

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydział Filozoficzny

---

Wojciech Bartłomiej Zieliński

**Wola i przyjemność jako irracjonalne kategorie  
epistemologii uspołecznionej w teorii Karla Mannheima**

Rodzaj pracy: doktorska

Promotor: ks. prof. dr hab. Władysław Zuziak

Seminarium doktoranckie z etyki

Kraków 2017

# Opis bibliograficzny pracy

Wojciech Bartłomiej Zieliński, *Wola i przyjemność jako irracjonalne kategorie epistemologii uspołecznionej w teorii Karla Mannheim'a*, praca doktorska napisana pod kierunkiem ks. prof. dr hab. Władysława Zuziaka, WF UPJPII, Kraków 2017, ilość stron: 164.

## Abstrakt

W pracy przedstawiono związek wiedzy z aktualną sytuacją społeczno-polityczną. Badana relacja wydaje się oznaczać ograniczenie wiedzy do sytuacji *hic et nunc*. Ostatecznie kontekst jest warunkiem *sine qua non* zdobywania informacji o świecie. Pracę badawczą wykonano w oparciu o teorię socjologii wiedzy w ujęciu Karla Mannheim'a.

Celem pracy było wykazanie, że ukontekstowanie wiedzy wraz ze sposobami jej zdobycia nie oznacza niemożliwości zdobycia wiedzy pewnej i powszechnej. Teza ta wymagała analizy dwóch typów wyobrażeń transcendentálnych: ideologii i utopii oraz uzupełnienia tej Mannheimowskiej teorii o mechanizmy przyjemności i woli. Zabieg ten miał na celu dokładniejszą analizę koncepcji Karla Mannheim'a: ustalenie zasad działania procesu zdobywania wiedzy, jak również wykazanie jej ścisłego związku ze strukturą społeczną. Dokonana analiza stała się klarownym opisem metodologii uwzględniającej kontekst społeczny i jednocześnie dającej możliwość formułowania sądów powszechnie prawdziwych.

Dodatkowo rozprawa miała na celu popularyzację teorii Mannheim'a rozważanej w kontekście filozoficznym, oraz terminu „noologia” (gr. νοῦς, *nous* – duch, rozum i λόγος, *logos* – zasada prawdziwości), który jest charakterystyczny dla teorii tego myśliciela.

Zastosowano metodę analityczno-syntetyczną z elementami komparatystyki.

Wykorzystano materiały źródłowe (0) i pozycje bibliograficzne (155).

## Słowa kluczowe:

- a) imienne: Karl Mannheim, Karol Marks, Max Scheler, Edmund Husserl, Karl Raimund Popper, Robert King Merton, Immanuel Kant, Richard Rorty;
- b) rzeczowe: noologia, socjologia wiedzy, *episteme*, *doksa*, teoria poznania, wyobrażenie transcendentálne, ideologia, utopia, przyjemność, wola, społeczeństwo, polityka, państwo, dzieje, historycyzm, koncepcja prawdy, metodologia nauk, pozytywizm, determinizm, perspektywa poznawcza, wiedza uwarunkowana.

## Spis treści

Wstęp .....	3
R. I. Wieczny sen o <i>episteme</i> .....	16
1. Przypadek ducha .....	22
2. Cztery strony świata: realność, realistyczność, relatywizm i relacjonizm .....	34
3. Tarzan kontra Arystoteles .....	44
4. Płasy z metafizyką .....	53
5. Dlaczego ideologia i utopia? .....	58
R. II. Ideologia – Przyjemność .....	61
1. Marks – Wittgenstein – Quine – Rorty.....	69
2. Porzucenie metafizyki? .....	87
3. O przyjemności.....	93
4. Nowe narzędzie.....	103
R. III. Utopia – Wola .....	105
1. Polityka i utopia.....	109
2. Perspektywa Mertonowska .....	122
3. Wola .....	133
4. Przypadek i determinizm.....	140
Zakończenie.....	151
Bibliografia .....	158

# Wstęp

„Wszystko co słyszymy jest opinią, nie faktem. Wszystko co widzimy jest punktem widzenia, nie prawdą”.

Marek Aureliusz

„W obrazie, który jest w lustrze, nie odbija się jednak natura, w lustrze odbijają się raczej usta, nos, oczy i cały zarys twarzy”.

Mistrz Eckhart, *Kazanie 16b*

Poniższa rozprawa jest rozwinięciem i analizą teoriopoznawczej koncepcji Karla Mannheim<sup>1</sup>. Znakomitą częścią istotnych dla nas tez zajmuje się wydana w 1929 roku książka pt. *Ideologia i utopia*, gdzie zbadane zostaje zjawisko społecznego uwarunkowania procesów poznawczych. Na podstawie dokonanych przez siebie analiz węgierski myśliciel wyróżnia dwa typy świadomości, których nazwami tytułuje swoją publikację. Wskazuje w niej, że są one głównymi rodzajami selekcji bodźców – percepcji świata, zatem pośrednio stają się odmianami wiedzy. Ważnym elementem tej teorii jest to, że podmiot nie jest tylko rezerwuarem informacji, ale wykorzystuje ją w potocznym działaniu, w którego zakres wchodzi również i percepcja. Dlatego całość posiadanego zasobu informacji uzależniona jest od przynależności do ideologicznej lub utopijnej perspektywy, która tożsama jest z byciem członkiem

---

<sup>1</sup> W dalszej części tekstu imię i nazwisko Karla Mannheim będzie stosowane zamiennie z „węgierski myśliciel” oraz tytułami jego prac naukowych *Ideologia i utopia*, *Myśl konserwatywna*, *Człowiek i społeczeństwo w dobie przebudowy*. Zabieg ten ma na celu uniknięcie nadmiernej liczby powtórzeń.

konkretnej grupy w konstelacji społecznej. Ogół tych zjawisk Mannheim określa mianem noologii (gr. νοῦς, *nous* – duch, rozum<sup>2</sup> i λόγος, *logos* – zasada prawdziwości<sup>3</sup>). Zatem wychodząc od marksowskiej dialektyki, gdzie byt określa świadomość, pragnie zbadać zmiennego ducha, który jest przestrzenią dla wiedzy i dodatkowo rości sobie pretensje do prawdziwości posiadanych informacji.

Poniżej zostało zaprezentowane krytyczne stanowisko wobec koncepcji Karla Mannheim'a. Przedstawiony pogląd opiera się na analizie nieostrego przedstawienia systemu noologicznego, który z jednej strony jest ograniczony przez węgierskiego myśliciela do nauk humanistycznych, a z drugiej strony posiada ambicje pozytywistyczne do stawiania tez bezwzględnie pewnych i ogólnie obowiązujących (*episteme*). Ponadto, niezwykle trafne poglądy autora *Ideologii i utopii* na kwestie społecznego uwarunkowania wiedzy domagają się dopowiedzenia.

W efekcie kontestacji tego systemu zostaje wysunięta główna teza poniższej rozprawy: wykazanie słuszności postulatów tegoż myśliciela mówiących, że proces poznawczy nie może odbywać się poza kontekstem społecznym, a głównym celem metodologii tego paradygmatu jest optymalizacja procesów poznawania wiedzy poprzez badania i zrozumienie kontekstu społeczno-historycznego.

Zostanie również przedstawiona propozycja rozszerzająca teorię Mannheim'a o kategorie woli i przyjemności, których celem jest umożliwienie dogłębnej analizy konstrukcji wywodzącej się z publikacji węgierskiego myśliciela. Takie ujęcie ma dać możliwość ekstrapolacji analizowanego systemu na wszystkie paradygmaty poznawcze. Wynika to z tego, że na podstawie konstrukcji opartej o ideologię i utopię zostanie przeprowadzona próba<sup>4</sup> dotarcia do ogólnych mechanizmów (społecznych) motywacji poznawczych. Konsekwencją takiego postawienia problemu jest stwierdzenie, że konstrukcja wynikająca z postulatów Mannheim'a ma zastosowanie jako uniwersalne narzędzie interpretacji faktów. Innymi słowy, celem podjętych badań jest wykazanie, że teoria socjologii wiedzy oraz wyobrażeń transcedentalnych jest koncepcją epistemologiczną, niezawężającą się do jakiejś konkretnej sytuacji badawczej. Dlatego kategorie ideologii i utopii, choć znaczeniowo oraz etymologicznie zanurzone są w przestrzeni humanistycznej, należą do metodologii, którą określilibyśmy mianem

---

<sup>2</sup> Zob. G. Reale, *Myśl starożytna*, tłum. E. I. Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, s. 69 i 77.

<sup>3</sup> Zob. G. Reale, *Myśl starożytna*, dz. cyt., s. 39.

<sup>4</sup> Dokonana w filozoficznym duchu poszukiwania *arché*, a nie socjologicznym opisie danych.

ogólnopoznawczej. To ujęcie podkreśla społeczny charakter interakcji podmiotu i przedmiotu.

Taki stan rzeczy można wywnioskować nie tylko na podstawie analizy dorobku Mannheim'a. Istnieją twierdzenia o podobnym wydźwięku autorstwa Thomasa Kuhna, który pisze o rewolucji naukowej, Ludwika Flecka, u którego znajdujemy związki pomiędzy konstrukcją społeczną a rozwojem nauki, czy też Roberta K. Mertona, który wykazał, że Mannheim nigdy nie zrezygnował z pozytywistycznego ujęcia prawdy, oraz że może ona mieć swoje źródło nawet w najbardziej zniekształconym i zmanipulowanym obrazie świata<sup>5</sup>.

Koncepcja zawarta w *Ideologii i utopii* jest sumą teorii socjologiczno-filozoficznych, których celem jest odpowiedź na pytanie: czym jest wiedza? Publikacja ta przypomina pryzmat: gdy przepuścimy przez niego światło myśli filozofów, do których Mannheim nawiązuje, ukaże nam się niezwykle ciekawy widok. Rozedrgana tęcza poglądów rzucona na świat wskazuje na niezwykle istotne elementy teorii poznawczej, które dotychczas, tj. do opublikowania książki Mannheim'a, nie były w takim stopniu opisane jako ważne dla rozważań o naszej wiedzy. Podkreślenie wpływu czynników pozaracjonalnych sprawiło, że model poznawczy zostaje rozszerzony o kontekst, a co za tym idzie poddaje radykalnej zmianie dotychczasowy paradygmat metodologiczny. Trójelementowy schemat potrzebuje nowego narzędzia, które pozwoliłoby na jego zbadanie. Tym mechanizmem ma być socjologia wiedzy. Jej funkcja jest demaskatorska: polega na unaocznieniu pozapoznawczych elementów procesów zdobywania wiedzy, co ostatecznie ma maksymalnie uprościć i wyczyścić relację podmiot–przedmiot. Taki efekt można byłoby rozumieć jako powrót do metodologii nauk pozytywnych – zakładającej *implicite* posługiwanie się pozakontekstowym poznaniem przedmiotu, które dawało wiedzę pewną i uniwersalną. W tej myśli zostaje ujawniona niejednoznaczna treść koncepcji autora *Ideologii i utopii*. Z jednej strony zostaje ukazana istotna rola społeczeństwa

---

<sup>5</sup> Czego uzasadnienie znajdujemy w klasycznym rachunku zdań: z kłamstwa wynika prawda. Przenosząc to na teorię węgierskiego myśliciela można stwierdzić, że każda społeczna perspektywa poznawcza, która potencjalnie jest fałszywa, może być źródłem adekwatnych praw o rzeczywistości. Wstępnie należy wytłumaczyć, dlaczego obraz świata, jakim posługuje się *zoon politicon*, miałby być fałszywy; otóż wynika to z jego perspektywicznego charakteru, ograniczenia do tu i teraz w ciągu historyczno-społecznym. Kolejnym argumentem, który wspiera takie postawienie problemu, jest dialektyka Hegla. Zakłada ona rozwój ducha społecznego, ten zaś nie mógłby być możliwy bez prawdziwych wniosków wynikających z ograniczonych etapów dziejów.

w procesie poznania; z drugiej, próba wyeliminowania tego elementu poprzez zbadanie jego wpływu, co miałyby umożliwić korektę treści transcendentálnych<sup>6</sup>.

Autor *Myśli konserwatywnej* stając wobec kryzysu państwowości, jaki dotyka Niemcy w dwudziestoleciu międzywojennym, próbuje genetycznie opisać zmiany, których jest świadkiem, jednocześnie wysuwa konstruktywne propozycje dotyczące państwa, społeczeństwa i polityki<sup>7</sup>. Z tego względu Mannheim plasuje się wśród takich myślicieli jak Hans Kelsen, Carl Schmitt czy Alfred Schütz, którzy podjęli trud opisu kondycji społeczeństwa<sup>8</sup>. Dlatego koncepcję opartą o ideologię i utopię można traktować jako zespół tez dotyczących dynamiki i relacji pomiędzy grupami politycznymi. Mamy więc do czynienia z opisem motywów fundujących oraz blokujących pewne działania. Z drugiej strony Mannheim jawi się jako teoretyk wiedzy, metodolog, tym samym staje obok Hansa Georga Gadamera, ale także pozytywistów, z którymi polemizował.

Zatem łącząc te dwa światy Mannheim sugeruje, że metodę ustanawia państwo, społeczeństwo, a wiedza wychodzi z przestrzeni politycznej i podobnie jak ona musi zostać skonfrontowana z rzeczywistością w działaniu. Dlatego wydaje się, że narzędziem na jakie wskazał w swojej koncepcji, jest pragmatyzm. To właśnie ten mechanizm wpływający z dwóch paradygmatów świadczy o tym, że wiedza jest tworem typowo ludzkim i splata się nierozzerwalnie ze wspólnotą. W związku z tym trzeba zaznaczyć, że nie jest abstrakcją, czystym duchem, konwencjonalnym ustaleniem między jednostkami, jak mogłoby się wydawać, lecz transcendentálne przedstawienia muszą się sprawdzać w konfrontacji z przedmiotem swoich treści. Za źródło ujęcia mówiącego o praktycznym użyciu informacji o świecie można uznać marksowską teorię zajmującą się pracą – podporządkowaniu podmiotowi przedmiotu<sup>9</sup>. Wprowadza

---

<sup>6</sup> Jest to dokładnie taki sam mechanizm, jakiego Karol Marks używa w *Ideologii niemieckiej*.

<sup>7</sup> Mannheim podkreśla, że to właśnie jego pokolenie, zanurzone we wspólnym poczuciu życia, jest tym, które może spełnić obietnicę, jaką niesie z sobą kryzys kultury. Pokolenie to musi nasłuchiwać sygnału odnowy kultury, być świadomym siebie, a tym samym misji przekształcenia stosunku do kultury. Chaotyczne eksperymenty w poszukiwaniu nowych form i nowych kreatywności nie, według węgierskiego myśliciela, oczekiwane sukcesu; nakazy historycznej chwili muszą być brane pod uwagę; pokolenie musi przygotować drogę, wykonując zadania powierzonej mu krytyki – stworzenie nowych treści, podstaw rozwoju. Zob. D. Kettler, V. Mejia, *Karl Mannheim and the Crisis of Liberalism. The Secret of These New Times*, Transaction Publishers, New Brunswick, N.J. 1995, s. 36–37.

<sup>8</sup> Intelktualne oraz problemowe tło tego zagadnienia szerzej opisuje Joanna Mysona Byrska: W. Zieliński, J. Mysona Byrska, *Język a państwo – możliwość skonstruowania państwa na podstawie języka w oparciu o teorię Karla Mannheim*, w: *Parerga z logiki praktycznej: Dialogikon*, red. W. Suchoń, I. Trzcińska-Schneider, D. Kowalski, vol. 16, WUJ, Kraków 2013, s. 161–163.

<sup>9</sup> Zob. <http://monthlyreview.org/2006/10/01/the-meaning-of-work-a-marxist-perspective/>, data korzystania: 17.09.2016.

ona bezpośrednią interakcję jednostka–obiekt, czyli ciągłą weryfikację treści. Istotne jest to, że wydaje ona się opierać tylko na wartościach użytkowych, tj. takich, które posiadają materialne przedmioty ze względu na swoje przeznaczenie. Wniosek jaki możemy już wstępnie sformułować brzmi: wiedza – możliwość wpływu na przedmiot nie powinna być treścią spekulacji. Kwestia ta wydaje się mieć charakter truizmu, ponieważ prawda nie powinna podlegać dyskusji.

Powyższe sformułowania wydają się być w takim samym stopniu oczywiste, co wątpliwe, Ponieważ zakładają, że z poziomu abstrakcyjnej teorii nie ma przejścia do praktycznego działania, i dodatkowo negują pluralizm perspektyw poznawczych. Zatem można uznać, że w koncepcji autora *Ideologii i utopii* społeczna praktyka poznawcza jest punktem kulminacyjnym, ale nie odrzuca zupełnie form czysto teoretycznych (które można byłoby połączyć ideologicznym typem wyobrażeń transcendentalnych), łącząc je z mechanizmami politycznymi. Ponadto, nawet najbardziej transcendentalne treści wydają się mieć bardzo odległe źródło w interakcji podmiotu z przedmiotem.

Połączenie epistemologii i teorii poznania, jakie proponuje Mannheim, ma jeszcze jedną, istotną konsekwencję. Wynika z niego, że metodologia noologiczna ma charakter konwencji społecznej, co może stać się źródłem sceptycyzmu poznawczego. Ustalenie politycznych mechanizmów zdobywania informacji o świecie podważa pewność, jaką przypisują sobie paradygmaty pozytywistyczne. W ten sposób kwestia ustanowienia wiarygodnych podstaw obrazu świata pozostaje otwarta. Nawet konsensus syntezy, jaki postulował Hegel w koncepcji końca historii, nie wydaje się być satysfakcjonujący. Żadna perspektywa poznawcza, tj. przynależność bytowo-historyczna, nie jest gwarancją prawdziwości sądów. Dynamika społeczna wydaje się być zarówno źródłem pytań, jak i odpowiedzi w kwestii statusu *episteme*.

Gdzie poszukiwać oparcia dla naszej wiedzy? Wstępnie wskażemy na interakcję podmiot-przedmiot, której efektem jest modyfikacja tego drugiego. Jest to oczywiste odwołanie do koncepcji pracy zaproponowanej przez Karola Marksa. Zwraca on uwagę, że zmiany bytu materialnego, a zatem treści ją umożliwiające, mają charakter obiektywny. Materialistyczna teza zaproponowana przez autora *Kapitału* wydaje się być prostym mechanizmem rozwiązującym wątpliwości epistemologiczne. Jednak myśliciel z Trewiru nie uwzględnia, że efekt modyfikacji – nowy przedmiot – może być różnorodnie interpretowany (mieć różne ujęcia w ramach nadbudowy). Dość naiwnie wskazuje na jedną grupę społeczną – proletariat, która miałaby opisywać przedmiot niejako poza systemami hermeneutycznymi. Mannheim nie upraszcza w takim stopniu

tego mechanizmu – wskazując na wszechobecny wpływ lokalnej (geograficznie, ideowo) grupy na sposób opisu rzeczywistości. Z drugiej strony nie rezygnuje zupełnie z rozwiązań zaproponowanych przez Marksa, szczególnie gdy szuka pozaspołecznego uzasadnienia dla naukowej interpretacji faktów, tzn. również zakłada istnienie treści nieuwarunkowanych. Aby zrealizować ten postulat, węgierski myśliciel korzysta z socjologii wiedzy oraz opisuje możliwe typy wiedzy.

Czym są, a raczej: po co Mannheim wprowadza ideologię i utopię? W tym miejscu nie chodzi o wytłumaczenie znaczenia tych dwóch terminów, ale o określenie ich roli w całości konstrukcji intelektualnej. Przede wszystkim należy wskazać, że są to typy wyobrażeń transcendentalnych, czyli zewnętrznych wobec bytu materialnego. Wynika to stąd, że rzeczywistość jest odbierana przez podmiot jako kalejdoskop bodźców. Dopiero na podstawie dokonanej z metapoziomu interpretacji możliwe jest skonstruowanie holistycznego obrazu przedmiotu. Podobnie jak u Marksa, mamy do czynienia z modelem dialektycznym, w ramach którego autor *Myśli konserwatywnej* podejmuje próbę rekonstrukcji naszej wiedzy. System ten wzbogaca o dwa typy świadomości, ujęcia faktów: utopię i ideologię. Dlatego ten myśliciel stwierdza, że ani filozofia – nauka czysto teoretyczna, ani paradygmat pozytywistyczny nie mogą udzielić wyczerpującej odpowiedzi na pytanie czym jest wiedza? Dopiero socjologia wiedzy, dziedzina wprowadzona przez Maxa Schelera, podejmuje problem jakości treści – jak twierdzi Mannheim – we właściwy sposób. Zatem posiadając potencjalnie odpowiednie narzędzie metodologiczne, może podjąć analizę wyróżnionych przez siebie rodzajów społecznej świadomości.

Fundamentalna teza tego tekstu mówi, że społeczeństwo wpływa na postrzeganie rzeczywistości jednostki. W takiej formie wydaje się mieć wydzźwięk jedynie negatywny. Grupa lokalna dziejowo w procesie socjalizacji jej członków deformuje obraz – wiedzę, jaką się posługują. Oznacza to, że podmiot nie ma pełnego oglądu przedmiotu ze względu na pragmatyczne mechanizmy obecne we wspólnocie. Gdybyśmy chcieli rozwiązać problem *ad hoc*, to powinniśmy sięgnąć po rozstrzygnięcie w duchu poglądów Jeana-Jacquesa Rousseau. Byłaby to propozycja porzucenia skomplikowanych relacji społecznych i powrotu do stanu naturalnego; bo tylko nieuwikłany społecznie umysł gwarantuje niezdeformowany obraz świata.

Jednak rozwiązanie, jakie proponuje Mannheim, idzie zgoła w inną stronę: społeczeństwo nie tyle zniekształca zestaw informacji o świecie, co w ogóle umożliwia ich zbieranie i uporządkowanie. Bez społeczeństwa byłibyśmy jedynie zwierzętami

behawioralnie reagującymi na bodźce. Dlatego bycie *zoon politicon* jest niemal równoważne z byciem istotą posiadającą wiedzę (uporządkowany, zhierarchizowany obraz świata). Wniosek ten jest jednym z kluczy do zrozumienia koncepcji autora *Myśli konserwatywnej*.

Na podstawie tak naszkicowanej teorii można odnieść wrażenie, że z zakorzenionego społecznie złudzenia-wyobrażenia o świecie w jakiś magiczny i niewytłumaczalny do końca sposób powstają prawdziwe sądy o świecie. Jednym z głównych zadań tej rozprawy jest próba wyjaśnienia mechanizmów, jakie umożliwiają taki stan rzeczy. W celu zbliżenia się do wyjaśnienia tej kwestii, zostaną wprowadzone zagadnienia woli i przyjemności, które należy traktować jednocześnie jako wnioski, uzupełnienie oraz rozwinięcie Mannheimowskich tez. Efekt tych rozważań jest niezwykle istotny, szczególnie gdy uświadomimy sobie, że nie ma wiedzy i poznania poza perspektywą, jaką wyznacza społeczeństwo. Możemy zatem powiedzieć, że społecznie uwarunkowana wiedza nie jest narzędziem doskonałym, ale lepszego nie mamy. Dlatego wydaje się, że celem, jaki postawił sobie Mannheim analizując to zjawisko i angażując w swoje badania socjologię wiedzy, jest doskonalenie tego mechanizmu. Zasadniczym zadaniem, przed którym staje węgierski myśliciel, jest opracowanie metody maksymalizującej możliwości poznawcze i eksplanacyjne. Podmiot poznający nie musi być bierny wobec zastanych warunków poznawczych. Zobowiązany jest wręcz do czynnej postawy, do poszerzania horyzontów noologicznych. Tym zobowiązaniem jest socjologia wiedzy, która jest narzędziem demaskującym perspektywiczne niedoskonałości transcendentalnego obrazu świata. Mannheim wskazuje, że polityk – modelowy typ naukowca-humanisty, najlepiej spełnia przedstawione warunki. Wynikać miałyby to z tego, że ma on wykształcenie niezbędne do demistyfikacji mechanizmów epistemologicznych oraz transcendentalnych obrazów, a jednocześnie jest zaangażowany w społeczną konstrukcję tworzącą nową świadomość.

Dostrzegamy karkołomny wyczyn, którego podjął się Mannheim, polegający na połączeniu trójelementowego modelu poznawczego i konstrukcji mającej gwarantować wiedzę pewną, ponadkontekstową. Wyraźnie akcentowany przez węgierskiego myśliciela pozaracjonalny element procesu noologicznego zostaje elementem konstrukcji epistemologicznej, mającej swe źródło w zakamarkach logicznej jaskini platońskiej.

Mannheim jest zwolennikiem relacjonizmu, wedle którego należy uznać, że obydwa ujęcia procesu wiedzy odwołują się do wspólnego punktu odniesienia, czyli

prawdy. Skoro obydwie konstrukcje są w relacji do jednej abstrakcyjnej cechy, to można postulować, że również między nimi istnieje jakaś relacja (i nowy Mannheimowski model, choć odmienny, to nie jest autarkiczny względem tradycji epistemologicznej). Takim mostem między nimi może być właśnie socjologia wiedzy. Niestety, jest to rozwiązanie tylko jednokierunkowe: tłumaczy przejście od modelu trójelementowego do dwuelementowego. Miałoby ono polegać na demaskacji, czyli podmiotowym auto-uświadomieniu uwarunkowań posiadanej wiedzy (zniekształceń w procesie jej zdobywania) i w efekcie pominięcia tego elementu<sup>10</sup>. Brak wskazania mechanizmu popadania w uwarunkowania czy też zbanalizowania wiedzy jest sugestią, że pożądaną umiejętnością podmiotu poznającego jest właśnie osiągnięcie czegoś, co można byłoby nazwać czystym aktem poznawczym. Co więcej, proces, który opisuje socjologia wiedzy, został nazwany przez węgierskiego myśliciela poszerzaniem horyzontów. Zdobywanie wiedzy o świecie jest równoznaczne z uświadamianiem ograniczoności posiadanej perspektywy poznawczej. Natomiast gdybyśmy chcieli uzupełnić badaną relację o proces przeciwny, wydaje się, że mielibyśmy do czynienia z kolokwializacją treści bez ich ciągłego sprawdzania, co powinniśmy nazwać indukcjonizacją. Czy zatem propozycję Mannheim'a należałoby traktować jako andyindukcjonistyczną, a co więcej, uznać jego deklarowany sprzeciw wobec paradygmatu pozytywistycznego jako zarzut, że ten oto ma właśnie charakter abstrakcyjno-indukcyjny, a co również wydaje się sugerować Edmund Husserl w książce *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna, Wprowadzenie do filozofii fenomenologicznej*. Należałoby postulować, że koncepcja zawarta w *Ideologii i utopii* nie jest wetem wobec zastanego stanu metodologicznego, ale jest formą jego naprawy. Co więcej odnajdujemy tam wskazanie na nowy punkt archimedesowy procesów poznawczych, nowe odsłonięcie *ego cogito* – jako podmiot zmotywowany (jak pisał Husserl), który powinien uświadomić swoje motywacje, a być może wówczas łatwiej dostrzeże cel (skróci do niego drogę).

Należy zadać pytanie: czy taką propozycję można uznać za rozwiązanie kryzysu metodologicznego (który opisuje m.in. Jadwiga Mizińska<sup>11</sup> oraz Elżbieta Kałuszyńska<sup>12</sup>)<sup>13</sup>? Analizie tego zagadnienia została poświęcona dalsza część rozprawy.

---

<sup>10</sup> Co sugeruje interpretacja dokonana przez R. K. Mertona w książce *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*.

<sup>11</sup> J. Mizińska, *Obiektywność a społeczna i kulturowa determinacja wiedzy. Od epistemologii do doksologii*, UMCS, Lublin 1989, s. 11–12, 47–54.

<sup>12</sup> E. Kałuszyńska, *Modele teorii empirycznych*, IFiS PAN, Warszawa 1994, s. 33–34.

Teraz spróbujemy podjąć wyzwanie futurologiczne. Zastanówmy się nad tym, czy możemy wyobrazić sobie kolejny kryzys wiedzy i jego rozwiązanie. Oto trójelementowy model traci swoją moc eksplanacyjną, szukanie w społeczeństwie motywacji poznawczej i mechanizmów wyznaczających zakres wiedzy, a co z tym idzie i przekraczanie go w ramach poszerzania horyzontów, przestaje być źródłem nowych treści. Jeżeli przyjmiemy, że wiedza i jej rozwój nie jest kwestią indywidualów (wybitnych autarkicznych jednostek) tylko związana jest ze wspólnotą i tzw. komunikacją poziomą<sup>14</sup> – językową, to trudno uznać kolektyw za mało istotny. Można jednak powołać się na kategorię intelektu – ponadindywidualnego repozytorium wiedzy pewnej. Tak ustawiona konstrukcja zakładająca istnienie: a) tworów ponadindywidualnych, b) interakcję między jednostkami, żywo przypomina sieć komputerową, gdzie kontekst poznawczy nie ma znaczenia, a grupa jest jedynie gwarantem weryfikacji zebranych informacji. Czy zatem kryzys propozycji opartej o Mannheimowską koncepcję społecznego uwarunkowania wiedzy mógłby oznaczać powrót do modelu dwuelementowego? Czy po tym, co stało się dziełem Marksa, Husserla, Mannheima, Rorty'ego i wielu innych można na powrót postulować zupełne oderwanie wiedzy pragmatyzmu społecznego (powtórne wykrystalizowanie się podziału na: *episteme* i *doksa*)? Ciekawy wydaje się widoczny w tej wizji zwrot w stronę utylitaryzmu metodologicznego, który jednak mógłby grozić wyabstrahowaniem podmiotu od przedmiotu. Jego istotnym elementem jest zamiana historii, dziejów na czas – zmiennej warunków poznania (rozwoju samopoznania społecznego) na aprioryczną formę poznawczą<sup>15</sup>. Ważne jest również to, że nie chodzi tutaj o ponowne zwrócenie się ku tworzeniu najbardziej ogólnych i abstrakcyjnych treści, co miałyby być podstawą ich ponadczasowości i uniwersalności. Propozycja zautomatyzowanego konglomeratu poznawczego jest aktem wyrugowania wszelkich systemów hermeneutycznych. Zaczątki tego pomysłu można odnaleźć już w tekście Mannheima. Wydaje się, że właśnie taką rolę można byłoby przypisać socjologii

---

<sup>13</sup> Należy zwrócić uwagę na skalę, jakiej dotyczył kryzys. Wobec odkryć dokonanych m.in. przez Alberta Einsteina czy Georga Riemanna, dotychczasowy model naukowy oparty o mechanikę Isaaca Newtona i geometrii Euklidesa okazał się być niewystarczający. Oznacza to, że twierdzenia przyjmowane do przełomu XIX i XX w. uznawane były za aksjomaty; zatem ich ograniczone możliwości eksplanacyjne były tożsame z załamaniem się metodologią naukową. Dodatkowo wydarzenia I wojny światowej (1914–1918) sprawiły, że kolapsowi uległa konstrukcja kultury. To podwójne zwątpienie w teoretyczne zaplecze człowieka jest tym, wobec czego próbuje przeciwstawić się Mannheim.

<sup>14</sup> W przeciwieństwie do komunikacji pionowej – genetycznej, która nie może być podstawą rozwoju wiedzy.

<sup>15</sup> O takiego typu wizji utopijnej pisał Jerzy Szacki w swojej książce *Spotkania z utopią*.

wiedzy – narzędziu, którego zadaniem jest właśnie ujawniać (a w domyśle: dać możliwość odrzucenia) czasowo uwarunkowanych konstrukcji interpretacyjnych. Zatem węgierski myśliciel wskazuje na to, że społeczeństwo daje różne modele obrazowania faktów i metodologicznie moglibyśmy uznać je za zbędne. Wielość perspektyw mogłaby zostać wskazana jako przyczyna rozwoju nowych treści interpretacyjnych, a zatem i rozwoju wiedzy (a co za tym idzie nowych narzędzi), sytuacja ta dokładnie oddaje to, co Marks ujął jako walkę klas. Należy jednak stwierdzić, że byłby to tylko spór o interpretację, a nie o samą prawdę – co zawarte jest w głoszonym przez Mannheima relacjonizmie – więc komputerowo-sieciowy model<sup>16</sup> nietrwoniący sił eksplanacyjnych na metaanalizę hermeneutycznych narzędzi nie wydaje się być pomysłem zupełnie pozbawionym sensu.

Kilkukrotnie pojawia się tutaj zagrożenie oderwania podmiotu od przedmiotu, tj. najdoskonalsza sytuacja epistemologiczna jest oparta na maksymalnym zbliżeniu obydwu. Przenalizujmy te niekorzystne zagadnienia, jakie wynikają z powyższej propozycji. Pierwsza sytuacja była już wskazana, jest to moment, w którym pewność wiedzy jest oparta na jej maksymalnej ogólności i abstrakcyjności. Drugi przypadek zachodzi, gdy metoda zdobywania i interpretacji faktów staje się nazbyt istotnym elementem całego procesu, wówczas mamy do czynienia ze zjawiskiem dyskusji akademickiej. Zresztą to zagadnienie próbuje rozwiązać Mannheim w dwojaki sposób: wprowadzając klasę inteligencji – co wydaje się być rozwiązaniem pośrednim, bo oto zostaje powołana nowa perspektywa poznawcza, która potencjalnie posiada lepszą metodologię. Następnym negatywnym zjawiskiem noologicznym jest coś, co można nazwać cięciem przez wszystkie perspektywy hermeneutyczne – jest to socjologia wiedzy. Pozostaje jeszcze odwołanie się do pragmatyzmu – związanie mechanizmów zdobywania wiedzy ze sferą irracjonalną, takich jak np. przyjemność i wola, można byłoby uznać za mechanizm, który miałby przeciwdziałać oddalaniu obrazu świata od rzeczywistości.

Relacja podmiot–przedmiot, która opisana jest w książce *Ideologia i utopia*, wcale nie wydaje się być oczywista. Tytułowe typy wyobrażeń transcendentalnych nie pokrywają się z rzeczywistością. Wynika to z tego, że są one holistycznym obrazem skonstruowanym na podstawie pewnej puli wybranych informacji o świecie, które

---

<sup>16</sup> Ten futurystyczny postulat o możliwości zupełnie czystego poznania dokonywanego przez humanoidalne komputery, które są autonomiczne wobec kontekstu społecznych interesów, został zaczerpnięty z książki Jerzego Szackiego *Spotkania z utopią*.

z jakiegoś powodu są istotne dla danej społeczności<sup>17</sup>. Wybór ten dokonywany jest ze względu na abstrakcyjne wartości. W ten sposób autor omawianej publikacji potwierdza, że podmiot ma jedynie aspektowy<sup>18</sup> dostęp do przedmiotu.

Mannheim wprowadzając społeczeństwo w system noologiczny, przesuwając ciężar poznania w ramach relacji podmiot–przedmiot w stronę podmiotu i to nie pojedynczego, lecz zbiorowego, w dodatku nie abstrakcyjnego, jak intelekt czy logiczny rozum, ale konkretnego – historycznego. Zabieg, jakiego dokonuje węgierski myśliciel, powoduje, że zdolności poznawcze rozumiane jako poprawne odbieranie bodźców, są warunkiem koniecznym, ale nie jedynym, do przeprowadzenia procesu poznawczego. Kwestie społeczne są tymi, które formułują naszą wiedzę poprzez zhierarchizowane łącznie bodźców. Wnioskować więc można, że jednostka jako taka nie zdobywa wiedzy, robi to grupa społeczna, w której podmiot partycypuje. Widoczny jest tu mechanizm, który wyartykułowany został w teorii Kanta: człowiek (roz)poznaje to, co już wie, dzięki przynależności politycznej.

W ramach tak pojętych mechanizmów ujawnia się nowa definicja obywatela. Oprócz jego przynależności do zbiorowości, która posługuje się określonymi filtrami-mechanizmami badania przedmiotu, to staje się on narzędziem-aktorem. Rola ta jest dość trudna do nazwania, chodzi w niej o to, że podmiot, będąc członkiem wyobrażenia, staje się podległy wobec możliwości, jakie ona daje, ale też dostarcza on wspólnocie informacji o świecie. Istotna w tej perspektywie kwestia determinizmu i wolności zostanie podjęta w dalszej części rozprawy<sup>19</sup>. Ważne jest wskazanie, że rozwinięcie kantowskiej rewolucji kopernikańskiej, której dokonał Mannheim, pociąga za sobą pulę możliwych konsekwencji. Podmiot poprzez to, że wypełnia swego rodzaju misję noologiczną, zostaje uprzedmiotowiony, czy też unarzędziowiony, Natomiast przedmiot staje się uspołeczniony, co wydaje się być możliwe ze względu na treść, jaką dany obiekt ze sobą niesie i obecność jej w ramach wyobrażenia transcendentalnego.

Okazuje się, że analizowana koncepcja węgierskiego myśliciela znacznie skraca dystans podmiot–przedmiot, przynajmniej na płaszczyźnie historyczno-bytowej.

---

<sup>17</sup> Wytlumaczenie tego mechanizmu możemy znaleźć w teorii sieci, zob. G. Lakoff, *Ogień, kobiety i rzeczy niebezpieczne. Co kategorie mówią nam o umyśle*, tłum. M. Buchta, A. Kotarba, A. Skucińska, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2011, s. 112–114.

<sup>18</sup> Niczym w koncepcji hermeneutycznej.

<sup>19</sup> Pojawia się tutaj niezwykle istotna kwestia: czy lojalność wobec pewnej perspektywy poznawczej można uznać za sukces noologiczny? Wedle Mannheim'a jest to porażka. Węgierski myśliciel wskazuje na poszerzanie horyzontów – uwalnianie się od jednej perspektywy poznawczej, co można rozumieć jako zwrot ku treściom ponadkontekstowym.

Jest to nowa odsłona dialektyki Marksa, którą prezentuje Bruno Latour i nazywa ją *Dingpolitik*, wszystkie elementy procesu poznawczego stają się tak samo ważne jako części procesu dziejowego.. Innymi słowy rzeczywistość jest na wskroś upolityczniona, dając w ten sposób się poznać<sup>20</sup>. Co więcej, można tu znaleźć przesłankę, która wskazuje, że części konstrukcji noologicznej, tj. podmioty i przedmioty, są producentami treści abstrakcyjnej, a przez to stają się narzędziami procesu historycznego.

By unaoczyć trudność w podjęciu zbadania metodologii narzędziami, jakie daje nam Mannheimowska teoria, odwołam się do przykładu procesów norymberskich, które miały miejsce w latach 1945–1949. Kazus ten, oprócz bycia historycznie ważnym wydarzeniem – próbą osądzenia i skazania zbrodniarzy nazistwskich – jest niezwykle wyraźnym przypadkiem formalnego sporu perspektyw poznawczych. Mamy tu do czynienia

z oceną pewnej postawy wobec świata i jej konsekwencji. Krytyka zbrodni dokonanych przez nazistów nie była tak prosta, jak mogłoby się wydawać, choć formalnie uzasadniona<sup>21</sup>. Wynikało to z tego, że oskarżonych nie można było sądzić z perspektywy prawa III Rzeszy, ponieważ to właśnie ono było podstawą ich ujmowania świata, którą starali się jak najlepiej wypełniać. Natomiast ocena ich postawy ze stanowiska, jakie prezentowane było przez każdą inną nację, a zatem przedstawicieli odmiennych, lokalnie obowiązujących wyobrażeń transcendentalnych, okazała się niemożliwa. Było to efektem braku sposobności do wzajemnego odniesienia różnych ujęć rzeczywistości. Dlatego, by móc osądzić perspektywę nazistowską, która dla jej uczestników była oczywista i niepodważalna, odwołano się do praw ogólniejszych, niemal biologicznych i oskarżono ich o zbrodnie przeciwko ludzkości. To stanowisko ma niezwykle istotne konsekwencje względem podjętych w tej rozprawie rozważań. Okazuje się więc, że jakakolwiek recenzja wyobrażenia transcendentalnego prowadzona ze stanowiska innej perspektywy jest *de facto* sztuką dla sztuki. Wedle przytoczonego przykładu powinna ona być dokonana względem płaszczyzny obiektywnej. Już sam Marks zwracał na to uwagę, traktując przedmiot materialny jako odniesienie dla waloryzacji ideologii. Pozostaje pytanie: kto ma prawo,

---

<sup>20</sup> Zob. P. Piotrowski, *Muzeum krytyczne*, Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 2011, s. 41.

<sup>21</sup>Zob. <http://www.e-ir.info/2013/08/19/the-nuremberg-trial-a-beautiful-idea-murdered-by-ugly-facts/>, data korzystania 5.11.2016, <http://ejil.oxfordjournals.org/content/21/4/1085.full>, data korzystania 5.11.2016, <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/1946/04/nuremberg-a-fair-trial-a-dangerous-precedent/306492/>, data korzystania 5.11.2016.

czy też możliwość do wydawania sądów na temat jakiegokolwiek perspektywy poznawczej, samemu przecież będąc zanurzonym w takowej? Czy możliwe jest skonstruowanie ogólnie obowiązujących praw na większym poziomie szczegółowości niż przepisy np. o zachowaniu życia, na które powoływał się sąd w Norymberdze?

Dla pełności obrazu należy przedstawić stanowisko kontestujące propozycję Mannheima. W roli cenzora, czy raczej oponenta zostanie osadzony Karl Raimund Popper. Jego krytyczne ujęcie, choć nie zawsze trafne, wydaje się niezbędnym elementem dobrej analizy teorii węgierskiego myśliciela. Polemika na płaszczyźnie metodologicznej analizy procesu zdobywania wiedzy daje więcej w kwestii zrozumienia interesującego nas zagadnienia, niż te przeprowadzone z perspektywy marksistowsko-leninowskiej autorstwa Adama Schaffa<sup>22</sup> czy Jerzego Kopela<sup>23</sup>, które mają raczej na celu gloryfikację własnej perspektywy politycznej. Nawet krytyczny projekt Roberta K. Mertona wydaje się niewystarczający, ponieważ jest on przeprowadzony z niedalekiego Mannheimowi ujęcia socjologicznego. Dopiero to, co prezentuje Popper, daje możliwość czegoś, co nazwalibyśmy audytem przeprowadzonym przez firmę zewnętrzną. Stąd też wybór padł na tego filozofa.

---

<sup>22</sup> A. Schaff, *Ideologia w ujęciu Mannheima*, Książka i Wiedza, Warszawa 1958.

<sup>23</sup> J. Kopel, *Dwie koncepcje świadomości fałszywej, Mannheim a Marks*, Kolegium Otryckie, Warszawa 1985.

## R. I. Wieczny sen o *episteme*

„W naturze znajduje się bowiem pewna władza, która odłącza to, co najpośledniejsze, i usuwa na zewnątrz, podnosi natomiast to, co najszlachetniejsze, nie pozostawiając najmniejszego nawet okrucha niezłączonego z sobą”.

Mistrz Eckhart, *Kazanie 20a*

„W tej sytuacji epistemologii przypada rola uprawiania samowiedzy. Idzie o to, by skonstruować taką niezawodną metodę, po opracowaniu której każdy podmiot mógłby sam, na własną rękę, analizować treść swojego umysłu i przeprowadzać ją ze stanu mglistej, niewyraźnej świadomości w stan świadomości pełnej”.

Jadwiga Mizińska, *Obiektywność a społeczna i kulturowa determinacja wiedzy: od epistemologii do doksologii*

Zanim rozpoczniemy analizę poszczególnych zagadnień, powinniśmy odpowiedzieć na fundamentalne pytanie – czym wedle Karla Mannheim’a jest wiedza? Węgierski myśliciel daje jedynie przesłanki umożliwiające zdefiniowanie tego terminu. Punktem wyjścia staje się rozróżnienie pomiędzy tym, co jest, a tym, co być powinno. Teza epistemologiczna autora *Ideologii i utopii* zakłada czynną rolę podmiotu. Zatem jednostka nie jest tylko rezerwuarem informacji, ale porządkuje je wedle abstrakcyjnych schematów. Oznacza to, że dwuelementowa relacja epistemiczna podmiot–przedmiot

zostaje uzupełniona o dynamiczny trzeci element – kontekst historyczno-bytowy. Skoro poznanie nie jest jedynie biernym odbieraniem bodźców, to istotne staje się wyjaśnienie zagadnień dotyczących tego, czym jest nasza wiedza. Jakie pochodzenie ma holistyczny system treści, którym posługujemy się podczas wydawania sądów o rzeczywistości? Jeżeli przyjmiemy, że doświadczenie jest zbiorem pojedynczych oddziaływań, to na jakiej podstawie używamy całościowych sformułowań i koncepcji. Mannheim wprowadza kategorię wyobrażenia transcendentalnego. Oznacza, że wiedza jest czymś względnie niezależnym i zewnętrznym wobec bytu materialnego; podobnie jak nadbudowa w teorii Karola Marksa. Co więcej, jest wyobrażeniem, czyli jako całościowy produkt nie ma swojego źródła w przedmiocie, lecz w podmiocie. Istotnym elementem jest brak zupełnej dowolności, rozumianej jako efekt czystej kreacji jednostki. Wiedza jest uwarunkowana, czyli posiada swój kontekst, a zatem charakter ponadindywidualny, społeczny<sup>24</sup>. Innymi słowy, dopiero zbiorowość umożliwia powstanie wyobrażenia transcendentalnego. Sam kolektyw również nie jest odizolowany, ma on swoje miejsce w dziejach. Jednak należy pamiętać, że pokazana droga od szczegółu do ogółu nie ma charakteru redukcjonistycznego i mamy do czynienia z konstelacją, w której każdy z wielu sposobów poznania ma swoją autonomiczną strukturę zasad i reguł zarozumiałych dla członków danej grupy<sup>25</sup>.

Nie ma prostego połączenia pomiędzy jednostkową interakcją a globalnym stanem aktualnej wiedzy. Gdyby tak było, to wówczas moglibyśmy mówić zamiennie o wyobrażeniu transcendentalnym i intelekcie w rozumieniu kantowskim; a wiedza miałaby charakter obiektywny. Wydaje się, że choć podmiot ma udział w ogólnym procesie historycznym, to obraz świata, którym się posługuje ma charakter raczej lokalny – umożliwiający działanie w konkretnej sytuacji społecznej. Endemiczny charakter wyobrażeń ma dwie formy: ideologię i utopię. Można je nazwać konkretnie-historycznymi postawami wobec świata. Określając je najogólniej, pierwsza nie zmienia bytu (przedmiotu), druga umożliwia jego modyfikacje. Niezależnie od tego, obydwie działają ze względu na wartości. Te, pomimo związania z faktycznymi warunkami egzystencji, wydają się mieć charakter obiektywny, a przynajmniej ponadlokalny.

Wydaje się, że wyobrażenie transcendentalne raczej przybiera postać tego, co powinno być, niż tego, co jest. Wynika to z tego, że istotnym elementem obrazu świata

---

<sup>24</sup> Zob. L. Szczegółka, *Marksofskie źródła rozwoju i destrukcji socjologii wiedzy*, w: *Teoretyczne podstawy socjologii wiedzy*, t. I, red. P. Bytniewski, M. Chałubiński, Wyd. UMCS, Lublin 2006, s. 93.

