

wieka była dla pozytywnej estetyki nie do przyjęcia. Czyż w tych ramach mogli pomieścić się Płatonow i Bułhakow, Achmatowa i Cwietajewa, Chagall i Jesienin? Z pewnością wiele w tych słowach polemicznej przesady, jednakże główna myśl autora wydaje się trafna: akces Łunaczarskiego do socrealizmu nie był aktem przypadkowym czy wymuszonym przez okoliczności, lecz następstwem założeń aksjologicznych przyjętych jeszcze w wieku młodzieńczym. I w tych właśnie przesłankach aksjologicznych (a nie w nader wątpliwej konsekwencji metodologicznej) skłonny byłbym poszukiwać źródeł jednolitości poglądów estetycznych Łunaczarskiego.

Reasumując, wszystkie praktyczne skutki tak afirmowanego przez A. Maciejewską-Jamroziakową „aktywizmu” Łunaczarskiego ujawniły się w całej pełni już wkrótce po jego śmierci (1933). Pod tym względem historia przyznała rację raczej „deterministycznie” myślącemu Plechanowowi, który już w 1907 roku przy okazji recenzowania sztuki Gorkiego *Wrogowie* przestrzegał przed „rewolucyjną alchemią” (określenie Engelsa), przed „romantycznym optymizmem”, przed tworzeniem złudzeń, że wielkie problemy społeczno-polityczne i kulturalne epoki można rozwiązać za jednym zamachem, przyspieszając zryw rewolucyjny (por. G. W. Plechanow, *K psychologii roboczego dźwiznienia*, [w:] *Izbrannyye filosofskije proizwiedienija*, t. V, Moskwa 1958, s. 519—520). Łunaczarski „szczęśliwie” nie doczekał tych czasów, gdy niecierpliwi utopiści pod wodzą „ojca narodów” ostatecznie zrealizowali swoją wizję kolektywnego raju. Być może skończyłby bowiem tak, jak bohater artykułu Plechanowa — *Zwiastun Burzy* (*Buriewiestnik*) — który od stwierdzenia że „człowiek to brzmi dumnie” doszedł do apologii „zadziwiającej pracy kulturalnej, jaką w obozach wykonywali szeregowi czekaści radzieccy” nad stworzeniem „nowego człowieka”.

Książka A. Maciejewskiej-Jamroziakowej jest niewątpliwie pracą potrzebną. Pomijając dyskusyjność zasadniczego aksjologicznego wyboru autorki, należy docenić staranność i rzetelność analiz szczegółowych problemów występujących w pismach Łunaczarskiego. Wszystko wskazuje jednak na to, że spór o znaczenie estetyki Łunaczarskiego będzie trwał nadal. Łunaczarski jest bowiem klasykiem, ale klasykiem żywym, prowokującym do polemiki.

Tadeusz Szkolut

Socjologia wiedzy — koniec skandalu?

Józef Niżnik, *Socjologia wiedzy. Zarys historii i problematyki*, Książka i Wiedza, Warszawa 1989

Socjologia wiedzy jest zarazem bardzo stara i bardzo młoda. Młoda, jeśli jej wiek liczyć od momentu pojawienia się samej nazwy i sformułowania założeń tej dyscypliny, co wiąże się z opublikowaniem w roku 1924 rozprawy Maxa Schelera *Socjologia wiedzy*. Stara, albowiem problematyka socjopoznawcza obecna była w refleksji filozoficznej od czasów starożytnych. Jej załączków szukać by można już u Heraklita, gdy powiada on, że „złymi świadkami są uszy i oczy u ludzi, którzy mają duszę barbarzyńców”. Sentencja ta wyraża naczelny motyw wyodrębnionej w naszej epoce „sztuki podejrzenia”: spostrzeżenie, że wiedza ludzka nie jest prostym i bezpośrednim odzwierciedleniem danych o świecie, lecz że owe dane są zawsze przełamywane przez pryzmat uprzedzeń i nastawień podmiotu.

