

Problemy socjologii wiedzy

Państwowe Wydawnictwo Naukowe

Georges Gurvitch

(1894-1965)

Georges Gurvitch — socjolog francuski pochodzenia rosyjskiego (urodzony w Noworosyjsku). Profesor socjologii w Strasburgu (1935-1948), a następnie w Paryżu, dyrektor „Cahiers Internationaux de Sociologie” i Bibliothèque de Sociologie Contemporaine, członek Centre National de la Recherche Scientifique, przewodniczący Institut de Sociologie (1953-56). Przedstawiciel tendencji formalistycznej w socjologii.

Napisał wiele prac z dziedziny socjologii wiedzy; ich podsumowaniem niejako jest książka *Les cadres sociaux de la connaissance*, będąca opracowaniem wykładów wygłoszonych na Sorbonie w roku 1964/65. Autor przedstawia w niej związki istniejące pomiędzy wyróżnianymi przez siebie rodzajami i formami poznania a pewnymi strukturami (ramami) społecznymi, takimi jak państwo, Kościół, klasy społeczne czy społeczeństwa globalne. W szczególności bada, jakie systemy poznawcze odpowiadają poszczególnym klasom oraz typom społeczeństw.

Ważniejsze prace: *Le temps présent et l'idée du droit social* (1932), *Morale théorique et science de mœurs* (1937), *La vocation actuelle de la sociologie* (1950), *Déterminismes sociaux et liberté humaine* (1955), *Les cadres sociaux de la connaissance* (1966).

SPOŁECZNE RAMY POZNANIA

Podstawa przekładu: Georges Gurvitch, *Les cadres sociaux de la connaissance*, Paris 1966, rozdz. I - III, s. 3 - 20.

©1966 Presses Universitaires de France

WSTĘP

Rozdział I

Problem

Spośród wszystkich dzieł cywilizacji poznanie wydaje się na pierwszy rzut oka najbardziej oderwane od rzeczywistości społecznej. Czyż nie zdaje się ono pretendować do ważności uniwersalnej i opierać na sądach

prawdziwych, traktowanych zazwyczaj jako uposażenie (*l'apanage*) świadomości indywidualnej? Jakoż w istocie, nie ulega wątpliwości, że religia, moralność, wychowanie, nawet sztuka¹, a zwłaszcza prawo pozostają ze społecznymi ramami w powiązaniach bardziej wyraźnych, bardziej bezpośrednio obserwowalnych, wreszcie, przynajmniej w zasadzie, bardziej intensywnych i głębokich.

Jeśli się doda, że, zgodnie z dawną tradycją wywodzącą się z klasycznej starożytności, gdy mówi się o poznaniu, ma się na myśli przede wszystkim, jeśli nie wyłącznie, filozofię i naukę, nie będzie dziwiło, że sam termin „socjologia wiedzy” (*sociologie de la connaissance*) musiał prowokować niepokoje zarówno wśród laików, jak i wśród uczonych i filozofów. I jedni, i drudzy z niecierpliwością, żeby nie powiedzieć z irytacją, zadają sobie pytanie, czy umieszczanie poznania „w perspektywie socjologicznej” nie jest nowym środkiem wynalezionym przez *sceptycyzm* i *nihilizm* po to, by unieważnić wszelką wiedzę (*tout savoir*).

Zamieszanie wzmożło się z tego jeszcze powodu, że od Bacona do Pareta społeczne współczynniki poznania interpretowane były jako *idolae fori*, jako „derywacje”, residua emotywnie, które to panując w społeczeństwie zaciemniały wiedzę. Nieporozumienie to nie zostało usunięte całkowicie ani przez Comte'a, ani przez Karola Marksa. Obaj oni przywiązywali ogromną wagę do socjologii wiedzy, identyfikując z nią, jak to czynił pierwszy z nich, całą socjologię, lub, jako to czynił drugi, wiążąc ją z problemem ideologii i alienacji². Obaj jednakże (odwołując się, każ-

¹ Jednakże pewne rodzaje sztuki, takie jak, z jednej strony, „literatura piękna”, w szczególności powieść i poezja; z drugiej strony teatr (czyż samo życie społeczne nie przybiera niekiedy charakteru teatralnego, i to nie tylko w sensie oficjalnych lub półoficjalnych ceremonii, lecz nawet w obrębie spontanicznych całości społecznych, nie mówiąc o szczególnego rodzaju niezorganizowanych grupach społecznych, takich, na przykład, jak gospodarstwa rodzinne?, por. w tej sprawie mój artykuł *Sociologie du théâtre*, „Lettres nouvelles” 1956, nr 35, s. 203 i n.), te rodzaje sztuki, powiedziałbym, bardziej są poddane wpływowi zmian zachodzących w obrębie wiedzy niż wszystkie inne formy wypowiedzi estetycznej. Oto dlaczego „socjologia teatru” błyskotliwie analizowana w dwóch znakomitych książkach Jean'a Duvignaud (*L'acteur. Esquisse d'une sociologie du comédien*, Paris 1965, i *Sociologie du théâtre. Essai sur les ombres collectives*, Paris 1965), podobnie jak liczne eseje rozmaitych autorów na temat „socjologii literatury” odnoszą się bardziej do „socjologii wiedzy” niż do „socjologii sztuki”. Mogą więc pełnić rolę pośrednika między tymi wymienionymi dwiema dziedzinami socjologii. Por. w związku z tym, György Lukács, *Die Theorie des Romans*, Berlin 1916 i Lucien Goldman, *Pour une sociologie du roman*, Paris 1964, jak również jego artykuł *Materialisme dialectique et histoire de la littérature*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 1950, nr 3, s. 283 - 301.

² Por. na temat socjologii Karola Marksa w mojej książce *La vocation actuelle de la sociologie (Aktualne powołanie socjologii)*, wyd. 3, Paris 1963, t. II rozdz.

dy na swój sposób, do ideału Condorceta) marzyli o uwolnieniu poznania od jego zakorzenienia w ramach społecznych, w ten sposób, że ramy te w finalnej fazie [rozwoju] byłyby podporządkowane wiedzy. Bliższy nam w czasie Karol Mannheim, ze swą koncepcją *freischwebende Intelligenz* — niezależnych elit intelektualnych — ulegał tej samej pokusie i, nie oczekując nawet nadejścia społeczeństwa bezklasowego i wyzwolenia z alienacji, żywił naiwnie zaufanie do intelektualistów i do „powszechnego wykształcenia”³.

Jedynie Emil Durkheim⁴, biorąc za punkt wyjścia równocześnie poglądy Saint-Simona (który pierwszy dostrzegł wzajemny wpływ sposobów poznania i ram społecznych)⁵, Condorceta i Comte'a, lecz przezwyciężając przesady tych ostatnich, nie uważa już, by umieszczenie poznania w perspektywie socjologicznej mogło podważać jego ważność: przypisywanie, głosi on, ram społecznych poznaniu *nie jest ani obniżaniem, ani pomniejszaniem jego wartości*. Ale Durkheim musiał zapłacić za ten krok naprzód charakterystyczną dlań tendencją do dostrzegania w świadomości zbiorowej wcielenia rozumu i do przechodzenia od socjologii

XII, s. 247, 253 i n. oraz 260 - 265, 285 - 288. Por. również moje krótkie streszczenie krytyczne w *Traité de Sociologie*, t. II, Paris 1964, rozdz. 2, s. 109 - 112.