<sup>25</sup> Zob. D. Kettler, V. Mejia, *Karl Mannheim...*, dz. cyt., s. 36–37.

są elementy pozapoznawcze, które pozwalają na waloryzację informacji. Mannheimowska propozycja zwraca uwagę na to, że istotnym, o ile nie najważniejszym, elementem wiedzy jest jej uporządkowanie, hierarchizacja oraz holizm. Jest to przesłanka, która umożliwia mówienie o narzuceniu na przedmiot pewnej wizji związanej z oczekiwaniami, jakie dany element miałby spełniać wedle danej perspektywy poznawczej.

Dlatego epistemiczna symetria podmiot–przedmiot zostaje zaburzona. Ograniczona roszczeniami percepcja nie ma dostępu do wszystkich przejawów rzeczywistości. W ciekawy sposób przedstawia to koncepcja fenomenu przesyczonego Jean-Luc Mariona, gdzie „donacja naoczności przekracza warunki percepcyjne pojęcia”<sup>26</sup>. Oznacza to, że wiedza z konieczności jest okrojeniem rzeczywistości z mnogości jej elementów. Co ciekawe, mamy również do czynienia z naddatkiem opisowym, gdy dana informacja posiada jakąś dodatkową rolę, a przedmiot staje się symbolem<sup>27</sup>. Przedstawiona dysproporcja prowadzi do spostrzeżenia, że o ile nie jesteśmy w stanie zaobserwować rzeczywistości w całym bogactwie jej treści, o tyle aspekt świata, do którego mamy dostęp, ma charakter symboliczny. Innymi słowy, garstka informacji na temat otoczenia pozwala zbudować jego holistyczny obraz. Mechanizmem umożliwiającym ten zabieg jest właśnie kontekst poznawczy. Daje on lokalnie wypracowany klucz hermeneutyczny, potencjalnie umożliwiający interpretację wszystkich danych empirycznych. Należy również dodać, że „twórcy i odbiorcy kultury [kontekstu, klucza] są (...) głęboko przeświadczeni o trwałości swoich instytucji kulturalnych i tradycji [konstrukcji analizy i wartościowania przedmiotu]”<sup>28</sup>.

Jeszcze jedna kwestia wymaga naszej uwagi. Skoro nie ma prostego połączenia pomiędzy jednostką a ogólnymi dziejami, a ponadindywidualny intelekt został zastąpiony lokalnymi perspektywami poznawczymi, to jakiemu elementowi przedstawionej konstrukcji można przypisać globalną pewność? Atrybut ten, w teorii Mannheima, można przypisać kilku elementom. Pierwszym i bezsprzecznie obiektywnym jest byt materialny. Istnieje niezależnie od zdolności poznawczych

---

<sup>26</sup> M. Krawczyk, *Nowe perspektywy dla spekulatywnego mistycyzmu. O koncepcji fenomenu przesyczonego Jeana-Luca Mariona*, „Ogrody Nauk i Sztuk”, nr 2/2012, s. 24.

<sup>27</sup> Zob. J. A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, wyd. II, Biblos, Tarnów 2004, s. 61.

<sup>28</sup> K. Mannheim, *Człowiek i społeczeństwo w dobie przebudowy*, tłum. A. Raźniewski, PWN, Warszawa 1974, s. 114.

wyznaczonych przez perspektywę poznawczą. Oczywiście, podmiot wpływa na przedmiot, ale jest to działanie oparte na adekwatnych informacjach. Proces ten, za filozofem z Trewiru, ogólnikowo możemy nazwać pracą i jest to jedyny<sup>29</sup>, możliwy według Mannheima, wpływ podmiotu na przedmiot. Skoro byt materialny jest obiektywny, to taki sam charakter ma jego modyfikacja. Ciąg tego typu zmian to proces historyczny. To jest oczywisty wniosek dla autora *Ideologii i utopii* – spadkobiercy tradycji marksowskiej.

Kolejne są wartości – rozumiane jako motywator podmiotowego działania oraz system waloryzacji informacji o rzeczywistości. Mogą zostać uznane za obiektywne tylko jako zupełnie abstrakcyjne<sup>30</sup> twory, jak np. wzory matematyczne, na co wskazuje analizowany później Willard Van Orman Quine. Natomiast każda próba ich zastosowania oznacza interpretację i ograniczenie do aktualnego kontekstu kulturowo-społecznego. Również György Lukács podważa możliwość mówienia o obiektywności wartości, wskazując, że mają one charakter podrzędny wobec aktualnej, konkretnej sytuacji społeczno-historycznej<sup>31</sup>. Wydaje się, że w koncepcji Mannheima aksjologia jest formą abstrakcyjną, ale nie dodatkową kategorią bytu, bo ten jest tylko jeden – materialny. Ten typ jakości nie występuje w przedmiocie, natomiast przejawia się w sferze praktycznej i tylko na tym poziomie jest możliwy do zbadania. Ponieważ, jak zostało wskazane, podmiot działa ze względu na wartości, np. chce, aby jego sądy o rzeczywistości były prawdziwe. Podobnie jest w modelu proponowanym przez Maxa Webera: „Badacze dążą do uprawomocnienia adekwatnej dla nauk humanistycznych metody w apriorycznych wartościach uniwersalnych, w świecie obiektywnego ducha, w świecie życia, albo, jak to czyni Weber, w instrumentalnej «racjonalności podmiotów i w hipotetycznych konstrukcjach – typach idealnych»<sup>32</sup>. Kultura zostaje ujęta jako źródło twierdzeń wiedzy teoretycznej. Autor książki *„Obiektywność” poznania*

---

<sup>29</sup> Jest to oddziaływanie czysto fizyczne.

<sup>30</sup> O trudnościach, jakie przysparzają konstrukcje w najwyższym stopniu abstrakcyjne, pisze C. J. Olbromski: „Dla nauk przyrodniczych «prawa» są tym ważniejsze i cenniejsze, im bardziej są ogólne, dla poznania zjawisk historycznych w ich konkretnym ujęciu prawa najogólniejsze, jako najbardziej puste treściowo, z reguły także są najmniej warte. Im obszerniejszy jest bowiem zakres ważności jakiegoś pojęcia gatunkowego – tym bardziej odwołuje nas ono do pełni rzeczywistości, ponieważ aby zawrzeć w sobie wspólne elementy możliwie jak największej ilości zjawisk, musi być ono możliwie abstrakcyjne, a więc ubogie w treść” (C. J. Olbromski, *„Verstehende Soziologie” Maxa Webera. Konteksty filozoficzne i inspiracji*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2003, s. 31). Wydaje się, że jest to również powód, dla którego Mannheim odrzuca paradygmat pozytywistyczny.

<sup>31</sup> Zob. G. Lukács, *Wprowadzenie do ontologii bytu społecznego*, Część I: *Współczesny stan problemu*, tłum. K. Ślęczka, PWN, Warszawa 1982, s. 645–646.

<sup>32</sup> A. Kapusta, *Teoria poznania a nauki o człowieku*, w: *Epistemologia współcześnie*, red. M. Hetmański, TAIWPN Universitas, Kraków 2007, s. 177.

w *naukach społecznych* wykazuje, że jest ona czynnikiem umożliwiającym kształtowanie naszych najwyższych życiowych wartości; te zaś są dla podmiotu odczuwalne jako obiektywne<sup>33</sup>.

Ponadkontekstowy status wiedzy jest następnym, trudnym do jednoznacznego wykazania, elementem teorii węgierskiego myśliciela. Jadwiga Mizińska sugeruje, że teoria Mannheim'a jest próbą restauracji koncepcji o obiektywności wiedzy w kontekście kryzysu, jaki był spowodowany konfliktem ideologii<sup>34</sup>. Ujawnia się pytanie – czy lokalnie aktualne wyobrażenie transcendentalne może mieć charakter powszechnie obowiązującego prawa? Jedną z możliwych odpowiedzi wyznacza propozycja Macieja Czeremskiego i Jakuba Sadowskiego, którzy rozwijają myśl Bergera i Luckmanna. Wedle ich postulatu kulturowe zjawisko społeczne jest obiektywne wtedy i tylko wtedy, gdy zmusza jednostkę do uznania go za realne, co więcej, uczestnictwo w kulturze jest akceptacją zawartej w niej pseudoobiektywizacji. Zatem należałoby uznać wyobrażenia transcendentalne jako przejawy wyjścia poza kontekst<sup>35</sup>. Przedstawiony postulat kładzie nacisk na podmiotową uznaniowość, która de *facto* nie rozwiązuje problemu. Tłumaczenie okazuje się mieć dość zawiły charakter: umożliwiającą interpretację perspektywa epistemiczna domaga się uznania jej za niepodważalną (obiektywnie istniejącą) podstawę procesu poznawczego. Dokonać się to ma na podstawie analizy obrazu rzeczywistości, którego ona jest współtwórcą. Konstrukcja wydaje się nie dopuszczać innej, weryfikującej perspektywy, ponieważ akt ten uderzałby w obiektywność gwarantowaną przez daną kulturę.

W ten sposób powstaje meta-konstrukcja o charakterze monadycznym, samowystarczalna oraz tłumacząca się wewnętrznie. W tym przypadku obiektywność przypomina cud komunikacji, na który zwraca uwagę Willard Van Orman Quine. Myśliciel ten opisuje spotkanie członków dwóch całkowicie odrębnych kultur. Nagle spomiędzy zarośli wybiega królik. Na jego widok jeden z ludzi krzyczy: „gavagai!”. Drugi z nich nie jest w stanie domyślić się desygnatu, a przez to zrozumieć sensu, ponieważ słowo to może dotyczyć zwierzęcia, czynności, koloru itd<sup>36</sup>. Autor *Filozofii*

---

<sup>33</sup> Zob. M. Weber, „Obiektywność” poznania w *naukach społecznych*, tłum. M. Skwieciński, w: *Problemy socjologii wiedzy*, wybór A. Chmielnicki, S. Czerniak, J. Niżnik, S. Rainko, PWN, Warszawa 1985, s. 49.

<sup>34</sup> Zob. J. Mizińska, *Obiektywność...*, dz. cyt., s. 19.

<sup>35</sup> Zob. M. Czeremski, J. Sadowski, *Mit i utopia*, Wyd. Libron, Kraków 2012, s. 115 i nn.

<sup>36</sup> Zob. W. V. O. Quine, *Word and Object*, MIT Press, Cambridge 2013, s. 23–72.

*logiki* sugeruje, że dotyczy to każdej konfrontacji między różnymi wyobrażeniami transcendentnymi. Rozwiązaniem impasu miałby być przekład radykalny – weryfikacja w doświadczeniu. Taka propozycja wydaje się pasować do Mannheimowskiej koncepcji, tj. wiedza ma charakter obiektywny, o ile zgodna jest z bytem materialnym. Doprowadza to do ciekawego wniosku, że tylko prawda jest ogólnie obowiązująca, natomiast kłamstwo jest raczej lokalne. Dzieje się tak, ponieważ nie da się przekazać fałszu przy pomocy radykalnego przekładu.

Wstępne wnioski na temat teorii Mannheima można sformułować następująco: pomimo wprowadzenia aspektowej konstrukcji poznawczej, która nie daje pełnego oglądu świata, węgierski myśliciel nie rezygnuje z paradygmatu, jaki wyznacza *episteme*, tj. pewności i powszechnego obowiązywania. W przeciwieństwie do spadkobierców też zawartych w metaforze jaskini Platona, w tym przypadku mamy do czynienia ze strukturą dynamiczną. Teza ta opiera się na niepodważalnej obiektywności bytu materialnego i jego lokalnym interpretacjom oraz wnioskowi, że testem na prawdziwość wiedzy jest realna modyfikacja przedmiotu.

# 1. Przypadek ducha

Podstawowym zagadnieniem analizowanej teorii epistemologicznej są kwestie dotyczące poznającego podmiotu, które możemy ogólnie nazwać metodologią<sup>37</sup>. Sposób analizy i interpretacji perspektyw poznawczych wyznacza Hegłowska odyseja rozumu. Przejście od tezy, przez antytezę do syntezy ma na celu rozwój ducha, który zostaje zwieńczony samoświadomym poznaniem. Poznanie najwyższego szczebla jest całkowite i powinno, oprócz informacji na temat świata, dać przede wszystkim wiadomości dotyczące samego podmiotu poznającego, jego potencjalnych ograniczeń. Oczywiście, teoria myśliciela ze Stuttgartu ukazuje problem w skali makro. W przełożeniu na skalę mikro okazuje się, że cały proces epistemologiczny odbywa się w perspektywie podmiotowego doświadczenia. Jednak nie chodzi tu o poznanie samego siebie oparte jedynie na autorefleksji i wglądzie w swój wewnętrzny świat. Pełny efekt poznania możliwy jest jedynie po konfrontacji z przestrzenią dialektycznie przeczącą podmiotowi. Dlatego dopiero sytuacja ograniczenia daje pełną wiedzę, czyli taką, która uwidacznia również niedoskonałości poznawcze. W takim ujęciu ukazuje się bliskość pomiędzy propozycją Mannheima a podróżą ducha. Wyraża się ona w kluczowym pytaniu, które nie brzmi: „co wiem?”, lecz: „dlaczego wiem to, co wiem?”.

Teoria Hegla, w której osnową rzeczywistości jest Absolut – samomyśląca się myśl<sup>38</sup>, ujawnia się w dwóch formach: przyrodzie i historii. Pierwsza, z naszego punktu widzenia, jest mało interesująca. Należy tylko wspomnieć, że sferę tę charakteryzuje postęp<sup>39</sup>, rozumiany jako efekt zachowywania się w określony sposób. Warunkiem działania tej konstrukcji jest niezmienność praw. Druga – historia, również jest składową rzeczywistości, czyli procesu, w którym urzeczywistnia się Logos. Ma ona ciągłość, jest „Odyseją ludzkiego ducha”: przechodzeniem od jednego stanowiska do drugiego<sup>40</sup>. Chodzi więc o ruch ku celowi, który w całościowym ujęciu procesu nazwać można ostatecznym. Nieodłącznym jego elementem jest rozwój ,  
doskonalenie

się, potęgowanie, zwiększanie. Hegel pisze o wznoszeniu się ludzkiej świadomości

---

<sup>37</sup> Należy podkreślić, że w koncepcji Mannheima metoda jest paralełą konwencji. Oznacza to, że nie jest ona dana raz na zawsze, ale jest ustalana na potrzeby określonych warunków bytowo-historycznych.

<sup>38</sup> Zob. R. Plant, *Hegel. O religii i filozofii*, tłum. J. Szafrńska, Amber, Warszawa 1997, s. 34–37.

<sup>39</sup> Zob. [http://www.filo-sofija.pl/userfiles/nr1\\_m\\_jakubowski.PDF](http://www.filo-sofija.pl/userfiles/nr1_m_jakubowski.PDF), data korzystania: 14.04.2012.

<sup>40</sup> Zob. S. N. Hampshire, *Thought and Action*, Jonathan Cape, London 1959, s. 276, za: R. Plant, *Hegel...*, dz. cyt., s. 31.

aż do pułapu, na którym ograniczony rozum ludzki staje się narzędziem samoświadomego ducha, dzięki czemu osiąga absolutny punkt widzenia. Mamy w tym przypadku do czynienia z potęgowaniem poznawczym; dlatego umysł ludzki, partycypując w historii, może, z każdym kolejnym etapem rozwoju, dostrzec coraz więcej zależności i relacji<sup>41</sup>.

Koncepcja Hegla traktuje politykę jako najwyższy stopień ewolucji ducha, który umożliwia syntezę, co oznacza, że ten przejaw działalności człowieka ma wpływ na historię. Równocześnie ukazuje się fundament dla koncepcji Karla Mannheima – wiedza polityczna staje się zwieńczeniem epistemologii: ma obnażać ograniczenia poznawcze człowieka. Wypowiedź ta od razu, i nie bez przyczyny, zwraca naszą uwagę na fakt, że zniekształcenia wiedzy mają swoje źródło w społeczeństwie.

Przy okazji pojawia się pytanie: czy wolność u Hegla oznacza władzę? Jego podstawą jest rozumowanie, które nam – ludziom z początku XXI wieku – wydaje się być coraz bardziej obce. Otóż autor *Fenomenologii ducha* nie ujmował swobody jednostki jako niezależności, lecz jako wypełnianie prawa, które miałyby rozbudowywać możliwości podmiotu. To stanowisko zostaje wyrażone w poglądzie, że społeczeństwo obywatelskie stanowi najwyższy stopień rozwoju historyczno-politycznego. Zatem nie chodzi tutaj tylko o wypełnianie przepisów, ale ich znajomość, co powinno dać możliwość ich modyfikacji. To zaś zdaje się być bliskie temu, co Kant zawarł w swoim imperatywie kategorycznym: „Postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”<sup>42</sup>. Natomiast, jeżeli odwołamy się do koncepcji Platona, to powinniśmy stwierdzić, że władza winna być w rękach ludzi mających wiedzę czy też świadomość, a przez to większą partycypację w wolności. Spełniałoby to poniekąd słowa Francisa Bacona: „Tyle mamy władzy, ile wiedzy”<sup>43</sup>, gdzie wiedza jest związana z dążeniem ducha ku wolności.

Mannheim twierdzi, że: „Wiedza polityczno-historyczna pojawia się zawsze jako partykularna, perspektywiczna, powiązana z kolektywnymi, grupowymi tendencjami i rozwija się w najściślejszym z nimi kontakcie, i jak mimo to ujmuje

---

<sup>41</sup> Zob. Z. A. Pełczyński, *Wolność, państwo, społeczeństwo. Hegel a problemy współczesnej filozofii politycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998, s. 68–79.

<sup>42</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1984, s. 50.

<sup>43</sup> J. Bujak, *Homo naturae lupus est? Problem relacji człowieka i natury w ujęciu historycznym i współczesnym*, w: „Colloquia Theologica Ottoniana”, 1/2013, s. 76.

ona w specyficzny sposób rzeczywistość<sup>44</sup>. Zdecentralizowana władza doprowadza do konfliktów na poziomie wiedzy, czyli umiejętności posługiwania się narzędziem jakim jest państwo. Heglowski duch ulega rozbiciu, co oznacza pomnożenie dróg osiągnięcia samoświadomości – wielości perspektyw poznawczych. Takie stanowisko przypomina koncepcję walki klas Karola Marksa. Myśliciel z Trewiru w *Nędzy filozofii* stwierdza, że fundamentalnym elementem dla każdej grupy jest interes ekonomiczny<sup>45</sup>, to on jest czynnikiem decentralizującym władzę.

Rozwinięciem opisu konstrukcji opartej o pluralizm poglądów jest komentarz Andrew Heywooda, gdzie autor zwraca uwagę na ciekawy aspekt teorii twórcy *Kapitału*. Ideologia to pewien rodzaj nadbudowy, będący narzędziem poznawczym, i jest ona zjawiskiem tymczasowym. Jej istnienie związane jest z obecnością systemu klasowego w przestrzeni społeczno-ekonomicznej. Proletariat – klasa mająca adekwatny dostęp do rzeczywistości – nie używa ideologii czyli iluzji<sup>46</sup>. Wywodzi się to z dwóch aspektów koncepcji myśliciela z Trewiru. Pierwszy, to wnioski z *Ideologii niemieckiej*; drugi, to fakt, że wedle Marksa proletariat to klasa poznająca świat we właściwy sposób. Takie ujęcie można byłoby zinterpretować jako osiąganie samowiedzy, co wyjaśniałoby zdolność do przeprowadzenia rewolucji – modyfikacji bytu.

W tekstach Mannheima znajdujemy stwierdzenie, że zmiany w zakresie klas społecznych mają odzwierciedlenie w sferze idei, a z drugiej strony kolaps sposobu myślenia oddziałuje na grupę<sup>47</sup>. Ta niejednoznaczność sytuacji sprawia, że upada postulat autora *Kapitału*. Okazuje się, że nie tylko w ramach jednego stosunku do bazy możemy osiągnąć prawdziwe poznanie. Wynika stąd, że nawet proletariat miałby używać ideologii.

Wróćmy jeszcze do filozofii Hegla, który w ramach rozwoju ducha historycznego wyróżnia cztery wielkie epoki: wschodnią, grecką, rzymską i germańską (analogicznie do wieku dziecięcego, chłopięcego, męskiego i starczego). Po zakończeniu epoki germańskiej, według Hegla, miał nastąpić koniec historii – czyli całkowite samopoznanie. Wydaje się, że Marks, krytykując taką koncepcję (pisząc *Ideologię niemiecką*), w jakimś sensie ratuje epistemologiczno-historyczny wątek

---

<sup>44</sup> K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, tłum. J. Miziński, Aletheia, Warszawa 2008, s. 220.

<sup>45</sup> Zob. D. Howard, *From Marx to Kant*, State University of New York, Albany, NY 1985, s. 232.

<sup>46</sup> Por. A. Heywood, *Ideologie polityczne. Wprowadzenie*, tłum. M. Habura, N. Orłowska, D. Stasiak, WN PWN, Warszawa 2007, s. 21.

<sup>47</sup> Zob. K. Mannheim, *Myśl konserwatywna*, tłum. S. Magala, Kolegium Otryckie, Warszawa 1986, s. 9.

koncepcji Hegla. Oto historia nie kończy się na narodzie germańskim – duch narodu nie jest wystarczający, aby osiągnąć poznanie świata. *Manifest partii komunistycznej* kończą słowa: „Proletariusze wszystkich krajów łączcie się”, na arenę dziejów zostaje wprowadzony proletariatus – grupa ponadnarodowa, kosmopolityczna. Poprzez historycznie ukształtowany odpowiedni stosunek do procesu produkcji zyskuje adekwatne narzędzia do poznania rzeczywistości. Zmieniając w ten sposób kryteria, nie zmienia konstrukcji, która wyróżnia epistemologicznie jedną grupę. Jak wiemy z historii, proletariatus nigdy nie stał się hegemonem – proces rozwoju wiedzy jeszcze się nie zakończył.

Spróbujmy postawić tezę, że adekwatne poznanie jest zależne od człowieka, bo wystarczy, że zajmie on odpowiednią pozycję wobec środków produkcji, tzn. wyzbędzie się roszczeń ekonomicznych. W efekcie podmiot będzie miał możliwość nieideologicznego wglądu w rzeczywistość. Jednak Mannheim stwierdza, że nie ma uprzywilejowanej pozycji poznawczej, każda jednostka zanurzona jest w *Aspektstruktur* (kontekst poznawczy). Z drugiej strony, by uniknąć solipsyzmu, używa dokładnie tego samego zabiegu, jaki zastosował Marks, czyli wprowadza uprzywilejowaną poznawczo grupę inteligentów. Klasa ta ma możliwość wyjścia poza uwarunkowania społeczno-historyczne i wytworzenia uniwersalnej wiedzy. Owa emancypacja jest możliwa ze względu na bliżej nieokreślone ponadklasowe wartości.

Abstrahując od możliwości i procesów, dzięki którym owa uprzywilejowana grupa miałaby powstać, można wysnuć wniosek, że suma zdolności poznawczych wynikających z wszystkich *Aspektstruktur* daje nam pełny obraz świata, a mówiąc to językiem Hegla, duch osiąga samopoznanie. Jednak należy wykluczyć syntezę, która była ujednoczeniem zubożającym obraz świata, jednocześnie byłaby wystąpieniem wbrew przyjętym założeniom płynącym z teorii Jeana-Luca Mariona<sup>48</sup> i Alfreda Schütza<sup>49</sup>.

Czym jest duch? Ten wprowadzony przez Hegla ponadjednostkowy twór jest sferą ciągłości, umożliwiającą (auto)identyfikację grup społecznych; występuje również jako *differentia specifica* dla zbiorowości ludzkiej. Ciekawy w tym kontekście jest pogląd Maxa Schelera. Myśliciel ten, proklamując socjologię wiedzy, wygłosił jej hasło

---

<sup>48</sup> „Marion ma na myśli doświadczenie, które przekracza próg tolerancji naszych narządów zmysłowych”, U. Idziak, *Dar. Spór między Jeanem-Lukiem Marionem a Jacques'em Derridą*, Wydawnictwo A, Kraków 2009, s. 58.

<sup>49</sup> Zob. A. Schütz, *O wielości światów*, tłum. B. Jabłońska, Zakład wydawniczy »NOMOS«, Kraków 2008, s. 8, 34–38.

założycielskie: nie ma „ja” bez „my”. W ten sposób związał pojedynczego człowieka z kontinuum wiedzy praktycznej. To, co łączy jednostkę i grupę, sposób, w jaki grupa odnosi się do podmiotu, zostało wykazane na podstawie stosunku do przedmiotu poznania. Jak wykazuje Gregory Baum, zarówno autor *Problemów socjologii wiedzy*, jak i Mannheim w swych poglądach reprezentują stanowisko antypozytywistyczne, negując tym samym związany z nim relatywizm etyczny<sup>50</sup>. Co stanie się główną przesłanką na rzecz relacjonizmu.

Max Scheler, w podjętych przez siebie analizach, wyszedł od *Kollektivsubjekt*, czyli zbiorowego podmiotu poznawczego, by następnie wprowadzić określenia, które można nazwać też rodzajami relacji czy też wpływu zbiorowości na jednostkę: ducha i duszę. Są to dwa poziomy niematerialności, które odnoszą się do współprzeżywania oraz spontaniczności wobec rzeczywistości. Pierwszy – duch, to akty świadome, które są skierowane intencjonalnie na cel (np. filozofia, sztuka). Drugi – dusza, to zautomatyzowana prosta ekspresja, która spełnia się w sposób spontaniczny; przejawia się ona w formie mitu, baśni czy zwyczajów<sup>51</sup>. Ponadto należy zauważyć, że „Wiedza pojmowana jest przez Schelera epistemologicznie – jako treści ducha (*Gruppengeist*), które budowane są w sposób samoświadomy i intencjonalny przez elitę intelektualną i przybierają obiektywną postać form państwa, prawa, języka literackiego, filozofii, sztuki, nauki”<sup>52</sup>.

Dusza grupy, ujęta jako zautomatyzowana ekspresja, to nic innego jak nieuświadamiany wpływ społeczności na jednostkę. Można ją określić mianem żywiołu rzeczywistości<sup>53</sup>, czymś, co jest niezbywalną częścią życia społecznego. Scheler określa tę sferę mianem żywych sposobów myślenia (*Denksarten*)<sup>54</sup>. Wydaje się też, że paralełą duszy grupy, w kontekście koncepcji Mannheima, jest styl myślenia, czyli kategorie, które nie występują w takiej samej konstelacji czy też hierarchii dla wszystkich ludzi na świecie, ale umożliwiają, tak jak u Arystotelesa, klasyfikację bytu (przedmiotu poznania), która będzie charakterystyczna dla konkretnej zbiorowości.

---

<sup>50</sup> G. Baum, *Truth Beyond Relativism. Karl Mannheim's Sociology of Knowledge*, Marquette University Press, Milwaukee 1977, s. 26.

<sup>51</sup> Por. J. Niżnik, *Socjologia wiedzy*, Książka i Wiedza, Warszawa 1989, s. 88; M. Scheler, *Naczelné zásady sociologie vědy*, tłum. Z. Zwoliński, w: M. Scheler, *Problemy sociologie vědy*, PWN, Warszawa 1990, s. 71 i n.

<sup>52</sup> B. Tuchańska, *Czy istnieje socjologia wiedzy?*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1/1985, s. 180.

<sup>53</sup> Zob. K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 185.

<sup>54</sup> Zob. M. Scheler, *Rozwój wiedzy a rozwój polityczny*, tłum. E. Nowakowska-Sołtan, w: M. Scheler, *Problemy sociologie vědy...*, dz. cyt., s. 295.

Zestaw cech wymienionych przez Schelera sugeruje porównanie duszy grupy do Hegłowskiego ducha narodu, co oznaczałoby śmiertelność duszy, czyli zmienność – często gwałtowną – paradygmatów wiedzy potocznej. Taki pogląd znajduje również uzasadnienie w teorii Mannheima, który ukazuje duszę jako konkretną perspektywę związaną z daną społecznością. W momencie, kiedy znika grupa, znika również pewien kontekst postrzegania rzeczywistości oraz odwrotnie: kiedy znika odmiana poznawania, to grupa traci swoją tożsamość i przestaje istnieć. Istotne jest to, że dusza nie ma formy przetrwalnikowej, tzn. nawet jeżeli mit zostanie spisany, odczytywany przez członka innej duszy, nie stanie się jego mitem, a tylko przedmiotem poznania; mamy zatem do czynienia z przejściem z upodmiotowionej formy do jej uprzedmiotowienia.

Pojęcie ducha jest punktem wyjścia koncepcji Mannheima. Jego pierwsza praca, w której krystalizują się poglądy rozwinięte dalej w *Ideologii i utopii*, ma tytuł *Dusza i kultura*. Jest ona efektem badań nad tekstami mistyków, zwłaszcza mistrza Eckharta<sup>55</sup>. Analogicznie jak w propozycji Hegla, także tutaj mamy do czynienia z potęgowaniem poznawczym, dlatego umysł ludzki, partycypując w historii, może z każdym kolejnym etapem rozwoju dostrzec coraz więcej zależności i relacji, aż do osiągnięcia samoświadomości. Mistyczna interpretacja procesu pozwala na wykazanie, że powiększanie zasobu wiedzy dokonuje się ze względu na porządek transcendentálny. Wedle Mannheima, wyjście poza rzeczywistość przyrody<sup>56</sup> jest warunkiem *sine qua non* poznania. Do podobnych wniosków doszli Kant, Hegel oraz Marks. Można je streścić następująco: podmiot w swym poznaniu jest aktywny, a nawet narzuca przedmiotowi pewne treści<sup>57</sup>. Hermeneutyka faktów może daleko wykraczać poza dane empiryczne<sup>58</sup>. Owa nadinterpretacja dokonuje się ze względu na abstrakcyjne wartości: prawdę, dobro czy wolność. Trzeci element ma wyraźnie wydźwięk mistyczny, każe wyraźnie przekroczyć to, co jest nam dane w zmysłach. Dzięki wymienionym aksjomatom możemy mówić o wiedzy jako o obrazie całościowym.

Wyjście poza determinizm mechanizmów dostosowawczych jest aktem ducha. Tego rodzaju sugestie znajdujemy w teoriach zawartych m.in. w *Ideologii i utopii*. W dziele tym autor uważa, że rozwój w opanowywaniu świata opiera się na poszerzaniu

---

<sup>55</sup> Zob. L. Congdon, *Karl Mannheim as Philosopher*, „Journal of European Studies”, 7/1977, s. 8 i n.

<sup>56</sup> Rozumianej w perspektywie, jaką daje teoria Hegla.

<sup>57</sup> Przede wszystkim rewolucja kopernikańska Kanta, która dokonała się na polu epistemologii.

<sup>58</sup> Wartość wymienna Marksa, która jest wartością abstrakcyjną i zwykle wyrażona jest w ekwiwalencie pieniężnym.

horyzontów. Chodzi o syntetyzowanie kategorii i zasad porządkowania epistemologicznego, wynikających z różnych perspektyw poznania. Jednak – jego zdaniem – nie mamy tu do czynienia z prostym scaleniem, bo to zabezpiecza wszystkie elementy składowe i tworzy kalejdoskop wielu kontekstów poznawczych. Synteza dokonana w mistycznym przejściu, to suma wielu ujęć rzeczywistości wraz z dynamicznym przekształceniem składników<sup>59</sup>.

Mannheim twierdzi, że sferę ducha w historii reprezentował jakiś konkretny stan społeczny, więc duch był heurystycznie zamknięty, tzn. istniało sztywne powiązanie między duszą a duchem, czy też bazą a nadbudową<sup>60</sup>. U progu wieku XX sytuacja się zmienia. Grupą społeczną, najlepiej obrazującą ducha w ujęciu tego myśliciela, jest inteligencja. W tym ujęciu zostaje ujawnione napięcie pomiędzy wiedzą a samowiedzą, procesem nieświadomym i uświadomionym. Ta emancypująca kasta wykracza poza społeczne deformacje w procesie, który został określony mianem poszerzania horyzontów. Całość procesu jest możliwa ze względu na wartości. Jednak, by móc zakomunikować efekty owego wyjścia poza widnokrąg, należy wrócić do poziomu duszy danej społeczności.

Duch związany jest z procesem kształcenia, jak również uświadamiania ograniczeń, które wynikają z tradycji. A zatem, czy można mówić o jego nabywaniu przez członków społeczności w procesie szeroko pojętej edukacji? Oznaczałoby to, że wszyscy uczestniczymy w jakiejś duszy grupy, ale nie każdy ma udział w duchu grupy. Spróbujmy doprecyzować funkcjonowanie i rolę pierwszej sfery, stawiając znak równości pomiędzy nią a kulturą. Za Ewą Nowicką możemy powiedzieć, że mamy do czynienia z wiedzą – zestawem opartym na społecznym przekazie dotyczącym sposobu działania świata. Innymi słowy, ów wytwór cywilizacji staje się mechanizmem adaptacyjnym podmiotu<sup>61</sup>. A wedle nomenklatury Hegla, zostaje tu opisany nie-samoświadomy system ducha przyrody. Wniosek ten jest niezwykle interesujący, bo oznacza to, że kultura w przytoczonym rozumieniu staje się niezbywalnym przymiotem człowieka, jak również zdeterminowanym procesem – elementem świata natury<sup>62</sup>. Ma to niezwykle ważne konsekwencje dla analizy koncepcji Mannheim'a. Otóż

---

<sup>59</sup> Zob. K. Mannheim, *Ideologia*, dz. cyt., s. 187–189.

<sup>60</sup> Zob. K. Mannheim, *Ideologia*, dz. cyt., s. 190.

<sup>61</sup> Zob. E. Nowicka, *Świat człowieka – świat kultury. Systematyczny wykład antropologii kulturowej*, wyd. II, WN PWN, Warszawa 1997, s. 62–63, 66.

<sup>62</sup> Kultura, będąc czymś niematerialnym, jest elementem integrującym grupy społeczne, co wyraża się w sferze materialnej – dzieła sztuki, język są właśnie takimi ekspresjami tej więzi, są również znakami reprezentującymi nasz stan wiedzy o świecie. Mamy tu do czynienia ze sprzężeniem zwrotnym,

wspomniana wcześniej *Aspektstruktur* jest mechanizmem należącym do świata przyrody ze wszystkimi konsekwencjami, na jakie zwraca uwagę Hegel, opisując ten etap rozwoju ducha. Zatem dedukcja, której dokonuje nieskończony umysł, nie jest dostępna ograniczonemu rozumowi – ten używa fizycznego wyjaśnienia rzeczywistości. Stąd też wynikają dwie kwestie: pierwsza – rozumność oznacza poznawalność przez rozum; druga, z braku możliwości wniknięcia w odyseję ducha, dana jest nam jedyna powierzchowna przypadkowość.

Przypatrzmy się kategorii przyrody, która pomoże zrozumieć mechanizm, jaki próbujemy przypisać Schelerowskiej duszy. Jest to struktura rządzona zasadami, definiowanymi jako prawa natury, które umożliwiają ekspansję przestrzenną<sup>63</sup>. Jest skończona ze względu na celowość doraźną, tj. przeżycie tu i teraz. Takie ujęcie pozwala identyfikować przyrodę z *życiem*, to zaś umożliwia dookreślenie pojęcia natury. Otóż w *życiu* chodzi o zachowanie życia – przetrwanie w zastanych warunkach. W ten sposób zostaje ukazana kontekstualność oraz behawioralność fauny i flory; stąd też wniosek Hegla, iż jest ona nieuporządkowana w sensie systemowym (nie-tożsama)<sup>64</sup>. Przypadkowość staje się zasadą przyrody, dzięki czemu sformułowany zostaje stosunek pomiędzy ideą a naturą. Ta druga jest zewnętrzna wobec ducha. Nie oznacza to separacji tych dwóch sfer, ponieważ Hegel uważał, że element nieskończony ma istnienie w tym co szczegółowe i ograniczone. Oznacza to, że przyczyną antytezy jest Absolut, który wydaje się nie być zupełnie transcendentny i niezależny. Ujawnia się tu niejednoznaczność relacji pomiędzy duchem a naturą. Zauważalny jest ścisły związek na poziomie: przyczyna – skutek, którego elementy są wzajemnie zapośredniczone. Chociaż części te są dla siebie innobytnymi, to jako takie

---

tj. z jednej strony kultura wyraża się w szeroko rozumianych znakach, a z drugiej staje się ich sensem – adekwatną interpretacją (adekwatną w takim sensie, w jakim termin ten istnieje u św. Tomasza: *Veritas est adaequatio intellectus et rei*; zob. <https://www.kul.pl/files/108/O%20klasycznym%20pojeciu%20prawdy.pdf>, data korzystania 3.05.2017). W konsekwencji oznacza dla nas prawdę, jaka występuje w relacji sensu i znaku, tj. w kulturze, pewnego rodzaju stereotypizacji. Można to podsumować słowami Diltheya: „Wszystko, co spotyka ludzkość, jej dzieła i czyny, systemy celów, w jakich się wyżywa, zewnętrzne organizacje społeczeństwa, skupiające jednostki – wszystko to uzyskuje tu nową jedność. Wychodząc od tego, co zmysłowo dane w dziejach człowieka, rozumienie powraca ku temu, co w ogóle nie podlega zmysłom, a jednak wywiera wpływ i wyraża się w tym, co zewnętrzne”, W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, tłum E. Paczkowska-Łagowska, Wyd. słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2005, s. 22–24, za: A. Kapusta, *Teoria poznania...*, dz. cyt., s. 169.

<sup>63</sup> Zob. [http://www.filo-sofija.pl/userfiles/nr1\\_m\\_jakubowski.PDF](http://www.filo-sofija.pl/userfiles/nr1_m_jakubowski.PDF), data korzystania: 14.04.2012.

<sup>64</sup> M. Żelazny, *Hegłowska filozofia ducha*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2000, s. 265–268; M. J. Siemek, *Hegel i filozofia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, s. 70.

konstytuują się wzajemnie niczym zbiory dopełniające<sup>65</sup>. Z drugiej strony, różnorodność i systematyczna nieciągłość przyrody odrywa ją od mistycyzującego ducha, staje się zewnętrzna. Natura istniejąca w konkretach kreuje swoją immamentną celowość, która jest jakby nałożona na totalną zasadę teleologiczną. Opisana sytuacja wywołuje odczucie, jakoby duch został przeciwstawiony duszy: niewiedza – (samo)wiedza. Duch wywodzi się z duszy, a z drugiej strony odrywa się od niej. Hegel stwierdziłby, że osiąga wolność; syntezując dusze i przekształcając je, staje się tworem zupełnie nowym. Należy jednak pamiętać, że głównym przymiotem ducha grupy jest świadomość, ta zaś odnosi się ściśle do nieświadomości społecznej. Innymi słowy, odwołując się do koncepcji zawartej w *Ideologii i utopii*, duch to nic innego, jak uświadamianie procesów decyzyjnych i woliwnych<sup>66</sup>. Zatem związek tych dwóch poziomów jest ścisły.

Należy podkreślić, że kultura wysoka, synonim ducha grupy, istnieje ze względu na wartości<sup>67</sup>. A zatem, jak pisze Mannheim, struktura społeczna musi sprzyjać rozwojowi kultury intelektualnej<sup>68</sup>. Na poziomie fundamentu przyrodniczo-kulturalnego musi istnieć potencjalne przyzwolenie na rozwój ducha grupy. Nie jest to akt fundacyjny, lecz możliwość rozwoju.

Ważną konsekwencją ujęcia ducha i duszy jako poziomów epistemologicznych w kontekście wyżej przedstawionych koncepcji jest stwierdzenie, że człowiek rodzi się jako *tabula rasa*: bez duszy i ducha, które otrzymuje w procesie socjalizacji. Każdy podmiot może stać się członkiem dowolnej społeczności<sup>69</sup>. Jeszcze bardziej istotną jest konkluzja, że jednostka bez grupy nie ma możliwości poznawczych; Scheler wzmiankować będzie nawet o współ-myśleniu<sup>70</sup>. Wynika stąd, że na poziomie prezentowanego pojęcia duszy nie jesteśmy w stanie wyjść poza jej oddziaływanie; natomiast w przypadku ducha – mistyczny rozwój może zostać ograniczony.

W koncepcji autora *Problemów socjologii wiedzy* mamy do czynienia z uczestnictwem indywidualnym we wspólnocie celu, solidarnością ze względu na ogólne dobro samo-w-sobie, które jest również ważne indywidualnie, na co zwraca uwagę Jacek Filek<sup>71</sup>. Wnioskować można, że uczestnictwo oparte jest na współbrzmieniu

<sup>65</sup> Zob. M. Żelazny, *Hegłowska filozofia...* dz. cyt., s. 253.

<sup>66</sup> Zob. K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 198.

<sup>67</sup> Zob. K. Mannheim, *Człowiek i społeczeństwo...*, dz. cyt., s. 153.

<sup>68</sup> Zob. K. Mannheim, *Człowiek i społeczeństwo...*, dz. cyt., s. 142 i nn.

<sup>69</sup> Jest oczywiście pochodną empiryzmu genetycznego. Zob. A. Schaff, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 4.

<sup>70</sup> M. Scheler, *Problemy socjologii...*, dz. cyt., s. 72.

<sup>71</sup> Zob. J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Wyd. Znak, Kraków 2003, s. 46–47.

dwóch melodii skomponowanych przez jednostkę i ogół. Z drugiej strony, gdy odwołamy się do „społecznej *tabula rasa*”, to wydaje się, że ten element, który został ukazany przez autora *Filozofii odpowiedzialności XX wieku*, wykracza poza zbiorowość, skoro kolektywne pragnienia nabywamy w procesie socjalizacji. Uspołecznienie doprowadza do scalenia indywidualnie ważnego i ogólnego dobra samego-w-sobie. Co wcale nie oznacza zgubienia jednostki, bo ta ma możliwość zmiany optyki społecznej, o czym pisze zarówno Marks, jak i Mannheim.

Prezentowane tutaj przemiany ducha wprowadzają nas w zagadnienia dotyczące uwarunkowania wiedzy i roli społeczeństwa w tym procesie. Zwróćmy uwagę na przypadek świadomości fałszywej, która przypominać się zdaje kartezjańskiego złośliwego demona – istotę zwodzącą i zniekształcającą wiedzę na temat świata, na rzecz trwania podmiotu *hic et nunc*. Poruszony problem jest dość rozległy i wielowątkowy, o czym świadczy praca Lecha Szczegóły *Między mistyfikacją a nieświadomością. O pojęciu świadomości fałszywej*; natomiast na łamach tego tekstu ta tematyka zostanie podjęta jako szczególny punkt dojścia dla rozważań nad duchem. Definicję tego, czym jest świadomość, zaczerpnijemy z tej książki: „jest formą myślenia, zobiektywizowaną w społecznym systemie organizacji działań, stosunków i instytucji regulujących całość ludzkiej egzystencji”<sup>72</sup>. Z jednej strony mamy tu do czynienia z funkcjonalną ogólnością, intersubiektywizmem; z drugiej zaś napotykamy ograniczenie związane z aktualnie istniejącymi strukturami wspólnoty. Innymi słowy, duch przechodzi metamorfozę będąc zdeterminowany społeczno-historycznie<sup>73</sup>.

Zwróćmy uwagę na tę ponadpartykularność, której wagę i rolę podkreśla Hegel. Wynika ona z procesu samorefleksji, w którym duch osiąga poznanie samego siebie, a dokonuje się to w przestrzeni społecznej<sup>74</sup>. Natomiast analizowane tutaj zjawisko uboższe jest o autorefleksję, stąd pojawiają się elementy nieświadome<sup>75</sup>. Waloryzacja wspiera się na subiektywizmie grup społecznych, których ambicją jest absolutyzacja głoszonych poglądów. Ten doniosły opis, jak pokazuje Adam Schaff, jest zasługą Karola Marksa<sup>76</sup>. Świadomości w tym wydaniu przypisujemy przydomek „fałszywa”, ponieważ jest obszarem zdeformowanym poprzez czynniki pozaprzedmiotowe,

---

<sup>72</sup> L. Szczegóła, *Między mistyfikacją a nieświadomością. O pojęciu świadomości fałszywej*, Wyd. Poznańskie, Poznań 1999, s. 49.

<sup>73</sup> Zob. L. Szczegóła, *Między mistyfikacją...*, dz. cyt., s. 33.

<sup>74</sup> Zob. R. Plant, *Hegel...*, dz. cyt., s. 34–35.

<sup>75</sup> L. Szczegóła, *Między mistyfikacją ...*, dz. cyt., s. 38.

<sup>76</sup> Zob. A. Schaff, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 3.

czego efektem jest „brak współmierności pomiędzy myśleniem i jego wytworami a rzeczywistością”<sup>77</sup>, tym samym pojawia się, jako niezbędna, rozbudowana metodologia interpretacji<sup>78</sup>. Mamy więc do czynienia z racjonalizacją<sup>79</sup>, umożliwiającą postępowanie wedle przyjętych reguł. Tworzy się w ten sposób system zamknięty – sferę konieczności.

Istotnym dla nas elementem filozofii Hegla jest przymiot ducha, jakim jest samoświadomość. Ta cecha umożliwia uwidocznienie ograniczeń, które myśliciel ten nazywa antytezą, będącą warunkiem *sine qua non* syntezy. Należy również wspomnieć o duchu narodu, tworze czasowym, który posiada tylko świadomość subiektywną. Wydaje się, że właśnie ten wątek podejmuje Marks. Autor *Kapitału* za kategorię ducha narodu wstawia klasę społeczną, która posiada świadomość fałszywą, czyli wytwarza pewien obraz rzeczywistości, nieuwzględniający ograniczeń bytowych, a pretenduje do bycia czymś na kształt Hegłowskiego absolutu. Owe bariery dla myśli wynikają z tzw. interesu – niezauważalnego skrzywienia obrazu świata opartego na ekonomicznym roszczeniu wobec materii. Myśliciel z Trewiru ukazuje konstrukcję, która oparta jest na stosunkach ekonomiczno-politycznych bez samoświadomości na rzecz ideologii.

Próba przełamania impasu w kwestii dostępu do wiedzy rzetelnej jest dla Marksa rewolucja. Ma ona wyzwolić wszystkich z ograniczeń ideologicznych, każdy ma stać się proletariuszem, a właściwie nowym, samoświadomym człowiekiem porewolucyjnym<sup>80</sup>. Inną drogą rozwiązania problemu jest hermeneutyka. Zarówno Husserl, jak i Scheler, zauważyli kryzys wiedzy i nauki, jaki *implicite* przedstawił w swej teorii Marks. Dwaj myśliciele postulowali zawieszenie sądów na temat bytu na rzecz intersubiektywności faktów pomiędzy różnymi podmiotami. Przedstawione remedium sugeruje porzucenie kontekstu kulturowego na rzecz opisanego wyżej mistycyzmu poznawczego. Natomiast Mannheim zbiera całość przedstawionych tutaj argumentów, tworząc teorię wiedzy opartą na dwóch transcendentálnych wyobrażeniach: ideologii i utopii.

---

<sup>77</sup> L. Szczegóło, *Między mistyfikacją ...*, dz. cyt., s. 32.

<sup>78</sup> Zob. J. Kopel, *Dwie koncepcje...*, dz. cyt., s. 17.

<sup>79</sup> Zob. J. Tanner, *Karl Mannheim and Alois Riegl. From Art History to the Sociology of Culture*, „Art History: Contemporary Perspectives on Method”, Volume 32, s. 770.

<sup>80</sup> To jednak nie zostaje spełnione (przynajmniej w formie, jaką zaproponował autor *Manifestu komunistycznego*).