Zastanawiające, że dopóki uwagi na temat niewiarygodności poznania powodowanej subiektywizmem wygłaszali epistemologowie, rzecz nie budziła specjalnych namietności. Odkąd jednak doszło do ukonstytuowania się specjalnej koncepcji, która uczyniła tę kwestię centrum swojej uwagi, nastąpiła gwałtowna reakcja właśnie ze strony profesjonalnej epistemologii. Socjologia wiedzy od ponad półwiecza rozwija się w atmosferze podniecenia i wysokich emocji. Nieomal od początku natknęła się ona na niechętnie przyjęcie i wyraźny opór. Starano się ją unieważnić teoretycznie, oskarżając o „skandaliczny charakter” i bezprawne pretensje do statusu nauki. Znaczny wpływ na wyrobienie takiej opinii o socjologii wiedzy miała bez wątpienia sarkastyczna jej krytyka ze strony K. R. Poppera.

Zapoczątkowała ona wręcz pewien kanon deprecjonowania tej dyscypliny jako rzekomo samoobalającej się teorii. Lektura licznych wystąpień przeciwko socjologii wiedzy daje asumpt do przypuszczenia, że jej zwolennicy dotknęli jakiegoś czulego i obolałego miejsca, wzbudzając reakcje urazowe. Główny nurt polemik przepływa przy tym jak gdyby obok merytorycznych tez socjologii wiedzy, a krytyka ma powstać zastępczą. Skupia się bowiem na podważaniu pozycji, z jakich formułuje ona swoje twierdzenia, same zaś twierdzenia pomija pogardliwym milczeniem.

Recepcja socjologii wiedzy w przewrotny sposób potwierdza i ilustruje słuszność jej aksjomatów; tego przede wszystkim, iż każda teoria (również filozoficzna) posiada swój wydzwięk ideologiczny, będąc uwikłana w problemy egzystencjalne czasów, które ją zrodziły. Wyłonienie się kontrowersyjnej nauki i jej drastyczne zderzenie z tradycyjną teorią poznania istotnie nastąpiło w gorącym okresie: w latach dwudziestych i trzydziestych ocenionych przez E. Husserla jako era „kryzysu nauk europejskich”. Aczkolwiek odczucie kryzysu zarówno w dziedzinie nauk, jak i w ogóle kultury było prawie powszechne, to socjologia wiedzy zebrała najmocniejsze cięgi prawdopodobnie za to, że starała się o nim mówić wprost. Co więcej, sugerowała, iż kryzysy społeczne i implikowane przez nie kryzysy wiedzy nie są wyjątkiem od reguły. Przeciwnie, to co jest postrzegane jako anomalia, po prostu stanowi natężoną i dzięki temu ujawnioną normę. Tak stawiając sprawę podejście socjopoznawcze zmuszało klasyczną epistemologię do zrewidowania (a może też i podważenia) jej skanonizowanych i spetryfikowanych przez długowieczną historię dogmatów. W szczególności zdawała się ona naruszać dwie idee tworzące łącznie „epistemologiczne *sacrum*”: aksjomat bezzalożeniowości i aksjomat bezpośredniości poznania, na których z kolei fundowana była zasada obiektywności wiedzy i korespondencyjna teoria prawdy.

Socjologia wiedzy domagała się poddania całego tego paradygmatu „starej epistemologii” dogłębnemu zrewidowaniu w świetle ewidentnych dowodów na to, że nie tylko świadomość potoczna, ale i metodologicznie wyrafinowana wiedza naukowa i filozoficzna nie są w stanie spełniać zawyżonych postulatów całkowitej bezinteresowności i obiektywizmu. Za tę odwagę i dociekliwość potraktowano ją jak *enfant terrible* i na domniemaną złośliwość socjologów wiedzy odpowiedziano złośliwością autentyczną. Wspomniany wyżej stereotyp niszczyelskiej krytyki przypominał Russellowski paradoks golibrody: Golibroda powinien golić tylko tych, którzy nie golą się sami. Czy powinien golić sam siebie? Jeśli będzie siebie golić, to znaczy, że goli się sam, a więc golić siebie nie ma prawa. Lecz jeśli nie będzie siebie golić, wówczas ma prawo do ogolenia siebie... Socjologii wiedzy zarzucano, że głosząc założeniowość i stronniczość wszelkich teorii albo wynosi się ponad tę ogólną prawidłowość, a wówczas jest niekonsekwentna, albo odnosi ją też do samej siebie i wobec tego nie ma prawa oceniać innych z partykularnego punktu widzenia.

