiąc jej „drugą stronę”. W podobny zresztą sposób problematyka Mannheimowskiej socjologii wiedzy stanowi „drugą stronę” fenomenologicznej socjologii wiedzy Bergera i Luckmanna. W odniesieniu do marksizmu drugą stronę problematyki socjologii wiedzy dostrzegł Max Adler. Charakterystyczne, że nie fenomenologia, lecz kantyzm był tą filozofią, która nasunęła mu pomysł jej rozwinięcia. Pytanie postawione przez Adlera jest niemal identyczne z podstawowym pytaniem Bergera i Luckmanna. „Jak jest możliwe — zapytuje Adler — że w myśli jednostki powstaje dla tej jednostki doświadczenie, które nie jest wyłącznie jej doświadczeniem, ale doświadczeniem każdego, kto je doświadcza w tych samych warunkach” (M. Adler, 1925, s. 345).

Analiza koncepcji Adlera byłaby jednak w tej pracy zbyt daleko idącą dygresją. Zainteresowani czytelnicy mogą ją znaleźć w innych pracach (R. Rudziński, 1975). Trzeba natomiast zwrócić przy tej okazji uwagę, że to, co byłoby nie do pomyślenia w koncepcji filozoficznej, staje się faktem w socjologii wiedzy. Mam na myśli integrację pewnych idei zrodzonych w tak odrębnych tradycjach filozoficznych, jak kantyzm, fenomenologia i marksizm, żeby wymienić tylko najistotniejsze wpływy — widoczne i deklarowane.

Wróćmy jednak do pracy Bergera i Luckmanna. Sądzę, że wyjaśniłem już, iż autorzy ci nie gubią zagadnień rozwijanych przez „tradycyjną” socjologię wiedzy, ale dokonują świadomego wyboru zagadnień, które były poza zasięgiem zainteresowań Mannheimowskiego nurtu socjologii wiedzy. Sprowadzając relację między tymi nurtami do uproszczonego schematu formalnego, można powiedzieć,

że gdy jeden z nich interesował się społecznie zdeterminowanymi różnicami w wiedzy o rzeczywistości społecznej, drugi koncentrował uwagę na społecznie zdeterminowanych podobieństwach. U podstaw obu znajdowała się jednak ta sama przesłanka o kreatywnym wpływie społeczeństwa na wiedzę. Fenomenologiczna socjologia wiedzy znalazła się wszakże w o tyle lepszej sytuacji, że przyjęte przez nią przesłanki, a także wybrana problematyka usuwały z pola badawczego problemy epistemologiczne, które w wypadku tradycyjnej socjologii wiedzy prowadziły do niemal nierozwiązalnych, antynomicznych sytuacji. Jeżeli jednak oba nurty rozwijają problematykę komplementarną — co właśnie sugeruję — konieczne będzie znalezienie wspólnej płaszczyzny analizy owych kwestii, mimo że Berger i Luckmann z dużą przytomnością umysłu starają się izolować swe rozważania od wszelkich zagadnień epistemologicznych. Z drugiej jednak strony w zakończeniu swej pracy z satysfakcją stwierdzają, że ich główna teza — o społecznym tworzeniu ludzkiej rzeczywistości — ma pewne filozoficzne implikacje.

Muszę teraz poświęcić trochę uwagi pewnym szczegółom książki Bergera i Luckmanna. Przypomnę najpierw, że przedstawiłem już wyżej ich punkt wyjścia, koncepcję socjologii wiedzy, oraz zwróciłem uwagę na różnorodność źródeł inspiracji. W nawiązaniu do tego ostatniego elementu należy też podkreślić, że wymieniając owe źródła daleki byłem od wyczerpania możliwości w tym względzie. Spośród pozostałych autorów, którym Berger i Luckmann wiele zawdzięczają, trzeba by koniecznie wymienić jeszcze przynajmniej G. H. Meada. Właśnie czytając dalsze partie książki można zasadnie zapytać, czy wbrew uprzednim przypuszczeniom Mead nie był tym autorem, który umożliwił szczegółowe wywody uzasadniające tytułową tezę i przesądzające jej znaczenie. Tu musimy postawić zasadnicze pytanie o sens tej tezy, tj. o sens poglądu o społecznym tworzeniu rzeczywistości. Jak w tym kontekście należy rozumieć pojęcie rzeczywistości?

Oczywiste jest jedno. Teza ta nie ma charakteru ontologicznego. Można ją uważać za tezę psychologiczną bądź epistemologiczną, bądź też przyznać jej zarówno znaczenie psychologiczne, jak i epistemologiczne. G. H. Mead wskazywał, iż „proces społeczny” tworzy nowe obiekty. Znaczyło to, że w procesie interakcji dokonuje się swoista artykulacja pewnych elementów rzeczywistości, które

uzyskują znaczenie wynikające z tejże interakcji, stając się odrębnymi i autonomicznymi jednostkami doświadczenia. W ten sposób organizm — jak pisze Mead — tworzy swoje środowisko. „Zewnętrzny świat — czytamy — ma pewne cechy tylko w wyniku interakcji indywidualnych organizmów w grupie społecznej lub w związku z tą interakcją” (G. H. Mead, 1975, s. 183).

Wiele w kwestii rozumienia pojęcia rzeczywistości wyjaśnia artykuł Bergera pt. *Tożsamość jako problem socjologii wiedzy* (1985). Poświęcony, zgodnie z deklaracją autora, relacji psychologii społecznej i socjologii wiedzy, szkic ten jest w gruncie rzeczy zwartym wyjaśnieniem tytułu i podstawowej tezy rozwiniętej w książce *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*. Berger pisze: „Psychologia społeczna była w stanie pokazać, jak subiektywna rzeczywistość świadomości jednostkowej jest społecznie tworzona” (1985, s. 479). Również ta teza ma swój pierwowzór w pracy G. H. Meada *Umysł, osobowość i społeczeństwo*. Pisze on o tym, jak „I” i „me”, czyli „ja podmiotowe” i „ja przedmiotowe” ulegają „stopieniu” w działaniach społecznych, co zapewnia poczucie autentycznej tożsamości.

Dalsze wypowiedzi Bergera pozwalają już wprost stwierdzić, że pisząc o rzeczywistości, ma on na myśli jej psychologiczny wymiar. „Społeczeństwo — pisze Berger — nie tylko definiuje, ale tworzy rzeczywistość psychologiczną. Jednostka *urzeczywistnia się* w społeczeństwie — to znaczy uznaje własną tożsamość w terminach zdefiniowanych społecznie, i te definicje *stają się rzeczywistością* w trakcie jej życia w społeczeństwie” (tamże, s. 481).

Już ta wypowiedź, a dalsze w jeszcze większym stopniu, składają do przypomnienia w tym miejscu Znanieckiego koncepcji jaźni odzwierciedlonej i zagadnienia osobowości społecznej. Berger ogarnia jednak swą refleksją problematykę o wyraźnym znaczeniu epistemologicznym. Zwraca uwagę na związek psychologicznego modelu rzeczywistości z możliwością jego empirycznej weryfikacji. Model ten może funkcjonować jako samospełniająca się przepowiednia, a w rezultacie owa rzeczywistość psychologiczna staje się czymś więcej.

„W społeczeństwie, w którym demonologia jest uznana społecznie, mnożyć się będą empiryczne przypadki opętania przez diabła” — pisze Berger (tamże, s. 489). Powstanie demonologii jako „nauki” przenosi diabła z rzeczywistości „subiektywnej” do rzeczy-

wistości „obiektywnej”. Pojęć „subiektywny” i „obiektywny” używam tu w znaczeniu, jakie nadali im Berger i Luckmann. Wyjaśnieniu, w jaki sposób społeczeństwo stanowi „rzeczywistość obiektywną”, a w jaki „rzeczywistość subiektywną”, poświęcona jest zasadnicza część ich książki *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*. Przykład z demonologią dobrze oddaje kierunek ich argumentacji. „Obiektywna” rzeczywistość społeczna to przede wszystkim to wszystko, co zostało w społeczeństwie zinstytucjonalizowane w socjologicznym sensie tego słowa. Autorzy wyjaśniają proces instytucjonalizacji, analizując jej formy, a następnie sposób jej uprawomocnienia oraz warunki przetrwania zinstytucjonalizowanych form relacji społecznych. Wskazują, w jaki sposób powstaje symboliczne uniwersum, co pozwala mówić o „rzeczywistości obiektywnej”. Jest to rzeczywistość, która ma być postrzegana z „zewnątrz”, pozostając równocześnie sposobem porządkowania indywidualnych, subiektywnych doświadczeń stających się w ten sposób elementem wspólnego „obiektywnego” świata. Szczegółowy opis społeczeństwa jako rzeczywistości obiektywnej umożliwił autorom prezentację mechanizmów, które ich zdaniem zapewniają intersubiektywność podstawowej wiedzy społecznej.

Drugi człon ich rozważań dotyczy społeczeństwa jako „rzeczywistości subiektywnej”. W tym aspekcie nie interesuje już autorów instytucjonalna definicja rzeczywistości, lecz sposób odbierania rzeczywistości właściwy świadomości indywidualnej. Wielokrotnie też podkreślają oni dialektyczny charakter tych dwu aspektów rzeczywistości. Właśnie owa dialektyka subiektywności i obiektywności, tego, co zinstytucjonalizowane, i tego, co przeżyte i uznane w świadomości indywidualnej, pozwala na sformułowanie tezy o społecznym tworzeniu rzeczywistości. W ten sposób instytucjonalizacja demonologii sprawia, że w każdym aspekcie — zarówno obiektywnym, jak i subiektywnym — demony stają się elementem świata, co też może być już bez trudu „poświadczane” empirycznie. Należy przy tym pamiętać, że wiele elementów tego społecznie tworzonego ludzkiego świata ma znacznie mniej dyskusyjny charakter niż zjawisko demonów. Podstawowym czynnikiem subiektywnego aspektu rzeczywistości jest tożsamość jednostkowa, która jest również rezultatem społecznego procesu. Spostrzeżenie to dokumentuje w zasadniczy sposób dialektyczną współzależność rzeczywistości i społeczeństwa.

Perspektywa teoretyczna, w której osadzone są rozważania Bergera i Luckmanna, nie jest ich odkryciem. Wynika to zresztą z faktu — wyjaśnionego już wyżej — że stanowi ona rozwinięcie pewnego aspektu tradycyjnej Marksowsko-Mannheimowskiej socjologii wiedzy. Zresztą Karol Marks jest jednym z autorów najczęściej cytowanych przez Bergera i Luckmanna. W dorobku czołowych myślicieli marksistowskich znajdujemy również niezwykle cenne ujęcie owej dialektyki obiektywności i subiektywności. Nawet jeżeli sens pojęć nie jest tu identyczny, identyczna pozostaje generalna intencja myśli. Mam zwłaszcza na uwadze wypowiedzi Antonia Gramsciego.

Zwrócenie uwagi na taki sens opozycji obiektywne—subiektywne w zastosowaniu do problematyki socjologii wiedzy pozostaje zasługą Bergera i Luckmanna — mimo że jej sugestie znajdujemy u wielu autorów. Również Mannheim podkreślał znaczenie „definicji sytuacji” dla „realności” tej sytuacji pisząc: „Jakaś grupa może prawdziwie lub fałszywie nazwać inną grupę heretycką i walczyć z nią jako z heretycką właśnie, lecz tylko dzięki owej definicji walka ta staje się sytuacją społeczną” (K. Mannheim, 1985, s. 328—329).

W podobny sposób należy rozumieć opozycję obiektywności i subiektywności poszukując odpowiedzi na postawione wyżej pytanie o sens słowa „rzeczywistość”, którym posługują się autorzy pracy *Społeczne tworzenie rzeczywistości*. Proces instytucjonalizacji, który jest podstawowym mechanizmem tworzącym rzeczywistość „obiektywną”, polega — jak można by powiedzieć kontynuując myśl Gramsciego — na standaryzacji tego, co subiektywne. Charakteryzując ten proces Berger i Luckmann zwracają uwagę, że rozpoczyna się on od przechodzenia pewnych działań w nawyki. Następnie nawyki podlegają typizacji, stając się już czymś niezależnym od jednostki, odczuwanym jako coś wobec niej zewnętrznego, zyskując charakter instytucji.

Ten typ analizy nie pozwala przyjąć, że autorzy sprowadzali sens terminu „rzeczywistość” jedynie do sfery psychologii, a co więcej, że zgodziliby się na to, że wszelkie przeświadczenia o rzeczywistości, zwłaszcza będąc wyłącznie przeświadczeniami jednostki, są rzeczywistością. Wskazywali raczej, że dialektyka tego, co subiektywne, i tego, co obiektywne, prowadzi do tworzenia rzeczywistości w ślad za pewnymi przeświadczeniami, jeśli zyskują one dostateczną powszechność.

Pogląd ten przestaje budzić wątpliwość, gdy weźmiemy pod uwagę, że elementami rzeczywistości społecznej są również zjawiska, których istnienie należy do sfery świadomości. W badaniu takich zjawisk wyraża się specyfika nauk społecznych. Rzeczywistość społeczna to przecież także pewne relacje, wartości i znaczenia. Nie kwestionując jej materialnego składnika, to znaczy konkretnych ludzi, warto pamiętać, że dopiero te elementy świadomościowe powodują, że ludzie postrzegają swą rzeczywistość społeczną jako taką czy inną i stosownie do tego obrazu postępują.

Dialektyka subiektywnego i obiektywnego aspektu rzeczywistości wyraża się przede wszystkim w tym, że takie jej elementy, jak relacje, wartości czy znaczenia, które mają charakter niematerialny, istnieją o tyle tylko, o ile są postrzegane i obecne w świadomości ludzi, którzy są materialnymi składnikami rzeczywistości — służąc funkcjonowaniu człowieka w jego świecie.

Pisząc o „materialnych” i „niematerialnych” składnikach rzeczywistości społecznej pozwoliłem sobie na wyjście poza ramy analizy przyjęte przez Bergera i Luckmanna, którzy unikali wszelkich pojęć sugerujących problematykę ontologiczną. Dlatego też powyższe uwagi traktuję jako dygresję, która może uzasadnia stanowisko tych autorów, ale która ma służyć jedynie do wykazania, że z konieczności ich analizy zyskały raczej epistemologiczny niż ontologiczny wymiar. Jedynym kryterium rozróżnienia subiektywnego i obiektywnego aspektu rzeczywistości staje się bowiem sposób ich poznania. Jest to w każdym wypadku współzależność tego, co jednostkowe, i tego, co wspólne, podzielane przez wielu ludzi. Gdy jednak w aspekcie subiektywnym istotą identyfikacji rzeczywistości jest odnajdywanie własnej tożsamości dzięki społeczeństwu, to w aspekcie obiektywnym, odwrotnie, tożsamość społecznego świata jest gwarantowana przez fakt, iż jest on dzielony z innymi, że jest wspólnym światem wielu jednostek.

W każdym wypadku rzeczywistością jest po prostu to, co jako rzeczywistość przedstawia się poznawczym władzom człowieka, co stanowi ramy ludzkiej działalności praktycznej. Berger i Luckmann interesowali się tym, co jest przez ludzi uważane za rzeczywistość społeczną; pozostali więc z założenia socjologami.

SOCJOLOGIA WIEDZY DYSCYPLINĄ POGRANICZA

Dotychczasowe rozważania dostarczyły niemało argumentów na rzecz tezy głoszącej, że socjologia wiedzy obejmuje pogranicze różnych dyscyplin. Oczywiście takie jej pojmowanie stawia nas od razu wobec pytania o jej status teoretyczny. Tym zagadnieniem zajmę się jednak w zakończeniu. Obecnie zechcę się przyjrzeć niektórym konsekwencjom tej „graniczności” socjologii wiedzy. Zwłaszcza takim, które prowadzą do nieporozumień oraz nieuzasadnionej krytyki.

Wspomnianą graniczność socjologii wiedzy doskonale dostrzegał Florian Znaniecki. W swojej pracy *Społeczne role uczonych* nazywał socjologię wiedzy wręcz „zespołem pogranicznych problemów” (1984, s. 281). Mimo to był on jednym z niewielu autorów, którzy próbowali uczynić socjologię wiedzy dyscypliną rzeczywiście socjologiczną. Odrzucając roszczenia socjologii wiedzy do rozstrzygania problemów epistemologicznych, Znaniecki wskazywał, że racją dla takiego odrzucenia jest po prostu istnienie zupełnie odrębnej perspektywy — właśnie socjologicznej — w której problemy znane z epistemologii stają się czymś innym. Wyjaśniając tę perspektywę Znaniecki przyjął za tło problematyki socjologii wiedzy koncepcję ról społecznych (tamże, s. 301).

Ujęcie Znanieckiego wynikało z krytycznego spojrzenia na istniejącą tradycję interesującej nas dyscypliny. W ujęciu tym świadomie wykorzystywano wspomnianą „graniczność” socjologii wiedzy. Właśnie dzięki niej możliwe było przyjęcie zarówno szerokiej definicji wiedzy — definicji, którą Znaniecki nazywał „kulturową”, jak i określonej typologii wiedzy. Zgodnie z tą definicją „wiedzą w znaczeniu kulturowym jest każdy bardziej lub mniej spójny system idei, uważany za prawdziwy przez podzielających go myślicieli” (tamże, s. 482). W ten sposób w punkcie wyjścia socjologii wiedzy znalazła się zasada współczynnika humanistycznego, która nakazywała traktować dane badacza kultury zawsze jako „czyjeś dane” (F. Znaniecki, 1969, s. 137).

Tylko przy takim spojrzeniu na problematykę wiedzy możliwe było rozróżnienie różnych, odmiennych typów wiedzy, z których

każdy miał inny „sprawdzian prawdziwości”. Wyróżnione przez Znanieckiego typy wiedzy to: wiedza pragmatyczna, wiedza moralna, wiedza teologiczna, wiedza filozoficzna oraz wiedza naukowa. Każdy z tych rodzajów wiedzy pozostawał w określonych związkach z określonymi systemami społecznymi. Badanie tych związków jest, zdaniem Znanieckiego, specyficznym polem badawczym socjologii wiedzy. Nietrudno zauważyć, że w koncepcjach tych Znanieckiego rozwijał myśli, które były bliskie twórcy socjologii wiedzy Maxowi Schelerowi. Równocześnie realizacja takiego programu socjologii wiedzy wymagała wyjścia poza ścisłe ramy poszczególnych dyscyplin społecznych. Widać to zresztą również w podobnych ujęciach innych autorów, jak choćby w przedstawionej wcześniej idei społecznego tworzenia rzeczywistości, koncepcji, która musiała sięgać do dorobku rozmaitych dziedzin nauki.

Z samej istoty problematyki socjologii wiedzy wynikają jej związki z historią. Historyczne odmienności wiedzy czy też związane z tymi odmiennościami problemy w nauce historii czynią pogranicze socjologii wiedzy i historii szczególnie interesującym terenem badań. Jak wiele innych i to pogranicze pozostaje jednak ziemią niczyją. Do nielicznych należą próby jej zbadania i zagospodarowania (J. Kurczewska, 1985).

„Graniczność” socjologii wiedzy jest nie tylko częścią jej charakterystyki. Dostrzeganie tej jej cechy jest warunkiem unikania nieporozumień, które są zwłaszcza udziałem niektórych krytyków socjologii wiedzy.

W dotychczasowych rozważaniach zwracałem uwagę na rozmaite ataki skierowane przeciwko idei socjologii wiedzy jako odrębnej dyscypliny bądź socjologii wiedzy pojmowanej w roli dziedziny alternatywnej dla epistemologii. Osobny rodzaj krytyków socjologii wiedzy stanowią ci autorzy, którzy podważają rację jej istnienia zakładając własne, najczęściej wąskie rozumienie wiedzy. Są to właśnie krytyki oparte na nieporozumieniu. Jednak ze względu na rangę niektórych autorów wydaje się konieczne ich odnotowanie. Przykładem takiej krytyki jest polemika, jaką prowadzi z socjologią wiedzy Karl Popper.

Mimo pierwszego wrażenia, że jest to krytyka nie do odparcia, względnie łatwo można dostrzec, że jej autor krytykuje socjologię

wiedzy rozumianą na swój sposób, na podstawie własnych przesłanek, zaprzeczając pewne realne problemy. Przede wszystkim interesuje go wyłącznie wiedza naukowa, a socjologii wiedzy przypisuje aspiracje do obrony „obiektywności” nauki. Toteż Popper uważa socjologię wiedzy za błąd. Formulowane przez nią problemy przestają istnieć wobec naukowej rzetelności osiągalnej w rezultacie spełnienia warunków metody naukowej. „Gdyby obiektywność naukowa — pisze Popper — miała być ufundowana — jak to naiwnie zakłada socjologistyczna teoria wiedzy — na bezstronności czy obiektywności poszczególnych naukowców, należałoby w ogóle rozstać się z tą ideą” (1985, s. 432).

Szczególnie ważną sprawą jest, według Poppera, „publiczny charakter metody naukowej” oraz wynikająca z niego wzajemnie krytyczna współpraca naukowców. W związku z tym „bezstronność poszczególnego uczonego — w tej mierze, w jakiej w ogóle ona istnieje — jest nie źródłem, lecz raczej rezultatem tej społecznie czy instytucjonalnie zorganizowanej obiektywności nauki” (tamże, s. 435). Zdaniem Poppera socjologia wiedzy jest nie tylko autodestrukcyjna — co zresztą twierdził również jeden z najwcześniejszych krytyków socjologii wiedzy Mannheim’a Ernst Grünwald — ale nie osiąga nawet zrozumienia swego głównego problemu, którym jest społeczny aspekt wiedzy, co dla Poppera oznacza społeczny charakter metody naukowej.

Dlatego według Poppera właściwą socjologią wiedzy jest socjologia nauki. Właśnie to stanowisko ujawnia całą istotę nieporozumienia. Wyjaśnia ono, dlaczego Popper nie jest w stanie dostrzec realnych problemów zawartych w zagadnieniach socjologii wiedzy. Pozostajemy na razie w obrębie argumentacji Poppera. Rozpatruje on przypadki zupełnie fantastycznych odkryć, które pojawiły się w warunkach nadzwyczajnych, nie pozwalających na funkcjonowanie niezbędnych w nauce mechanizmów lub zastosowanie metody naukowej.

Wyobraźmy sobie — powiada — jasnowidza, który wyśnił genialną pracę naukową, która dopiero znacznie później została stworzona przez uczonego. Jako dzieło jasnowidza, uzyskane bez zastosowania właściwej nauce metody, praca taka nie jest wynikiem działalności naukowej, lecz jest przypadkiem „nauki objawionej”,

powiada Popper (tamże, s. 434). Tak samo jednak trzeba by, zdaniem Poppera, zakwalifikować rezultaty prac Robinsona Cruzoa, który dokonałby odkryć metodami naukowymi, lecz w izolacji od środowisk naukowych, pozbawiony ich krytyki.

Czyż jednak nauka nie zna przypadków takich Robinsonów? Ludzi dokonujących w izolacji naukowych odkryć, całkowicie odrzuconych przez współczesne im środowiska naukowe. Popper odpowiedziałby zapewne, że ostatecznie udział takich jednostek w nauce miał charakter publiczny, a w końcu — choćby pośmiertnie — uznane zostały za naukowo wartościowe również rezultaty ich pracy. W gruncie rzeczy bowiem dla Poppera zasadniczym gwarantem obiektywności nauki jest jej instytucjonalny charakter, którego wynikiem są ustalone reguły postępowania badawczego, czyli metoda naukowa oraz kontrola działalności badawczej przez środowisko uczonych. W związku z tym Popper wąsko rozumie również wiedzę jako produkt takiej właśnie zinstytucjonalizowanej i sformalizowanej nauki zgodnej z kanonami metody naukowej. W ten sposób doszliśmy do tych tez, które są w istocie przesłankami argumentacji Poppera. Są to przesłanki leżące u podstaw, krytykowanej skądinąd przez Poppera, neopozytywistycznej wizji wiedzy.