Jednym z głównych celów tego tekstu jest wyciągnięcie wniosków z analizy, którą przeprowadził autor *Mysli konserwatywnej* i dopisanie kolejnej przemiany ducha. Pytanie, które dotyka sedna tematu, brzmi: „Jak dalece rozszerzyło się w danej epoce *pole widzenia* człowieka, jego zdolność rozumienia i przewidywania zachowań społecznych?”<sup>81</sup>. Świadomość swojego umiejscowienia w procesie historycznym nie jest celem, jak w przypadku koncepcji Hegla, a jedynie punktem przełomu. Samoświadomość zmienia odtwórcę roli w twórcę scenariusza: „Krótko mówiąc, osiągnięty stopień rozwoju intelektualnego i moralnego budzi u członka społeczeństwa choćby mglistą jeszcze świadomość potrzeby planowania”<sup>82</sup>. Co więcej, jak zauważa Rainko: „Teoria poznania jest więc rodzajem samoświadomości naukowej, w ramach której dochodzi do rozpoznania m.in. celów i struktury nauki, typów poznawczych oraz standardów, jakimi kieruje się w realizacji swych zadań”<sup>83</sup>.

Przejsie od postawy biernej do czynnej, które umożliwia konkretna sytuacja historyczno-polityczna, można byłoby przyrównać do zmiany wyobrażenia ideologicznego w utopijne. Nie należy traktować tej komparacji jako ostatecznego rozstrzygnięcia, ponieważ relacja pomiędzy wyobrazeniami transcendentalnymi nie jest jaskrawo jednoznaczna. Jednak można ją potraktować jako istotną wskazówkę metodologiczną.

---

<sup>81</sup> K. Mannheim, *Człowiek i społeczeństwo...*, dz. cyt., s. 100.

<sup>82</sup> K. Mannheim, *Człowiek i społeczeństwo...*, dz. cyt., s. 104–105.

<sup>83</sup> S. Rainko, *Świadomość i determinizm. Studia nad społeczną determinacją świadomości*, Czytelnik, Warszawa 1981, s. 212–213.

## 2. Cztery strony świata: realność, realistyczność, relatywizm i relacjonizm

Istotną częścią analizy koncepcji Karla Mannheima jest określenie charakteru transcendentnego obrazu świata. Nie chodzi w tym przypadku o badanie poszczególnych przejawów, czyli ideologii i utopii, a o pokazanie ogólnych warunków, jakie powinna spełniać wiedza. Modelem, który ułatwi uporządkowanie sugestii płynących z koncepcji węgierskiego myśliciela jest konstrukcja odwołująca się do stron świata. Z jednej strony dlatego, że efektem ma być wyznaczenie kierunku myślenia na temat wyobrażeń transcendentnych. Z drugiej, ponieważ zostały przyjęte cztery wyznaczniki analizy, niczym główne kierunki geograficzne. Ponadto, badane kryteria połączone są parami na zasadzie przeciwieństw, niczym wschód i zachód oraz północ i południe.

Pierwsze dwie cechy to realność i realistyczność. Zdefiniowanie tych terminów i wykazanie różnicy, jaka pomiędzy nimi występuje, będzie oparte na przykładzie ze sfery sztuki<sup>84</sup>. Obraz<sup>85</sup> realistycznie namalowany przedstawia elementy naszej rzeczywistości, natomiast sama sytuacja przedstawiona na płótnie jest kreacją autora stworzoną na podstawie np. przekazów historycznych. Ilustracją tego zagadnienia jest obraz *Przysięga Horacjuszy* francuskiego artysty Jacques'a-Louisa Davida. Przedstawia antyczną scenę, której autor nie mógł być świadkiem, ale ukazał ją tak, jak gdyby był uczestnikiem tego wydarzenia. Jest ona niczym zbudowana z rekwizytów przestrzeń, w której aktorzy pragną najlepiej oddać historyczną sytuację.

---

<sup>84</sup> Nawiązanie do sfery wytworów artystycznych prowokuje jeszcze jeden wątek. Można, oczywiście w sposób pobieżny – niezbędny do zanalizowania kwestii epistemologicznych – zestawić ze sobą dwa sposoby malowania, a tym samym założenia teoretyczne, jakie prezentowane są przez nurt akademicki i impresjonizm. Moment kiedy powstaje drugi z wymienionych i dochodzi do konfrontacji pomiędzy nimi jest swoistym wstępem do tego, na co zwrócił uwagę Husserl, gdy postulował *zurück zu den Sachen selbst*. Właśnie tacy malarze, jak Monet, Degas, Renoir zwrócili uwagę na bezpośrednie doświadczenie jako źródło obrazu (dobitym tego przykładem jest seria obrazów *Katedra w Rouen* autorstwa Claude'a Moneta). Po drugiej stronie był akademizm, który opierał swoje malarstwo na oglądzie uwikłanym w liczne teoretyczne założenia, na tyle silne, że były w stanie stać się podstawą dla tworzenia obrazów. Pytanie, jakie tutaj się pojawia, brzmi: czy nieformalne, w kontekście rozważań filozoficznych, zdemaskowanie założeń i wskazanie na nowy kierunek czerpania treści malarskich jest wystarczającą przesłanką, by wypełnić postulat Husserla?, oraz patrząc przez kontekst Mannheimowskiej teorii: czy wprowadzenie inteligencji jest gwarantem bezzałożeńowego dotarcia do przedmiotu? Szczególnie, że przeprowadzona tutaj krótka analiza uświadamia nam, że powrót do rzeczy samej też wynika z zaplecza teoretycznego, tak jak postulaty impresjonistów.

<sup>85</sup> Sam przykład obrazu jest znamieny dla podjętych rozważań. Wszak jest to tylko wycinek rzeczywistości zamknięty na ograniczonej powierzchni płótna czy deski, który pretenduje do bycia pełnym i całkowitym opisem przedmiotu.

Natomiast jeżeli mówimy o realnym przedstawieniu, to nasza uwaga kieruje się ku holenderskiemu malarstwu martwych natur czy hiperrealizmowi. Chodzi tutaj o jak najlepsze zanotowanie zastanej sytuacji. W obydwu przypadkach otrzymujemy pełny, tj. skończony obraz. Ten efekt finalny jest dla każdej pracy artysty taki sam, różni się jednak odniesieniem do rzeczywistości.

W ten sposób sięgamy sedna problemu. Chodzi o rozróżnienie pomiędzy przedstawieniami. Czy odnosi nas ono do zestawienia kilku faktów, elementów, których komponowanie dokonuje się dopiero na płótnie, czy też jest to odzwierciedlenie tego, co autor zaobserwował? Przedstawiony model przyłożmy do sytuacji społeczno-epistemologicznej. Otóż podmiot ma dostęp tylko do obrazu, który jest niczym innym, jak wspólnotową wiedzą. Oznacza to, że nie zawsze można zweryfikować stosunek informacji do rzeczywistości. Stąd też pewniej możemy mówić o realistyczności niż realności naszych przekonań na temat świata<sup>86</sup>.

Przytoczona metafora zwraca uwagę na jeszcze jeden element – skrajną koherentność przedstawienia oraz to, co jest jej efektem: uporządkowanie rzeczywistości<sup>87</sup>. Spójność i pełność są cechami *sine qua non* obrazu świata. Zasada ta jest obecna również w koncepcji Mannheim'a, który powołał dwie kategorie wyobrażeń transcendentalnych. Ideologia i utopia są odmianami holistycznego przedstawienia.

Wiedza staje się nową rzeczywistością<sup>88</sup>. Sąd ten opiera się na tezie, że w kontekście dziejowości człowieka monolit informacji o świecie ma charakter lokalny<sup>89</sup>. Obraz jest wypreparowany z totalnego ciągu, co jednak nie odbiera aspiracji danego przedstawiania do bycia totalnym. Daje to możliwość całościowego ujęcia danych, a nawet odniesienia ich do wartości<sup>90</sup>. Absolutyzowanie oglądu świata nie jest w zupełności pozbawione racji bytu. Znajduje swoje oparcie w tym, że jest kontynuacją i ulepszeniem poprzednich stylów myślenia<sup>91</sup>. Połączenie dziejowo-politycznej lokalności oraz ambicji, by opisywać całość świata, doprowadza do wytworzenia nowej rzeczywistości.

---

<sup>86</sup> Dlatego tak ważne w kontekście epistemologii stały się badania nad metodologią uzyskiwania wiedzy.

<sup>87</sup> Zob. Kopel, *Dwie koncepcje...*, dz. cyt., s. 69–70.

<sup>88</sup> Zob. U. Idziak, *Idol i ikona. Estetyczne aspekty fenomenologii Jeana-Luca Marion'a*, „Logos i Ethos”, nr 2(17)/2004, s. 46.

<sup>89</sup> Zob. M. Heidegger, *Rzecz i dzieło*, tłum. J. Krupiński, w: *Estetyka w świecie*, t. 2, red. M. Gołaszewska, WN UJ, Kraków 1986, s. 25–28.

<sup>90</sup> R. H. Coombs, *Karl Mannheim. Epistemology and the Sociology of Knowledge*, „The Sociological Quarterly”, t. 7, nr 2 (Spring, 1966), s. 229.

<sup>91</sup> Zob. J. Tanner, *Karl Mannheim...*, dz. cyt., s. 760–770.

Podstawową cechą transcendentalnego przedstawienia jest doskonałość. Użyta metafora dzieła sztuki daje narzędzia do analizy tej kwestii. Renesansowy mistrz – Leonardo da Vinci – uznał za cechy ideału artystycznego: wierność naturze, uniwersalność przedstawienia i jego trwałość, powszechność<sup>92</sup>. Zauważamy, że przedstawione atrybuty dotyczą nie tylko twórczości artystycznej, lecz także wiedzy. Wyznaczają standardy, które chce spełnić każdy społecznie uwarunkowany obraz świata.

Kluczowym, wciąż powracającym elementem, jest kwestia najlepszego odtworzenia ze względu na przedmiot. Wydaje się, że zagadnienie, w którym uzupełniają się sztuka i epistemologia, jest również warunkiem uniwersalności zawartych treści. Tę tezę można oprzeć o abstrakcyjną wartość prawdy. Wciąż eksplorując zagadnienie, odwołajmy się do prawa Degana, nazywanego również „zasadą malarstwa olejnego”. Głosi ono, że „jeśli element  $\Theta$  jest dobrze sformułowaną częścią zbioru  $\Gamma$  oraz jeśli  $\Gamma$  jest prawdziwy, to również  $\Theta$  prawdziwy”<sup>93</sup>. Okazuje się, że żaden pojedynczy element nie może być określony jako faktyczny. Takie wartościowanie dotyczy jedynie całości przedstawienia. Zwraca na to uwagę również Robert H. Coombs, gdy zestawia koncepcje Marksa i Mannheima dotyczące ideologii<sup>94</sup>. Analiza różnic pomiędzy totalnością a partykularnością doprowadza go do tezy, że pojedynczemu twierdzeniu łatwiej przypisać pejoratywną cechę ideologiczności. Z drugiej strony pojawia się epistemologiczne niebezpieczeństwo – kompletnemu przedstawieniu trudno zarzucić kłamliwość. Pokazuje to również Mannheim, rozróżniając typy ideologii<sup>95</sup>. Weryfikacja informacji zawsze dokonywana jest względem innych sądów. Łatwo jest określić jakość poznawczą pojedynczego sądu względem jakiegoś systemu wiedzy i odrzucić weryfikowaną tezę w przypadku niespełniania wymogów. Trudności nastręcza sprawdzenie całego obrazu, szczególnie względem jego samego; bo jak zostało to wcześniej pokazane, relacja przedstawienie–przedmiot jest społecznie raczej niedostępna.

Należy stwierdzić, że realistyczność odtworzenia nie powinna być rozumiana pejoratywnie; wbrew temu, co przedstawił Platon w metaforze jaskini. Łańcuchy

---

<sup>92</sup> Zob. G. Bilik, *Autentyczność w sztuce*, w: *Autentyczność w życiu publicznym*, red. W. Zuziak, J. Mysona Byrska, WN UPJPII, Kraków 2011, s. 133.

<sup>93</sup> B. Smith, *Characteristica Universalis*, w: *Language, Truth and Ontology*, red. K. Mulligan, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1992, s. 56.

<sup>94</sup> Zob. R. H. Coombs, *Karl Mannheim...*, dz. cyt., s. 229–233.

<sup>95</sup> K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 90 i nn.

nieszczęśliwych z dna groty tworzą społeczeństwo, łącząc jednostki wspólną tradycją myślenia. Nie oznacza to jednak przyjęcia obecnego stanu relacji społecznych za absolutnie niezmienny: wszak kultura się zmienia. Wynika to z tego, że Mannheim ujmuje zarówno ideologię, jak i utopię jako „nierzeczywiste”<sup>96</sup>, czyli niezawarte w bycie. Stan mentalny staje się realny tylko wtedy, gdy modyfikuje przedmiot. Jest to zasada wykraczająca poza – jak to określa Robert K. Merton za autorem *Myśli konserwatywnej* – partykularne odczucie czasu historycznego<sup>97</sup>. Każde wyobrażenie świata dąży do urzeczywistnienia, tj. poziomu ogólnie obowiązującego. W efekcie otrzymujemy wiele obrazów realistycznych<sup>98</sup>. Testem na poprawność, czy też realność treści<sup>99</sup>, jest to, czy zmieniają one byt, ponieważ sama modyfikacja ma charakter ogólny, uniwersalny. Dlatego wszelka stagnacja jest niepożądana, grozi „sklerozą i ruiną”<sup>100</sup>. Ciągła migracja oznacza także cel. Tymczasem, wbrew teoriom Hegla, Marksa, Fukuyamy, nie jest on osiągalny, a wyznacza kierunek. Podobnie do Kantowskiej idei wiecznego pokoju, do której ludzkość zbliża się asymptotycznie, wciąż się doskonali.

Drugie rozstrzygnięcie dokonuje się między relacjonizmem a relatywizmem. Na wstępie należy pokrótce opisać różnicę pomiędzy tymi pojęciami. Pierwsze oznacza, że wszystkie grupy społeczne są w jakiejś relacji do prawdy o przedmiocie. Przywołana koncepcja zakłada istnienie ponadczasowej i ponadpartykularnej idei prawdy. Natomiast gdy mówimy o drugim ujęciu – mamy wówczas na myśli, że każda zbiorowość ma swoją „własną” prawdę<sup>101</sup>. Obydwie konstrukcje ukazują nam wielorakość świata społecznego, choć, jak widać, każda z nich nieco inaczej.

Stanowisko Mannheim’a jest w tym przypadku bliskie poglądom prezentowanym przez Schelera. Otóż obaj myśliciele uważali, że relatywizm, wywodzący się z pozytywistycznej nauki, pozwala na zdystansowanie się do rzeczywistości, a zwłaszcza jej wymiaru historycznego, co w efekcie doprowadziło do porzucenia sceptycyzmu i jego myślowych efektów na rzecz apatii społecznej, która to wypływa właśnie ze zrelatywizowania wartości<sup>102</sup>. Innymi słowy, badacze zauważają, że podmiot

---

<sup>96</sup> Zob. K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 231.

<sup>97</sup> Zob. R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, The Free Press, New York 1968, s. 550.

<sup>98</sup> Zob. K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 130.

<sup>99</sup> Zob. K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 135.

<sup>100</sup> E. Cioran, *Historia i utopia*, tłum. M. Bieńczyk, Warszawa 1997, za: J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Wyd. Sic!, Warszawa 2000, s. 5.

<sup>101</sup> Zob. A. Schaff, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 18, 20–21.

<sup>102</sup> Zob. G. Baum, *Truth Beyond...*, dz. cyt., s. 27.

– członek lokalnej społeczności – w momencie, gdy staje się relatywistą, przestaje uznawać swoje wartości za ogólnie obowiązujące i przestaje o nie walczyć na kosmopolitycznym forum.

Mannheim uważa, że relatywizm jest formą pośrednią pomiędzy paradygmatem wiedzy wyznaczonym przez oświecenie, a koncepcją mówiącą o myśli uwarunkowanej przez byt społeczny. Stąd też mamy do czynienia z całą konstelacją prawd absolutnych<sup>103</sup>.

Jadwiga Mizińska, komentując koncepcję węgierskiego myśliciela, dochodzi do przekonania, iż „relatywizm, a szczególnie jego ekstremalna wersja – sceptycyzm – prowadzą do nihilizmu, swoistego solipsyzmu posiadaczy różnych nieprzekładalnych na siebie «prawd»”<sup>104</sup>. Pojawia się bezpośrednie połączenie pomiędzy wielością monadycznych struktur dotyczących wiedzy, a powątpiewaniem w systemy inne niż własny. Kalejdoskop stanowisk doprowadza do stanu, w którym wszystkie poglądy w tym samym stopniu roszczą sobie prawo do bycia jedynym systemem posiadającym właściwie dane na temat rzeczywistości. Natomiast to oznacza zupełne wykluczenie pozostałych racji. W efekcie ogół stanowisk zostaje uznany za kłamstwo. Dlatego interpretatorka *Ideologii i utopii* zwraca uwagę na nihilizm – apatię poznawczą.

Statycznej epistemologii wychodzi na przeciw „dynamiczny relacjonizm”<sup>105</sup> Mannheim. Wywodzi się on z przyjętej przez tego myśliciela filozofii materialistycznej Marksa, gdzie rzeczywistość materialna staje się wyznacznikiem prawdy. Propozycja wydaje się być również bliska negowanemu pozytywizmowi; ale przede wszystkim hermeneutyce, która jako nowy fundament dla kategorii wiedzy pewnej stawia intersubiektywność<sup>106</sup>. Husserlowski projekt wydaje się dawać możliwość istnienia wielu koncepcji, będących w dynamicznej relacji poszczególnych stanowisk i rzeczywistości. Co więcej, *epoche* – czyli zawieszenie wszelkiego rodzaju sądów na temat egzystencji przedmiotu – daje możliwość dyskusji na temat odbierania przejawów przedmiotu. W ten sposób problematyka subiektywności czy obiektywności obrazów świadomości zostaje odsunięta na dalszy plan<sup>107</sup>.

Autor *Myśli konserwatywnej* zamyka kwestię percepcji świata w systemie tzw. stylów myślenia. Proces historyczny ujęty jest jako ciąg przemian, powstawania

<sup>103</sup> Zob. K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 112.

<sup>104</sup> J. Mizińska, *Obiektywność...*, dz. cyt., s. 148.

<sup>105</sup> K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 131.

<sup>106</sup> Zob. J. Mizińska, *Obiektywność...*, dz. cyt., s. 14–15.

<sup>107</sup> Zob. D. Zahvi, *Fenomenologia Husserla*, tłum. M. Święch, WAM, Kraków 2012, s. 63.

i zanikania pewnych poglądów na rzeczywistość, którego rdzeniem jest społeczeństwo oraz jego los. Zatem okazuje się, że mamy do czynienia z wieloma wzorcami myślenia<sup>108</sup>. Tym samym zakładany monolit ponadindywidualnego intelektu zostaje rozbity. Punktem odniesienia jest tylko, jak zostało to już wspomniane, byt materialny.

Mizińska zwraca uwagę na zagrożenie dla relacjonizmu, jakim jest „dyktatura obiektywizmu”. Wyznaczony w metaforze jaskini paradygmat wiedzy sprawia, że endemiczne subiektywizmy dążą do bycia „eksponentem obiektywności”<sup>109</sup>. Innymi słowy, zaczyna mieć aspiracje do bycia uniwersalnym. Z drugiej strony regionalizm epistemologiczny wcale nie musi oznaczać odrzucenia partycypacji w powszechnych wartościach, jak dobro czy prawda. Co ciekawe, propozycja Mannheim’a wydaje się wzmacniać rdzeń powszechnych warunków oceniania informacji o świecie.

Analiza Markusa Seidela, w której porównuje stanowiska Schelera i Mannheim’a, doprowadza do następujących wniosków: po pierwsze autor *Ideologii i utopii* nie zgadza się z rozdzieleniem idealnej sfery od rzeczywistości, co dla autora *Probleatów socjologii wiedzy* jest rewaloryzacją religii i metafizyki<sup>110</sup> (które łączą się w horyzoncie dynamiki dziejowej). Jest to wspomniany wcześniej mistyczny wymiar wartości. Należy rozumieć go jako doświadczenie prawdy – elementu transcendentalnego dostępnego wszystkim, niezależnie od uwarunkowań społecznych. Po drugie, węgierski myśliciel wprowadzając nas do nowej teorii epistemologicznej, sugeruje odmienne traktowanie nauk społecznych od przyrodniczych. W ten sposób ponownie staje naprzeciw ponadczasowemu, ponadkontekstowemu poznaniu materialnego świata<sup>111</sup>. Ważną uwagą jest to, że oddzielając dwa rodzaje opisu przedmiotu, nie neguje istnienia scjentyistycznego podejścia. Zwraca jedynie uwagę, że jest niewystarczające<sup>112</sup>. Natomiast kultowe zniekształcenie obrazu świata przestaje być dysfunkcyjne.

Jeszcze jeden wniosek płynie ze spostrzeżenia dokonanego przez Seidela na łamach „Journal for General Philosophy of Science”. Uwidacznia on Mannheimowski podział na niekoherentny relatywizm i spójny system

---

<sup>108</sup> Zob. K. Mannheim, *Myśl...*, dz. cyt., s. 5 i nn.

<sup>109</sup> J. Mizińska, *Obiektywność...*, dz. cyt., s. 155.

<sup>110</sup> Zob. G. Baum, *Truth Beyond...*, dz. cyt., s. 13–14.

<sup>111</sup> Zob. M. Seidel, *Karl Mannheim. Relativism and Knowledge in the Natural Sciences – A Deviant Interpretation*, w: *The Problem of Relativism in the Sociology of (Scientific) Knowledge*, red. R. Schantz, M. Seidel, Ontos Verlag, Lancaster 2012, s. 187–189.

<sup>112</sup> Zob. G. Baum, *Truth Beyond...*, dz. cyt., s. 22 i nn.

relacjonistyczny<sup>113</sup>. Oznacza to tyle, że pierwsza konstrukcja jest skrajnym podziałem rzeczywistości, który w żaden sposób nie daje możliwości syntezy. W przypadku drugiej propozycji otrzymujemy wieloaspektowy system holistyczny ugruntowany na sferze *praxis*. Natomiast R.K. Merton uzupełnia analizę relacjonizmu kategorią dynamicznych kryteriów ważności i ich strukturalną gwarancją<sup>114</sup>. Można by rzec, że jedyną stałą jest zmiana ze względu na prawdę. Ta, będąc jedyną, jest gwarantem spójności systemu, jednak w poszczególnych kontekstach jest ona rozumiana wielorako.

Komentarzem do tych rozważań są wnioski z teorii Richarda Rorty'ego, który wprowadzając rozóżnienie pomiędzy epistemologią a solidarnością daje możliwość podziału na relatywizm i proces badawczy oparty na aksjologii. Zyskujemy tym samym nową podstawę dla ponadjednostkowego poziomu wiedzy, fundamentem intersubiektywności jest sfera pozaracjonalna. Dalej, idąc wybranym tropem, dochodzimy do jeszcze jednej dyferencji: obiektywność i solidarność<sup>115</sup>. Zostaje tutaj przedstawione to, na co zwróciliśmy już uwagę, a co wynika z zaproponowanej przez Mannheima metamorfozy naukowości. Co więcej, Rorty podkreśla, że w procesie badawczym powinniśmy być etnocentryczni, a wiedza powinna wynikać z połączenia wielu stanowisk<sup>116</sup>. Dobrymi słowami na podsumowanie analizy relacjonizmu jest tytuł jednego z rozdziałów w książce Rorty'ego: *Nauka jako solidarność*<sup>117</sup> – ten typ relacji interpersonalnej wydaje się być możliwy tylko w ramach opisanej sfery dotyczącej wiedzy. Daje on sposobność uczestniczenia w prawdzie transcendentalnej, która nie będzie prawdą tylko iksińskich<sup>118</sup>.

Wydaje się więc, że wysiłek, jaki podjął Mannheim ukazując wiedzę jako wyobrażenie transcendentalne, jest próbą zachowania modelu, jaki zawarty był w metaforze jaskini. W tym działaniu był bliski zabiegom dokonany przez Husserla. Węgierski myśliciel dokonuje tego zabiegu w obliczu kryzysu paradygmatu wiedzy pewnej, który wedle przedstawionych argumentów należałoby łączyć z formułą pozytywistyczną.

---

<sup>113</sup> Zob. M. Seidel, *Relativism or Relationism? A Mannheimian Interpretation of Fleck's Claims About Relativism*, „Journal for General Philosophy of Science”, 2/2011, Vol. 42, s. 219.

<sup>114</sup> Zob. R. K. Merton, *Social Theory...*, dz. cyt., s. 557.

<sup>114</sup> Zob. R. K. Merton, *Social Theory...*, dz. cyt., s. 557.

<sup>115</sup> Zob. R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*, tom 1, tłum. J. Margański, Wyd. Aletheia, Warszawa 1999, s. 39.

<sup>116</sup> Zob. R. Rorty, *Obiektywność...*, dz. cyt., s. 42.

<sup>117</sup> R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda...*, s. 55.

<sup>118</sup> Zob. R. K. Merton, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, tłum. E. Morawska, J. Wertenstein-Żuławski, PWN, Warszawa 1982, s. 538.

Okazuje się, że koncepcję Mannheima można uznać za kolejną próbę realizacji snu o *episteme*. Jest to próba o tyle ciekawa, że znosi proste i sztywne połączenia podmiotu i przedmiotu, nadając wiedzy charakter realistyczny. Co ważne, wnioski z badanej koncepcji wskazują, że wszystkie grupy społeczne odnoszą się do jednej idei prawdy.

Społeczne uwarunkowanie obrazu rzeczywistości, czyli jego urealnienie, ma dać podmiotowi przekonanie o słuszności informacji, jakie posiada. Szczególnie, że są one zanurzone w przestrzeni transcendentальной skierowanej na wartości. Natomiast wypracowane metodologie naukowe doprowadzają do powątpiewania w zebraną wiedzę albo do relatywizmu, którego efektem jest nihilizm. Dlatego tej kategorii skłonni jesteśmy przypisać charakter wiedzy niepewnej.

W podobnym tonie wybrzmiewa komentarz Cezarego Olbromskiego do koncepcji Webera: „Jasno więc zostaje zarysowany ostateczny cel nauk humanistycznych. Jest nim wskazanie i logicznie spójne rozwinięcie idei, które stanowią podłoże konkretnego celu, a których historyczna potęga w rozwoju życia społecznego jest olbrzymia. Weber ma świadomość, iż tak pojęte zadanie wykracza daleko poza jej podziały na dyscypliny szczegółowe, jest świadom faktu stawiania się przez nią filozofią, a to dlatego, iż celem tej metanauki nie jest już tylko rozumienie i naśladowcze przeżycie ideałów, ale wypracowanie metody ich krytycznej oceny”<sup>119</sup>. Jasne staje się, że paradygmat pozytywistyczny wydaje się być niewystarczający. Z drugiej strony pojawia się również przestroga przed zbyt epistemologicznie optymistycznym traktowaniem wiedzy uwarunkowanej historycznie. Dlatego należy podkreślać realistyczność naszej wiedzy, a nie utożsamiać ją z przedmiotem w stosunku jeden do jeden. W ten sposób Mannheim próbuje uniknąć błędu relatywizmu<sup>120</sup>.

Jakie są przesłanki dla relacjonizmu? Jest to istotne pytanie, ponieważ czy przesunięcie prawdy/prawdziwości z lokalnej interpretacji rzeczywistości na przedmiot (lub ideę prawdy w ogóle) rzeczywiście rozwiązuje problem z perspektywy noologicznej. Chodzi więc o doskonalsze wykazanie różnicy pomiędzy relacjonizmem a relatywizmem. Gdyby skupić się tylko na propozycji Mannheima bez komentarza Mertona, można byłoby uznać, że skoro prawda jest zewnętrzna wobec lokalnych systemów hermeneutycznych, to każda interpretacja ma zasadniczo charakter kłamstwa i dlatego należy ją demaskować przy pomocy socjologii wiedzy – takie stanowisko

<sup>119</sup> C. J. Olbromski, „*Verstehende Soziologie*”..., dz. cyt., s. 25.

<sup>120</sup> Zob. R. K. Merton, *Teoria socjologiczna*..., dz. cyt., s. 537.

pokazuje, że również temu systemowi może zagrażać nihilizm. Z drugiej strony, każda z grup społecznych uznaje swoje wyobrażenie transcendentalne za prawdziwe. W przypadku braku wynikającej stąd pewności istnienie grupy społecznej nie ma racji bytu<sup>121</sup>. Bo, jak się wydaje, Mannheim wprowadza, za Heglem, tożsamość pomiędzy istnieniem grupy a perspektywą poznawczą.

Czy to oznacza, że powołanie inteligencji zakłada istnienie jakiejś trzeciej drogi, trzeciego świata uniwersalnego<sup>122</sup> (właściwie u Mannheim'a byłoby to czwarty poziom podmiot, przedmiot, kontekst – czyli lokalne uwarunkowania, oraz czwarty – uniwersalny)? Istnienie czwartego świata można byłoby tłumaczyć dwojako. Po pierwsze, jako realizacja definicji *veritas est aedequatio rei et intellectus*, która automatycznie pociąga za sobą drugie wyjaśnienie – symetryczność układu, tj. jeżeli przypisujemy obiektywność przedmiotowi – bytowi materialnemu, to również w sferze transcendentalnej powinna być przestrzeń obiektywna. Ta teza ma jednak niedociągnięcia: skoro jest to relacja symetryczna, to co odpowiada lokalnym, uwikłanym w kontekst wyobrażeniom transcendentalnym? Nie mamy tu do czynienia z wieloma światami (lokalnymi i równoległym istniejącym uniwersalnym), zatem należałoby uznać twory za kłamstwa, w najlepszym przypadku za fantazje<sup>123</sup>. Wcześniej wskazane zostało stanowisko węgierskiego myśliciela, które opowiadało się za relacjonizmem – teorią, która miałaby właśnie ratować wyobrażenia transcendentalne od jednoznacznego określenia ich mianem kłamstwa. Poza tym jedynym uzasadnieniem dla czwartego świata miałyby być to, że umożliwia on mówienie, że coś jest prawdziwe<sup>124</sup>. Dlatego, używając Brzytwy Ockhama, powinniśmy odrzucić istnienie uniwersalnego i obiektywnego wyobrażenia transcendentalnego. Jednocześnie chcemy pozostawić te cechy jako charakteryzujące przedmiot materialny. Zakładamy również, że w każdym lokalnym ujęciu może zaistnieć, czy też jest wciąż obecny, jakiś element owego czwartego świata<sup>125</sup>. Dlatego teza uzasadniająca powołanie się na relacjonizm jako rozwiązanie impasu poznawczego

---

<sup>121</sup> Zostało to wykazane podczas analizy ducha i duszy grupy.

<sup>122</sup> Zob. K. R. Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, tłum. A. Chmielewski, WN PWN, Warszawa 1992, s. 209.

<sup>123</sup> Takie ujęcie przybliżyłoby nas do przyjemności opisywanej w teorii Kanta, o której będzie mowa później.

<sup>124</sup> Tezę uzasadniającą zastosowanie czwartego świata próbuje udowodnić Popper: zob. K. R. Popper, *Wiedza obiektywna...*, dz. cyt., s. 214.

<sup>125</sup> Na co zwraca uwagę R. K. Merton. Jednak nie należy tej uniwersalizacji rozumieć w kontekście Kantowskiego uczucia przyjemności, które w tym przypadku jest projekcją, ekstrapolacją pewnej wizji jakiejś jednostki.

(nihilizmu) związanego z relatywizmem wydaje się być słabym argumentem. To odwołanie się do takiej koncepcji epistemologicznej jest zasadne w przypadku uniknięcia generowanie kolejnych poziomów transcendentálnych. Ponadto ciężko byłoby uzasadnić kolejną hipostazę na podstawie dialektyki Marksa, która stanowi trzon koncepcji Mannheima.

### 3. Tarzan kontra Arystoteles

Ciekawym przypadkiem jest postać Tarzana – niesocjalizowanej jednostki mającej pełnię władz poznawczych. Człowiek, dorastający wśród dzikich zwierząt, staje się kontrprzykładem dla przytaczanych teorii, które kładą nacisk na działalność wspólnotową. Dzięki takiemu eskapizmowi otrzymujemy nową perspektywę badawczą.

Ta fikcyjna postać wymyślona przez Edgara Rice Burroughsa wydaje się być idealnym typem podmiotu poznającego, dlatego że waloryzuje przedmiot ze względu na ogólnodostępne wartości, równocześnie nie rości sobie interesów nabywanych w procesie uspołecznienia (ideologii w rozumieniu Marksowym). Z drugiej strony, Tarzanowi wydaje się być obca idea rozwoju, którą łączyć należy ze zbiorowością, a szerzej z dziejami. W tym miejscu ponownie należy odwołać się do koncepcji Hegła, w której wykazał, że tylko zanurzenie w procesie historyczno-społecznym umożliwia osiągnięcie wolności. Zatem Tarzan jest zniewolony przez kontekst przyrody, co doprowadza do wniosku, że wypracowany ideał epistemologiczny staje się zamkniętą i nieefektywną przestrzenią.

Dynamika społeczna staje się niezwykle siłą stymulującą. Zderza tezy z antytezami, syntezuje wyznaczając nowe reguły. Wydaje się, że gdyby nawet Tarzan miał nieograniczone możliwości intelektualne, mając naprzeciw siebie jedynie świat przyrody, nie osiągnąłby spektakularnych efektów w zakresie eksplanacyjnym. Zatem kontekst kulturowy nie jest jedynie nośnikiem informacji, ale domaga się ciągłej weryfikacji poprzez konfrontację.

Dodatkowo sądzić należy, że skoro potencjalnie wszyscy ludzie mają te same możliwości pojmowania świata, to właśnie element trzeci jest odpowiedzialny za rozwój wiedzy. Każdy możliwy Tarzan jawi się jako behawioralna maszyna. Skłania to do postawienia pytania – czy każda jednostka jest jedynie elementem wykonawczym, narzędziem dla wyobrażenia transcendentnego? Systemy totalitarne czy rządy autokratyczne zdają się zakładać taki scenariusz. W podobnym tonie wybrzmiewa koncepcja opisująca kategorię intelektu – ponadindywidualnego elementu zbierającego bodźce i wytwarzającego na tej podstawie wiedzę. Jest to cecha człowieka, więc i Tarzan ją posiada. Wykazać należy, że nie jest on bezmyślną maszynką. Czym poznawczo różni się samotnik z dżungli od uspołecznionego Kowalskiego? Wydaje się, że chodzi o to, co z intelektem jest luźno powiązane – wyobraźnię. Jej twory konstruowane są w oparciu o nieformalne normy społeczne, wynikające z aktualnej

sytuacji historyczno-politycznej. Zjawisko to, w sposób jaskrawy, pokazują myśliciele postmodernistyczni, odwołując się do kategorii mody. Jean Baudrillard zwraca uwagę, że konsumpcja jest stanem kultury, tj. hierarchizuje informacje i wyznacza cele. Co więcej, myśliciel ten przypisuje jej charakter obiektywny<sup>126</sup>. Bauman uzupełnia stanowisko o twierdzenie, że mamy do czynienia z logiką zysku, czyli strukturą sformalizowaną i spójną<sup>127</sup>.

Odwołajmy się jeszcze do myśli Marksa, który uznał wartość użytkową jako tę, która w najlepszy sposób definiuje dany przedmiot, a tym samym daje wiedzę prawdziwą opartą na bezinteresownym przetwarzaniu przyrody, jednak okazuje się, że dopiero transcendentalna wartość wymienna, która jest źródłem ideologii, nadaje poznaniu bardziej dynamiczny rozwój. Dlatego, jak chciał tego Mannheim, można postulować o nienegatywnym ujęciu abstrakcyjnych teorii, jako elemencie stymulującym procesy poznawcze. Zauważyć należy, że przestrzeń społeczna generuje nowe formuły rozwiązywania zagadnień, co więcej, jest przestrzenią weryfikacji idei, na co zwracał uwagę przede wszystkim Hegel. Zatem nie chodzi tylko o to, że Tarzan nie jest uczestnikiem kultury, elementu łańcucha ciągłości wiedzy, lecz o to, że nie jest motywowany poznawczo. Brak konfrontacji perspektyw miałaby skutkować brakiem możliwości poszerzania podmiotowych horyzontów.

Rozbicie ponadindywidualnego intelektu na wiele ujęć nie tylko daje możliwość odkrycia ograniczeń poznawczych, ale – co ciekawe – daje możliwość przejścia między różnymi ujęciami, a co za tym idzie unaocznienia wielu przedstawień danego przedmiotu. Paradoksalnie taka sytuacja wydaje się być lepsza niż nieograniczony dostęp do rzeczywistości, który wynikałby ze „spokojnej obecności poza zasięgiem gry”<sup>128</sup>. Derrida, sugerując flautę jako komfortową sytuację poznawczą, nie uwzględnił tego, na co zwrócił uwagę Stanisław Lem. Polski pisarz science-fiction twierdzi, że podmiot nie jest zdolny do życia w nieograniczonej przestrzeni<sup>129</sup>.

W ten sposób ujawnia się arystotelesowski wymiar koncepcji Mannheim'a, gdzie społeczeństwo daje możliwość zaistnienia wszelkiej działalności epistemologicznej.

---

<sup>126</sup> Zob. G. Osika, *Bunt jako czynnik równowagi społecznej*, w: *Bunt i reforma*, red. G. Osika, Wyd. Homini, Kraków 2011, s. 232.

<sup>127</sup> Zob. G. Osika, *Bunt jako...*, dz. cyt., s. 233.

<sup>128</sup> R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, tłum. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2009, s. 263.

<sup>129</sup> Zob. S. Lem, *Powrót z gwiazd*, Wyd. Literackie, Kraków 1985, s. 80; S. Lem, *Dzienniki gwiazdowe*, Agora, Warszawa 2008, s. 208.

Zatem zarówno wiedza (ta ponadbehawioralna), jak i mechanizmy poznawcze mają swoje źródło w grupie<sup>130</sup>.

Wydaje się, że model poznawczy przedstawiony przy pomocy figury Tarzana zostaje odrzucony. Jednak na gruncie koncepcji Mannheima nie jest to wniosek zupełnie oczywisty. Węgierski myśliciel nie domyka swojego systemu ze względu na coś, co Piotr Sztompka określa etosem nauki, czyli bezinteresowność, uniwersalizm i normatywny sceptycyzm, które mają dać autonomiczność poznawczej działalności człowieka, jaką jest nauka<sup>131</sup>.

Zatem chęć jak najlepszego spełnienia warunków wartości – jakiegokolwiek by one nie były – sprawia, że pomimo zaproponowania nowego zdynamizowanego i zsocjologizowanego systemu epistemologicznego i w pełni historycznej metafizyki, Mannheim zwraca się ku tezom przeciwko którym występował. Takim elementem jest społeczna kategoria inteligencji. Grupa została zdefiniowana jako zbiorowość relatywnie pozaklasowa, jej baza jest niehomogeniczna, a łączy ją „udział we wspólnych treściach kształcenia”<sup>132</sup>. Ta wspólnota jest nosicielem specyficznej kultury intelektualnej<sup>133</sup>, co oznacza możliwość wytworzenia nadbudowy niezależnie od bazy. Dzieje się tak ze względu na przyjęcie wzoru mającego najefektywniej realizować wartości. Ten paradygmat zwykle pokrywa się z metodologią naukową, co ciekawe, nie da się go uzasadnić społecznie. W efekcie, jak wykazuje Machnikowski, okazuje się, że inteligencja nie jest w stanie stworzyć własnych koncepcji politycznych, a zatem nie potrafi się wylegitymować w ramach struktur społecznych<sup>134</sup>. A jedynym interesem tej pseudo-kasty jest poszerzanie horyzontów wiedzy.

Szukając uzasadnienia dla wiedzy, niczym Kartezjusz, Mannheim popełnia ten sam błąd co Marks<sup>135</sup>. Otóż autor *Kapitału* twierdzi, że jedna klasa – proletariusze – jest

---

<sup>130</sup> Zob. K. Mannheim, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 114.

<sup>131</sup> Zob. P. Sztompka, *R. K. Mertona konstruktywna destrukcja socjologii wiedzy*, „Kultura i Społeczeństwo” 1/1985, s. 53.

<sup>132</sup> Zob. K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 189 i 190.

<sup>133</sup> Zob. K. Mannheim, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 142.

<sup>134</sup> M. Machnikowski, *Koncepcja socjologii wiedzy Karla Mannheima we współczesnej socjologii amerykańskiej*, Omega-Praxis, Łódź 1996, s. 24–25.

<sup>135</sup> Źródłem tego kontrargumentu są również słowa z cytowanego dzieła Mertona: „«Rewolucja kopernikańska» w tej dziedzinie badań polegała na postawieniu hipotezy, że nie tylko błąd, złudzenie czy nieudowodnione przekonanie jest uwarunkowane społecznie (historycznie), ale i odkrycie prawdy”, R. K. Merton, *Teoria socjologiczna...*, dz. cyt., s. 496, za: P. Sztompka, *R. K. Mertona...*, dz. cyt., s. 48). Co prawda, wedle Marksa nie ma doświadczenia pozaspołecznego, zob. A. Schaff, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 4; ale myśliciel ten zakładając, że realny jest tylko świat fizyczny, stwierdza, że proletariatus ma najlepsze

beziinteresowna<sup>136</sup>, a więc nie ma ideologii zniekształcającej obraz rzeczywistości. W efekcie ma to dać największą siłę poznawczą. Myśliciel z Trewiru uważał, że członkowie tej grupy społecznej mogą być rekrutowani z każdej klasy. Mannheim właściwie stwierdza to samo. Jedyne różnica polega na tym, że inteligencja nie jest kastą, co miałyby ją uratować przed upolitycznieniem; z drugiej strony, powstaje ona na skutek procesu społeczno-historycznego<sup>137</sup>

Podstawową wadą tej części koncepcji autora *Myśli konserwatywnej* jest to, że tak samo jak Marks poszukuje braku uwarunkowań. W istocie jest to krok wstecz względem tego, co do tej pory zostało przedstawione, a nawet można mówić o wewnętrznej sprzeczności koncepcji Mannheim'a, co krytykuje Merton: „Mannheim dostrzega gwarancję prawdziwości myśli społecznej w «bezklasowej pozycji społecznie niezakorzenionych intelektualistów». Te próby ratowania się przed relatywizmem przypominają wyczyn barona Münchhausena, czyli wydobywanie się z bagna, a mianowicie – wyciągnięcie siebie samego za bokobrody. (...) Takie sformułowanie roli inteligencji staje się czymś w rodzaju środka uspokajającego i uśmierzającego skryty relatywizm”<sup>138</sup>. Jakkolwiek należałoby się z tym stwierdzeniem zgodzić, to zarzut ukrytego relatywizmu wydaje się nietrafiony w kontekście przeprowadzonych wcześniej analiz.

---

narzędzia do jego poznania, zob. A. Schaff, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 12–13, 31, 34–35. Więc, jak już zostało to powiedziane, nie podlega iluzji ideologii. Wydaje się, że myśliciel z Trewiru łączy pozytywistyczne ujęcie nauki z określoną grupą społeczną, a płaszczyzną tej relacji ma być prawda. Autorzy *Manifestu partii komunistycznej* podkreślali naukowość, która miała przenikać zarówno ich teorię, jak i relację klasy robotniczej do rzeczywistości. Komunizm to nauka o wyzwoleniu proletariatu, a *Manifest* to podręcznik opisujący drogę osiągnięcia prawdy, ta zaś mogła być weryfikowana na sposób pozytywistyczny, zob. W. Zieliński, *O dwóch koncepcjach egalitaryzmu komunistycznego*, w: *Równość w życiu publicznym*, red. W. Zuziak, J. Mysona Byrska, WN UPJPII, Kraków 2012 s. 272–273. Sam Engels pisze: „Im bezwzględniej i bezstronniej zachowuje się nauka, tym bardziej jest zgodna z interesami i dążeniami robotników” (K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. 1, Warszawa 1947, s. 476, za: P. Sztompka, *R. K. Mertona...*, dz. cyt., s. 46). Wnioskować stąd można, że naukowość w ramach tego ujęcia wciąż ma charakter pozytywistyczny, a naukowy socjalizm pozwala na łączenie takich założeń z określoną grupą społeczną, która poprzez odpowiednie narzędzia (stosunek do środków produkcji) ma dostęp do prawdy. Ta zaś nie może wynikać z iluzji, tj. być efektem ideologii – tworu systemu burżuazyjnego. Dlatego, sądzić można, że Marks, postulując upadek systemu klasowego, dążył w pewien sposób do nauki ujętej pozytywistycznie, tzn. ogólnej i nieuwarunkowanej (ponadklasowej).

Stąd też słowa R. K. Mertona o uwarunkowaniu prawdy stają się krytyką koncepcji Marksa, równocześnie występując jako wzmocnienie teorii Mannheim'a o całkowitym uzależnieniu procesów poznawczych (w tym także wiedzy) od struktur społecznych.

<sup>136</sup> Zob. É. Balibar, *Filozofia Marksa*, tłum. A. Staroń, A. Ostolski, Z. M. Kowalewski, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2007, s. 53.

<sup>137</sup> Zob. K. Mannheim, *Essays on the Sociology of Culture*, Collected Works Volume Seven, Taylor & Francis e-Library, New York 2003, s. 101–106.

<sup>138</sup> R. K. Merton, *Teoria socjologiczna...*, dz. cyt., s. 540–541.

Inteligencja zdaje się być najsłabszym elementem Mannheimowskiej teorii, który dodatkowo obnaża jego niepełne wyjście poza klasyczną epistemologię, co staje się przedmiotem krytyki również ze strony Adama Schaffa: „Po pierwsze dlatego, że Mannheim popada w konflikt z własną teorią głosząc szczególną pozycję inteligencji, która wyłamuje się z ogólnej tezy o społecznym uwarunkowaniu wszelkiej wiedzy. Jest przy tym charakterystyczne, że Mannheim nie próbuje nawet uzasadnić swego twierdzenia. Po drugie dlatego, że zakładając obiektywną wiedzę o «strukturze myślowej», a tym samym możliwość obiektywnej prawdy, Mannheim popada w sprzeczność z podstawową tezą ideologii i przekreśla tym samym cały swój system”<sup>139</sup>. Rzeczywiście, mówiąc o inteligencji powinniśmy myśleć o wyjątkowości trudu badawczego, jaki został podjęty przez jej członków, a nie o społecznej unikatowości ich samych. Wysilek ten doprowadza do poszerzenia horyzontów, ale nie mógłby zyskać statusu obiektywnego. O ile zarzut ten byłby trafny, to oznaczałby porzucenie przez Mannheima relacjonizmu na rzecz relatywizmu. I choć intuicyjnie wydaje się, że naukowcy (szczególnie ci zajmujący się dziedzinami pozytywnymi) wydają się mieć pozornie większy dostęp do prawdy, to pogląd ten jest niesłuszny, ponieważ wówczas musielibyśmy uznać, że cała reszta społeczeństwa nie ma takiej możliwości, a zatem żyje raczej w kłamstwie i ułudzie, albo mielibyśmy do czynienia z dwoma lub kilkoma niezależnymi klasami wartości; wówczas społeczeństwo uległoby rozpadowi.