³ Zacytujmy, wśród licznych dzieł K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Bonn 1929, której angielskie tłumaczenie: *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*, London — New York 1936, miało niezwykle powodzenie (tekst tego przekładu został zresztą przez autora znacznie rozszerzony), i *Essays on the Sociology of Knowledge* pośmiertnie opublikowane przez Paula Kecskemeti, London 1952. Wychodząc od Marksa, K. Mannheim połączył w swym rozwoju liczne i dość różnorodne wpływy — Schelera, Maxa Webera, Johna Deweya, częściowo także György Lukácsa. Prawdopodobnie ten właśnie modernistyczny eklektyzm uczynił jego myśl, mimo jej oczywistego nieładu, tak atrakcyjną, szczególnie w Wielkiej Brytanii i zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych. Por. moje krytyczne streszczenie socjologii wiedzy Mannheim w *Traité de Sociologie*, t. II, rozdz. II, s. 115 - 119.

⁴ Por. moje przemówienie wygłoszone dla uczczenia stułetniej rocznicy narodzin Emila Durkheima, drukowane w „Annales de l'Université de Paris” 1960, nr 1, s. 36 - 38, aby skonfrontować je z moim wywodem. Problem świadomości zbiorowej u Durkheima poruszam w *La vocation*, t. II, rozdz. VIII, s. 46 - 53, i w moim krótkim streszczeniu w *Traité*, t. II, rozdz. II, s. 105 - 107.

⁵ Por. C. H. de Saint-Simon, *La physiologie Sociale*, w: *Oeuvres choisies*, (Introduction et notes de G. Gurvitch) Paris 1965, s. 5 - 6, 14 - 16, 47 - 51, 52 - 56, 68, 82. Przypomnijmy w szczególności twierdzenie Saint-Simona, zgodnie z którym „produkowanie idei wywiera wpływ na strukturę całego społeczeństwa”, twierdzenie, które stanowi aluzję do przemian systemów świadomości w zależności od typów społeczeństwa lub, jak mawiał, w zależności od różnych „reżimów”. Koncepcja ta, jasno wyrażona, zawarta jest już we wstępie do *Travaux scientifiques du XIX^{ème} siècle*, t. I - II, 1808 - 1809, i w *Le travail sur la gravitation universelle*, 1813.

wiedzy do epistemologii opartej na podstawie socjologicznej, która pogodziłaby empiryzm i aprioryzm kantowskiego pokroju⁶. Naprawdę odnalazł on w rzeczywistości społecznej tylko założenia filozoficzne, które zostały do niej wprowadzone wcześniej.

Bardzo istotnego postępu dokonał Lucjan Lévy-Bruhl, który nie przypuszczał, że z jego prac poświęconych umysłowości pierwotnej będą wyciągane filozoficzne wnioski. Przeciwwstawiając poznanie i doświadczenie ludzi pierwotnych doświadczeniu i poznaniu ludzi cywilizowanych, Lévy-Bruhl podkreślał, że uświadamianie sobie czasu i przestrzeni, kategoria przyczynowości, doświadczanie własnego „Ja” i „Innych”, świata zewnętrznego i społeczeństwa są w obu wypadkach różne⁷. Odkrył on następnie, że w społeczeństwach tego samego typu dawało się stwierdzić liczne rodzaje poznania (poznanie świata zewnętrznego, poznanie [treści] „Ja” i „My”, poznanie techniczne, poznanie mitologiczno-kosmogoniczne, itd.) o różnych stopniach mistyczności i racjonalności⁸. Podstawowym jego brakiem było to, że nie potrafił rozróżnić wielości systemów poznania odpowiadających różnorodności typów społeczeństw, różnorodności, która nie dopuszcza redukcji do prostego dualizmu tego, co pierwotne, i tego, co cywilizowane⁹.

⁶ Por. teksty Durkheima w *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912, *Introduction*, s. 18-28 i *Conclusion*, s. 617 i n., 627 i n., 635 i n. Moje komentarze można znaleźć w *Traité*, t. II, rozdz. II, s. 106-107, i w cytowanej już książce *La vocation*, t. II, rozdz. VIII, s. 46-53.

⁷ Por. w szczególności Lucien Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, 1922, wyd. 15, Paris 1960; *L'âme primitive*, 1923, wyd. 3, Paris 1927; dyskusję na temat duszy pierwotnego człowieka w „Bulletin de la Société française de Philosophie” 1929, nr 29, séance du 1^{er} juin, s. 105-139 (z licznymi uczestnikami, jak F. Boas, L. Brunschvicg, M. Mauss, P. Rivet, E. Meyerson).

⁸ Por. L. Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris 1931; *La mythologie primitive*, Paris 1935; *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Paris 1938. Por. także L. Lévy-Bruhl, *Morceaux choisis*, Paris 1936.

⁹ Por. z zawartością spuścizny L. Lévy-Bruhla moje uwagi w *Traité de Sociologie*, t. II, rozdz. II, s. 107-109. Wielki i nieodżałowany etnolog, Maurice Leenhardt (którego wszystkie koncepcje opierały się na badaniach empirycznych przeprowadzonych w Polinezji), potrafił oddać sprawiedliwość Lévy-Bruhlowi. Por. jego podstawowe dzieło *Do Kamo*, Paris 1947, oraz jego artykuł *Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, w „Cahiers Internationaux de Sociologie” 1947, Cahier VI, s. 28-42, rozwinięty następnie w przedmowie do tychże *Carnets*, wydanych przez Presses Universitaires de France (1949) liczącej 21 stron. Jednakże Leenhardt różnił, z wielką finezją, „to, co mistyczne” i „to, co mityczne”, wyrażając żal, że Lévy-Bruhl nie rozróżniał dostatecznie tych dwóch zjawisk. Aby doprowadzić do końca myśl Leenhardta, należałoby stwierdzić, że mity teogoniczno-kosmologiczne ludzi pierwotnych mogą być mistyczne, ale nie zawsze są takie i, odwrotnie, to, co mistyczne (czy to w przypadku ludzi pierwotnych, czy też cywilizowanych), nie pociąga z koniecznością tego, co mityczne. Wydaje się nam więc rzeczą bez-