Najwyższy czas, by wyrwać się z tego błędnego koła: spory między epistemo-

logią obiektywistyczną a epistemologią socjopochodną przypominają wojnę domową. Zajęte nią strony nie zauważają, że praktyka poznania toczy się mimo nich i nie oglądając się na wynik walk. Podczas gdy epistemologowie zmasowali swe siły, by odeprzeć atak relatywizmu, swego rodzaju zarazę szerzoną przez socjologię wiedzy, za ich plecami relatywizm święci triumfy w językoznawstwie, w antropologii kulturowej, a nawet w psychiatrii (czy lepiej: w antypsychiatrii), gdzie została zakwestionowana kategoria zdrowia psychicznego i — szerzej — normy.

Książka J. Niźnika *Socjologia wiedzy* utrafia w żywe zapotrzebowanie rozbudzone wcześniejszymi pracami, jakie miały na celu udostępnienie polskiemu czytelnikowi klasycznych prac z tej dyscypliny¹, a także stosunkowo dużą (w porównaniu z sąsiadami wschodnimi) rodzimą literaturę poświęconą tej problematyce. Choć nadszedł już stosowny moment, by przedstawić spokojny wykład dziejów socjologii wiedzy, autor zastrzega się, że jego opracowanie nie może pretendować do rangi ani podręcznika historii, ani systematycznej prezentacji jej paradygmatu. Słowo „zarys” użyte w podtytule zwalnia autora od tych obowiązków, pozwalając w zamian na dość swobodne poruszanie się po polu o ciągle rozmytych granicach. Niewątpliwie ułatwia to sytuację autorowi, utrudnia natomiast recenzentowi, który musi uszanować preferencje uwzględnione w książce, choćby wydawały się one nieco apodyktyczne.

Recenzowana praca składa się z następujących rozdziałów: I. Wczesne antycypacje problematyki socjologii wiedzy; II. Odkrycie społecznej konstytucji człowieka; III. Sprzeciw wobec idei autonomii intelektu; IV. Narodziny socjologii wiedzy; V. Współczesne nurty socjologii wiedzy; VI Socjologia wiedzy dyscypliną pogranicza; VII. Socjologia wiedzy a ważność teorii społecznych, oraz z zakończenia: Czym jest socjologia wiedzy? Problem teoretycznego statusu socjologii wiedzy. Wymienione rozdziały rozpadają się na trzy wyraźne części, z których pierwsza porusza zagadnienia prehistorii, druga — historii i współczesności, trzecia zaś dotyczy się centralnego problemu obiektywności i zawiera własne rozstrzygnięcia autora.

Fragment poświęcony historycznym antycypacjom zagadnień socjopoznawczych wywołuje poczucie niedosytu. J. Niźnik wybiera do prezentacji w charakterze prekursorów dzisiejszej socjologii wiedzy po jednym reprezentancie: starożytność jest mianowicie symbolizowana przez Protagorasa jako autora zdania, iż człowiek jest miarą wszechrzeczy, zaś nowożytność — przez F. Bacona i jego koncepcję idoli umysłu. Jak by nie patrzeć, to stanowczo za mało, zwłaszcza że J. Niźnik nie wymienia innych nazwisk, które zasługiwałyby na uwzględnienie, a zostały celowo pominięte. Przy okazji warto zgłosić zamówienie na osobne, poszerzone i wyczerpujące opracowanie tego wątku w dziejach teorii poznania, który eksponował od najdawniejszych czasów zakłócający wierność realnemu światu komponent subiektywności i subiektywizmu wiedzy. Po wykonaniu takiej pracy okaże się prawdopodobnie, iż dzisiejsza socjologia wiedzy nie jest żadną niespodzianką, a jedynie ukoronowaniem mającego wielorakie antycendensy antropocentryzmu epistemologicznego.