Istotne jest również to, że autor *Ideologii i utopii*, odwołując się do specjalnych warunków, jakie miałyby gwarantować lepsze poznanie, powraca do myślenia w paradygmacie pozytywistycznym, który uważał za niewystarczający w kontekście nauk społecznych. Zatem można byłoby sądzić, że spełnienie odpowiednich kryteriów nie wytwarza jednolitej metodologii ani nie jest przez nią gwarantowane, lecz daje możliwość powstania dwóch systemów badawczych. Oczywiście, Mannheimowskie myślenie utopijne potrzebuje specjalnych warunków, jednak wynikają one raczej z sytuacji historyczno-politycznej, a nie wytworzenia naukowych założeń, które wydają się być wtórne w stosunku do dziejów (są efektem działalności człowieka).

Wprowadzenie kategorii inteligencji może również doprowadzić do sytuacji, którą można przyrównać do zawodów, gdzie wynik jest już z góry określony. Podobnie

---

<sup>139</sup> A. Schaff, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 25.

jak w teorii Marksa, następuje sztywne połączenie prawdy z określoną relacją podmiot–przedmiot, doprowadza to do wniosku, że tylko odpowiedni stosunek do bytu gwarantuje powodzenie w jego zmianie. Jednak każdorazowe postulowanie zwycięstwa jakiejś koncepcji, tylko ze względu na jej pozycję społeczną, jest błędne. Z drugiej strony grupę tę możemy określić jako specyficzną ze względu na optymalizację metodologii umożliwiającej zdobycie maksimum (ilościowe i jakościowe) wiedzy w ramach konkretnej sytuacji historycznej<sup>140</sup>. Mamy więc do czynienia z jednostką specjalną, wyszkoloną po to, by powiększać zasób informacji o rzeczywistości.

Skupienie uwagi na epistemologicznych *marines* wykluczyłoby wszystkich domorosłych geniuszy. Okazuje się, że nie tylko sformalizowane struktury – ośrodki badawcze – dają możliwość poszerzenia horyzontów, choć to one są w tym względzie uprzywilejowane<sup>141</sup>, ale kontekst historyczno-kulturowy odgrywa ważną, o ile nie kluczową rolę poznawczą.

Dlatego Mannheim zwraca uwagę, że jeżeli jakaś treść nazwana naukową ma być użyteczna społecznie, to musi być upolityczniona, tj. włożona w kontekst dziejowy<sup>142</sup>. Co sprowadza się do tego, że wiedza powinna mieć zastosowanie praktyczne. Nie chodzi jedynie o spekulacje i koncepcje, które w trakcie badań zostaną zweryfikowane, ale przede wszystkim o sformułowanie praw<sup>143</sup>. Dlatego kluczowe jest przejście od hermeneutyki dokonywanej ze względu na aksjologię do konstrukcji normatywnej, która ma dawać społeczną przyjemność w rozumieniu Kantowskim, a w efekcie kierować ku pięknu, czyli wartościom. Każdy krok naprzód, wedle sugestii Mannheim, powinien odkrywać kryteria uwarunkowania bytowego<sup>144</sup>. *Progressus ad infinitum* jest argumentem przeciwko paradygmatowi poznawczemu przedstawionemu przy pomocy figury Tarzana.

Ciągłe „problematyzowanie teoriopoznawczej relewancji faktu uwarunkowania bytowego”<sup>145</sup>, wynikające z uświadamiania perspektywiczności, grozi postawą, która wiedzie do permanentnego doszukiwania *alter ego* we wszystkich aspektach

---

<sup>140</sup> Zob. P. Sztompka, *R. K. Mertona...*, dz. cyt., s. 55.

<sup>141</sup> Zob. P. Sztompka, *R. K. Mertona...*, dz. cyt., s. 53–54.

<sup>142</sup> Zob. K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 190 i nn.

<sup>143</sup> Zob. Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, tłum. J. Bauman, WN PWN, Warszawa 1995, s. 37.

<sup>144</sup> Zob. K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 301.

<sup>145</sup> K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 304.

rzeczywistości, czyli podważania wszystkich sądów na jej temat<sup>146</sup>. Stąd figura człowieka dorastającego w dżungli jest kusząca w kontekście doskonałego mechanizmu epistemicznego.

Przykładem bliskim schematowi prezentowanemu przez postać człowieka wychowaną przez zwierzęta wydaje się być geniusz, czyli indywiduum myślowo wyprzedzające swoje czasy. Dlatego można odnieść wrażenie, że w tym przypadku tło społeczne nie sprzyja działalności intelektualnej takich podmiotów.

Zostańmy przy ustaleniu, że proces poznawczy, jak i wiedza, mają, albo przynajmniej powinny mieć, charakter społeczny, czyli użytkowy; podejmiemy próbę lepszej analizy zagadnienia. By tego dokonać, posłużymy się modelem skonstruowanym w oparciu o językoznawstwo kognitywne i socjologię języka. Te, jak się zdaje, dość odległe od koncepcji Mannheima dziedziny okazują się mieć wspólny zestaw elementów kluczowych. Wstępnie należy zauważyć, że nawet lokalnie obiektywna wiedza musiała zostać przedstawiona w formie dostępnej wszystkim członkom konkretnej zbiorowości, a medium umożliwiającym ten zabieg jest właśnie język.

Codziennosc, czyli spójny obraz rzeczywistości<sup>147</sup>, nie bierze się znikąd. Jest fundowany przez społeczeństwo, którego członkiem jest podmiot. W jaki sposób stajemy się uczestnikami życia powszedniego? Dokonywane jest to poprzez komunikację, przy pomocy języka przekazywany jest sposób widzenia świata – wiedza sprzęgnięta z określonym kodem. Socjalizującą rolę języka unaoczniał w swej teorii Basil Bernstein<sup>148</sup>. Gdy stajemy się kompetentnymi użytkownikami narzędzia komunikacji, to przechodzimy ceremoniał inicjacji społecznej. Wprawa w posługiwaniu się dialektem to nie tylko opanowanie reguł gramatycznych i ortograficznych, ale również przyswojenie kontekstów<sup>149</sup> umożliwiających optymalizację przekazu informacji. Podczas tego procesu przyjmujemy pewien obraz świata za oczywisty. Nabywając zestawy kategorii opisujących rzeczywistość, zaczynamy traktować je jako aksjomaty. Bernstein mówi, że w procesie socjalizacji pierwotnej wytwarzamy filtr selekcyjny<sup>150</sup>, efektem którego otrzymujemy sieć semantyczną.

---

<sup>146</sup> Zob. L. Szczegółka, *Między mistyfikacją...*, dz. cyt., s. 95.

<sup>147</sup> Zob. P. L. Berger, T. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niżnik, PIW, Warszawa 1983, s. 49 i n.

<sup>148</sup> Zob. M. Marody, *Technologie intelektu. Językowe determinanty wiedzy potocznej i ludzkiego działania*, PWN, Warszawa 1987, s. 140–141.

<sup>149</sup> Skrótów myślowych.

<sup>150</sup> Zob. M. Marody, *Technologie...*, dz. cyt., s. 183.

To, jaką rolę ogrywa język w relacji ja–rzeczywistość, określa również koncepcja Edwarda Sapira i Benjamina Lee Whorfa, określana mianem determinizmu językowego. Głosi ona, że nie jest on tylko narzędziem ekspresji, lecz kwintesencją posiadanej wiedzy. To, co określamy mianem codzienności czy wiedzą potoczną, jest tylko nieuświadomioną konwencją językową<sup>151</sup>. W efekcie, podobnie jak u Mannheim’a, otrzymujemy wiele światów – tj. systemów informacji. Jak pisze Sapir: „Żadne dwa języki nie są nigdy dostatecznie podobne, by można je było traktować jako reprezentujące tę samą rzeczywistość społeczną. Światy, w których żyją różne społeczeństwa, są odrębnymi światami, nie zaś tym samym światem, tylko opatrzonym odmiennymi etykietami. (...) Widzimy, słyszymy i w ogóle doświadczamy tak, jak doświadczamy, w dużej mierze dlatego, że zwyczaje językowe naszej społeczności preferują pewne wybory interpretacyjne”<sup>152</sup>. Pomiędzy wiedzą a hermeneutyką następuje sprzężenie zwrotne, które można ująć w mechanizmy lingwistyczne. Posiadane presupozycje zawarte są w tzw. Prototypach, tj. reprezentacyjnych przedstawieniach dla danej kategorii przedmiotów, np. dla mebli taką figurą może być stół. Tworzą one ramy poznawcze, które według Marvin’a Minsky’ego wyznaczają zestawy wartości podstawowych, np. czteronożność stołu i prostokątność jego blatu; każdy przedmiot określony mianem stołu będzie odnoszony do tego wzorca. Mamy tu do czynienia z ekstrapolacją znaczenia na element z tzw. luki semantycznej, który w ramach rozumienia potocznego podpada pod pojęcie stołu. Całość procesu można określić za Putnamem mianem stereotypizacji<sup>153</sup>, która zwiększa efektywność komunikacji pomiędzy użytkownikami danego języka kosztem możliwości interpretacyjnych, podobnie do kategorii Mannheimowskiej perspektywy poznawczej. I tak, jak w przypadku koncepcji węgierskiego myśliciela, również wedle Whorfa

<sup>151</sup> Ważnym wnioskiem jest również figura *tabula rasa* – człowiek, który nie używa żadnego języka może zostać kompetentnym członkiem każdej zbiorowości. Ta figura pełnej pozaklasowości w zestawieniu z koncepcją inteligencji daje nowe możliwości interpretacyjne propozycji Mannheim’a. Okazuje się, że kasta związana z rozwojem nauki wychodzi przed konstelacje aspektów poznawczych i ma możliwość ponownego wejścia w strukturę uwarunkowaną, w jej dowolną część. Oznacza to, że członkowie inteligencji mają wstęp do zupełnie nowej konfiguracji bytowej, która powstaje w ramach postępu wiedzy. Przypomina to model rewolucji naukowej Tomasa Kuhna. Pozostaje pytanie: czy w momencie okrycia nowych informacji podmiot czy grupa nie są już członkami nowej autarkicznej rzeczywistości, dającej nie spotykane do tej pory perspektywy (a zatem uwarunkowania) poznawcze. Z czasem nowa sytuacja zwiększa swój zasięg, co jak się wydaje należałoby przypisać temu, że wnosi ona coś na kształt większej optymalizacji komunikacji, czyli nowe mechanizmy kreujące, czy też spajające grupy społeczne.

<sup>152</sup> E. Sapir, *Status lingwistyki jako nauki*, w: *Kultura, język, osobowość*, tłum. B. Stanosz, R. Zimand, Warszawa 1978, s. 88–89, za: M. Marody, *Technologie...*, dz. cyt., s. 33–34.

<sup>153</sup> Zob. G. Lakoff, *Kobiety, ogień...*, dz. cyt., s. 113.

uwarunkowany językowo system hermeneutyczny przenika na wskroś codzienna aktywność podmiotu<sup>154</sup>.

W oparciu o dotychczasową refleksję powiemy, że należałoby łączyć kwestie naukowe z przestrzenią społeczną, a nawet zagadnieniami politycznymi, co doprowadza do wątpliwości: czy przedstawiona konstrukcja oprócz stworzenia możliwości epistemicznych jednocześnie ich nie limituje? Nie chodzi, w tym przypadku, o ograniczenia związane z kontekstową perspektywą poznawczą, ale o systemowe kreowanie warunków i możliwości dla istnienia tez, koncepcji i reform<sup>155</sup>. Sam Mannheim zwraca uwagę na to, że aktualnie panująca władza określa co jest utopią, a co ideologią<sup>156</sup>, wskazując w ten sposób, które idee można realizować. Z jednej strony wyłania się obraz o wydźwięku pejoratywnym, tj. zewnętrzne limitowanie schematów interpretacyjnych; z drugiej, gdyby zinterpretować tę sytuację w duchu Hegłowskim, okaże się, że ograniczanie staje się optymalizacją, a nawet maksymalizacją możliwości, jakie dostępne są w danej sytuacji historycznej. Do podobnych wniosków dochodzi Mannheim, gdy pisze o nie-negatywnym ujęciu ideologii<sup>157</sup>. Uzupełniając myśl, należy zauważyć, że w ramach konstelacji społecznej zwykle znajdują się pojedyncze osoby, a nawet grupy, które kontestują zastaną rzeczywistość, jednak nie mają statusu czystości klasowej, jaki przypisałibyśmy inteligencji: „Dowodzi to, że zależność poglądów ideologicznych od przynależności klasowej nie jest mechaniczna ani absolutnie obowiązująca w każdym poszczególnym przypadku”<sup>158</sup>. W innym przypadku nie moglibyśmy mówić o rozwoju wiedzy.

---

<sup>154</sup> Zob. M. Marody, *Technologie...*, dz. cyt., s. 35; P. Simpson, *Language, Ideology and Point of View*, Routledge, Taylor & Francis Group, New York 1993, s. 2.

<sup>155</sup> R. Rorty, *Remarks on Deconstruction and Pragmatism*, w: *Deconstruction and Pragmatism*, red. Ch. Mouffe, Routledge, New York 1996, s. 17.

<sup>156</sup> Zob. K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 241.

<sup>157</sup> Zob. K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 97–98.

<sup>158</sup> A. Schaff, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 7.

## 4. Płasy z metafizyką

Autor *Ideologii i utopii* upatruje w metafizyce źródło wielu perspektyw poznawczych i twierdzi, że powinna ona przyjąć formę filozofii historii. Model ten, wrażliwy na doświadczenie dziejowe, ma jednocześnie pozwolić na uniknięcie subiektywizmu i relatywizmu, którymi historycyzm<sup>159</sup> był zagrożony. Jednocześnie propozycja węgierskiego myśliciela przeciwstawia się redukcjonizmowi prowadzącemu do zunifikowanych sądów. Mamy więc do czynienia z koncepcją głoszącą pluralizm autonomicznych działań w ramach przestrzeni, jaką wyznacza historia<sup>160</sup>.

Następstwem ujęcia rzeczywistości w czystą dziejowość, opartą na relacji wiedzy – wyobrażeń transcendentálnych i bytu materialnego<sup>161</sup> – jest zastąpienie metafizyki historycyzmem<sup>162</sup>. Wykazanie dynamiki miałoby pozwolić na porzucenie analizy statycznego bytu jako jądra ontologii. Innymi słowy, zamiast dotychczasowych pytań dotyczących nieruchomej konstrukcji, należałoby zadać pytanie o zmianę, ruch świadomości społecznej. Autor *Ideologii i utopii* zadaje je pośrednio, gdy analizuje możliwość zaistnienia polityki jako nauki. Wtedy wskazuje, że głównym przedmiotem zainteresowań tej dziedziny jest irracjonalne pole gry – centrum zmian społecznych, miejsce powstawania nowej rzeczywistości. Przedstawiony model ujmujący nie wprost zagadnienia metafizyczne, lokuje dotychczasową ontologię, jak i całość zagadnień analizowanych, w jej statycznej perspektywie jako nauki pomocnicze, których zadaniem jest umożliwienie lepszej analizy irracjonalnego pola gry<sup>163</sup>.

Nową rolę zyskuje prawo stanowione. Zakładając, że jest to najbardziej sformalizowany system kształtujący byt społeczny – na co wskazał Hegel – wydaje się być dobrą konstrukcją dla koncepcji, jaką przedstawia György Lukács. Jest ona również

---

<sup>159</sup> Termin użyty za tytułem książki K. R. Poppera *Nędz historycyzmu*.

<sup>160</sup> Zob. D. Kettler, V. Mejia, *Karl Mannheim...*, dz. cyt., s. 36–37

<sup>161</sup> Ciekawe w tym kontekście są słowa O. Pöggelera o koncepcji Martina Heideggera, mówiące o porzuceniu myślenia metafizycznego, „skoro nigdy nie oddało ono w pełni dziejowego życia”, O. Pöggeler, *Droga myślowa Martina Heideggera*, tłum. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2002, s. 29.

<sup>162</sup> J. Gabel, *Karl Mannheim and Hungarian Marxism*, tłum. M. Stein, J. McCrate, Transaction Publishers, New Brunswick 1991, s. 42.

<sup>163</sup> Zob. G. Lukács, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 519.

bliska propozycji Mannheima<sup>164</sup>. Transcendentalne miary wyrażane są w prawach i sankcjach wynikających z konkretnej sytuacji historycznej. Oczywiście dominacja abstrakcyjnej konstrukcji może prowadzić do zwyrodnień w postaci totalitaryzmów, ale wówczas ostateczną instancją w konstrukcji metafizycznej jest sam byt materialny, co zauważa Mannheim opisując ideologię i utopię. Zatem należy stwierdzić, że chodzi tu prawo, które realnie kształtuje społeczeństwo. Na podstawie twierdzeń autora *Myśli konserwatywnej* należy stwierdzić, że konstrukcję legislacyjną, jak i konstelację metafizyczną można ocenić dopiero *post factum*, z kolejnego etapu rozwoju.

Wykazana możliwość pełnego określenia ontologicznej konstrukcji unaocznia ważkość irracjonalnej sfery stawania się, przejścia z potencji do aktu, w ten sposób jeszcze dobitniej objawia się dynamiczność bytu. Nie oznacza to, że *hic et nunc* istnieje jakaś metafizyczna pustka. Wydaje się, że mamy do czynienia z niedookreślonym pojęciowo tworem, choć pełnym już treściowo. Skoro coś już istnieje, to w danym momencie pojawienia się jest już kompletne.

Można więc sądzić, że autor *Ideologii i utopii* byłby skłonny rozważać metafizykę jako dzieje, w innym przypadku jest to zadanie dla teoretyków<sup>165</sup>. Wydaje się, że pytanie jakie nurtuje węgierskiego myśliciela nie brzmi: co jest? ale: jak jest? jak się przejawia? Zaktywizowanie bytu skłania myśliciela do rozważań w duchu fenomenologicznym; ponieważ *de facto* nie analizuje istnienia bytu materialnego, lecz bada transcendentalne wyobrażenia, społeczną mistykę<sup>166</sup>. Dlatego istotnym elementem są wartości – ujęte jako punkt wyjścia dla podmiotowych wyobrażeń.

Dokonuje się zwrot ku dynamicznej naturze bytu, jak w koncepcji Heraklita i w tym ujęciu wszystko płynie – *panta rhei*. W centrum tak pojętej ontologii jest pojęcie postępu<sup>167</sup>, a jej najogólniejsza forma to ruch i kierunek<sup>168</sup>, stąd też wywodząca się z dialektyki Hegla próba wyznaczenia celu – kresu historii. Jednak, gdy spojrzeć na te propozycje z perspektywy czysto metafizycznej, to powinny one mieć raczej charakter utopii totalnej (a nawet ideologii) – jak określiłby to Mannheim – czyli celu nieosiągalnego, acz wyznaczającego kierunek. Osiągnięcie kresu mogłoby okazać się zgubne. W *Ideologii niemieckiej* Marks prorokuje, że posthistoryczne indywiduum

---

<sup>164</sup> Chociaż będąc stworzonym systemem, ze względu na wartości przeciwstawia się założeniom przedstawionym we *Wprowadzeniu do ontologii bytu społecznego*. Można to argumentować, że człowiek nie tworzy *ex nihilo*, bez motywacji.

<sup>165</sup> Zob. K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 230–231.

<sup>166</sup> Zob. L. Congdon, *Karl Mannheim...*, dz. cyt., s. 8 i n.

<sup>167</sup> Zob. G. Lukács, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 589.

<sup>168</sup> Zob. G. Lukács, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 522.

będzie „rano polować, po południu łowić ryby, a wieczorem krytykować”<sup>169</sup>. Można to rozumieć jako upadek wartości oraz statyczność bytu. Ciekawe jest to, że do podobnych wniosków dochodzi Friedrich Nietzsche, opisując kondycję ostatniego człowieka, który całkowicie zanurzył się w dekadencji.

Z jednej strony zauważamy w teorii Mannheima nieobecność metafizyki w rzeczywistości życia codziennego. Z drugiej, ukazuje on ontologicznie obiektywne wartości<sup>170</sup> jako motywator społecznych działań. Jednostka zostaje osadzona pomiędzy tworamii istniejącymi obiektywnie a zmienną rzeczywistością przyrody<sup>171</sup>. Marks pisał, że: „Ludzie sami tworzą swoją historię, ale nie tworzą jej dowolnie, nie w wybranych przez siebie okolicznościach, lecz w takich, jakie już zastali, okolicznościach danych i przekazanych”<sup>172</sup>. Została tutaj wskazana rola tradycji jako nośnika nie tyle samych wartości, co ich interpretacji. Mannheim nazwałby ten element stylem myślenia, czyli konstrukcją transcendentálną wynikającą z relacji do bytu materialnego, opartą o pragmatyzm, a istniejącą ze względu na abstrakcyjne wartości.

Czytamy w książce Lukácsa, że: „(...) obiektywny i konieczny proces rozwojowy w obrębie bytu społecznego, którego ontologiczna obiektywność nie zależy od intencji poszczególnych aktów faktycznie powołujących go do życia, ani jakichkolwiek ocen, jakie w stosunku do niego są ferowane przez ludzi z najrozmaitszych punktów widzenia i pod wpływem najrozmaitszych motywacji. Stoimy zatem przed pewnym obiektywnym, ontologicznym faktem wewnętrznej tendencji rozwojowej bytu społecznego”<sup>173</sup>. Okazuje się, że zmiana bytu lub jego tworzenie jest możliwe tylko i wyłącznie ze względu na obiektywne motywacje, takie jak prawda, dobro, piękno. Dlatego jednostka jest twórcą rzeczywistości, o ile wyraża wartości. Ciekawym wnioskiem jest to, że podmiot nie musi być świadomym swojej roli bycia narzędziem. Wynika to z tego, że działa ze względu na subiektywne lub lokalne motywacje. Dopiero *post factum*, na co wskazuje Mannheim, możemy stwierdzić, czy nieobiektywnie stymulowane działanie pokrywa się z uniwersalnymi

---

<sup>169</sup> K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, w: MED, t. 3, Warszawa 1974, s. 45, za: S. Rosen, *Hermeneutyka jako polityka*, tłum. P. Maciejko, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 1998, s. 126.

<sup>170</sup> Zob. G. Lukács, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 522. Należy pamiętać, że chodzi tu właśnie o niezmienność ontologiczną, a nie hermeneutyczną, tj. interpretowania wartości. Bo ten aspekt ma charakter czysto pragmatyczny, a zatem wiąże się z zagadnieniem irracjonalnego pola gry.

<sup>171</sup> Jest to bliskie figurze Pascalowskiej trzyciny myślącej, czy Nietzsche’ańskiemu linokoczkowi.

<sup>172</sup> K. Marks, *Osiemnasty brumaire’a Ludwika Bonaparte*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, Tom 8, Warszawa 1964, s. 125, za: G. Lukács, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 258.

<sup>173</sup> G. Lukács, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 527.

zasadami, tj. czy zmieniło byt, czy też nie. „(...) dla wszystkich owych stosunków, które nazywamy wartościami; a przez to również dla wszystkich owych społecznie znaczących sposobów zachowania się, które nazywamy wartościowaniami. Ta dialektyczna jedność obiektywnego bytu i obiektywnie ugruntowanej konstelacji wartości tak jest zakorzeniona w stanie faktycznym, że wprawdzie wszystkie te obiektywne stosunki, procesy itd. utrzymują się i działają niezależnie od intencji urzeczywistniających je indywidualnych aktów ludzi (...)”<sup>174</sup>. Należy jednak pamiętać, że wartości dostrzegane są tylko i wyłącznie w dynamice bytu materialnego i nie tworzą one oddzielnej kategorii<sup>175</sup>. Zatem podmiot działa wedle jednej rzeczywistości, co podkreśla Lukács, gdy zwraca uwagę na to, że wartości są niczym innym, jak społecznymi umiejętnościami podejmowania relacji z bytem materialnym. Dostęp do nich uzyskuje się w procesie socjalizacji. Autor *Wprowadzenia do ontologii bytu społecznego* podkreśla społeczne tworzenie, a nie społeczne naśladownictwo systemów wartości. Jednak niesłuszna wydaje się jego krytyka wobec transcendentalizmu i obiektywności wartości, ponieważ gdy pisze o ich ograniczonym do *hic et nunc* istnienia, to *de facto* mówi o ich zastosowaniu, czyli historycznie uwarunkowanej interpretacji. Przy czym nie należy pejoratywnie rozumieć zjawiska hermeneutyki ze względu na to, że sposobność do zmiany perspektywy daje możliwość postępu. Być może dlatego Lukács odcina się ponadczasowej konstrukcji, bo uniemożliwiłaby ona historyczne ujęcie bytu<sup>176</sup>.

Teoria Mannheima wydaje się nie stwarzać tego problemu. Ponieważ w takim samym stopniu odnosi się do bytu materialnego, co zmiennych treści społecznego obrazu świata. Niestety, status ontologiczny tych drugich jest niejednoznaczny. Uznanie historycyzmu za punkt wyjścia nie rozwiązuje w pełni dylematu, który zawarty jest w programie wyobrażeń transcendentalnych. Polega on na rozstrzygnięciu, czy system zaproponowany w *Ideologii i utopii* jest monistyczny<sup>177</sup>, czy dualistyczny? Gdyby ująć zagadnienie w tradycji Marksowskiej<sup>178</sup> – co wydaje się oczywiste ze względu na źródła analizowanej teorii – to bez wahania powinniśmy opowiedzieć się za pierwszą opcją. Tym samym stwierdzone zostaje, że wszelkie treści myśli

---

<sup>174</sup> G. Lukács, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 527–528.

<sup>175</sup> Choć by lepiej rozumieć to zagadnienie wyobrażamy sobie jako drugi świat.

<sup>176</sup> Zob. G. Lukács, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 645–646.

<sup>177</sup> W tym kontekście ciekawy pogląd prezentuje Erich Fromm, który zwraca uwagę, że dynamiczna forma bytu wiąże się podmiotowym odczuwaniem (emocjami). Zob. E. Fromm, *Mieć czy być*, tłum. J. Karłowski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1999, s. 67–68.

<sup>178</sup> Wydaje się to oczywiste ze względu na Marksowe źródła teorii Mannheima.

są echem bytu materialnego oraz są z nim powiązane przy pomocy dużej ilości dość skomplikowanych mechanizmów, których źródłem są stosunki dziejowo-ekonomiczne. Taki model ogranicza podmiot do bycia elementem w siatce zależności, w której właściwie nie ma przypadku.

Z drugiej strony Mannheim pisze o transcendencji, o wyobraźniach, które nie pokrywają się z bytem materialnym. To sugeruje możliwość dualistycznej interpretacji systemu węgierskiego myśliciela, w którym mamy do czynienia ze światem treści myśli oraz światem materii, między którymi istnieje bardzo ulotna i zawiła relacja wywodząca się z relacji ekonomicznych. Podział ten znajduje uzasadnienie w tym, jak Mannheim konstruuje ideologie i utopię – względnie stałe i homogeniczne obrazy zewnętrzne wobec zmiennej rzeczywistości<sup>179</sup>.

Przedstawione rozróżnienie wydaje się mieć kluczowe znaczenie dla zrozumienia propozycji węgierskiego myśliciela. Żeby lepiej przeanalizować zagadnienie, odwołajmy się do przykładu państwa, które jest tworem człowieka. Gdy przyjmiemy model monistyczny, to określamy je jako efekt pracy niezideologizowanego podmiotu zbiorowego. Natomiast jeżeli odwołamy się do interpretacji opartej o dualizm ontologiczny, to okazuje się, że mamy do czynienia z efektem konfrontacji wyobrażeń transcendentalnych z bytem materialnym. Na tej podstawie możemy stwierdzić, że to drugie rozwiązanie wydaje się być bliższe Mannheimowskiej teorii.

---

<sup>179</sup> Przypomina to znany fragment z Kartezjańskich *Medytacji o pierwszej filozofii*, w którym autor opisuje relację pomiędzy słowem „wosk” a jego zmiennym desygnatem, zob. R. Descartes, *Medytacja o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąmbska, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2001, s. 53. Wydaje się, że zarówno u Kartezjusza, jak i Mannheim’a opisany dysonans staje się źródłem sceptycyzmu metodologicznego.

## 5. Dlaczego ideologia i utopia?

Zanim przejdziemy do analizy dwóch, trudnych do rozdzielenia przejawów wyobrażeń transcendentálnych, naleŹy zastanowić się, dlaczego Mannheim do ich opisu uŹywa technicznych terminów: ideologia i utopia? Ich wybór determinuje rozumienie całej konstrukcji epistemologicznej przedstawionej przez węgierskiego myśliciela. Rozważmy dlaczego – są one według niego – odpowiednią formą opisu myślenia przednaukowego<sup>180</sup>? Mannheim podkreśla, Źe jednostka nie myśli wyizolowanie, jest zanurzona w kontekst<sup>181</sup>, stąd teŹ terminy uŹyte przez niego mają za zadanie podkreślać kolektywność, społeczno-historyczny charakter treści świadomości.

Punktem wyjścia jest rozbicie monolitu obrazu świata ze względu na interesy (motywacje noologiczne) poszczególnych klas. Pojęcie ideologii odzwierciedlało zawdzięczane konfliktowi politycznemu odkrycie, Źe grupy panujące mogą w swym myśleniu być tak intensywnie zainteresowane jakąś sytuacją, Źe tracą w końcu zdolność widzenia określonych faktów, które mogłyby zakłócić ich świadomość sprawujących władzę. W słowie „ideologia” tkwi *implicite* pogląd, Źe w określonych sytuacjach zbiorowa nieświadomość pewnych grup zaciemnia zarówno im samym, jak i innym rzeczywistą sytuację społeczeństw i działa przez to stabilizująco.

Mannheim pisze, Źe: „W pojęciu myślenia utopijnego znajduje odzwierciedlenie odwrotne odkrycie, takŹe wynikające z konfliktu politycznego, Źe mianowicie określone uciskane grupy są psychicznie tak zainteresowane zniszczeniem i przebudową istniejącego porządku społecznego, iż bezwiednie widzą tylko te elementy sytuacji, które próbują negocjować. Ich myślenie nie jest zdolne do właściwego rozpoznania istniejącego stanu rzeczy; zajmują się one nie tym, co rzeczywiście istnieje, lecz próbują w swym myśleniu antycypować zmianę juŹ istniejącego stanu rzeczy. Myślenie ich nie orientuje się nigdy na diagnozę sytuacji; można go uŹywać tylko jako wskazówki do działania. W świadomości utopijnej zbiorowa nieświadomość organizowana przez życzeniowe wyobrażenia i wolę działania zakrywa pewne aspekty rzeczywistości. Odwraca się od wszystkiego, co zachwiałoby wiarę lub sparaliŹowałoby wolę zmiany rzeczy”<sup>182</sup>.

Fundamentem transcendencji nie jest konsensus, lecz napięcie pomiędzy różnymi wyobrażeniami. Przedstawione tarcie między ideologią i utopią jest

<sup>180</sup> Zob. K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 32.

<sup>181</sup> Zob. K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 33 i n.

<sup>182</sup> K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 70.

odwołaniem do Marksowskiego antagonizmu między burżuazją a proletariatem. W obydwu przypadkach mamy do czynienia z modelem opartym o zasadę wyłączonego środka,

a zatem tylko konflikt społeczny jest gwarantem weryfikacji światopoglądu.

Zauważamy, że powyższe typy mają dwie funkcje: obiektywizującą ze względu na cel<sup>183</sup>, oraz demaskującą, czy też falsyfikującą sądy oponenta. Kwestionowanie niektórych zasad, rozumianych jako uwarunkowania, nie tylko dynamizuje strukturę społeczną, ale przede wszystkim jest fundamentem sceptycyzmu poznawczego<sup>184</sup>. Natomiast Mannheim ukazując ideologię i utopię jako najbardziej reprezentatywne dla określenia podstawowych tendencji społecznych, przedstawił dwa typy ujęcia świata, które są wewnętrznie koherentne.

Czy powinniśmy uznać Mannheima za teoretyka ideologii i utopii? Bez wątplenia jest on naukowcem zajmującym się jakością naszego poznania i wiedzy, ale używając dwóch terminów i opisując ich funkcjonowanie staje się mimochodem badaczem ich samych (wzbogacając je o kontekst epistemologiczny). Takie ujęcie, tj. analizujące modele postaw społecznych przed zagadnieniami związanymi z poznaniem, daje możliwość do przeprowadzenia dość śmiałej i daleko idącej interpretacji. Przyjmijmy za punkt wyjścia potoczną definicję utopii, określającej ją jako mrzonkę czy fantazję<sup>185</sup>. W takiej perspektywie, wedle Mannheima, ma ona charakter totalny (nie wiadomo kiedy i czy w ogóle zostanie zrealizowana), jako taka właściwie nie różni się od ideologii. Zatem podczas analizy tego modelu *de facto* zostaną opisane dwa typy wyobrażeń transcendentálnych. W tym przypadku nierealizowalną mrzonką jest przekonanie o osiągnięciu pełnej samoświadomości<sup>186</sup> – co równoznaczne jest z wytworzeniem idealnego procesu poznawczego, dającego niepowątpiewalnie obiektywny obraz świata.

Jerzy Szacki w swoim przekrojowym opracowaniu teorii utopii wskazuje, że jej istotnym elementem jest eskapizm<sup>187</sup>. To w jaki sposób polski socjolog definiuje zjawisko oderwania się od potocznego świata właściwie pokrywa się z tym,

---

<sup>183</sup> Zob. K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 51.

<sup>184</sup> Zob. K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 38.

<sup>185</sup> Zob. J. Szacki, *Spotkania...*, dz. cyt., s. 16.

<sup>186</sup> Termin ten wzięty jest z koncepcji Hegla i nie bez przyczyny związany jest z końcem dziejów.

<sup>187</sup> Zjawiskiem eskapizmu na polu literatury zajmował się brytyjski pisarz Terry Pratchett. Widział w nim możliwość skupienia się na tylko kilku, istotnych, elementach, ale przede wszystkim ich uporządkowanie i zhierarchizowanie, zob. T. Pratchett, *Kiksy z klawiatury. Eseje i nie tylko*, tłum. W. Cholewa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2015, s. 113.

co Mannheim uznaje za transcendentalny obraz rzeczywistości. Chodzi o wyjęcie z całego zakresu przedmiotowego pojedynczych elementów oraz nadanie i zbudowanie z nich kompletnego przedstawienia<sup>188</sup>. Takie zestawienie może doprowadzić do solipsyzmu – co miałyby oznaczać, że każde wyobrażenie transcendentalne uznane zostaje za mrzonkę. Przeciw takiemu stanowisku stawia socjologię wiedzy, której jednym z zadań jest badanie oraz wykazanie związku między treścią i przedmiotem.

Wydaje się, że celem teorii węgierskiego myśliciela nie jest tylko zbadanie pewnych treści, których źródłem są grupy społeczne, ale także, a może przede wszystkim, odszyfrowanie relacji pomiędzy przestrzenią polityczną i treściami transcendentalnymi. Dopiero połączenie wyobrażenia ze świadomością jego pochodzenia oraz relacji, jakie są pomiędzy bytem i nadbudową, dają coś, co można nazwać wiedzą. Dlatego Mannheim można uznać za teoretyka utopii, ale nie wyczerpuje to przedmiotu jego badań.

---

<sup>188</sup> Zob. K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 60–63; C. J. Olbromski, „*Verstehende Soziologie*”..., dz. cyt., s. 19.

## R. II. Ideologia – Przyjemność

„Zatem o żadnym przedstawieniu dowolnie wybranego przedmiotu nie można *a priori* wiedzieć, czy będzie ono połączone z przyjemnością, czy z przykrością, czy też będzie obojętne. A więc wyznacznik woli w takim razie musi być zawsze empiryczny, w związku z tym empiryczna musi też być i praktyczna zasada materialna, która taki wyznacznik jako warunek w założeniu swym przyjmowała”.

Immanuel Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*

We wstępie do tego rozdziału należy podkreślić, że nie ma jednoznacznego i prostego przejścia pomiędzy zarówno ideologią a przyjemnością, jak i utopią oraz wolą. Dwie kategorie uzupełniające system Mannheima wydają się być jeszcze trudniejsze do rozdzielenia niż tytułowe klasy z dzieła węgierskiego badacza. Wola i przyjemność występują w obydwu odmianach wyobrażeń transcendentnych. Wydaje się, że pierwsza z nich ma charakter bardziej czynny, a druga bierny. Jednak należy pamiętać o trudnościach związanych z demarkacją, nawet w sytuacji *post factum*, gdzie wedle teorii autora *Myśli konserwatywnej* możemy odróżnić myśl utopijną od ideologicznej. W obydwu przypadkach możliwe do odczytania są elementy przyjemności oraz woluntarystyczne. Jaki jest sens wprowadzania elementów, które jeszcze bardziej utrudniają demarkację podstawowych typów wyobrażeń transcendentnych zawartych w teorii Mannheima? Celem tego zabiegu nie jest podkreślenie różnicy pomiędzy kategoriami noologicznymi, a dopełnienie przestrzeni

pomiędzy irracjonalnością (rozumianą jako elementy pozaepistemologiczne), a psychologią. Innymi słowy, chodzi o próbę głębszego wyjaśnienia wpływu kontekstu społecznego na procesy poznawcze, głębszego niż odwoływania się tylko do uwarunkowania materialno-bytowego. W przypadku, gdyby uznać Mannheim'a za metodologa nauki, jak postuluje Piotr Sztompka, czy teoretyka utopii, to zabieg polegający na wprowadzeniu woli i przyjemności ma za zadanie wpłynąć na udoskonalenie narzędzi badawczych tych perspektyw badawczych, ponieważ odsłania dodatkowe, możliwe mechanizmy wchodzące w skład *Aspektstruktur*.

Wychodzimy z podobnego założenia, jakie przyświecało Mannheimowi podczas badań ideologii oraz utopii, że analiza woli i przyjemności doprowadzi do ustalenia granic możliwości poznania oraz jakości posiadanego obrazu świata. Wszak z jednej strony podmiot wybiera sobie przedmiot poznania, a z drugiej ma szeroko rozumianą satysfakcję z wiedzy – ujętą jako efekt odpowiedniej metody poznawczej<sup>189</sup>. W ten sposób możemy dotknąć rdzenia propozycji Mannheim'a i odpowiedzieć na pytanie związane z zakresem transcendentnego obrazu świata. Przedstawiona tutaj dążność badawcza jest echem tego, na co zwrócił uwagę Husserl mówiąc o intencjonalności, „która stanowi istotę życia egologicznego”<sup>190</sup>. Chodzi o próbę wskazania *arche*, które z filozoficznego punktu widzenia jest istotne. Natomiast niekoniecznie takie musiało być dla autora *Ideologii i utopii*, który raczej skupił się na zdemaskowaniu pozaracjonalnych źródeł naszej wiedzy.

Należy się zastanowić, czy wnioski lub interpretacje dokonane w oparciu o Mannheimowski koncept dają możliwość filozoficznej eksploracji. W tej perspektywie kluczową kwestią wydaje się namysł nad przyjemnością i wolą, a w efekcie nad ideologią oraz utopią jako wystarczającym fundamentem dla rozważań nad jakością, pochodzeniem wiedzy<sup>191</sup>. Drugim nie mniej istotnym elementem jest analiza metody wypracowanej w oparciu o wymienione przesłanki, jako tej, która potrafi uchwycić „podstawową istotę ducha w jego intencjonalnościach”<sup>192</sup>,

---

<sup>189</sup> Zob. C. J. Olbromski, „*Verstehende Soziologie*”..., dz. cyt., s. 21.

<sup>190</sup> E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna. Wprowadzenie do filozofii fenomenologicznej*, tłum. S. Walczewska, PAT, Kraków 1987, s. 79.

<sup>191</sup> Zob. T. Bielecki, „*Światopogląd naukowy*” i naczelné wartości ludzkiego życia. *Harmonia czy dysonans*, w: *Wizje człowieka i społeczeństwa w teoriach i badaniach naukowych*, red. S. Nowak, PWN, Warszawa 1984, s. 188.

<sup>192</sup> E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Fundacja Aletheia, Warszawa 1993, s. 49.

jednocześnie dając możliwość „rozbudowywania w nieskończoność analizy ducha”<sup>193</sup>. Wreszcie chodzi także o namysł nad tym, czy propozycja Mannheima jest konkurencją, czy rozwinięciem transcendentalnej fenomenologii<sup>194</sup>.

\*\*\*

W tej części skupimy uwagę na jednej z dwóch podstawowych kategorii noologicznych. Mowa o ideologii – odmianie wyobrażenia transcendentalnego. Węgierski myśliciel charakteryzuje ją jako treści, które nie mają przełożenia na funkcjonowanie bytu społecznego. Wydaje się więc, że mamy do czynienia z kłamstwem (treścią, która nie zawiera faktów o przedmiocie). Jednak Mannheim stara się przeciwstawić temu pejoratywnemu rozumieniu, wskazując że jest ona pewną konwencją, umową wspólnoty. Innymi słowy są to treści konsolidujące grupę w oparciu o poczucie noologicznego bezpieczeństwa, co jest możliwe dzięki stabilnemu i holistycznemu obrazowi świata, który można powiązać z kategorią przyjemności. W wyniku tak sformułowanej tezy kwestie dotyczące istnienia przedmiotu zostały porzucone na rzecz jakości jego społecznie wygenerowanego obrazu.

Mannheim opisuje jedynie konstrukcję i ogólne zasady działania transcendentalnych wyobrażeń ideologicznych, dlatego by zgłębić tę problematykę, odwołamy się do szerszego kontekstu wyznaczonego przez koncepcje Immanuela Kanta i Karola Marksa. Następnie, aby wyraźniej ukazać kwestie związane z ideologią jako formą społecznej umowy hermeneutycznej, przywołane zostaną propozycje bardziej współczesne: gra językowa Ludwiga Wittgensteina, Quine’owska teza o ideologiczności metafizyki, czy pragmatyzm Richarda Rorty’ego. Taki zabieg metodologiczny ma również na celu ukazanie, że koncept autora *Myśli konserwatywnej* nie jest kwestią odosobnioną.

Jak działa ideologia i jaki jest jej wymiar noologiczny? Na wstępie należy ograniczyć zakres ideologii opisanej przez Mannheima. Będzie nas interesować przede wszystkim w swej postaci ogólnej i całkowitej – czyli perspektywa poznawcza (*Aspektstruktur*). Natomiast mniej ważna z naszego punktu widzenia jest jej odmiana

---

<sup>193</sup> E. Husserl, *Kryzys europejskiego...*, dz. cyt., s. 49.

<sup>194</sup> Mannheim wychodzi od koncepcji Husserla i jednocześnie się jej sprzeciwia – konstruując w ten sposób własny system, zob. S. Rainko, *Świadomość...*, dz. cyt., s. 310. „Owe rzekomo aprioryczne twierdzenia – jak zauważa Mannheim – są w istocie niczym innym, jak tylko absolutyzacją pewnych ustaleń, dla których wzorca dostarczył jakiś typ poznania lub rodzaj wiedzy bądź też określona faza w rozwoju nauki; powstają więc w rezultacie procesu mistyfikacji co do swego faktycznego pochodzenia oraz statusu metodologicznego. Uwaga ta wymierzona jest głównie w husserlowską intuicję ejdetyczną, pomyślaną wszak m.in. jako narzędzie odkrywania idealnych struktur ogólnych w obrębie wiedzy oraz dochodzenia do apriorycznych konstatacji na ich temat”, S. Rainko, *Świadomość...*, dz. cyt., s. 312.

określona umysłowością nieszczerą, gdzie mamy możliwość wykrycia rozbieżności pomiędzy ideą a rzeczywistością, oraz typ trzeci, czyli świadome kłamstwo<sup>195</sup>. Rdzeniem odpowiedzi jest kwestia nieuświadomionej deformacji obrazu świata, która jest jednocześnie fundamentem grupy – wspólnoty wiedzy. Natomiast totalny wymiar tego zjawiska utrudnia jego demaskację. Okazuje się również, że na podstawie zachowań człowieka można określić, jakiej ideologii jest wyznawcą, a nawet daje możliwość rekonstrukcji sytuacji bytowo-historycznej.

Przeprowadźmy krótką analizę trzech słów: idee, ideały, ideologia. Zabieg ten pomoże dookreślić przedmiot badań. Jego istotą jest sprawdzenie, czy zbiory desygnatów się pokrywają. Idee są tworem niezmysłowym, odwołując się do filozofii Platona, można określić je niezmiennymi elementami rzeczywistości<sup>196</sup>, dzięki czemu są uznane za podstawę wiedzy pewnej (*episteme*). Natomiast ideały to zestaw przedmiotów doskonałych, które mogą służyć za probierz innych rzeczy<sup>197</sup>. Immanuel Kant tak pisze o tych dwóch pojęciach: „«Idea» oznacza właściwie pojęcie rozumowe, a «ideał» – wyobrażenie czegoś jednostkowego, jako jestestwa adekwatnego pewnej idei. Dlatego też pierwowzór smaku, który opiera się oczywiście na nieokreślonej idei rozumu o pewnym maksimum, ale nie [może być ujęty] za pomocą pojęć, lecz tylko wyobrażony w jednostkowym przedstawieniu unaoczniającym, może być nazwany raczej ideałem piękna, którego wprowadzić nie posiadamy, ale który staramy się w sobie wytworzyć. Będzie to jednak tylko ideał wyobraźni, a to dlatego właśnie, że nie opiera się na pojęciach, lecz na unaoczniającym przedstawieniu; władzą zaś unaoczniającego przedstawienia jest wyobraźnia”<sup>198</sup>.

Myśliciel z Królewca ukazuje dychotomię pomiędzy ideą a ideałem. Pierwsza jest intersubiektywna: może być ujęta przez każdą istotę posługującą się rozumem – przykładem jest propozycja samego Kanta dotycząca idei wiecznego pokoju. Koncepcja ta dotyczy nieistniejącego porządku świata społecznego, którą każdy może zrozumieć i podjąć próbę realizacji. Drugi termin związany jest z konkretnym wyobrażeniem, dziełem indywidualnego podmiotu. Każdy z nas ma swój własny ideał; co więcej,

<sup>195</sup> K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 90–93.

<sup>196</sup> Zob. B. Dembiński, *Teoria idei. Ewolucja myśli Platńskiej*, Wyd. UŚ, Katowice 1997, s. 36.

<sup>197</sup> Zob. *Mały słownik język polskiego*, red. S. Skorupski, H. Auderska, Z. Łempicka, PWN, Warszawa 1968, s. 230.

<sup>198</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. J. Gałeczki, PWN, Warszawa 1964, s. 111.

często są to treści trudne do przyjęcia przez drugą osobę, ponieważ spełniają jednostkowe kryteria.

Ideologia jest ostatnim z trzech terminów. By ją zdefiniować, odnieśmy się do koncepcji Karla Mannheim'a. Węgierski myśliciel następująco zdefiniował to pojęcie: „Ideologiami nazywamy te wyobrażenia transcendentne wobec bytu, które *de facto* nigdy nie osiągają realizacji zawartej w nich treści. Jakkolwiek często stają się one w dobrej wierze motywami subiektywnego działania jednostek, to jednak w toku tego działania ulegają najczęściej skrzywieniu zgodnie ze swoim sensem.