Aby zaakceptować argumentację Poppera, trzeba zgodzić się z tymi przesłankami. Istnieją jednak — jak widzieliśmy — raczej przemawiające za uznaniem za wiedzę tego wszystkiego, co jako wiedza w społeczeństwie funkcjonuje. Ten zakres problematyki nie mieści się jednak w obrębie zainteresowań Poppera, choć był on sygnalizowany już przez Schelera. Nie czynię obecnie Popperowi zarzutu z tego powodu, chcę natomiast zwrócić uwagę, iż świadczy to o całkowitej odrębności jego spojrzenia na problematykę wiedzy. Jest to w dodatku spojrzenie ignorujące fakty. Mianowicie fakty odmiennych interpretacji odnoszonych w tym samym czasie do tych samych fragmentów rzeczywistości, gdy żadnej interpretacji nie można odmówić naukowej poprawności — również w jej neopozytywistycznym sensie.

Przyjmijmy jednak, że Popper jest w stanie obronić swe krytyczne argumenty. Nawet wtedy byłyby one trafne tylko przy założeniu, że społeczne uwarunkowanie wiedzy, które interesuje socjologię wiedzy, dotyczy procesu poznania. Metoda naukowa, która jest — według Poppera — gwarantem obiektywności nauki, dotyczy wła-

śnie procesu poznania. W zupełnie innej sytuacji znajdzie się jednak argumentacja Poppera, gdy przyjmemy, że owo uwarunkowanie determinuje już kształt przedmiotu poznania. Wtedy rozwiązanie proponowane przez niego jest jakby „logicznie spóźnione”. Owszem, metoda naukowa zapewnia obiektywność poznania naukowego, ale poznanie to dotyczy uprzednio uwarunkowanego przedmiotu. Zasadniczy problem socjologii wiedzy pozostaje więc aktualny.

Jest jeszcze jedna sprawa do wytknięcia Popperowi. Przyjmuje on milcząco, że metoda badawcza nie wpływa na przedmiot poznania. Gdy przyjąć, że metoda badania jest jednym z czynników kreujących przedmiot poznania, to okaże się, że w swoim rozumowaniu rozmija się on z istotą problemu. Oczywiście mówiąc obecnie o metodzie nie mam na myśli tego, co Popper nazywa metodą naukową, a co oznacza pewne reguły postępowania w nauce. W większości wypadków pracy badawczej dają się jednak pomyśleć różne alternatywne sposoby badania — czyli właśnie metody — z których każda będzie zgodna z owymi regułami postępowania w nauce. Wybór tej lub innej metody spowoduje, że modyfikacji ulegnie przedmiot poznania, a więc również rezultaty aktywności poznawczej, mimo spełnienia formułowanych przez Poppera wymogów.

Krytyka ze strony Poppera, którą właśnie przedstawiłem, jak również całe nieporozumienie, z którego ona wyrasta, są możliwe właśnie dlatego, że socjologia wiedzy ma istotnie punkty styczne z problematyką filozofii nauki, podobnie jak z problematyką socjologii nauki i wielu innych, wspomnianych już dyscyplin. Badanie tych punktów styčných wymagałoby szczegółowych analiz sięgających w obszary różnych dziedzin nauki, czego w tej pracy nie przewidziałem. Pewnym jednak uzupełnieniem jest praca zbiorowa pt. *Rozwój nauki a społeczny kontekst poznania* (J. Niżnik [red.], 1987).

„Graniczność” socjologii wiedzy nie oznacza jednak, że nieporozumienia, jak to, którego przykładem jest krytyka Poppera, są nieuniknione. Nie oznacza także, że związek socjologii wiedzy z innymi dyscyplinami ogranicza się do pewnych styków bez żadnych uwikłań merytorycznych. Wprost przeciwnie: socjologia wiedzy zmusza do postawienia nowych pytań w obrębie innych dyscyplin, jak również pozwala na nowe rozstrzygnięcia teoretyczne.

Postaram się to wykazać w następnym rozdziale, którego problematyka należy do filozofii nauki, choć, jak zobaczymy, jej związki z socjologią wiedzy są nieuniknione i prowadzą do interesujących wniosków. Problematyka ta wyrasta z interesującego spostrzeżenia dotyczącego wiedzy naukowej; chodzi mianowicie o istnienie konkurencyjnych teorii, z których każda jest zbudowana zgodnie z uznanymi zasadami metody naukowej i każda odmiennie rozstrzyga problemy związane z tym samym przedmiotem badań.

SOCJOLOGIA WIEDZY A WAŻNOŚĆ TEORII SPOŁECZNYCH

1. PRAKTYCZNY I EPISTEMOLOGICZNY ASPEKT WIEDZY

Podkreślałem wielokrotnie, że socjologia wiedzy zajmuje się wszelkimi postaciami wiedzy. W obecnym rozdziale chcę się jednak skoncentrować na teoretycznych problemach, jakie socjologia wiedzy rodzi w refleksji nad nauką. Swoje zainteresowanie nauką chcę ograniczyć do nauk społecznych; wiążą się z nimi nie tylko szczególnie fascynujące problemy teoretyczne, ale także kwestie praktyczne wkraczające w codzienne życie społeczne. Zresztą niektóre ze związków socjologii wiedzy z nauką w ogóle były przedmiotem prac zawartych w innej publikacji (J. Niżnik [red.], 1987).

Z dotychczasowych rozważań wynika, że niesłuszne byłoby ograniczanie zakresu socjologii wiedzy do problematyki społecznych uwarunkowań wiedzy. Przy dostatecznie ogólnej definicji tej dyscypliny właściwym obszarem jej badań jest szeroko rozumiana relacja wiedzy i jej społecznego kontekstu. Oznacza to, że socjologia wiedzy winna ujmować również zagadnienie zależności rzeczywistości społecznej od idei. Taka szeroka perspektywa wydaje się niektórym autorom teoretyczną koniecznością. Irving Louis Horowitz uważa na przykład, że socjologia wiedzy powinna zajmować się również „zastosowaniem idei i wartości do wprowadzania nowych form stosunków społecznych oraz stosowaniem idei i wartości przeciwnych dla zapobieżenia nowym formom” (I. L. Horowitz, 1961, s. 37). W ten sposób interesująca nas dyscyplina zbliża się do teorii propagandy, na co zresztą zwracałem już nieraz uwagę.

Ta obustronna zależność wiedzy i warunków społecznych, którą zajmuje się socjologia wiedzy, sprawia, że dwa aspekty tej dyscypliny — praktyczny i epistemologiczny — są trudne do wyodrębnienia. Są one ze sobą splecione i wzajem od siebie zależne, podobnie jak zależne są praktyczny i epistemologiczny, czyli niekognitywny i kognitywny aspekt wiedzy społecznej. Dopiero w rezultacie analizy metateoretycznej udaje się zarówno dostrzec ich występo-

wanie, jak i wskazać teoretyczne korzyści takiego różróżnienia.

Przyjrzyjmy się najpierw, w jakim sensie można mówić o praktycznym, a w jakim o epistemologicznym aspekcie wiedzy społecznej. Z praktycznego punktu widzenia wiedza jest środkiem do osiągnięcia celów formułowanych przez uczonych bądź specjalistów w różnych dziedzinach jej zastosowań. Nie ma przy tym znaczenia, czy owe cele i zastosowania mają charakter praktyczny w potocznym sensie tego słowa. Istotny jest instrumentalny charakter wiedzy (G. Böhme, W. van den Daele, W. Krohn, 1987).

Możliwość określonego wykorzystania wiedzy, w tym wykorzystania do dalszych prac teoretycznych, jest odbierana jako pełna adekwatność celów i intencji z uzyskaną w związku z nimi wiedzą. Teoretyczny błąd, jaki popełnia się absolutyzując ową adekwatność, jest rezultatem przeoczenia epistemologicznego aspektu wiedzy. Dopiero ten aspekt pozwala dostrzec, iż możliwość zastosowania wiedzy do celów z góry przewidzianych nie oznacza, iż jest to jedyna „prawdziwa” wiedza o rzeczywistości istotnej dla tych celów. Badając epistemologiczny aspekt wiedzy stwierdzamy, iż od intencji uczonego do wiedzy prowadzą skomplikowane procesy, których ujawnienie wyjaśnia zarówno adekwatność wiedzy i celów praktycznych, jak i możliwość alternatywnych systemów wiedzy dotyczących tych samych elementów rzeczywistości. Kluczową kategorią jest w tym kontekście pojęcie przedmiotu poznania, które wkrótce rozważę szczegółowo.

Ten złożony, praktyczno-epistemologiczny charakter wiedzy społecznej znajduje swoje odbicie w socjologii wiedzy, w której również dają się wyodrębnić aspekty: praktyczny i epistemologiczny. Analizując różne orientacje socjologii wiedzy pod tym kątem można stwierdzić, że ten typ analizy pozwala względnie łatwo dostrzec obszar problemowy, wspólny dla nich wszystkich.

Biorąc pod uwagę praktyczny, niekognitywny aspekt socjologii wiedzy badacz koncentruje swoją uwagę na zależności wiedzy od praktycznych celów grup bądź klas społecznych. Cele te charakteryzowane są za pomocą pojęć takich, jak interesy, wartości itd. Tradycyjny, Marksowsko-Mannheimowski nurt socjologii wiedzy poszukuje odpowiedzi na pytanie, jak owe cele praktyczne odzwierciedlają się w poznaniu, co to znaczy, że określony obraz rzeczywistości odpowiada określonym interesom itd. Przedmiotem zaintereso-

sowania stają się więc różnice w wiedzy uzyskanej w różnych warunkach społecznych.

Fenomenologiczny nurt socjologii wiedzy, który w aspekcie praktycznym bada tę samą w istocie zależność wiedzy od celów społecznych, poszukuje jednak wyjaśnienia nie różnorodności systemów wiedzy, lecz występowania systemów wiedzy, które są jednorodne i akceptowane przez całe grupy społeczne. Tym, na co zwracają uwagę socjologowie wiedzy o tej orientacji, jest sama zgodność czy też odpowiedniość wiedzy i celów praktycznych oraz możliwość jej zaistnienia. Komplementarność badań prowadzonych w łonie tych odmiennych orientacji socjologii wiedzy jest jeszcze lepiej widoczna, gdy przyjrzeć się epistemologicznemu aspektowi podejmowanej przez nie problematyki.

Przedstawiciele tradycji Marksowsko-Mannheimowskiej w socjologii wiedzy interesuje wpływ uwarunkowań społecznych na ważność wiedzy. Rekonstruując aspekt epistemologiczny tej socjologii wiedzy odnajdujemy takie pojęcia, jak „perspektywa”, „podmiot poznania”, „przedmiot poznania”, „struktury umysłowe” i in. W aspekcie epistemologicznym fenomenologicznej socjologii wiedzy w miejsce problemu ważności wiedzy pojawia się zagadnienie jej intersubiektywności. Socjologów wiedzy tej orientacji interesują podstawy identyczności systemów wiedzy, jaka występuje w tych samych warunkach społecznych czy kulturowych.

Jak już podkreślałem, rozróżnienie aspektu praktycznego i epistemologicznego socjologii wiedzy jest zabiegiem na poziomie analizy metateoretycznej; w rozważaniach socjologów wiedzy elementy praktyczne i epistemologiczne są często ze sobą splecione i wzajem od siebie zależne.

Obserwacja uczy, że mimo niewątpliwych uwarunkowań społecznych uzyskana wiedza społeczna jest często skutecznym oparciem dla działalności praktycznej. Jest to więc wiedza, na której można polegać. Przykłady takiej wiedzy przekonują, że czym innym jest praktyczny aspekt wiedzy, czyli całokształt jej związków z celami praktycznymi, sferą wartości itd., a czym innym jej aspekt epistemologiczny i ocena jej ważności. Innymi słowy, warunki społeczne niewątpliwie wpływają na wiedzę, nie naruszają one jednak w sposób konieczny jej ważności. Toteż ta dychotomia aspektów wiedzy daje się niekiedy znieść niemal całkowicie.

Zestawienie komplementarnych analiz „tradycyjnej” i fenomenologicznej socjologii wiedzy sugeruje, iż w wypadku wiedzy społecznej fakt, że jest to wiedza intersubiektywna, czyli podzielana przez innych, jest praktycznie równoważny jej ważności. Jej intersubiektywność powoduje bowiem, że może ona w sposób efektywny służyć praktycznym celom społecznym. Równocześnie trudno w wypadku wiedzy społecznej o inne świadectwo ważności.

Tak rozumiana ważność oraz stanowiąca jej podstawę odpowiedniość wiedzy i celów praktycznych jest możliwa tylko dlatego, iż cele te mają swój wpływ na konstytuowanie się przedmiotu poznania.

Zagadnienie przedmiotu poznania, na które wskazywałem już parokrotnie, odsyła nas do problematyki epistemologicznej, której nie sposób uniknąć, rozważając teoretyczne konsekwencje socjologii wiedzy. Wkroczenie na teren tej problematyki jest konieczne zwłaszcza wtedy, gdy chcemy zająć się zagadnieniem ważności teorii społecznych.

Już nawet pobieżna orientacja w jednej z takich dyscyplin, jak socjologia czy antropologia kulturowa, zwraca naszą uwagę na fakt występowania w tych dyscyplinach konkurencyjnych teorii. Mianowicie takich teorii, które oferują odmienne, a często przeciwstawne interpretacje tych samych zjawisk społecznych. Wiadomo zresztą, że nauki społeczne nie stanowią tu wyjątku, jako że również w naukach przyrodniczych znamy takie wypadki — *vide* teoria falowa i teoria korpuskularna światła w fizyce. Gdy jednak dwie odrębne teorie światła (obie zresztą konieczne, ponieważ każda z nich tłumaczy inne jego właściwości) nie spędzają snu z oczu przeciętnemu członkowi społeczeństwa, konkurencyjne teorie społeczne zdają się niekiedy naruszać nasze fizyczne bezpieczeństwo. Już dotychczasowe rozważania tego rozdziału pozwalają przypuszczać, że socjologia wiedzy — wbrew podejrzeniom — nie daje podstaw do odrzucenia konkurencyjnej teorii społecznej w imię epistemologicznej ważności. Sprawa ta jest jednak dostatecznie ważna i interesująca, aby przyrzeć się jej bardziej dokładnie. Zacznijmy od zbadania zjawiska aspektowości. Pojęcie aspektu pojawiało się wielokrotnie w tekstach socjologów wiedzy. Szczególnie istotne było ono w pracach Mannheima. Przyjrzyjmy się mu jednak bardziej systematycznie.

2. ASPEKTOWOŚĆ

Zarówno w dziełach klasyków filozofii, jak i w wykładach prezentujących ich poglądy współcześnie sporo miejsca zajmują interpretacje zjawiska postrzegania. W obu wypadkach nieocenioną pomocą okazały się przykłady. Krytyczni, a nie pozbawieni poczucia humoru adeptci filozofii dostrzegli jednak, że ulubionymi przedmiotami w tych przykładach są zwykle rzeczy drobne: „ten oto ołówek”, „to oto jabłko” itp. Nie zdarzają się natomiast w roli przykładów gmachy publiczne czy też grubsze zwierzęta. Gwoli ścisłości należy tu wspomnieć, że wyjątek stanowią niezbyt przecież serio traktujący swe zadanie krytycy Berkeleya odwołujący się niekiedy do przykładu zwierząt, i to najlepiej drapieżnych.

Aspektowości doświadczamy wielokrotnie, i to w rozmaitych sensach tego, co chcę nazywać aspektem. Również w tym wypadku rzeczy drobne okazują się dogodnymi przykładami. Tak więc kwiat może być źródłem wzruszeń estetycznych, towarem bądź obiektem badań botanicznych. Na tak rozumianą aspektowość prawie każdemu przychodzi zgodzić się bez trudu. Równocześnie zdarza się, że na co dzień nie jesteśmy w stanie zauważyć aspektowości występującej znacznie wyraziściej, choć w zjawiskach i procesach, które stanowią o wiele bardziej skomplikowany przedmiot obserwacji niż pojedyncze „drobne” przedmioty.

Zwróćmy uwagę, że we wspomnianych tekstach filozoficznych, dotyczących problematyki postrzegania, bardziej skomplikowane przykłady utrudniałyby wywód. Gdy chcemy zilustrować aspektowość, jest odwrotnie; staje się ona tym bardziej oczywista, im bardziej skomplikowany fragment rzeczywistości bierzemy pod uwagę. Dlatego „ślepotą na aspekty” — że posłużę się tu wyrażeniem L. Wittgensteina (1972, s. 298—299) — którą obserwujemy również w wypadku niesłychanie przecież skomplikowanej rzeczywistości społecznej, winna stać się dalej przedmiotem bardziej szczegółowych rozważań.

Ludwig Wittgenstein podjął zagadnienie aspektu w sensie najbardziej ogólnym we współczesnej literaturze filozoficznej; nie należy tylko sugerować się dosłownym niekiedy stosowaniem słowa „widzieć” ani użytymi przykładami.

„Wpatruję się w jakąś twarz i dostrzegam nagle jej podobień-

stwo do innej — pisze. — *Widzę*, że się nie zmieniała; a jednak widzę ją inaczej. Przeżycie takie nazywam «dostrzeżeniem aspektu» (tamże, s. 270). Nieco dalej autor *Dociekań* daje wyraz pewnym wątpliwościom: „Pojęcie «widzieć» sprawia wrażenie zagmatwanego. No cóż, takie właśnie ono jest. Patrę na krajobraz; wzrok mój błądzi, dostrzegam sporo wyraźnego i niewyraźnego ruchu; *jedno* utrwała mi się jasno w pamięci, *drugie* — zupełnie mętnie. Jak bardzo nierówne może się jawić nam to, co widzimy!” (tamże, s. 280).

Aspektowość postrzegania oraz złożoność rzeczywistości powodują, że za każdym razem można widzieć co innego, oglądając to samo. Oczywiście jest również, że różne w rezultacie obrazy rzeczywistości — oglądanej w odmiennych aspektach — bez względu na przyczyny, dla których następuje „dostrzeżenie aspektu” czy też zmiana w samym „widzeniu”, mają każdorazowo uzasadnienie w rzeczywistości samej.

Warto tu zauważyć, że pojęcie aspektu obciążone jest dwuznacznością istotną z epistemologicznego punktu widzenia. Mówiąc o „różnych aspektach”, możemy je odnosić bądź to do różnic w samym postrzeganiu, bądź to do odmiennych „stron” rzeczywistości. Nazwijmy pierwszy wypadek aspektem w sensie podmiotowym, drugi natomiast — aspektem w sensie przedmiotowym. Samo słowo „aspekt” pozostanie wtedy dla oznaczenia sytuacji, w których nie rozróżniamy aspektu przedmiotowego od aspektu podmiotowego, lecz przeciwnie — mamy na myśli fakt, że określony sposób widzenia znajduje wyraz w dostrzeganiu określonej strony rzeczywistości.

Szczególnie istotne wydaje się wyodrębnienie aspektu w sensie przedmiotowym. W wielu bowiem wypadkach niemal nieświadomie jesteśmy skłonni uważać, że różnica aspektu to jedynie różnica w sposobie widzenia czy ujęcia. Takie ograniczenie znaczenia aspektu do jego sensu podmiotowego prowadzi do destrukcyjnych wniosków w zakresie obiektywności poznania. Właśnie przeoczenie aspektu w sensie przedmiotowym doprowadziło, jak sądzę, większość socjologów wiedzy do błędnego przekonania o nieuchronności relatywizmu epistemologicznego.

Nie wprowadzając wspomnianego rozróżnienia, Wittgenstein świadomie odwołuje się w swych rozważaniach do owej dwoistości aspektu. Mówi o widzeniu „raz tego, raz tamtego”, ale także o widzeniu „raz tak, a raz tak”. Wydaje się, że jest on wyraźnie zafas-

cynowany tą dialektyką podmiotowości i przedmiotowości, którą obserwujemy analizując aspektowość. Oto rozważania poświęcone „aspektowi trójkąta” autor kończy w sposób następujący: „Można tu myśleć raz o *tym*, raz o *tamtym*, brać to raz za *to*, raz za *tamto* — będziesz to wtedy widział raz *tak*, a raz *tak*». — Tylko jak? Nie ma tu bliższych wskazań” (tamże, s. 281).

Ostatnie pytanie niekoniecznie musi pozostać bez odpowiedzi, zwłaszcza w wypadku refleksji nad rzeczywistością społeczną. Faktem jest bowiem, że widzenie „tego” czy „tamtego” jako konstytutywnego elementu rzeczywistości społecznej nie tylko nie jest całkiem przypadkowe, ale można niekiedy pokusić się o wskazanie zasadniczych uwarunkowań owego widzenia. W tym właśnie miejscu wkracza problematyka socjologii wiedzy w ujęciu Karla Mannheim’a czy wcześniejsze jeszcze pojęcie fałszywej świadomości Karola Marksa. Koncentrując się właśnie na zagadnieniu zróżnicowanego postrzegania świata oraz uzależnieniu tego postrzegania od społecznego usytuowania osób postrzegających, autorzy ci nie interesowali się samym zjawiskiem aspektowości. Natomiast ci, którzy posłużyli się pojęciem aspektu — jak Stanisław Ossowski — wyraźnie odnoszą odmienności w postrzeganiu do odmienności w społecznej i psychologicznej charakterystyce ludzi. Definiując aspekt Stanisław Ossowski powiada, że „idzie o dające się stwierdzić empiryczne różnice w postrzeganiu i charakteryzowaniu rzeczywistości, różnice znamienne dla poszczególnych jednostek i środowisk społecznych” (S. Ossowski, 1967, IV, s. 195).

Pamiętając o specyfice aspektowości w odniesieniu do rzeczywistości społecznej, warto jednak powstrzymać się przed takim zawężeniem problematyki, jakie wynika zarówno z przytoczonej wypowiedzi Ossowskiego, jak i z całego rozdziału poświęconego tej sprawie w jego znakomitej pracy, czy też znacznej części literatury z socjologii wiedzy. Zawężenie to polega, z grubsza rzecz biorąc, na absolutyzacji aspektowości podmiotowej. Innymi słowy, wszelkie różnice w obrazie świata składa się na karb różnic w widzeniu rzeczywistości. Równie mylące jest jednak absolutyzowanie aspektowości w sensie przedmiotowym.

Wydaje się, że właśnie koncentracja na aspektowości w sensie przedmiotowym skłoniła niektórych autorów do sformułowania koncepcji wielości rzeczywistości, mimo iż logika zawartej w nich

implicite argumentacji nie wyklucza wcale ujęcia podmiotowego. U podstaw takich koncepcji leży przekonanie, że nie można mówić o rzeczywistości jako o czymś innym niż to, co jawi się człowiekowi. Ponieważ zaś obrazy rzeczywistości dostępne człowiekowi wykazują nieraz znaczne różnice, a nie istnieje możliwość oceny ich zgodności z czymś istniejącym od nich niezależnie, wolno mówić o wielu różnych rzeczywistościach. W ten sposób różne aspekty rzeczywistości traktuje się jak „różne światy”. Teza o wielości rzeczywistości pozwala na uznanie za równoważne nawet przeciwstawnych sądów o świecie, jeśli przyjmie się, iż dotyczą one „różnych światów”.

Na szczególną uwagę zasługuje tu oryginalna filozofia Leona Chwistka, która umożliwiła mu nowe spojrzenie na najbardziej w estetyce kontrowersyjną kwestię oceny dzieł sztuki. Dzięki koncepcji wielości rzeczywistości Chwistek mógł podjąć próbę przywrócenia i uczynienia użytecznym kryterium zgodności z rzeczywistością, wykazując, że różne typy malarstwa i rzeźby dotyczą odmiennych rzeczywistości. Charakteryzując prymitywizm, realizm, impresjonizm i futuryzm, Chwistek pisze o wymienionych typach malarstwa i rzeźby: „każdy z nich jest ściśle związany z jedną z czterech rzeczywistości, a mianowicie: prymitywizm z rzeczywistością rzeczy, realizm z rzeczywistością fizykalną, impresjonizm z rzeczywistością wrażeń, wreszcie futuryzm z rzeczywistością wyobrażeń” (L. Chwistek, 1961, s. 85). Pozostawię tu poza dyskusją samo rozumienie rzeczywistości przez Chwistka i problemy, jakie może ono nasuwać.

