

---

Międzyuczelniany Instytut Filozofii i Socjologii

Jadwiga MIZIŃSKA

Status socjologii wiedzy jako koncepcji "nowej obiektywności"

Статус социологии знания как концепция „новой объективности”

The Status of the Sociology of Knowledge as a Conception of  
"New Objectivity"

Kto ujawnia własny subiektywizm, staje się bardziej obiektywny.

Witold Gombrowicz

#### DRAMATYCZNE LOSY SOCJOLOGII WIEDZY

Habent sua fata libelli - mają też swoje losy naukowe teorie. Prawie każdej nowatorskiej koncepcji przychodzi przejść przez etap zmagania się o prawo do istnienia i głoszenia tez, które początkowo jawią się jako nieortodoksyjne czy zgoła heretyckie na tle panującego paradygmatu myślowego epoki, z którym - o ile są oryginalne - muszą być skłócone. Dzisiaj już historia nauki dobrze z tego zdaje sobie sprawę. Świadomość dramatyzmu w rozwoju myśli naukowej i filozoficznej upowszechniła się obecnie dzięki m.in. pracom T. S. Kuhna, takim jak "Przewrót kopernikański" (1966) czy "Struktura rewolucji naukowych" (1968)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>T. S. K u h n: Struktura rewolucji naukowych, przekł. H. Ostronęcka, Warszawa 1966; i d.: Przewrót kopernikański, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1966; i d. .: Dwa bieguny, przekł. S. Amsterdamski, Warszawa 1985.

-----

Ale nawet na tle wiedzy o inercyjności spetryfikowanych stylów myślenia, utrudniających ekspansję nowatorskich idei, niektóre z teorii posiadających ten walor trafiają na wyjątkowo oporny odbiór. Do takich należy bez wątpienia socjologia wiedzy, zwłaszcza w tej wersji, jaką nadał jej Karl Mannheim, jeden z dwóch, obok Maxa Schelera, klasyków tej dyscypliny.

Bez przesady rzecz można, że losy jej recepcji to głównie dzieje jej niezrozumienia, a w najlepszym razie - nieporozumień. Dobitym świadectwem takiego stanu rzeczy jest notoryczne przypisywanie Mannheimowi przez jego krytyków intencji, których się odrzekał i konkluzji, przed jakimi z całą mocą się wzbraniał.

Punktem ogniskującym podstawowe nieporozumienia była zaproponowana przez autora "Ideologii i utopii" koncepcja rozwiązywania problemu o b i e k t y w n o ś c i wiedzy. Rzecz polegała na tym, że podczas gdy K. Mannheim starał się zbudować socjologię wiedzy jako teorię n o w e j o b i e k t y w n o ś c i, w odbiorze większości komentatorów uchodził za "zwyczajnego" relatywistę, nie chcącego przyznać się do takich właśnie konsekwencji przyjętych uprzednio założeń. Zresztą oskarżenia o relatywizm konkurowały z zarzutami, iż socjologia wiedzy stanowi faktycznie wyraz zamaskowanych dążeń jej rzecznika do monopolizowania praw reprezentowania stanowiska obiektywizmu, przysługującego socjologom jako posiadającym szczególne teoretyczne przywileje.

Przyczyną tych druzgocących - gdyby były zasadne - zarzutów, w obydwu wypadkach było poprzestawanie na odczytywaniu jedynie "literary" stanowiska socjopoznawczego przy prawie całkowitym zapoznaniu jego "ducha". Poniekąd nie mogło być na początku inaczej, a powody tkwiły zarówno po stronie nadawcy, jak i odbiorców omawianej koncepcji. Prawdą jest bowiem, iż jej twórca nie zdołał wypracować jednoznacznego i spójnego wykładu socjologii wiedzy, w różnych okresach poszukiwań wahając się pomiędzy co najmniej dwoma rozstrzygnięciami w najistotniejszej kwestii epistemologicznej: czy prawda obiektywna w sensie klasycznym w ogóle jest osiągalna, a jeżeli tak, to przy jakich warunkach i przez jak uposażony podmiot poznania. Prace Mannheim'a dają podstawy, by raz rozumieć je jako atak na ideał obiektywności, innym zaś razem - jako apologię obiektywności zarezerwowanej wszakże dla jednego, wybranego podmiotu, sygnowanego mianem inteligencji.

Te wahania (jeśli rzeczywiście da się utrzymać powyższa interpretacja "rozdwojenia" socjologii wiedzy), stanowią świadectwo ogólniejszej trudności. Tej mianowicie, że pragnąc przeprowadzić pewną oryginalną ideę, a nawet ją sformułować, Mannheim miał do dyspozycji aparat kategorialny takiej teorii poznania, którą akurat zamierzał podważyć. Polemizując ze wzorcem

"starej epistemologii" był zmuszony posługiwać się wypracowanym przez nią językiem. Wraz ze słownictwem tego języka dziedziczył system przysługujących mu znaczeń. Mannheim zdawał sobie sprawę z tego kłopotu i próbował go przezwyciężać na dwa sposoby: przez redefiniowanie dawnych sensów niektórych podstawowych dla teorii poznania pojęć oraz przez wprowadzenie pojęć zupełnie dotąd nie funkcjonujących. Jednakże jego wysiłki w celu przystosowania "starego" języka do wyrażenia nieortodoksyjnych treści nie zostały początkowo dostrzeżone i docenione. Krytycy socjologii wiedzy zwykle lekceważą podane w pracach Mannheim'a zasady translacji i na powrót podkładają pod kategorie socjopoznawcze obiegowe sensy. Nic dziwnego, że przy takim odczytaniu jedne tezy tej koncepcji brzmią banalnie, inne natomiast - paradoksalnie.

Dobitnym przykładem tego rodzaju głębokich nieporozumień jest dyskusja wokół relatywizmu jako rzekomo nieuniknionej, choć niezamierzonej konsekwencji Mannheimowskiej socjologii wiedzy. Autor "Ideologii i utopii" wielokrotnie wypowiadał się na temat relatywizmu, twierdząc, że pojęcie to zgoła nie znajduje zastosowania do opisu kondycji i statusu wiedzy osiągniętej przez społeczne podmioty. W jego opinii "relatywizm" stanowi relikty takiej teorii poznania, która operuje ideałem prawdy absolutnej. Socjologia wiedzy, pragnąc być teorią podmiotu realnego, ludzkiego, winna traktować również o takiej prawdzie, jaka jest jedynie dostępna człowiekowi, osobliwie uposażonemu poznawczo, ale też ograniczonemu przez specyficzne determinanty. W związku z tym autor proponował rezygnację z kategorii relatywizmu, a w zamian za to wprowadzał pojęcie r e l a c j o n i z m u.