Przykładem jest wyobrażenie chrześcijańskiej miłości bliźniego, które jest treścią względem bytu transcendentną – praktycznie nie realizowaną, choć teoretycznie zakładaną i w tym sensie ideologiczną. Jest rzeczą niemożliwą żyć konsekwentnie w sensie tej chrześcijańskiej miłości bliźniego w społeczeństwie, które nie jest zbudowane na tej zasadzie. a jednostka jest w swoim działaniu zmuszona do ciągłego odchodzenia od swych szlachetnych motywów, jeśli nie chce rozsadzić struktury społecznej”<sup>199</sup>.

Jeżeli przeanalizujemy definicję ideologii w kontekście dwóch poprzednich haseł, okaże się, że odnajdziemy odniesienia łączące wszystkie trzy pojęcia. Wyróżniony przez węgierskiego myśliciela typ wyobrażenia transcendentalnego działa jak ideał, zawarte w nim treści są niemożliwe do urzeczywistnienia, ale jednocześnie stają się kryteriami waloryzacji rzeczywistości. Natomiast gdy powołamy się na Marksowe źródło koncepcji Mannheim'a; to ideologia daje się ująć jako nadbudowa – sfera idei. Wydaje się, że koncepcja filozofa z Trewiru daje możliwość powiązania wyobrażeń transcendentalnych z konkretnym zestawem relatywnie obiektywnych informacji.

Innymi słowy, ideologia tworzy spójny obraz rzeczywistości bazujący na konkretnych treściach, wynikających z wyidealizowanej i względnie niezmiennej konstrukcji teoretycznej, np. prawa stanowionego. Co więcej, Mannheim, za Marksem, będzie mówił o niej jako o kurtynie przysłaniającej teatr świata<sup>200</sup>. Można zatem odnieść wrażenie, że ideologia ma charakter pejoratywny, pomimo oparcia na czymś, co w potocznym rozumieniu jest wzniosłe. Szczególnie w świecie politycznym, gdzie staje się narzędziem manipulacji opartym na narzuceniu obrazu świata. Historia pełna jest przykładów perswazji. Jednym z nich jest działalność NSDAP, a szczególnie

---

<sup>199</sup> K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 323.

<sup>200</sup> Zob. K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 242.

zorganizowanie w 1937 roku wystawy sztuki zdegenerowanej, podczas której dochodzi do prezentacji nowego kanonu estetycznego, który ma stać się systemem waloryzowania całości rzeczywistości.

Możliwość dewaluacji agitacyjnego ujęcia daje prezentowany przez Mannheim'a program socjologii wiedzy. Konkretnie zorientowane zniekształcenie poznawcze świata jest powszechne i nie jest kłamstwem *sensu stricto*, a relacją do rzeczywistości<sup>201</sup>. Ponadto jak przeczytamy w komentarzu Michaela Freedena: „Ideologia jest nie tylko kontrolowanym mechanizmem manipulacji celów. Lecz [Mannheim] podkreślił również jej znaczenie jako zestawu nieświadomych założeń ukierunkowujących ludzkie myślenie, będących irracjonalnym fundamentem wiedzy”<sup>202</sup>. Oczywiście, nie ma w tym przypadku dezintegracji ciemnej strony ideologii, ale staje się mniej istotna w kontekście przeprowadzonych tutaj rozważań. Wspomniany irracjonalizm odnosi do przytoczonych wcześniej słów Kanta, dając możliwość ujęcia tego terminu jako paraleli nieobiektywnej koncepcji wiedzy zgodnej z ideałami wyobraźni, a nie zasadami logiki.

Istotna dla podjętego procesu badawczego jest teza Louisa Althussera: „życie poza ideologią nie jest możliwe”<sup>203</sup>. Zniekształcenie naszego obrazu świata jest niezbywalnym elementem natury *zoon politikon*. Stąd też niemożliwość wartościowania Mannheimowskiego wyobrażenia transcendentnego. Nie zdejmuje to z nas obowiązku krytycznego podejścia do zastanej wiedzy. Owa nieufność wobec deformacji będzie bardzo akcentowana na gruncie poszukiwań wiedzy pewnej.

Lotar Rasiński, komentując Althusserowskie poglądy, zwraca uwagę na to, że „ideologia przedstawia urojony stosunek do warunków bytowych. Ideologia nie jest więc prostym odzwierciedleniem świata (opisem rzeczywistości), ale pewnym «życzeniowym» wyobrażeniem ludzi o swej relacji do świata. Nie chodzi o to, że jednostki przedstawiają sobie swój wyobrażony stosunek do rzeczywiście panujących warunków życiowych. Althusser podkreśla, że ideologie to nie po prostu pewne myśli w naszych głowach, coś duchowego czy idealnego, lecz coś o charakterze materialnym, istniejące tylko i wyłącznie w «czynach» podmiotów, a zatem dzięki praktykom”<sup>204</sup>.

---

<sup>201</sup> K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 119.

<sup>202</sup> M. Freeden, *Ideology. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York 2003, s. 13.

<sup>203</sup> L. Rasiński, *Śladami Marksa i Wittgensteina. Krytyka społeczna bez teorii krytycznej*, WN PWN, Warszawa 2012, s. 64.

<sup>204</sup> L. Rasiński, *Śladami Marksa...*, dz. cyt., s. 64.

Odrzucenie sfery spekulatywnej na rzecz działania daje możliwość eliminacji z zakresu ideologii fantazji i bajek. Okazuje się, że postulowana przez Mannheima niemożliwość realizacji treści nie oznacza braku działania. Jednak nie przynosi ono nowych treści, jest stałym obrazem zmiennego świata. Praktyka ma za zadanie utrzymanie danego *status quo*. Można odnieść wrażenie, że „autentyczna jest tylko ta rzeczywistość, która nie daje możliwości wyboru, która zmusza zdeterminowanego człowieka do czynu, do dokonania natychmiastowego wyboru”<sup>205</sup>.

Zastanówmy się teraz nad mechanizmami, jakimi kieruje się ideologia, pojmowana z jednej strony jako proces epistemiczny, z drugiej zaś jako element przestrzeni politycznej<sup>206</sup>. Wyróżnić można następujące narzędzia: aksjomatyzacja, ekstrapolacja, obiektywizacja i tautologiczność. Pierwszy, jak zostało to już opisane, to zestaw idei, które mają charakter fundacyjny dla treści tego typu wyobrażenia transcendentalnego, dzięki czemu nie są poddawane weryfikacji i w ten sposób osiągają status oczywistości, swoistej naturalności, umożliwiając tym samym ideologiczną deformację. Kolejne pojęcia – ekstrapolacja i obiektywizacja – odnoszą się do wiedzy związanej ze światem przedstawionym. Otóż pozorna oczywistość norm sprawia, że są one projektowane na całość przestrzeni ludzkiej, a co za tym idzie uznane są za zestaw praw uniwersalnych. W tym procesie zupełnie pomijana jest kontekstualność jednostkowych działań, której ukazanie możliwe jest dopiero w konfrontacji z innym perspektywicznym oglądem rzeczywistości. Ostatnim, i bodaj najciekawszym, mechanizmem ideologicznym jest tautologiczność. Oznacza, że obraz powstały w wyniku grupowej dystorsji świata jest zawsze prawdziwy dla jej uczestników, w innym przypadku nie miałby on racji bytu. Należy również zauważyć, że aby utrzymać swoją pozycję w sferze *praxis*, ideologia używa definiowania rzeczywistości *ad hoc*; tzn. wszystkie elementy, które wykraczają poza zestaw wyjaśniający świat wynikający z aksjomatów są definiowane na bieżąco poprzez wariacje elementów idei, tak aby ideologiczny obraz był spójny (co oczywiście jest gwarantem jego istnienia).

Przypatrzmy się jeszcze społeczeństwu, które jest powiązane z konstelacją obrazów rzeczywistości. Konstrukcja ma status „konkretnie obowiązującej, to znaczy oddziałującej i w tym sensie [funkcjonuje] jako *rzeczywiście* dający się określić

---

<sup>205</sup> O. Musijenko, *Tarkowski i idee „filozofii bytu”*, tłum M. Sałyga, „Kwartalnik Filmowy”, 9–10/1995, s. 232–233.

<sup>206</sup> Zob. T. A. van Dijk, *Discourse Semantics and Ideology*, [w:] „Discourse & Society”, vol. 6(2)/1995, s. 243–289.

porządek życia”<sup>207</sup>. Można odnieść wrażenie, że zbiorowość to zestaw interakcji opartych o jakiś porządek. Jej istnienie konstryuuje się poprzez działanie, które przynosi, należący również to sfery nadbudowy, skutek. Słowa te są podkreśleniem transcendentalizmu wyobrażeń, jakimi jest ideologia; a dodatkowo ukazują specyfikę ujęcia Mannheimowskiego, które niweluje napięcie pomiędzy celem a rzeczywistością, zamykając poznający podmiot w sferze zewnętrznej wobec materii.

Ciekawym aspektem ideologii jest poczucie noologicznego bezpieczeństwa grupy, które ma być zapewnione przez dany światobraz. Zestaw wartości i treści, które nie ulegają modyfikacjom<sup>208</sup>, dzięki czemu stają się niejako ideowym rdzeniem dla zbiorowości, pozwalając równocześnie na autoidentyfikację. Wydaje się, że mamy do czynienia z konstrukcją działającą na zasadzie pewnej kapsuły, która jest niesiona poprzez rzeczywistość, mając za zadanie chronić wyznawców konkretnej dystorsji.

Reasumując, ideały – twory abstrakcyjne i niematerialne – doprowadziły nas do poziomu, w którym potencjalnie mamy możliwość mówienia: po pierwsze o działaniu jednostki, po wtóre o całości konstrukcji społecznej, a co za tym idzie o relacjach pomiędzy tymi dwoma płaszczyznami. Jak wynika z naszych rozważań, idee możemy oceniać tylko z perspektywy ich zastosowania w rzeczywistości – analizując działanie podmiotu. Fakt ten pociąga za sobą wiele trudności, a o najważniejszej wspomina Mannheim pisząc, że pełna realizacja założeń ideologii nie jest możliwa. Ponadto niejednokrotnie trudno jest prześledzić drogę od czynu do wyobrażenia transcendentalnego.

W tym miejscu należy uwypuklić fakt, że nie ma obiektywnej realizacji ideałów. Wielość kontekstów poznawczych wynika z różnorodnego uwarunkowania społecznego, w którym zostaną użyte wartości. Zatem zupełna powszechność wyznawanych przez nas zasad jest tylko pozorna. Oparta na lokalnej oczywistości iluzja ma umożliwić skuteczne działanie wśród innych wyznawców tego samego zestawu zasad. Oczywiście, partykularność nie dotyczy tylko miejsca, w którym kultywowany jest pewien zestaw wartości niczym totem, wpływający na interpretację świata, ale również dotyczy czasu. Ów aktualny moment, osadzony w konkretnej rzeczywistości, rodzi właśnie ideologię, ta zaś pozwala ekstrapolować obraz świata poza strukturę *hic et nunc*.

---

<sup>207</sup> K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 231.

<sup>208</sup> K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 118.

## 1. Marks – Wittgenstein – Quine – Rorty

Powyżej został określony zakres rozumienia ideologii. Natomiast celem tej części pracy jest ujawnienie jej mechanizmów oraz wskazanie metod badania wyobrażeń transcendentalnych, jakie przedstawione są w koncepcji Mannheim'a. Można wywnioskować, że teoretyczne koncepcje filozofów próbujące uchwycić *episteme*, czy metody wypracowane przez pozytywistów na bazie abstrakcyjnej matematyki i logiki są niewystarczające dla zrozumienia tego, co określamy jako wiedza. Nie obnażają pewności, jaka zbudowana jest na podstawie lokalnego obiektywizmu. Wysiłek podjęty przez węgierskiego myśliciela ma na celu zweryfikowanie treści obrazu świata. Ideologia jest modelem, który pozwala na przeprowadzenie krytycznej analizy wiedzy.

Przypomnijmy, że mamy do czynienia z jedną z dwóch kategorii epistemologiczno-społecznych. Karol Marks określa ją mianem świadomości fałszywej. Jest to typ wiedzy zniekształconej poprzez stosunki polityczno-ekonomiczne, która na tyle skutecznie wiąże swoich uczestników, że nie widzą możliwości istnienia poglądów alternatywnych lub automatycznie klasyfikują je jako fałszywe. Mamy więc do czynienia ze swoistą koncepcją prawdy, bo chociaż byt materialny jest obiektywnie istniejący, to okazuje się, że jest prawdziwy jako subiektywna treść. Sytuację tę Marks opisuje w następujący sposób: „(...) zjawisko idealne jest niczym innym, jak zjawiskiem materialnym przeniesionym do głowy ludzkiej i w niej przetworzonym”<sup>209</sup>. Proces, który zniekształca treść ze względu na sytuację historyczno-ekonomiczną, odrzuca możliwość określenia wiedzy jako prawdziwej. Ukazany w maksymalnym uproszczeniu mechanizm pociąga za sobą istotną konsekwencję. Gdy popatrzymy na cały proces od strony podmiotu, to okaże się, że sposoby przetworzenia obrazu przedmiotu będą właściwie niedostępne. Zatem to, co percypuje jednostka (a właściwie w jakiej perspektywie dziejowej partycypuje) jest prawdziwe ze względu na to, że ogląd transcendentalny względem danego uwarunkowania jest właściwie nieosiągalny. W efekcie niemożliwości ustalenia prawdziwej treści wyobrażeń realność przedstawienia jest narzucana na rzeczy. Schemat uwidacznia nam

---

<sup>209</sup> K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 23, Książka i Wiedza, Warszawa 1968, s. 18.

moment, w którym mamy do czynienia z ideologią. Zawiera się ona między zniekształceniem percepcyjnym a ekstrapolacją obrazu.

Wszelkie zniekształcenia wynikają z interesów, jakie posiada dana klasa, są to roszczenia wobec bytu materialnego ujęte w stosunki ekonomiczne. Natomiast polifonię tych stanowisk Marks określa mianem walki klas – innymi słowy jest to starcie ideologii, które odbywa się w procesie historycznym. Sytuację tę można oględnie ująć również jako relację zanurzoną w wartości wymiennej w pewnym stosunku do wartości użytkowej.

Marks twierdzi, że towary posiadają podwójne formy, tj. fizyczną i wartości. Druga z nich dzieli się na użytkową oraz wymienną. Nadawane są odpowiednio: ze względu na pracę włożoną w produkcję przedmiotu, która w efekcie przekształcenia fizycznej materii udziela jej nowego, praktycznego sensu; z powodu ekwiwalentu pieniężnego<sup>210</sup>. Wydaje się również, że kategoria wartości daje możliwość wyjścia poza jednostkowość przedmiotu jako takiego.

Relacja pomiędzy towarem a wartością wymienną jest dwubiegunowa, tzn. towar jako taki „funkcjonować może w postaci względnej lub przeciwnie, jako ekwiwalent formy (innego przedmiotu), całkowicie zależy od aktualnej pozycji w wyrażeniu wartości. Oznacza to, że to zależy od tego, czy jest towarem, którego wartość jest wyrażona (w innym towarze) lub towarem, w którym wartość jest wyrażona”<sup>211</sup>. W ramach struktury społecznej zostaje wyznaczony pewien przedmiot, np. pieniądz, który sam w sobie nie ma wartości, ale jest jej miarą dla innych przedmiotów, np. mebli. Co więcej, porządkuje konstrukcję społeczną. Wydaje się, że wartość wyznacza relacje pomiędzy podmiotem i przedmiotem, między podmiotami (dostęp do środków produkcji) oraz między przedmiotami. Należy zwrócić uwagę na to, że stosunki między przedmiotami ustalane są społecznie. Opisuje to Thomas More, ukazując nikłą wartość złota Utopian, którzy wyżej cenili sobie wymiar praktyczny niż spekulatywny. Nadbudowa ta kreuje całą siatkę powiązań – specyficzny system komunikacji oparty o abstrakcyjną ekonomię.

Dodatkowo, myśliciel z Trewiru, za pomocą koncepcji alienacji, opisuje wyobcowanie podmiotu wobec przedmiotu w procesie poznawczym. Praca, w Marksowym systemie uczłowiecza jednostkę, ale jest przede wszystkim

---

<sup>210</sup> D. Andrews, *Commodity Fetishism as a Form of Life. Language and Value in Wittgenstein and Marx*, w: *Marx and Wittgenstein. Knowledge, Morality and Politics*, red. G. Kitching, N. Pleasants, Routledge, London 2002, s. 88.

<sup>211</sup> D. Andrews, *Commodity...*, dz. cyt., s. 84.

modyfikowaniem świata przyrody. Przetwarzanie jest połączone z poznawaniem poprzez podporządkowanie sobie materii. Zatem można powiedzieć o produkcie jako efekcie procesu epistemologicznego. Marks ukazuje, że w ramach struktur społecznych dochodzi do oddzielenia twórcy od wytworu. Następuje to w kontekście ideologicznym, otóż klasa posiadająca kapitał rości sobie prawo do efektu pracy klasy niższej nieposiadającej środków produkcji. Zatem jest to uzurpacja całości wiedzy o świecie. Na tym przykładzie zauważamy dwa zjawiska: pierwsze, to oddzielenie struktury społecznej od bytu materialnego, które następuje na płaszczyźnie ekonomicznej, drugie, to ukazanie interesu klasowego jako elementu zniekształcającego obraz rzeczywistości.

Istotna, w kontekście ideologii, jest właśnie analiza alienacji i fetyszyzmu towarowego. W swych rozważaniach myśliciel z Trewiru przedstawia fetyszym towarowy jako styl życia<sup>212</sup>. Chodzi tu o zestaw cech wyróżniających i charakterystycznych, dzięki którym: po pierwsze, możemy nazwać i wyróżnić pewien okres w dziejach; po drugie, zaklasyfikować element jako należący lub nie do danego okresu. Fetysze są w swym charakterze obiektywne (*gegenständlich*) – czyli posiadają zestaw cech wyróżniających i umożliwiających klasyfikację życia społecznego w ogóle. Ukazuje to różnorodność form rozłożonych w procesie historycznym. Drugą możliwością ujęcia tego problemu jest odwołanie się do wartości. Umożliwia to sam fetyszym towarowy, nadając przedmiotowi niezależną od jednostki wartość, równocześnie kreuje z niej narzędzie klasyfikujące strukturę społeczną. W tym rozumieniu o obiektywizmie możemy mówić jako o elemencie właściwym towarom – umożliwiającym ich ekonomiczne funkcjonowanie. Przy czym owa rola porządkująca nie wypływa z funkcji użytecznej, lecz oparta jest na wymiarze ekonomicznym towaru<sup>213</sup> – czyli nadbudowie.

Na bazie propozycji Marksa należy wyjaśnić, czym jest fetyszym towarowy ujęty jako forma życia; i co to oznacza, że jest ową formą życia? Zaczniemy od tego, że według autora *Kapitału* jest on „produktem ludzkiego mózgu”<sup>214</sup>. Co więcej, ma charakter ponadjednostkowy – czyli nawiązuje do sfery intersubiektywnie komunikatywnej. Ujmując fetyszym nomenklaturą Mannheima można określić go mianem „stylu myślenia”<sup>215</sup>. Tym bardziej wyraźne staje się powiązanie

---

<sup>212</sup> *Wprawdzie* Marks używa stwierdzenia forma życia, to jednak w nawiązaniu do koncepcji Mannheima zostaje użyty styl życia; jak styl myślenia.

<sup>213</sup> Zob. D. Andrews, *Commodity...*, dz. cyt., s. 86–87.

<sup>214</sup> D. Andrews, *Commodity...*, dz. cyt., s. 89.

<sup>215</sup> Zob. K. Mannheim, *Myśl konserwatywna...*, dz. cyt., s. 6–8.

z wartościami. Należy pamiętać, że te zawsze odnoszą się w jakiś sposób do sfery materialnej. Ponadto, będąc tworem zbiorowym, przypomina intelekt w rozumieniu św. Tomasza z Akwinu.

David Andrews podkreśla rolę wartości w praktyce noologicznej: „(...) to jest stosunek społeczny, który jawi się jako obiektywna własność obiektów, jako wartość wymienna, ten obiektywizm jest ugruntowany w działalności, formie życia. Związek między pracą i wartością nie jest tylko teoretycznym połączeniem, które może być odrzucone na rzecz nadrzędnej teorii”<sup>216</sup>. Relacja, o której mowa, ma charakter fundamentalny oparty o paradygmaty społeczne, wyważające stosunek między obiektami. Bezład przedmiotów zostaje zmieniony w konstelację. Istotnym komentarzem stają się słowa Maxa Webera: „Warunkiem «obiektywności» poznania społeczno-naukowego jest, aby to, co empirycznie dane, odnosiło się zawsze do idei wartości. Idee wartości są bowiem tym, co nadaje empirycznej rzeczywistości w a r t o ś ć poznawczą i obdarza ją znaczeniem. Jest natomiast rzeczą empirycznie niemożliwą wyprowadzenie danych empirycznych dowodu ich zasadności”<sup>217</sup>. Myśliciel zwraca uwagę na ważką rolę społecznego kontekstu w kwestii opisu danych, który określamy mianem wiedzy. Tym samym jeszcze raz zostaje podkreślony porządkujący charakter abstrakcyjnych konstrukcji. Co ważne, zarówno u Andrews, jak i Schelera, waloryzująca moc ukazuje się dopiero w kontakcie z doświadczeniem, dopiero w działaniu.

Należy podkreślić ujęcie Marksowej teorii jako pragmatyzmu epistemologicznego. Poznanie jako takie staje się dostosowaniem do oporu, jaki wytwarza materialna rzeczywistość<sup>218</sup>, jak również „(...) ujęte jest przede wszystkim jako narzędzie, które pozwala człowiekowi opanować swoje warunki życia (...)”<sup>219</sup>. Wiedza jest na wskroś praktyczna, reprezentuje adaptację podmiotu do aktualnej sytuacji dziejowej. Wartościowanie jako narzędzie *noologiczne*<sup>220</sup> powinno umożliwić społeczne przetrwanie, co ciekawe, chodzi tutaj o zachowanie konstrukcji społecznej – Hegłowskiego ducha narodu, a nie pojedynczej jednostki.

---

<sup>216</sup> D. Andrews, *Commodity...*, dz. cyt., s. 91.

<sup>217</sup> M. Weber, *Racjonalność, władza, odczarowanie*, tłum. M. Holona, Wyd. Poznańskie, Poznań 2011, s. 190.

<sup>218</sup> Zob. L. Kołakowski, *Kultura i fetysze. Eseje*, WN PWN, Warszawa 2000, s. 47 i nn.

<sup>219</sup> L. Kołakowski, *Kultura i fetysze...*, dz. cyt., s. 66.

<sup>220</sup> Por. D. Andrews, *Commodity...*, dz. cyt., s. 85.

Wydaje się, że fetyszyzm towarowy łączy się z ideologią jako forma ujęcia wartości – styl życia. Ten zaś jest niczym innym jak nadbudową wynikającą z interesów danej klasy społecznej. Wszystko, co do tej pory zostało ukazane, wyrazić można w ujednoczonej ekspresji nadziei (*expression of hope*), która opiera się na wspólnocie roszczeń względem bytu. Fundatorem postulatów jest zunifikowana hierarchia aksjologiczna, która jest intersubiektywnie komunikowalna i zrozumiała dla członków danej grupy.

To wprowadza nas w Wittgensteinowski świat języka. Na wspólne cechy koncepcji Marksa i autora *Dociekań filozoficznych* zwraca uwagę David Andrews: „Marksowski namysł nad wartością może być również postrzegany jako analiza zasad wartości gry językowej, czyli wyjaśnienie jak czasownik «być warte» jest zastosowany w ramach języka. To, że intencją Marksa jest zwrot ku analizie wykorzystania języka, jest widoczne w jego rozważaniach na temat względnych i równoważnych form wartości”<sup>221</sup>. Dokonując przejścia między teoriami, skupiamy się bardziej na wspomnianej wyżej *expression of hope*, jakby na efekcie pragmatyzmu epistemologicznego, który zostaje ujęty w teorię gier językowych. Analizie zostaje poddana mowa – rodzaj aktywności człowieka w kontekście języka, czy też uzewnętrznienie formy życia. „W szczególności użycie języka odzwierciedla sposób życia, innymi słowy: wyobrazić sobie język jest równoznaczne z wyobrażeniem sobie formy życia”<sup>222</sup>. Ideologia staje się ramą dla procesów modyfikacji języka, nadając mu w ten sposób sens – aparaturę pojęciową. Innymi słowy uczestniczenie w danym stylu życia jest konieczną podstawą, by efektywnie korzystać z mowy<sup>223</sup>.

Rdzeniem rozwijającej się przed nami problematyki staje się znów sfera *praxis*: sensem słowa jest jego użycie. Bez zderzenia podmiotu z rzeczywistością język nie mógłby być narzędziem komunikacji, ponieważ nie opisywałby żadnych zjawisk<sup>224</sup>. Wittgenstein, rozpoczynając od efektywnego użycia języka, dochodzi do analizy reguł językowych wyznaczonych przez ideologię<sup>225</sup>. Socjolekt<sup>226</sup> staje się wystarczającym

---

<sup>221</sup> D. Andrews, *Commodity...*, dz. cyt., s. 84.

<sup>222</sup> L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Macmillan, New York 1958, s. 19, za: D. Andrews, *Commodity...*, dz. cyt., s. 82.

<sup>223</sup> Zob. D. Andrews, *Commodity...*, dz. cyt., s. 83.

<sup>224</sup> Ujętych kontekstowo.

<sup>225</sup> Zob. D. Andrews, *Commodity...*, dz. cyt., s. 82.

<sup>226</sup> Można to rozumieć jako społecznie praktyczną gramatykę. Chodzi o to, że każdy dialekt rozumiany jako konkretny system znaków i ich konotacji oraz denotacji jest związany z jakąś wspólnotą i umożliwia jej komunikację czyli działanie. Zob. M. Bugajski, *Język w komunikowaniu*, WN PWN, Warszawa 2006, s.

i całościowym światem, który poprzez sam fakt funkcjonowania jest właściwym sposobem opisu rzeczywistości<sup>227</sup>. Oczywiście dotyczy to znawców danego kanonu. Efektywność komunikacji staje się ważniejsza niż *adaequatio* pojedynczych pojęć. Sytuacja jest więc podobna do epistemologicznej propozycji Marksa: prawda ustępuje miejsca praktycznemu zastosowaniu. Z powyższego opisu wyłania się struktura monadyczna. Ideologia jest sprzężona zwrotnie z językiem i tworzy funkcjonalną strukturę o charakterze ekskluzywnym. Doprowadza to do sytuacji, w której mowa oparłaby się na zestawie idiomów<sup>228</sup>. Warunki te sprawiają, że koherentne systemy definiowania rzeczywistości stają się względem siebie niezależne, ale też niedostępne sobie nawzajem. W związku z czym pojawiają się dwa rodzaje komunikacji pomiędzy monadami: odwołanie do rzeczywistości materialnej – co sugeruje Marks, oraz odwołanie się do ogólnych wartości, takich jak dobro czy piękno (bez ich definiowania) – co proponuje Mannheim. Obiektywność nie dotyczy już definicji, czy też metodologii, które wydają się nienaruszalne jako aksjomaty klasowe. Oznacza to, że systemy waloryzacji związane z daną zbiorowością są nieprzetłumaczalne, będąc toposem grupy społecznej, ale wartości, na które się powołują, są wspólne wszystkim.

W ten sposób stanowisko Mannheima dotyczące relacjonizmu zyskuje nową perspektywę ujęcia. Gdyby ująć ideologię jako kłamstwo, wówczas można postulować za Marksem, że jedyną formą porozumienia jest rewolucja, czyli radykalna zmiana stosunków produkcji, które mają bezpośredni wpływ na system hierarchizacji bodźców. Oznacza to również, że nie istnieje żadna podstawowa i wspólna dla wszystkich forma – gra językowa, jak również nie ma elementarnej ideologii, która miałaby być punktem wyjścia dla kolejnych stylów życia<sup>229</sup>.

Z drugiej strony autor *Kapitału* wysuwa koncepcję wartości wymiennej. Otóż, odwołując się do rzeczywistości ekonomicznej, odnajdujemy tzw. globalny rynek, który znalazł sobie ogólnie obowiązujący ekwiwalent umożliwiający ogólnościową komunikację. Zatem potencjalnie istnieje płaszczyzna międzyideologicznej interakcji – wartości. Generuje to jednak pytania: ile prawdy w prawdzie? czy ile piękna w pięknie?

---

192–194, 200–204; C. Taylor, *Teorie znaczenia*, tłum. A. Orzechowski, W. Jach, w: *Język, dyskurs, społeczeństwo*, red. L. Rasiński, WN PWN, Warszawa 2009, s. 148.

<sup>227</sup> Zob. D. Andrews, *Commodity...*, dz. cyt., s. 81.

<sup>228</sup> Przypomina problem na jaki zwraca uwagę Quine opisując hipotetyczną sytuację z użyciem nazwy: *gavagai*.

<sup>229</sup> Zob. D. Andrews, *Commodity...*, dz. cyt., s. 83.

Gdy przyjrzymy się bliżej starciom pomiędzy ideologiami, o których wspomina Mannheim, pisząc o konfrontacji stronnictw, odniesiemy wrażenie, że nie mamy do czynienia z nonsensem, nie-prawdą, a kłamstwem. Jak sugeruje Richard Rorty – w momencie, gdy przeprowadzamy analizę „procesów badawczych” na arenie społecznej, gdzie aksjomaty obiektywizmu (epistemologia, metafizyka) zostają odsunięte, podstawą staje się etyka, czyli np. ocenianie wypowiedzi w systemie prawdomówności, a nawet więcej – wartościowanie względem przyjętego paradygmatu moralnego<sup>230</sup>.

Perspektywa ujęcia myśli Marksa, jaką prezentuje autor *Traktatu...* umożliwia wydobyć treści, które nazwalibyśmy „antypozytywistycznymi” – założenie pluralizmu form poznawczych bez negacji żadnej z nich. To jest efekt odrzucenia behawioralnej koncepcji poznania poprzez wprowadzenie trzeciego elementu tego procesu: ideologii – zasad gry językowej. Podkreślona zostaje również abstrakcyjność systemu wartości. Natomiast fetyszyzm towarowy ukazuje niezależność przedmiotu od podmiotu – wytwórcy – i konwencjonalność nośnika relacji pomiędzy nimi<sup>231</sup>.

Na bliskość przedstawionych teorii zwraca uwagę również Rossi-Landi: „Falszywa myśl to alienacja językowa. To, że Wittgenstein zajmował się fałszywą myślą, jest oczywiste. Jednakże z pewnością interesowała go także fałszywa świadomość i to na kilka sposobów. Odróżnił fałszywą świadomość negatywnie od fałszywej myśli oraz badał stany umysłowe, które nie są wyrażone werbalnie, lecz które można zaobserwować poprzez badanie niewerbalnego zachowania”<sup>232</sup>. Zarówno Marks, jak i Wittgenstein, zwracają uwagę na elementy pozasystemowe. W przypadku autora *Kapitału* chodzi o czynniki bytowo-ekonomiczne. Natomiast drugi myśliciel ukazuje sferę niejęzykową jako kluczową w kwestiach świadomości, uczestnictwa w grze. Obydwaj wiążą wszelkie przejawy aktywności ze stylem życia i ukazują przenikanie się tych sfer<sup>233</sup>.

W efekcie krytyczna Marksowska teoria mówiąca o ideologicznym zniewoleniu przez przedmiot<sup>234</sup> zostaje ubrana w mechanizmy gry językowej. Zamiast ujmowania

---

<sup>230</sup> Zob. R. Rorty, *Obiektywność...*, dz. cyt., s. 39.

<sup>231</sup> Zob. D. Andrews, *Commodity...*, dz. cyt., s. 92–93.

<sup>232</sup> F. Rossi-Landi, *Between Sings and Non-Sings*, red. S. Petrilli, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam–Philadelphia 1992, s. 103, za: L. Rasiński, *Śladami Marksa...*, dz. cyt., s. 165–166.

<sup>233</sup> Zob. D. Andrews, *Commodity...*, dz. cyt., s. 92.

<sup>234</sup> Wszak pomimo tego, że podmiot nadaje wartości, to przedmiot będący ich wyrazicielem wyznacza cel podmiotowych roszczeń. Człowiek konstruując system relacji międzypodmiotowej w postaci wiedzy stwarza sobie złotą klatkę.

rzeczywistości w kategoriach metafizyki i nonsensu Wittgenstein zwraca uwagę na język ustalający w mechanizmie „powszedniego użycia słów”<sup>235</sup>. Tak opisuje to zjawisko Rorty: „słowa zostały sprowadzone z ich zastosowań metafizycznych z powrotem do użytku codziennego”<sup>236</sup>, co znajduje również potwierdzenie w słowach autora *Traktatu*...: „nie szukaj znaczenia, szukaj użycia”<sup>237</sup>.

Został wykonany krok w stronę językowego ujęcia ideologii. Kierunek antymetafizycznego marszu wyznacza „zwrot językowy” (*linguistic turn*). Niezależnie od tego, jak daleko uda się wejść w lingwistyczne analizy interesującego nas aspektu rzeczywistości, to nieodłącznym tłem prowadzonych dociekań będzie społeczeństwo. Wszak opisujemy twór osadzony w kontekście. Najbliższym otoczeniem tego systemu abstrakcyjnych znaków są jego użytkownicy, ci zaś również nie są zawieszani w próżni. W takim sensie „język reprodukuje” *ideologię*, jest jej najbardziej zewnętrzną cechą<sup>238</sup>.

Następnie przeanalizujemy propozycję Willarda Van Ormana Quine’a opublikowaną na łamach „The Journal of Philosophy”<sup>239</sup>. Tekst ten jest analizą ideologii podjętą na gruncie logiki i filozofii. Na początku rozważmy kwestię oddziaływania społecznej świadomości, jej stosunek do twardej epistemologii wynikającej z nauk przyrodniczych. Przystępując do zbadania tez zawartych w artykule *Ontology and Ideology Revisited* należy zwrócić uwagę na określenie rzeczywistości. Autor stwierdza, że być – w sensie istnienia – to nic innego jak być wartością zmiennej. Oznacza to tyle, że znalezienie desygnatu pojęcia jest niczym innym, jak stwierdzeniem zgodności z przyjętymi założeniami ontologicznymi. Innymi słowy, chodzi o spójną siatkę pojęciową, czyli jest to kwestia języka<sup>240</sup>. Jeżeli podmiot używa poprawnie gramatycznie języka polskiego, mówiąc: „Mój fotel jest zielony i ma cztery nogi”, to stwierdza pewien fakt zgodnie z zasadami danego języka. Co więcej, jako użytkownik socjolektu znajduje przedmiot podpadający pod moje stwierdzenie. Należy również wspomnieć, że fundamentalnym elementem opisanej konstrukcji jest kompetentność językowa nabywana w wyniku socjalizacji<sup>241</sup>. Wszystkie wątki kumulują się w ontologicznym pytaniu: „Co istnieje?”. Quine odpowiada: „Wszystko”

<sup>235</sup> Zob. R. Rorty, *Filozofia jako...*, dz. cyt., s. 253.

<sup>236</sup> L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, par 116, za: R. Rorty, *Filozofia jako...*, dz. cyt., s. 245.

<sup>237</sup> R. Rorty, *Filozofia jako...*, dz. cyt., s. 259.

<sup>238</sup> Zob. P. Simpson, *Language...*, dz. cyt., s. 5.

<sup>239</sup> W. V. O. Quine, *Ontology and Ideology Revisited*, „The Journal of Philosophy”, vol. LXXX, 9/1983, s. 499–502.

<sup>240</sup> W. V. O. Quine, *Z punktu widzenia logiki. Dziewięć esejów logiczno-filozoficznych*, tłum. B. Stanosz, Aletheia, Warszawa 2000, s. 44.

<sup>241</sup> Zob. M. Marody, *Technologie...*, dz. cyt., s. 117 i nn.

i dodaje: „każdy uzna tę odpowiedź za prawdziwą”<sup>242</sup>. Rozstrzygnięciem jest immanentna formalność<sup>243</sup> językowej konstrukcji: istnieje to, co ma sens (spełnia wymogi formalne). Tym samym spór o uniwersalia i klasyfikacja bytów zostają odsunięte na bok, „ponieważ na podstawie języka nie da się ocenić ontologii”<sup>244</sup>. Natomiast poziom epistemiczny związany zostaje z systemem maksym językowych (sensownością komunikatu). Wydaje się więc, że wiedza o świecie jest oparta o synonimy, antonimy oraz reguły, na podstawie których możemy się komunikować tak, aby zostać zrozumianym.

Określiwszy zestaw zasad, jakie obowiązują w przestrzeni byt (świat) – sens (wiedza) zajmijmy się teraz analizą relacji ontologii i ideologii. Wyobrażenia transcendentalne można połączyć z wartością funkcji, czyli czymś, co umożliwia ewidencjonowanie świata (nadawanie mu sensu w wyżej określonym rozumieniu). Zatem nie dotyczy ona ontologii (nie odpowiada na pytanie o byt), a epistemologii ontologii (sensowności mówienia o rzeczywistości)<sup>245</sup>.

Punktem wyjścia Quine’owskich rozważań na temat ideologii jest notacja  $\exists x$ , która jest arbitralną i wąską normą do przyjęcia ontologicznego zobowiązania<sup>246</sup>. Wydaje się, że stwierdzenie „istnieje taki x, że...” jest najbardziej zbliżonym do ontologii *sensu stricto*. Z drugiej strony domaga się dopowiedzenia – nadania sensu wypowiedzi. W taki sposób mówi autor *Z punktu widzenia logiki* o rozróżnieniu w kontekście ontologii: „Zwykła rozmowa rzeczywiście rzadko dotyka ontologii, a więc ocena bytu na podstawie względnych zaimków potocznego dyskursu ukazuje dość zaniedbaną rzeczywistość; ale jeśli zaistnieje taka potrzeba, to jasność i ekonomię ontologii można wykazywać za pomocą parafrazy, która wciąż będzie istnieć w świecie względnych klauzul i zaimków zamiast kwantyfikatorów i zmiennych związanych”<sup>247</sup>.

Wnioskować stąd należy, że język formalny najmniej odbiega od bytu; pierwszym „krokiem od” są zmienne związane. Wynika z tego, wedle tego myśliciela, że są one sferą mówienia o tym, co (i jak) istnieje, to zaś należy do języka<sup>248</sup>. Twierdzenie to wydaje się wypełniać Quine’owski postulat, że „spór ontologiczny

<sup>242</sup> W. V. O. Quine, *Z punktu widzenia...*, dz. cyt., s. 29.

<sup>243</sup> Zob. W. V. O. Quine, *Filozofia logiki*, tłum. H. Mortimer, PWN, Warszawa 1977, s. 33 i nn.

<sup>244</sup> W. V. O. Quine, *Ontology...*, dz. cyt., s. 500.

<sup>245</sup> Zob. W. V. O. Quine, *Ontology...*, dz. cyt., s. 500.

<sup>246</sup> Zob. W. V. O. Quine, *Ontology...*, dz. cyt., s. 499.

<sup>247</sup> W. V. O. Quine, *Ontology...*, dz. cyt., s. 499–500.

<sup>248</sup> Zob. W. V. O. Quine, *Ontology...*, dz. cyt., s. 499.

powinien stać się sporem o język<sup>249</sup>. W ramach przedstawionej koncepcji stwierdzenie ma dwie konsekwencje: pierwsza – na podstawie przedstawionej roli języka logiki sądzić można, że walka o prym w opisie bytu powinna być wygrana właśnie przez tę konstrukcję. Drugą jest parafraza przytoczonego postulatu: spór o język powinien być sporem o zmienne związane. Taka propozycja znajduje potwierdzenie w pracy *Z punktu widzenia logiki*: „(...) teoria mianowicie zakłada istnienie tych i tylko tych bytów, których występowanie wśród wartości zmiennych kwantyfikacji tej teorii jest koniecznym warunkiem prawdziwości jej twierdzeń<sup>250</sup>. Wyrażony zostaje tutaj sąd na temat ekonomii językowej, która miałaby dotyczyć komunikacji potocznej.

Oszczędne gospodarowanie językiem, tj. takie, które wykorzystuje minimalną ilość słów do skutecznego komunikowania, wprowadza nas jeszcze bardziej w to, co Quine rozumie przez ideologię. Zaczyna się ona w granicach opisu przedmiotu, jednak rozciąga się na „nieartykułowane umiejętności rozpoznawania<sup>251</sup>” rzeczy. Oznacza to, że wypowiadający zdanie „słońce zachodzi” musi wliczać je w całość systemu – ideologię; niezależnie od tego, czy ma to wyraz w języku. Opis rzeczywistości jest zawsze kontekstualny (niezależnie od dostępnego słownictwa). Ekonomia językowa w kontekście efektywnej komunikacji jest możliwa właśnie dzięki ideologii. Jest ona zestawem kompletnych terminów albo predykatów<sup>252</sup>, które działają na zasadzie puzzli układanych według sensu wypowiedzi. Ich kompletność polega na istnieniu werbalnego i pozawerbalnego tła.

Następnie Quine wprowadza ideologię percepcyjną, którą definiuje jako szerszą, transcendentálną wobec leksykalnych znaczeń; ma również swoje znaczenie wąskie: będąc tylko behawioralną reakcją<sup>253</sup>. To ujęcie bodziec–reakcja zwraca naszą uwagę znów w stronę nauki o bycie. Percepcyjna ontologia, bo o niej mowa, wynika z „biernej postawy” ideologii percepcyjnej, czyli wspomnianego wąskiego znaczenia. Jest ona narzędziem, które daje możliwość wytworzenia pojęć, pod które będą podpadać wszystkie desygnaty spełniające założenia terminu, np. granice stwierdzenia: „to jest kot”. Możemy tu mówić o pewnym jednostkowieniu, które należy rozumieć

---

<sup>249</sup> W. V. O. Quine, *Z punktu widzenia...*, dz. cyt., s. 44.

<sup>250</sup> W. V. O. Quine, *Z punktu widzenia...*, dz. cyt., s. 42.

<sup>251</sup> W. V. O. Quine, *Ontology...*, dz. cyt., s. 501.

<sup>252</sup> Zob. W. V. O. Quine, *Ontology...*, dz. cyt., s. 500–501.

<sup>253</sup> Zob. W. V. O. Quine, *Ontology...*, dz. cyt., s. 501.

jako definiowanie zakresu desygnatów ze względu na określoną podmiotowo ontologię<sup>254</sup>.

Komentarz Lievena Decocka do tej części Quine'owskich tez mówi o klęsce ontologii i ideologii. Autor *Filozofii logiki*, pisząc o interesujących nas aspektach *implicite*, postuluje powstanie systemu, który miałby być wolny od „wartości dodanej”. Zostają tutaj postawione surowe tezy oparte na argumencie funkcji pośredniczącej (*proxy function*) i ekstensjonalności języka, których nie są w stanie spełnić ontologia i ideologia teorii mnogości<sup>255</sup>. Na początku autor *Filozofii logiki* wybiera jedną z nauk – geografię, w ramach której mamy predykat „F” – punkt na powierzchni Ziemi. Następnie wybrana dziedzina i określona w jej ramach informacja zostanie zinterpretowana ponownie przy pomocy ontologii liczb. By wykonać ten zabieg zostaje wybrany punkt – środek Ziemi jako centralny punkt systemu referencji opartego o zwykłą skalę. Ekstensja predykatu „F” jest ekstensją predykatu „G” – czterokrotność liczb rzeczywistych, z sumą kwadratów liczb pierwszych trzech równych kwadratowi 6700. Jest to matematyczna ekspresja opisu punktu na powierzchni Ziemi, oparta o długość promienia i fikcyjny parametr czasowego koordynatu. Rozszerzeniem zakresu obydwu predykatów jest ten sam zestaw czwórki liczb rzeczywistych.

Jeśli geografia jest dobra jako nauka ekstensjonalna, to możemy bez przeszkód zastąpić „jest taki punkt na powierzchni Ziemi” przez zestaw odpowiednich liczb. Tym samym słownik geograficzny może zostać zupełnie wyeliminowany, a to zaś oznacza, że ideologia geograficzna zostaje zmieniona na ideologię matematyczną. Nie oznacza to jednak wyjścia w stronę nieuwarunkowanego systemu. Sam Quine w następujący sposób ukazuje przedstawiony problem. Przytacza on przykład punktu na powierzchni planety, gdzie mamy konkretną wartość temperatury. Całą tę sytuację można zapisać za pomocą czterech liczb dotyczących położenia i piątej związanej z temperaturą. Dalej myśliciel stwierdza, że niezwykłym zbiegiem okoliczności jest umiejętność powiązania wszystkich podanych współrzędnych geograficznych z temperaturą. Innymi słowy, nie mamy żadnych przesłanek, by utworzyć wzór matematyczny, który opisywałby związek pomiędzy miejscem a wysokością temperatury ponadczasowo i dla całej Ziemi. Zostaje tutaj ukazana każdorazowa kontekstowość odbioru oraz problem radykalnego tłumaczenia (*radical translation*),

---

<sup>254</sup> W. V. O. Quine, *Ontology...*, dz. cyt., s. 501–502.

<sup>255</sup> Zob. L. Decock, *Trading Ontology for Ideology. The Interplay of Logic, Set Theory and Semantics in Quine's Philosophy*, Springer-Science+Business Media, Dordrecht 2002, s. 161.

gdzie zapis matematyczny porównany zostaje do *gavagai* z wszystkimi tego konsekwencjami. Quine zwraca uwagę na to, że np. 6°C nie jest uniwersalną wartością. Interpretacja tego stwierdzenia przez jednostkę, która używa innej skali, jest bliska cudu (komunikacyjnego)<sup>256, 257</sup>.

W efekcie działania brzytwy Quine'a rzeczywistość opisana za pomocą funkcji pośredniczącej (*proxy function*) zostaje zredukowana do zestawów samych liczb; następnie otrzymujemy tylko abstrakcyjną strukturę obdartą z relatywizmu ontologicznego i ideologicznego<sup>258</sup>. Tym samym drugi typ różnorodności odbioru rzeczywistości to studia nad ideami, które są wyrażone w predykatkach. Pierwszy, który wydawał się do tej pory niepodlegający ukontekstowaniu, staje się zestawem wartości zaangażowanych zmiennych<sup>259</sup>. Wnioskować stąd można, że granica pomiędzy przedstawionymi tutaj przestrzeniami zostaje zatarta.

Ukazany tutaj „hiperpitagoreizm”<sup>260</sup> jest fiaskiem ideologii i ontologii w takim sensie, że tylko on jest w stanie spełnić wymogi stawiane nauce – wiedzy. Natomiast jakkolwiek predykat jest ujęty raczej jako pojęcie, a nie klasa<sup>261</sup>. Tym samym zostaje zawężona moc eksplanacyjna – wszystko ponad abstrakcyjnym opisem matematycznym zostaje ujęte w ramy radykalnego tłumaczenia.

Czym zatem jest ideologia w kontekście Quine'owskich rozważań? Po pierwsze, są to pojęcia, które spełniają wszystkie przedmioty będące desygnatem zawartej treści. Po drugie, jest całym systemem znaczeń pozasłownikowych (nawet pozawerbalnych), które można określić mianem wstępnego rozpoznania rzeczywistości. Po trzecie, ideologia powinna spełniać zestaw treści, które pozwalają mówić o sensie.