Koncepcja wielości rzeczywistości pojawiła się również na podłożu innych tradycji filozoficznych. W sposób dość przejrzysty widać, że idea wielości rzeczywistości przyświecała również Alfredowi Schutzwowi, gdy analizował tzw. świat życia codziennego jako jeden z możliwych aspektów rzeczywistości społecznej (1962, I, s. 207). Innego przykładu idei wielości rzeczywistości dostarczył wcześniej W. James, a współcześnie filozofujący pisarz Carlos Castaneda w swej serii „Rozmów z Don Juanem” (C. Castaneda, 1971).

Te *explicite* bądź *implicite* formułowane koncepcje wielości rzeczywistości są zupełnie nieporównywalne. Różne były bowiem zarówno ich przesłanki, jak i cele teoretyczne. Zwrócenie na nie uwagi wydaje się jednak na miejscu, gdy pragnie się pokazać, w jak różny sposób radzono sobie z faktem aspektowości przedmiotowej

w rozmaitych próbach filozoficznej analizy tego zjawiska i taki tylko był cel rozważań nawiązujących do koncepcji wielu rzeczywistości. Wspomniana nieporównywalność różnych koncepcji wielości rzeczywistości zachęca też do tego, aby pozostać raczej przy pojęciu aspektu, którego wieloznaczność nie tylko nie jest przeszkodą, ale w rozważaniach epistemologicznych stanowi godną uwagi inspirację.

Pojęcie aspektu w sensie podmiotowym oddaje w gruncie rzeczy tę samą treść co używane przez Karla Mannheima pojęcie perspektywy (*Aspektstruktur*). Gdy jednakże mówiąc o aspekcie, nawet w sensie podmiotowym, pozostawiamy zawsze możliwość uwzględnienia również aspektu w sensie przedmiotowym, to posługiwanie się słowem „perspektywa” prowadzi, jak się wydaje, do absolutyzacji aspektowości podmiotowej. Zaciążyło to na odczycaniu myśli Mannheima — przynajmniej w Polsce — tym bardziej że pierwszy przekład jego artykułu o socjologii wiedzy zawierał jeszcze bardziej mylący zwrot „kąć widzenia”.

Niewątpliwą zasługą socjologii wiedzy było zwrócenie uwagi na społeczny kontekst poznania. W ten sposób wskazano jedną z przyczyn różnorodności aspektów podmiotowych. (Przyczyną różnorodności aspektów przedmiotowych jest bogactwo i złożoność rzeczywistości). Zbyt często jednak dociekania socjologów wiedzy sugerują, że to już sama aspektowość podmiotowa jest źródłem deformacji naszej wiedzy o rzeczywistości. Tymczasem w większości wypadków dopiero wyszczególnienie jakiegoś aspektu jako jedynego, który ma pretendować do oddania prawdy o rzeczywistości, jej istoty, jest błędem prowadzącym do fałszywego obrazu świata. Czym innym są bowiem wypowiedzi charakteryzujące jeden z aspektów rzeczywistości — te, jak sądzę, zawsze zasługują na uwagę — a czym innym niejednokrotnie przemieszane z nimi sądy o rzeczywistości zmierzające do absolutyzacji owego aspektu, mimo iż najczęściej ukierunkowanie na określony aspekt i dążność do jego absolutyzacji są zeterminowane tymi samymi czynnikami.

Tak więc fakt, że czynnikiem kierującym uwagę badacza na określony aspekt rzeczywistości jest interes klasowy, nie musi niweczyć wyników jego badań dotyczących owego aspektu, choć ten sam fakt nakazuje daleko idący sceptycyzm, jeśli idzie o wypowiedzi tego autora o rzeczywistości społecznej w ogóle. Tymczasem dość częsta jest praktyka formułowania sądów o rzeczywistości społecznej na

podstawie refleksji, która nie wykracza poza jeden z jej możliwych aspektów czy w najlepszym razie poza niektóre z nich.

Interesującą propozycję ładu w łonie tej problematyki przynosi wspomniana już praca Stanisława Ossowskiego pt. *O osobliwościach nauk społecznych* (1967, IV, s. 194). Wyjątkowa wśród prac socjologów, jest ona wynikiem wielu lat doświadczeń bardzo rozmaitego typu oraz poważnej refleksji nad statusem nauk społecznych.

Ossowski rozróżnia dwojaki sens pojęcia aspektu. W pierwszym wypadku w grę wchodzi, jak mówi, aspekt problemowy, w drugim — aspekt charakteryzujący. Różne aspekty problemowe to różne „punkty widzenia”, odmienne zakresy, w jakich widzimy ten sam — jak sądzi Ossowski — przedmiot. Różne aspekty problemowe nie mogą być sobie sensownie przeciwstawiane. Czym innym jest, jak powiada Ossowski, aspekt artystyczny, a czym innym aspekt polityczny utworu poetyckiego. Trzeba tu zauważyć, że niekiedy sprawa tej „rozdzielności” aspektów bywa bardziej skomplikowana. Aspekt plastyczny i aspekt komunikacyjny plakatu, choć — jak się wydaje — mogą być rozpatrywane oddzielnie, nie są z całą pewnością całkowicie od siebie niezależne. Przeznaczenie plakatu rzutuje bowiem również na ocenę jego zamysłu plastycznego. Z przypadkiem takim można mieć, jak sądzę, do czynienia również w wielu innych momentach bliższych przedmiotowi tych rozważań.

Różnica aspektów charakteryzujących to odmiennosc charakterystyk tego samego przedmiotu, z których każda aspiruje do oddania „prawdy” o nim, ukazania jego „istoty” itp. Różne aspekty charakteryzujące z założenia więc prowadzą do przeciwstawiania sobie pewnych stanowisk. Odmiennosci wynikają tu, jak zauważa Ossowski, ze stosowania różnych kategorii pojęciowych oraz z ujmowania przedmiotu zainteresowania w inne większe układy, co z kolei spowodowane jest rozmaitego typu „uprzedzeniami”. W dalszej analizie Ossowski wykazuje, że w obronie swoich charakterystyk zwolennicy odmiennych aspektów dopuszczają się całkiem konkretnych błędów. Należą do nich absolutyzacja ocen ważności oraz porównywania cech nie mających wspólnej skali. Gdy różnica aspektów problemowych jest — zdaniem Ossowskiego — przyczyną kontrowersji pozornych, to różnica aspektów charakteryzujących prowadzi do kontrowersji nierozstrzygalnych. Z kontrowersjami rze-

czywistymi mamy natomiast do czynienia jedynie w wypadku sądów sprzecznych.

Wydaje się, że to bardzo pociągające rozróżnienie Ossowskiego pozostawia jednak miejsce na pewne wątpliwości. Nie ma na przykład pewności, czy w każdym wypadku różnicy aspektów uda się je zakwalifikować do odpowiedniej kategorii. Ponadto jest wysoce prawdopodobne, że również wiele różnic wynikających z odmienności charakterystyk — gdyby odrzucić aspiracje ich autorów do monopolu na słuszność — nie stanowiłyby, podobnie jak w wypadku różnic problemowych, podstawy do kontrowersji. Wymagałoby to jednak czegoś, co można by nazwać dobrą wolą adwersarzy. Tymczasem, zwłaszcza w wypadku nauk społecznych, owa „dobra wola” bywa najczęściej ograniczona dążeniem do zapewnienia własnym tezą użyteczności praktycznej.

Jest to dokładnie problematyka, która pojawia się na styku zagadnień ideologii i socjologii wiedzy. Widzieliśmy — zwłaszcza w pracach K. Mannheima — jak obfituje ona w pułapki teoretyczne. Sugerowanie niesłuszności stanowiska przeciwnika, gdy w grę wchodzi jedynie różnica aspektów, jest często jedynym sposobem „uzasadnienia” własnych dyrektyw praktycznych. Wydaje się, że jest to możliwe tylko dlatego, że aspektowość rzeczywistości społecznej jest, jak już wspominałem o tym wyżej, nieuchronna.

Jak widać, rozważania Ossowskiego wprowadzają w samo centrum epistemologicznej problematyki nauk społecznych, pokazując przy tym, że problematykę tę łączą z socjologią wiedzy wspólne pytania. Ich dotychczasowy oddźwięk należy więc, wobec wagi tej problematyki, uznać za zbyt skromny.

Refleksje poświęcone aspektowości nie pozostawiają wątpliwości, że istnieje obszar problemowy, którego nie może ominąć ani epistemologia, ani socjologia wiedzy. Obszar ten jest wyznaczony przede wszystkim pytaniem o ważność wiedzy. W dalszych rozważaniach zechcę pokazać, że idea tworzenia rzeczywistości, która w drugiej połowie naszego wieku znalazła tak sugestywnych eksponentów wśród socjologów wiedzy, pozwala również na nowe ujęcie aktywności poznawczej w naukach społecznych. Okazuje się mianowicie, że poszukując rozwiązania problemu ważności wiedzy, warto przyjąć się, w jaki sposób konstytuuje się przedmiot poznania, w nau-

kach społecznych. Uważnie badając tę sprawę dochodzimy do wniosku, że przedmiot poznania jest współtworzony przez uczonego. Przyjrzyjmy się temu procesowi bliżej.

3. PRZEDMIOT BADANIA A PRZEDMIOT POZNANIA

Zdecydowana większość socjologów i antropologów prowadzi swoje prace badawcze przyjmując, iż w ich rezultacie uzyskuje się wiedzę o przedmiotach, które istnieją dokładnie w takiej postaci, w jakiej prezentują się oczom badacza. Dotyczy to zarówno przedmiotów w makroskali, jak społeczeństwo bądź kultura, przedmiotów „średniego zakresu”, jak klasa czy społeczność lokalna, a także przedmiotów w skali „mikro”, jak np. rodzina. Co więcej, praktyka badawcza nauk społecznych zdaje się nie uwzględniać różnic między takimi przedmiotami, którym odpowiada jakaś forma bytu materialnego, jak w przykładach wymienionych wyżej, a takimi, które oddają jedynie pewne relacje, procesy, stany świadomości, postawy itd., których przykładem jest konflikt, wartości, więź społeczna itp.

Te naiwnie obiektywistyczne założenia dominują zwłaszcza w badaniach empirycznych, choć nie brak dowodów, że są one również podstawą prac teoretycznych. Stanowią one milcząco przyjęte założenia także wtedy, gdy ocenia się jedną teorię stając na stanowisku innej. Sytuacja ta jest tym bardziej uderzająca, że równocześnie coraz trudniej znaleźć wśród przedstawicieli nauk społecznych otwartych zwolenników takiej epistemologii sformułowanej *explicite*. Mamy raczej do czynienia z rozbieżnością między akceptowanym stanowiskiem epistemologicznym wyrażanym w wypowiedziach czysto teoretycznych, które ów „naiwny obiektywizm” podają w wątpliwość, a stanowiskiem epistemologicznym, które *implicite* zawarte jest w praktyce badawczej nauk społecznych.

Sytuacja ta prowadzi do licznych pozornych kontrowersji, bezpodstawnych roszczeń w odniesieniu do ważności rezultatów badań w tych naukach, a także zwykłych błędów w ocenie rzeczywistości. Poszukiwanie przyczyn tego stanu rzeczy w sposób systematyczny odwiódłoby mnie obecnie od głównego nurtu rozważań. Pewne z nich warto jednak zasugerować.

Prawdopodobnie najistotniejszą z nich jest fakt, iż nauki społeczne, a zwłaszcza socjologia, nie tylko wyrosły z potocznego obrazu rzeczywistości społecznej, ale również ich aparatura pojęciowa w znacznej części nawiązuje do języka potocznego. Równocześnie znaczna część problemów, z jakimi nauki te mają do czynienia, to praktyczne problemy życia społecznego. Nieuniknione powiązanie nauk społecznych ze społecznym życiem wymaga korespondencji między ich praktyką badawczą a praktyką w życiu społeczeństw. Dlatego mimo to, iż również w naukach społecznych daje się odczuć rosnąca specjalizacja oraz rozwój hermetycznego, specjalistycznego języka, ich związek z potocznym widzeniem świata pozostawia swój ślad.

Znaczna część badań socjologicznych jest odpowiedzią na problemy praktyczne, które są sformułowane w języku potocznym. Sformułowania te narzucają też określone kategorie pojęciowe. Socjologii pozostaje jedynie zadanie ich uściślenia i usystematyzowania. Oczywiście nie wystarczyłoby to dla zapewnienia tej dyscyplinie statusu nauki. Socjolog jest w stanie formułować pewne pytania, które — jakkolwiek istotne dla rozwiązania praktycznych problemów życia społecznego — nigdy nie byłyby sformułowane w ramach potocznego podejścia do świata. Ralf Dahrendorf proponuje nawet wprowadzenie użytecznego uściślenia między „pytaniami” a „problemami”, twierdząc, że „pytania są naszym dziełem, natomiast życie stawia nas wobec problemów” (R. Dahrendorf, 1968, s. 257). W ten sposób to rozróżnienie pytań i problemów staje się płaszczyzną analizy powiązań teorii i praktyki w socjologii.

Rzeczywistość społeczna, którą bada socjologia, to w przeważającej mierze „świat życia codziennego”, tzn. świat taki, jaki jest postrzegany przez ludzi w ich codziennym życiu oraz opisywany za pomocą pojęć języka potocznego. Najczęściej nawet wtedy, gdy socjologia odwołuje się do terminów ustanowionych przez tę dyscyplinę, takich jak np. klasa bądź społeczność lokalna, ich użyteczność jest w znacznej części gwarantowana przez odniesienia do potocznej wizji świata. Równocześnie też pojęcia socjologii względnie szybko zostają zasymilowane przez język potoczny, stając się jego nieodłączną częścią. Fakt, że socjolog podejmuje badanie określonego fragmentu rzeczywistości życia codziennego, że świadomie czyni przedmiotem badania np. rodzinę czy partię polityczną, oddaje je-

dynie jego zamierzenia badawcze odnoszone do rzeczywistości życia codziennego.

Można więc powiedzieć, że decyzja o badaniu określonego przedmiotu oddaje intencje badacza artykułowane w kategoriach świata życia codziennego. Chcę nazwać tak określony przedmiot przedmiotem badania. Sytuacja może być w istocie nieco bardziej skomplikowana. Wybór przedmiotu badania jest bowiem najczęściej również rezultatem istniejącej wiedzy socjologicznej. Gerard Radnitzky omawiając rozwój wiedzy i pojęcie tradycji w nauce bierze pod uwagę kompleks trzech elementów: Wiedza — Problemy — Instrumenty. Podobnie więc, jak czyni to I. Dąbska, ogranicza swoje zainteresowanie do epistemologicznego aspektu wiedzy, choć w tym wypadku dzieje się to zgodnie z hermeneutycznym zaleceniem „badania od wewnątrz”. Również jednak ten autor podkreśla rolę intencji w badaniu, która odgrywa — moim zdaniem — decydującą rolę w wyborze przedmiotu badania. Radnitzky pisze, że konstytutywnym czynnikiem tradycji badawczej jest cel (*prospect*), który został przyjęty jako program badawczy (G. Radnitzky, 1973).

W wielu wypadkach przedmiot badania jest określany za pomocą kategorii pojęciowych ukształtowanych w nauce. Sądzę jednak, że najczęściej jego charakterystyka wstępna daje się odnieść czy nawet sprowadzić do świata życia codziennego. Jest to zresztą warunkiem operacjonalizacji pojęć teoretycznych stosowanych w badaniach empirycznych.

Selekcja przedmiotu badania jest kwestią pojawiającą się często w dyskusjach na temat epistemologicznego statusu socjologii. Podkreśla się wtedy kreacyjną rolę uczonego wobec uzyskiwanej przez niego wiedzy. Tak rozumiana rola badacza staje się często argumentem na rzecz relatywizmu bądź subiektywizmu. Większość wypowiedzi na ten temat sugeruje, iż selekcja przedmiotu jest czymś w rodzaju pojedynczego aktu, w którym znajdują wyraz rozmaite uwarunkowania, jakim podlega podmiot. Sprawa ta jest jednak znacznie bardziej skomplikowana.

Konieczne wydaje się rozróżnienie przynajmniej dwu etapów tego procesu. Etap pierwszy, który można istotnie nazwać selekcją przedmiotu badania, jest — jak sugerowałem wyżej — rezultatem określonego zapotrzebowania bądź po prostu świadomej intencji badacza. Już na tym etapie dają się wskazać pewne determinanty tego

wyboru i są one względnie łatwe do określenia. Może to być np. konkretny problem społeczny dostrzeżony przez uczonego bądź też temat wynikający z całego procesu rozwoju jego profesjonalnych zainteresowań czy nawet określony system wartości przesądzający, co jest istotne wśród wielu rozmaitych możliwości badawczych. Cechą tego wyboru jest to, że odwołuje się on do kategorii pojęciowych, które oddają podzielany społecznie sposób widzenia rzeczywistości społecznej. Dlatego też sformułowanie problemu czy też tematu badania wywołuje spory jedynie w łonie profesjonalistów i mają one najczęściej charakter metodologiczny.

Rzeczywiste kontrowersje rodzi dopiero rezultat badania bądź teoria zbudowana w związku ze sformulowanym problemem. Znacznej części tych kontrowersji nie sposób przekonująco wytłumaczyć czy choćby uporządkować bez powrotu do kwestii selekcji przedmiotu aktywności poznawczej. Sądzę mianowicie, że konieczne jest wyróżnienie drugiego etapu, który nie jest już „dokonywaniem wyboru” czy też decyzją, lecz skomplikowanym aktem konstytuowania się przedmiotu. Gdy rezultatem pierwszego etapu jest tak lub inaczej rozumiana „selekcja” przedmiotu badania, rezultatem tego drugiego jest ukonstytuowanie się przedmiotu poznania.

Intuicja taka zawarta jest we wczesnych pracach K. Mannheima. W *Structural Analysis of Epistemology* Mannheim rozróżnia dwa elementy „The known” i „The-to-be-known”. „The known”, które odpowiada wiedzy, jest według Mannheima rezultatem interakcji poznawczej między podmiotem (*Knower*) i przedmiotem badania (*The-to-be-known*) (K. Mannheim, 1953, s. 59).

W literaturze metodologicznej intuicję tego rozróżnienia znajdujemy u Stefana Nowaka w postaci wyodrębnienia przedmiotu badania i problemu badawczego. Autor ten podkreśla, jak skomplikowana bywa droga od intuicji do rezultatów poznania: „Bywa tak — czytamy — iż kiedy nazwanie przedmiotu badania zastępuje zespół odpowiednich pytań wskazujących na problem badawczy, to dzieje się to dlatego, iż sam badacz nie widzi jasno problemu, wie tylko, gdzie chce prowadzić swoje badanie lub co chce badać: nie wie w ogóle, jakiego rodzaju odpowiedzi szuka” (S. Nowak, 1970, s. 221).

Gdy przedmiot badania stanowi po prostu określony fragment rzeczywistości życia codziennego, przedmiot poznania jest jednym

z możliwych aspektów owego fragmentu, wyodrębnionym w rezultacie różnorodnych skomplikowanych i w znacznej części nie uświadomionych determinant. W materiałach z radzieckiego sympozjum poświęconego społecznemu charakterowi poznania czytamy: „Znaczenie dla jednostki tych lub innych aspektów rzeczywistości społecznej [...] zależy od systemu postaw społecznych, ogólnego ukierunkowania interesów, a także od systemu orientacji aksjologicznych na cele i środki społecznej aktywności” (*Socjalnaja priroda poznania*, 1973, s. 105). Dlatego jest możliwe, że różni badacze badający „to samo”, badają w istocie co innego, że różne teorie, dotyczące tego samego przedmiotu badania, są teoriami ujmującymi odmienne przedmioty poznania.

Warto w tym miejscu podkreślić, że termin „przedmiot” występujący w sformułowaniach „przedmiot badania” i „przedmiot poznania” daleki jest od jednoznaczności. W każdym z tych sformułowań jego istotną treść charakteryzują wstępnie pojęcia badania i poznania. Co prawda, oba te pojęcia zakładają istnienie podmiotu badającego (poznającego) i czegoś, co jest badane (poznawane). Jednakże wydaje się, że mówiąc o badaniu podkreślamy istnienie określonego obiektu badania. Słyszac słowo „badanie”, bardziej jesteśmy skłonni pytać: „badanie czego?” niż interesować się tym, kto miałby się tym badaniem zajmować. Najczęściej mówiąc o badaniu odwołujemy się zarówno do określonych metod, jak i określonego obiektu badania, którego tożsamość nie podlega dyskusji. Stąd metodologia nauk nie znajduje miejsca dla problemów związanych z rolą podmiotu, które są tak zasadnicze zarówno dla współczesnej epistemologii, jak i socjologii wiedzy. Pojęcie poznania, zachowując dwuznaczność polegającą na tym, iż może oznaczać ono zarówno proces, jak i rezultat poznania, kieruje naszą uwagę przede wszystkim na podmiot. Dlatego pojęcie to pozostawia miejsce dla pewnych treści, które nie przestają być subiektywne, przynajmniej w znaczeniu „podmiotowe”.

W rezultacie „przedmiot” w sformułowaniu „przedmiot badania” to niemal to samo, co obiekt badania w wyłożonym wyżej sensie. Natomiast mówiąc o „przedmiocie poznania” mam na myśli pewnego rodzaju konstrukt. To ostatnie określenie pozostaje w dalszym ciągu niejasne; przecież równocześnie utrzymuję, że przedmiot poznania jest jakimś aspektem przedmiotu badania. Nie ma tu jednak

sprzeczności. Pomocne staje się proponowane wcześniej pojęcie aspektu. Pozwala ono zobaczyć, jak, przyjmując kreacyjną rolę podmiotu, gwarantuje się również dla tej kreacji określone odniesienie przedmiotowe. W zasadzie jedynym autorem, który współcześnie podobnie pojmuje tę problematykę w pracy poświęconej socjologii wiedzy, jest Werner Stark, znajdujący się pod silnym wpływem Webera.

Dążąc do wyprecyzowania problematyki socjologii wiedzy, Stark wyodrębnił pewne elementy po stronie podmiotu poznania, a inne po stronie przedmiotowej. Podmiot poznania został scharakteryzowany za pomocą trzech czynników: kategorii umysłu, które Stark rozumie w sensie kantowskim, fizycznego aparatu percepcji oraz aksjologicznego wymiaru umysłu. Z kolei strona przedmiotowa składa się, zdaniem Starka, z przedmiotów poznania i „materiału” poznania (W. Stark, 1971). Socjologia wiedzy ma się zajmować zależnością aksjologicznego wymiaru umysłu i przedmiotów poznania. „Materiał” poznania jest niejako „surowcem”, z którego podmiot buduje swój przedmiot poznania. Jest to wszystko, co istnieje. Niczego więcej o materiale poznania nie wiemy. Jeżeli bowiem zwrócimy uwagę na cokolwiek konkretnego, tworzymy przedmiot poznania.