Jeden z podstawowych zabiegów socjopoznawczych miał polegać na relacjonowaniu badanej postaci wiedzy, to jest na odnoszeniu jej do stanowiska, z jakiego jest ona formułowana i wygłaszana. "Relatywizm" i "relacjonizm", mimo sugerowanego nazwą podobieństwa, polegają na czymś zupełnie innym. W pierwszym przypadku poznanie faktycznie zestawia się i porównuje z modelowym poznaniem absolutnym, w drugim - interpretuje się je przez odtworzenie sytuacji, która narzucała podmiotowi takie a nie inne widzenie świata. Relatywizm zatem stanowi kategorię wartościującą, relacjonizm natomiast jest narzędziem r o z u m i e n i a branej pod rozwagę wiedzy.

Pomimo licznych w tej mierze wyjaśnień<sup>2</sup>, idea Mannheim'a napotykała na barierę wynikającą z - by tak rzec - teoretycznych nawyków. I tak A. Schaff, autor, który na gruncie polskim zapoczątkował zainteresowanie

---

<sup>2</sup>Por. np. K. M a n n h e i m: Socjologia wiedzy, przekł. U. Niklas [w:] Problemy socjologii wiedzy, Warszawa 1985, s. 372.

socjologią wiedzy, początkowo zdyskwalifikował tę koncepcję za jej relatywizm próbujący się ukryć za czysto słownikowym wybiegiem "relacjonizmu"<sup>3</sup>. Wprawdzie nieco później Schaff skorygował i złagodził własną krytykę Mannheim'a<sup>4</sup>, tym niemniej ostatecznie zarzucał mu "bankructwo" w rozwiązywaniu kwestii obiektywności wiedzy.

Podobny los spotkał inne, centralne dla tej koncepcji pojęcie, jakim jest *w i e d z a*. Faktem jest, że K. Mannheim nigdzie dostatecznie wyraźnie nie wyeksplikował jego sensu<sup>5</sup>. Nie może być wszakże wątpliwości, iż w żadnym razie nie było ono równoznaczne z pojęciem "wiedza naukowa". Mannheim nadaje mu znaczenie maksymalnie szerokie, zbliżone do tego, jakie wiąże się na ogół z terminami "światopogląd" czy "wizja świata", a które obejmuje *k a ż d ą* postać względnie spójnego systemu bardziej lub mniej uświadomionych poglądów. Tymczasem ton polemik świadczy, że socjologię wiedzy usiłowano traktować jako metodologię. Z tych pozycji łatwo było ją dyskwalifikować, gdyż istotnie nie spełniała rygorów wymaganych od tego typu refleksji. Tym torem poszła słynna krytyka K. Poppera, który odmówił socjologii wiedzy zarówno statusu metodologii, jak i w ogóle - nauki<sup>6</sup>.

Już te dwie wzmianki o dziejach recepcji Mannheimowskiej koncepcji wskazują dowodnie na siłę panujących schematów teoretycznych, które powodują swoistą niewrażliwość na wszystko to, co nie mieści się w ich własnym polu widzenia wyznaczonym przez odpowiedni aparat kategorialny. Główna idea Mannheim'a, którą nazwać by można mianem "historyzmu epistemologicznego"<sup>7</sup> od początku musiała się zmagać z utrwaloną przez klasyczną teorię poznania ideą ponadczasowości prawdy, a zwłaszcza jej niezależności od tego, *k t o i k i e d y* poznania dokonuje.

<sup>3</sup>Pierwsza i zarazem dyskwalifikująca krytyka Mannheim'a ze strony A. Schaffa zawarta jest w jego artykule "Mannheima <<socjologia wiedzy>> a zagadnienie obiektywności prawdy", "Myśl Filozoficzna" 1956, nr 1, s. 116-143.

<sup>4</sup>A. S c h a f f: Historia i prawda, rozdz. II, Warszawa 1970, s. 162.

<sup>5</sup>Próbie rekonstrukcji znaczeń pojęcia "wiedzy" przedstawia R. K. M e r t o n w pracy Teoria socjologiczna i struktura społeczna, przekł. E. Morawska i J. Wertenstein-Żuławski, Warszawa 1982.

<sup>6</sup>K. R. P o p p e r: The Open Society and Its Enemies, vol. 2, rozdz. 23, London 1974. Polski przekład tego rozdziału autorstwa A. Chmieleckiego w: Problemy socjologii wiedzy, Warszawa 1985.

<sup>7</sup>Termin "epistemologia historyczna" został przez nas zaczerpnięty od Z. Cackowskiego, autora wstępu do książki L. F l e c k a: Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym, przekł. M. Tuskiewicz, Lublin 1986, s. 10.

W czasie kiedy Mannheim po raz pierwszy zaprezentował szkic swej socjologii wiedzy, w latach trzydziestych naszego stulecia<sup>8</sup>, musiała ona zderzyć się z teoriami, od których nie mógł oczekiwać życzliwego nastawienia, a nawet przychylności. Był to bowiem okres triumfów fenomenologii z jej wzorcem bezzałożeniowości autonomicznej teorii poznania, traktowania poznania jako domeny świadomości, a wreszcie - postulatu osiągania wiedzy niepowątpiewalnej, dostępnej dla podmiotu indywidualnego. Twórca "Socjologii wiedzy" doskonale znając tę koncepcję, z całą świadomością odrzucał wszystkie jej założenia. W pewnym sensie jego własne poglądy kształtowały się jako odwrótność fenomenologicznych. W szkicu "Historicism"<sup>9</sup> wypowiadał się wprost przeciwko szkole fenomenologicznej głoszącej "komunię z rzeczywistością" myśli, która dociera do rzeczy samych<sup>10</sup>. Wbrew Husserlowi z jego "antykantowskim przełomem", Mannheim twierdził, iż poznanie nie jest czystą kontemplacją, lecz formą organizacji doświadczenia zawierającą jednocześnie momenty odtwórcze i twórcze.

Optując za uwzględnieniem pozapoznawczych warunków powstawania wiedzy i za historyczną zmiennością perspektyw poznawczych rzutuujących na kształt poznania i na same ideały wiedzy, Mannheim wchodził też w konflikt z doktryną pozytywistyczną. Rzucając wyzwanie dominującym ówczesnie ideałom czystości i bezstronności wiedzy, Mannheim nie mógł się spodziewać entuzjastycznego przyjęcia swej propozycji przewartościowania tychże ideałów ze strony profesjonalnej, filozoficznej epistemologii. Tym niemniej kontrowersje wywołane jego wystąpieniem muszą nieco dziwić w obliczu faktu, iż lata trzydzieste obfitowały w publikacje, które podejmowały podobną problematykę i naświetlały ją z podobnego punktu widzenia, nierzadko posługując się również nazwą "socjologia wiedzy" i charakterystycznym dla niej językiem. Raz jeszcze przywołajmy na dowód dzieło Maxa Scheleŕa z 1925 r. "Die Wissensformen und Gesellschaft", zawierające rozprawę "Probleme einer Soziologie des Wissens"<sup>11</sup>, czy mniej znane prace W. Jerusalema<sup>12</sup>.