Dlaczego ideologia została zdefiniowana w taki sposób? Analizowany termin oznacza zbiór idei będących pewną koncepcją dotyczącą świata, która jest spójnym

---

<sup>256</sup> Zob. L. Decock, *Trading Ontology...*, dz. cyt., s. 159–160.

<sup>257</sup> Ważnym w tej sytuacji wydaje się komentarz Luhmanna: „Gdybyśmy wrócili do punktu zerowego w dziejach ewolucji, to wydałoby się nam nieprawdopodobne, że Ego w ogóle rozumie, co myśli Alter – założywszy ich oddzielność oraz indywidualizację ciał i świadomości. Sens może być rozumiany tylko w związku ze swym kontekstem. Kontekstem jest zaś dla każdego początkowo to, czego dostarcza mu pole postrzeżeń i jego własna pamięć. Poza tym jak już wyżej na marginesie wspomniałem, rozumienie zawsze obejmuje również niezrozumienie, a jeśli nie można się oprzeć na dodatkowych przesłankach, to komponent niezrozumienia jest tak duży, że dalsze prowadzenie komunikacji staje się nieprawdopodobne. (Problem ten powtarza się w każdej wymagającej sytuacji komunikacyjnej, choćby w teoretycznych dyskursach socjologii)”. N. Luhmann, *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*, tłum. M. Kaczmarczyk, Zakład Wydawniczy «NOMOS», Kraków 2007, s. 149.

<sup>258</sup> L. Decock, *Trading Ontology...*, dz. cyt., s. 157.

<sup>259</sup> L. Decock, *Quine's Ideological Debacle*, „Principia”, 8(1)/2004, s. 86.

<sup>260</sup> L. Decock, *Trading Ontology...*, dz. cyt., s. 157.

<sup>261</sup> Zob. L. Decock, *Trading Ontology...*, dz. cyt., s. 158.

obrazem opartym o sensowną strukturę elementów werbalnych i pozawerbalnych. Jest to konstrukcja niemówiąca nic o prawdziwości twierdzeń, a jedynie umożliwiająca skuteczną komunikację pomiędzy użytkownikami danego systemu. Quine tak odnosi się do kwestii prawdziwości: „Za pośrednictwem leksykonu, kategorii (części mowy) i konstrukcji gramatyka nie mówi nam, że (...) zdanie jest prawdziwe, a tylko, że jest to zdanie danego języka”<sup>262</sup>. Wydaje się, że spełniony zostaje Kantowski postulat o „nierealności” idei.

O ile w kwestii komunikacji użytkowników opartej na jednej interpretacji rzeczywistości ideologia wydaje się być „czymś pomocnym”, o tyle sprawia, że w sytuacji, gdy dochodzi do „zderzenia cywilizacji”, porozumienie się między użytkownikami jest czymś na miarę cudu. Innymi słowy, należy mieć świadomość ograniczoności predykatów do sytuacji lokalnej, pomimo że ich ambicją jest uniwersalność<sup>263</sup>. Quine w swej propozycji idzie o krok dalej: dokonuje relatywizacji ontologii, zbliżając ją tym samym ideologii. Wydaje się, że takie ujęcie rzeczywistości jeszcze bardziej unaocznia relatywność oczywistości predykatów. Z drugiej strony nie mamy do czynienia z sytuacją, w której nie możemy nic powiedzieć o świecie. Zatem można sądzić, że nie jest to sceptycyzm epistemologiczny, a metodologiczny – autor *Filozofia logiki* ukazuje skuteczny transparentny sposób orzekania o rzeczywistości, dlatego można odnieść wrażenie, że ideologia nie ma wydźwięku pejoratywnego – jest to przestrzeń skutecznej komunikacji w ramach określonej, lokalnej rzeczywistości. Jedynym niepożądanym elementem tej konstrukcji jest ekstrapolacja predykatów jako obowiązujących ponadczasowo i transprzestrzennie. Staje się to ciekawym wnioskiem płynącym nie wprost z propozycji Quine’a: otrzymujemy pewne narzędzie mające na celu ukazanie zrelatywizowania naszych systemów określania świata.

Richard Rorty, autor *The Linguistic Turn* wykazał przygodność prawdy oraz jej zależność od dyskursu. Myśliciel tak komentuje językową przemianę w filozofii: „Po pierwsze: problemy filozoficzne nie są w żadnym interesującym znaczeniu problemami języka. Po drugie: zwrot lingwistyczny był mimo wszystko użyteczny, gdyż skierował uwagę filozofów z kwestii doświadczenia na kwestie zachowania językowego. Ta zmiana pomogła przełamać dominację empiryzmu – i, szerzej, reprezentacjonizmu”<sup>264</sup>.

---

<sup>262</sup> W. V. O. Quine, *Filozofia logiki...*, dz. cyt., s. 31.

<sup>263</sup> Zob. L. Decock, *Trading Ontology...*, dz. cyt., s. 160.

<sup>264</sup> R. Rorty, *Filozofia jako...*, dz. cyt., s. 243.

Okazuje się, że nasza wiedza nie jest sumą bodźców, lecz opiera się na systemie interpretacyjnym; zatem epistemologia została zamieniona na hermeneutykę<sup>265</sup>.

Myśliciel ten, prócz tego, że analizuje zmianę paradygmatu i wkład różnych postaci (Wittgenstein, Quine) w jego przemianę, to również prezentuje swój pogląd w tym zakresie. W skrócie można stwierdzić, że opisywany przez niego podmiot uzasadnia swoje racje w taki sposób, żeby spełniały wymagania społeczności, w której się znajduje<sup>266</sup>. Innymi słowy, wszelkie kategorie są zrelatywizowane, zależą od konwencji, jaka panuje wśród członków grupy<sup>267</sup>.

Stanowisko to – wieńczące namysł nad metamorfozą ideologii – skonfrontujmy z tym, które jest punktem wyjścia dla całości podjętych tutaj rozważań – propozycją Karla Mannheima. Węgierski myśliciel sugeruje, że świat ujmowany jest jako całościowy obraz, a źródłem tego holizmu jest historyczny podmiot o świadomości abstrakcyjnej, transcendentalnej. Właśnie to założenie odbija się echem w filozofii Rorty'ego. Pojawia się jako użyteczność dla konkretnej grupy społecznej, tym samym jest też podstawą do krytyki danych poglądów, dokonywanej przez uczestników innej perspektywy noologicznej<sup>268</sup>. Daje to także powód do tego, by wysunąć tezę, że „historia myśli kształtuje się nie tylko w książkach i że kluczowe akcenty ontologiczne mogą powstawać w toku kształtowania się codzienności”<sup>269</sup>.

Ciekawym rozróżnieniem wprowadzonym przez autora *Myśli konserwatywnej* jest podział ideologii jako takiej na nurt „wolny od wartościowania i zorientowany wartościująco (teoriopoznawczo-metafizycznie)”<sup>270</sup>. Przedstawiona dychotomia jest bliska temu, co pisze twórca *The Linguistic Turn*; z jednej strony mamy do czynienia właśnie z konwencją – konstrukcją ustalającą znaczenia, która *de facto* daleka jest od oceniania wypowiedzi na skali metafizycznej, z drugiej zaś, obydwaj myśliciele sugerują, że poza tym, co określone zostało tutaj mianem ideologii, nie uniemożliwia zaangażowania oceniającego. Wspomina o tym Rorty pisząc o filozofach, którzy wedle jego uznania, przed zwrotem lingwistycznym, byli

<sup>265</sup> Zob. <http://www.ishs.hu/comment-the-abstracts-of-the-2010-conference/item/114-epistemology-hermeneutics-and-richard-rorty>, data korzystania 31.12.2013.

<sup>266</sup> Zob. R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, London 1999, s. 37.

<sup>267</sup> Zob. A. Markiewicz, *Prawda a wolność społeczeństwa liberalnego w koncepcji Richarda Rorty'ego*, w: *Wolność i władza w życiu publicznym*, red. W. Zuziak, J. Mysona Byrska, WN PAT, Kraków 2008, s. 95.

<sup>268</sup> Zob. K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 100–103.

<sup>269</sup> K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 105.

<sup>270</sup> Zob. K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 113.

fachowcami od wykrywania nonsensu<sup>271</sup> – kategorii nieprawdy metafizycznej; określa ich również jako specjalistów poszukujących *episteme*; dążących do poznania bytu – czystej rzeczywistości. Bazując na takiej tezie można wysnuć wniosek, że ideologia jako taka będzie opierać się przede wszystkim na doświadczeniu potocznym – *doksie*. Pojawia się zatem pytanie: czy w takim totalizującym ideologię ujęciu mamy możliwość dotarcia do wiedzy pewnej?

W poszukiwaniu odpowiedzi na to pytanie pojawia się kategoria prawdy, jednak ma niejednoznaczny wydźwięk; otóż o ile oddaje ona intencje, jakie związane są z wiedzą ponadpartykularną (uniwersalną), to z drugiej łączy się z dążeniem kontekstowego obrazu do totalizacji uznania go za prawdziwy; dlatego Mannheim odrzuca to kryterium oceniania wiedzy jako niejednoznaczne i łatwo podpadające pod wartościowanie społeczno-historyczne<sup>272</sup>. Na tym przykładzie widać pewną zbieżność pomiędzy propozycją autora *Ideologii i utopii* a Quine'owską krytyką: metafizyka nie dodaje nic pewnego do konstrukcji, jaką jest nasza wiedza. Co więcej, daje złudne fundamenty pewności naszych sądów, łącząc je właśnie z pojęciem prawdy.

Z drugiej strony Mannheim doszukuje się pewnych możliwości ontycznych, umożliwiających wyjście poza lokalne wartościowanie, są to: mistyczna konstrukcja ponadczasowa, ponadhistoryczna pełnia<sup>273</sup> oraz sensowny i konieczny proces historyczny<sup>274</sup>. Postulowane tutaj filary obiektywności krytykuje Karl Popper wykazując, że historycyzm będący racjonalną kontrolą dziejów jest niczym innym, jak próbą powstrzymania wszelkiej zmiany<sup>275</sup>. Autor książki *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie* negatywnie ocenia socjologię wiedzy za jej społeczny determinizm<sup>276</sup>, co miałyby uderzać w prawdę i jej obiektywny charakter<sup>277</sup>. Jest to polemika<sup>278</sup>

---

<sup>271</sup> Zob. R. Rorty, *Filozofia jako...*, dz. cyt., s. 258.

<sup>272</sup> K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 117.

<sup>273</sup> K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 123.

<sup>274</sup> K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 124.

<sup>275</sup> Zob. K. R. Popper, *Socjologia wiedzy*, tłum. A. Chmielecki, w: *Problemy socjologii wiedzy*, wybór A. Chmielecki, S. Czerniak, J. Niżnik, S. Rańko, PWN. Warszawa 1985, s. 426.

<sup>276</sup> Zob. S. Hanuszewicz, *Popper a socjologia wiedzy*, w: *Teoretyczne podstawy socjologii wiedzy*, t. 1, red. P. Bytniewski, M. Chałubiński, Wyd. UMCS, Lublin 2006, s. 204.

<sup>277</sup> Zob. S. Hanuszewicz, *Popper...*, dz. cyt., s. 206.

<sup>278</sup> Całość polemiki (raczej wirtualnej, ponieważ *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie* zostaje wydane po raz pierwszy w 1945 roku, a w 1947 roku umiera Mannheim) jest niezwykle interesująca i wcale nie wydaje się taka jednoznaczna, jak mogłoby to wyglądać z perspektywy książki Poppera. Szczególnie gdy zwrócimy uwagę na komentarz Stanisława Rainko: „(...) przekonanie Mannheim'a, że epistemologia może się wzbogacać merytorycznie oraz rewidować swoje tezy pod wpływem rezultatów badań empirycznych nad sytuacjami poznawczymi, jakich dostarcza np. socjologia wiedzy”, S. Rainko, *Świadomość...*, dz. cyt., s. 311. Wynika z niego, że metoda badawcza, którą opisuje węgierski myśliciel, jest zasadniczo podobna do założeń teorii weryfikacjonizmu czy falsyfikacjonizmu.

z metodologią, która wedle Poppera doprowadza do nadania nauce kontekstu, co w efekcie doprowadza do sceptycyzmu. Natomiast Leszek Kołakowski powołując się na stanowisko Marksa uważa, że niesłusznym jest ujęcie mistycyzujące historię – czyli takie, które wyklucza wszelki przypadek<sup>279</sup>. Autor *Kapitału* byłby skłonny przypisać mistyczny charakter raczej ideologii, wskazując tym samym na funkcjonalny (stabilizujący) charakter nadbudowy<sup>280</sup>.

Wracając do postulatów Mannheim'a należy stwierdzić, że opisują bardzo ogólnie kategorię ideologii, tj. jako niezbywalną część podmiotowości wykraczającą poza zmienną rzeczywistość oraz jako sferę rozwijającą się w ramach możliwości postępu historycznego. Owe metakategorie nie dają jednak żadnych rozstrzygnięć w kwestii wiedzy – okrywając ją raczej otoczką „cudu”; są za to założeniami *implicite* zawartymi w Mannheimowskiej ideologii oraz utopii niejako konstytuując ich miejsce w przestrzeni.

Antypozytywistyczna postawa Mannheim'a zwraca naszą uwagę ku kategorii irracjonalności. Wniosek ten poniekąd wypływa z koncepcji Georga Lukácsa, który mówił o autorze *Ideologii i utopii* właśnie jako o irracjonalistę ze względu na podkreślane przez tego myśliciela pozapoznawcze czynniki w tworzeniu wiedzy oparte o działanie społeczne<sup>281</sup>. Uzasadnienie posiadanych informacji o świecie wykracza tym samym poza podmiot jednostkowy, a jest raczej udziałem zbiorowości, ale nie rozumianej jako ponadindywidualny intelekt, jak pojmowali to myśliciele oświeceniowi, lecz jako wspólnoty celów.

Perspektywa, jaką dało rozwinięcie idei Mannheim'a i połączenie ich ze zwrotem lingwistycznym, zwraca uwagę na jeszcze jedną kwestię. Otóż językowe ujęcie jest badaniem strukturalnym<sup>282</sup>, namysłem nad systemem znaków<sup>283</sup>, kwestiami

---

<sup>279</sup> L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 1, WN PWN, Warszawa 2009, s. 340.

<sup>280</sup> Zob. L. Kołakowski, *Główne...*, dz. cyt., s. 346.

<sup>281</sup> Zob. L. Kołakowski, *Główne...*, dz. cyt., s. 288.

<sup>282</sup> Ujęcie, które jest możliwe dzięki koncepcji Rossi-Landiego, może posłużyć jako narzędzie do rozstrzygnięcia Popperowskiej demarkacji na korzyść Mannheim'a. Otóż podział zaprezentowany w *Nędzy historycyzmu* dotyczy zagadnienia holizmu. Wiedeński myśliciel tak prezentuje tą kwestię: „W najnowszej literaturze holistycznej obserwujemy pewną fundamentalną dwuznaczność związaną z posługiwaniem się słowem «całość». Używa się go w celu oznaczenia: (a) całokształtu aspektów albo właściwości przysługujących danej rzeczy, zwłaszcza wszelkich relacji między tworzącymi ją częściami, oraz (b) pewnych swoistych cech lub aspektów badanego przedmiotu, mianowicie tych, które sprawiają, że jawi się on jako zorganizowana struktura, nie zaś jako «zwykłe zbiorowisko». Całości w znaczeniu (b) stały się przedmiotem badań naukowych”, K. R. Popper, *Nędza historycyzmu*, wyd. II, Wyd. Krąg, Warszawa 1989, s. 49. Jednak, jak pamiętamy, Mannheim używa *Totalität* jedynie w kontekście ideologii – wskazując w ten sposób na trudność w zdemaskowaniu fałszywości tego typu treści, a rezygnuje z tej cechy w przypadku utopii (w przeciwnym byłaby ona równoważna z ideologią). Należy

gramatycznymi<sup>284</sup>, syntaksą<sup>285</sup>; taka też wydaje się być propozycja węgierskiego myśliciela: analizuje społeczną konstrukcję obrazu świata, próbuje określić relacje pomiędzy jego poszczególnymi odmianami i jego stosunek do przedmiotu. Aspekt wyznaczony przez badania Rorty'ego pozwala śmiało powiedzieć, że analizy dokonane przez autora *Ideologii i utopii* dążą do uformowania całościowej aranżacji opisującej grę, jaką jest wiedza. Językoznawczy horyzont skłania do podkreślenia tego, że propozycja węgierskiego myśliciela dąży do wykreowania metodologii uzyskania wiedzy, która będzie niezależna od treści, tj. obrazu świata i jego źródeł historyczno-politycznych, a jednocześnie będzie zakładać zmienność tych elementów<sup>286</sup>.

Ponadto, w takim ujęciu, okazuje się, że wiedza nie jest sztuką dla sztuki, ekskluzywną i wyizolowaną wyspą, ale potrzebuje ekspresji, komunikacji<sup>287</sup>; co w efekcie doprowadza do interpretacji, której sensowność konstytuowana jest przez jej grupowe pochodzenie<sup>288</sup>. Zarówno w teorii Mannheima, jak i teoriach

---

również zauważyć, że węgierski myśliciel mówi o niemożliwości istnienia totalnej utopii jako autonomicznego typu wyobrażenia transcendentalnego z metaperspektywy, jaką posiada on-badacz; podczas kiedy ma ona totalny charakter z punktu widzenia jej uczestnika, w przeciwnym razie nie mogłaby być perspektywą poznawczą. Natomiast Popper przypisuje tę cechę całemu historycyzmowi jako takiemu, wskazując, że jest to jego największy błąd, zob. K. R. Popper, *Nędzia historycyzmu*, dz. cyt., s. 51.

<sup>283</sup> Zob. P. Piotrowski, *Muzeum krytyczne*, dz. cyt., s. 31.

<sup>284</sup> Ciekawym w tym kontekście wydaje się być zestawienie poglądów Noama Chomsky'ego, mówiące o uniwersalnej gramatyce, z koncepcją językoznawstwa kognitywnego, prezentowaną przez m.in. Edwarda Sapira i Benjamina L. Whorfa, gdzie gramatyka ma charakter lokalny. Przedstawione tutaj nurty dają możliwość nowej interpretacji propozycji Mannheima. Pierwsza perspektywa pozwala na szukanie ogólnych zasad w historii czy polityce, które mogłyby fundować wyobrażenia transcendentalne, co zbliża nasze rozumienie problemu do analiz w duchu historycyzmu. Z drugiej strony mamy do czynienia z systemem endemicznym, który bardzo silnie oddziałuje na uczestników danej społeczności. Takie ujęcie podkreśla również, że podmiot przed socjalizacją jest niezapisaną tablicą i potencjalnie może stać się członkiem każdej grupy. Co wydaje się ułatwiać uzasadnienie powstanie Mannheimowskiej inteligencji, jako wtórnie uniwersalnej, pozaklasowej. Dodatkowo, drugi z prezentowanych modeli zakłada większą dynamikę niejednorodnej struktury, czego źródłem należy dopatrywać się w braku uniwersalności każdego z systemów. Relację, jaka wynika z propozycji kognitywistycznej, można zapisać za pomocą notacji:  $\forall x \in A : f(x)$ , gdzie A jest grupą społeczną, x jednostką, a  $f(x)$  relacją wywnioskowaną na podstawie teorii epistemologicznej. Ujawnia się tutaj siła oddziaływania kontekstu społecznego na wyobrażenie transcendentalne jednostki, co bliskie jest koncepcji Mannheima. Jednocześnie wskazuje na uwarunkowanie bytowe jako podstawę wspólnoty sensów – płaszczyzny umożliwiającej komunikację.

<sup>285</sup> Na co wskazuje również Stanisław Rainko w swoim komentarzu do teorii Mannheima: „Okazuje się bowiem natychmiast, że analizy genetyczne procesów poznawczych, uprawiane w ramach psychologii lub socjologii wiedzy, nie wykraczają poza dziedzinę pragmatyki, a badania metodologiczne nad strukturą teorii wiedzy naukowych mieszczą się całkowicie w obrębie składni (...)”, S. Rainko, *Świadomość...*, dz. cyt., s. 320.

<sup>286</sup> Zob. L. Hjelmslev, „Langue” i „parole”, w: *Językoznawstwo strukturalne. Wybór tekstów*, red. H. Kurkowska, A. Weinsberg, PWN, Warszawa 1979, s. 13–14.

<sup>287</sup> Zob. N. Luhmann, *Systemy...*, dz. cyt., s. 132.

<sup>288</sup> Zob. N. Luhmann, *Systemy...*, dz. cyt., s. 134. Tej sensowności ujętej jako lokalnie rozumiane treści należy szukać w procesach standaryzacyjnych, zob. M. Marody, A. Giza-Poleszczuk, *Przemiany więzi*

językoznawczych pojawia się problem autoreferencji, tj. uczestniczenia w danym systemie, ale również możliwość, czy też umiejętność zdystansowania się do niego (co w efekcie miałyby dać świadomą przynależność, w przeciwieństwie do pewnego rodzaju społecznej bezwładności)<sup>289</sup>. Chodzi tu również o to, co postulował węgierski myśliciel, gdy nie wprost odwoływał się do koncepcji Hegla – samoświadomość, poznanie ograniczeń obrazu świata, co miałyby umożliwić lepsze, efektywniejsze ich przekraczanie (lub modyfikacje)<sup>290</sup>, doprowadzając w ten sposób do konkluzji<sup>291</sup>.

\*\*\*

Zamykając tę część analiz, odwołamy się do myśli Mannheima: „Prorok wątpił w prawdziwość swojej wizji dlatego, że czuł się opuszczony przez Boga; jego niepokój miał transcendentalny punkt odniesienia. Jeśli natomiast my poweźmiemy podejrzenie, że mamy fałszywą świadomość, boimy się zawieść instancje z tego świata”<sup>292</sup>. Jak powinniśmy rozumieć przytoczone słowa? Otóż ideologia – wyobrażenie transcendentalne, niemające wpływu na zmianę bytu społecznego, a raczej sprzyjające zachowaniu stanu obecnie obowiązującego – istnieje, o ile jest wspierana przez instytucje, które odpowiadają za utrzymanie konwencji. Owe organizacje należy rozumieć bardzo szeroko, od czysto sformalizowanych struktur politycznych po mechanizmy, które Michel Foucault określa mianem mikrofasyzmu<sup>293</sup>. Niewypowiedzianym obowiązkiem podmiotu uczestniczącego w danej świadomości ideologicznej jest „realizacja systemów egzystencji”<sup>294</sup>. Stwierdzenie wypływa z wypełnienia pewnej powinności wobec instancji społeczno-politycznych. Realizacja opiera się na wyznaczonej przez Mannheima zasadzie mówiącej, „że ideologia staje się w dobrej wierze motywem subiektywnego działania jednostek, to jednak w toku działania ulegają najczęściej skrzywieniu ze swoim sensem”<sup>295</sup>.

---

*społecznych. Zarys teorii zmiany społecznej*, WN Scholar, Warszawa 2004, s. 421. L. Hjelmslev, „*Langue*”..., dz. cyt., s. 10–11.

<sup>289</sup> Zob. N. Luhmann, *Systemy...*, dz. cyt., s. 134.

<sup>290</sup> Zob. N. Luhmann, *Systemy...*, dz. cyt., s. 137 i 148.

<sup>291</sup> Zob. M. Marody, A. Giza-Poleszczuk, *Przemiany więzi...*, dz. cyt., s. 58–59.

<sup>292</sup> K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 104–105.

<sup>293</sup> Zob. M. Żardecka-Nowak, *Władza kształtująca jednostkę*, w: *Wolność i władza w życiu publicznym*, red. W. Zuziak, J. Mysona Byrska, WN Pat, Kraków 2008, s. 105.

<sup>294</sup> K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 229.

<sup>295</sup> K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 232.

## 2. Porzucenie metafizyki?

Pomimo dokonanej w poprzednim rozdziale analizy kwestii ontologicznej wydaje się, że pragmatyzm noologiczny skłania nas do ponownego rozważenia roli teorii bytu w teorii Mannheima<sup>296</sup>.

Porzucenie metafizyki może mieć dwie konsekwencje. Pierwsza, już zasugerowana, to subiektywizm – deformacja sensu obrazu ze względu na jednostkowe, czy też lokalne działanie podmiotów. Druga, to naukowy obiektywizm, w którym doskonalenie metody oraz abstrakcyjnego opisu rzeczywistości doprowadza do dewaluacji pozycji naocznego świata<sup>297</sup>. Oznacza to, że w efekcie propagowania argumentacji racjonalistycznej (szczególnie w duchu oświeceniowym), obraz rzeczywistości zostaje zupełnie oderwany od jej potocznego, przednaukowego doświadczenia, tworząc w ten sposób zamknięty samotłumaczący się system. Na tej podstawie spróbujmy zanalizować propozycję Mannheima, którego twierdzenia mają swe źródła w idealizmie niemieckim – mającym wedle Edmunda Husserla ważną rolę w demaskowaniu błędu racjonalizmu<sup>298</sup>, polegającą na przełamaniu dualizmu podmiot–przedmiot. Należy się jednak zastanowić, czy zamiana ponadindywidualnego intelektu na ducha grupy, narodu – który jest elementem historycznego spełnienia Hegłowskiej syntezy – jest rzeczywiście istotna, tj. przełamuje abstrakcyjnie-obiektywny racjonalizm? Gdyby odwołać się do Marksowego hasła o porzuceniu filozoficznego teoretyzowania na rzecz praktycznego działania, to mielibyśmy do czynienia ze zdecydowanym zbliżeniem do potocznej naoczności. Jednak wydaje się, że węgierski myśliciel akcentuje w całości swej teorii styl myślenia – ponadindywidualną i lokalnie uniwersalną teoretyczną konstrukcję<sup>299</sup>. Właśnie w ten sposób definiuje go Robert K. Merton, który podkreśla zbiorowy charakter elementu Mannheimowskiej teorii i jego negującą rolę w stosunku do partykularnej psychologii interesów<sup>300</sup>. Co więcej, ustanowienie historycznie zmiennego paradygmatu jest efektem krytyki

---

<sup>296</sup> Ciekawym wątkiem jest pomijanie kwestii ontologicznych, które metodologicznie zbliża pragmatyzm do pozytywizmu.

<sup>297</sup> Zob. E. Husserl, *Kryzys europejskiego...*, dz. cyt., s. 45.

<sup>298</sup> Zob. E. Husserl, *Kryzys europejskiego ...*, dz. cyt., s. 38.

<sup>299</sup> Zob. K. Mannheim, *Myśl konserwatywna*, dz. cyt., s. 8–11. Dlatego komentarz Jerzego Kopela wydaje się trafiać w sedno problemu: „Aby skutecznie koordynować społeczne działania ludzi, system myślowy istotnie nie musi być prawdziwy, ale jednak musi za taki uchodzić. Aby zaś uchodzić za prawdziwy, czy ściślej rzecz ujmując – za posiadający słuszne racje poznawcze, moralne, estetyczne musi on być adekwatny, istnieć musi relacja homomorfizmu między strukturą myślenia a strukturą społecznego bytu”, J. Kopel, *Dwie koncepcje...*, dz. cyt., s. 71.

<sup>300</sup> Zob. R. K. Merton, *Teoria socjologiczna...*, dz. cyt., s. 527.

metodologii pozytywistycznej i dokonywanego przez nią opisu zjawisk. Dlatego wydaje się, że zabieg przeprowadzony przez Mannheima jest jedynie zmianą stylistyczną. Zwraca na to uwagę Husserl, gdy poddaje krytyce właśnie ducha wspólnoty, który jest „(...) romantyką, mitologią wyrosłą z analogicznego przeniesienia pojęć, które swój właściwy sens mają tylko w sferze pojedynczych osób. Na pytanie o źródło wszystkich trudności trzeba odpowiedzieć: cały ten obiektywizm albo psychofizyczne ujęcie świata, choć pozornie oczywiste, są naiwnie jednostronne, a same nie potrafią tego zrozumieć. Realność ducha jako rzekomo realnego dodatku do ciał materialnych, jego rzekomo czasoprzestrzenny byt w obrębie przyrody, jest niedorzecznością”<sup>301</sup>. Dlatego słuszna wydaje się być klasyfikacja Piotra Sztompki, wedle której Mannheim należy do nurtu pozytywistycznego socjologii wiedzy. Co właściwie nie powinno ulegać wątpliwościom, że względu na Marksowe źródło koncepcji autora *Ideologii i utopii*, stał się członkiem sceptyków metodologicznych, wszak sam Marks należał do „najbardziej spekulatywnego nurtu, który stara się myśleć o swoich granicach, aby je usunąć, czy też po to, aby po ich rozpoznaniu ona sama mogła się w nich usadowić”<sup>302</sup>.

Przynależność Mannheima do orientacji pozytywistycznej wskazywałaby na to, że przedmiotem jego dociekań jest metoda. Stąd też trafna uwaga Barbary Tuchańskiej, że w przypadku teorii węgierskiego myśliciela mamy do czynienia raczej z socjologią poznania niż socjologią wiedzy<sup>303</sup>. Rozwinięcia zagadnienia należy szukać w tekście Husserla z 1935 roku: „Dla obiektywizmu charakterystyczne jest to, że porusza się on na gruncie świata danego wstępnie w doświadczeniu w sposób zrozumiały sam przez się i że pyta o «obiektywną prawdę» tego świata, o to, czym jest sam w sobie. Uniwersalne wykazanie tego jest zadaniem *episteme*, *ratio* wzgl. filozofii”<sup>304</sup>. Można więc traktować analizę ideologii i utopii jako rozważania na temat metody.

Tym bardziej jest to interesująca perspektywa, gdy uznamy węgierskiego myśliciela za teoretyka utopii. Okazuje się wówczas, że analiza tego zjawiska jest niczym innym jak badaniem procedur poznawczych – ten wątek zostanie rozwinięty w dalszej części.

---

<sup>301</sup> E. Husserl, *Kryzys europejskiego...*, dz. cyt., s. 44.

<sup>302</sup> É. Balibar, *Filozofia Marksa*, dz. cyt., s. 31.

<sup>303</sup> Zob. B. Tuchańska, *Czy istnieje socjologia...*, dz. cyt., s. 179.

<sup>304</sup> E. Husserl, *Kryzys nauk...*, dz. cyt., s. 65.

Obiektywizacja daje jeszcze jedną możliwość – indukowania metody, co w przypadku Mannheim'a oznacza możliwość planowania konstrukcji społecznej<sup>305</sup>.

Drugim wątkiem, analizowanym już w kontekście ducha, a teraz wracającym w kontekście metodologicznym, jest analiza ograniczeń poznawczych – samoświadomości badawczej. Rozwój w tej płaszczyźnie jest sednem progresu nauki, jak pisze Husserl: „Albowiem prawdziwa przyroda we właściwym jej sensie, w sensie nauk przyrodniczych, jest wytworem badającego ją ducha, zakładająca zatem już naukę o duchu. Duch z istoty swej jest zdolny do tego, by dokonywać samopoznania, a jako duch naukowy – samopoznania naukowego i to w sposób powtarzalny. Tylko w czystym poznaniu humanistycznym naukowiec wolny jest od zarzutu skrywania przed sobą swej własnej działalności”<sup>306</sup>. Słowa twórcy nurtu fenomenologicznego w filozofii wskazują na cel nauki jednocześnie ukazując paradygmat humanistyczny jako ten, który poprzez swą otwartość miałby lepszy mechanizm odkrycia swoich ograniczeń. Wątek ten podejmuje Mannheim w swej krytyce nauk pozytywnych. Oznacza to, że polemiczna analiza dokonana przez autora *Ideologii i utopii* nie jest próbą wyjścia z kręgu abstrakcyjnie-obiektywnego, a jest jedynie ulepszeniem metody.

Na czym miałyby polegać modyfikacje proponowane przez węgierskiego myśliciela? To pytanie porusza dwie kwestie: celu rozwoju metodologii i możliwości komparatystycznych różnorodnych paradygmatów. Przyjrzyjmy się zagadnieniu porównywania sposobów pozyskiwania wiedzy (konfrontacja między różnymi obrazami świata jest dość skomplikowana, na co wskazywał przywoływany Quine, gdy analizował zagadnienie „radikalnego przekładu”, tj. weryfikacja treści możliwa jest tylko poprzez konfrontację z przedmiotem materialnym). Wydaje się, że Mannheim proponuje pójść inną drogą, w duchu idealizmu niemieckiego, tj. najlepsza metodologia to taka, która zapewnia największą wolność ducha. Należy ją rozumieć pozytywnie<sup>307</sup> jako maksymalne samookreślenie, co wiąże się z samowiedzą (świadomością ograniczeń). Takie ujęcie uniezależnia ocenę metody od zasobności informacji o świecie, choć pośrednio mają one wpływ na jakość narzędzia poznawczego. Takie uniezależniające ujęcie analizy metody wydaje się omijać zagrożenie, jakie wynika z metody matematyczno-fizykalistycznej, na które wskazują Husserl i Mannheim, czyli jakość, a przede wszystkim ilość pozyskiwanej wiedzy świadczy

---

<sup>305</sup> Zob. K. Mannheim, *Człowiek i społeczeństwo...*, dz. cyt., s. 8–22.

<sup>306</sup> E. Husserl, *Kryzys europejskiego...*, dz. cyt., s. 48.

<sup>307</sup> Czyli jako tzw. „wolność do”.

o jakości metody. Komplementarność i totalność obrazu świata odsuwa, czy nawet odrzuca wątpliwości dotyczące sposobu jego pozyskania. Taki stan rzeczy podważa węgierski myśliciel wprowadzając figurę ideologii, tym samym zwracając uwagę na potrzebę weryfikacji narzędzi epistemologicznych, której celem jest osiągnięcie maksymalnej samoświadomości – wiedzy o ograniczeniach metody.

Właśnie w kontekście ideologii zarzut Husserlowski o utraceniu żywotności<sup>308</sup> czy też trywialności<sup>309</sup> relacji podmiot–przedmiot jest w zupełności trafiony, szczególnie w totalizująco-objektywizującym wymiarze tego zjawiska. Natomiast uwaga dotycząca efektu działania socjologii wiedzy wobec tego typu społecznego wyobrażenia ujęta jako tzw. hipochondria epistemologiczna jest chybiona. Wszak sceptycyzm metodologiczny jest najbardziej pożądanym w objektywizmie.

Mannheim w całej teorii podkreśla rolę elementu transcendentalnego, który można tłumaczyć jako zewnętrżność podmiotu wobec przedmiotów, która umożliwiałaby scalanie różnych bodźców w jeden holistyczny obraz świata. Rozszerzenie tej definicji znajdziemy u Husserla: „Transcendentalizm natomiast głosi, że sens istnienia danego wstępnie świata jest tworem subiektywnym, że jest dokonaniem doświadczającego, przednaukowego życia. W życiu tym buduje się sens i obowiązywanie sensu świata, i to tego świata, który jest rzeczywiście obowiązujący dla tego, kto go aktualnie doświadcza. Jeżeli zaś chodzi o «obiektywnie prawdziwy» świat nauki, jest on tworem wyższego rzędu zabudowanym na podstawie przednaukowego doświadczania i myślenia, wzgl. dotyczący obowiązywania dokonań tego myślenia. Jedynie radykalne zapytywanie skierowane wstecz, ku subiektywności, ku tej subiektywności mianowicie, która ostatecznie realizuje wszelkie uznanie obowiązywania świata wraz z jego zawartością i we wszystkich naukowych przednaukowych postaciach, jak również ku «co» i «jak» dokonań rozumu, może uczynić zrozumiałą prawdę obiektywną i osiągnąć ostateczny sens istnienia świata”<sup>310</sup>.

Rozwijając tę myśl Mannheim podkreśla udział potocznego doświadczenia w kształtowaniu wiedzy. Co więcej, stawia on je w samym centrum zainteresowania sceptycyzmu, jako główny przedmiot demaskacji w procesie samopoznania. Przedstawione ujęcie jest dalekie od negatywnego oceniania wiedzy potocznej. Byłoby

---

<sup>308</sup> Zob. O. Pöggeler, *Droga myślowa...*, dz. cyt., s. 27.

<sup>309</sup> Zob. E. Husserl, *Kryzys nauk...*, dz. cyt., s. 47.

<sup>310</sup> E. Husserl, *Kryzys nauk...*, dz. cyt., s. 66.

to o tyle trudne, że ten rodzaj zdobywania wiedzy o świecie został uznany przez Mannheima za fundamentalny i niezbędny element dla całości systemu epistemologicznego.

Ważnym elementem teorii węgierskiego myśliciela staje się ujawnienie abstrakcyjności nie tylko nauk pozytywnych, ale wiedzy jako takiej. Wydaje się, że ideologizacja może posłużyć jako model ukazujący przejście od wiedzy, doświadczenia potocznego do obrazu względnie obiektywnego. Wobec takiego ujęcia odpowiedź na pytanie: „co jest odpowiedzialne za wytworzenie ponadindywidualnego obrazu świata?” wydaje się być prosta, ponieważ chodzi o uwarunkowania bytowe<sup>311</sup>. Pełnią one dwojaką rolę: po pierwsze, mają charakter ponadjednostkowy – stają się podstawą dla pojedynczych podmiotów; po drugie, wyznaczają horyzont pojmowania rzeczywistości, stąd obraz o nie oparty może aspirować do bycia obiektywnym.

Należy zwrócić uwagę na to, że owa łatwość do totalizowania aspektowego ujęcia rzeczywistości jest mechanizmem powszechnym, co wykazuje zarówno Husserl, pisząc o totalnym charakterze fizykalistycznego ujęcia przyrody<sup>312</sup>, jak i Antoni B. Stępień, który podkreśla perspektywiczność ujmowania świata, obecną również w naukach pozytywnych<sup>313</sup> (jest ona związana z dziedziną badawczą i w swym charakterze przypomina uwarunkowanie bytowe wedle Mannheima).

Istotne pytanie brzmi: jak możliwa jest (pozorna) obiektywizacja? Dlaczego Husserliański egotyczny intencjonalizm (podmiotu) przechodzi w abstrakcyjny totalitaryzm? Można byłoby powiedzieć, że nie ma wyboru, że uwarunkowania historyczno-ekonomiczne wymuszają na rzuconym w nie podmiocie przystosowanie się – socjalizację. W kontekście arystotelesowskim, gdzie człowiek jest *zoon politikon*, sytuacja jest klarowna, ale gdy odwołamy się do myślicieli z przełomu wieku XX i XXI, konieczność ta przestaje być jednoznaczna. Jednym z takich autorów jest Robert Nozick, który destrukuje jednoznaczność przynależności społecznej<sup>314</sup> wykazując możliwość wyboru akcesu. W ten sposób rozbija wspomniany względny obiektywizm związany z horyzontem bytowym, ale nie neguje samego uczestnictwa. Wydaje się, że jest to wzmocniona wersja teorii Mannheima – tam była wyróżnikiem

---

<sup>311</sup> K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 304.

<sup>312</sup> Zob. E. Husserl, *Kryzys nauk...*, dz. cyt., s. 64.

<sup>313</sup> Zob. A. B. Stępień, *Wprowadzenie do metafizyki*, Wyd. Znak, Kraków 1964, s. 13 i n.

<sup>314</sup> R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, tłum. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 347 i nn.

dla członków inteligencji, a tutaj staje się podstawową cechą wszystkich obywateli. Zatem odnosimy wrażenie, że totalizacja nie zostaje porzucona, a tylko zmienia się jej perspektywa. Ale sytuacja nie jest wystarczająco oczywista, choćby ze względu na specyficzny status inteligencji w propozycji autora *Ideologii i utopii*. Dlatego odpowiedź na powyższe pytanie udzielona w duchu koncepcji Stagiryty wydaje się być niewystarczająca. Podejmując próbę wyjaśnienia kwestii przejścia od perspektywy indywidualnej do zbiorowej, odwołamy się do koncepcji Kanta dotyczącej estetyki.

### 3. 0 przyjemności

Uzupełnieniem naszych rozmyślań jest Kantowska władza sądenia i sąd smaku<sup>315</sup>. Koncepcja opisana w *Krytyce władzy sądenia* zostanie przeanalizowana w kontekście tego, co już zostało przedstawione na temat transcendentnego wyobrażenia. Innymi słowy, teorie Marksa i Mannheima staną się binokulem, poprzez który odczytany zostanie projekt myśliciela z Królewca. Na początku przybliżymy samą koncepcję, by następnie ukazać jej rolę w kontekście podjętych analiz.

Kant, konstruując swą teorię na temat sądu smaku, zamyka się w podmiocie; według niego sfera ta jest czysto kontemplatywna – zostaje nam przedstawiona figura niezaangażowana w kwestie istnienia przedmiotu. W efekcie aspekt poznawczy –

---

<sup>315</sup> Zestawienie pragmatyzmu Mannheimowskiego (którego rozwinięciem może być językoznawstwo kognitywne) oraz teorii estetycznej Kanta może budzić przynajmniej wątpliwości, szczególnie w kontekście zwrotu ikonizacji, który dokonał się w 1994 roku za sprawą teorii Gottfrieda Boehma. Wątpliwości jakie „stąd” wynikają, opierają się na tym, że perspektywa lingwistyczna dąży do ustalenia pewnych struktur, konstrukcyjnych zasad, natomiast w przypadku metody opartej o obrazową teorię należy skupić się na jednostkowej interakcji. Pogląd sformułowany pod koniec XX wieku wydaje się atrakcyjny dla analizy teorii Mannheima ze względu na to, że podkreśla sytuację *hic et nunc* – bezpośredniej relacji podmiot–przedmiot i dodatkowo wydaje się bardziej podkreślać antypozytywistyczny (w zamierzeniu) charakter propozycji węgierskiego myśliciela. Tym samym moglibyśmy stwierdzić, że pragmatyczno-językowy finał ujęcia też zawartych w *Ideologii i utopii* jest niewystarczający dla wyciągnięcia właściwych wniosków. Dlatego przywołanie koncepcji Kanta mogłoby być uznane za podkreślenie tego dysonansu i niejako podważenie, a nawet odrzucenie konkluzji wyprowadzonej na podstawie *linguistic turn*. Z drugiej strony wydaje się, że analiza przywołanej propozycji Królewieckiego myśliciela w perspektywie zwrotu ikonizacji może przysporzyć trudności. Owszem, i w tym przypadku istotna jest jakość relacji jednostki z przedmiotem, ale autor *Krytyk* skupia się na podmiocie, by wyjaśnić różnice między wiedzą a wyobrażeniem. Zatem mamy tu do czynienia raczej z podejściem strukturalnym, poszukiwane są ogólne zasady. Podobnie jest w przypadku rozwinięcia dokonanego w oparciu o tekst Tadeusza Pabjana. Zestawienie koncepcji Kanta i Mannheima ma na celu próbę ustalenia narzędzi i mechanizmów, które odpowiedzialne są za wytworzenie i funkcjonowanie wyobrażenia transcendentnego. Wydaje się, że tekst *Krytyki władzy sądenia* daje mocne przesłanki do analizy stanowiska węgierskiego myśliciela. Szczególnie, że opis społeczno-polityczny, mający swoje źródła w Marksowej teorii (z jej pragmatystycznymi konsekwencjami) wydaje się nie tłumaczyć w pełni zasad, jakie zarządzają konstrukcją wyobrażeń transcendentnych. Owszem, wskazują na społeczeństwo jako źródło idei, a nawet podkreślają jego aspekt ekonomiczny jako podstawę zarówno statycznej, jak i dynamicznej odmiany postaw jednostek. Jednak ta propozycja zostawia pewną lukę zwłaszcza w przypadku emancypacji oraz zmiany perspektywy poznawczej (tym bardziej w przypadku, gdy analizujemy Mannheimowską inteligencję, dla której bodziec ekonomiczny wydaje się być niewystarczający jako bodziec dla emancypacji), tę przestrzeń ma wypełnić pomysł Kanta. Dodatkowo propozycja filozofa z Królewca tłumaczy mechanizmy powstania społecznego obrazu świata jako kolażu złożonego z elementów (które niekoniecznie występują w danym zestawieniu w rzeczywistości) oraz wyjaśnia relację między takim obrazem a przedmiotem. Ponadto samo odwołanie się do teorii Kanta w kontekście całości wydaje się dość istotne jako podkreślenie czynnej roli podmiotu w procesie poznawczym.

powiązany z pojęciami zostaje odsunięty na rzecz uczucia (rozkoszy lub przykrości)<sup>316</sup>. Ten wewnętrzny dialog pozwala jednostce określić swoje upodobanie względem przedstawienia przedmiotu. Ważnym elementem jest tutaj owa bezinteresowność – oznacza ona, wspomniany już wyżej, brak roszczeń wobec rzeczywistości obiektu, na temat którego wydawany jest sąd smaku<sup>317</sup>. Ważkość tej kwestii wynika z tego, że jest to *differentia specifica* względem sądów logicznych, których rdzeniem jest pojęciowa relacja między podmiotem a przedmiotem. Oczywiście, jądrem analizy jest kwestia piękna, które wynika z przedstawień celowości formalnej i jednocześnie podpada pod upodobanie<sup>318</sup>. Są to dwa istotne zagadnienia, które znajdują uzasadnienie w podmiocie. Celowość jest subiektywną wolą wejścia w interakcję podmiotu z przedmiotem, opiera się na wyobrażeniu, a to zaś łączy się z uczuciem rozkoszy<sup>319</sup>. Innymi słowy, jednostka kieruje się, czy też wybiera elementy rzeczywistości ze względu na potencjalne spełnienie lub niezrealizowanie założeń wyobraźni. Niezwykle ciekawe są uwagi autora *Krytyki władzy sądenia* ukazujące występujący w tym przypadku dystans pomiędzy podmiotem a przedmiotem. Obraz ten prowokuje pytanie względem koncepcji Mannheima: czy ideologia jako taka faktycznie postuluje istnienie przedmiotu, czy też jej zadaniem będzie tylko sprawienie owej przyjemności ze względu na ideał, który w sobie zwiera? Wydaje się, że przedstawiony przez autora *Myśli konserwatywnej* brak możliwości realizacji transcendentalnej treści wyobrażenia stwarza konstrukcję, której rdzeniem jest wspomniana kategoria przyjemności; oto nadarza się sposobność do wyznaczenia nowych standardów wiedzy.

Jakub Szczepański w *Politycznej władzy sądenia* zwraca uwagę na to, że „władzy sądenia Kant przypisuje zasadę myślenia, która stara się postawić w miejscu każdego innego człowieka, tym samym smak zostaje połączony z perspektywą powszechnej ważności w sensie obowiązującego dla każdego sądu”<sup>320</sup>. Pomimo że podmiot, na podstawie wewnętrznej oceny, określa pewien przedmiot jako ładny, to rości sobie prawo do powszechności swojego określenia rzeczywistości. Kant opiera mechanizm ekstrapolacji sądu smaku – jego powszechnej ważności – na rozkoszy doznawanej w relacji z przedmiotem. Przypomina to Marksową koncepcję, gdzie mowa jest o kierowaniu się interesami klasy jako procesie nieświadomym tak

<sup>316</sup> Zob. I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, dz. cyt., s. 71.

<sup>317</sup> Zob. I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, dz. cyt., s. 73.

<sup>318</sup> Zob. I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, dz. cyt., s. 48.

<sup>319</sup> Zob. I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, s. dz. cyt., 40–41.

<sup>320</sup> J. Szczepański, *Polityczna władza sądenia*, WN UJ, Kraków 2009, s. 82.

samo, jak podsuniecie partykularnej wizji rzeczywistości pod interesy ponadgrupowe<sup>321</sup>.