Jak widać, koncepcja Starka zrodzona z kantyżmu została przesądzona materialistycznie. W rezultacie jego stanowisko bliskie jest koncepcjom marksistowskim. Tworzenie przedmiotu poznania przez uczonego jest — zdaniem Starka — podobne do działania artysty. Malarz również musi wyodrębnić z nieskończonego materiału, jaki stanowi rzeczywistość, pewien przedmiot, który staje się przedmiotem „artystycznego poznania”. Podobnie, jak sugerowałem to wcześniej, Stark sądzi, że przedmiot poznania oddaje jakiś aspekt rzeczywistości. Nie jest jednak jasne, o jakiej rzeczywistości mowa. Jeżeli bowiem podmiot ma do czynienia jedynie z przedmiotami poznania utworzonymi z nieograniczonego, lecz nieznanego „materiału”, jedyną możliwą interpretacją jest pluralizm przedmiotów poznania. Aby pojęcie aspektu mogło być w tym kontekście użyteczne, nieodzowne jest odniesienie go do rzeczywistości potocznej, która faktycznie jest punktem wyjścia działalności poznawczej. Jest tak zresztą nawet wtedy, gdy rezultaty tej działalności czynią niemożliwym znalezienie podobieństw między światem widzianym przez

naukę i światem potocznym, jak to jest np. w wypadku współczesnej fizyki lub chemii.

W istocie też, jak wynika to z metaforycznego przykładu, którym posłużył się Stark, założenie, iż poznanie jest odnoszone do jakiejś formy ładu w świecie, przyjmowanego w myśleniu potocznym, było również ukrytą przesłanką tego autora. „Człowiek może patrzeć na Mont Blanc czy Matterhorn z północy albo południa, albo z wielu innych kierunków. Żaden z nich nie jest sam z siebie lepszy niż inny. Żaden z nich nie może być wybrany za pomocą obiektywnych kryteriów jako prowadzący do obiektywnej prawdy; wszystkie zapewniają prawdzie równe szanse. Na tyle, na ile mowa o prawdzie, wszystko zależy od człowieka zajmującego określoną pozycję: jeśli będzie on patrzył szeroko otwartymi oczami, nie pozwoli, aby cokolwiek uszło jego uwadze, rozpozna te góry takimi, jakimi są one istotnie” (tamże, s. 127).

W literaturze, do której chcę się obecnie odwołać, brak koncepcji, która odpowiadałaby rozróżnieniu przedmiotu badania i przedmiotu poznania. Jest tak zapewne dlatego, że literatura ta powstała w tradycji kantowskiej, w której mówiąc o przedmiocie, z konieczności mówiono o tak lub inaczej rozumianym konstrukcie. Perspektywa, w której analizowano tę problematykę, była najczęściej perspektywą epistemologiczną, a nie metodologiczną we współczesnym sensie. Równocześnie skłaniano się do realistycznej interpretacji owego konstruktów, co zachęcało do pisania raczej o wyborze niż o „tworzeniu przedmiotu”. Innymi słowy, mimo iż potrzebne rozróżnienie nie istniało, niejednoznaczność dyskusji dotyczących „kwestii przedmiotu” pozwala dopatrywać się w nich jego intuicji.

W odróżnieniu od wielu współczesnych tekstów, w których „selekcja przedmiotu” jest rozumiana właśnie jako wybór spośród niemal nieskończonego „repertuaru” faktów społecznych, czy też jako wybór określonego fragmentu nieskończone bogatej rzeczywistości, w tekstach klasycznych — jeśli idzie o ten problem — znajdujemy wyraz przekonania, że jest to proces raczej skomplikowany. Mam na myśli głównie prace H. Rickerta i Maxa Webera. Rickert, a w ślad za nim Weber traktowali problem przedmiotu poznania jako równoważny i wprost zamienny z problemem obiektywności.

„Nasze pytanie brzmi: co to takiego niezależny od podmiotu przedmiot jako miara poznania albo skąd się bierze obiektywność pozna-

nia?” — zapytywał H. Rickert w *Der Gegenstand der Erkenntnis* (1928). Dzieło to nie znalazło właściwego odzewu. Stworzona przez Rickerta perspektywa teoretyczna została jednak przyjęta przez Maxa Webera, który wykorzystał ją do stworzenia interesującej argumentacji. Zmierza ona do wykazania, jak jest możliwe, że nieuniknione uwarunkowanie wiedzy nie podważa jej pewności. W ten sposób nie zajmując się socjologią wiedzy *explicite*, Weber stawiał czoło jednemu z zasadniczych problemów tej dyscypliny.

Max Weber nie wprowadza proponowanego tu rozróżnienia przedmiotu badania i przedmiotu poznania, jednakże rozpatrywane przez niego zagadnienie kryteriów wyboru problemów podejmowanych przez nauki społeczne to, jak sądzę, właśnie problem przedmiotu poznania, bez względu na terminologię, jaką posługuje się autor.

Weber świadom był ograniczeń, jakie wynikają z nieuchronnej jednostronności punktu widzenia w poznaniu. Jego zdaniem nie stanowi to jednak istotnego zagrożenia dla poznawczej wartości nauk społecznych. Świadczy o tym np. poniższy cytat, w którym słowo „obiektywność” znalazło się w cudzysłowie; oznacza to, że owa „jednostronność” nie niweczy całkowicie obiektywności analizy naukowej.

„*Nie istnieje* po prostu «obiektywna» analiza naukowa życia kulturowego albo też «zjawisk społecznych» (termin ten może mieć węższy zakres, lecz dla naszych celów z pewnością nie oznacza niczego istotnie odrębnego), *niezależna* od swoich «jednostronnych» punktów widzenia, wedle których, jawnie bądź milcząco, świadomie lub nieświadomie, wybiera się te zjawiska jako przedmiot badania, analizuje je, przedstawia i szereguje” (M. Weber, 1985—1, s. 64).

Aż się prosi — i, jak sądzę, byłoby to zgodne z intencjami Webera — aby końcową część tego cytatu odczytać następująco: Zjawiska te są wybierane, analizowane i szeregowane, stając się przedmiotem poznania. Zresztą kolejny fragment pracy Webera, który zacytuję niżej, zdaje się uprawomocniać takie rozumienie tej jego wypowiedzi. Warto przy tym zwrócić uwagę, że mówiąc o „punkcie widzenia”, Weber wcale nie zamierzał sprowadzać go wyłącznie np. do uwarunkowań społecznych, jak robią to przynajmniej niektórzy autorzy, słusznie przy tym dostrzegając w Weberze prekursora socjologii wiedzy.

Tym, co w powyższej wypowiedzi nazywa się „punktem widzenia”, jest — jak się wydaje — cały złożony zespół czynników determinujących przedmiot poznania, wśród których ważną rolę odgrywają również język i metoda. Weber jest jednym z nielicznych autorów, u których znajdujemy sugestię idei, że uwarunkowanie poznania dotyczy właśnie przedmiotu poznania, a nie procesu poznania. Idea ta została zlekceważona w dalszym rozwoju socjologii wiedzy. Mimo iż w tekście Webera mowa o „przedmiocie badania”, słuszne wydaje się rozumienie tego pojęcia — zgodnie z przyjętą w tej pracy terminologią — jako przedmiotu poznania. Jest on bowiem wyraźnie współtworzony przez badacza, stanowiąc raczej jego konstrukt niż autonomicznie istniejący obiekt. Widać to zresztą w dalszych wypowiedziach Webera, w których „selekcja fragmentu rzeczywistości” z pewnością daleka jest od świadomego wyboru, który wiąże w terminologii tej pracy z selekcją przedmiotu badania: „Wszelkie myślowe poznanie nieskończonej rzeczywistości przez skończonego ducha ludzkiego opiera się więc na milczącym założeniu, że każdorazowo tylko pewna skończona jej część powinna stanowić przedmiot ujęcia naukowego i że tylko ta część ma być «istotna», tj. «godna poznania». Wedle jakich jednak zasad wyodrębnia się ową część?” (tamże, s. 64—65).

Jestem przekonany, że nie popełniam błędu odczytując ostatnie zdanie tej wypowiedzi Webera jako zapytanie o czynniki decydujące o konstytuowaniu się takiego, a nie innego przedmiotu poznania.

W odpowiedzi na to pytanie Weber nawiązuje do koncepcji Rickerta wskazującej orientację na wartości jako podstawowy czynnik determinujący kształt przedmiotu poznania. Obecność wartości w tym procesie przyjmuje najczęściej postać faktu, że raczej to i to jest dla nas ważne niż co innego. W związku z tym Weber zwraca uwagę, że dane empiryczne powstałe bez świadomości ich określonego przeznaczenia byłyby bezużyteczne, jeżeli w ogóle możliwe. „Tego, co ma dla nas znaczenie, nie sposób jednak oczywiście zrekonstruować przez żadne «bezzałożeniowe» badanie danych empirycznych; natomiast ustalenie tego znaczenia jest przesłanką do tego, by coś stało się *przedmiotem* badania” (tamże, s. 69). Podkreślając rolę wartości przyjmowanych przez badacza twierdził, że „bez idei wartości, którym hołduje badacz, nie byłoby zasady wyboru

materiału i sensownego poznania tego, co jednostkowe w rzeczywistości [...]” (tamże, s. 74).

Gdy mowa o przyczynach, dla których badanie tego samego przedmiotu (badania) prowadzi do poznania różnych przedmiotów (poznania), wspomnieć należy o praktycznych celach badania. Znajdowanie w badanej rzeczywistości tego, co pragnie się znaleźć, niekoniecznie musi być dowodem nierzetelności badacza. A. R. Łuria np. pokazuje, jak stawianie pytań wpływa na treść percepcji (1976, s. 56). Często takie wybiórcze postrzeganie rzeczywistości jest po prostu wyrazem wykorzystywania świata do swoich celów, co stanowi charakterystyczną cechę człowieka. Gdy jednak wydaje się to dopuszczalne w naukach przyrodniczych, to w naukach społecznych budzi zrozumiałe kontrowersje. Należałoby jednak odróżniać takie kontrowersje — dotyczące w istocie celów praktycznych i wartości — od kontrowersji dotyczących samej prawomocności odmiennych rezultatów poznania.

Rozróżnienie, które proponuję stosując pojęcia przedmiotu badania oraz przedmiotu poznania, jest — z jednej strony — nieobecne w wielu pracach filozoficznych i należy się spodziewać znacznego przeciw niemu oporu ze strony autorów tych prac. Z drugiej znowu strony liczni autorzy uważają je za oczywiste. Nie będę odwoływał się do literatury pozostającej w tradycji myślenia kantowskiego, ponieważ w tej literaturze taka lub inna forma wspomnianego rozróżnienia jest niemal koniecznością. Godne uwagi są natomiast zbliżone stanowiska wśród autorów marksistowskich.

Dla Zdzisława Cackowskiego jest rzeczą nie budzącą wątpliwości, że czym innym jest bezpośredni przedmiot naszego aktu poznawczego, a czym innym przedmiot „rzeczywisty” czy „ostateczny”. Píše on wyraźnie: „Przedmiotem poznania nie jest materia «sama w sobie», lecz strony, aspekty, fragmenty niewyczerpalnego świata materialnego, które są wydzielane przez podmiot poznający w procesie praktyki społeczno-historycznej” (Z. Cackowski, 1975, s. 172).

Z wypowiedzi tej wynika wyraźnie, że — zdaniem Cackowskiego — podmiot ma swój udział w kreowaniu przedmiotu poznania — dokładniej w terminologii tego autora: „bezpośredniego przedmiotu poznania” — który jest jedynie pewnym aspektem obiektywnie istniejącej rzeczywistości. Cackowski uznaje i uważa za oczywistą subiektywność poznania, choć daleki jest od podawania w wątpli-

wość obiektywności wiedzy. Należy tu wspomnieć, że marksizm odwołuje się do kryterium praktyki, które jednoznacznie rozstrzyga takie wątpliwości.

Sprawa, która jest tak oczywista dla polskiego marksisty, dla L. Althussera jest odkryciem wymagającym rewizji „potocznych poglądów”. W pracy *Czytanie „Kapitału”* autorzy twierdzą, że „trzeba całkowicie zrewidować potoczny pogląd na poznanie, zerwać ze zwierciadlanym mitem bezpośredniego postrzegania i bezpośredniej lektury i potraktować poznanie jako produkcję” (L. Althusser, E. Balibar, 1975, s. 45). Nie należy jednak przeoczyć pewnego elementu, który w porównaniu z tekstem Cackowskiego jest jakby dalszym krokiem w kierunku subiektywizacji teorii poznania. Althusser mianowicie kładzie nacisk na fakt, że przedmiot poznania konstytuuje się w procesie poznania, jest — jak mówi niekiedy autor — „produkowany” przez podmiot. Rozróżnienie przedmiotu poznania i przedmiotu rzeczywistego wprowadza Althusser następującymi słowami: „Tak więc poznanie pracujące nad swym «przedmiotem» nie pracuje nad przedmiotem rzeczywistym, tylko nad własnym surowcem, tworzącym, w ścisłym sensie tego słowa, jego (poznania) «przedmiot», który poczynając od najelementarniejszych form poznania, jest czymś odrębnym od przedmiotu rzeczywistego” (tamże, s. 73).

Althusser zrezygnował z wyjaśnienia, jak się ma przedmiot poznania do przedmiotu rzeczywistego. Podobnie jak to zrobił Cackowski, mógł sugerować, że pierwszy oddaje jakiś aspekt drugiego, co tłumaczy, w jaki sposób, poznając subiektywnie, uzyskujemy wiedzę o rzeczywistości obiektywnej, tzn. istniejącej wobec podmiotu transcendentnie. Althusser jednak uznał, że obowiązuje go rozstrzygnięcie problemu mostu, który marksiści uważają zwykle za przewyżniony po przyjęciu teorii odbicia, choćby nawet w wersji dalekiej od leninowskiego pierwowzoru. W związku z tym interesowało go pytanie sformułowane w następujący sposób: „Za pomocą jakiego mechanizmu wytwarzanie przedmiotu poznania wytwarza poznawcze przyswojenie przedmiotu rzeczywistego, istniejącego poza myślą, w świecie rzeczywistym?” (tamże, s. 91).

Wbrew więc podobieństwu do różnych innych ujęć marksistow-

skich w samym rozróżnieniu przedmiotu poznania i przedmiotu rzeczywistego (przedmiotu badania, przedmiotu ostatecznego itp.) istota sprawy, a więc rozumienie owego przedmiotu poznania, jest zupełnie odmienna. „Wytwarzanie przedmiotu poznania” jest w istocie — według Althussera — tworzeniem pewnych znaczeń w obrębie większej całości formalnej. Jest to więc wyraźnie stanowisko strukturalistyczne. Strukturalizm autora widać również w proponowanym rozwiązaniu przytoczonego wyżej pytania. Althusser stwierdza: „Efekt poznania powstaje jako efekt dyskursu naukowego, istniejącego jedynie jako dyskurs systemu, to znaczy przedmiotu pojmowanego w strukturze swej złożonej budowy” (tamże, s. 108).

Jak więc widać, efektem analiz Althussera jest przywołanie idei koherencji. Jest to pogląd najbliższy konwencjonalizmowi, choć punktem wyjścia był marksizm, a dokładniej: marksistowska kategoria praktyki. Stosowana metoda refleksji nosi natomiast cechy strukturalizmu. Przy tym wszystkim poglądy Althussera są niewątpliwie interesujące, a proponowane rozwiązanie godne uwagi. Tym, co oburza jego krytyków, jest przypisywanie własnych koncepcji epistemologicznych Marksowi. Jeżeli więc uznamy nawet, że rozróżnienie przedmiotu poznania i przedmiotu rzeczywistego kryje w sobie sens akceptowany przez marksizm i uzasadniony nawet tekstami samego Marksa, to interpretacja tego rozróżnienia, którą proponuje Althusser, jest dla marksistów trudna do przyjęcia. Tym należy też tłumaczyć pełen pasji atak na Althussera zawarty w książce Adama Schaffa pt. *Szkice o strukturalizmie* (1975).

Dotychczasowe rozważania ilustrują fakt, że podstawowa dla prezentowanej koncepcji intuicja przekracza granice orientacji filozoficznych. Jest ona obecna w pracach różnych autorów, wykazując odmienności na pozór jedynie w szczegółach interpretacyjnych. Szczegóły te kryją jednak w sobie istotną różnicę.

Pojęcie przedmiotu poznania, którym posługuję się w tej pracy, odpowiada pojęciu przedmiotu poznania, o którym mówi Althusser, czy też pojęciu „bezpośredniego przedmiotu poznania” Cackowskiego. Zupełnie inaczej przedstawia się jednak rozumienie przedmiotu badania w porównaniu z „przedmiotem rzeczywistym” Althussera albo „przedmiotem ostatecznym” Cackowskiego. Dla obu tych autorów ów przedmiot rzeczywisty bądź ostateczny ma coś z kantowskiej rzeczy samej w sobie. Chciałoby się powiedzieć, że ani o przed-

miocie ostatecznym, ani o przedmiocie rzeczywistym nie wiemy nic oprócz tego, że one właśnie stanowią rzeczywistość samą. Jedynie przyjmując teorię odbicia może Cackowski sugerować, że bezpośredni przedmiot poznania oddaje jakiś aspekt tej rzeczywistości.

Relacje i problemy wynikające z kantowskiej perspektywy nie interesują mnie jednak, gdy proponuję pojęcie „przedmiotu badania”. „Przedmiot badania” jest osadzony w rzeczywistości życia codziennego i nawiązuje do istniejących w społeczeństwie kategorii pojęciowych. Dlatego nie tylko określa on intencje badacza, ale pozwala je wyrazić w sposób społecznie zrozumiały. W ten sposób socjologiczne „badanie rodziny” określa pole zainteresowania zrozumiałe nie tylko dla socjologów, ale również dla większości członków społeczeństwa.

Trudno kwestionować racje epistemologiczne, które skłoniły Althussera i Cackowskiego do wyróżnienia przedmiotu ostatecznego (przedmiotu rzeczywistego). Wyróżniając przedmiot badania dają jednak wyraz przekonaniu, że przynajmniej w odniesieniu do rzeczywistości społecznej inna rzeczywistość niż ta, która jest doświadczana przez ludzi, pozbawiona jest praktycznego znaczenia. Jest to przecież nie tylko „ludzka” rzeczywistość, ale również przez ludzi tworzona. Z tego właśnie względu zgadzam się w istotnym punkcie z poglądem omawianych autorów. Podobnie jak oni sądzę, że wiedza o przedmiocie poznania prowadzi nie tylko do poznania jakiegoś aspektu przedmiotu badania, ale że jest to również wiedza ważna w odniesieniu do czegoś, co można nazwać „rzeczywistością”.

Pojęcie rzeczywistości, a zwłaszcza idea jej ludzkiej specyfiki, wymaga w tym kontekście choćby wstępnego komentarza. Twierdząc, że „rzeczywistość”, o której mowa, to zawsze „ludzka rzeczywistość”, chcę powiedzieć, że świat ludzki jest inny niż „świat koni” czy też „świat ptaków”. Jak argumentował Cassirer w ślad za analizami Johannaesa von Uexcülla, każdy z gatunków zwierzęcych ma do czynienia z rzeczywistością na swoją miarę, stosownie do systemu receptorów-efektorów, które są źródłem odrębnych doświadczeń (E. Cassirer, 1971, s. 66—67).

Również współczesna neuropsychologia przekonuje, że w zależności od tego, jakie struktury ośrodkowego układu nerwowego biorą udział w aktywności poznawczej, różnie kształtuje się obraz świata (A. R. Łuria, 1976, s. 51 i 54). Człowiek wyróżnia się spośród świata

zwierząt swymi specyficznymi zdolnościami: myśleniem abstrakcyjnym, mową, zdolnością kumulowania i przekazywania doświadczeń itd. Zdolności te umożliwiły powstanie i rozwój kultury. Możemy zatem powiedzieć, że świat, w którym żyją ludzie, jest światem na miarę człowieka. Teza ta nie ma oczywiście sensu ontologicznego. Nie mówi ona nic o „rzeczywistości obiektywnej”, której obiektywizm został w filozofii marksistowskiej przyjęty w rezultacie założenia. Ma ona wyłącznie znaczenie epistemologiczne i jako taka pojawia się zarówno w tekstach neokantysty E. Cassirera, jak i w pracach marksistów.

Zdaniem marksistów fakt specyfiki ludzkiego obrazu świata nie stoi w sprzeczności z teorią odbicia. Jest to bowiem odbicie właśnie na ludzką miarę. „Orzeł widzi z pewnością lepiej niż człowiek — pisze Tadeusz M. Jaroszewski — ale człowiek dostrzega w przedmiocie dużo więcej, a człowiek wykształcony o wiele więcej od człowieka prymitywnego, dorosły więcej od dziecka. W ludzkiej percepcji przedmiotu udział biorą bowiem nie tylko określone impulsy zmysłowe, lecz także określone pojęcia, sądy, przeżycia i doświadczenia, połączone z określonym przedmiotem” (T. M. Jaroszewski, 1974, s. 348). Dalej znowu czytamy: „Odbicie, o którym mówi marksistowska teoria poznania, to nie dosłowne, bezpośrednie i bierne kopiowanie przedmiotów, lecz złożony proces, u którego podstaw leży wzajemne oddziaływanie człowieka na świat. Proces ten przybiera postać aktywnej rekonstrukcji rzeczywistości przedmiotowej w umyśle ludzkim” (tamże, s. 350).

Autorzy radzieccy we współczesnej interpretacji teorii odbicia podkreślają rolę potrzeb w procesie poznania: „Świadomość odbija świat stronniczo — czytamy — zauważając w obiekcie to przede wszystkim, co odpowiada potrzebom człowieka” (G. W. Mokronosow, 1972, s. 13).

W świetle tych wypowiedzi nie ulega wątpliwości, że — również według filozofii marksistowskiej — ludzkie poznanie jest poznaniem subiektywnym, co oznacza przede wszystkim, że jest to poznanie specyficznie ludzkie. Na tym jednak nie kończy się ta dialektyka obiektywności i subiektywności. Marksści zresztą nie godzą się na to, aby przypisywać im pogląd subiektywistyczny nawet w tak oczywistym sensie, jak powyższy. W pewnym też sensie mają rację. „Ludzki”, a więc „subiektywny” świat jest bowiem w pewien spo-

sób obiektywny również w epistemologicznym sensie. Sposób argumentacji na rzecz tej tezy byłby mniej więcej taki, jak w wypadku przedstawionych wcześniej poglądów Bergera i Luckmanna.

Świat ten jest obiektywny, ponieważ: a) owa ludzka subiektywność została zinstytucjonalizowana, czyli jest to jakby subiektywność zobiektywizowana, oraz b) dla ludzi inny świat, jak właśnie „ludzki”, nie istnieje (Berger i Luckmann mówili w związku z tym, że jest on społecznie tworzony). Interesująco formułuje podobną myśl A. Gramsci: „Obiektywny znaczy zawsze «po ludzku obiektywny», co może ściśle odpowiadać określeniu «historycznie subiektywny», zatem «obiektywny» znaczyłoby tyleż, co «powszechnie subiektywny» (A. Gramsci, 1961, t. 1, s. 132).

Wróćmy teraz do rozróżnienia przedmiotu badania i przedmiotu poznania. Zestawienie pojęć „przedmiot badania” i „przedmiot poznania” wskazuje od razu na graniczny charakter tej problematyki. Z jednej strony mamy bowiem do czynienia z działalnością poznawczą nauki, która ujęta jest w określone reguły, z drugiej zaś pozostają aktualne podstawowe kwestie, rozpatrywane na wysokim szczeblu ogólności w ramach epistemologii. Innymi słowy, z jednej strony wkracza się w sposób widzenia problemów i język typowy dla metodologii, z drugiej zaś — zachowuje się podstawowe kwestie ogólnej teorii poznania.