O ile wstęp „prehistoryczny” wywołuje zastrzeżenia (znacznie bogatsza w treść jest krótka prezentacja antenatów socjologii wiedzy w *Ideologii i utopii* K. Mannheim), o tyle może czytelnika usatysfakcjonować przedstawiony przez J. Niźnika obraz klasycznego etapu tej dyscypliny. Autor nie ogranicza się do omówienia tych myślicieli, którzy tak jak M. Scheler i K. Mannheim uznani zostali za bezpośrednich fundatorów tej koncepcji, lecz kreśli szerokie tło intelektualne przełomu XIX i XX stulecia, na jakim ich wystąpienie stało się możliwe. W szczególności J. Niźnik podkreśla inspiracje płynące dla socjologii wiedzy występującej już pod takim mia-

nem od K. Marksa, E. Durkheima, W. Diltheya, F. Nietzschego, V. Pareto, M. Webera. Dzięki tej panoramie wyodrębnienie się socjologii wiedzy przestaje się jawić jako incydent, przypadkowy i skandaliczny eksces intelektualny, a ukazuje się jako zwerbalizowany wyraz intelektualnej aury epoki przewartościowania wszelkich wartości — w tym również wartości poznawczych.

Zachęcając do osobistego zapoznania się z całością zawartych w książce wywodów, warto specjalnie podkreślić ten fragment, w którym J. Niżnik dokonuje wnikliwego odczytania stanowiska Maxa Webera w kwestii stosunku nauk społecznych i humanistycznych do wartości. Wbrew panującym opiniom, Weber nie jest rzecznikiem całkowitego uwolnienia humanistyki od opcji aksjologicznej, a tylko protestuje przeciwko sprowadzaniu jej źródeł do czynników społecznych.

W pewnym sensie odtworzenie okoliczności powstania i kanonu klasycznej literatury z zakresu socjologii wiedzy służy autorowi jako przygotowanie do wypowiedzenia własnych poglądów na zasadniczy i jednocześnie — najbardziej bulwersujący — problem sprowokowany przez tę koncepcję. Chodzi mianowicie o to, czy stwierdzona tu zależność kształtu wiedzy od tego, kto, kiedy i ze względu na co dokonuje poznania, musi z konieczności prowadzić do relatywizmu czy wprost sceptycyzmu epistemologicznego.

J. Niżnik tego typu wnioski uznaje za absolutnie uproszczone i oparte na nieporozumieniu. Dodałabym, że owo nieporozumienie jest w istocie niezrozumieniem, spowodowanym niechęcią tradycyjnej epistemologii do przestudiowania odmiennego niż własne stanowiska. Za dewizę autora można przyjąć słowa A. Giddensa, cytowane zresztą na s. 196: „Spróbuję w tym studium pokazać, jak możliwe i ważne jest utrzymać zasadę relatywności, odrzucając jednocześnie relatywizm”. Dokładniej i trafniej dałoby się uchwycić intencje obydwu autorów, gdyby odwołać się do lansowanego przez K. Mannheim'a odróżnienia między „relatywizowaniem” a „relacjonowaniem”. Nie jest to bynajmniej mnożenie słów i bytów. Pojęcie relatywizmu i relatywizacji jest obciążone taką treścią, która z góry przesądza, iż odnoszenie treści wiedzy do podmiotu wiedzy (tego, co się wie do tego, kto wie), musi oznaczać zawężanie zakresu ważności owej wiedzy przez wykazywanie jej partykularności. A zatem słowo „relatywizm” nie tylko nazywa, ale też ocenia. Jest ono swego rodzaju inwektywą, jeśli je wypowiada zwolennik epistemologii obiektywistycznej. Z jego punktu widzenia wartościowa jest bowiem tylko taka wiedza, która spełnia jednocześnie warunek obiektywności (adekwatności wobec przedmiotu) i intersubiektywności (obiektywizmu). Obiektywista istotnie może dyskwalifikować swych oponentów — rzeczywistych relatywistów, ponieważ różnią się między sobą w kwestii pryncypialnej. Obydwa stanowiska popełniają wszakże ten sam błąd absolutyzacji. Pierwsze idealizuje „czysty” podmiot poznania uznając, że metodologiczna norma bezinteresowności może stać się faktem; drugie, na odwrót, przecenia życiowe i praktyczne interesy ujmowanego integralnie człowieka i sądzi, iż umysł nigdy nie jest w stanie przedrzeć się ku obiektywnym zjawiskom przez zasłonę irracjonalnych życzeń, uprzedzeń i nastawień, innych dla każdej wspólnoty owych interesów.