---

<sup>8</sup>Rozprawa K. M a n n h e i m a: Das Problem einer Soziologie des Wissens opublikowana w języku niemieckim po raz pierwszy w 1925 r. weszła następnie do książki Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge, przełożona na angielski przez L. Wirtha jako jej część V, Londyn 1936.

<sup>9</sup>K. M a n n h e i m: Historicism [w:] Essay on the Sociology of Knowledge, London 1952.

<sup>10</sup>Por. ibid., wstęp P. Ketskemeti, s. 7 i n.

<sup>11</sup>M. S c h e l e r: Probleme einer Soziologie des Wissens [w:] Die

Wnioskować można, iż były one wyrazem narastającej świadomości, że historia ludzkiego myślenia nie sprowadza się do historii nauki hołdującej postulatowi metodyczności i wzorcowi obiektywności. Kształtujące się nastawienie socjopoznawcze usiłowało zwrócić uwagę na szeroki kontekst egzystencjalny i kulturowy, który powoduje, że świadomość społeczna przyjmuje w i e l e postaci, pośród których nauka jawi się wprawdzie jako wyróżniona, ale bynajmniej od pozostałych nie niezależna. Interesującego materiału, który w pewnej mierze wyjaśnia niechęć epistemologów i metodologów do socjologii wiedzy dostarczają losy koncepcji L. Flecka, polskiego uczonego, który na marginesie swych prac medycznych interesował się historią nauki. W wyniku tych dociekań powstała książka "Powstanie i rozwój faktu naukowego" z wymownym podtytułem "Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym", wydana w języku niemieckim w roku 1935<sup>13</sup>. Jak pisze autor wstępu do spóźnionego polskiego tłumaczenia tej pracy, Z. Cackowski, oryginalna myśl Flecka umknęła uwadze środowiska szkoły lwowsko-warszawskiej, w obrębie którego - choć niejako przeciwko niemu - się narodziła. Stało się tak przypuszczalnie dlatego, że Fleck kwestionował pewne "dogmaty", takie jak oczywistość faktu naukowego, suwerenność nauki wobec postaw światopoglądowych, bezstronność i brak uprzedzeń uczonych itp. Na szczególne podkreślenie zasługuje fakt, że Fleck dla badania faktycznej historii medycyny zastosował kategorie prawie identyczne z tymi, którymi posługiwał się K. Mennheim: "styl myślowy" i "myślowy kolektyw". Przyczyny odrzucenia obydwu koncepcji, powstałych w całkowitej od siebie izolacji, musiały być przeto podobne.

Chociaż pierwsze stadium recepcji socjologii wiedzy równoległe do prezentacji jej stanowiska było w zasadzie negatywne, to niewykluczone, że po jakimś czasie, w trakcie wzajemnych polemik i wyjaśnień, optyka socjopoznawcza mogła sobie utorować drogę do lepszego zrozumienia, a może nawet - do wejścia w krwioobieg refleksji filozoficznej nad poznaniem. Niestety, dyskusja nad socjologią wiedzy została przerwana przez wybuch drugiej wojny

---

Wissensformen und Gesellschaft, Bern 1960.

<sup>12</sup>W. J e r u s a l e m: Soziologie des Erkennens, in: Die Zukunft, 1909.

<sup>13</sup>L. F l e c k: Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre von Denkstil und Denkkollektiv, Basel 1935.

światowej, która zresztą tragicznie zaważyła nad osobistymi losami pozostałych przy życiu jej projektodawców - L. Flecka i K. Mannheim<sup>14</sup>.

Kiedy po długiej, trwającej kilkadziesiąt lat przerwie, pojawiła się druga fala zainteresowania socjologią wiedzy (przypadająca na lata sześćdziesiąte), nie stała się ona kontynuacją przerwanej przez wojnę wymiany poglądów. Stało się tak z dwóch powodów. Oto po pierwsze, refleksja socjopoznawcza rozwinęła się na nowym gruncie, jak gdyby w zupełnym oderwaniu od rozpoczętych i zawieszonych w Europie sporów. Takim terenem bujnego i niezahamowanego kompleksami jej rozwoju stały się Stany Zjednoczone<sup>15</sup>. Pod wpływem dynamicznej, amerykańskiej współczesnej myśli socjopoznawczej Europa zmuszona została do nowego ustosunkowania się do dawniej niechcianego własnego "dziecka". Po wtóre, tuż po wojnie, w okresie stalinowskim, w badaniach nad historią wszelkiej myśli: społecznej, artystycznej, naukowej wszechwładnie zapanowała "metoda socjologiczna", sprowadzająca się do poszukiwania u jej podłoża klasowej genezy i "ideologicznego wydźwięku". Te brutalne i uproszczone praktyki, od których rychło się zdystansowano, rzuciły wszakże nieprzyjazny cień na samą socjologię wiedzy, którą obciążano winą za owe "wypaczenia". Słusznie tak o tym pisze St. Rainko: "zwrócić trzeba uwagę na fakt, że właściwy socjologii wiedzy styl myślenia był w XX wieku aż nazbyt często kompromitowany. Powoływanie się na społeczne, klasowe, narodowe i inne uwarunkowania służyło niejednokrotnie celom intelektualnej i ideologicznej dyskwalifikacji określonych koncepcji, teorii naukowych i całych wręcz kierunków badań. Powiedzieć, że idzie tu o nadużycia, niewiele jeszcze znaczy, dopóki nie wyjaśnimy, gdzie przebiega granica, poczynając od której praktyki tego typu nie są uprawnione. A z tą sprawą socjologia wiedzy nie potrafiła się jak dotąd uporać skutecznie. Wytwarzać to musiało na mocy zrozumiałych mechanizmów psychologicznych, nieufność do samej problematyki."<sup>16</sup>

Reasumując wyniki powyższego krótkiego szkicu na temat losów socjologii wiedzy, powiedzieć trzeba co następuje. Kilkudziesięcioletnia historia socjologii wiedzy układa się w pewien dramat, który jak dotąd nie znalazł

---

<sup>14</sup>W. r. 1933 Mannheim był zmuszony emigrować z Niemiec. Do swojej śmierci w roku 1947 wykładał w London School of Economics. Po opuszczeniu Niemiec zmienił zasadniczo krąg zainteresowań, nie powracając już bezpośrednio do socjologii wiedzy.