Wielką zasługą Maxa Schelera, filozofa reprezentującego zasadniczo odmienną tendencję, było odkrycie w naszym współczesnym społeczeństwie i ukazanie w pełnym świetle *wielości rodzajów poznania*. Doniosłość (*accentuation*) i kombinacje tych rodzajów poznania zmieniają się w zależności od ram społecznych. Intensywność więzi z tymi ostatnimi różnicuje się, stwierdza Scheler, równie dobrze zależnie od rodzajów wiedzy, jak zależnie od samych tych ram. Lecz ten krok w kierunku relatywizmu w socjologii wiedzy zostaje skompromitowany przez założenia filozoficzne Schelera, które skłaniają go do uznania stałej hierarchii rodzajów poznania, ułożonych wedle niezmiennej skali wartości, które im przypisuje. Tak więc Scheler zmierza do ustalenia apriorycznego porządku typów poznania wieńczonego przez poznanie teologiczne, po którym następuje bezpośrednio poznanie filozoficzne. Na trzecim miejscu znalazło się poznanie Innego [człowieka] (na specyficzny charakter tego poznania kładł Scheler wielki nacisk). Poznanie świata zewnętrznego następowałoby dopiero po nich. Dwa ostatnie miejsca zajmowałoby poznanie techniczne i, wreszcie, poznanie naukowe. Zmiany miejsc i akcentowania tych różnych rodzajów poznania dotyczyłyby tylko tego, co nazywa on „subiektywnymi [czynnikami] *a priori*” lub symbolami właściwymi ramom społecznym, nie zaś „istot”, które pozostawałyby niezmiennie, jak niezmiennie pozostawałyby zresztą badana rzeczywistość i „jedyna skala wartości”¹⁰. Platonizm i augustinizm Schelera ograniczają jego socjologię wiedzy, której ostatecznym celem jest dopomożenie „elicie intelektualnej” w uwolnieniu ogółu aspektów tego, co znane, z ram społecz-

dyskusyjną, że Lucien Lévy-Bruhl przesadził nieco z „mystycznością umysłowości pierwotnej”. Nie upoważnia to w najmniejszej mierze pewnych analityków, takich jak Claude Lévi-Strauss, do zwalczania doniosłych odkryć wielkiego mistrza etnologii francuskiej ani, tym bardziej, do redukcjonowania całej pierwotnej mitologii do racjonalności, tej ostatniej zaś do „uniwersalnego rozumu”.

¹⁰ Por. następujące prace Maxa Schelera: *Problem einer Soziologie des Wissens*, w: *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*, opublikowanej pod jego kierownictwem, München 1924, s. 5-146; *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig 1926, której część pierwszą stanowi studium zatytułowane *Erkenntnis und Arbeit*, s. 233-486, drugą zaś następne, przerobione wydanie studium z roku 1924, s. 1-229. Dla większej wygody można posłużyć się tomami VI i VIII dzieł Maxa Schelera (t. VI: *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*; VIII: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*); por. także *Philosophische Weltanschauung*, Bonn 1929, s. 158. Do książek tych należy dodać komunikat tegoż autora: *Wissenschaft und Soziale Struktur*, w: *Verhandlungen des vierten deutschen Soziologentages*, 1924, Heidelberg, Tübingen 1925, s. 118-212. Jeśli chodzi o głębszą analizę socjologii wiedzy Schelera, patrz moje krytyczne streszczenie w *Traité de Sociologie*, t. II, rozdz. II, s. 112-114, i mój bardziej szczegółowy wykład w *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, wyd. 2, Vrin 1949, s. 113-117 i 129-134.

nych i ustaleniu na nowo istotowego porządku między rodzajami poznania, istotami i *modi* rzeczywistości.

U P. Sorokina — dobrze znanego autora *Social and Cultural Dynamics* (New York 1937 - 1941, vol. I - IV), który poświęca drugi tom swego dzieła fluktuacjom systemów prawdy (*Fluctuations des systèmes de vérité*) — spirytualistyczne założenia filozoficzne ujawniają się w sposób jeszcze bardziej przejrzysty, niż ma to miejsce u Schelera, w wyniku nagromadzenia materiału empirycznego o wyjątkowym bogactwie. Rozwija on koncepcję cyklicznego [rozwoju] wiedzy ludzkiej, który, zależnie od typów społeczeństw, przebiega poprzez epoki spirytualistyczne (*ideate*), idealistyczne (*idealistic*) i sensualistyczne (*sensate*); nie ukrywa przy tym swych preferencji dla tych pierwszych, których szczęśliwego powrotu oczekuje, ryzykując tym sposobem pójsie na przekór prawu trzech faz [rozwoju ludzkości] Augusta Comte'a. Ogranicza on zresztą socjologię wiedzy tylko do studium poznania filozoficznego, uważając nauki ścisłe i technikę jedynie za jego zastosowania.

*

Uważamy więc, że jednego z podstawowych powodów trudności, jakie dotychczas napotykała socjologia wiedzy, należy szukać w założeniach filozoficznych, które świadomie lub nieświadomie były do niej wprowadzane. Jakoż, mimo niewątpliwego zainteresowania, jakie ona niezmiennie budzi, socjologia wiedzy zrodziła pewne rozczarowanie. Od dwudziestu lat zaznaczył się w niej nawet pewien okres zastoju¹¹. By nadać tej dyscyplinie nowy impuls, na V Światowym Kongresie Socjologii (zwołanym pod auspicjami UNESCO na początku września 1962 r. w Waszyngtonie) ukonstytuowany został „Specjalny komitet poświęcony rozwojowi socjologii wiedzy”, komitet, od którego zażąda się pierwszych dowodów jego skuteczności w toku VI Światowego Kongresu (który obradować będzie w Evian na początku września 1966). My sami zorganizowaliśmy we Francji, począwszy od roku 1957, „Laboratorium Socjologii Wiedzy”, w nadziei pobudzenia studiów i badań empirycznych w tej dziedzinie. Pewne z nich zostały rzeczywiście podjęte, doprowadzone do końca i opublikowane¹², inne są w toku.

¹¹ Jedna z ostatnich publikacji dotyczących tej dziedziny, książka W. Starka, *The Sociology of Knowledge*, London 1958, nie przynosi praktycznie nic nowego.

¹² Por. *Enquête sociologique sur la Connaissance d'Autrui*, „Cahiers Internationaux de Sociologie” 1960, t. XXIX, s. 137 - 156; *Bibliographie de la sociologie de la connaissance*, tamże, t. XXXII, 1962, s. 135 - 170; *Bibliographie de la sociologie de la vie morale*, tamże, t. XXXVI, 1964, s. 135 - 184; *Enquête sur les attitudes morales des groupements*, tamże, t. XXXVII, s. 149 - 159; por. także specjalne nu-

Jednakże w ostatnich dziesięcioleciach tylko socjologia wiedzy technicznej i naukowej, podobnie jak socjologia rozpowszechniania i przekazywania osiągniętej wiedzy (przez radio, telewizję, kino, wreszcie — zupełnie ostatnio — przez wydawnictwa kieszonkowe), zdołały przyciągnąć uwagę szerokiej publiczności i sprowokowały liczne publikacje. Jest znakiem czasu, że sytuacja ta odzwierciedla niewątpliwie pewne tendencje systemów poznawczych odpowiadające typom współczesnych struktur społecznych, w szczególności kapitalizmowi menadżerskiemu.