Myśliciel z Królewca zwraca uwagę, że „każdy chce widzieć przedmiot na własne oczy, tak jak gdyby to, czy będzie się podobał, zależne było od czucia (*Empfindung*), a mimo to, jeśli nazwie wtedy przedmiot pięknym i wysuwa roszczenie, by każdy się z nim zgodził, gdyż w przeciwnym wypadku osobiste wrażenie (*Privatempfindung*) byłoby miarodajne tylko dla niego samego i jego upodobania”<sup>322</sup>. Wszyscy, będąc pod wpływem uczucia, mają aspiracje, by było ono normą oceny danego przedmiotu. Wydaje się, że wynika to z tego, że doznanie przykrości lub przyjemności jest dla niego czymś oczywistym i naturalnym na tyle, że sądzi, iż jest jakimś powszechnym standardem. Kant zwraca jednak uwagę, że: „Tak więc zdolność powszechnego udzielania się stanu umysłu w danym przedstawieniu jest tym, co jako subiektywny warunek sądu smaku musi leżeć u jego podstawy i wywoływać jako następstwo rozkoszowanie się przedmiotem (jak się wydaje mowa tu właśnie o wspomnianej wyżej oczywistości). Nic jednak nie może powszechnie się udzielić, oprócz poznania i przedstawienia, o ile należy ono do poznania”<sup>323</sup>. Drugim warunkiem przeciwko upowszechnieniu uczucia jest to, że nie można narzucić drugiemu swojego wyobrażenia, każdy podmiot jest suwerenny w swoim odczuwaniu przyjemności lub przykrości. „Toteż nie może istnieć żadne prawidło, na którego podstawie ktoś mógłby być zmuszony do uznania czegoś za piękne. Sądu o tym, czy pewien ubiór, pewien dom lub pewien kwiat jest piękny, nikt nie da sobie narzucić żadną gadaniną o racjach lub zasadach”<sup>324</sup>.

Pomimo że nie można mówić tu o obiektywności, która jest atrybutem sądów logicznych, to ukazuje się sąd, który jest subiektywnie powszechny<sup>325</sup>. Sytuację tę można dodatkowo skomentować słowami samego Kanta: „(...) uczucie rozkoszy (a zatem w ogóle nie pojęcie) jest tu tym, co tak, jak gdyby było ono jakimś orzecznikiem związanym z poznaniem przedmiotu, ma być przez sąd smaku każdemu człowiekowi imputowane i z wyobrażeniem przedmiotu skojarzone”<sup>326</sup>. Innymi słowy, ów naddatek związany z wiedzą dąży do upowszechnienia i powszechnego uznania

---

<sup>321</sup> Zob. A. Schaff, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 7.

<sup>322</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, dz. cyt., s. 83.

<sup>323</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, dz. cyt., s. 85.

<sup>324</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, dz. cyt., s. 83.

<sup>325</sup> Zob. J. Szczepański, *Polityczna...*, dz. cyt., s. 77.

<sup>326</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, dz. cyt., s. 43.

bez przesłanek wynikających z poznania. Zatem, na jakiej podstawie możemy mówić o ogólności takich wypowiedzi? Omawiany myśliciel zwraca uwagę na to, że zabiegając o zgodę wspólnoty, opieramy się o ogólnoludzką zdolność do wydawania sądu smaku, co więcej, odwołujemy się do „prawidła rządzącego aprobatą”<sup>327</sup>. Wydaje się, że można tu mówić o pewnym uznaniu opartym na kulturze, czy też innych zwyczajach społecznych, bo jak pisze Kant: „dobrym to, co jest przezeń cenione, aprobowane, tj. to, w czym widzi wartość obiektywną”<sup>328</sup>. Płynie stąd następujący wniosek: podmiot na podstawie własnych odczuć odwołuje się do systemu aksjologicznego, który staje się jedyną płaszczyzną umożliwiającą upowszechnienie odczucia subiektywnego; czyli na relacji podmiotu do przedmiotu, a przedmiotu do jego wyobrażenia<sup>329</sup>. Opiera się to również na fundamencie sądu estetycznego, który w żadnej mierze nie interesuje się realnością (prawdziwością) danego przedmiotu, lecz tylko odczuciem przykrości lub przyjemności<sup>330</sup>. Co ciekawe, w pismach Rorty’ego znajdziemy stwierdzenie, że określenie „prawdziwy” jest niczym innym, jak „ogólnym terminem wyrażającym aprobatę”<sup>331</sup>.

Podsumowując Kantowską propozycję należy zwrócić uwagę na to, że mamy tu do czynienia z pojmowaniem tego co szczegółowe, w kontekście osobniczego odczucia; jak również dyktowania wewnątrz podmiotowych praw refleksji nad rzeczywistością<sup>332</sup>. Jasnym się staje, że swoistym centrum tej problematyki jest przedstawienie<sup>333</sup> – obraz rzeczywistości oparty na wyobraźni. Popatrzmy teraz na tezę królewieckiego filozofa w kontekście analizy ideologii. Gdybyśmy używali Kantowskich kryteriów dotyczących wiedzy, czyli systemu sądów logicznych, to moglibyśmy pokazać, że przedmiot naszego namysłu nie spełnia większości tych wymogów (być może oprócz odniesienia się do rzeczywistości). Posługując się przywołanymi koncepcjami Marksa i Mannheima, które podkreślają rolę zniekształconego obrazu inspirowanego rzeczywistością, zbliżymy się jeszcze bardziej do założeń przedstawionych w *Krytyce władzy sądzienia*. Szczególnie, gdy przywołamy koncepcję mówiącą o ideologii totalnej *Aspektstruktur*, która jest niezauważalna dla jej uczestników i porównamy z tym, co pisze Kant: „Piękne jest to, co bez pośrednictwa

<sup>327</sup> J. Szczepański, *Polityczna...*, dz. cyt., s. 77.

<sup>328</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, dz. cyt., s. 72.

<sup>329</sup> Zob. I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, dz. cyt., s. 81, 86, 104, 110.

<sup>330</sup> Zob. I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, dz. cyt., s. 64, 66.

<sup>331</sup> R. Rorty, *Obiektywność...*, dz. cyt., s. 39.

<sup>332</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, dz. cyt., s. 34.

<sup>333</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, dz. cyt., s. 91.

pojęcia powszechnie się podoba<sup>334</sup>. Dotykamy tutaj sfery nieujętej w obiektywne pojęcia, a jednak zaaprobowanej przez jakąś grupę. Takie ujęcie skłania do uznania pararacjonalności (w rozumieniu Kantowskim) ideologii opartej na odczuciu przyjemności lub przykrości, której upowszechniającym narzędziem jest uznanie, o którym była mowa w kontekście przewrotu nazwanego przez Rorty'ego *linguistic turn*.

Ciekawe wydaje się przesadne połączenie Kantowskiego ujęcia estetyki oraz Mannheimowskiego stylu myślenia<sup>335</sup>. Zabieg ten ma uwypuklić kwestię, z której wynika, że konstrukcje wspólniające system wyobrażeń na temat świata mają dać komfort życia codziennego, co należy odczytywać jako kolektywną przyjemność – ze wszystkimi konsekwencjami, jakie Kant przypisuje tej kategorii. Tym samym ukazuje się nam niezwykle ważna rola struktury społeczno-politycznej; służba, której zakres wyznacza estetyka.

Konsekwencją braku zainteresowania prawdziwością<sup>336</sup> na rzecz roszczeń estetycznych jest konfrontacja z koncepcjami piękna i prawdy. Szczególnie widoczne jest to na gruncie nurtu antyutopijnego, czy też utopii negatywnej<sup>337</sup>. Są co najmniej dwa źródła, które mogłyby prowokować takie zestawienie: pierwsze, to geneza słowa sztuka – przedmiotu zainteresowania estetyki. Jego grecki źródłosłów oznacza coś sztucznego, wytwór ludzki. Chodzi więc o kreację, naśladowczość i w ekstremalnym przypadku tworzenie na nowo definiowanej „rzeczywistości”<sup>338</sup>. Drugie, to znaczenie słowa utopia – nie miejsce. Gdy rozważymy ten termin nie w kategoriach, jakie proponuje Mannheim, ale w takich, jakie wyznaczają dzieła m.in. Thomasa More'a czy Tomassa Campanelli, dojdziemy do ciekawej konkluzji. Otóż ten typ społecznej

---

<sup>334</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, dz. cyt., s. 89.

<sup>335</sup> Wywodzi się to wprost z historiozoficznej koncepcji stylów w sztuce a jednocześnie jest równoważny duchowi narodu z tezy Hegla.

<sup>336</sup> Chodzi tu o cechę wiedzy pewnej opartą na zasadach logiki, bo jak czytamy w „Krytyce praktycznego rozumu”: „(...)wyznacznikiem samowoli jest wtedy przedstawienie przedmiotu oraz pewien stosunek tego przedstawienia do podmiotu, który ukierunkowuje władzę pożądania na urzeczywistnienie przedmiotu. Taki zaś stosunek do podmiotu nazywa się przyjemnością czerpaną z rzeczywistości przedmiotu. A więc przyjemność ta musiałaby być w założeniu przyjęta jako warunek umożliwiający ukierunkowanie samowoli”, I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. B. Bornstein, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2002, s. 37. „Materia zasady praktycznej stanowi przedmiot woli. Ten albo jest wyznacznikiem woli, albo nim nie jest. Jeżeli byłby nim, wtedy prawo woli podlegałoby warunkowi empirycznemu (stosunkowi wyznaczającego kierunek przedstawienia do uczucia przyjemności i przykrości), nie byłby zatem prawem praktycznym”, I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 43.

<sup>337</sup> Chodzi tutaj o pewien nurt filozoficzno-literacki, nie zaś o wyobrażenie transcendentalne o jakim pisze Mannheim, a które jest przedmiotem tych badań.

<sup>338</sup> Zob. W. Zieliński, J. Mysona-Byrska, *Język a ...*, dz. cyt., s. 169–170.

konstrukcji wysuwa na pierwszy plan holistyczność i stabilność systemu nawet kosztem kategorii prawdy. Oczywiście ten sposób porządkowania przestrzeni międzyludzkiej i politycznej

jest kontestowany przez twórców stawiających na piedestale prawdę jako fundament działania społeczeństwa; taki stan rzeczy opisywany jest w np. książce George'a Orwella *Rok 1984*. Paradoksalnie w kontekście podjętej analizy wydaje się, że to właśnie wizje prezentowane w *Mieście słońca*, *Nowej Atlantydzie* lub *Ludziach jak bogowie* w doskonały sposób pokazują realne mechanizmy działania państwa oparte na przyjemności, jaką mają odczuwać obywatele z istnienia danego systemu. Natomiast przedstawienia spod znaku utopii negatywnej jawią się jako mrzonki, pewne marzenia oparte na paradygmacie *epistemy*.

By dopełnić postulowanej tutaj tezy odwołam się do koncepcji Alexandra Gottlieba Baumgartena. Myśliciela, który w drugiej połowie XVIII w. powołując do życia nową dziedzinę wiedzy – estetykę, próbował zrównać na płaszczyźnie teoriopoznawczej status wiedzy pewnej i *doksy* łączonej z odczuwaniem piękna. Proponuje on kategorię prawdopodobnej rzeczywistości (będącej kreacją artysty), której produkt – transcendentalny obraz – musi być całościowy, równocześnie nie będąc obojętnym wobec podmiotowego odczucia piękna<sup>339</sup>. Należy dodać, że przedstawienie to bazuje na tłumaczeniu rzeczywistości i nie może być sprzeczne z kanonem aksjologicznym, który funkcjonuje jako metodologia konstruowania wyobrażeń. Podkreślić należy rolę wskazanych zasad: kategorii prawdopodobieństwa i obiektywnego prawidła (wartości), które umożliwiają ocenę kategorii odczucia potocznego opartego na przypuszczeniu. Wynika stąd, że kwestia możliwości wartościowania i odwoływania się do systemu, który potencjalnie określa odczuwanie przyjemności, mogłaby dotknąć rdzenia postulatów Mannheim'a. Przedstawiony tutaj wariant poznania, tak jak w teorii zawartej na stronach *Ideologii i utopii*, jest trudny do odróżnienia od dogmatu *epistemy*. Prawdopodobieństwo, które na płaszczyźnie zgody z naszym kanonem – systemem ideowym – ma nam dać *hic et nunc* zadowolenie z przebywania w takiej a nie innej konstelacji społecznej, może być konfrontowane z prawdą dopiero *post factum* – z perspektywy innej rzeczywistości, czyli odmiennego odczucia estetycznego. Natomiast ponadindywidualną stałą okazuje się być kwestia przyjemności – czyli w przyjętej tutaj perspektywie analizy, satysfakcja z zaspokojenia

---

<sup>339</sup> Zob. A. G. Baumgarten, *Estética. A lógica da arte e do poema*, tłum. M. S. Medeiros, Petrópolis, Brasil 1993, s. 179.

interesów wobec materialnego bytu. Używanie takich kategorii tylko pozornie zbliża nas do psychologizmów, wszak, gdy odwołamy się do teorii Marksa, całość tej konstrukcji możemy osadzić na mechanizmach ekonomicznych.

Koncepcja myśliciela z Trewiru stawia powyższe wnioski jako przynajmniej nieostre, co ukazuje nam Étienne Balibar, następująco komentując teorię autora *Kapitału*: „(...) narastająca sprzeczność między dwiema tendencjami: tendencją do uspołecznienia produkcji (koncentracji, racjonalizacji, uniwersalizacji technologii), a tendencją do rozczłonkowania i superwyżysku siły roboczej oraz do spychania klasy robotniczej w niepewne położenie”<sup>340</sup>. Przestrzeń zorientowana na wartości użytkowe nie zostaje zupełnie wyparta przez nieracjonalne interesy klasowe, co wydaje się występować w sposób zakamuflowany również w tezach Mannheima. Rozwiązaniem, wedle Marksa, miałyby być zniesienie napięć ideologicznych w procesie rewolucji, co jak sądzić można, miałyby zagwarantować powrót do jaskini Platona. Nieostre cienie z dna pieczary wciąż nękają koncepcje autora *Ideologii i utopii*. Jego próba wyróżnienia opisu nauk humanistycznych jako tworu metodologicznie specyficznego wydaje się być naddatkiem, a nie sprzeciwieniem się wobec *epistemy*, szczególnie w kontekście źródeł, z których czerpie ten myśliciel. Twierdzenia Baumgartena na temat wiedzy są w podobnym tonie, co Weberowskie uwagi na temat społecznej waloryzacji danych empirycznych, co zaś mogłoby sugerować coś na kształt ponadindywidualnego intelektu – ujętego jako skłonność do prawdy. W innym przypadku musielibyśmy, za Quine’em, wskazać na coś, co ten myśliciel nazwał cudem komunikacyjnym. Zatem, o ile należy zgodzić się z propozycjami Marksa i Mannheima, że na poziomie wiedzy potocznej – zdecydowanie bardziej istotnej, niż można byłoby to wnioskować z metafory jaskini – mamy do czynienia z konstelacją interesów, które jak słusznie zauważa Platon, są dla podmiotu niczym kajdany<sup>341</sup>, to należy pamiętać, że cały czas mamy do czynienia z konstrukcją opartą o zobiektywizowanej wartości. Wydaje się, że obydwie przestrzenie się pokrywają, a istotną kwestią jest to, czy wartości rzeczywiście są realizowane, czy też nie i tylko deformują obraz rzeczywistości – jak proponuje autor *Ideologii i utopii*.

---

<sup>340</sup> É. Balibar, *Filozofia Marksa*, dz. cyt., s. 122.

<sup>341</sup> Zob. Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2003, s. 220–223.

Mannheim nie skupia swojej uwagi na tym, dlaczego tkwimy w danej ideologii, czemu jej bronimy w konfrontacji z innymi<sup>342</sup>, albo dlaczego ją zmieniamy. Jedyne, co mówi teoria tego myśliciela, to tylko tyle, że jesteśmy wrzuceni w rzeczywistość ideologiczną niczym *Dasein* Heideggera w świat i nie można wyjść poza system postulowany przez autora *Myśli konserwatywnej*. Dlatego, by odpowiedzieć na nurtujące zagadnienia, należało odnieść się do koncepcji Kanta, który jak wiadomo również wpłynął na myśl Mannheima. Tym samym ukazuje się system, którego głównym zadaniem jest dawanie swoim uczestnikom przyjemności, czyli zaspokajania ich interesów, dzięki czemu starorzymskie hasło *panem et circenses* zyskuje zupełnie nową jakość. Już nie jest tylko zawołaniem pospólstwa, ale wyraża zasadę dotyczącą całości społeczeństwa, wiążąc je z jednej strony z nastawieniem roszczeniowym opartym o pewność zaspokojenia pragnień, z drugiej strony to samo społeczeństwo staje jako organ, który wychodzi naprzeciw interesowi.

Kategoria przyjemności uwypukla jeszcze jeden aspekt konstrukcji opartej o Mannheimowską myśl, otóż podkreśla ona jednostkę jako członka wspólnoty. Przecież odczucia, o których tu mowa, posiada pojedynczy podmiot. Oczywiście, możemy mówić o wspólnej euforii na temat jakiegoś przedmiotu, wszak tak działa ideologia, ale nie zmienia to faktu, że jest to suma poszczególnych reakcji. Z drugiej strony należy pamiętać, że nie wypływają one z wyizolowanych bytów – bo uczestniczą we wspólnej kulturze czy kluczu partyjnym, o czym wspomina Mannheim – jednak nie programują one podmiotu, lecz go kształtują. Zatem możemy mówić o pewnej szkole interpretacji, a nie strategii reakcji. System ten, na co wskazuje autor *Ideologii i utopii*, opiera się na zestawie form idealnych, wyznaczających normy, nie zaś dogmatycznych prawach obostrzonych sankcjami<sup>343</sup>. Tym samym powracamy do Mannheimowskiej definicji ideologii jako transcendentalnej wobec bytu treści, która nigdy nie zostanie zrealizowana, a jedynie ukierunkowuje pojmowanie świata. Daje klucz, który jest warunkiem *sine qua non* sądu estetycznego. Uniwersalna *tabula rasa* nie jest w stanie wypowiedzieć się na temat przedmiotu w kategoriach przyjemności lub przykrości. Element rzeczywistości, z którym jednostka wchodzi w interakcję, jest tylko pośrednikiem w układaniu wyidealizowanej wiedzy, jest jakby sitkiem, przez które przeciskane są idee dając w efekcie obraz, który jest interpretowany wedle wstępnego

---

<sup>342</sup> Zob. K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 149 i nn.

<sup>343</sup> Zob. D. Kettler, V. Mejia, *Karl Mannheim...*, dz. cyt., s. 34.

klucza<sup>344</sup>. W efekcie możemy mówić o społecznym istnieniu przymiotów, czyli o akceptowaniu (uznawaniu za przyjemne) faktów dotyczących rzeczywistości.

Ponownie odwołując się do Kantowskiej definicji sądu smaku, przypomnimy sobie, że ten typ określania rzeczywistości nie dotyka kwestii prawdy, istnienia danego przedmiotu, a jest elementem pozametafizycznej sfery irracjonalności. Przyjemność, o której pisze myśliciel z Królewca, nie jest tożsama z pięknem mającym konotację metafizyczno-racjonalizującą. Dlatego też pokazując w poprzedniej części odejście od metafizyki, niejako skazujemy się na wspomnianą irracjonalność.

Ciekawym dopowiedzeniem badań jest wiersz Zbigniewa Herberta

*Potęga smaku:*

„To wcale nie wymagało wielkiego charakteru  
nasza odmowa niezgoda i upór  
mieliśmy odrobinę koniecznej odwagi  
lecz w gruncie rzeczy była to sprawa smaku  
Tak smaku

w którym są włókna duszy i chrząstki sumienia  
Kto wie gdyby nas lepiej i piękniej kuszono  
ślano kobiety różowe płaskie jak opłatek  
lub fantastyczne twory z obrazów Hieronima Boscha  
lecz piekło w tym czasie było jakie  
mokry dół zaulek morderców bark  
nazwany pałacem sprawiedliwości  
samogonny Mefisto w leninowskiej kurtce  
posyłał w teren wnuczęta Aurory  
chłopców o twarzach ziemniaczanych  
bardzo brzydkie dziewczyny o czerwonych rękach

Zaiste ich retoryka była aż nazbyt parciana  
(Marek Tulliusz obracał się w grobie)  
łańcuchy tautologii parę pojęć jak cepy  
dialektyka oprawców żadnej dystynkcji w rozumowaniu  
składnia pozbawiona urody koniunktywu

Tak więc estetyka może być pomocna w życiu  
nie należy zaniedbywać nauki o pięknie  
Zanim zgłosimy akces trzeba pilnie badać  
kształt architektury rytm bębnow i piszczałek  
kolory oficjalne nikczemny rytuał pogrzebów

Nasze oczy i uszy odmówiły posłuchu  
książęta naszych zmysłów wybrały dumne wygnanie  
To wcale nie wymagało wielkiego charakteru

---

<sup>344</sup> Zob. *From Karl Mannheim*, wyd. 2, red. K. H. Wolff, Transaction Publishers, New Brunswick 1993, s. 9.

mieliśmy odrobinę niezbędnej odwagi  
lecz w gruncie rzeczy była to sprawa smaku  
Tak smaku

który każe wyjść skrzywić się wycedzić szyderstwo choćby za to miał spaść bezcenny  
kapitel ciała głowa”<sup>345</sup>

Podmiot liryczny tego utworu zwraca uwagę na istotną kwestię, że przyjęcie czyjegoś poglądu na świat, oddanie się innemu wyobrażeniu transcendentalnemu nie opiera się na racjonalnych argumentach, czy też przy użyciu siły, a odbywa się na poziomie doznania estetycznego – poczucia przyjemności. Idea dotycząca potęgi smaku dotyka sedna rozważanego problemu: istotnym mechanizmem społecznym jest kształtowanie narzędzi związanych z ogólnie ujętymi kwestiami smaku. Zagadnienie osiąga kulminację w ostatnich wersach, gdzie rozważana kategoria, mająca dać podmiotowi samozadowolenie, staje się najistotniejszym elementem, dla którego można poświęcić nawet życie.

---

<sup>345</sup> Z. Herbert, *Wiersze zebrane*, Wyd. a5, Kraków 2008, s. 523.

## 4 Nowe narzędzie

Perspektywa interpretacji ideologii w kontekście „Krytyki władzy sądenia” Kanta domaga się nowych narzędzi. Bo oto okazuje się, że sfera polityczna badana może być przez estetykę, na co wskazuje komentarz Paula de Mana dotyczący filozofa ze Stuttgartu: „(...) skoro u Hegla estetyka należy do bardziej zaawansowanego, ale bliższego myślenia spekulatywnego niż refleksja, to do prawdziwego produktywnego myślenia politycznego można by dojść tylko poprzez krytyczną teorię estetyczną<sup>346</sup>”.

Mannheim zwraca uwagę na to, że tak jak w przypadku upodobań z teorii królewieckiego myśliciela, grupom społecznym trudno zrozumieć odmienne perspektywy ujęcia rzeczywistości. Wynika to z tego, że każda społeczność stwarza wizję, która potwierdza jej implicate własną treść, a styl myślenia jest oryginalnym i spójnym zestawem relacji między przedstawieniami<sup>347</sup>. Chodzi więc o harmonię poglądów, tę zaś można oceniać z perspektywy estetyki<sup>348</sup>. Okazuje się zatem, że ocenie podlegają nie tylko same treści, ale być może przede wszystkim, ich układ, relacje zhierarchizowane ze względu na wartości.

Podobne wnioski prezentuje Tadeusz Pabjan w artykule *Beauty as a Value in a Scientific Theory*, uznając że podstawową cechą teorii jest harmonia ujęta jako jakość estetyczna. Co więcej ta wartość może być uznana za miarę naukowości różnych koncepcji; zakładając w ten sposób że niewiedza jest chaosem, nieładem<sup>349</sup>. Dlatego w przypadku, gdy mamy do czynienia z tezami o zbliżonym prawdopodobieństwie ostatecznym kryterium jest prostota struktury, jasność, konieczność i proporcja<sup>350</sup>. Wykazuje w ten sposób równoważność wartości piękna i prawdy jako kryteriów dotyczących wiedzy<sup>351</sup>.

W swym tekście odwołuje się do koncepcji Thomasa Kuhna, który również zwraca na wiele wspólnych cech sztuki i nauki. Z drugiej strony demonstruje różnice: estetyka dla artystów jest celem, natomiast dla badaczy jest doskonałym narzędziem,

---

<sup>346</sup> P. de Man, *Ideologia estetyczna*, tłum. A. Przybysławski, słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 200, s. 162.

<sup>347</sup> Zob. D. Kettler, V. Mejia, *Karl Mannheim...*, dz. cyt., s. 36–37.

<sup>348</sup> Zob. <http://www.e-ir.info/2013/10/26/karl-mannheims-sociology-of-political-knowledge>, data korzystania 10.11.2015.

<sup>349</sup> S. Chandrasekhar, *Beauty and the Quest for Beauty in Science*, w: *Aesthetics and Motivations in Science*, The University of Chicago Press, Chicago–London 1987, s. 60, za: T. Pabjan, *Beauty as a Value in a Scientific Theory*, „Logos i Ethos” 1(20)/2006, s. 56–57.

<sup>350</sup> Zob. T. Pabjan, *Beauty...*, dz. cyt., s. 55–58.

<sup>351</sup> Zob. T. Pabjan, *Beauty...*, dz. cyt., s. 61.

kluczem do różnorodnych rozwiązań<sup>352</sup>. Ponadto dzieła takich mistrzów jak Pablo Picasso są wciąż aktualne, wartościowe artystycznie; natomiast teorie naukowe ulegają dewaluacji w momencie rewolucji wiedzy<sup>353</sup>, co nie neguje, a wręcz podkreśla niezmienną i uniwersalną jakość estetycznych kryteriów. Dlatego można postulować niezbywalność tych wartości w kontekście rozwoju i waloryzowania wiedzy<sup>354</sup>.

Zatem kluczowym punktem jest uznanie wiedzy jako doświadczenia estetycznego – właściwego zestawienia treści. Natomiast prawda staje się określeniem czynu – wymiar prawdziwościowy przejawia się w sferze praktycznej. W ten oto sposób zostaje połączony idealizm z pragmatyzmem materialistycznym.

---

<sup>352</sup> Zob. T. S. Kuhn, *The Essential Tension Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, The University of Chicago Press, Chicago 1977, s. 342–343.

<sup>353</sup> Zob. T. S. Kuhn, *The Essential...*, dz. cyt., s. 345.

<sup>354</sup> Zob. T. Pabjan, *Beauty...*, dz. cyt., s. 59.

## R. III Utopia – Wola

„Kategorie kulturowe są rzeczywiste i powstają w wyniku rzeczywistej działalności ludzkiej. Rzeczywiste są rządy, ponieważ istnieją. Ale istnieją tylko dlatego, że wymyślili je ludzie i zaczęli postępować zgodnie z tą conceptualizacją. Mówiąc krótko, wytwory ludzkiej wyobraźni odgrywają olbrzymią rolę w tworzeniu rzeczywistości. (...)

W przypadku rzeczywistości społecznej i kulturowej epistemologia wyprzedza metafizykę, ponieważ ludzie posiadają moc tworzenia instytucji społecznych i urzeczywistnienia ich dzięki działalności społecznej”.

George Lakoff, *Ogień, kobiety i rzeczy niebezpieczne: co kategorie mówią nam o umyśle*

Koncepcja Mannheim'a ukazuje ideologię i utopię jako bliźniacze siostry, do tego stopnia podobne do siebie, że ich rozróżnienie możliwe jest dopiero podczas analizy *post factum*: na podstawie tego, czy dane wyobrażenie transcendentalne zmieniło byt czy też nie<sup>355</sup>. Natomiast w ramach perspektywy określonej sytuacji społeczno-historycznej nie jest już takie oczywiste, na co zwraca uwagę sam autor *Ideologii i utopii*: „Pojęcie utopijności określa zawsze warstwa panująca, zgadzająca się bezproblematicznie z istniejącym porządkiem bytu, pojęcie ideologii natomiast – warstwa dążąca wzwyż, będąca w stanie egzystencjalnego napięcia wobec istniejącej

---

<sup>355</sup> K. Mannheim, *Ideologia ...*, dz. cyt., s. 242.

rzeczywistości bytu”<sup>356</sup>. Rozwińmy przedstawioną tutaj sytuację. Oto hegemon utrzymujący swą suwerenność, jak w opisach Carla Schmitta z *Teologii politycznej*<sup>357</sup>, wyznacza treści, które są niemożliwe do realizacji, skupiając się na stabilizacji konstrukcji. Natomiast klasy emancypujące posługują się wyobrazeniami, których realizacja jest niemożliwa ze względu na panujące relacje polityczne. Przykład ten jest definiowaniem obrazów transcendentnych *ad hoc*, czym przypomina myślenie ideologiczne. Pomimo że Mannheim wskazuje na kontestację o podłożu wolnościowym jako podstawę dla myślenia utopijnego: „(...) nie są ideologiami, czy też nie są nimi o tyle i w takiej mierze, w jakiej udaje im się transformować istniejącą historyczną rzeczywistość przez przeciwdziałanie jej w kierunku własnych wyobrażeń”<sup>358</sup>, to dopiero po naocznej metamorfozie możemy powiedzieć, że baza społeczna uległa zmianie.

Robert K. Merton komentuje to zjawisko jako rozróżnienie pomiędzy prawdą a iluzją. Zwraca uwagę, że *de facto* nie da się rozstrzygać o kategorii współczesnych podmiotowi pomysłów<sup>359</sup>. Więc znów okazuje się, że z perspektywy terażniejszej powinniśmy mówić raczej o ideologii. Również ciekawe jest przyrównanie utopii do prawdy. Można tłumaczyć to w następujący sposób: otóż ideologia jest kontekstualnie związana z aktualnym stanem życia i na kanwie aktualnej sytuacji społeczno-politycznej wyznacza kryteria realności, to zaś oznacza ich zmienność<sup>360</sup>. Natomiast idea, która zmienia (rozsadza) byt społeczny, staje się jego częścią wykraczającą poza aktualny stan rzeczy. Być może jest tak dlatego, że wynika ona – jak sugeruje to Irena Pańków – z perspektywy ideału, zobiektywizowanego systemu aksjologicznego<sup>361</sup>.

Zrównując utopię i prawdę mamy do czynienia z powołaniem nowego ujęcia metodologii poznawczej, zbliżonego do myślenia w duchu pozytywistycznym, o czym pisze Gregory Baum<sup>362</sup>. Kontekst historyczno-społeczny (*Aspektstruktur*) poprzez swą oczywistość jest poza wpływem podmiotu. Natomiast procedura manipulacji danych empirycznych (mogąca być ujęta w duchu pozytywistycznym) pozostaje pod kontrolą

---

<sup>356</sup> K. Mannheim, *Ideologia ...*, dz. cyt., s. 241.

<sup>357</sup> C. Schmitt, *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, tłum. G. Schwab, The MIT Press, Cambridge 1985, s. 30-35.

<sup>358</sup> K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 233.

<sup>359</sup> Zob. R. K. Merton, *Social Theory...*, dz. cyt., s. 558.

<sup>360</sup> Zob. P. Ricœur, *Lectures on Ideology and Utopia*, Columbia University Press, New York 1986, s. 161; G. Baum, *Truth Beyond...*, dz. cyt., s. 7.

<sup>361</sup> I. Pańków, *Filozofia utopii*, PWN, Warszawa 1990, s. 183.

<sup>362</sup> Zob. G. Baum, *Truth Beyond...*, dz. cyt., s. 24-25.

jednostki. Dzięki pozakontekstowości, którą wedle Mannheim'a powinniśmy ująć jako działanie wbrew warunkom historiozoficznym, każdy moment w dziejach potencjalnie umożliwia dotarcie do prawdy. Jednak, gdy to pojęcie zostanie wyizolowane z metafizyki społecznej, to pozostaje stanowisko pragmatystyczne – prawda działa skutecznie w czasie teraźniejszym. Takie stanowisko zamazuje granicę między ideologią a utopią – fałszem i prawdą. Wydaje się, że kategoria praktyczności ma zwrócić uwagę na to, że wedle węgierskiego myśliciela nie ma metodologii bez uwarunkowań, jej działanie polega na łączeniu zmiennej rzeczywistości materialnej i stałych wartości abstrakcyjnych.

Inną, ciekawą kwestią jest sugestia Paula Ricœura, który pisze, że relacja ideologia–utopia zastępuje niemożliwą ideologia–nauka<sup>363</sup>. Znowu ujawniają się pokładane możliwości metodologiczne w drugim typie wyobrażenia transcendentalnego. Okazuje się, że Kartezjański czy Kantowski ideał wiedzy, któremu Mannheim stara się przeciwstawić, uparczywie wraca zakamuflowany. Po pierwsze, jako metodologia możliwa do wykorzystania przez grupę inteligentów, po drugie, jako teoria mogąca potencjalnie zmienić obiektywny byt materialny.

Ricœurowska propozycja podkreśla pozytywną rolę zarówno utopii, jak i ideologii. Pierwsza koryguje obraz wytwarzany przez drugą kategorię. Sugeruje tym samym, że system oparty na tych dwóch rodzajach wyobrażeń transcendentalnych jest samokontrolujący się, samodemaskujący<sup>364</sup>. Obydwa stanowią system komplementarny; ideologia jako kontynuacja pewnego obrazu i jego świadectwo, a utopia jako otwarcie na przyszłość, na coś spoza systemu; brak którejś z nich powoduje powstanie patologii polityczno-społecznej<sup>365</sup>. Ponadto sama utopia, będąc podważeniem ideologii, daje możliwość krytyki danej sytuacji historycznej i ukazuje alternatywę<sup>366</sup>. Reasumując, rolą ideologii jest wspieranie aktualnego stanu rzeczy, natomiast zadaniem utopii jest umożliwienie zmiany<sup>367</sup>.

Powyższe stanowiska podkreślają trudności w rozróżnieniu typów wyobrażeń transcendentalnych z perspektywy *hic et nunc*. Ponadto propozycja francuskiego filozofa pozwala umiejscowić utopię w systemie ideologicznym. W jakiś sposób określa

---

<sup>363</sup> Zob. P. Ricœur, *Lectures...*, dz. cyt., s. 167.

<sup>364</sup> Zob. L. T. Sargent, *Ideology and Utopia. Karl Mannheim and Paul Ricœur*, „Journal of Political Ideologies” 13(3)/2008, s. 263.

<sup>365</sup> Zob. L. T. Sargent, *Ideology and...*, dz. cyt., s. 268.

<sup>366</sup> Zob. L. T. Sargent, *Ideology and...*, dz. cyt., s. 269.

<sup>367</sup> Zob. L. T. Sargent, *Ideology and...*, dz. cyt., s. 269.

relację *epistemy* do *doksy* w ramach systemu wiedzy społecznie uwarunkowanej, co ma wydzźwięk w słowach Adam Schaffa: „Interes klas rewolucyjnych sprzyja adekwatności poznania i pobudza jego rozwój”<sup>368</sup>. Chęć poznania adekwatnego (*adequatio*), limitowana przez byt materialny, jest jakby cenzurą dla potocznego doświadczenia. Pogląd reprezentowany jest przez świadomość utopijną, czy też rewolucyjną – konstatującą aktualny stan rzeczy i dążącą do jego zmiany.

---

<sup>368</sup> A. Schaff, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 9.

# 1. Polityka i utopia

Do tej pory została podjęta próba ukazania utopii jako wiedzy zmieniającej byt, dlatego można mówić o niej jako o paraleli *episteme*. Należy zastanowić się, w jaki sposób tworzymy ten transcendentálny obraz? Wydaje się, że pytaniu wychodzi naprzeciw polityka w takiej formie, jaką proponuje Mannheim. By rozpocząć rekonstrukcję definicji interesującego nas pojęcia, znów odwołamy się do wcześniej analizowanych tez: „utopijną nazywać tylko taką «transcendentalną wobec rzeczywistości» orientację, która, przechodząc do działania, jednocześnie częściowo lub całkowicie rozsadza istniejący w danym czasie porządek bytu»<sup>369</sup> i dalej „byt rodzi utopie, te rozsadzają byt w kierunku następnego bytu”<sup>370</sup>.

To pozwala na interpretację związku polityki i wiedzy w paradygmacie Heglowskim. Filozof ze Stuttgartu opisuje tę pierwszą jako ostatni etap rozwoju ducha. Wypływa ona wprost z dziejów, nie da się niczego powiedzieć o jakichkolwiek formach politycznych w sposób ahistoryczny, co wiąże ją ze stopniem rozwoju świadomości wolności<sup>371</sup>. W ten sposób łączy się z prawem, które pozwala określać swoistą metodologię epistemologiczną – określającą relacje między jednostkami. Wynika stąd zależność: im system polityczny jest lepiej skonstruowany, tym posługuje się doskonalszym, względnie obiektywnym systemem prawnym, który wyraża rozumną wolę<sup>372</sup>.

Mannheim podkreśla, że harmonijny rozwój w kierunku wolności jest możliwy tylko wtedy, gdy wraz z rozwojem narzędzi<sup>373</sup>, jakie oferuje rzeczywistość polityczna,

---

<sup>369</sup> K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 229.

<sup>370</sup> K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 236.

<sup>371</sup> P. Hassner, *Georg W. F. Hegel*, tłum. A. Serafin, w: *Historia filozofii politycznej*, red. L. Strauss, J. Cropsey, Fronda, Warszawa 2010, s. 753.

<sup>372</sup> Zob. Z. A. Pełczyński, *Wolność...*, dz. cyt., s. 28; M. J. Siemek, *Hegel...*, dz. cyt., s. 89 i nn.

<sup>373</sup> Okazuje się, że nauki polityczne, czyli wiedza historyczno-praktyczna, są niezwykle istotne w kontekście ogólnej teorii wiedzy; na co wskazuje Rainko: „(...) wywody Mannheim’a zawarte w *Strukturalnej analizie teorii poznania* z 1922. Podjęta tam próba dotarcia do ostatecznych struktur myślenia epistemologicznego ujawnia tam w pierwszym rzędzie nieuchronną jego teoretyczną niesamodzielną. Jej wynikiem jest teza, że podstawowa opozycja: podmiot (wiedza)–przedmiot, znajdująca się w centrum teorii poznania, nie może być opisana środkami tej dyscypliny; w istocie ta ostatnia nie rozporządza żadnymi swoistymi narzędziami badania i opisu. Narzędzia te, jak i gotowe wyniki, czerpie natomiast w całości z innych dyscyplin, które tym samym stają się – jak określa je Mannheim – «naukami podstawowymi» dla epistemologii”, S. Rainko, *Świadomość...*, dz. cyt., s. 321. Dzięki temu ujęciu, w nowej odsłonie pojawia się analizowane pojęcie samowiedzy. Słowa komentatora koncepcji Mannheim’a wskazują na istotną rolę nauk badających genezę transcendentálnych obrazów świata. Są one niezbędnym wstępem do analizy relacji pomiędzy różnorodnymi stanowiskami, a co za tym idzie, do czynnego uczestnictwa w przestrzeni irracjonalnego pola gry. Takie rozwiązanie wprowadza

postępują umiejętności operatorów: „Ów postęp rozumu i opanowanie bezładnych sił występuje jedynie wtedy, gdy struktura społeczna spełnia warunki harmonijnego wzrostu, gdy więc np. psychologiczny rozwój społeczeństwa idzie w parze z postępem technicznym”<sup>374</sup>.

Zauważamy, że Hegel, a za nim autor *Myśli konserwatywnej*, wprowadzają dychotomię pomiędzy społeczeństwem a państwem. Najlepszą konstrukcją zbiorowości ludzkiej jest społeczeństwo obywatelskie. Oprócz niego była wspólnota narodowa oparta na zasadach etycznych oraz państwo, które odwoływało się do rozumu. Hegel zdaje się też być bliski Platonowi: „(...) sprawy państwa są sprawami wiedzy, wykształcenia i doświadczenia, a nie ciemnego ludu”<sup>375</sup>. Dzięki takiemu opisowi Mannheim zyskuje narzędzia do umiejscowienia – dla swojego irracjonalnego pola gry – tkanki, w której powstaje rzeczywistość społeczna; przestrzeni realizacji utopii. Punktem wyjścia jest konstrukcja wspólnotowa, która jest zdolna do samoorganizacji, tj. wyznaczania i osiągania celów. Natomiast państwo wraz z systemem prawnym jest akuszerką rozwoju społeczeństwa, stwarza przestrzeń dającą możliwości, przez co nie jest determinantą rozwoju, dając pole dla alternatyw. Można to porównać do wyposażenia społeczeństwa w samochód, którym może pojechać w dowolnym kierunku, a używając tego środka lokomocji ani nie popłynie, ani nie poleci. Reasumując, Mannheim łączy politykę nie z państwem, lecz ze społeczeństwem – jego działalnością; choć polityk powinien mieć wiedzę z zakresu historii i prawa<sup>376</sup>.

---

autor *Ideologii i utopii*, gdy omawia naukowość, co można byłoby utożsamić z epistemologicznością polityki: „Wykształcony, przygotowany polityk musi lub przynajmniej powinien znać historię kraju, w którym działa, a tak samo historię krajów, z którymi jego kraj ma kontakty i które stanowią jego polityczne otoczenie. Dla własnego politycznego działania pożyteczne są wiedza historyczna i uzupełniająca ją wiedza statystyczna. Polityk musi też znać instytucje państwowe krajów wchodzących w grę przy jego działaniu. Pełnowartościowy polityk musi i powinien być przygotowany nie tylko pod względem prawniczym, lecz musi też być zorientowany w stosunkach społecznych, z powodu których i dla których istnieją te instytucje. Musi też znać idee polityczne, których tradycja żyje. Nie mogą mu być obce idee przeciwników. (...) Historia, statystyka, nauka o państwie, socjologia, historia idei, psychologia mas stanowią więc szereg dziedzin wiedzy istotnych dla polityka (...)”, K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 143. Ten obszerny opis z książki węgierskiego myśliciela uświadamia nam kilka istotnych spraw: po pierwsze, wielość dostępnych narzędzi (nauk podstawowych); po drugie, zauważamy, że nie ma ostrych granic pomiędzy dziedzinami naukowymi. Po trzecie, model jaki prezentuje Mannheim, wydaje się być uniwersalny; użyteczny nie tylko dla humanisty, ale dla naukowca w ogóle.

<sup>374</sup> K. Mannheim, *Człowiek i społeczeństwo...*, dz. cyt., s. 56.

<sup>375</sup> H. Pisarek, *Hegel o dialektyce poznania naukowego*, w: *Hegel a współczesność. Materiały X Międzynarodowego Kongresu Heglowskiego, Moskwa, 25 VIII - 2 IX 1974*, red. T. M. Jaroszewski, R. Palacz, T. Płużański, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1975, s. 94.

<sup>376</sup> Zob. K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 143.

Wydaje się, że to właśnie polityka jest odpowiedzialna za harmonijny rozwój kontrolując relację pomiędzy systemem prawnym – umożliwiającym wolność działania<sup>377</sup> – a społeczeństwem. Stąd też Mannheimowskie pytanie o możliwość zaistnienia polityki jako nauki. Bo tylko szkoleń operatorów sfery państwowo-prawnej możemy liczyć na rozwój całości konstrukcji. Proces postępu wiedzy opiera się na dwóch założeniach: pierwsze – każdy kolejny system opisu przedmiotu nie powstaje *ex nihilo*, opiera się na krytycznej analizie stylów myślenia, która polegać ma na badaniu możliwości eksplanacyjnych konkretnych perspektyw poznawczych<sup>378</sup>. Drugie – rozważania prowadzone są z pułapu meta poziomu, tj. inne *Aspektstruktur* są ujęte jako przedmiot oglądu; stąd możliwość transcendentalnej perspektywy jak również sposobność rozwoju wiedzy – dokonywanego na podstawie odkrywania coraz większej ilości przejawów jego ekspresji<sup>379</sup>. Hegel zwraca uwagę, że mamy do czynienia z koniecznością, w której odkrywamy rozwój rozumiany jako przyrost możliwości, kompetencji (samo)poznawczych<sup>380</sup>. Zatem, im większe zdolności poznawcze, które są związane z poziomem aktualnej wiedzy, tym udział w wolności – rozumianej jako umiejętność opanowania narzędzi noologicznych – jest większy.

Mannheim, na stronach *Ideologii i utopii*, zadaje pytanie: „Czy możliwa jest polityka jako nauka? Badając ten przejaw działalności człowieka docieramy do pytań o narzędzia umożliwiające analizę tego zjawiska. Właściwe problemy polityki jako nauki i jej samej zaczynają się dopiero tam, gdzie otwiera się irracjonalna przestrzeń<sup>381</sup>. Gdzie splatają się ze sobą wola oraz perspektywa poznawcza, przybierając wciąż nowe oblicze<sup>382</sup>. Wydaje się, że celem tak zdefiniowanej nauki jest „znalezienie żywej zasady, która łączy powstawanie utopii ze stawianiem się «bytu»”<sup>383</sup>. Całość tych przekształceń, w których czynny udział bierze społeczeństwo, ma zostać ujęta przez wprowadzoną przez Mannheima nową dziedzinę nauki – politykę. Ważnym elementem całej konstrukcji jest niemożliwość zaistnienia badacza niezaangażowanego. Wręcz przeciwnie staje się on współdziałowcem kształtowania rzeczywistości; wynika

---

<sup>377</sup> Jest to złożenie istotne i charakterystyczne dla myśli oświeceniowej, która podkreśla rangę tzw. wolności pozytywnej, którą gwarantują prawa stanowione i ich przestrzeganie.

<sup>378</sup> Zob. K. Mannheim, *Człowiek i społeczeństwo...*, dz. cyt., s. 100.

<sup>379</sup> Zob. H. Pisarek, *Hegel o...*, dz. cyt., s. 72.

<sup>380</sup> Zob. H. Pisarek, *Hegel o...*, dz. cyt., s. 93.

<sup>381</sup> Zob. K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 144–149.

<sup>382</sup> Zob. K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 207.

<sup>383</sup> K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 236.

to z tego, że jest on uczestnikiem perspektywy poznawczej<sup>384</sup>. Sytuacja poznawcza staje się dość skomplikowana, oto przedmiot badań jest w ruchu, podmiot nie znajduje się poza tą dynamiką – ponieważ nie ma takiej możliwości, dodatkowo spogląda na całą sytuację z perspektywy, którą można byłoby nazwać tradycją polityczną. Całość tę jednak przesywa na wskroś i porządkuje utopia, dotycząca prawdy o materialnym bycie społecznym w procesie jego przemiany.