<sup>15</sup>Por. antologia Kryzys i Schizma. Antyscjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej, t. I i II, wybór E. Mokrzycki, Warszawa 1984.

<sup>16</sup>St. R a i n k o: Przedmowa [w:] S. C z e r n i a k: Socjologia wiedzy Maxa Schelera, Warszawa 1981, s. 5-6.

jeszcze rozwiązania, a może nawet nie doszedł do punktu kulminacyjnego. Różnorakie nurty, którymi płynęła refleksja socjopoznawcza nie zwały się ostatecznie ze sobą, co utrudnia jednoznaczną ocenę naukowej wartości tego stanowiska. Ze strony filozoficznej epistemologii i metodologii otacza je atmosfera ambiwalencji i dystansu. Mimo wielu deprecjonujących rozpraw z socjologią wiedzy dyskusji z nią nie można jednak uznać za zakończoną. Tym bardziej, że jako przedmiot krytyki jest ona niedostatecznie uchwytana, ponieważ ustawicznie ewoluuje. Kierunek tej ewolucji, wyraźny w aktualnych badaniach amerykańskich<sup>17</sup> wyznaczany jest przechodzeniem od "socjologii kłamstwa" ku "socjologii prawdy"<sup>18</sup>. Ta zmiana nastawienia otwiera szanse na złagodzenie konfliktu pomiędzy epistemologią "starej obiektywności" a socjopoznawczą propozycją "obiektywności nowej". Żeby jednak wyjaśnić podłoże owego konfliktu i - ewentualnie - zarysować perspektywę jego przezwyciężenia, trzeba najpierw zbadać jego przebieg. Idzie bowiem o rozpoznanie, czy miał on źródło w samych tezach socjologii wiedzy, co do których filozoficzna epistemologia nie może zgłosić aprobaty, czy też jedynie w ich nieuważnym i uprzedzonym odczytaniu. Innymi słowy musimy na nowo rozpoznać, czy istotnie socjologia wiedzy prowadzi do "relatywistycznego zawrotu głowy" i zrujnowania ideału obiektywności poznania, czy też - do konieczności przemyślenia realnych okoliczności, od których nie wolno abstrahować, jeśli się pragnie ów ideał realizować znając faktyczne przeszkody stojące na drodze ku niemu.

Sądzimy, że aby taki namysł nabrał wagi, należy skierować go ku tej wersji socjologii wiedzy, jaka wzbudziła najostrzejszy sprzeciw. Była nią bez wątpienia propozycja Mannheimowska, o której sądzimy, iż dotychczas nie została zrozumiana w jej autentycznych intencjach i wymowie. Przedstawimy obecnie wybrane trzy typy krytyki kierowane pod jej adresem z nadzieją, że pomoże to w odszukaniu najbardziej newralgicznego punktu tej koncepcji. Mimo że przeprowadzone były w różnych okresach i z odmiennych pozycji, wszystkie one spotykają się w jednym punkcie: mianowicie w zarzucie, iż socjologia wiedzy ma charakter paradoksalny, co wystarcza do obalenia jej pretensji do bycia teorią naukową.

---

<sup>17</sup>Por. P. L. Eeager, T. Luckmann, Społeczne tworzenie rzeczywistości, przekł. J. Niźnik, Warszawa 1983.

<sup>18</sup>Ibid., s. 28.



## PARADOKSALNY CHARAKTER SOCJOLOGII WIEDZY?

Stereotypowy zarzut paradoksalności, którym dość bezkrytycznie posługują się i dzisiejsi komentatorzy prac Mannheima, został wysunięty bodajże najwcześniej przez E. Grünwalda, młodo zmarłego autora jednej książki "Das Problem der Soziologie des Wissens" (1933). Jego reakcja była zarazem pewną interpretacją stanowiska socjopoznawczego, typową dla "starej epistemologii", w którą ono było wymierzone. Z punktu widzenia teorii poznania bazującej na idei bezzałożeniowości epistemologii, socjologia wiedzy jawiła się jako zwykły "socjologizm", błąd podobny do "psychologizmu" zdemaskowanego przez fenomenologię. E. Grünwald pisał: "Socjologizm daje się streścić w dwóch tezach, że po pierwsze, wszelkie myślenia i wiedza są bytowo uwarunkowane, i, po drugie, że to bytowe uwarunkowanie posiadać ma pewne znaczenie dla ważności sądu. Miarę doniosłości owego bytowego uwarunkowania można by określić w ten sposób, że całkowicie destrukuje ono ważność sądu, tak, że każdy bytowo uwarunkowany sąd, a to oznacza, że każdy sąd w ogóle jest fałszywy, że nie istnieje żaden sąd prawdziwy. Nie wymaga długiego badania, by dowieść jednoznacznie, że ta odmiana socjologizmu jest formą sceptycyzmu, a tym samym znosi sama siebie jako nonsensowną. Jakoż teza, że wszelkie myślenie będąc bytowo uwarunkowane właśnie dlatego nie może rościć pretencji do prawdziwości, sama przecież zgłasza roszczenia do prawdziwości."<sup>19</sup>

Ocena E. Grünwalda, nader klarownie i logicznie przeprowadzona, posiada wszakże niejawną przesłankę, taką, która powoduje, że a priori musiała ona wypaść na niekorzyść socjologii wiedzy. Otóż jej autor zakłada, że teza o egzystencjalnym zakorzenieniu wiedzy, faktycznie istotna dla identyfikacji tego stanowiska, automatycznie musi oznaczać, że każda wiedza "bytowo zaangażowana" jest tym samym nieprawomocna, gdyż skazana na stronniczość. Tymczasem, choć Mannheim uznawał wagę egzystencjalnego i historycznego kontekstu ludzkiej wiedzy, bynajmniej z tego powodu nie zamierzał odmawiać jej adekwatności względem opisywanej przez nią rzeczywistości. Jego zamiarem było jedynie rozpoznanie tych życiowych determinacji, jakie powodują różnice optyk u poszczególnych podmiotów społecznych, po to, by dopiero po ich uwzględnieniu móc oceniać epistemologiczną ważność wiedzy. Łatwość, z jaką Grünwald klasyfikuje socjologię wiedzy jako "odmianę sceptycyzmu"

---

<sup>19</sup>E. Grünwald: Das Problem der Soziologie des Wissens, Hildesheim 1967. Cyt. według polskiego przekładu fragmentu Problem socjologii wiedzy autorstwa M. Skwiecińskiego, zamieszczonego w: Problemy socjologii wiedzy..., s. 418.

bierze się z niewyrażonego wprost przeświadczenia, iż każda teoria wiedzy musi się przypisać do jednego z członów alternatywy: absolutyzm albo skrajny relatywizm. Rzecz w tym, iż Mannheim protestował przeciwko sytuacji refleksji teoriopoznawczej w tak restryktywnie narzuconej dwubiegunowej płaszczyźnie, która odwracała uwagę od najważniejszego dlań problemu - obiektywności wiedzy. Na marginesie warto odnotować, że A. Schaff w swojej samokrytycznej reinterpretacji Mannheim'a zdał sobie sprawę z tego, że mieszanie kwestii absolutności prawdy z jej obiektywnością stanowi podstawowy błąd<sup>20</sup>.