Tymczasem ani przecież nie uważamy, by wspomniane tendencje były wyłączne, ani też, aby ramy menadżerskiego kapitalizmu mogły być uważane za trwałe i by miały jakąkolwiek szansę długo jeszcze przetrwać.

Co więcej, głębokie przyczyny aktualnego kryzysu socjologii wiedzy, jak nam się wydaje, polegają poza tym na zbyt ścisłej zależności, aby nie powiedzieć podporządkowaniu, socjologii wiedzy (*sociologie du savoir*) od wcześniej, *explicite* lub *implicite*, zajętego stanowiska filozoficznego. W licznych naszych publikacjach usiłowaliśmy wykazać, na ile założenia filozoficzne — zarówno świadome, jak nieświadome — mogły stawać się szkodliwe dla socjologii, kładąc równocześnie nacisk na fakt, że spośród nauk humanistycznych (nie mówiąc o naukach ścisłych lub przyrodniczych) socjologia najmniej daje się odłączać od filozofii, skoro pewne dziedziny są dla nich wspólne¹³ — takie na przykład, jak [badania] ca-

mery „Cahiers” poświęcone *La crise de l'explication en sociologie*, t. XXI, 1956; *Les cadres sociaux de la connaissance sociologique*, t. XXVI, 1959, wreszcie *Signification et fonction des mythes dans la vie et la connaissance politiques*, t. XXXII, 1962.

¹³ Por. moją *Dialectique et Sociologie*, 1962, a w szczególności s. 221 - 239, jak również t. II pracy *La vocation*, rozdz. XVII: *Philosophie et Sociologie*, s. 482 - 496. Por. także mój artykuł *Philosophie et Sociologie*, w: *Encyclopédie française* (red. Gaston Berger), t. XIX, 1951. Jest zresztą godne odnotowania, że w ciągu tych ostatnich lat można skonstatować nawrót zainteresowań problemem stosunku między filozofią i socjologią. Zacytujmy jako przykład: numer specjalny „Revue Internationale de Philosophie” (Bruxelles) 1950, nr 13; *Philosophia e Sociologia*, prace kongresu filozoficznego w Bolonii, 1954; Maurice Merleau-Ponty, *Philosophie et Sociologie*, w „Cahiers Internationaux de Sociologie” 1951, t. X, s. 50 - 69, odtworzony w jego pośmiertnej książce *Les signes*, Paris 1961; wreszcie książka Edwarda A. Tiryakian, *Sociologism and existentialism*, Boston 1962. Czy jest to rezultat ruchu filozoficznego ostatnich czasów, kiedy to orientacje ku rozszerzonemu i wielostronnemu doświadczeniu, ku realizmowi, ku wielości operacyjnych układów odniesienia, ku przekroczeniu sztucznej alternatywy „egzystencja a nauka”, „rozumienie a wyjaśnianie” itp. zbiegają się, by spowodować owocne spotkanie między różnymi interpretacjami dialektyki i skutecznego pluralistycznego empiryzmu? Miejmy nadzieję, lecz zachowajmy ostrożność, aby uniknąć rozmaitych powrotów do jakiejś „filozofii społecznej” lub do apriorycznych koncepcji

łości, lub raczej „totalizacji”, która objawia się w „My”, w grupach, klasach i społeczeństwach, równie dobrze, zresztą, jak w „Jaźniach” uczestniczących¹⁴; również dziedziną „działania” (*action*), która może, przekraczając samą siebie, stawać się aktem (*acte*)¹⁵ i, ostatecznie, aktem twórczym. Mielіśmy okazję w naszej pracy *Déterminismes sociaux et liberté humaine* opisać rozmaite stopnie intensywności działań i aktów zbiorowych, w szczególności realizację nowatorską (reguły i symbole), wybor-

filozoficznych, jakiegokolwiek by one były... Nie można także zapominać, że to zwłaszcza w łonie „nauk przyrodniczych”, albo lepiej jeszcze, w łonie „nauk ścisłych”: matematyki, fizyki, biologii wreszcie powstawały w toku ostatniej ćwierci stulecia najbardziej ożywione dyskusje filozoficzne (konflikt między intuicjonistami i zwolennikami konstrukcji konceptualnych, między „idealistami” i „realistami”, deterministami i indeterministami, zwolennikami ciągłości i nieciągłości, „mechanicystami” i „witalistami”); otóż nie podważyło to w najmniejszym stopniu „dojrzałości tych nauk”. Dlaczegoż miałyby być inaczej w przypadku socjologii, która dotyczy o wiele bliżej „kondycji ludzkiej”, której „znaczenie” akcentuje ona, podobnie jak akcentuje tendencję ku przewadze „aktu” nad „dziełem” i ogólnego wysiłku nad działaniami i czynnościami częściowymi i zróżnicowanymi?

¹⁴ W istocie problem „człowieka integralnego”, tak rozmaicie interpretowanego przez Marksa (który projektuje go w przyszłość) i przez Maussa (który odsyła go raczej w przeszłość, ściślej, w przeszłość najbardziej oddaloną, przeszłość społeczeństw archaicznych), staje, w gruncie rzeczy, przed każdym „ja”, ponieważ każde „ja” uczestniczy nieuchronnie w najróżnorodniejszych zbiorowościach społecznych, które dostarczają swym członkom kryteriów prowadzących do względnej i zróżnicowanej integracji tendencji już to sprzecznych, już to dopełniających się, właściwych wszelkiej osobie ludzkiej.

¹⁵ Por. dla rozróżnienia między „postępowaniem”, „postawą”, „działaniem” i „aktem”, które to pojęcia tak często są mieszane (celują w tym „teoretycy” amerykańscy w rodzaju T. Parsonsa i ich francuscy wyznawcy), nasze analizy w *La vocation*, t. I, s. 76 - 115. — Ponadto, jeśli chodzi o świadomość, trzeba szczególnie zwrócić uwagę na przeciwstawienie „stanów umysłowych” i „aktów myślowych”, zarówno zbiorowych, jak i indywidualnych. W dziedzinie poznawczej akty są „doświadczeniami mniej lub bardziej bezpośrednimi” (których przypadkami granicznymi są intuicje intelektualne, pozwalające uczestniczyć bezpośrednio w rzeczywistości) oraz sądami — w obu przypadkach stanowiąc najbardziej intensywny przejaw „świadomości otwartej” — zwłaszcza jeśli prowadzą do wzajemnego implikowania się. — „Stany umysłowe”, nawet intelektualne, takie jak przedstawienia i wspomnienia, podobnie jak „poglądy” (zawsze chwiejne i niepewne, mimo nadużywania w polityce i publicystyce tak zwanych „sondaży” „opinii publicznej”, określenia mglistego i nieostrego, ośmielającego do wszelkich oszustw uprawianych na wielką skalę, ponieważ „poglądy”, zarówno zbiorowe, jak i indywidualne, mogą stać się „publiczne” dopiero dzięki interwencji ankietatorów), powiedziałbym, że „stany umysłowe” i „poglądy”, w przeciwieństwie do „aktów myślowych”, są przejawem „świadomości ledwie otwartej”. Oczywiście, kroki zmierzające ku możliwie najszerszemu otwarciu świadomości lub, przeciwnie, ku jej zawsze względnemu zawężeniu, obejmują niemal nieskończoną ilość stopni, które w przypadku wielkich ram społecznych, a nawet każdego zbiegu okoliczności, wymagają ponownego konkretnego zbadania.

decyzję i twórczość zbiorową¹⁶, poprzez które wyraża się ludzka wolność w społeczeństwach historycznych, to znaczy prometejskich¹⁷. Doszliśmy do wniosku, że socjologia była w tej samej mierze nauką o społecznych determinizmach, co i o ludzkiej wolności. Nie ulega kwestii, że tutaj jeszcze socjologia i filozofia pracują w tej samej dziedzinie.