Socjologia wiedzy, przynajmniej w wersji Mannheim'a, z całym przekonaniem pragnie wznieść się ponad ten nierozstrzygalny dylemat skrajnego obiektywizmu i — również skrajnego — subiektywizmu. Wychodzi ona z odmiennych założeń i stawia sobie własne zadania. Odrzuca mianowicie ideał *tabula rasa*, umysłu czystego, obciążonego z bezpośrednimi danymi doświadczenia. Rezygnuje z takiego wyobrażenia tak w charakterze pierwotnej przesłanki, jak i postulatu, do którego należałoby dążyć. W tomiejsce przyjmuje do wiadomości fakt, że umysłu ludzki (nie zaś rozum transcendentálny) zawsze pozostaje w niewoli czasu i miejsca, jakie mu

przydzieliła historia. Będąc istotą historyczną, człowiek nie jest w stanie wznieść się ponad swoją własną kondycję. Nawet teoretycznie nie jest do pomyślenia, aby mógł wyrwać się z uwarunkowań społecznych, a zwłaszcza — kulturowych. W jednym ma niewątpliwie rację Popper pisząc o socjologii wiedzy, że można ją rozważać „jako Heglowską wersję Kantowskiej teorii wiedzy”. Istotnie, godzi się ona z takim realnym stanem rzeczy, że umysł człowieka to *tabula abrasa*. Rzecz tylko w tym, jak się traktuje owe uprzednie wobec doświadczenia „zapisy” w umyśle: czy jako zanieczyszczenia, których za wszelką cenę należy się pozbyć, czy też — jako nieusuwalne aprioryzmy, stanowiące warunek konieczny wszelkiego poznania, które godzi się przede wszystkim rozpoznać.

Socjologia wiedzy reprezentuje pogląd, iż powołaniem krytyki wiedzotwórczej aktywności człowieka jest ujawnienie i odsłonięcie wszelkich „idoli umysłu” po to, by następnie móc je kontrolować i — na ile się da — powściągnąć. Ich obnażanie nie równa się jednak ich zniesieniu czy wyeliminowaniu. Stałą właściwością poznania jest jego aspektywność: to, że ograniczony skończonością swego życia, usytuowaniem w społecznej czasoprzestrzeni, interesami życiowymi (ale i zainteresowaniami teoretycznymi) człowiek nie potrafi objąć naraz wszystkich stron badanego przedmiotu i dokonać ostatecznego wglądu w jego istotę. Dla J. Niźnika sens socjologii wiedzy sprowadza się właśnie do konstatacji, że „aspektowość postrzegania oraz złożoność rzeczywistości powoduje, iż za każdym razem można widzieć co innego, oglądając to samo” (s. 166).