Należy podkreślić, że próby zastępowania epistemologii przez metodologię oparte są na nieporozumieniu (J. Niżnik, 1978, s. 26). Brak rozróżnienia przedmiotu badania i przedmiotu poznania jest rezultatem zerwania z perspektywą epistemologiczną i poprzestania na problematyce metodologicznej. Jedynym przedmiotem, który bierze się wtedy pod uwagę, jest „przedmiot badania”. Tymczasem rozróżnienie to jest, jak sądzę, nieodzowne. Między innymi jest ono nieodzowne metodologii do właściwego kwalifikowania konkurencyjnych teorii, które niekoniecznie muszą się wykluczać, podobnie jak jest nieodzowne epistemologii, gdy pytamy o obiektywność wiedzy. Tę „graniczność” dobrze oddaje pojęcie faktu naukowego. Mam tu zwłaszcza na myśli znaczenie, jakie wiązali z tym pojęciem Poincaré, Duhem czy inni przedstawiciele konwencjonalizmu. Podkreślali oni, że fakt naukowy jest tworzony w procesie badawczym i pozostaje zależny od środków, jakie zostały zastosowane w badaniu.

Dyskusja rozpęta przez francuskich filozofów w gruncie rzeczy nigdy się nie skończyła. Równocześnie pojęcie faktu naukowego weszło na stałe do języka filozofii nauki. Można je znaleźć w tekstach dalekich od konwencjonalizmu. Zagadnieniem faktu naukowego w kontekście interesującej mnie problematyki zajmował się np. Gunnar Myrdal. Jego rozważania na ten temat świadczą, iż kryje się za nimi bliskie mi stanowisko epistemologiczne. Myrdal pisze: „Fakty naukowe nie istnieją *per se*, oczekując na odkrycie ich przez uczonych. Fakt naukowy jest konstrukcją wyabstrahowaną ze złożonej i splątanej rzeczywistości za pomocą arbitralnych definicji i klasyfikacji. Proces selekcji problemu i podstawowej hipotezy, ograniczenie obszaru badań oraz definiowanie i klasyfikowanie danych istotnych dla takiego postawienia problemu wymagają wyboru ze strony badacza. Wyboru tego dokonuje się z nieskończonej ilości możliwości” (G. Myrdal, 1958, s. 153).

Takie rozumienie faktu naukowego czyni niezbędnym rozróżnienie przedmiotu badania i przedmiotu poznania. Widać też wyraźnie, że z teoriopoznawczego punktu widzenia fakt naukowy może często odpowiadać przedmiotowi poznania jako temu, co istotnie jest ujmowane w poznawczej działalności uczonego.

Systematyczną charakterystykę warunków metodologicznych, które prowadzą do ukonstytuowania się określonego faktu naukowego, stworzyła Izydora Dąbska, proponując też niezwykle pomocny i trafny termin. W swych rozważaniach na temat teorii instrumentalnego poznania zaproponowała ona pojęcie operatorów przedmiotowych (operatorów poznawczych). Zupełnie świadomie skoncentrowała się też na pokazaniu roli operatorów poznawczych w „konstytuowaniu się przedmiotu poznania” (I. Dąbska, 1967, s. 22). W najszerszym sensie „operatory przedmiotowe” (którymi posługuje się podmiot) to „wszelkie przedmiotowe instrumentalne środki działania czy to sztucznie wyprodukowane, czy jedynie obrane w działaniu przez podmiot, a więc nie tylko «rzeczy», ale także pewne przebiegi i procesy oraz przedmioty o charakterze znaków, byle były ucelowane dla potrzeb świadomego działania” (I. Dąbska, 1967, s. 22).

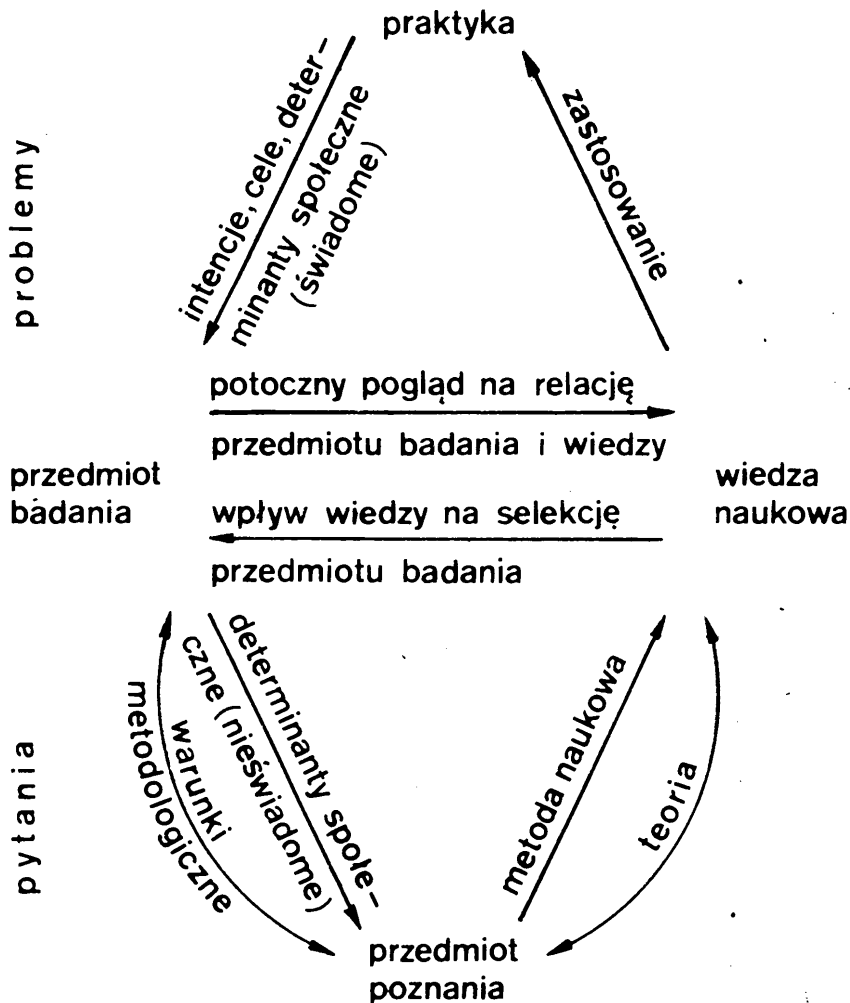
Dąbska nie ogranicza oczywiście swych rozważań do nauk społecznych. Operatorami poznawczymi, o których mówi, są więc zarówno narzędzia, jakimi posługuje się chemik, jak i specjalistyczne pojęcia używane przez fizyka.

Poszukując więc czynników decydujących o ukonstytuowaniu się przedmiotu poznania trzeba brać pod uwagę zarówno te, którymi zajmuje się socjologia wiedzy, a które możemy nazwać determinantami społecznymi, jak i te, które decydują o „warunkach metodologicznych”, a które w znacznej części są przesądzone przez zastosowane operatory przedmiotowe. Mówiąc o warunkach metodologicznych, należy uwzględnić również najbardziej generalny kontekst działalności poznawczej w nauce, który Kuhn nazwał paradygmatem. Oczywiście też jest, że istniejący paradygmat decyduje w znacznym stopniu o zastosowanych w badaniu operatorach przedmiotowych (J. Niżnik, 1979, s. 101).

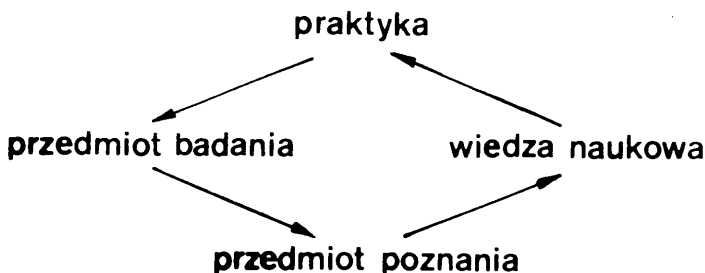
Cały kompleks relacji, w które uwikłany jest przedmiot poznania, można przedstawić za pomocą diagramu umieszczonego na s. 189.

Pewne kwestie wynikające z relacji obrazowanych przez przedstawiony diagram wymagają choćby krótkiego wyjaśnienia. W rozważaniach tych koncentruję się na zagadnieniu konstytuowania się przedmiotu poznania w naukach społecznych. Liczne więc pytania zostaną wyeliminowane z rozważań, mimo iż będę zmuszony odwoływać się do wielu z pozostałych relacji. W chwili obecnej chciałbym zwrócić uwagę na związki przedmiotu poznania i wiedzy. Zależności przedstawione w diagramie mają oczywiście charakter logiczny. Bez wątplenia teoria jest jednym z elementów, które uczestniczą w konstytuowaniu się przedmiotu poznania. Można powiedzieć, że teoria artykułuje ów przedmiot. Również element nazwany w diagramie „metodą naukową” nie odnosi się do jakiegoś szczególnego postępowania w procesie poznania naukowego, ale wynika z działania w „warunkach metodologicznych”, w jakich konstytuuje się przedmiot poznania. Zarówno więc teoria, jak i „metoda naukowa” są elementami, które uzyskujemy w rezultacie rekonstrukcji niejako *ex post*. Oczywiście oddają one obowiązujące w społeczności naukowej reguły uprawiania nauki, lecz w żadnym wypadku, przynajmniej w naukach społecznych, nie są ograniczone do jednego obowiązującego paradygmatu.

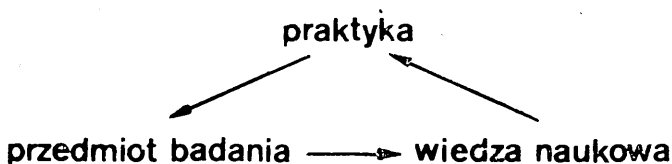
Diagram pokazuje między innymi wspomniane dwa aspekty, w jakich można analizować wiedzę nauk społecznych: aspekt praktyczny i aspekt epistemologiczny. Rozróżnienie tych aspektów ma tu zresztą przede wszystkim logiczny charakter. W istocie są one



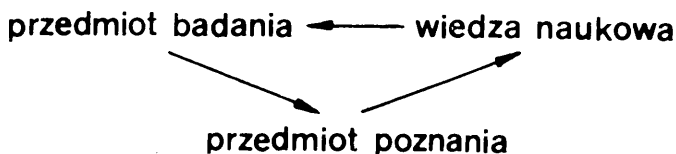
bowiem nierozdzielne. Bez wątpienia marksizm jest tą orientacją teoretyczną, która zarówno umożliwia dostrzeżenie obu tych aspektów, jak i wykazuje ich nieuchronne powiązanie. Proces poznania i praktykę społeczną łączą zależności, które w uproszczony sposób można przedstawić następująco:



W aspekcie praktycznym, który jest równocześnie potocznym, zdroworozsądkowym spojrzeniem na naukę i wiedzę naukową, dostrzega się jedynie uproszczone relacje obrazowane przez górny trójkąt diagramu.



Natomiast w aspekcie epistemologicznym, który ze względów teoretycznych można również wyodrębnić, bierze się pod uwagę relacje obrazowane przez dolny trójkąt diagramu.



Uwzględnienie pełnego systemu relacji między praktyką a poznaniem pozwala między innymi dostrzec, że wiedza stosowana w praktyce jest nie tylko ograniczona do pewnych fragmentów rzeczywistości, które były przedmiotem badania, ale również dotyczy ona jedynie pewnych aspektów wybranego fragmentu. Ponieważ jednak na co dzień dostrzega się tylko praktyczny aspekt wiedzy, aktywności ludzkiej — która odwołuje się do wiedzy naukowej — towarzyszy przekonanie, że jest to, jeżeli nawet nie cała, to jedyna możliwa wiedza o rzeczywistości. Przekonaniu takiemu nieuchronnie towarzyszy negacja wszelkiej innej wiedzy dotyczącej tego samego fragmentu rzeczywistości.

Z drugiej strony spojrzenie na wiedzę zawężone do jej aspektu epistemologicznego nie pozwala dostrzec konstytuującej roli praktyki oraz społecznego kontekstu nauki bądź też prowadzi do uznawania tych czynników za źródła deformacji wiedzy. Błędność takiego stanowiska jest tym bardziej trudna do wykazania, że niekiedy istotnie mamy do czynienia z deformacją poznania. Ma to jednak miejsce tylko wtedy, gdy w grę wchodzi świadome zafałszowanie bądź „błąd w sztuce”, z którym mamy do czynienia, gdy uczoney uchybia wymogom przyjętej metody naukowej. Wydaje się, że wypadki działania tzw. fałszywej świadomości nie muszą prowadzić do wiedzy zdeformowanej, lecz tylko do wiedzy mało użytecznej, która nie jest w stanie zapewnić efektywnego działania w praktyce. Najczęściej jednak spojrzenie nauk społecznych na wiedzę — ograniczone do jej aspektu epistemologicznego — nie pozwala dostrzec roli praktyki oraz społecznych determinant wiedzy, których wpływ zaznacza się wprawdzie w konstytuowaniu się przedmiotu poznania, ale które mają swoje źródło w życiu społecznym. W rezultacie, nawet jeżeli analiza epistemologiczna uwzględnia konieczność wyodrębnienia przedmiotu poznania jako osobnej kategorii, wśród czynników, którym przypisuje się udział w konstytuowaniu tej kategorii, brak społecznych determinantów wiedzy. W analizach takich autorzy ograniczają swoje zainteresowanie do warunków metodologicznych, jak to jest w wypadku Izydory Dąbmskiej, która uwzględnia jedynie operatory przedmiotowe.

W niniejszych rozważaniach nie jestem oczywiście w stanie i nie zamierzam wyczerpać zagadnienia zależności praktycznego i epi-

stemologicznego aspektu wiedzy społecznej. Dotychczasowe uwagi służyły jedynie wprowadzeniu niezbędnych rozróżnień.

Warto zauważyć, że potoczne rozumienie wiedzy, które wiąże się z dostrzeganiem jedynie jej aspektu praktycznego, ma miejsce nie tylko w życiu codziennym. Również liczni przedstawiciele nauk społecznych w swej codziennej praktyce badawczej tracą często z pola widzenia epistemologiczny aspekt wiedzy, co oczywiście znajduje wyraz w zbędnych, najczęściej wręcz pozornych kontrowersjach. Warunkiem dostrzeżenia obu aspektów jest, jak sądzę, rozróżnienie przedmiotu badania i przedmiotu poznania.

Sytuację tę zilustruję konkretnym przykładem wziętym z antropologii kulturowej. Przedmiotem badania, który posłuży jako przykład, będzie kultura Indian Pueblo. Jak wiadomo, istnieją dwie konkurencyjne teorie tej kultury. Jedną z nich można w skrócie nazwać „organiczną”, drugą natomiast — „represyjną”. Takie skrócone nazwy dla tych dwu typów teorii zaproponował John W. Bennet (1946). Każda z nich poparta jest rzetelnymi badaniami empirycznymi i każda ma wśród swych zwolenników uczonych o nie kwestionowanej kompetencji. Do zwolenników teorii organicznej należy między innymi R. Benedict, natomiast do zwolenników teorii represyjnej — E. Goldfrank. Teoria organiczna prezentuje kulturę Pueblo jako harmonijną, zintegrowaną wspólnymi wartościami, której rezultatem jest typ osobowości charakteryzujący się łagodnością i skromnością. Ten typ kultury R. Benedict nazwała właśnie „apolińskim” (1966). Natomiast teoria represyjna opisuje tę samą kulturę jako pełną napięcie. W świetle tej teorii w kulturze Pueblo dominują wrogość, podejrzliwość, strach i ambicja. Dzieci, początkowo wychowywane w atmosferze łagodności, zmusza się u progu dojrzałości w brutalny sposób do podporządkowania się normom grupowym (E. G. Goldfrank, 1945).

Jak podkreśla J. W. Bennet, „różnicę w poglądach trudno wytłumaczyć odwołując się do pojęć «złej» lub «dobrej» etnologii”. Zdaniem tego autora nie można podawać w wątpliwość ani rzetelności, ani poprawności warsztatu naukowego zwolenników tych konkurencyjnych teorii.

Bennet sugeruje, że przyczyną różnic są aparatura pojęciowa i odmienna u przedstawicieli tych teorii orientacja na wartości. Kluczem do zagadki mają być wartości typowe dla kultury amerykań-

skiej, które są wnoszone przez antropologów do sytuacji badawczej. Jednakże rzecznicy obu odmiennych teorii są Amerykanami. Natomiast zastosowanie różnej aparatury pojęciowej jest również faktem wymagającym wyjaśnienia.

Istotą odmienności tych teorii dotyczących kultury Pueblo, a więc tego samego przedmiotu badania, jest odrębność przedmiotu poznania. W tym szczególnym wypadku jesteśmy w stanie zidentyfikować te różne przedmioty poznania. Podstawowym procesem, który badano w obu wypadkach, był proces socjalizacji. Jednakże teoria organiczna koncentrowała się na celu procesu, natomiast teoria represyjna na stosowanych środkach. Cel, czyli harmonijne współzycie grupy, oraz „organiczny” światopogląd Pueblo był w istocie osiąganymi środkami represyjnymi.

Nie należy jednak sądzić, że przyczyną odmienności teorii było po prostu nieporozumienie czy też zbyt mała świadomość przeznaczenia każdej z teorii. Podstawowym czynnikiem różnicującym jest tu odrębność przedmiotów poznania, którą wprawdzie udało się jednoznacznie określić w rezultacie analizy metateoretycznej, ale która uchodziła uwagi zainteresowanych autorów. Kluczowe okazuje się więc pytanie o przyczyny ukonstytuowania się różnych przedmiotów poznania. Bez wątplenia przyczyny te są bardzo złożone, a ich rozszyfrowanie przerasta możliwości tej dygresji. Tym, co interesuje mnie obecnie, jest sam fakt odmienności przedmiotów poznania i związana z tym komplementarność koncepcji uchodzących za teorie konkurencyjne. Warto jednak uświadomić sobie, że w wielu innych wypadkach jedynym świadectwem występowania różnych przedmiotów poznania będą właśnie różne teorie, z których każda będzie odnosić się do tego samego przedmiotu badania. P. K. Feyerabend wprost pisze, że „teorie naukowe są sposobami patrzenia na świat” (1979, s. 63).

Niedostrzeżenie, że za identycznym przedmiotem badania mogą kryć się różne przedmioty poznania, jest powodem tego, iż w miejsce odrębności przedmiotów błędnie rozpoznaje się sprzeczność teorii. Bez upowszechnienia epistemologicznego rozróżnienia przedmiotu badania i przedmiotu poznania sytuacje podobne do opisanej kontrowersji dotyczącej kultury Pueblo będą prowadziły do zbędnych polemik. Sprawa staje się jeszcze trudniejsza, gdy w polemiki takie zostają uwikłane względy ideologiczne, polityczne czy inne, które

mogą wchodzić w grę w wypadku teorii społecznych, choć nie należą one do samej nauki.

Oczywiście można by w tym miejscu argumentować, że proponowane rozróżnienie przedmiotu badania i przedmiotu poznania prowadzi jedynie do zmiany terminologii, w której określa się występujące w naukach społecznych kontrowersje teoretyczne. Zamiast mówić o konkurencyjnych teoriach mówi się o konkurencyjnych przedmiotach poznania czy też — upraszczając trochę sprawę — o konkurencyjnych aspektach tego samego przedmiotu badania. Na czym polega zasadnicza odmiennność tego drugiego ujęcia?

Konkurencyjność dwóch teorii, którym przypisujemy identyczny przedmiot — lekceważąc rozróżnienie przedmiotu badania i przedmiotu poznania — rodzi domniemanie, że tylko jedna z nich jest teoretycznie uprawniona. Domniemanie to prowadzi w konsekwencji do przeciwstawiania sobie takich teorii, do wzajemnego zwalczania odmiennych stanowisk teoretycznych, co tym bardziej uniemożliwia właściwą kwalifikację powstałej kontrowersji. Gdy w dodatku zwolennicy takich konkurencyjnych teorii znajdują się w przeciwstawnych obozach ideologicznych, osiągnięcie pełnej świadomości istoty występujących różnic staje się wprost niemożliwe.

Zupełnie inaczej przedstawia się teoretyczny status rywalizujących teorii dotyczących tego samego przedmiotu badania, gdy stwierdzimy odrębność przedmiotów poznania. Jest wtedy możliwe — po wykluczeniu błędów metodologicznych lub innych — uznanie za uprawnione obu teorii i rozpoznanie jako właściwej przyczyny odmienności różnych przedmiotów poznania.

Przykład interpretacji kultury Pueblo stanowi dogodny moment do rozważenia istotnej kwestii dotyczącej pojęcia przedmiotu poznania. Należy bowiem spytać, do jakiego poziomu refleksji teoretycznej odnosi się ta kategoria. W dotychczasowych rozważaniach sugerowałem *implicite*, że mówiąc o przedmiocie poznania, biorę pod uwagę różne poziomy refleksji spodziewając się równocześnie, że charakterystyka tej kategorii pozostaje taka sama bez względu na poziom teoretyczny, do którego się odnosi. Mówiąc o „poziomie teoretycznym”, mam na myśli różnice w skali przedmiotu badania. Wiadomo przecież, że przedmiotem badania są dla socjologa zarówno rodzina, jak i społeczeństwo, zagadnienia prestiżu w skali społeczności lokalnej i w skali kraju, cała sieć relacji społecznych o róż-

nych zakresach. Różne przedmioty badania nie stanowią odrębnych, rozłącznych całości. Wprost przeciwnie, ich zakresy krzyżują się w rozmaity sposób w zależności od podstawowego systemu odniesienia przyjętego przez uczonego.

Oczywiste jest, że im bardziej skomplikowany przedmiot badania bierzemy pod uwagę, tym bogatszy jest on w aspekty, którymi może się zająć uczony, i wymaga tym większego wkładu badacza w konstytuowanie się przedmiotu poznania. W konsekwencji im bardziej złożony przedmiot badania, tym bardziej przedmiot poznania może odbiegać od potocznych intuicji dotyczących rzeczywistości społecznej i tym bardziej różne mogą być przedmioty poznania, teorie i wiedza uzyskana przez różnych uczonych o tym samym przedmiocie badania. Dlatego między innymi obserwujemy większe rozbieżności wśród teorii dotyczących „istoty” społeczeństwa niż wśród socjologicznych teorii rodziny.

Na szczególną uwagę zasługuje zwłaszcza fakt, iż o odmiennych przedmiotach poznania możemy mówić zarówno na gruncie tej samej orientacji teoretycznej, jak i posługując się tym pojęciem identyfikować orientacje odmienne. W tym drugim wypadku pojęcie przedmiotu poznania dotyczyć będzie aspektu rzeczywistości społecznej, który jest ujmowany przez orientację teoretyczną czy szeroko rozumianą teorię. Mamy wtedy do czynienia z przedmiotem poznania w sensie globalnym.

Innymi słowy, zakres pojęcia „przedmiot poznania” każdorazowo zależy od teoretycznego poziomu konkretnych rozważań. Na poziomie najbardziej ogólnym oddaje ono po prostu koncepcję rzeczywistości społecznej, jaka jest podstawą badań społecznych w obrębie danej orientacji teoretycznej.

4. WAŻNOŚĆ EPISTEMOLOGICZNA, ISTOTNOŚĆ PRAKTYCZNA A KONTEKST MORALNY TEORII SPOŁECZNYCH

Dotychczasowe rozważania tego rozdziału miały stworzyć podstawy dla poglądu, że wiedzy uzyskiwanej w naukach społecznych przysługuje ważność epistemologiczna bez względu na różnice kontekstu społecznego bądź orientację filozoficzno-metodologiczną, w

jakich dokonuje się poznanie. Znaczy to, że wszelka wiedza uzyskana w badaniu, w którym respektowano określone przez społeczność uczonych wymogi metodologiczne, jest krokiem na drodze do poznania rzeczywistości. Oczywiście jest przy tym, że zespół wspomnianych wymogów może ulegać zmianie.

Rozważania tego typu zmierzają do wykazania, że bytowe uwikłania wiedzy, w tym również teorii naukowych, nie naruszają jej ważności. Innymi słowy, że socjologia wiedzy nie musi podważać zaufania do nauki. Argumenty za taką tezę zbudował M. Weber, a Mannheim uznał, że przesądzają one „pozytywną rolę socjologii wiedzy” (K. Mannheim, 1985, s. 379).