Podobnie rzecz ma się z tym wszystkim, co dotyczy znaków, symboli, idei i wartości.

Wreszcie to właśnie w specjalnych dziedzinach socjologii, takich jak socjologia wiedzy, socjologia moralności i socjologia sztuki, wspólne podwaliny (*le seuil commun*) filozofii i socjologii uwydatniają się najwyraźniej. Jakoż istotnie, aby badać przemiany wiedzy, moralności lub sztuki w powiązaniu z cząstkowymi lub globalnymi uwarunkowaniami społecznymi, trzeba się najpierw zastanowić nad tym, co to znaczy „moralność”, co to znaczy „poznanie”, co to znaczy „sztuka”. Innymi słowy, trzeba je określić jako specyficzne dzieła cywilizacji, a tym samym jako fakty społeczne. Aby jednak to wstępne określenie nie było arbitralne, mętne lub dogmatyczne, niezbędna jest analiza filozoficzna. Aby ona z kolei nie stała się dogmatyczna, to znaczy zależna od z góry założonego stanowiska, nader często nieświadomego, trzeba zdawać sobie sprawę, że socjolog i filozof, mimo iż spotykają się często na tych samych terenach, nie posługują się bynajmniej tą samą metodą ich badania.

Tak więc socjolog wiedzy nie musi nigdy stawiać problemu ważności i wartości, mówiąc ściśle, znaków, symboli, pojęć, idei, sądów, które napotyka w badanej przez siebie rzeczywistości społecznej. Pozostaje mu jedynie stwierdzić skutek ich obecności, ich połączeń i ich rzeczywistego funkcjonowania.

Odwrotnie, filozof musi się zająć uzasadnieniem ważności i wartości wspomnianych elementów. Dokonuje on w ten sposób wysiłku zintegrowania w możliwie wysokim stopniu różnorodnych aspektów poznania cząstkowego w nieskończoną całość globalną, w której będą mogły znaleźć swe miejsce. Wkład socjologii wiedzy, pozwalając odkryć ogromną różnorodność systemów poznawczych, komplikuje zadanie, wzbogacając równocześnie treść filozofii, a szczególnie tej specyficznej dziedziny, którą określa się mianem epistemologii lub filozofii wiedzy.

O ile współpraca — negatywna lub pozytywna — między socjologią wiedzy i filozofią jest czymś, co się narzuca, o tyle dominacja jednej z nich nad drugą jest wykluczona. Dedukowanie określonej epistemologii z socjologii wiedzy byłoby równie beznadziejne, jak wiązanie losu socjo-

¹⁶ Por. moją *Déterminismes sociaux et liberté humaine*, wyd. 2 — przejrzone i poprawione, Paris 1963, *passim*, w szczególności zaś s. 1-13, 95-104, 221, 246-324.

¹⁷ Tamże, s. 220-221, 246-247, 324.

logii wiedzy z zajęciem określonego stanowiska filozoficznego. Zresztą, jak by na to nie spojrzeć, dla rozwoju socjologii wiedzy nieodzowne jest, by nauczyła się ona skromności i zrezygnowała z przesadnych pretensji.

*

Jest to wskazane z wielu powodów:

W socjologii wiedzy *wyjaśnianie* nigdy nie powinno zrazu przekraczać ustalenia wzajemnych powiązań, w określony sposób ukierunkowanych prawidłowości i prostych całości w obrębie ram społecznych. Badanie przyczynowości można prowadzić w tej dziedzinie tylko w pewnych przypadkach ścisłego [fazowego] przesunięcia (*décalage*) między ramą społeczną i wiedzą, przesunięcia, które może być ustalone tylko drogą przedwstępnej dialektycznej analizy danej sytuacji. Zanim sprezyujemy te rozważania, podkreślimy podwójny fakt: a) nie podważając i nie lekceważąc poznania, nie można twierdzić, że jest ono prostym odbiciem (*projection*) lub też epifenomenem rzeczywistości społecznej; b) zazwyczaj wszelkiego rodzaju poznanie i wszelkie systemy poznawcze są częścią mechanizmu uwarunkowań społecznych jedynie jako aspekt, rusztowanie, element całościowego zjawiska społecznego, a w szczególności jego sposobu manifestowania się w strukturze społecznej, gdzie poznanie odgrywa rolę cementu, konkurując z innymi dziełami cywilizacji, takimi jak moralność, prawo, religia, magia, wychowanie itd.

*

Między ramami społecznymi i wiedzą mogą powstawać dialektyczne stosunki polaryzacji, wieloznaczności lub uzupełniania się, podczas gdy na ogół pozostają one ze sobą w stosunkach wzajemnego implikowania się lub obopólnego oddziaływania perspektyw¹⁸. Oba te typy stosunków są jednak dialektyczne, ponieważ mogą się napinać, tak jak symetrie mogą się łamać (*briser*), to znaczy obracać się w swe przeciwieństwa. Oto dlatego, generalnie rzecz ujmując, przesunięcia między rzeczywistością społeczną i wiedzą, które jedynie umożliwiają wprowadzenie [kategorii] przyczynowości między oba te człony, mogą być łatwiej badane, jeśli weźmie się za punkt wyjścia pierwszy rodzaj stosunków dialektycznych. W ten sposób struktura społeczna, opóźniona w rozwoju w stosunku do wynikającego z niej całokształtu społecznych przejawów, może, przynajmniej czas jakiś, opierać się wybuchowi, dzięki rozwiniętemu systemowi świadomości. Był to przypadek państw-miast starożytnej Grecji; był to

¹⁸ Por. dla odróżnienia różnych zwrotów ruchu dialektycznego, zarówno rzeczywistego, jak metodologicznego, moją książkę *Dialectique et Sociologie*, Paris 1962, s. 189 - 220.

również przypadek „*ancien-regiméu*” we Francji i w Rosji w końcu XIX i na początku XX wieku.