Na pozór całkiem odmiennym tropem poszła krytyka socjologii wiedzy dokonana przez K. Poppera, a zamieszczona - co ma swoją wymowę - w pracy "The Open Society and Its Enemies". Podstawę dla zdezawuowania tej koncepcji wiedzy Popper w tym, że rzekomo - jego zdaniem - naukowa dyscyplina stanowi w istocie zamaskowaną ideologię jej rzeczników, podszywających się pod miano "społecznie niezakorzonej inteligencji". W jego oczach socjologia wiedzy jest niczym ponadto, niż teorią totalnej ideologii. A znaczy to, że wszelkie postacie wiedzy bada w jednym aspekcie - ich nieuchronnych zafałszowań powodowanych służebnością wobec interesów bytowych. Jako taka jest wszakże niekonsekwentna, ponieważ czyni wyjątek dla siebie samej. Przyznaje sobie bowiem prawo do przekładania i syntezy perspektyw światopoglądowych uznawanych za częściowe i przywilej osądzania ich "fałszywości" z własnego, już "obiektywnego" punktu widzenia.

Nie ukrywając ironii, Popper porównuje "socjoterapię" tak przez siebie rozumianą do psychoterapii i wytyka jej analogiczny wybieg, polegający na tym, że lekarz leczy wszystkich oprócz siebie. Dla Poppera nie ma przy tym żadnej różnicy pomiędzy Mannheimowską socjologią wiedzy a marksizmem (jakkolwiek obydwie zestawione przez niego strony ostro sprzeciwiają się takiemu utożsamieniu ich poglądów). Powiada: "W podobny sposób marksiści mają zwyczaj wyjaśniać odmienne stanowisko swego oponenta za pomocą jego odchylenia klasowego, zaś socjologowie - za pomocą jego ideologii całościowej. Metody takie są zarazem łatwe do stosowania, jak i zabawne dla tych, którzy je stosują. Jest jednak rzeczą jasną, że podkopują one podstawy racjonalnej dyskusji i muszą ostatecznie prowadzić do antyracjonalizmu i mistycyzmu."<sup>21</sup>

<sup>20</sup>S c h a f f: op. cit., s. 159.

<sup>21</sup>P o p p e r: Socjologia wiedzy ..., s. 430-431.

Trudno o bardziej powierzchowne i mniej sprawiedliwe odczytanie koncepcji Mannheim'a, aniżeli ta, jaką zaprezentował twórca "The Open Society". Zasadniczym jej "niedopatrzeniem" - jak na to słusznie wskazuje St. Koryz-Kowalski - jest to, iż Popper rozumie tezę o egzystencjalnym uwarunkowaniu myślenia jedynie na płaszczyźnie psychologicznej, pomijając całkowicie płaszczyznę noologiczną, teoretyczną. "Nic więc dziwnego, że nie udaje się mu nawet rozpocząć dyskusji merytorycznej i teoretycznej z Mannheim'em" - konkluduje badacz<sup>22</sup>.

Dla nas w tym wypadku bardziej od treści Popperowskiej krytyki interesujący jest jej schemat. Stanowi on mianowicie odmianę zarzutu p a r a d o k s a l n o ś c i, wprost tak nazwanego przez Grünwalda. Owa "paradoksalność" - najogólniej pojęta - ma polegać na wyłączeniu spod uniwersalnego prawa, jakie w charakterze podstawowej przesłanki przyjmuje socjologia wiedzy, a które głosi nieautonomię świadomości podmiotu wobec jego położenia bytowego, własnej pozycji socjologów. Inaczej mówiąc - na przyznaniu sobie przez nich statusu podmiotu poznawczo uprzywilejowanego. Różnica polega tylko na tym, że E. Grünwald ocenia ten stan rzeczy jako świadectwo braku autokrytycyzmu, K. Popper zaś - jako naiwną mistyfikację łatwą do rozszyfrowania w kategoriach fałszywej świadomości. W każdym razie obydwaj krytycy uważają, że socjologia wiedzy popełniając błąd petitio principii, automatycznie unieważnia swe aspiracje do bycia teorią naukową.

Oskarżenie o paradoksalność stanowi taki chwyt formalny, dzięki któremu operujący nim krytycy czuli się zwolnieni z konieczności analizowania już merytorycznych twierdzeń socjologii wiedzy. Często, niemal mechanicznie stosowane zahamowało i opóźniło ono próby rzetelnego wnikięcia w istotę tego stanowiska. Było to tym łatwiejsze, że sama socjologia wiedzy od początku borykała się z problemem jednoznacznego dookreślenia swojego statusu. Sytuując się na pograniczu całościowej teorii wiedzy oraz jej socjologii, narażała się na zarzuty, że jako propozycja teorii poznania jest nazbyt bliska empirii, zaś jako jedna z gałęzi socjologii - za mało empiryczna<sup>25</sup>. Przedstawiciele "klasycznej" socjologii co prawda nie odrzekali się socjologii wiedzy, lecz starali się powściągnąć jej "wygórowane ambicje". Dobrą ilustracją krytyki, by tak rzec, wewnątrzsocjologicznej są poglądy F. Znanieckiego. W przekonaniu tego autora socjologię wiedzy wolno

---

<sup>22</sup>S. K o w a l s k i: Miejsce wartości w poznaniu humanistycznym w ujęciu M. Webera i K. Marksa, Toruń 1958, s. 58.

<sup>23</sup>Por. M. Z i ó ł k o w s k i: Jak można usocjologizować socjologię wiedzy? "Studia Socjologiczne" 1982, nr 1-2.

uprawiać, ale pod warunkiem, że zrezygnuje się z pretencji do wygłaszania tez epistemologicznych. Powiada on: "Zgodnie z tą koncepcją socjologii, badanie wiedzy (lub religii, lub sztuki) jest zadaniem socjologów nie bardziej niż badanie stosunków społecznych jest zadaniem badaczy wiedzy (lub religii, lub sztuki). Nie ulega wątpliwości, że Durkheim, Levy-Bruhl, Scheler, Mannheim i Sorokin wnieśli pewien wkład do poznania wiedzy, ale wkładu tego nie można oceniać przy pomocy sprawdzianów socjologicznych. Żaden socjolog nie ma prawa występować w roli epistemologa i osądzać, jaka wiedza jest prawdziwa lub fałszywa. Stosując zasady metody naukowej, może on jedynie wypowiadać się o badaniach socjologicznych oraz ich wynikach"<sup>24</sup>.