Pisząc o teorii w naukach społecznych przyjmowałem, iż teoria jest zarówno przypadkiem uogólnionej wiedzy społecznej, jak i podstawowym instrumentem służącym do wytyczania dalszej działalności poznawczej w naukach społecznych. Ponieważ interesujące mnie kontrowersje wśród uczonych zajmujących się dyscyplinami społecznymi mają miejsce przede wszystkim w odniesieniu do określonych orientacji teoretycznych, problemem, który wydaje się tu podstawowy, jest epistemologiczna ważność teorii społecznych.

Konfrontacja współczesnych teorii wiedzy naukowej z coraz szerszym pomyślnym wykorzystaniem nauki do rozwiązywania praktycznych problemów pozwala zauważyć, że upowszechniającej się opinii o subiektywności poznania towarzyszy wzrost przekonania o obiektywności wiedzy. W istocie też, mimo iż wiedza naukowa jest coraz częściej niezawodną podstawą działalności praktycznej, w teorii poznania coraz częściej akceptuje się poglądy, które zwykle wiodły do sceptycyzmu bądź relatywizmu epistemologicznego. Jeden z autorów świadomie ujmuje to w paradoksalny sposób: „Spróbuję w tym studium pokazać, jak jest możliwe i ważne utrzymać zasadę relatywności, odrzucając równocześnie relatywizm” (A. Giddens, 1976, s. 18).

Takie dziedziny, jak socjologia wiedzy, teoria poznania oraz filozofia nauki okazały się wzajem komplementarne w argumentacji na rzecz podmiotowej teorii wiedzy. Wykazują one — każda w zakresie charakterystycznego dla niej ujęcia, problematyki i terminologii — że poznanie dalekie jest od mozolnego, ale koniecznego „odkrywania” rzeczywistości. Opisują bogactwo i różnorodność czynników, które decydują o ostatecznym kształcie wiedzy (J. Niźnik [red.], 1987).

Determinanty te, czy to będzie społeczna pozycja podmiotu, język, istniejący już zasób wiedzy, czy też obowiązujący paradygmat, stanowią nieuniknione warunki działalności poznawczej. Wiedza uzyskana w rezultacie tej działalności jest więc w znacznym stopniu przesądzona przez czynniki, które nie należą do badanej sfery przedmiotowej, a w pewnym zakresie wykraczają również poza sferę podmiotową. Profesjonalny język nauki jest np. często „narzucany” nie tylko poznawanej rzeczywistości, jest on „narzucany” również podmiotowi poznania. Taki sens ma idea „trzeciego świata” Poppera, dotycząca zjawisk autonomizacji treści myśli naukowej (K. Popper, 1972).

W kontekście takich argumentów rozwój nauki oraz jej daleko idąca wiarygodność i niezawodność rodzą uzasadnione pytanie o to, jak jest możliwa praktyczna użyteczność wiedzy naukowej przy jej wszechstronnym uwarunkowaniu przez czynniki wobec przedmiotu zewnętrzne lub inaczej, jak jest możliwa przedmiotowa ważność poznania w sytuacji, gdy jest ono nieuchronnie zdeterminowane przez elementy nie należące do sfery przedmiotowej. Tak sformułowane pytania wyrastają z rozpowszechnionego przekonania, że owe czynniki zewnętrzne wobec przedmiotu prowadzą do deformacji poznania. Jeżeli jednak praktyka, a dokładniej: skuteczna działalność oparta na uzyskanej wiedzy, skłania do odrzucenia koncepcji nieuchronnej deformacji, istnieje tylko jeden kierunek odpowiedzi na postawione wyżej pytanie. Uwarunkowanie poznania nie prowadzi do deformacji jego rezultatów, ponieważ to nie proces poznawczy jest koniecznie uwarunkowany (choć może być w pewnych szczególnych wypadkach). Uwarunkowanie, o którym mowa, decyduje nie o tym, jak poznajemy, ale o tym, co poznajemy. Kluczową kategorią epistemologiczną okazuje się przedmiot poznania. Również wybór środków i metod poznania, o których zwykło się sądzić, iż decydują wyłącznie o przebiegu procesu, znajduje swój wyraz w konstytuowanym przedmiocie poznania.

Przebieg argumentacji, jaką można w tej sprawie przytoczyć, zmierza do wsparcia tezy, iż doświadczana praktycznie wiarygodność poznania bierze się stąd, że zarówno nasza wiedza, jak i odwołująca się do niej działalność praktyczna dotyczą tego samego aspektu rzeczywistości. Złożone determinanty poznania znajdują wyraz jedynie w ukierunkowaniu poznawczej działalności podmiotu na

określony aspekt rzeczywistości. Sądzę, że udało się już różnym autorom cytowanym wcześniej pokazać, iż w naukach społecznych mamy do czynienia nie tylko z poznawaniem rzeczywistości społecznej, ale również z jej współtworzeniem.

To właśnie ta specyfika dziedziny badania w znacznym stopniu decyduje o odrębności nauk społecznych w porównaniu z przyrodoznawstwem. Subiektywność poznania w wypadku rzeczywistości społecznej przestaje być problemem grożącym obiektywności wiedzy. Niejednokrotnie rzeczywistością staje się w jakimś stopniu to, co za rzeczywistość jest uważane przez ludzi. Znany jest w socjologii mechanizm „samospełniającej się przepowiedni”, który W. I. Thomas ujął krótko powiadając, że „jeżeli ludzie definiują sytuacje jako rzeczywiste, stają się one rzeczywistymi w swych konsekwencjach”. Wiadomo, że tylko w wyjątkowych wypadkach można stwierdzić, że zgodność pewnych faktów z poprzedzającymi je predykcjami jest rezultatem tego, iż to właśnie owe predykcje spowodowały okoliczności, w których przepowiadane fakty musiały zaistnieć. Tak było w opisanym przez R. Mertona przykładzie z zapowiedzią bankructwa dobrze prosperującego banku, która spowodowała panikę wśród klientów, masowe wycofywanie wkładów i w konsekwencji bankructwo (R. K. Merton, 1982, s. 463).

Należy się jednak spodziewać, że z mechanizmem samospełniającej się przepowiedni mamy do czynienia również w wielu takich sytuacjach, w których nie jesteśmy w stanie stwierdzić, iż pewne cechy rzeczywistości społecznej są wywołane przekonaniem ludzi, którzy do tej rzeczywistości należą. Można więc powiedzieć, że często to, co skłonni bylibyśmy uważać za obiektywność społecznego świata człowieka, jest pochodną jego ludzkiej, subiektywnej wizji. Społeczny charakter tej wizji, jej intersubiektywność okazują się, jak widzieliśmy, *praktycznie* równoważne jej obiektywności.

Poza naukami społecznymi w żadnej z dyscyplin nie mamy, jak sądzę, do czynienia w takim stopniu zarówno z nierozdzielnością aspektu epistemologicznego i aspektu praktycznego w działalności badawczej, jak i z koniecznością ich wyodrębnienia w refleksji metateoretycznej. Okazuje się, że ważność epistemologiczna wiedzy społecznej jest konstytuowana w związku z praktyką społeczną, a równocześnie, aby ją wykazać, trzeba aspekt praktyczny wiedzy odróżnić od jej aspektu epistemologicznego.

W codziennej pracy uczonych w naukach społecznych te dwa aspekty są nie tylko nierozłączne, ale wręcz nie dostrzegane. Pociąga to za sobą określone konsekwencje. Przede wszystkim dochodzi niekiedy do utożsamiania epistemologicznej ważności z istotnością praktyczną.

Mówiąc o istotności praktycznej biorę pod uwagę fakt, iż działalność badawcza np. socjologa odbywa się w określonych warunkach społecznych. Warunki te determinują problemy badawcze, następnie wpływają na proces konstytuowania się przedmiotu poznania, wreszcie są punktem odniesienia dla uzyskanej wiedzy. Wcześniej zwróciłem już uwagę na to, że potocznie uważa się, iż wiedza uzyskiwana przez nauki społeczne, jeśli jest wiedzą rzetelną, oddaje jedyną możliwą wizję rzeczywistości społecznej. W związku z tym sądzi się, że wśród różnych teorii społecznych dotyczących tego samego przedmiotu badania, odpowiadających na te same pytania, tylko jedna może być teorią prawdziwą. Związek praktycznych problemów życia społecznego i poznania, który — jak widzieliśmy — znajduje wyraz przede wszystkim w konstytuowaniu przedmiotu poznania, jest potocznie postrzegany jako jedna i jednoznaczna odpowiedniość praktyki i odnoszącej się do niej wiedzy. To, co uważa się w takich wypadkach za odpowiedniość, to właśnie praktyczna istotność wiedzy społecznej. Choć jest to cecha tak oczywista, że wręcz banalna, w praktyce pozostaje ona najczęściej niedostrzegalna.

Istotność praktyczna, o której mowa, nie odnosi się do prostego faktu, iż teorie dotyczą określonych problemów społecznych bądź elementów społeczeństwa i w sposób naturalny nie mogą być stosowane w odniesieniu do innych. Oczywiście jest bowiem, że wiedza o instytucji rodziny w danej społeczności może mieć znikome zastosowanie w analizie społecznego rozwarstwienia tej społeczności. Tym bardziej też pojęcie istotności—nieistotności praktycznej nie dotyczy wiedzy o tych samych instytucjach społecznych w różnych społecznościach, a zwłaszcza w różnych kulturach. Nie mam także na myśli wiedzy dotyczącej nieistotnych szczegółów badanego zjawiska, w rodzaju koloru oczu członków populacji, w której interesują nas, powiedzmy, przyczyny spadku postaw egalitarnych.

Istotność praktyczna teorii społecznej to głównie ta jej cecha, która pozwala odnieść daną teorię do uświadomionych bądź nie uświadomionych celów społecznych. To możliwość zastosowania uzy-

skanej wiedzy w realizowanym bądź zamierzonym działaniu społecznym. Gdyby jednak celem rozróżnienia epistemologicznej ważności i istotności praktycznej było tylko spostrzeżenie, że nie wszystko, czego w działalności poznawczej możemy dowiedzieć się o rzeczywistości, ma znaczenie dla naszej działalności praktycznej, byłoby to wyłącznie banałem. W odniesieniu do teorii społecznych rozróżnienie takie to przede wszystkim uznanie, iż brak istotności praktycznej nie ma nic wspólnego z fałszywością. (Jak pamiętamy, F. Nietzsche odróżniał użyteczność od prawdziwości; gdy użyteczność jest, jego zdaniem, weryfikowana przez życie, prawdy nie jesteśmy w stanie ustalić).

Wydaje się, że w dyskusjach toczących się w dyscyplinach społecznych nie brak sytuacji, w których teorie nieistotne praktycznie są kwalifikowane jako błędne. Tymczasem teoriom takim przysługuje ważność epistemologiczna, podobnie jak teoriom akceptowanym.

Różnorodność teorii społecznych, które pretendują do tego, aby być naukowym ujęciem tych samych przedmiotów badania, nie jest więc najczęściej wyrazem różnego stopnia ich prawdziwości, ale oddaje odmienność przedmiotów poznania. Gotowość akceptacji pewnych teorii kosztem innych świadczy jedynie o tym, iż w danych warunkach tylko te pierwsze są praktycznie istotne.

Kwalifikacja istotności bądź nieistotności praktycznej nie stanowi jednak ostatecznego rozwiązania problemów, jakie nastęrcza sprawa konkurencyjnych teorii społecznych. Rozpowszechniony jest bowiem pogląd, w świetle którego nauki społeczne powinny nie tylko służyć realizacji celów społecznych, ale również ich formułowaniu. Taką jest w istocie rola tzw. prognoz społecznych. W ramach prac prognostycznych dotyczących rzeczywistości społecznej nie tyle przewiduje się przyszłe sytuacje społeczne, co formułuje dyrektywy zmierzające do uniknięcia w przyszłości pewnych stanów niepożądanych i uzyskania tych, które w świetle akceptowanego systemu wartości są korzystne. „Zmianę świata” jako zadanie dla filozofów postulował — jak wiadomo — Karol Marks. Ralf Dahrendorf formułuje swój pogląd w tym względzie następująco: „Jest sprawą socjologa rozważyć, jakie może być nowoczesne, otwarte, cywilizowane społeczeństwo i jaką drogą można do niego dojść” (R. Dahrendorf, 1968, s. 278).

Pojęcie nieistotności praktycznej jest wyrazem uznania pewnych celów społecznych oraz dostrzeżenia określonych problemów społecznych, a równocześnie pominięcia czy też niedostrzegania innych celów i problemów. Ponieważ nie są one dostrzegane, nie „należą” do postrzeganej rzeczywistości; w związku z tym łatwiejsze staje się kwalifikowanie teorii nieistotnych praktycznie jako fałszywych. W ten sposób kwalifikacja taka wykracza poza poznawcze zainteresowanie tym, co jest, i staje się w pewnym sensie sugestią tego, co być powinno. Takie akty uczonych w naukach społecznych — jakkolwiek nagminne — wykraczają poza sferę poznania, choć są z nią nierozzerwalnie związane. Szczególnie ważne jest tu, aby uświadomić sobie, że mimo pozorów to nie wiedza naukowa jest uzasadnieniem dla sfery powinności, ale sfera ta znajduje się u podstaw działalności badawczej, będąc rezultatem wyboru bądź elementem społecznej sytuacji, w której uczonemu przychodzi pracować. Pisał o tym szczegółowo M. Weber (1985—1). Analizując tę sytuację dochodzimy do wniosku, że istotność praktyczna jest rezultatem oceny, której odniesieniem jest określony system wartości. Można więc powiedzieć, że nieuchronnym korelatem teorii społecznej jest pewien kontekst moralny.

Sprawie tej chciałbym poświęcić ostatnie strony tego rozdziału. Jakkolwiek bowiem wśród przedstawicieli nauk społecznych dominuje pogląd, iż nie jest możliwe uprawianie tych nauk bez odniesienia do wartości, które determinują już sam punkt wyjścia, sprawa ta jest źródłem licznych nieporozumień. Zwrócę uwagę na dwa z nich. Po pierwsze, autorom zaliczanym do klasyków socjologii przypisuje się pogląd o możliwości uprawiania tej dyscypliny bez związku z wartościami, po drugie zaś uważa się, iż występowanie takiego związku musi w sposób nieuchronny zagrażać obiektywności wiedzy społecznej.

Przedstawiłem wcześniej proces konstytuowania się przedmiotu poznania i jego epistemologiczną funkcję. W świetle zawartej tam koncepcji jest oczywiste, że wartości należą do nieuniknionych czynników determinujących przedmiot poznania. Równocześnie jednak podtrzymywałem pogląd, że fakt ten nie zagraża obiektywności wiedzy społecznej. Pogląd ten podzielałem z wieloma autorami (W. Stark, 1971; R. Dahrendorf, 1968; A. Giddens, 1976).

Argumentacja na rzecz tej tezy pozostaje w znacznym stopniu w

nurcie metodologicznych koncepcji Maxa Webera. Tym bardziej też musi dziwić, że autorzy o ustalonej reputacji bądź to przypisują Weberowi pogląd o możliwości uprawiania „socjologii wolnej od wartości” (*value-free sociology*), bądź też taką interpretację tekstów Webera traktują poważnie. Szczególna odpowiedzialność za nieporozumienia związane z poglądami Webera w tej kwestii spoczywa zwłaszcza na Alvinie Gouldnerze. Jego praca imputująca Weberowi ideę socjologii niezależnej od wartości została przyjęta w Stanach Zjednoczonych niemal bezkrytycznie, wywołując lawinę prac krytykujących Webera — podobnie jak Gouldner — za poglądy, których autor ten nigdy nie głosił (A. Gouldner, 1984).

Poszukując źródeł tego nieporozumienia należy zwrócić uwagę na dwie sprawy. Po pierwsze, Gouldner nie dostrzegł, iż Weber w pracy, która stanowi podstawę tej błędnej interpretacji, zajmował się dwiema różnymi sprawami związanymi z zagadnieniem wartości w pracy socjologa. Jedna wręcz dotyczyła problemów z dziedziny dydaktyki. W pracy pisanej w Niemczech pod koniec pierwszej wojny światowej, w obliczu zbliżającej się klęski Niemiec, Weber postulował powstrzymanie się w nauczaniu od zdań wartościujących (1985—2). W skomplikowanej sytuacji politycznej jego kraju jedyne zdania wartościującymi dopuszczanymi w procesie nauczania były zdania apologetyczne wobec prowadzonej przez Niemcy polityki. Powstrzymanie się od zdań wartościujących oznaczało więc, iż katedra uniwersytecka nie będzie zaangażowana w popieranie wątpliwych decyzji politycznych. Równocześnie Weber daleki był od uznania, iż w ten sposób można uniknąć związku socjologii z wartościowaniem. W tym miejscu dochodzimy do drugiej sprawy, o której pisał Weber. Nie był to jednak — jak sądził Gouldner — problem, czy socjologię można uprawiać niezależnie od wartości. Webera interesowało, na czym polega udział wartości w działalności badawczej socjologa.

Po drugie, Gouldner przeoczył ważne rozróżnienie Webera. Rozróżnienie to, szczególnie wyraźne w pracy pisanej przez Webera trzynaście lat wcześniej (1985—1), zostało zachowane również w tekście stanowiącym podstawę interpretacji Gouldnera. Weber rzeczywiście sądził, że problemy nauk społecznych mogą być rozwiązywane bez udziału wartościowań. Równocześnie jednak podkreślał bardzo mocno, iż formułuje się je w odniesieniu do wartości. „Pro-

blemy, wobec jakich stają dyscypliny empiryczne, należy wprowadzić rozwiązywać «niezależnie od wartości» («wertfrei»). Nie są one bowiem «problemami aksjologicznymi». Do zakresu naszej dyscypliny weszły one jednak pod wpływem odniesienia realiów «do wartości» (M. Weber, 1985—2, s. 121).

Nie ulega wątpliwości, jak sądzę, że potraktowanie tak sformułowanego stanowiska Webera jako poglądu głoszącego możliwość uprawiania socjologii niezależnie od wartości jest po prostu błędem interpretacji. Czytając pracę Gouldnera odnosi się wrażenie, że interpretacja taka była mu niezbędna do przedstawienia własnego stanowiska. Autor ten odrzuca oczywiście przypisywany Weberowi pogląd o możliwości socjologii wolnej od wartości, sądzi jednakże, iż formułując ideę tę jako postulat (choć niemożliwy do zrealizowania), możemy oczekiwać podniesienia walorów sądów formułowanych w naukach społecznych. Taki też był, jego zdaniem, skutek owej niemożliwej do zrealizowania dyrektywy w przeszłości. „Doktryna obiektywizmu kryła więc w sobie paradoksalną szansę — pisał — umożliwić mogła ludziom formułowanie lepszych sądów wartościujących zamiast żadnych” (A. Gouldner, 1984, s. 24).

Jak więc widać, dyskusja Gouldnera z Weberem pozbawiona była rzeczywistych punktów spornych. W istocie obaj autorzy zgodziliby się z ideą nieuchronnego kontekstu moralnego teorii społecznych. Nie od rzeczy jednakże jest postawić sobie pytanie o konsekwencje, jakie mogłoby mieć przyjęcie dyrektywy neutralności moralnej.

Wydaje się, iż próba respektowania takiej dyrektywy prowadzić może, między innymi, do skutków dwojakiego rodzaju:

1. Ponieważ jakiś kontekst moralny jest w pracy socjologa nieunikniony, to, co może być traktowane jako jego całkowita neutralność, jest jedynie formą ulegania wartościom nie uświadomionym do końca. Jak zauważył Irving L. Horowitz, w takich wypadkach „uczony w naukach społecznych identyfikuje się tak dalece z wartościami panującego porządku społecznego, że robi to wrażenie, jakby wartości zniknęły” (1968, s. 229). Prowadzi to do absolutyzowania uzyskanej wiedzy i bezrefleksyjnego traktowania teorii nieistotnych praktycznie jako teorii fałszywych, o czym pisałem wyżej.

2. Próba realizowania postulatu niezależności od wartości może prowadzić do tego, że ulegając wartościom nie uświadomianym socjolog przyjmie równocześnie postawę obojętności wobec widocznych

problemów społecznych występujących w otaczającej go rzeczywistości. Jest to więc problem społecznej roli uczonych prowadzących badania w naukach społecznych, ich zawodowej wrażliwości i odpowiedzialności. Można zaryzykować tezę, że jeżeli postulat socjologii niezależnej od wartości miałby powodować indyferentyzm socjologów wobec praktycznych problemów społecznych, należałoby z niego zrezygnować nawet wtedy, gdyby socjologia taka była możliwa.

Innymi słowy, mimo to, iż postulat uprawiania socjologii, czy też w ogóle nauk społecznych, bez udziału wartości jest niemożliwy do zrealizowania, próba jego respektowania nie sprowadza się jedynie do faktycznego niepowodzenia, lecz ma określone, **negatywne skutki**. Natomiast uświadomienie faktu, że teoria społeczna jest istotna praktycznie jedynie w określonym kontekście **moralnym**, pozwala na uznanie jej epistemologicznej wartości, mimo iż w danym kontekście moralnym trzeba jej istotności praktycznej odmówić.

Jak więc widać, krytykowanie czy tym bardziej „zwalczanie” konkurencyjnych teorii społecznych powstałych w innych kontekstach moralnych jest działalnością pozbawioną epistemologicznego uzasadnienia. Rzeczywistymi konkurentami są bowiem nie teorie, z których żadna nie ma monopolu na naukową słuszność, lecz systemy wartości, które znajdują się u ich podstaw. Działalność taka jest jednak nie tylko bezpodstawna, ale i bezowocna, jako że w niczym nie zmniejsza konkurencyjności owych różnic w sferze wartości. Jest ona w dodatku szkodliwa budząc zbędne konflikty, wykraczające poza społeczności uczonych, przy fałszywej sugestii, iż racją takiego postępowania jest **prawda naukowa**.

Z drugiej strony analityczne badanie konkurencyjnych teorii społecznych pozwala nie tylko żywić nadzieję na poznanie wieloaspektowości świata ludzi, ale unaocznia pluralizm systemów wartości, które są podstawą jego porządków.

Fakt, iż sprawa ta ciągle stanowi problem w odniesieniu do nauk społecznych, jest tym bardziej zaskakujący, że to właśnie jedna z dyscyplin zaliczanych do tej kategorii, mianowicie antropologia kulturowa, upowszechniła zasadę tolerancji wobec różnych systemów kulturowych i różnych systemów wartości. Gdy jednak aprobata odmiennych społeczności zaliczanych do tzw. kultur prymitywnych jest już dziś sprawą oczywistą, dezaprobata wobec odmiennych

systemów wartości społeczeństw cywilizacji współczesnych sięga okrężną drogą nawet w sferę nauki. Rozważania zawarte w tym rozdziale, zmierzające do wykazania, iż podstaw epistemologicznej ważności teorii społecznych należy szukać w charakterystyce przedmiotu poznania, miały między innymi udokumentować tezę, że decyzja o odrzuceniu metodologicznie poprawnej teorii społecznej jest pozbawiona podstaw epistemologicznych, choć może odwoływać się ona do racji moralnych. Pokazały one również, że tezy socjologii wiedzy nie tylko nie muszą podważać naszego zaufania do nauki, ale mogą być pomocne w wyodrębnieniu tego wszystkiego, co nie należy do samego poznania, lecz jest tylko elementem społecznego kontekstu działalności naukowej.

CZYM JEST SOCJOLOGIA WIEDZY? PROBLEM TEORETYCZNEGO STATUSU SOCJOLOGII WIEDZY

Czym jest socjologia wiedzy? Dyscypliną? Subdyscypliną? Wyodrębnionym obszarem problemowym? Ideą pewnej perspektywy teoretycznej w uprawianiu nauk społecznych? Specyficzną teorią produkcji intelektualnej? Postulatem interpretacyjnym, swego rodzaju metodą refleksji społecznej?