Podczas gdy teoria ideologii zawężyła problematykę subiektywizmów do odmiennych „kątów widzenia” antagonistycznych klas społecznych, socjologia wiedzy uogólnia zasadę aspektowości na wszelkie podmioty: kulturowe, społeczne i indywidualne. Również i pojedynczy człowiek w różnych etapach swej biografii odmiennie postrzega i ocenia rzeczywistość. I nie ma ucieczki od takiej niestabilności i zmienności wiedzy, gdyż naturą samego życia jest płynność. A skoro teoria wiedzy zamierza liczyć się z naturą i sposobem egzystencji człowieka jako podmiotu owej wiedzy, pozostaje tylko (a raczej: staje się naczelnym jej obowiązkiem) studiowanie charakteru aspektowości poznania. Socjologów wiedzy, godzących się z taką skromną, ale za to wyzbytą iluzji epistemologiczną rolą, można podzielić na tych, którzy kładą nacisk bądź na podmiotowy, bądź na przedmiotowy sens aspektowości. J. Niźnik przypisuje się do drugiej z tych opcji. Wykorzystując analizy S. Ossowskiego (jedna z cenniejszych partii książki), swoją nadzieję na uwolnienie socjologii wiedzy od pierwotnego jakoby grzechu relatywizmu wiąże właśnie z wykazaniem, iż uchwytowanie coraz to innych przedmiotowych aspektów świata nie jest równoznaczne z pomnażaniem rzeczywistości. Pozorna „wielość rzeczywistości” nie jest niczym innym, aniżeli konstruowaniem różnych przedmiotów badania, podczas gdy przedmiot poznania pozostaje taki sam i ten sam. Autor powtarza tu w skróconej formie swoje rozważania z wcześniejszej książki *Przedmiot poznania w naukach społecznych* (Warszawa 1979). Przyznać trzeba, że ten typ podejścia jest obiecujący, gdyż pozwala przejść socjologii wiedzy od etapu, na jakim zajmowała się ona przede wszystkim „socjologią kłamstwa” do stadium, kiedy może próbować budować „socjologię prawdy”. Nawet jeśli tak się stanie, nie będzie to oznaczało powrotu marnotrawnego syna na łono klasycznej epistemologii. Naiwny obiektywizm pozostanie socjologii wiedzy do końca czymś obcym. Droga do wspólnego minimum wiedzy wiedzie tu bowiem poprzez uporanie się z przeszkodami rozdzielonymi przez partykularyzm podmiotów, a jej celem jest intersubiektywność.

Socjologia wiedzy bywa zazwyczaj postrzegana i interpretowana jako *sui generis* metoda poszlakowa mająca za zadanie demaskowanie mało szlachetnych moty-

wów podmiotu, które w efekcie prowadzą do pseudoracjonalizacji, a tym samym — do świadomościowych fałszów. Faktycznie, zajmuje się tym jeden z jej nurtów, ten, który skupia się na tropieniu mitotwórczych źródeł świadomości społecznej. Ale analiza ideologii i utopii — najbardziej spektakularnych postaci tego zjawiska — to tylko fragment zainteresowań socjologii wiedzy. Ma ona wszak ambicję dokonać przeglądu wszelkich form wiedzy: zarówno tych, które najdotkliwiej narażone są na fragmentaryczność i partykularyzm, jak też tych, które dają nadzieję na zrekonstruowanie minimum wspólnoty doświadczenia i jego myślowego refleksowania. Krytyk świadomości, który przeszedł szkołę podejrzliwości i wie już, że bywają w umyśle treści nie wywodzące się z osobistego kontaktu ze światem (prawiedza, praiidee, idole), ostatecznie może odstąpić od skrajnego relatywizmu, wykluczającego jakiegokolwiek międzypodmiotowe porozumienie. Niestety, zawsze jeszcze pozostaje fakt, że podmiot, nawet jeśli osiągnie stan zbiorowego konsensusu światopoglądowego, nie jest w stanie wyjść poza aspektowość widzenia rzeczywistości. Trzeba by było fikcji boskiego umysłu, by móc sobie wyimaginarować poznanie jednocześnie wszechstronne, ogłęd przedmiotu obejmujący go w całości i utrafiający w istotę rzeczy. Wiedza ludzka jest nieuchronnie fragmentaryczna i perspektywiczna. Dlatego teoretykowi poznania nie wystarczy po prostu znajomość jej treści. Potrzeba za każdym razem zrekonstruować tę perspektywę, jaka wyznacza, co i jak jest z niej widoczne i pierwszoplanowe. Aspektowość poznania jednocześnie pewne rzeczy ujawnia i eksponuje, inne zaś zaciemnia. Ażeby wniknąć w inny od własnego punkt widzenia, trzeba przeto dokonać zabiegu relacjonowania, to jest — odtworzenia tej perspektywy, która dany aspekt rzeczywistości czyni figurą, a pozostałe — tłem.