Będąc orędownikiem stworzenia "nauki o nauce" F. Znaniecki nie widział możliwości, aby w takiej roli występowała socjologia wiedzy. Dodajmy od siebie, że było to zastrzeżenie słuszne, albowiem "wiedza" stanowi pojęcie zakresowo znacznie szersze aniżeli "nauka". Tak też widział sprawę autor "Teraźniejszości i przyszłości socjologii wiedzy", wyróżniając poszczególne "systemy wiedzy": pragmatyczne, moralne, filozoficzne, naukowe. Jego zdaniem zakres czynności, do jakich naprawdę jest upoważniona nowa dziedzina socjologii, ogranicza się do badania związku poszczególnych systemów wiedzy z odpowiednimi grupami, które je wytwarzają. Wolno wskazywać na funkcje, jakie dany system pełni w życiu posługującej się nim zbiorowości. Wzbronione jest jednak wartościowanie owej wiedzy z punktu widzenia kryteriów przyjmowanych przez samego socjologa. Tylko w ten sposób można osiągnąć teoretyczną obiektywność w studiach nad zjawiskami kultury.

Domagając się przeniesienia "ogólnej zasady teoretycznej obiektywności" z terenu nauk przyrodniczych również na humanistyczne, Znaniecki zdaje sobie sprawę, że tutaj natrafia ona na poważne trudności. Dlatego mianowicie, że "uczonym niełatwo jest oddzielić swoją rolę badacza od uczestnika określonej kultury. Jeśli mu się to udaje, wywołuje to negatywne reakcje ludzi współuczestniczących z nim w tej kulturze. Jeśli nie potrafi tego zrobić, zostaje wciągnięty w nierozstrzygalne spory ideologiczne z uczonymi, uczestniczącymi w obcych kulturach o odmiennych systemach wartości, którzy znajdują się w podobnie kłopotliwym położeniu."<sup>25</sup>

W pierwszej chwili może się wydawać, że autor "Społecznej roli uczonych" zdołał pozytywnie rozstrzygnąć problem obiektywności możliwej do osiągnięcia przez socjologię wiedzy. W jego własnym przeświadczeniu postawa taka będzie

<sup>24</sup>F. Z n a n i e c k i: Teraźniejszość i przyszłość socjologii wiedzy (1951) [w:] Społeczne role uczonych, przekł. J. Szacki, Warszawa 1984.

<sup>25</sup>Ibid., s. 492-493.

zagwarantowana wówczas, jeśli badacz skupi się na odczytaniu "współczynnika humanistycznego" zawartego w analizowanej postaci wiedzy, kategoriycznie powstrzymując się od osądzania jej w kategoriach prawdy i fałszu. Stosowanie "współczynnika humanistycznego" polega na pojmowaniu przez badacza każdej wiedzy w taki sposób, w jaki jest doświadczona i wartościowana przez uczestniczących w niej ludzi<sup>26</sup>. Wiąże się to z takim ujęciem przedmiotu socjologii wiedzy, przy którym system wiedzy jest dla socjologa "obiektywnie i rzeczywiście tym, czym jest dla ludzi, którzy się nim zajmują. Ludzie ci winni być w jego oczach ostatecznym autorytetem w sprawie "prawdziwości" uznawanego przez nich systemu"<sup>27</sup>. Idzie więc o to, by uczoney traktował obiekt swych dociekań jako coś kompletnie autonomicznego, w co nie wolno mu ingerować. Jego zadaniem jest jedynie pieczołowite odtwarzanie sposobów myślenia innych ludzi. Znaniecki z całą mocą raz jeszcze wysuwa zakaz przeciwstawiania im własnego autorytetu socjologa, podkreślając, że obowiązuje go zasada "bezwartunkowej skromności, bezkrytycznej rezygnacji z własnych sprawdzianów poznawczych". (W przypisie zauważa, iż tej niekompetencji socjologii nie uznaje Mannheim, którego prace są "kombinacją bardzo cennych rozważań ściśle socjologicznych i mniej cennych refleksji na temat socjologii wiedzy"<sup>28</sup>).

Do tej pory stanowisko Znanieckiego zdaje się pokrywać z Weberowskim postulatem "Wertbeziehung" - nauki wolnej od wartościowania. Ale w innych miejscach wypowiada Znaniecki poglądy, które pozostają w pewnej z nim sprzeczności. Szczególnie wyraźnie taka niekonsekwencja jest widoczna w szkicu "Czy socjologowie powinni być także filozofami wartości". Otóż na tytułowe pytanie odpowiada Znaniecki twierdząco, przyznając jednocześnie, że istnieje niesłychana różnorodność wartości i kłócących się ze sobą sprawdzianów wartościowania. Zatem każdy socjolog musi dokonać wyboru i przypisać się do pewnej opcji. Jediną wskazówką, jaką można mu w tym względzie zasugerować, jest ta, by przy rozpoznawaniu wielu tablic wartości wybrać taką, która reprezentuje wartości ogólnoludzkie, humanitarne<sup>29</sup>. Pomijając fakt, że taka "podpowiedź" brzmi nader ogólnikowo (wszak prawie każdy system wartości pretenduje do uniwersalności), trudno nie zauważyć

---

<sup>26</sup> Ibid., s. 482.

<sup>27</sup> Ibid., s. 523.

<sup>28</sup> Ibid., przypis na s. 523.

<sup>29</sup> F. Z n a n i e c k i: Czy socjologowie powinni być także filozofami wartości? [w:] Społeczne role ..., s. 503.

rozbieżności pomiędzy poprzednim wymogiem neutralności socjologa względem studiowanego materiału cudzej wiedzy, a przyznanym mu obecnie prawem do wartościowania. Wprawdzie nie wprost, ale pośrednio można się dopatrzeć w tej niekonsekwencji Znanieckiego zrozumienia dla takiej sytuacji, że badacz nie jest w stanie rozpatrywać współczynnika humanistycznego właściwego innym podmiotom inaczej, aniżeli przez pryzmat ... własnego czynnika humanistycznego. Rzecz by można, iż jest to "szczęśliwa" niespójność myśli tego uczonego. Daje ona bowiem wyraz autentycznej problematyczności postawy badacza-antycyjentysty, który zdaje sobie sprawę z kłopotów, jakie sprawia obiektywne orzekanie przez jeden podmiot o kulturowych wytworach innego p o d m i o t u. Pewne fragmenty prac Znanieckiego pozwalają sądzić, że jest on najbliższy spośród przytaczanych dotąd krytyków Mannheima z r o z u m i e n i u ducha jego koncepcji. Mimo wszystko wzbrania się jednak przed uczynieniem ostatecznego kroku, na który powążył się twórca "Ideologii i utopii". Za taki zdecydowany krok uważamy zerwanie przez Mannheima z mitem absolutnie czystego, to jest niez zaangażowanego poznania w dziedzinie w i e d z y o w i e d z y, a więc z postulatem obiektywności rozumianym jako zupełne wstrzymywanie się od wartościowania tego specyficznego przedmiotu.