Innymi słowy, jak można określić przedmiot rozważań deklarując zainteresowanie socjologią wiedzy? Kłopot, jaki sugeruje to pytanie, uświadamiamy sobie wraz ze stwierdzeniem, że wygodne domniemanie, iż zajmując się socjologią wiedzy, zajmujemy się odrębną dyscypliną czy choćby subdyscypliną, nie jest uprawnione. Socjologię wiedzy można nazywać subdyscypliną jedynie na zasadzie skrótu stylistycznego. Problem zaczyna się już wtedy, gdy chcemy określić, czy jest ona „subdyscypliną” socjologii czy też filozofii. Ta ostatnia sugestia jest o tyle drugorzędna, że — jak powiadam — status subdyscypliny jest w wypadku socjologii wiedzy wysoce problematyczny.

Nie bada ona odrębnego, własnego przedmiotu ani nie posługuje się własnymi metodami. Socjologia wiedzy nie została też zinstytucjonalizowana w stopniu wystarczającym do zapewnienia sobie teoretycznej autonomii, nie istnieje np. podręcznik socjologii wiedzy, do wyjątków należą katedry uniwersyteckie.

W dorobku socjologii wiedzy dominuje refleksja metateoretyczna lub teoretyczna — wyróżniona przez Mannheima jako teoria socjologii wiedzy — natomiast sama praktyka badawcza socjologii wiedzy — wyróżniona przez Mannheima jako stosowana socjologia wiedzy — jest niemal nieobecna.

Jeżeli jednak socjologia wiedzy nie jest w pełnym tego słowa znaczeniu subdyscypliną, to czym jest?

Rozważmy kilka możliwości zasugerowanych na wstępie, zaczynając od sugestii, że socjologia wiedzy jest pewnym obszarem problemowym. Sformułowanie takie kryje w sobie przypuszczenie, że jest to obszar w znacznym stopniu autonomiczny. Obszar proble-

mowy daje się zwykle charakteryzować za pomocą typowych dlań pytań. Jak jest w wypadku socjologii wiedzy? Nie ulega wątpliwości, że istnieją pytania, które zdecydowały o powstaniu samej idei socjologii wiedzy. Jest to, na przykład, kwestia typów wiedzy w zależności od społecznych i kulturowych warunków, w jakich dochodzi do jej powstania. Ta sprawa zajmowała między innymi „wyznaczającą” nazwy „socjologia wiedzy” — Maxa Schelera.

Jednakże ten sposób określenia problematyki socjologii wiedzy jest niezwykle mało precyzyjny. Po prostu nie jest chyba możliwe wyczerpanie pytań, jakie mogą się w jej obrębie pojawić.

Przy takim pojmowaniu socjologii wiedzy jej zakres jest więc stale otwarty. Zresztą nigdy nie był on ściśle ograniczony. Wprost przeciwnie. Socjologia wiedzy, jaką miał na uwadze Max Scheler, uległa modyfikacji już w myśli najwcześniejszych jego kontynuatorów, poczynając od Karla Mannheim'a. W literaturze zwraca się uwagę, na przykład, że Mannheim znacznie rozszerzył zakres determinacji wiedzy przez warunki społeczno-ekonomiczne. Gdy Scheler od warunków tych uzależniał pojawienie się określonej idei w określonym miejscu i czasie, Mannheim utrzymywał, iż uzależniają one nie tylko pojawienie się idei, ale także ich zawartość. Tylko bardzo pochopnie można by tę zmianę uznać za mało istotną. W istocie dopiero ta Mannheimowska modyfikacja stała się źródłem zarówno większości teoretycznych kłopotów socjologii wiedzy, jak i jej siły inspiracyjnej. Równocześnie jednak Mannheimowska formuła socjologii wiedzy jest odpowiedzialna za porzucenie wielu idei zawartych w myśli Schelera.

Ta dygresja pozwala sobie uzmysłwić, jak trudno wyjść poza to bardzo ogólne określenie zakresu problematyki socjologii wiedzy, które powiada, że zajmuje się ona problemami związanymi ze społecznym kontekstem wiedzy.

Inną próbą uszczegółowienia tak ogólnie nazwanego obszaru problemowego może być rekonstrukcja problematyki socjologii wiedzy w sposób właściwy historii myśli społecznej. Drogą do takiej rekonstrukcji może się wydawać analiza dorobku różnych autorów posługujących się świadomie identycznym szyldem socjologii wiedzy. Tak pojmowany zakres problematyki socjologii wiedzy można oczywiście rozszerzyć o rozmaite jej antycypacje, jakie znajdujemy u różnych autorów wyprzedzających swymi ideami sam moment po-

jawienia się tego terminu. W ten sposób jednak nie jesteśmy w stanie jednoznacznie wyznaczyć poszukiwanego obszaru problemowego. Rekonstrukcja historycznie występujących sposobów pojmowania socjologii wiedzy nie wyklucza przecież — to zresztą historia również potwierdza — zupełnie nowej formuły dla tej postulowanej dyscypliny. Liczne deklaracje badań z zakresu socjologii wiedzy nie tylko nie dokumentują autonomii tej dziedziny refleksji, ale — wprost przeciwnie — mogą sugerować, że socjologia wiedzy jest orientacją, która pojawia się niekiedy w obrębie innych dyscyplin. Jeżeli natomiast taki czy inny autor sięga po termin „socjologia wiedzy”, musi najczęściej dokładnie określić zakres interesującej go problematyki.

Tak więc odpowiedź na pytanie, czym jest socjologia wiedzy, głosząca, że jest ona pewnym obszarem problemowym, jest zdecydowanie niewystarczająca. Nie wyznacza ona nawet zakresu tego sugerowanego obszaru. Daje się scharakteryzować jedynie w bardzo ogólny sposób, który nie pozwala określić teoretycznej tożsamości socjologii wiedzy.

Zastanówmy się teraz, czy socjologii wiedzy nie należy pojmować jako specyficznej teorii produkcji intelektualnej. Specyficznej w tym mianowicie sensie, że bada ona wszelką produkcję intelektualną w jej aspekcie społecznym.

Przy takim pojmowaniu socjologii wiedzy staje się ona społeczną teorią poznania. Mówiąc o wiedzy odwołujemy się wtedy przede wszystkim do całej symbolicznej zawartości ludzkiego umysłu oraz typowego dla człowieka mechanizmu interakcji ze światem zewnętrznym. Tak rozumiana wiedza jest oczywiście przede wszystkim wynikiem procesów socjalizacji, włączając w to wszelkie zabiegi edukacyjne. W rezultacie zarówno pojęcie wiedzy, jak i jej społecznej problematyki roztapia się w koncepcji człowieka. Toteż próby uprawiania takiej socjologii wiedzy z jednej strony odwołują się do najszerszego znaczenia wyjściowych terminów (zwłaszcza pojęcia wiedzy), a z drugiej — arbitralnie zawężają problematykę do wybranej sfery zjawisk. Przykładem takiego zabiegu jest zwłaszcza praca P. Bergera i T. Luckmanna, przynajmniej przy jednej z możliwych jej interpretacji. Badanie społecznych problemów wiedzy staje się w ich rozważaniach analizą gry konkurencyjnych oddzia-

ływań na świadomość człowieka i zawartość jego umysłu (P. Berger, T. Luckmann, 1983).

Tak więc ujmowanie socjologii wiedzy jako społecznej teorii produkcji intelektualnej prowadzi do arbitralnych conceptualizacji wybranych problemów antropologii społecznej. „Socjologia wiedzy” staje się więc pomocniczą nazwą służącą do wyodrębnienia wycinka problematyki z istniejącej już innej subdyscypliny. Innymi słowy, przestaje aspirować do teoretycznej autonomii. Powstaje jednak pytanie: czy tego typu aspiracje są konieczne, a zwłaszcza, czy są uzasadnione? Można przecież traktować socjologię wiedzy jako swego rodzaju teoretyczną perspektywę w uprawianiu nauk społecznych, jako pewien postulat interpretacyjny czy nawet metodę refleksji społecznej. Sformułowania takie oddają zresztą w różnych słowach tę samą intuicję co do pojmowania socjologii wiedzy. Przyjrzyjmy się tej sugestii bliżej.

Nauki społeczne obfitują w osobliwości, które istotnie rzutują na ich status teoretyczny (S. Ossowski, 1967). Poświęcona im refleksja metodologiczna nieustannie boryka się z uzgodnieniem ideału naukowości z ich aspiracjami teoretycznymi (E. Mokrzycki, 1980). Choć wszelkie postrzeganie rzeczywistości zakłada przynajmniej jakieś pojęcia, za pomocą których może stać się ona przedmiotem dyskursu, to jednak postrzeganie rzeczywistości społecznej znajduje się w sytuacji szczególnej. Odniesienie do rzeczywistości społecznej określonych pojęć, za którymi kryje się zresztą najczęściej jakaś jej teoria, nie tylko kreuje fakty, ale fakty te aktywnie oddziałują na rzeczywistość, z oddziaływaniem na badacza włącznie.

Trzeba zauważyć, że sytuacja opisana w naukowej refleksji nad rzeczywistością społeczną znajduje swój odpowiednik również w potocznym myśleniu o świecie współczesnym. Innymi słowy, zarówno w naukowym, jak i potocznym postrzeganiu rzeczywistości społecznej mamy do czynienia z takim samym mechanizmem polegającym na tym, że pochodzące od człowieka kategorie pojęciowe oraz ujmowana za ich pomocą sfera faktów pozostają w stałej wzajemnej zależności. Równocześnie jest oczywiste, że człowiek nie tworzy swoich pojęć jako samotna jednostka, lecz są one rezultatem jego społecznego bytowania. Są wynikiem procesów socjalizacyjnych, przekonań narzuconych jednostce przez jego grupę, wspólnych dążeń oraz interesów itd. Z rozważań tych wynika nie tyle znana z lite-

ratury sugestia o tworzeniu rzeczywistości społecznej (choć przy takim rozumowaniu jest ona dość oczywista), co spostrzeżenie, że instancją decydującą o kształcie wiedzy społecznej jest nie zewnętrzna wobec podmiotu sfera „rzeczywistości” (bo ta nie jest jako taka osiągalna), ale społecznie zdeterminowana myśl o niej. Inaczej mówiąc, o tym, co wiemy, przesądza nie tyle istniejący poza nami „świat”, ile jego społecznie ugruntowana i przekazywana wizja.

Pojawiająca się w takiej konstelacji problemowej socjologia wiedzy może być, przy pobieżnej ocenie, odebrana jako substytut epistemologii, jako refleksja nad źródłami naszej wiedzy. Należałoby więc wyjaśnić, że nie byłaby to ocena trafna. Socjologia wiedzy sytuująca się w tej problematyce nie kwestionuje istnienia innych czynników wpływających na tworzenie wiedzy i jej kształt, nie kwestionuje zwłaszcza jakiegoś „materialnego podłoża” wiedzy. Przyjmuje jednak, że ani jej środki, ani jej zainteresowania nie sięgają poza społeczne okoliczności powstawania wiedzy. Równocześnie stwierdza, że dostępny jej wycinek tej problematyki wystarczy, aby stwierdzić konstytuujący charakter tych społecznych okoliczności.

Takie ambicje można wykryć we wspomnianej pracy Bergera i Luckmanna, co stanowi zupełnie inną interpretację ich książki w porównaniu z wykładnią sugerowaną wyżej. Nawiasem mówiąc, tych interpretacji może być znacznie więcej, przy czym wcale się one nie wykluczają.

Zastanówmy się teraz, jakie znaczenie teoretyczne czy praktyczne może mieć nakreślona perspektywa. Najbardziej oczywistą odpowiedzią na to pytanie jest wskazanie, że wyjaśnia ona proces powstawania wiedzy odwołując się do określonych mechanizmów społecznych oraz leżących u ich podstaw racji. Zwracałem jednak wyżej uwagę na ścisłą wzajemną zależność między owymi mechanizmami i ukształtowaną za ich pomocą wiedzą. Nietrudno więc odwrócić nasze zainteresowanie i skoncentrować je zamiast na wiedzy — na wspomnianych mechanizmach jej tworzenia i towarzyszących im racjach. Wtedy pytanie o proces kształtowania wiedzy zaczyna funkcjonować w roli środka, a nie celu. Okazuje się mianowicie, że związane z funkcjonowaniem wiedzy procesy można postrzekać jako swego rodzaju teorię społeczeństwa. Teoria ta pozwala w każdym razie odpowiedzieć na podstawowe pytania, jakie

stawia się każdej teorii społecznej. Wyjaśnia zarówno zasadę trwania społeczeństw, jak i źródła oraz przebieg ich zmian. W świetle takiej teorii wiedza pojmowana jest instrumentalnie, podporządkowana celom społecznym: trwałości lub zmianie grupy społecznej. W konsekwencji socjologia wiedzy staje się metodą analizy społeczeństwa. Takie odwrócenie relacji między teorią społeczeństwa i socjologią wiedzy możliwe jest także doskonale przy jednej z możliwych interpretacji książki Bergera i Luckmanna. Traktowanie socjologii wiedzy jako metody w badaniach społecznych wcale nie musi eliminować pożytków, jakie niesie ona — niezależnie od celów teoretycznych pojmowanych wtedy jako główne — dla refleksji nad wiedzą.

Tak więc odpowiedzi na pytanie, czym jest socjologia wiedzy, mogą być różne. Zatem odpowiedzi przedyskutowane wyżej wcale się nie wykluczają, choć za każdą z nich kryje się inna koncepcja uprawiania tej „subdyscypliny”, a żadna z nich nie wystarcza do precyzyjnego określenia jej teoretycznego statusu. Sytuacja ta — choć nastrocza problemy związane z ustaleniem teoretycznej tożsamości socjologii wiedzy — ilustruje jej potencjalne możliwości jako źródła inspiracji. Zresztą inspiracja ta pozostawiła już swoje ślady w rozmaitych teoretycznych koncepcjach nauk społecznych.

Okazuje się, że jakkolwiek trudno odpowiedzieć na pytanie, czym jest socjologia wiedzy, nietrudno wyjaśnić, do czego się przydaje. Dotychczasowe uwagi nie wyczerpują, oczywiście, argumentów na rzecz pożytków z socjologii wiedzy, lecz tylko wskazują możliwe kierunki argumentacji.

BIBLIOGRAFIA

- Adler M.: *Marxismus und Kantischer Kritizismus*, w: „Archiv für die Geschichte des Sozialismus” 1925.
- Althusser L., Balibar E.: *Czytanie „Kapitału”*, Warszawa 1975.
- Antonowicz J. J.: *Socjologia Sojedinionnych Sztatow Amieriki: problemy i poszukiwania*, Mińsk 1967.
- Aron R.: *Main Currents in Sociological Thought*, Penguin Books, 1967, vol. 2.
- Bacon F.: *Novum Organum*, Warszawa 1955.
- Bauer O.: *Kapitalistyczny obraz świata*, w: *Problemy socjologii wiedzy* (dalej — PSW), Warszawa 1985.
- Benedict R.: *Wzory kultury*, Warszawa 1966.
- Bennet J. W.: *The interpretation of Pueblo Culture: A Question of Values*, „Southwestern Journal of Anthropology”, New Mexico 1945, vol. 2, No 4.
- Berger P.: *V. Pareto and the Sociology of Knowledge*, „Social Research”, vol. 34, No 2, 1967.
- Berger P.: *Tożsamość jako problem socjologii wiedzy*, w: PSW, Warszawa 1985.
- Berger P., Luckmann T.: *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 1983.
- Blachier E. D., Wołyńska L. M.: *„Kartina mira” i mechanizmy znanja*, Dusanbe 1976.
- Böhme G., van den Daele W., Krohn W.: *Finalizacja nauki*, w: J. Niżnik (red.), 1987.
- Buczkowski P.: *Wiedza, wartość i działanie społeczne. Próba określenia przedmiotu socjologii wiedzy*, „Kultura i Społeczeństwo” 1985, nr 1.
- Cackowski Z.: *Jedność i wielość. Działanie i poznawanie*, Warszawa 1975.
- Cackowski Z.: *Poznanie a materialne warunki życia społecznego*, „Studia Filozoficzne” 1977, nr 5.
- Cackowski Z.: *Człowiek jako podmiot działania praktycznego i poznawczego*, Warszawa 1979.
- Cackowski Z., Kmita J. (red.): *Spoleczny kontekst poznania*, Wrocław-Warszawa 1979.
- Cassirer E.: *Philosophie der symbolischen Formen. Das mytische Denken*, Bruno Cassirer, Berlin 1925.
- Cassirer E.: *Esej o człowieku*, Warszawa 1971.
- Castaneda C.: *A Separate Reality*, Simon and Schuster, New York 1971.
- Childe V. G.: *Society and Knowledge*, Harper, New York 1956.
- Child A.: *The theoretical possibility of the sociology of knowledge*, w: G. W. Remmling (ed.), 1973.
- Chmielecki A.: *Teoria wiedzy Stanisława Brzozowskiego*, Warszawa 1985.

Chwistek L.: *Wielość rzeczywistości*, w: *Pisma filozoficzne i logiczne*, Warszawa 1961.

Coombs R. H.: *Karl Mannheim, epistemology and the sociology of knowledge*, „Sociological Quarterly” vol. 7, No 2/1966.

Coser A. Lewis: *Masters of Sociological Thought*, New York 1971.

Curtis J., Petras J. W. (eds.): *The Sociology of Knowledge*, Gerard Duckworth and Co. Ltd., London 1970.

Czerniak S.: *Socjologia wiedzy M. Schelera*, „Studia Filozoficzne” 1979, nr 2.

Czerniak S.: *Epistemologiczne uwikłania socjologii wiedzy M. Schelera, „Humanitas”* 1980, nr 5.

Czerniak S.: *Socjologia wiedzy Maxa Schelera*, Warszawa 1981.

Czerniak S.: *Między filozofią a socjologią. Klasyczne i postklasyczne koncepcje socjologii wiedzy*, „Kultura i Społeczeństwo” 1985, nr 1.

Czerniak S.: *Socjologia wiedzy K. Mannheim. Główne wątki badawcze i typy recepcji*, „Humanitas” 1987, nr 1.

Czerniak S.: *Pomiędzy socjologią wiedzy a teologią: filozofia Maxa Horkheimera*, Warszawa 1989.

Czyżkowski J.: *Problematyka socjologii wiedzy w pismach ekonomicznych Karola Marksa*, „Przegląd Humanistyczny” 1977, nr 7—8.

Dahrendorf R.: *Essays in the Theory of Society*, Stanford University Press, Stanford California, 1968.

Dąmbska I.: *O narzędziach i przedmiotach poznania*, Warszawa 1967.

Derczyński W., Jasińska-Kania A., Szacki J. (red.): *Elementy teorii socjologicznych*, Warszawa 1975.

Dilthey W.: *Gesammelte Schriften*, t. I—XII, Stuttgart—Göttingen, 1957—1960, w tekście oznaczone skrótem GS.

Dutkiewicz H.: *Problematyka wiedzy u socjologów polskich 1900—1939*, „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej”, Seria E, 1968, nr 3., s. 117—188.

Dutkiewicz H.: *Florian Znaniecki jako socjolog wiedzy*, w: A. Kwilecki (red.): *Florian Znaniecki i jego rola w socjologii*, Poznań 1975.

Durkheim E.: *Zasady metody socjologicznej*, Warszawa 1968.

Durkheim E.: *Elementarne formy życia religijnego*, w: PSW, Warszawa 1985.

Dziżyński J.: *Świadomość i proces społeczny. Studium filozofii praktyki Lukácsa i Korsch*, Warszawa 1985.

Eichhorn W. i inni: *Istoriczeskij materializm kak teorija socyalnogo zna-nija i diejatielnosti*, Moskwa 1972.

Feyerabend P.: *Against Method*, NLB, London 1975.

Feyerabend P.: *Jak być dobrym empirystą*, Warszawa 1979.

Fiedler F., Seidel H.: *Der marxistische Wissenschaftsbegriff und die sozialen Grundlagen des wissenschaftlichen Erkennens*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophy” 16/1968.

Garfinkel H.: *Studies in Ethnometodology*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall 1967.

Geiger T.: *Ideologia i prawda*, w: PSW, Warszawa 1985.

- Giddens A.: *New Rules of Sociological Method*, Hutchinson of London, 1976.
- Goldfrank E. G.: *Socialization, Personality and the Structure of Pueblo Society*, „American Antropologist” 1945, vol. 47.
- Gouldner A. W.: *The Dialectic of Ideology and Technology*, The Seabury Press, New York 1976.
- Gouldner A. W.: *Anty-Minotaur, czyli mit socjologii wolnej od wartości*, w: E. Mokrzycki (red.): *Kryzys i schizma*, Warszawa 1984.
- Gramsci A.: *Pisma wybrane*, t. 1—2, Warszawa 1961.
- Grimm R. H.: *Nietzsche's Theory of Knowledge*, Walter de Gruyter, Berlin—New York 1977.
- Grünwald E.: *Problem socjologii wiedzy*, w: PSW, Warszawa 1985.
- Gurvitch G.: *Les cadres sociaux de la connaissance*, Presses Universitaires de France, Paris 1966.
- Gurvitch G.: *Spoleczne ramy poznania*, w: PSW, Warszawa 1985.
- Habermas J.: *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie, der kommunikativen Kompetenz*, w: J. Habermas, N. Luhmann: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie — Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt am Main 1971.
- Habermas J.: *Knowledge and Human Interests*, Beacon Press, Boston 1972.
- Habermas J.: *Technika i nauka jako „ideologia”*, w: J. Szacki (red.): *Czy kryzys socjologii?*, Warszawa 1977.
- Habermas J.: *Idea teorii poznania jako teorii społeczeństwa*, w: M. Siemek (red.): *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa 1978.
- Habermas J.: *Communication and the Evolution of Society*, Heinemann, London 1979.
- Habermas J.: *Teoria i praktyka*, Warszawa 1983.
- Habermas J.: *Analityczna teoria nauki i dialektyka (na marginesie kontrowersji między Popperem i Adorno)*, w: E. Mokrzycki (red.): *Kryzys i schizma*, Warszawa 1984.
- Hinshaw V. G. Jr: *The epistemological relevance of Mannheim's sociology of knowledge*, w: G. W. Remmling (ed.), 1973.
- Hochfeld J.: *Socjologia, materializm historyczny, ideologia*, „Studia Filozoficzne” 1960, nr 6.
- Homans G. C. and Curtis Ch. P. Jr.: *An Introduction to Pareto*, Alfred A. Knopf, New York 1934.
- Horkheimer M.: *Traditionelle und kritische Theorie*, Vier Aufsätze, Frankfurt am Main 1970.
- Horkheimer M.: *Nowe pojęcie ideologii*, w: PSW, Warszawa 1985.
- Horowitz I. L.: *Philosophy, Science and the Sociology of Knowledge*, Springfield, Illinois 1961.
- Horowitz I. L.: *Professing Sociology: Studies in the Life Cycle of Social Science*, Southern Illinois University Press, 1968.
- Hughes H. Stuart: *Consciousness and Society, The Reorientation of European Social Thought 1890—1930*, New York 1958.
- Jachiel N.: *Socjologija i nauka*, Sofia 1975.