Rozwój poznania może stać się przyczyną opóźnienia ewolucji struktury, sprzyjając ostatecznie jej rozpadowi. Jednakże struktura ta i całość wynikających z niej zjawisk społecznych stają się ze swej strony przyczyną szczególnie abstrakcyjnego ukierunkowania wiedzy i jej ograniczenia do kręgu elit. W przeciwnym przypadku struktura społeczna wyprzedzająca system wiedzy może być przyczyną zmiany ukierunkowania tego systemu. Zjawisko to bije w oczy w ZSRR po rewolucji; można je również obserwować w Stanach Zjednoczonych po powstaniu zorganizowanego kapitalizmu, który zmierza do zdominowania wszystkich innych rodzajów wiedzy przez wiedzę techniczną. W tych przypadkach przyczynowość ma zawsze charakter osobliwy (*singulière*) i z tej racji ograniczony do przypadków specyficznych.

*

„Współczynnik społeczny”, właściwy każdemu rodzajowi poznania i każdemu systemowi poznawczemu, wysunięty na pierwszy plan przez socjologię wiedzy, nie powinien być traktowany jako przeszkoda w osiągnięciu wiedzy. Zapewne, uświadomienie sobie istnienia tego współczynnika, czy też „*umieszczenie poznania w perspektywie socjologicznej*”, może spowodować pojawienie się niewydolności systemów wiedzy nieprzystosowanych do ram społecznych, w obrębie których utrzymują się one, tak samo, jak mogą one w pewnej mierze pomagać do „*wzięcia w nawias*” tego współczynnika, redukując jego znaczenie. Jednakże socjologia wiedzy nie może służyć do dezawuowania fałszywej świadomości, do jej „*demistyfikowania*”, do jej „*dezalienowania*”, jak chciał tego Marks. Przede wszystkim nie do niej należy decydowanie o prawdziwości (*véracité*) treści wiedzy, ponieważ nie pretenduje ona do zastąpienia epistemologii; następnie, „*dezalienacja*” wiedzy, rozumiana jako uwolnienie poznania od wszelkiego związku z ramą społeczną, nawet jeśli jej realizację umieszcza się w odległej perspektywie, musi pozostawać dla socjologa *jedynie intelektualistyczną utopią wiedzy odcieleśnionej*.

*

Socjologia wiedzy musi odrzucić scjentyistyczny i filozoficzny przesąd, iż wszelkie poznanie wywodzi się z poznania filozoficznego i naukowego¹⁹, które stanowią rodzaje poznania względnie najbardziej oder-

¹⁹ Skoro jest faktem, że w nowoczesnych społeczeństwach nauki stają się w coraz większym stopniu dłużnikami laboratoriów i innych organizmów badawczych, publicznych i prywatnych, socjologia poznania naukowego, pojmowana jako stu-

wanego od ram społecznych i których socjologię najtrudniej jest uprawiać. Jest to szczególnie zasadne w odniesieniu do socjologii *poznania filozoficznego*, gdzie te same stanowiska pojawiają się na nowo po wieloletnich przerwach. Socjologia wiedzy musi osiągnąć większą dojrzałość, nim z jakąś nadzieją na sukces będzie mogła rozprawiać o socjologii filozofii.

*

Socjologia wiedzy musi przede wszystkim skoncentrować swe wysiłki na rodzajach poznania implikowanych najgłębiej przez rzeczywistość społeczną i przez elementy jej struktury, a więc na: *poznaniu zmysłowym świata zewnętrznego, poznaniu Innego, wiedzy politycznej i technicznej*, czy wreszcie na *zdroworozsądkowym myśleniu*. To są właśnie dziedziny, w których studia i badania empiryczne mogą być najdalej posunięte. Tych właśnie studiów, podobnie zresztą jak szczegółowych badań historycznych, socjologia poznania szczególnie w tym momencie potrzebuje²⁰.

*

Socjologia wiedzy winna wyrzec się bardzo rozpowszechnionego przesądu, jakoby sądy *poznawcze* posiadały ważność uniwersalną. Ważność sądu nigdy nie jest uniwersalna, ponieważ zależna jest ona od ściśle określonego układu odniesienia. Otóż istnieje wielość układów odniesienia, odpowiadających często ramom [uwarunkowań] społecznych. Gdyby prawda i sądy były zawsze uniwersalne, nie można by było ustalić różnic ani między naukami szczegółowymi, ani między rodzajami poznania; otóż nawet najbardziej dogmatyczni filozofowie i socjologowie różnią dwa, jeśli nie trzy rodzaje poznania: poznanie filozoficzne, poznanie naukowe i poznanie techniczne. Jeśli o nas chodzi, jesteśmy zdania, że istnieje o wiele większa liczba rodzajów poznania, z czego zdawać muszą sobie sprawę zarówno socjologowie wiedzy, jak i epistemolodzy, i że każdy z tych rodzajów narzuca się jako układ odniesienia, eliminując w ten sposób dogmat uniwersalnej ważności sądów.

Socjologia wiedzy nie może się ponadto określić, nie uwzględniając poznania zbiorowego w dialektycznym związku z poznaniem indywidualnym. Tego, że istnieje poznanie zbiorowe, oparte na sądach zbiorowych, uznające prawdziwość zbiorowych doświadczeń i intuicji, dowodzi cała

dium ram umożliwiających to poznanie oraz środków jego rozpowszechniania, znajduje w nich godne odnotowania punkty odniesienia. Nie pozwala to jednak, w większości przypadków, przenikać do głębi charakteru ukierunkowania tego poznania.

²⁰ Rozważania te zadecydowały o wyborze tematów badań, podjętych przez Laboratorium Socjologii Wiedzy, którym kieruję.

historia cywilizacji. Porzucenie koncepcji świadomości monadycznej (*con-tenante*), zamkniętej, zwróconej ku sobie samej, na rzecz świadomości otwartej, pozostającej w bezpośrednim i stałym związku ze światem, pozwoliło uznać wzajemne przenikanie się świadomości, ich częściowe połączenia, za coś, co jest równie realne, jak samo istnienie świadomości indywidualnych. W ten sposób wszelka świadomość jawi się jako zaangażowana w dialektykę między Ja, Innym i Nami, a zastrzeżenia co do możliwości poznać zbiorowych skupiają się na *aktach sądenia*, które, powiązane z jednej strony z *refleksją*, z drugiej zaś ze słowami, byłyby indywidualne.

Jakoż, cóż znaczy dokonywanie refleksji, jeśli nie rozważanie „za” i „przeciw”, jeśli nie konfrontowanie *argumentów*, to znaczy uczestniczenie w *dialogu*, w dyskusji, w sporze? Ale w takim razie refleksja, nie będąc wyłącznie uposażeniem indywidualnej świadomości, posiada aspekt tak wyraźnie kolektywny, że można by raczej powiedzieć, iż w *refleksji osobistej biorą udział rozmaite Ja, które ze sobą dyskutują!* Innymi słowy, chodzi, w części przynajmniej, o odbicie tego, co kolektywne, w tym, co indywidualne. Przechodząc od aktu sądenia do *kryteriów sądu*, łatwo będzie wykazać, że kryteria *formalnej koherencji* i *formalnej poprawności (rectitude)* sądu są zawsze kolektywne, podczas gdy *kryteria prawdziwości* mogą być już to zbiorowe, już to indywidualne.