Wbrew tym wszystkim koncepcjom, które głoszą obowiązek o b i e k t y w i z m u zakładając, że jest on niejako przyrodzony wszelkiej postawie naukowej, Mannheim powiada, iż nie może ów nakaz być spełniany po prostu na drodze zadekretowania, że nastawienie teoretyczne jest równoznaczne z bezstronnością. W jego przekonaniu jest to nie tylko niemożliwe, ale i - w pewnym sensie - niewskazane, o ile nauki społeczne mają prowadzić nie tylko do wyjaśnienia, lecz i do r o z u m i e n i a wytworów zawierających ze swej natury moment podmiotowości i subiektywności. Streszczając przewodnią jego ideę można ją wysłowić jak następuje: Wiedza powstała jako ekspresja życiowego doświadczenia danego podmiotu zawiera - prócz sfery informacyjnej - również sferę ocen, wyrażających emocjonalny i wolicjonalny stosunek do świata. Aby ją zrozumieć, to jest "współodczuć", trzeba niejako przełożyć ją z "obcego" języka na własny. Wymaga to rekonstrukcji systemu wartościowania leżącego u jej podstaw i dopiero przez taki pryzmat - zinterpretowania jej osobliwego kształtu. Jednakże i n t e r p r e t a c j a nie może się dokonać inaczej, aniżeli poprzez translację tamtego systemu wartości na ten, jaki reprezentuje badacz. Głównym zadaniem jawi się - przy takiej perspektywie - nie tyle wyzbywanie się własnych nastawień wartościujących, ile ich maksymalnie jasne uświadamianie. Ten kierunek Mannheimowskiego myślenia doskonale oddaje przytoczone w charakterze motto zdanie W. Gombrowicza: "Kto ujawnia własny subiektywizm, staje się bardziej obiektywny."

## DWUZNACZNY STATUS SOCJOLOGII WIEDZY

Zamęt wokół statusu socjologii wiedzy dotyczy wielu spraw jednocześnie. Do tej pory staraliśmy się omówić ten typ wątpliwości, który formułowany jest z pozycji krytyków rewidujących jej aspiracje do uchodzenia za projekt pewnej ogólnej teorii poznania. Zasadza się on na wytknięciu socjologii wiedzy jej "pararoksalności", która ma polegać na uroszczeniu do wyrokowania o noologicznej ważności jej przedmiotu. Są one nieprawomocne, gdyż ogólne prawo egzystencjalnego zakorzenienia wszelkiego poznania musi dotyczyć również poznania dokonywanego przez samych socjologów wiedzy. Nauka głosząca interesowność i stronnictwo każdej poznawczej perspektywy, sama także jest perspektywiczna, uwikłana w jednostronny punkt widzenia, a przeto - nie jest nauką, a co najwyżej zmistyfikowaną i opaczną świadomością ubiegających się o to miano socjologów wiedzy.

Ten typ krytyki uderza przede wszystkim w tę wersję socjologii wiedzy, która zgłasza ambicje do konkluzji epistemologicznych. Komentatorzy Mannheim'a, zwłaszcza ci, którzy sami czynnie uprawiali socjologię, skłonni są natomiast uznać kompetencje socjologii wiedzy, o ile nie będzie ona aspirowała do wykraczania poza granice dyscypliny empirycznej. Podstawą do takiego rozdzielenia poglądów na zakres i uprawnienia "kontrowersyjnej nauki" jest ambiwalencja autora "Ideologii i utopii" zawarta w następującej programowej wypowiedzi:

"Socjologia wiedzy stanowi z jednej strony teorię, z drugiej zaś historyczno-socjologiczną metodę badawczą. Jako teoria przyjąć może jedną z dwóch postaci. Po pierwsze, stanowić może czysto empiryczne badanie, za pomocą opisu lub analizy strukturalnej, sposobów, w jakie stosunki społeczne rzeczywiście oddziałują na myślenie. Po drugie, przeistoczyć się może w epistemologiczne dociekanie problemu teoriopoznawczej doniosłości faktu społecznego uwarunkowania wiedzy. Zauważyć należy, że powyższe dwa rodzaje badań niekoniecznie muszą występować łącznie i że możliwe jest przyjęcie wyników empirycznych bez wyciągania wniosków epistemologicznych"<sup>30</sup>.

Musi budzić zdziwienie fakt, że pomimo tak ostrożnego sformułowania w podstawowej przecież rozprawie "Socjologia wiedzy" zakresu kompetencji tej koncepcji, jej autor nader często był oskarżany o "wybujałe ambicje". Nasuwa się alternatywa: albo krytycy imputowali Mannheimowi pretensje do

---

<sup>30</sup> M a n n h e i m: Socjologia wiedzy, s. 357-358.

głoszenia tez epistemologicznych, albo - jego deklaracje były nieszczerze i nie znajdowały pokrycia w powściągnięciu się od filozoficznych uogólnień. Żeby zabrać w tej kwestii głos, należy z ograniczonym zaufaniem odnieść się do wyznań Mannheima, ale również - do pochopnych odczytań jego jakoby ukrytych intencji. Jedyną właściwą drogą wydaje się być próba odtworzenia Mannheimowskich poglądów jako pewnego całościowego systemu. Nie jest to zadanie łatwe, ponieważ na pierwszy rzut oka wydaje się on być niespójny, a nierzadko nawet - popadający w wewnętrzne sprzeczności. Tym niemniej w naszym przekonaniu nie brakuje podstaw dla zinterpretowania tej koncepcji jako s z k i c u pewnego oryginalnego stanowiska na temat wiedzy ludzkiej i metod jej badania. Z konieczności musi to właśnie być i n t e r p r e t a c j a, nie wolna od dopowiadania kwestii, które w pracach Mannheima znajdują czasem dwojakie, oboczne rozwiązania.