Uświadomienie sobie tej okoliczności, jako uniwersalnego atrybutu działalności poznawczej człowieka, bynajmniej nie musi prowadzić do frustracji. Przeciwnie, może okazać się cenne jako przestroga przed zakusami absolutyzmu, który nieraz już wywiódł ludzkość w ślepy zaułek. Socjologia wiedzy uczy pokory i tolerancji dla odmiennych sposobów obrazowania świata — jest lekcją równouprawnienia dla różnych optyk i zachętą do dyskursu między nimi, dyskursu stwarzającego rzeczywistą szansę na dopracowanie się wspólnego zakresu prawdy wynegocjowanej i już nie narzuconej przez jakiś „uprzywilejowany” podmiot.

Na koniec kilka uwag o tych miejscach w pracy Niżnika, w których próbuje on zreferować stan socjologii wiedzy w krajach, gdzie do niedawna marksizm był doktryną panującą. Autor porusza się po tym terenie nad wyraz ostrożnie, a jego opinie są nader enigmatyczne. Wolno to złożyć na karb czasów, w jakich powstała książka. Jeszcze do niedawna trudno było pisać o tej sprawie oficjalnie i wprost. A relacja między marksizmem i socjologią wiedzy od początku była ambiwalentna. Na pozór socjologia wiedzy winna być dobrze widziana przez marksistów, o tyle, o ile powoływała się na ich koronną tezę zależności świadomości społecznej od społecznego bytu. Zarazem wszakże K. Mannheim domagał się, by partykularną koncepcję ideologii przekształcić w totalną teorię uzależnienia każdego światopoglądu od perspektywy zajmowanej przez jego podmiot. Oznaczać by to musiało ograniczenie aspiracji ideologii marksistowskiej do roli jednej z wielu historycznie przemijających ideologii, nie wolnych też od elementów świadomości fałszywej. Dlatego też romans marksizmu z socjologią wiedzy w Polsce, która bodaj najbardziej była zafascynowana tą dyscypliną, był pełen wahań i dziwnych teoretycznych łamańców. Widać to wyraźnie w kolejnych książkach A. Schaffa, który w latach pięćdziesiątych próbował „dawać pryncypialny odpór” pomysłom K. Mannheim’a, ale już w parę lat później odwoływał swoją druzgocącą krytykę². Choćby na tym

przykładzie widać, że stosunek do socjologii wiedzy był w przeszłości raczej funkcją ówczesnych pozycji ideologicznych, aniżeli *stricte* teoretycznych. Koncepcja ta, zrodzona w epoce panowania totalitaryzmu niemieckiego, okazuje się papierkiem lakmusowym dla typu mentalności jej krytyków. Niechętnie i z obawą odnoszą się do niej ci, dla których walka z jej rzekomym relatywizmem stanowi tylko okazję do umacniania dogmatycznej pozycji własnej perspektywy ogłaszanej za bezkonkurencyjną. W pewnym sensie reakcja na socjologię wiedzy stanowi próbiez wyzwalania się mentalności naszej części świata z „heglowskiego ukąszenia”. Popularyzacja socjopoznawczych idei, ich powtórne odczytanie, stanowi wobec tego nie tylko obowiązek teoretyczny, ale i edukacyjny. Zbiegając się ze społecznymi aspiracjami do uwolnienia zniewolonego umysłu, może przyspieszyć ten proces emancypacyjny, ucząc przy tym ostrożności i wzbudzając czujność przed mogącymi się pojawić nowymi postaciami idoli monopolistycznego myślenia.

Jadwiga Mizińska

¹ Por. *Problemy socjologii wiedzy. Antologia tekstów*, Warszawa 1985; *Kryzys i schizma. Antyścjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej*, Warszawa 1984.

² Por. A. Schaff: *Mannheima „socjologia wiedzy” a zagadnienie obiektywności*, „Myśl Filozoficzna” 1956, nr 1 oraz: *Historia i prawda*, Warszawa 1970.