Tak więc, przykładowo, utrzymywanie, iż było się obecnym w wielu miejscach równocześnie lub że miało się kontakty z duchami, uważane będzie za koherentne w pewnych społeczeństwach pierwotnych, a wyda się niekoherentne w innych społeczeństwach. Jeśli od formalnej koherencji przejdziemy do formalnej poprawności, dojdziemy do tej samej konstatacji. Weźmy jako przykład następujące oświadczenia: „Oto mieszkaniec innej planety”, „Oto aparat służący do międzyplanetarnego transportu”. Jeszcze niedawno wydawałyby się one sprzeczne z tą formalną poprawnością, podczas gdy dziś już się takimi nie wydają. Jeśli chodzi o prawdziwość sądu, jej kryterium jest czysto kolektywne odnośnie do tego, co dotyczy zmysłowego poznania świata zewnętrznego, poznania Innego i Nas, poznania politycznego, a nawet, w znacznej części, poznania technicznego. Jedynie poznanie naukowe i poznanie filozoficzne opiera się na kryteriach prawdziwości już to kolektywnych, już to indywidualnych.

Jedynie wypowiedź pozostanie zawsze indywidualna. Słowa mogą być kolektywne, i to nie tylko wtedy, gdy są powtarzane chórem. Zresztą indywidualny sąd może wyrażać się w mowie zbiorowej, tak samo jak sądy kolektywne mogą dopuszczać indywidualny *wyraz werbalny*. Krótko mówiąc, cała ta dyskusja na temat możliwości sądów kolektywnych wykazuje, że chodzi tu o fałszywy problem.

Rozdział II

Definicja socjologii wiedzy

Zanim zdefiniujemy socjologię wiedzy i wyliczymy jej rozliczne zadania, pozostaje nam jeszcze odpowiedź na pewne zastrzeżenie wstępne. Powie nam się zapewne, że wyróżnienie rodzajów poznania, do którego proponujemy odwołać się w tej książce, wydaje się sztuczne, ponieważ rozmaite rodzaje poznania oddziałują na siebie zwrotnie, tworząc w ten sposób nierozkładalną całość. Zwrócimy najpierw uwagę, że chodzi w tej dziedzinie o kwestię faktyczną. Rozmaite rodzaje poznania równie dobrze mogą się zwalczać i przeczyć sobie, co łączyć się i przenikać nawzajem. Mamy tutaj do czynienia z pełną względnością, a podniesiony problem sam wymaga potraktowania z punktu widzenia socjologii wiedzy. Po wtóre, ustalenie zmiennych hierarchii rodzajów poznania i skonstatowanie, że rodzaje dominujące zmieniają się w zależności od różnych typów globalnych i cząstkowych struktur społecznych, nie jest bynajmniej kwestionowaniem dążeń tych — uprzywilejowanych w określonych ramach społecznych — rodzajów do wpływania na inne, następujące po nich rodzaje poznania i przenikania ich, lecz wręcz przeciwnie, stwarza możliwość ich wykrywania, obserwowania w celu wyjaśnienia specyficznego mechanizmu wzajemnych przenikań i wpływów między różnymi rodzajami poznania. Skoro się na przykład stwierdza, że we współczesnych społeczeństwach poznanie techniczne, z jednej strony, i poznanie polityczne, z drugiej, zajmują pierwsze miejsce, wówczas nie dziwi nas spostrzeżenie, że poznanie Innego, zmysłowe poznanie świata zewnętrznego, aż do poznania naukowego, a nawet filozoficznego, są gruntownie technicyzowane i przeniknięte elementem politycznym. Zastrzeżenie, na które próbowaliśmy odpowiedzieć, wydaje nam się zatem pozbawione podstaw.

*
Co rozumiemy dokładnie pod terminem „socjologia wiedzy”? Jest to przede wszystkim *studium wzajemnych powiązań, które można ustalić między różnymi rodzajami, różną doniosłością form w obrębie tych rodzajów, różnymi systemami (hierarchiami tych rodzajów) poznania, z jednej strony, i ramami społecznymi, z drugiej, to znaczy społeczeństwami globalnymi, klasami społecznymi, poszczególnymi grupami i różnymi przejawami uspołecznienia (elementami mikrosocječnymi). Wśród ram społecznych cząstkowe, a zwłaszcza globalne struktury społeczne stanowią centralny rdzeń dla tych badań, ułatwionych w tym wypadku przez rolę, jaką wiedza może odgrywać obok innych dzieł cywilizacji*

i ograniczeń natury społecznej w obrębie struktury — tej chwiejnej równowagi rozlicznych hierarchii.

Skoro socjologia wiedzy dopełniła już swego podstawowego zadania, powinna ona szczegółowo badać: a) stosunek między zmienną hierarchią rodzajów wiedzy i również zmienną hierarchią innych dzieł cywilizacji, a także różne rodzaje ograniczeń społecznych (zwane „społeczną kontrolą”); b) rolę wiedzy i jej przedstawicieli w różnych typach społeczeństw; c) rozmaite sposoby wyrażania, komunikowania i rozpowszechniania wiedzy, zawsze w ich wzajemnych funkcjonalnych powiązaniach z podmiotami zbiorowymi, odbiorcami i nadawcami; d) celowo ukierunkowane prawidłowości (*les régularités tendancielles*) — różnicowania, z jednej strony, i łączenia, z drugiej — rozmaitych rodzajów wiedzy odpowiadających typom społeczeństw globalnych, klas, a czasami nawet poszczególnych grup, co stanowiłoby pierwszy rozdział „genetycznej socjologii” wiedzy; e) wreszcie, specyficzne przypadki [fazowego] przesunięcia między ramami społecznymi i wiedzą, tworzone przez polaryzacje, wieloznaczności i dialektyczne dopełnienia w ich wzajemnych odniesieniach, narzucają badanie skutecznej, lecz osobliwej przyczynowości działającej już to jako wpływ ram społecznych na ukierunkowanie i charakter wiedzy, już to przeciwnie — jako wpływ wiedzy na zachowanie lub rozpad struktur społecznych, już to wreszcie przejawiającej się jako ich wzajemny na siebie wpływ. To przyczynowe studium stanowiłoby przedmiot drugiego rozdziału „genetycznej socjologii” wiedzy, szczególnie powiązanej z badaniami historycznymi.

Rozdział III

Socjologia wiedzy a epistemologia

Aby podsumować te wstępne ustalenia, uściślimy stosunek zachodzący między socjologią a epistemologią. Usunęliśmy wszelkie koncepcje jednostronnej zależności jednej od drugiej. Jednakże utrzymujemy, że posiadają one *wspólny przedmiot*, badany przez jedną i przez drugą w różny sposób, co doprowadza do ich stykania się i umożliwia tym samym wzajemne wpływanie na siebie zarówno negatywne, jak i pozytywne, a więc lojalną współpracę między obiema tymi skądinąd niesprowadzalnymi do siebie dyscyplinami.