Powodem, dla którego warto podjąć taki wysiłek jest fakt, iż myśl twórcy "Ideologii i utopii", jego centralna idea, utrafia w główny nerw wszelkiej filozoficznej refleksji nad poznaniem, porusza go i drażni. Mamy tu na uwadze problem o b i e k t y w n o ś c i wiedzy w ogóle, a problem obiektywności w i e d z y o w i e d z y w szczególności. Przewodnim motywem rozważań Mannheima i tezą, przed którą sam nieraz się cofa, jest myśl, iż trzeba ostatecznie rozstać się z uspokajającym mitem, jakoby poznanie obiektywne było automatycznie gwarantowane postawą naukową.

Nastawienie naukowe, czy w ogólności teoretyczne - w przekonaniu Mannheima - bynajmniej nie gwarantuje samo przez się obiektywności nawet w sensie Popperowskim, które określa on jak następuje:

"Obiektywność, jak na ironię, jest ściśle związana właśnie z e s p o -  
ż e c z n y m a s p e k t e m metody naukowej, z faktem, że  
nauka i obiektywność nie wynika - i nie może wynikać, z dążenia poszczegól-  
nych naukowców do bycia <<obiektywnymi>>, lecz z p r z y j a z n o -  
w r o g i e g o (fiendly-hostile) w s p ó ł d z i a ł a n i a w i e l u  
n a u k o w c ó w. Obiektywność naukową można opisać jako intersubiektyw-  
ność metody naukowej. Otóż ten społeczny aspekt nauki jest prawie zupełnie  
pomijany przez tych, którzy nazywają siebie socjologami wiedzy."<sup>31</sup>

Właśnie Popperowska krytyka daje okazję do wyartykułowania osobliwości podejścia socjopoznawczego, którego cytowany autor zdaje się zupełnie nie chwycać. Otóż Mannheim kwestionuje możliwość intersubiektywności metody

<sup>31</sup> P o p p e r: Socjologia wiedzy, s. 433.



naukowej, jako po prostu wyłaniającej się z "naturalnej" racjonalności uczonych i z zasady krytycyzmu, ponieważ stwierdza, że obok siebie może równocześnie występować kilka takich typów "intersubiektywności", nie mówiąc już o tym, że treść tej kategorii zmienia się historycznie. Dzieje się tak jego zdaniem dlatego, że zarówno ideał naukowości, jak i kategoria p r a w d y jako naczelnej wartości poznawczej nie są aczasowe, niezmiennie i wieczne. Przeciwnie, jest ich wiele, tyle, ile w historii ludzkiego poznania i autopoznania występuje "porządków ontologicznych". Z kolei za mnogością owych porządków ontologicznych, sposobów kategoryzacji rzeczywistości nie zawsze do końca uświadamianych i werbalizowanych, kryje się wielość światów wspólnego doświadczenia. Każda ludzka "wspólnota doświadczenia" na swój sposób ujmuje całość rzeczywistości, odpowiednio ją rozczłonkowując, nazywając, a wreszcie - przesycając ową wizję o c e n a m i. Dotyczy to zarówno żywiołowych i potocznych konstruktów "umysłu zbiorowego", jak również naukowych i filozoficznych obrazów bytu. W tej sytuacji jedynym racjonalnym zachowaniem jest uznanie s u b i e k t y w i z m u ludzkiej wiedzy na wszystkich jej poziomach, subiektywizmu, który jest niezbywalnym korelatem podmiotowości. Być podmiotem zaś to tyle, co posiadać wartościujący aksjologicznie stosunek do świata. Zamiast bezskutecznie "uciekać" przed tym faktem, należy - zdaniem Mannheima - zdać sobie zeń do końca sprawę i dopiero wówczas szukać sposobów "zapanowania" nad nieuniknioną subiektywnością. Racjonalność - jedynie człowiekowi dostępna - polega bowiem nie na wyrzekaniu się irracjonalności, ale na jej kontrolowaniu<sup>32</sup>.

Wszystkie te, tutaj zaledwie przywołane, idee twórcy socjologii wiedzy upoważniają do zaproponowania opisu jej statusu jako m e t a t e o r i i w i e d z y. Pomysł takiej interpretacji podsuwa St. Rainko, nie rozwijając go, niestety, do końca<sup>33</sup>. Przyjmujemy go w charakterze hipotezy, która - być może - pozwoli odczytać pomysł Mannheima jako propozycję takiej ogólnej teorii poznania, która pragnie podporządkować wszelkie poznanie, a w tym także poznanie poznania - jednemu powszechnemu prawu h i s t o r y c z n e j e p i s t e m o l o g i i. Jej znamieniem byłoby liczenie się z koronnym faktem zmienności wiedzy w wymiarze czasowym i przestrzennym.

<sup>32</sup>Por. też K. M a n n h e i m: Człowiek i społeczeństwo w dobie przebudowy, przeł. A. Raźniewski, Warszawa 1974.

<sup>33</sup>St. R a i n k o: Karola Mannheima koncepcja epistemologii [w:] Świadomość i determinizm. Studia nad społeczną determinacją świadomości, Warszawa 1981.

Przesłanką owej partykularności byłby zaś pogląd Mannheima na kondycję człowieka jako p o d m i o t u obdarzonego koniecznością i zdolnością do wartościowania. Wartościowanie w kategoriach poznawczych, stanowiąc tylko jeden z aspektów tej zdolności, należy odtąd rozpatrywać w jego uwikłaniu z innymi typami wartościowania. Nie idzie wszakże o uwolnienie się od nich, lecz o możliwie pełną ich świadomość, pozwalającą sprawować nad nimi kontrolę.

### РЕЗЮМЕ

Категория объективности представляет для эпистемологии как основную познавательную ценность, так и критерии оценки ценности знания. Классическая теория познания предполагает возможность достижения человеком объективистской позиции и — обусловленного ей — объективного знания. С точки зрения неклассической теории познания, какой является социология знания, объективизм исследователя и объективность его достижений — это проблемы, которые требуют новой разработки. Причина проблематичности обуславливается фактором, что человеческое познание неразрывно связано с экзистенциальным контекстом: общественным и культурным. Статья представляет источники полемики между эпистемологическим и доксологическим (социологическим) подходом к проблеме объективности, а также аргументацию обеих сторон, принимающих в ней участие.

### SUMMARY

For epistemology objectivity constitute both a fundamental cognitive value and a criterion of estimating the value of knowledge. Classical epistemology assumes a possibility of man accepting an objectivist attitude and acquiring objective knowledge, conditioned by it. From the point of view of nonclassical epistemology, which is sociology of knowledge, the objectivity of a researcher and the objectivity of his results constitute a problem which demands a re-consideration. The cause of this problem is the fact that human condition is inseparably connected with existential context, social and cultural.

The paper presents sources of the conflict between epistemological and doxological (socio-cognitive) approaches to the problem of objectivity and arguments of both sides involved in it.