- Jaroszewski T. M.: *Rozważania o praktyce*, Warszawa 1974.
- Jarvie I. C.: *Concepts and Society*, Routledge and Kegan Paul, London 1972.
- Kant I.: *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1971.
- Katz H.: *Karol Marks i jego epoka*, Warszawa 1965.
- Kettler D., Mejza V., Stehr N.: *Karl Mannheim*, Ellis Horwood Ltd. Publishers, London—New York 1984.
- Kmita J.: *Szkic epistemologii historycznej*, „Studia Filozoficzne” 1977, nr 4.
- Kmita J.: *Praktyka społeczna jako podstawowe pojęcie epistemologii historycznej*, „Studia Filozoficzne” 1977, nr 11.
- Kmita J.: *Z problemów epistemologii historycznej*, Warszawa 1980.
- Kolesnikowa S. (red.): *Aktualnyje problemy woinstwujuszczego matierializma i dialektiki*, Leningrad 1976.
- Kołąkowski L.: *Główne nurty marksizmu. Powstanie, rozwój, rozkład*, t. 1—3, Paryż 1975—1978.
- Kozakiewicz H.: *Inna socjologia. Studium zapoznanej metody*. Warszawa 1983.
- Kozyr-Kowalski S.: *Max Weber a Karol Marks*, Warszawa 1967.
- Kozyr-Kowalski S.: *Weberowska socjologia religii a teoria społeczeństwa jako całości*, wstęp do: M. Weber, 1984.
- Kozyriewa L. D.: *Nauka w systemie kapitalistycznych obszczestwiennych odnoszenij*, w: S. Kolesnikowa (red.), 1976.
- Krasnodębski Z.: *Rozumienie i emancypacja. Spór między teorią krytyczną a hermeneutyką*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1979, t. 25, s. 301—328.
- Krasnodębski Z.: *Historia i krytyka. O teorii krytycznej Jürgena Habermasa*, posłowie do J. Habermasa: *Teoria i praktyka*, Warszawa 1983.
- Krąpiec M. A.: *Język i świat realny*, Lublin 1985.
- Kuderowicz Z.: *Światopogląd a życie u Diltheya*, Warszawa 1966.
- Kuderowicz Z.: *Poznanie a działanie w filozofii Nietzschego*, „Zeszyty Naukowe UJ” 1974, z. 4.
- Kurczewska J.: *Socjologowie wiedzy i historycy — potrzeby i możliwości*, „Kultura i Społeczeństwo” 1985, nr 1.
- Kwaczachija W. M. (red.): *Problemy socjalnoj psychologii*, Tbilisi 1976.
- Kwaczachija W. M.: *K woprosu o wzaimoswjazii socyologii soznaniija i socyalnoj psychologii*, w: W. M. Kwaczachija (red.), 1976—1.
- Lynd R.S.: *Knowledge for What?* Grove Press, Inc., New York 1964.
- Luria A. R.: *Problemy neuropsychologii i neurolingwistyki*, Warszawa 1976.
- Mannheim K.: *Socjologia wiedzy*, „Przegląd Socjologiczny” 1937, t. V.
- Mannheim K.: *Essays on Sociology and Social Psychology*, Oxford University Press, New York 1953.
- Mannheim K.: *Essays on the Sociology of Culture*, Oxford University Press, New York 1956.
- Mannheim K.: *The problem of the sociology of knowledge*, w: K. H. Wolff (ed.), 1971—1.

- Mannheim K.: *Competition as a Cultural Phenomenon*, w: K. H. Wolff (ed.), 1971—2.
- Mannheim K.: *Ideology and Utopia*, Harvest Books, New York 1976.
- Mannheim K.: *Struktury des Denkens*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980.
- Mannheim K.: *Ideologia i utopia*, w: PSW, Warszawa 1985.
- Manning P.: *Existential sociology*, „The Sociological Quarterly”, 14, Spring 1973.
- Maquet J. J.: *The Sociology of Knowledge: Its Structure and its Relation to the Philosophy of Knowledge*, Beacon Press, Boston 1951.
- Marcuse H.: *Rozum i rewolucja*, Warszawa 1966.
- Marks K., Engels F.: *Dziela*, Warszawa od 1960; w tekście oznaczone skrótem D + numer tomu.
- Martin D.: *The sociology of knowledge and the nature of social knowledge*, w: G. W. Remmling (ed.), 1973.
- Mauss M.: *Socjologia i antropologia*, Warszawa 1973.
- Mead G. H.: *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, Warszawa 1975.
- Meisel J. H. (ed.): *Pareto and Mosca*, Prentice-Hall, Inc., 1965.
- Meja V., Stehr N. (eds.): *Der Streit um die Wissenssoziologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982.
- Merton R. K.: *The Sociology of Science*, Chicago 1973.
- Merton R. K.: *Członkowie grupy i outsiderzy, rozdział z socjologii wiedzy*, w: J. Szacki (red.): *Czy kryzys socjologii?*, Warszawa 1977.
- Merton R. K.: *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, Warszawa 1982.
- Mizińska J.: *Czy istnieje socjologia wiedzy? Jak jest możliwa?*, „Kultura i Społeczeństwo” 1985, nr 1.
- Mokronosow G.W. (red.): *Problemy socjalnego poznania*, Swierdłowski 1972.
- Mokrzycki E.: *Filozofia nauki a socjologia*, Warszawa 1980.
- Moraru I.: *Reflecti teoretice si metodologice despre constiinta [Teoretyczne i metodologiczne refleksje nad poznaniem]*, „Revista de Filozofie” 1972, nr 2, t. 1.
- Moskwiczew L. N.: *Sowremennaja burżuaznaja socjologia znanija. Kriticzeskije ocerki*, Moskwa 1977.
- Myrdal G.: *Value in Social Theory*, New York 1958.
- Nietzsche F.: *Tako rzecze Zaratustra*, Warszawa—Kraków 1913.
- Nietzsche F.: *Samtliche Studienausgabe in 15. Baden*, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, Berlin—New York 1980.
- Niżnik J.: *Fenomenologiczny nurt socjologii wiedzy*, „Studia Filozoficzne” 1977—1, nr 1.
- Niżnik J.: *Przedmiot poznania a zagadnienie obiektywności w naukach społecznych*, „Człowiek i Światopogląd” 1977—2, nr 3.
- Niżnik J.: *Philosophy and Sociology*, „The Polish Sociological Bulletin” 1978, nr 3—4.
- Niżnik J.: *Przedmiot poznania w naukach społecznych*, Warszawa 1979.
- Niżnik J.: *Symbole a adaptacja kulturowa*, Warszawa 1985.

- Niżnik J. (red.): *Rozwój nauki a społeczny kontekst poznania*, Warszawa 1987.
- Nowak S.: *Metodologia badań socjologicznych*, Warszawa 1970.
- Orzechowski M.: *Spór o marksistowską teorię rewolucji*, Warszawa 1984.
- Ossowski S.: *O nauce*, w: *Dzieła*, t. IV, Warszawa 1967.
- Pareto V.: *The Mind and Society*, Dover Publ., Inc., New York 1963.
- Pareto V.: *O równowadze systemu społecznego*, w: W. Derczyński, A. Jaśńska-Kania, J. Szacki (red.), Warszawa 1975.
- Parsons T.: *Pareto's central analytical scheme*, w: J. H. Meisel (ed.), 1965.
- Platon: *Teajtet*, Warszawa 1959.
- Popper K.: *The Poverty of Historicism*, Beacon Press, Boston 1957.
- Popper K.: *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, Routledge and Kegan Paul, London 1963.
- Popper K.: *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Oxford University Press, 1972.
- Popper K.: *Logika odkrycia naukowego*, Warszawa 1977.
- Popper K.: *Socjologia wiedzy*, w: PSW, Warszawa 1985.
- PSW (*Problemy socjologii wiedzy*), A. Chmielecki, S. Czerniak, J. Niżnik, S. Rainko (red.), Warszawa 1985.
- Radnitzky G.: *Towards a Theory of Traditions in Science*, „Communication and Cognition”, vol. 6, No 1, 1973.
- Rainko S.: *Świadomość i determinizm*, Warszawa 1981.
- Rebane J. K.: *Marksistskaja gnosieologija, miezdudyscyplinaryje swiazi i socjologia znanija*, Moskwa 1970.
- Remmling G. W.: *Philosophical parameters of Karl Mannheim's sociology of knowledge*, „Sociological Quarterly”, vol. 12, No 4, 1971.
- Remmling G. W. (ed.): *Toward the Sociology of Knowledge*, Routledge and Kegan Paul, London 1973.
- Rickert H.: *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Tübingen 1928.
- Riley G. (ed.): *Values, Objectivity and the Social Sciences*, Addison—Wesley Publishing Company, Reading, Mass. 1974.
- Rożyn W. P. (red.): *Materialisticeskaja dialektika kak filofsokskaja nauka*, Leningrad 1976.
- Rudziński R.: *Ideal moralny a proces dziejowy w marksizmie i neokantyzmie*, Warszawa 1975.
- Schaff A.: *Historia i prawda*, Warszawa 1971.
- Schaff A.: *Szkice o strukturalizmie*, Warszawa 1975.
- Schaff A.: *Die kommunistische Bewegung am Scheideweg*, Wien 1982.
- Scheler M.: *Die Wissenformen und die Gesellschaft*, Francke Verlag, Bern und München 1969.
- Scheler M.: *Formalne problemy socjologii wiedzy*, w: W. Derczyński, A. Jaśńska-Kania, J. Szacki (red.): *Elementy teorii socjologicznych*, Warszawa 1975.

Scheler M.: *On the positivistic philosophy of the history of knowledge and its law of three stages*, w: J. Curtis, J. W. Petras (eds.), 1979.

Scheler M.: *Problemy socjologii wiedzy*, w: PSW, Warszawa 1985.

Scheler M.: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987.

Schutz A.: *Collected Papers*, t. 1—2, Haag 1962.

Siemek M.: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, Warszawa 1977.

Socyjalna natura poznania: Materiały k wsiesozuznemu simpozjonu, Moskwa 1973.

Sorokin P. A.: *Social and Cultural Dynamics*, vol. 2, American Book Company, 1937.

Stark W.: *The Sociology of Knowledge An Essay in Aid of Deeper Understanding of the History of Ideas*, Routledge and Kegan Paul, London 1971.

Stark W.: *The conservative tradition in the sociology of knowledge*, w: G. W. Remmling (ed.), 1973.

Stern J. P.: *A Study of Nietzsche*, Cambridge University Press, 1977.

Szacki J.: *Uwagi o marksistowskim pojęciu świadomości fałszywej*, „Studia Socjologiczne” 1966, nr 2.

Szacki J.: *Historia myśli socjologicznej*, t. 1—2, Warszawa 1981.

Sztompka P.: *R. K. Mertona konstruktywna destrukcja socjologii wiedzy*, „Kultura i Społeczeństwo” 1985, nr 1.

Tiryakian E. A.: *Existential phenomenology and the sociological tradition*, w: G. W. Remmling (ed.), 1973.

Tuchańska B.: *Rozwój poznania jako proces społeczny*, Warszawa 1982.

Tuchańska B.: *Czy istnieje socjologia wiedzy?*, „Kultura i Społeczeństwo” 1985, nr 1.

Weber M.: *The Theory of Social and Economic Organization*, Oxford University Press, New York 1958.

Weber M.: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Charles Scribner's Sons, New York 1958.

Weber M.: *Szkice z socjologii religii*, Warszawa 1984.

Weber M.: *„Obiektywność” poznania w naukach społecznych*, w: PSW, Warszawa 1985—1.

Weber M.: *Sens „uwolnienia od wartościowania” w socjologii i ekonomii*, w: PSW, Warszawa 1985—2.

Wiatr J.: *Socjologia a ideologia*, „Studia Filozoficzne” 1958, nr 4.

Wiczew W.: *Obsztuwane i socjalna psichika*, „Socjologiczeski Problemi”, nr 3, Sofia 1974.

Wilcox J. T.: *Truth and Value in Nietzsche*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 1974.

Winch P.: *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, London 1958.

Wittgenstein L.: *Dociekania filozoficzne*, Warszawa 1972.

Wolff Kurt H. (ed.): *From Karl Mannheim*, Oxford University Press, New York 1971.

Ziman J. M.: *Public Knowledge: An Essay Concerning the Social Dimension of Science*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1968.

Ziółkowski M.: *Jak można usocjologicznić socjologię wiedzy?*, „Studia Socjologiczne” 1982, nr 1—2.

Ziółkowski M.: *O założeniach socjologicznej analizy wiedzy ludzkiej*, „Kultura i Społeczeństwo” 1985, nr 1.

Znaniecki F.: *On Humanistic Sociology*, The University of Chicago Press, Chicago 1969.

Znaniecki F.: *Społeczne role uczonych*, Warszawa 1984.

INDEKS NAZWISK

- Adler, Max — 90, 147, 149, 212
 Adorno Theodor Wiesengrund — 126
 Althusser Louis — 182—184, 212
 Annienkow Paweł — 34, 39
 Antonowicz J. J. — 117, 212
 Apel Karl Otto — 135
 Aron Raymond — 64, 212
 Arystoteles — 21
- Bacon Francis, baron of Verulam —
 16, 20, 23—27, 43, 69, 212
 Bacon Nicholas — 23
 Balibar Etienne — 182, 212
 Barth Paul — 38
 Bauer Otto — 212
 Baxter Richard — 81, 82
 Benedict Ruth — 59, 192, 212
 Benjamin Walter — 126
 Bennet John W. — 192, 212
 Berger Peter — 17, 21, 41, 45, 72,
 110, 114, 116, 125, 134, 135, 137,
 144—146, 148—154, 186, 208—212
 Bergson Henri — 41
 Berkeley George — 22, 165
 Bismarck Otto von — 76
 Blachier E. D. — 119, 212
 Blau Peter — 145
 Blauberg J. W. — 119
 Böhme Gernold — 162, 212
 Boutroux Emile — 41
 Brentano Franz — 48, 86
 Buczkowski Piotr — 212
 Burckhardt Jacob — 56, 57
- Cackowski Zdzisław — 13, 181—184,
 212
 Cassirer Ernst — 59, 65, 90, 131,
 184, 185, 212
- Castaneda Carlos — 168, 212
 Child Arthur — 112, 113, 212
 Childe V. Gordon — 13, 212
 Chmielecki Andrzej — 212, 217
 Chwistek Leon — 168, 213
 Coke Edward — 24
 Comte August — 87, 90
 Coombs Richard Henry — 213
 Coser A. Lewis — 64, 140, 213
 Coulanges Fustel de — 41
 Curtis Charles P. — 64, 214
 Curtis James — 213, 217
 Czerniak Stanisław — 89, 120, 122,
 213, 217
 Czyżkowski Jan — 33, 120, 213
- Daele Wolfgang van den — 162,
 212
 Dahrendorf Ralf — 173, 200, 201,
 213
 Dąbska Izydora — 174, 187, 191,
 213
 Demokryt z Abdery — 31
 Derczyński Włodzimierz — 213, 217
 Descartes René — 28
 Dilthey Wilhelm — 10, 45, 47—55,
 60, 76, 77, 213
 Diogenes Laertios — 20
 Duhem Pierre — 186
 Duncan Otis D. — 145
 Durkheim Emile — 16, 30, 40—46,
 48, 73, 118, 144, 213
 Dutkiewicz Henryk — 120, 213
 Dziżyński Jan — 120, 213
- Eichhorn Wolfgang — 46, 117—119,
 213
 Elżbieta I — 23

- Engels Friedrich — 14, 34, 36—39,
78, 100, 216
- Epikur — 31
- Eucken Rudolf — 86
- Feuerbach Ludwig Andreas — 33
- Feyerabend Paul K. — 193, 213
- Fichte Johann Gottlieb — 130
- Fiedler F. — 116, 213
- Förster-Nietzsche Elisabeth — 58
- Franklin Benjamin — 80, 81
- Freud Sigmund — 47, 66
- Garfinkel Harold — 145, 213
- Gehlen Arnold — 144
- Geiger Theodor — 213
- Giddens Anthony — 196, 201, 214
- Goldfrank E. G. — 192, 214
- Gouldner Alvin W. — 202, 203, 214
- Gramsci Antonio — 153, 196, 214
- Grimm Ruediger Hermann — 59,
214
- Grünwald Ernst — 17, 112, 113, 157,
214
- Gurvitch Georges — 120, 214
- Habermas Jürgen — 15, 16, 114, 116,
121, 123—136, 214, 215
- Hawley Amos H. — 145
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich —
15, 31—33, 80, 124
- Heidegger Martin — 97, 142
- Hinshaw Virgil G. — 106, 107, 214
- Hitler Adolf — 98
- Hobbes Thomas — 27
- Hochfeld Julian — 214
- Homans George C. — 64, 145, 214
- Horkheimer Max — 122, 126—128,
214
- Horowitz Irving Louis — 161, 203,
214
- Hughes H. Stuart — 11, 214
- Husserl Edmund — 48, 86, 120, 124,
141, 142
- Jachiel N. — 214
- Jaffe Edgar — 76
- Jakub I — 23
- James William — 43, 168
- Jaroszewski Tadeusz M. — 185, 215
- Jarvie Ian C. — 89, 215
- Jasińska-Kania Aleksandra — 213,
217
- Jaspers Karl — 142
- Jastrzębska-Zurkowska Grażyna —
120
- Judin E. G. — 119
- Kant Immanuel — 14, 15, 28, 49,
124, 130, 215
- Kartezjusz, zob. Descartes René
- Katz Henryk — 30, 215
- Kettler David — 99, 112, 215
- Kmita Jerzy — 118, 212, 215
- Kniess Karl — 76
- Kolesnikowa S. — 215
- Kołakowski Leszek — 33, 215
- Kozakiewicz Helena — 215
- Kozyr-Kowalski Stanisław — 78,
80, 215
- Kozyriewa L. D. — 118, 215
- Kraft Juliusz — 112
- Krasnodębski Zdzisław — 124, 132,
135, 215
- Krapiec Mieczysław Albert — 124, 215
- Krohn Wolfgang — 162, 212
- Kuderowicz Zbigniew — 50, 54, 55,
58, 59, 215
- Kun Béla — 97
- Kuhn Thomas S. — 188
- Kurczewska Joanna — 156, 215
- Kwaczachija W. M. — 119, 215
- Kwilecki Andrzej — 213
- Lenin (właśc. Uljanow) Władimir
Iljicz — 32, 100

- Luckmann Thomas — 17, 21, 41, 45,
72, 110, 114, 116, 125, 134, 135,
144—146, 148—150, 152—154, 186,
208—212
- Luhman Niklas — 214
- Lukács György — 37, 97
- Lynd Robert S. — 215
- Łapickij W. W. — 119
- Łuria Aleksandr Romanowicz —
181, 184, 215
- Maier Matylda — 56
- Mannheim Karl — 10, 16, 18, 22, 30,
37, 55, 75, 78, 87, 89, 91—93, 96—
113, 115, 117, 118, 120—123, 125,
136, 140, 141, 143, 147, 153, 157,
164, 167, 169, 171, 175, 196, 206,
207, 215, 216
- Manning Peter K. — 142, 145, 216
- Maquet Jacques J. — 216
- Marcuse Herbert — 33, 126, 216
- Martin David — 144, 216
- Marx Henriette — 30
- Marx Heinrich — 30
- Marx Karl — 12, 14, 15, 29—39, 48,
78, 95, 100—102, 120, 124—126, 144,
146, 153, 167, 183, 200, 216
- Marx Samuel — 30
- Mauss Marcel — 44, 216
- Mead Georg Herbert — 139, 150,
151, 216
- Mehring Franz — 38
- Meisel James H. — 216, 217
- Meja Volker — 99, 112, 136, 215,
216
- Merleau-Ponty Maurice — 142
- Merton Robert K. — 29, 30, 107, 115,
136—141, 198, 216
- Mizińska Jadwiga — 216
- Mokronosow G. W. — 118, 119, 185,
216
- Mokrzycki Edmund — 209, 214, 216
- Moraru I. — 119, 216
- Morris Charles W. — 107
- Moskwiczew L. N. — 118, 216
- Mussolini Benito — 64
- Myrdal Gunnar — 187, 216
- Napoleon Bonaparte — 100
- Nietzsche Friedrich — 11, 16, 47,
55—63, 200, 216
- Niznik Józef — 13, 26, 46, 56, 120,
159, 161, 186, 188, 196, 212, 216,
217
- Nowak Stefan — 175, 217
- Orzechowski Marian — 29, 217
- Ossowski Stanisław — 88, 167, 170,
171, 209, 217
- Pareto Vilfredo — 16, 47, 62—68,
70—74, 86, 217
- Parsons Talcott — 64, 65, 145, 217
- Perykles z Aten — 20
- Petras John W. — 213, 217
- Platon — 20—22, 217
- Plessner Helmuth — 112, 144
- Poincaré Henri — 186
- Popper Karl — 26, 27, 91, 137, 156—
159, 197, 217
- Protagoras z Abdery — 20—22, 24,
61
- Proudhon Pierre-Joseph — 34
- Radnitzky Gerard — 174, 217
- Rainko Stanisław — 37, 120, 217
- Rebane J. K. — 217
- Remmling Günter W. — 212, 214,
216—218
- Rickert Heinrich — 75, 77, 107, 178,
179, 217
- Riley Gresham — 217
- Rożyn W.P. — 119, 217
- Rudziński Roman — 149, 217

- Schaff Adam — 100, 117, 120, 183, 217
- Scheler Max — 10, 12, 14, 16, 30, 75, 79, 85—97, 100, 101, 113, 115, 118, 120, 121, 123, 125, 147, 156, 158, 207, 217, 218
- Schiller Ferdinand Canning Scot — 20, 61
- Schopenhauer Arthur — 57
- Schutz Alfred — 53, 142—146, 168, 218
- Seidel H. — 116, 213
- Sextus Empiryk — 21
- Siemek Marek — 126, 214, 218
- Simmel Georg — 75, 86, 97
- Sokrates — 21, 22
- Sombart Werner — 76
- Sorel Georges — 102
- Sorokin Pitirim A. — 109, 114, 115, 131, 137, 218
- Spencer Herbert — 87
- Stark Werner — 177, 178, 201, 218
- Stehr Nico — 99, 112, 136, 215, 216
- Stern Günter — 112
- Stern J. P. — 56, 218
- Strauss David Friedrich — 57
- Szacki Jerzy — 36, 64, 66, 118, 213, 214, 216—218
- Sztompka Piotr — 120, 137, 218
- Thomas William J. — 198
- Tiryakian Edward A. — 143, 218
- Tönnies Ferdinand — 75
- Tracy Destutt de — 100
- Tuchańska Barbara — 218
- Uexküll Johannes von — 59
- Vierkandt Alfred — 98
- Wagner Richard — 56—57
- Weber Alfred — 97
- Weber Max — 16, 18, 38, 48, 75—85, 107, 143, 144, 178—180, 196, 201—203, 215, 218
- Westphalen Jenny von — 31
- Wiatr Jerzy J. — 218
- Wiczew W. — 119, 218
- Wilcox John T. — 59, 218
- Winch Peter — 218
- Windelband Wilhelm — 76, 77
- Wittgenstein Ludwig — 165, 166, 218
- Wolff Kurt H. — 98, 99, 136, 215, 219
- Wołyńska L. M. — 119, 212
- Wundt Wilhelm — 41, 49
- Ziegler Heinz O. — 112
- Ziman John M. — 219
- Ziółkowski Marek — 114, 219
- Znaniecki Florian — 20, 74, 120, 155, 156, 219



WYDAWNICTWO „KSIĄŻKA I WIEDZA”

RSW „Prasa-Książka-Ruch”

Warszawa, 1989 r.

Wydanie I. Nakład 1650+350 egz.

Obj. ark, wyd. 12,57. Obj. ark. druk. 14

Papier druk sat. kl. III 70 g. 61×86 cm

Oddano do składu w marcu 1988 r.

Podpisano do druku w kwietniu 1989 r.

Druk ukończono w październiku 1989 r.

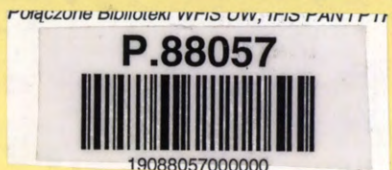
Prasowe Zakłady Graficzne

Warszawa, ul. Srebrna 16.

Zam. nr 108-88/O. A-75.

*Dwanaście tysięcy dziewięćset pięćdziesiąta dziewiąta
publikacja „KiW”*

Cena zł 2000,—



Tytuł dotowany przez **Ministerstwo Edukacji Narodowej**
<http://rcin.org.pl/ifis>