Istnienie poznania zbiorowego stawia przed epistemologią nowe problemy:

a) problem podmiotów zbiorowych, ważności ich aktów poznawczych i wartości tych ostatnich w odniesieniu do poznania indywidualnego;

b) problem społecznych symboli intelektualnych (w różny sposób konceptualizowanych) i miary ich prawdziwości;

c) problem niesymbolicznych, poznawczych znaków społecznych (wśród nich wszelkiego rodzaju testów) i ich skuteczności.

Na czym polega pozytywne odniesienie socjologii wiedzy do epistemologii? *Przede wszystkim* na współpracy epistemologii z tą dziedziną socjologii; na jej wysiłku określenia poznania jako faktu społecznego odrębnego od innych faktów społecznych oraz na rozróżnianiu rodzajów, a wśród nich form poznania. *Po wtóre*, epistemologia pomaga socjologii wiedzy w sformułowaniu problemu w kategoriach wzajemnego funkcjonalnego powiązania (w danym przypadku w kategoriach swoistej przyczynowości), umożliwiając tej dyscyplinie ujęcie poznania w perspektywie socjologicznej, która nie podważa jego ważności. Po trzecie wreszcie, epistemologia, za pomocą pojęć całości, nieskończoności, mnogości, wielości perspektyw i układów odniesienia, jak również ogólności — ograniczonej do tych ostatnich — otwiera drogę do socjologicznego wyjaśniania ukierunkowania poznania, czego nie miesza bynajmniej z problemem jego „deformacji”.

Nietrudno spostrzec, że ten pozytywny wkład epistemologii do socjologii wiedzy nie implikuje żadnej szczególnej doktryny epistemologicznej i nie wymaga w żadnym momencie zajmowania jakiegokolwiek stanowiska filozoficznego. Można tu mieć zasadniczo do czynienia z $n+1$ uzasadnień filozoficznych współpracy tych dwóch dyscyplin.

Z kolei pozytywny wkład socjologii wiedzy do epistemologii polega na postawieniu na usługi tej ostatniej całego bogactwa konkretnego, doświadczalnego materiału zgromadzonego w toku badań nad przemianami: a) hierarchii rodzajów poznania; b) znaczenia konkretnych form poznania w obrębie każdego z rodzajów; c) odniesień między systemami poznania i innymi rodzajami ograniczeń natury społecznej, to znaczy nad zmianami efektywnej roli wiedzy w różnych typach struktur społecznych. Stawiając sobie za zadanie rozstrzygnięcie problemu prawdy i fałszu lub, innymi słowy, dostarczenie uzasadnienia ważności wiedzy, epistemologia zmuszona jest odpowiadać w sposób coraz bardziej zręczny i giętki na pytania, które stawia jej socjologia wiedzy, unikając wszelkich łatwych rozstrzygnięć.

Socjologia wiedzy stawia między innymi przed epistemologią problem prawdziwości niemal nieskończonej wielości perspektyw poznania. Jest sprawą epistemologii rozstrzygnięcie za pomocą jej własnych środków kwestii, czy owe perspektywy (jakiegokolwiek by były — „ideologiczne”, „utopijne”, „mitologiczne” itd.) wszystkie są jednakowo ważne, czy też nie.

Chodzi zatem o lojalną współpracę socjologii wiedzy i epistemologii,

które, pozostając niesprowadzalnymi do siebie, świadczą sobie nieustannie usługi. W ich stosunkach nie może się pojawić imperializm: mają się one wzajem na oku i pobudzają nawzajem do pracy. Jest to niepokojące, lecz owocne sąsiedztwo. Narzucają się tu braterskie stosunki i polityka wyciągniętej ręki, co nie wyklucza bynajmniej różnych połączeń i różnych niejasności ⁽¹⁾ między tymi dyscyplinami, które muszą pozostawać autonomiczne ².

*

W tym wstępnym przeglądzie problemów stojących przed socjologią wiedzy staraliśmy się o możliwie największą zwięzłość, aby przejść do konkretnego badania stosunków zachodzących między społecznymi ramami oraz rodzajami i formami poznania. Postanowiliśmy więc pominąć historię socjologii wiedzy, której krótki zarys krytyczny będzie można znaleźć w naszym studium zatytułowanym *Les problèmes de la sociologie de la connaissance* (Problemy socjologii wiedzy) ³. Przygotowujemy zresztą *Histoire de la sociologie au XIX^e et au XX^e siècle* (Historię socjologii XIX i XX wieku), w której istotne miejsce poświęcone będzie historii socjologii wiedzy ⁴.

Tłumaczył Sławomir Jędrzejewski

⁽¹⁾ W oryginale nieprzetłumaczalna gra słów: „*toute fusion et toute confusion.*”

² Pozwalam sobie tutaj zacytować tekst mego własnego studium, *Philosophie et Sociologie*, stanowiący rozdz. XVII tomu II mojej książki *La vocation actuelle de la sociologie*, wyd. 3, Paris 1963, s. 496.

³ *Traité de Sociologie*, t. II, wyd. 2, Paris 1964, s. 103 - 120.

⁴ Oto lista moich własnych publikacji, poprzedzających niniejszą pracę i poświęconych tej samej tematyce (wyjąwszy, naturalnie, mój przyczynek do *Traité*, t. II, cytowany w poprzedniej notce): *Initiation aux recherches sur la sociologie de la connaissance*, fasc. I, Paris 1948, wykład powielony C.D.U. (nakład wyczerpany), s. 165; *La sociologie de la connaissance*, „*Année Sociologique*”, 3 seria, 1949, s. 463 - 486; *Structures sociales et systèmes de la connaissance*, w: *La notion de structure et structure de la connaissance*, XX Semaine de Synthèse, Paris 1957, s. 291 - 342; *Structure sociale et multiplicité des temps*, „*Bulletin de la Société Française de Philosophie*”, „*Cahiers Internationaux de Sociologie*” 1959, t. XXVI, s. 165 - 172; *L'effondrement d'un mythe politique*, „*Cahiers Internationaux de Sociologie*”, 1962, t. XXXIII, s. 5 - 18; *La multiplicité des temps sociaux*, w: *La vocation actuelle de la sociologie*, t. II, wyd. 2, Paris 1963, s. 325 - 430; *Les variations des perceptions collectives des étendues*, „*Cahiers Internationaux de Sociologie*” 1964, t. XXXVII, s. 79 - 106; *Sociologie de la connaissance et épistémologie*, w: *Actes du V^e Congrès mondial de Sociologie, Washington, 2 - 8 septembre 1962*, t. V, 1964, s. 63 - 202; *La sociologie de la connaissance*, „*Revue de l'Enseignement supérieur*” 1965, nr 1 - 2, s. 43 - 52.