Dodatkowym bodźcem dla łączenia polityki raczej z utopią niż ideologią są słowa Mannheima: „działanie polityczne zajmuje się państwem i społeczeństwem pojętym w stadium stawania się. Działanie polityczne chwytą moment twórczy, by z bijących jego sił ukształtować coś stałego”<sup>385</sup>. Przytoczona definicja, podkreślając rolę zmiany w przedmiocie, w ten sposób konstytuując politykę jako naukę; jako tę, która wykorzystuje narzędzie jakim jest utopia. Dalej czytamy u tego myśliciela: „polityka jest więc możliwa jako nauka w pewnym określonym sensie: w funkcji oczyszczenia dróg do działania”<sup>386</sup>. Drogi te prowadzą z konkretnych i uwarunkowanych światopoglądów partyjnych przez irracjonalne pole gry do przedmiotu<sup>387</sup>. Należy w tym miejscu przybliżyć kilka tez Maxa Webera, który niewątpliwie wpłynął na działalność intelektualną Mannheima. Otóż uważa on, że uprawiać politykę to nic innego, jak dążyć do wywierania wpływu<sup>388</sup>. Aplikując to stanowisko do rozważań autora *Myśli konserwatywnej*: polityka jako nauka ma się zajmować badaniem wpływu tego świadomego i nieświadomego na kształtowanie bytu w procesie historycznym. Akceptacja obydwu elementów jako składowych zarówno procesu historycznego – teleologicznego rozwoju i wiedzy<sup>389</sup>, wydaje się być krokiem w kierunku tego, co ujmuje synteza w systemie Hegla: samo-świadomości.

Typ badacza, o którym mowa, zainteresowany jest powstawaniem oraz zmianą, i co więcej, sądzić można, że sam świadomie jest elementem przedmiotu swojego zainteresowania. Weber zwraca także uwagę na to, że dobry polityk jest oddany ideom, jakie istnieją w danym systemie<sup>390</sup>. Postulować można, że idealny typ realizuje

---

<sup>384</sup> K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 205.

<sup>385</sup> K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 144.

<sup>386</sup> K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 174.

<sup>387</sup> Zob. K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 178.

<sup>388</sup> M. Weber, *Polityka jako zawód i powołania*, tłum. A. Kopacki, w: M. Weber *Racjonalność...*, dz. cyt., s. 274.

<sup>389</sup> Zob. J. Mizińska, *Obiektywność...*, dz. cyt., s. 150 i nn.

<sup>390</sup> Zob. M. Weber, *Polityka jako zawód...*, dz. cyt., s. 279.

wyobrażenia transcendentalne, tym samym jest utopistą. Wiąże się to również z przytaczanym wcześniej stanowiskiem, które mówi o prymacie nauki pozytywnej jako wzorca w procesie zdobywania wiedzy. Co więcej, jak twierdzi Weber: „Wiedza empiryczna [zatem specyficzny program poznawczy] może zajmować się «subiektywnym» wartościowaniem jako przedmiotem badań – patrz socjologia, i ekonomia dot. granicznej wartości użytkowej”<sup>391</sup>. Podjęte wątki dotyczące naukowości polityki, które kumulują się w przytoczonych słowach, skłaniają do sformułowania tez o charakterze epistemologicznym. Po pierwsze, badanie przemian społecznych ma dać możliwość podmiotowi zdobycia wiedzy wychodzącej poza aktualne uwarunkowania, pewnego rodzaju przewidywania. Po drugie, przedmiotem analiz jest sfera materialna. Na podstawie puli faktów można orzekać o świadomości fałszywej, co w efekcie ma umożliwić maksymalną skuteczność działania.

Natomiast Weber przedstawia wartościowanie jako efekt życiowego *praxis*: umożliwiający pozytywny lub negatywny osąd zjawiska<sup>392</sup>. Taką tezę można powiązać z chęcią zaspokojenia potrzeb: „Fakt, że zarówno nasza egzystencja, jak i zaspokojenie naszych najbardziej wymarzonych potrzeb wszędzie napotykają na ilościowe ograniczenia oraz jakościową niedoskonałość potrzebnych do tego zewnętrznych środków, a także fakt, że zaspokojenie tych potrzeb wymaga planowania i przezorności, a także pracy i walki z przyrodą oraz budowania relacji społecznych (...)”<sup>393</sup>. O ile mamy potrzebę rzetelnego poznania, to wobec stanowiącej opór rzeczywistości zastosujemy skalę oceniania wynikającą z perspektywy *praxis*. Napotykamy zatem pytanie: czy wola jest wystarczającym warunkiem osiągnięcia wiedzy pewnej?, oraz: czy taką wolą posługuje się polityk? Odpowiadając na pierwsze z nich musielibyśmy odnieść materialny faktograficzny efekt badań wprost do metody i jej założeń, o których wspomina zarówno Weber, jak i Merton. Na drugie pytanie spróbujemy odpowiedzieć analizując zjawisko polityki w ujęciu Mannheim’a, który zwraca uwagę, że dostępne badaniu są powiązania i zależności pomiędzy decyzjami podejmowanymi przez jednostkę, a perspektywą postrzegania rzeczywistości: „między procesem społecznym, a procesem wolicjonalnym”<sup>394</sup>.

---

<sup>391</sup> M. Weber, „Wolność od wartościowania” – jej sens w naukach socjologicznych i ekonomicznych, tłum. M. Holana, w: M. Weber, *Racjonalność...*, dz. cyt., s. 204–205.

<sup>392</sup> Zob. M. Weber, „Wolność od wartościowania” ..., dz. cyt., s. 195.

<sup>393</sup> M. Weber, „Obiektywność” poznania społeczno-naukowego i społeczno-politycznego, w: M. Weber, *Racjonalność...*, dz. cyt., s. 147.

<sup>394</sup> Zob. K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 198.

Co więcej, Mannheim łączy styl myślenia z wolą i decyzjami. Te cechy uważa za niewyuczalne w takim sensie, że nie podlegają one badaniu, a co za tym idzie, nie można stworzyć nauki o podejmowaniu decyzji, której efektem byłby podręcznik<sup>395</sup>. Wola jest sferą nieświadomie uwarunkowaną, czy też uformowaną i na tym poziomie jest funkcją duszy grupy, która szkoli jednostki. Wnioskować można, że są to procesy potoczne, czyli oczywiste. Dodatkowo, traktując duszę grupy jako coś nieświadomionego, otrzymujemy element, którego zmiana nie jest możliwa.

By lepiej zbadać zagadnienie, zwróćmy uwagę na metamorfozę rozumienia polityki. U Kanta jest fundamentem historii, by następnie w koncepcji Nietzschego stać się artystyczną kreacją, wręcz prywatnym objawieniem angażującym jednostkę<sup>396</sup>. Przedstawiona zmiana skłania nas do ponownego namysłu nad pytaniem postawionym przez Mannheim: czy polityka jest możliwa jako nauka<sup>397</sup>? Ideologia staje się mechanizmem scalającym konstelacje postaw – dającym systemy hermeneutyczne, a utopia wyrażać miałyby Nietzscheańską wolę mocy – indywidualną siłę kreacji. Pytanie autora *Myśli konserwatywnej* z jednej strony ukazuje, że wiedza nie może być pewną wieczną stałą. Z drugiej strony jest namysłem nad tym, jak można zbadać zdynamizowaną strukturę opartą o indywidualny ruch społeczny. Ważnym wątkiem jest ukazanie, że metodologia, sposób postrzegania badanego przedmiotu, jest zmienna ze względu uwarunkowania indywiduum, ale również dlatego, że to co jest poddane próbie opisu, jest nieistniejącym bytowo *novum* wykraczającym poza istniejącą konstelację społeczną.

Należy wyjaśnić jeszcze jedną kwestię, otóż polityk-naukowiec nie bada utopii *sensu stricto*, a jedynie efekt jej oddziaływania – proces zmian. W innym przypadku byłby psychologiem – analitykiem stanów emocjonalnych i pragnień. Dodatkowo postulować można, że ten typ naukowca jest bardziej od innych predestynowany

---

<sup>395</sup> Zob. K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 198.

<sup>396</sup> Zob. S. Rosen, *Hermeneutyka...*, dz. cyt., s. 120–121.

<sup>397</sup> Pytanie to dotyka sedna niejednoznaczności teorii Mannheimowskiej. Otóż miesza on sferę społeczną z epistemologiczną; tj. nigdzie nie pisze o weryfikacji danego wyobrażenia transcendentnego z jego przedmiotem, jedynie wskazuje na rozstrzygnięcie, które daje perspektywa czasowa (postęp dziejów). Gdy rozważyć to z tego punktu widzenia, to można wykazać, że narzędzie weryfikujące jest równie abstrakcyjne co same treści wyobrażeń. To może oznaczać, że sprawdzian posiadanych treści dokonuje się tylko na poziomie transcendencji (spekulacji).

Z drugiej strony, przemiana dziejów, która jest efektem modyfikacji sytuacji *hic et nunc* pozwala na rozpatrzenie teorii Mannheim w kontekście epistemologii i metodologii. Jedyną sugestią, że można traktować teorię węgierskiego myśliciela w ten sposób jest pytanie o naukowość polityki.

Nawet samą socjologię wiedzy ujętą jako demaskację uwarunkowań można traktować dalej w przestrzeni nienaukowej, jako narzędzie do samodoskonalenia w ramach programu eudajmonizmu perfekcjonistycznego.

do tworzenia i realizowania tego typu wyobrażeń transcendentalnych. Wszak sam Mannheim wprowadza figurę zaangażowanego badacza, dając tym samym zadość postulatowi Marksa: „Filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat; idzie jednak o to, by go zmienić”<sup>398</sup> i Schelera: „Także i eksperymentujący fizyk, malarz, muzyk, zmienia oczywiście rzeczywistość eksperymentując, malując, muzykując, komponując itd.; ale przecież dlatego jedynie, by osiągnąć cel idealny, na przykład prawdziwą wiedzę o przyrodzie, lub dostarczyć sobie i innym jakiejś artystycznie wartościowej treści zmysłowej jako przedmiotu oglądu. (...) czołowy polityk jak i ten, kto oddaje głos w wyborach, ma do czynienia z mnóstwem specyficznie duchowych, skierowanych ku ideałowi przygotowawczych czynności, ale właśnie tylko ze względu na realny cel, a więc spowodowanie przemiany rzeczywistości”<sup>399</sup>. Droga ta znajduje swój finał w koncepcji Martina Heideggera, który twierdził, że „czyn ustanawiający państwo” jest sposobem „ziszczania się prawdy”<sup>400</sup>.

To zestawienie pozwala na zawężenie zakresu rozumienia utopii oraz wykluczenie jej odmiany totalnej oraz mrzonek<sup>401</sup>. Z całości przedstawionych tu funkcji i obrazów przebija się jeszcze jedna ważna myśl Mannheima. Otóż za każdym aktem kryje się mechanizm społeczny wyznaczający aktualną przestrzeń działań<sup>402</sup>, który pozwala wyznaczyć jakiś cel oraz przewidzieć skutki działania. Wydaje się też, że kluczowy jest tutaj sposób realizacji, który w jakiś sposób wyróżnia wyobrażenie utopijne względem ideologicznego. Tym samym nasza uwaga znów skupia się na postulowanej przez Pańków dokładnej analizie *hic et nunc*.

Mannheim wykazuje, że „czynnik irracjonalny nie zawsze jest szkodliwy, a nawet przeciwnie, stanowi jedną z najbardziej wartościowych sił, jakimi rozporządza człowiek, o ile owe momenty irracjonalne pobudzają jego dążenia do racjonalnych i obiektywnych celów (...)”<sup>403</sup>. W kontekście procesu zdobywania wiedzy przytoczone słowa należałoby traktować jako tezę systemu węgierskiego myśliciela: elementy pozapoznawcze – statut społeczny, przynależność do kręgu kulturowego są pożądane w procesie noologicznym, o ile mu sprzyjają. Zatem musi istnieć taki kontekst, który jest właściwy ze względu na możliwości eksplanacyjne.

---

<sup>398</sup> É. Balibar, *Filozofia Marksa*, dz. cyt., s. 30.

<sup>399</sup> M. Scheler, *Problemy socjologii...*, dz. cyt., s. 6.

<sup>400</sup> A. Gniazdowski, *Polityka i geometria. Fenomenologia Edmunda Husserla a problem demokracji*, IFiS PAN, Warszawa 2007, s. 59.

<sup>401</sup> Pierwszy termin wydaje się być paralełą drugiego.

<sup>402</sup> Zob. K. Mannheim, *Człowiek i społeczeństwo...*, dz. cyt., s. 97.

<sup>403</sup> K. Mannheim, *Człowiek i społeczeństwo...*, dz. cyt., s. 93.

Co ciekawe, wedle prezentowanej koncepcji myślenie czy też zdobywanie wiedzy oparte jest o zmianę stanowiska ja-poznającego<sup>404</sup>. Zauważyć tutaj można odniesienie do Marksowej koncepcji pracy, która uczłowiecza, czyli przemienia podmiot, ale tylko w bezpośredniej relacji do przedmiotu, stąd podkreślane jest uczestnictwo, a odrzucona niezaangażowana obserwacja. Mannheim, tak samo jak twórca *Kapitału*, mówi o alienacji, lecz w tym przypadku odnosi się ona do wiedzy, która ulega dehumanizacji, czy też depersonalizacji w procesie upożytywistycznienia<sup>405</sup>. To zaś sprawia, że przedmiot staje się wyobcowany wobec podmiotu, jak i na odwrót.

Analiza pola powstawania dziejów<sup>406</sup> uwypukla relację teorii do praktyki. Nieuregulowana przestrzeń, wykraczająca poza stereotypizację, wymusza podejmowanie decyzji, których cenzorem staje się materialna rzeczywistość praktyki społecznej<sup>407</sup>. Według Mannheim'a wiedza staje się relacją egzystencjalną, której celem jest wspólnota pomiędzy podmiotem i przedmiotem<sup>408</sup>. Tylko wyjście poza kontekst uwarunkowania bytowego daje możliwość poznania, co uświadamia nam, że o ile kontekst jest niezbędny w przypadku ukierunkowania oraz interpretacji, to zbędny podczas weryfikacji sądów (jakby miała ona dochodzić na poziomie behawioralnym).

Skądinąd polityka, ujmowana w wyznaczonym tutaj zakresie, wychodzi naprzeciw słów Protagorasa z Abdery: „człowiek jest miarą wszystkich rzeczy” oraz sentencji delfickiej: „poznaj samego siebie”. Łączy się to z postulatami Mannheim'a, który twierdzi, że „dla sprostania każdej sytuacji historycznej potrzebne jest odpowiednie ukształtowanie myślenia, poruszające się na poziomie aktualnej realnej problematyki i zdolne do nieuwzględnienia aktualnego materiału konfliktowego”<sup>409</sup>. Innymi słowy, proces historyczny jest tworem na wskroś skontekstualizowanym. Dlatego, by badać obraz-treści, należy jak najlepiej poznać soczewkę, przez którą się patrzy<sup>410</sup>, czyli siebie jako podmiot uwarunkowany społecznie. Oczywiście staje się stwierdzenie Mizińskiej, że sednem polityki jest właśnie badanie ograniczeń

---

<sup>404</sup> Zob. K. Mannheim, *Structures of Thinking*, tłum. J. J. Shapiro, S. W. Nichol森, Routledge & Kegan Paul, New York 1986, s. 187.

<sup>405</sup> Zob. K. Mannheim, *Structures of...*, dz. cyt., s. 185.

<sup>406</sup> Zob. K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 144.

<sup>407</sup> K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 147.

<sup>408</sup> Zob. K. Mannheim, *Structures of...*, dz. cyt., s. 187.

<sup>409</sup> K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 137.

<sup>410</sup> Zob. K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 143.

poznawczych wynikających z mechanizmów społecznych, demaskowanie wpływu na wiedzę czynników irracjonalnych<sup>411</sup>.

Na końcu należy zbadać sens pytania o naukowość polityki. Być może chodzi o wskazanie roli irracjonalnego pola gry w kontekście nauki. Wówczas sfera pozapoznawcza mogłaby zostać poddana metodycznemu badaniu i tym samym stać się równorzędnym elementem w procesie analizowania i zdobywania wiedzy. Dla Mannheim'a kwestia ta mogła być fundamentem do krytyki wiedzy ujętej w wyidealizowany sposób pozytywistyczny i wprowadzenia niezbywalnej roli grupy społecznej w proces uzyskiwania wiedzy.

\*\*\*

Przy okazji podjętych rozważań należy zastanowić się nad rozróżnieniem między polityką a socjologią wiedzy. Spróbujmy zrekonstruować definicję socjologii wiedzy. Mannheim określa ją jako naukę, czyli badania o wypracowanej metodologii, której przedmiotem namysłu jest „bytowe uwarunkowanie wiedzy” jej „obecność dla zbiorowości”<sup>412</sup>. Zatem staje się narzędziem okiełznania „nieskończonej różnorodności i płynności materii społecznej”<sup>413</sup>. Ten element koncepcji węgierskiego myśliciela ma charakter demaskatorski, jego zadaniem jest ujawnienie zniekształceń treści obrazu świata oraz wskazanie ich pozaracjonalnych źródeł.

Merton wskazuje, że siłą napędową projektu jest problem obiektywności wiedzy<sup>414</sup>, co oznacza dążność do stworzenia „metod, które służą do skonstruowania idealnych typów *Weltanschauungen*, zawartych w odmianach myślenia właściwych różnym warstwom społecznym (klasom, sektom, partiom, klikom, szkołom myśli)”<sup>415</sup>. Innymi słowy, głównym celem socjologii wiedzy jest wypracowanie takiej aparatury, która, po pierwsze, umożliwi pełne ukazanie wpływów bytu na sferę świadomości; po drugie, poprzez ujawnienie, pozwoli na zobiektywizowanie zniekształconej wiedzy.

Barbara Tuchańska, sugeruje jeszcze jedną rzecz – by socjologię wiedzy w przypadku Mannheim'a zamienić na socjologię poznania<sup>416</sup>. W konsekwencji miałyby to oznaczać, że wiedza jest tylko produktem, efektem, natomiast sednem problemu jest sam proces poznawczy, a celem nauki proponowanej przez autora *Ideologii i utopii* jest

---

<sup>411</sup> Zob. J. Mizińska, *Obiektywność...*, dz. cyt., s. 150 i nn.

<sup>412</sup> Zob. K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 301, 304, 306.

<sup>413</sup> C. J. Olbromski, „*Verstehende Soziologie*”..., dz. cyt., s. 34.

<sup>414</sup> Zob. R. K. Merton, *Teoria socjologiczna...*, dz. cyt., s. 523.

<sup>415</sup> R. K. Merton, *Teoria socjologiczna...*, dz. cyt., s. 528.

<sup>416</sup> Zob. B. Tuchańska, *Czy istnieje socjologia...*, dz. cyt., s. 179.

wypracowanie poznania nieuwarunkowanego – uwzględniającego w swej metodologii wpływ kontekstu dziejowego.

Stanisław Rainko zwraca jeszcze uwagę, że „(...) socjologia wiedzy zajmuje się kwestiami faktycznymi, dotyczącymi poznania, podczas gdy epistemologia – sprawą prawdziwości wiedzy”<sup>417</sup>, tym samym podkreśla rolę tej dziedziny jako narzędzia, które powinno działać w irracjonalnym polu gry, gdzie „ustala (demaskuje) standardy i kryteria”<sup>418</sup>.

Czym jest polityka? Jej celem w żadnej mierze nie jest wypracowanie narzędzi obiektywizacji, a bycie nauką praktyczną umożliwiającą skuteczniejsze działanie (reakcję), które niewątpliwie łączy się z badaniem zjawisk osadzonych w konkretnej sytuacji społeczno-historycznej.

Obydwie dziedziny są bliskie ze względu na dziedzinę zainteresowań, ale różnią się diametralnie na płaszczyźnie ujęcia irracjonalnej sfery noologii. Polityka pragnie zrobić z niej skuteczne narzędzia działania, a socjologia wiedzy uwzględnia jako niezbędny element procesu zdobywania wiedzy.

\*\*\*

Kluczową kwestią jest akt rozsądzenia aktualnie istniejącego bytu społecznego. To zaś prowokuje pytanie o możliwości zaistnienia zmiany. „(...) rozwój nauk podstawowych dokonuje się w żywej empirii i także ich przeobrażenia zależne są od przeobrażeń zachodzących w faktycznych sposobach poznania. Rewolucja w podstawowej, zasadniczej warstwie wiadomości zaczyna się więc zawsze później niż rewolucja w warstwie bezpośredniego poznawania i tylko na podstawie rozszerzanego stopniowo stawiania pytania wstecz zasadnicze fundamenty ulegają coraz bardziej rozluźnieniu i poszerzeniu, nie legitymują już dawnej formy wiedzy (...)”<sup>419</sup>. Słowa te bliskie są temu, co zostało już przytoczone z książki Ireny Pańków. Przemiana rozpoczyna się od doświadczenia, które znajduje pewną lukę, *novum* w dotychczasowym obrazie świata. Jak pisze Mannheim: „Zakwestionowanie jedności myślowej staje się także coraz bardziej widoczne w samej empirii”<sup>420</sup>. Zatem, należy sądzić, że jeżeli ideologia będzie wystarczająca, tj. zapewni holistyczny obraz rzeczywistości, to myśl utopijna nie powstanie<sup>421</sup>. Węgierski myśliciel twierdzi jednak,

<sup>417</sup> S. Rainko, *Świadomość...*, dz. cyt., s. 319.

<sup>418</sup> S. Rainko, *Świadomość...*, dz. cyt., s. 319.

<sup>419</sup> K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 327.

<sup>420</sup> K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 135.

<sup>421</sup> Zob. K. Mannheim, *Essays...*, dz. cyt., s. 95–96.

że nawet ideologia nie jest w stu procentach statyczna i w efekcie dopiero pod koniec istnienia danego obrazu świata rozbieżność pomiędzy punktem wyjścia a postacią ostateczną staje się dostrzegalna. Następuje wówczas krytyka doświadczenia<sup>422</sup>. Pogląd ten opiera się na dość optymistycznym założeniu, że kolektyw myślowy (polityczny) oparty na partykularnych poglądach dąży do poszerzenia własnych horyzontów poznawczych, co w efekcie ma prowadzić do „rozsadzenia intencji całościowej”<sup>423</sup>. Jednak, na podstawie przedstawionej analizy zjawiska ideologii, zarówno w wersji mocnej autorstwa Marksa, jak i słabszej opartej na konwencji czy grze językowej, można kwalifikować ideologię raczej jako zjawisko statyczne – skupiające się na zachowaniu swej treści. Systemy totalitarne są szczególnym tego przykładem, ich głównym celem jest bezwzględne utrzymanie istniejącego stanu rzeczy.

Z drugiej strony wiedza rzetelna jest wskazywana jako podstawa postępu i rozwoju struktur ludzkich. Właśnie tę kwestię wyróżnia Irena Pańków w *Filozofii utopii*, gdzie sugeruje, że utopiści – ludzie tworzący wizję lepszych społeczeństw to w dużej mierze dobrzy obserwatorzy, znający mechanizmy i zasady otaczającego świata. Teza ta oparta jest na założeniu, że nie ma możliwości zmiany bytu społecznego bez jego poznania<sup>424</sup>. Dodatkowo można stwierdzić, że krytyka oparta jest na uzmysłowieniu granicy między tym, co „naturalne, a tym co sztuczne; prawdziwe i nieprawdziwe; dobre i złe”<sup>425</sup>. Wracając do słów Mannheima o podmiocie stwarzającym utopię, wnioskujemy, że: po pierwsze, społeczeństwo daje możliwości do wytworzenia wizji o szczęśliwszej rzeczywistości. Po drugie, związana z tym procesem jest wiedza dająca możliwość modyfikacji podmiotu. Dzięki tej konstrukcji transcendentalnej możliwy jest postępek. Co ciekawe, to stanowisko można połączyć z tym, które prezentował Ludwik Fleck, który akcentował rozwój i postępek jako cechy procesu naukowego<sup>426</sup>.

Lwowski naukowiec pisze, że system odkryć naukowych skierowany jest na ideał wiedzy obiektywnej; wierzy się, że ów doskonały twór prawdopodobnie

---

<sup>422</sup> Zob. K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 131, 133.

<sup>423</sup> Zob. K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 138.

<sup>424</sup> I. Pańków, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 171.

<sup>425</sup> I. Pańków, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 172.

<sup>426</sup> Jego myśl jest zestawiona z koncepcjami Mannheima również w książce Jadwigi Mizińskiej *Obiektywność a społeczna i kulturowa determinacja wiedzy. Od epistemologii do doksologii*.

zostanie osiągnięty w odległej przyszłości<sup>427</sup>. Punkt docelowy, który wpływa na zmianę rzeczywistości *hic et nunc*, ujęty zostaje właśnie przez Mannheima jako utopia. Choć myśliciel ten będzie odchodził od absolutności tego pojęcia na rzecz jego relatywności – niemożliwość realizowania pewnych treści oparta jest na konkretnie-historycznym punkcie widzenia<sup>428</sup>, co ma swoje uzasadnienie, ponieważ utopia totalna nie zostaje nigdy zrealizowana – jest mrzonką.

Natomiast urzeczywistnienie *telosu* nauki, na który zwraca uwagę Fleck, polega na tym, że odbywa się on stopniowo. Związane to jest z aktualnym stanem wiedzy, który sankcjonuje możliwości eksplanacyjne, a zatem i cel, który jest konkretną konstrukcją, wywodzącą się z rzeczywistości *hic et nunc*. Należy pamiętać, że rozróżnić ideologię od utopii można dopiero *post factum* w nowej perspektywie ujmowania przedmiotu.

Zatem: czy zmiany bytu społeczno-historycznego (jak i stylu myślenia) mają charakter rewolucyjny, czy też ewolucyjny? Próbę odpowiedzi na to pytanie rozpoczniemy od słów Mannheima: „(...) myśli, treści wiedzy, jak powiedziano, nie występują izolowane, w postaci pomysłów wielkich geniuszy. Również za genialnymi pomysłami kryje się ciąg warunkujących jednostkę historycznych doświadczeń zbiorowych (...)”<sup>429</sup>. Z tych słów wnioskować należy, że nie ma wyizolowanych treści, które są wynikiem jakiegoś skoku, lecz są one organicznie wbudowane w tkankę społeczno-historycznych uwarunkowań.

Natomiast zmiana bytu zachodzi rewolucyjnie, skokowo. Jest ona efektem koncepcji wybitnej, bo tylko taka ma szansę zmiany porządku przedmiotu. Moment zmiany jakościowych i formalnych elementów<sup>430</sup> jest punktem wyjątkowym i niepowszednim. W ten sposób dialektyka typu Marksowskiego przestaje działać, byt nie określa myśli, lecz jest odwrotnie, to idea formułuje nową sferę rzeczywistości; wykracza poza dotychczasowe możliwości konstytutywne materii. Należy jednak pamiętać, że nie jest to stworzenie *ex nihilo*, lecz odkrycie nowych możliwości.

Możliwość zmiany perspektywy poznawczej można wytłumaczyć jedynie na podstawie walki klas i antagonizmu między grupą emancypującą a warstwą, która

---

<sup>427</sup> L. Fleck, *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*, tłum. M. Tuskiewicz, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1986, s. 181, za: W. Sady, *Fleck o społecznej naturze poznania*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2000, s. 87.

<sup>428</sup> K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 234.

<sup>429</sup> K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 306.

<sup>430</sup> Zob. K. Mannheim, *Ideologia ...*, dz. cyt., s. 310.

posiada władzę (posiadającą środki produkcji), tylko różnica poglądów może doprowadzić do zmiany mainstreamu, co wydaje się oczywiste. Chodzi o różne ujęcia prawdy, a nie o różne jej gatunki; ich genezy należy ujmować w różnych stosunkach materialnych, abstrakcyjnych relacjach, bo jak się wydaje, Marks postulował, że obiektywny jest jeden stosunek (materialny) podmiot–przedmiot, który można utożsamić z prawdą, natomiast wszystkie wariacje na jego temat istnieją tylko na poziomie idei. Jednak wedle Mannheimowskiego rozwinięcia tej teorii owej wielości odmian ujęcia nie należy traktować pejoratywnie. Być może dlatego, że antagonizmy ostatecznie doprowadzają do poszerzenia horyzontów wiedzy. Natomiast system homogeniczny jest metodologicznie niepożądany – ponieważ niweluje możliwość weryfikacji. Takie założenie nadaje nowy ton słynnemu hasłu z *Manifestu komunistycznego* – „Proletariusze wszystkich krajów łączcie się!”. Oczywiście, to nowe znaczenie nie było intencją ani Marksa, ani Engelsa, bo ci dwaj myśliciele skupili się na unifikacji mającej gwarantować równość społeczną. Jednak w kontekście jaki wytwarza koncepcja Mannheima można uznać, że cel rewolucji Marksowej jest śmiercią rozwoju poznawczego (przypomina to raczej ostatniego człowieka Nietzschego niż prężnego proletariusza). Należy odróżnić zunifikowaną postawę społeczną od konsensusu naukowego, który nie odrzuca pluralistycznej konstrukcji społecznej.

## 2. Perspektywa Mertonowska

Głównym pytaniem tej części rozprawy jest, jak się zdaje, kwestia metodologiczna – czy wiedza, jaką daje polityka, ma charakter naukowy, tj. pewny i uniwersalny? Czy praktyczne zastosowanie teorii, tj. modyfikacja bytu w przestrzeni irracjonalnego pola gry jest warunkiem wystarczającym do analizowania jakości koncepcji? Punktem dojścia dla poruszonych kwestii jest próba dotarcia do opisu oddającego w jakiś sposób ludzką tęsknotę za prawdą w jej wymiarze pewnym i ostatecznym. Metaforycznym środkiem transportu jest społeczeństwo, będące warunkiem *sine qua non* polityki.

Wróćmy najpierw do teorii Immanuela Kanta, który, ukazując kryteria możliwości uznania metafizyki jako nauki, stworzył konstrukcję mogącą zostać zastosowaną jako aparat legitymizujący potencjalnie każdy zasób informacji jako wiedzę naukową. Dlatego Mannheimowskie pytanie: czy możliwa jest polityka jako nauka?, należy rozpatrzyć w perspektywie, jaką daje koncepcja filozofa z Królewca, ponieważ pozwala ona na namysł nad cechami, które powinna mieć polityka, aby zostać uznaną za naukę.

Zarówno autor *Krytyki czystego rozumu*, jak i Mannheim nie wymyślają nowej dyscypliny badawczej, lecz zastanawiają się nad jej statusem. Wydaje się, że sednem tego namysłu jest analiza metodologii danej dziedziny, która aspirując do miana nauki, powinna umożliwiać stały postęp wiedzy oraz skonstruowanie powszechnych i koniecznych podstaw dla sądów o swoim przedmiocie. Posługując się Kantowską koncepcją dochodzimy do wniosku, że skoro nasze myślenie ma być o czymś i myślimy tylko o tym, co może być pomyślane, oraz myśli opierają się na poznaniu, to polityka jako nauka musi wyznaczać zestaw transcendentálnych, a przez to intersubiektywnych, form apriorycznych<sup>431</sup>, dzięki czemu, na podstawie wielu danych, mamy otrzymać syntetyczne pojęcia<sup>432</sup>.

W myśl tego nauka jest „spójnym systemem praw [czyli zestawem sądów], które nie pochodzą z doświadczenia, a je organizują”<sup>433</sup>. Wydaje się, że w przypadku państwa możemy mówić o systemie prawnym – konstrukcji unifikującej interpretację faktów. Jednak takie ujęcie naukowości wydaje się słabnąć w przypadku irracjonalnego pola

<sup>431</sup> Zob. M. Kilijanek, *Kant. Samoświadomość i poznanie dyskursywne*, WN UAM, Poznań 2000, s. 135.

<sup>432</sup> Zob. M. Kilijanek, *Kant...*, dz. cyt., s. 136.

<sup>433</sup> R. Panasiuk, *Przyroda, człowiek, polityka. Z dziejów filozofii niemieckiej XVIII/XIX wieku*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 31.

sił, ponieważ w tym przypadku trudno mówić o jakimkolwiek algorytmie postępowania. Być może ta specyficzna dziedzina jest przesłanką dla twierdzenia Mannheima: „Polityka w swej oryginalnej postaci przeczy koncepcji nauki, co nie świadczy na jej niekorzyść, ale powinno być bodźcem do rewizji naszego rozumienia nauki. Pojęcie nauki jest o wiele węższe niż faktycznie istniejący obszar wiedzy”<sup>434</sup>.

Co istotne, węgierski myśliciel, właśnie w kontekście pozytywistycznego ujęcia naukowości, pyta o jakość. jaką można nadać polityce. Dochodzi do dość przewrotnego wniosku, że badana przez niego dyscyplina jest nauką o tyle, o ile zdefiniujemy nowe pojęcie i kryteria naukowe, przynajmniej w odniesieniu do nauk humanistycznych. Wystarczającą przesłanką do takiego manewru metodologicznego ma być fundamentalne stwierdzenie socjologii wiedzy o silnym wpływie kontekstu społecznego poznania, które sprzężone jest z wyjątkowo dynamicznym przedmiotem namysłu tej dziedziny.

Jak zatem można mówić, w tym przypadku, o wiedzy, która wedle pewnych standardów jest jawnie nienaukowa? W polityce mamy do czynienia z wiedzą uwarunkowaną pozycją społeczno-historyczną, czyli *Aspektstruktur*. Oznacza to, że nieobiektywne perspektywy są dla polityki strukturalnie konieczne, a nią samą można badać tylko jako związaną z partiami i uczyć jej tylko w szkołach partyjnych<sup>435</sup>. Nasuwa się pytanie: czy to oznacza, że mamy do czynienia z wieloma politykami? Takie rozwiązanie wydawałoby się oczywiste, skoro istnieje wiele perspektyw, to każda mogłaby mieć swoją specyficzną metodologię – lokalnie uniwersalną. Wydaje się, że Mannheimowi chodzi o coś, co byłoby na tyle uniwersalne, aby dało się zastosować względem każdej postawy poznawczej. W ten oto sposób należałoby połączyć politykę z pozaklasową grupą inteligencji. Jednak czysta neutralność neguje istnienie polityki w ujęciu, jakie prezentuje autor *Ideologii i utopii* : „Naukowiec wszędzie wnosi do rzeczy tendencję schematycznie porządkującą, a praktyk – w naszym przypadku polityk – kieruje się dążeniem aktywnie orientującym”<sup>436</sup>. Prawa, przepisy, czy utrwalone obyczaje mają sens jedynie w działaniu, to zaś neguje wszelki indukcjonizm. Możliwym rozwiązaniem dla irracjonalnego pola gry, jako relatywnie

---

<sup>434</sup> K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 199.

<sup>435</sup> Zob. K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 181.

<sup>436</sup> K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 208.

przewidywalnego, jest zaplanowanie pewnych procesów społecznych<sup>437</sup>. Wydaje się to tylko możliwe tylko dzięki wyznaczeniu celu, a nie pełnej kontroli procesu, to zaś przypomina Kantowską propozycję idei wiecznego pokoju; która przy okazji optymistycznie zakłada, że każdy podmiot automatycznie uznaje pewne prawa i interpretacje za oczywiste i dąży do ich realizacji ze względu na cel. Takiej postawy moglibyśmy wymagać jedynie od naukowców, czyli *de facto* inteligencji, chyba że wzięlibyśmy pod uwagę kategorię woli i ogólnych determinant, jakimi są wartości. Warto wspomnieć, że polityka współegzystuje z wartościowaniem i oba te elementy w przeciwieństwie do poznania formalistycznego są nierozdzielne<sup>438</sup>. Mannheim twierdzi, że ta konstrukcja umożliwia impuls woli, ten zaś czyni człowieka przenikliwym<sup>439</sup>. Taka metodologia, którą można byłoby uznać za naukową, musiałaby być równie abstrakcyjna, co wyznaczone przez wartości cele. Wydaje się, że jest to możliwe jedynie na poziomie tautologii, np. aby być dobrym, trzeba dobrze postępować, albo tylko prawda jest prawdziwa. Znajomość tych zasad wydaje się być bezużyteczna w zderzeniu z konkretną sytuacją społeczno-polityczno-historyczną.

Innym rozwiązaniem jest droga od przedmiotu do podmiotu, czyli dany moment w dziejach wyznacza ramy metodologiczne dla polityki. Skonstruowana zostaje zasada, że obiektywnie istniejący byt materialny ustanawia obiektywne reguły gry<sup>440</sup>. Takie rozstrzygnięcie grozi dwiema konsekwencjami. Po pierwsze, może okazać się, że podmiot w procesie poznawczym na powrót staje się bierny. Po drugie, opierając próbę definicji polityki jako nauki na relacji przedmiot–podmiot (jak się wydaje tylko w ten sposób możemy stworzyć holistyczny obraz tej nauki), kreujemy ryzyko powstania *regres ad infinitum*, ponieważ z jednej strony reguły gry wyznacza przedmiot, a z drugiej intersubiektywność (transcendentalność), która leży po stronie teoretycznych konstrukcji podmiotu. Dlatego wydaje się, że pewnego rodzaju wyjściem z impasu mogłaby być oczywistość kontekstualna wynikająca z danego stylu myślenia.

Zastanówmy się jeszcze raz nad kwestią wartości, jako alternatywną podstawą obiektywizmu treści. Zarówno Kant, jak i Mannheim traktują je (szczególnie etyczne)

---

<sup>437</sup> Zob. K. Mannheim, *Myśl konserwatywna...*, dz. cyt., s. 37 i nn.

<sup>438</sup> Zob. K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 223.

<sup>439</sup> Zob. K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 205.

<sup>440</sup> Można tutaj odnaleźć analogie do znanego hasła Jeana Baudrillarda: „pokaż mi swoje śmieci a powiem Ci kim jesteś”, J. Baudrillard, *Wymiana symboliczna i śmierć*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2007, s. 7, za: D. Mazur, *Idea odpowiedzialności w świetle filozofii cradle-to-cradle*, w: *Spółczesność odpowiedzialna. O aspektach odpowiedzialności w życiu społecznym jednostek*, red. K. Cikała,

W. B. Zieliński, WN UPJPII, Kraków 2015, s. 102. Na podstawie „co” zostaje określone „jak”.

jako najwyższą instancję organizującą rzeczywistość<sup>441</sup>. Można przypuszczać, że wynika to z tezy mówiącej o prawie – formie regulującej zachowania społeczne – jako konstrukcji opartej o aksjologię. Dotyczy to również irracjonalnego pola gry, które jest warunkowane (pozytywnie lub negatywnie) przez konkretne zasady oparte o daną interpretację wartości. Należy również pamiętać, że kontrolująca konstrukcja w żadnej mierze nie pochodzi z doświadczenia<sup>442</sup>. Nie doznajemy prawdy czy piękna, a jedynie nadajemy taką cechę pewnym przejawom bytu. Zatem ciekawym wydaje się być zamysł Kanta, że prawo, historia i polityka stać się mają miarą, kryteriami oceny asymptotycznego zbliżenia wartości i materii<sup>443</sup>.

Królewiecki myśliciel zwraca uwagę na jeszcze jeden element, różnicę między „ideą wspólnoty etycznej, która jest wewnętrzna i uniwersalna, a ideą wspólnoty politycznej, która jest zewnętrzna i konkretna”<sup>444</sup>. Należy zastanowić się, czy możliwe jest połączenie tych sfer i czy można tego dokonać na gruncie propozycji Mannheim’a. Zaproponować należy styl myślenia, który jest uniwersalny i zrozumiały dla jego uczestników, równocześnie przejawia się też w polityce, która w sferze społecznej realizuje powszechnie przyjętą hermeneutykę. Co ważne dla przyjętego modelu, Kant pisze, że „każdy konflikt polityki z moralnością można rozwiązać, całkowicie podporządkowując politykę moralności”<sup>445</sup>.

Jednak „Naszym problemem nie jest to, jak postępować z wiedzą ukonstytuowaną w żywiole «prawdy samej w sobie», lecz to, jak człowiek swoją czasowo uwarunkowaną przez lokalizację wiedzą upora się z zadaniami poznawczymi”<sup>446</sup>. Można odnieść wrażenie, że akcentowanie niezbywalnej roli społecznego braku obiektywizmu w procesie poznawczym jest radykalnym odcięciem od paradygmatu transcendentálnych konstrukcji epistemologicznych na rzecz okoliczności *hic et nunc*. Jednak samo odwołanie do grupy społecznej, jako fundującej *Aspektstruktur*, stwarza podstawy do wyekstrahowania transcendentálnej ramy dla procesów poznawczych. Oczywiście, będzie to system ograniczony do konkretnej grupy społecznej,

---

<sup>441</sup> Zob. K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 99 i nn.; P. Hassner, *Immanuel Kant*, tłum. R. Wonicki, w: *Historia filozofii...*, dz. cyt., s. 592.

<sup>442</sup> Zob. P. Hassner, *Immanuel Kant*, dz. cyt., s. 592. Nawet prawo precedensowe wydaje się podpadać pod tą regułę. Ponieważ wybór czy uznanie pewnego precedensu za podstawę rozstrzygnięcia może odbywać się na fundamencie abstrakcyjnych wartości.

<sup>443</sup> Zob. P. Hassner, *Immanuel Kant*, dz. cyt., s. 593.

<sup>444</sup> P. Hassner, *Immanuel Kant*, dz. cyt., s. 601.

<sup>445</sup> P. Hassner, *Immanuel Kant*, dz. cyt., s. 603–604.

<sup>446</sup> K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 224.

ale to przede wszystkim na jej barkach leży uporanie się z zadaniami poznawczymi. Następnym krokiem powinno być wykroczenie poza lokalną perspektywę poznawczą. By było to możliwe, nie wystarczy proces, który moglibyśmy nazwać standardową socjalizacją, tutaj należy odwołać się do procesu poszerzania horyzontów, co ostatecznie oznaczałoby wyjście poza konstrukcję polityczną. Być może przed osiągnięciem poziomu, jaki wyznacza inteligencja, jest stopień, na którym można mówić o polityku potrafiącym działać na podstawie ogólnie zrozumiałego, usystematyzowanego zbioru praw. Wobec takiego stanu rzeczy koncepcja wiedzy wypracowana m.in. przez Kanta wydaje się być wzbogacona, dopowiedziana, ale nie zniesiona, tudzież odsunięta jako nieadekwatna w kontekście nauk społecznych, jak chciał tego Mannheim.

Nieostrość koncepcji węgierskiego myśliciela wynikająca z niejednoznacznego statusu teorii została poddana krytyce przez Roberta K. Mertona: „Gdyby Mannheim porządnie i otwarcie wyjaśnił swoje stanowisko w tym względzie, nie byłby tak skłonny zakładać, że nauki fizyczne są całkowicie odporne na wpływy pozanaukowe, a – co za tym idzie – byłby mniej skłonny utrzymywać, iż nauki społeczne znajdują się pod takim wpływem w szczególnym stopniu”<sup>447</sup>. W ten dość łatwy sposób zostaje podważony fundament Mannheimskiej teorii – polemika z naukowością w duchu pozytywistycznym. Kontestacja tego paradygmatu badawczego pozwoliła na stworzenie osobnego zbioru: nauki społeczne (szerzej: humanistyczne), a demarkacją miała być właśnie uległość procesów poznawczych wobec wpływów społecznych. Stąd też skonstruowana wyżej konkluzja, że polityka jako nauka jest pewnym naddatkiem wobec pozytywizmu, jest podwójnym słodzeniem herbaty.

Ostrze krytyki, którą Mannheim wymierzył w stronę pozytywizmu, zostaje bardzo stępione lub przynajmniej wymierzone w niewłaściwą stronę. Zamiast przedstawiać ahistoryczność i dehumanizację nauk pozytywnych, co stało się kamieniem węgielnym jego teorii, powinien wykazać, że wszystkie dziedziny badawcze są w mniejszym lub większym stopniu ukontekstuwione społecznie, co wcale nie deprecjonuje ich obiektywistycznych aspiracji. Wówczas wyjątkowość problemów, z jakimi zderza się polityka, staje się powszedniością metodologii nauk. A pytanie o jej naukowość staje się przyczynkiem do weryfikacji założeń

---

<sup>447</sup> R. K. Merton, *Teoria socjologiczna...*, dz. cyt., s. 532, za: P. Sztompka, *R. K. Mertona...*, dz. cyt., s. 50.

epistemologicznych w ogóle. Sama naukowość humanistyczna staje się fikcją metodologiczną.

Tymczasem interpretacja, jaką postuluje Robert K. Merton, pozwala nam na krytykę nauk w ujęciu pozytywistycznym, rozumianych jako dyscyplina badawcza niezależna od wpływów społecznych. Z drugiej strony zostaje zatarta różnica, którą wydawał się postulować Mannheim; a więc paradoksalnie to, co miało być narzędziem degradacji nauki pozytywnej, staje się jej kapsułą ratunkową. Należy wcielić w paradygmat matematyczno-fizyczny coś, co zostanie określone mianem (społecznego) kontekstu odkrycia naukowego, wówczas nauki humanistyczne przestają być tworem odrębnym i podlegają tym samym kryteriom. Co, jak się wydaje, według Mertona jest sednem *implicite* koncepcji węgierskiego myśliciela: „W dziedzinie tej zawarte są dwie klasy problemów: te, które stanowią rdzeń *Wissenssoziologie*, zawierającej elementy empiryczne i metodyczne, oraz te, które odnoszą się do teoriopoznawczej przydatności teorii wiedzy. Chociaż większość komentatorów Mannheim'a skupia uwagę na jego rozważaniach epistemologicznych, bardziej owocne wydaje się przejście samej socjologii wiedzy – takiej, jaką Mannheim w istocie uznaje”<sup>448</sup>.

Zwróćmy uwagę na artykuł Piotra Sztompki *R.K. Mertona konstruktywna destrukcja socjologii wiedzy*<sup>449</sup>, gdzie autor ukazuje dwa nurty socjologii wiedzy: pozytywistyczny i antypozytywistyczny. Jako przedstawicieli pierwszego z nich wymienia m.in. właśnie Mannheim'a i Mertona. Wyróżniony nurt reprezentuje pogląd,

---

<sup>448</sup> R. K. Merton, *Teoria socjologiczna...*, dz. cyt., s. 532, za: P. Sztompka, *R. K. Mertona...*, dz. cyt., s. 49.

<sup>449</sup> Sztompka w swym artykule *R. K. Mertona konstruktywna destrukcja socjologii wiedzy* wyciąga z Mertonowskiej koncepcji wnioski, które stają się narzędziem do redefiniowania pojęcia socjologii wiedzy. Otóż teoria Mertona zostaje, poprzez swój pozytywistyczny charakter, określona mianem socjologii nauki; z tak zdefiniowanym instrumentarium Sztompka zwraca się ku źródłu socjologii wiedzy – teorii Marksowskiej. Ta, jak się okazuje, zawiera w sobie dwa elementy. Pierwszy, to status wiedzy w społeczeństwie, mówi on o świadomości klasowej i związanymi z nią zasobem oraz jakością informacji o świecie. Drugi nie jest *explicite* zawarty w koncepcji autora *Kapitału*, zawiera w sobie zagadnienia związane osiągnięciem wiedzy pewnej i adekwatnej. W ujęciu Marksa obydwa te elementy są integralnie połączone; jednak, u kontynuatorów tego wątku, owa homogeniczność zanika. Sztompka używa argumentacji Mertona do rozdzielania wyżej wymienionych elementów składowych w ramach socjologii wiedzy. Otóż wymienia on nurt, który ma charakter bardziej filozoficzny, skupiając swą uwagę na zagadnieniach epistemologicznych, wiedzy potocznej, afirmacji specyfiki nauk społecznych i redefinicji (w kontekście społecznym) prawdy. Te odgałęzienie nazywa socjologią wiedzy, a jego przedstawiciele to m.in. Scheler, Berger, Luckmann. Drugim, pozytywistycznym odłamem, jest grupa uznająca nauki za wzorzec wiedzy, afirmująca jedność nauki (bez wydzielania specjalnej odmiany dla nauk humanistycznych), uznająca klasyczną, korespondencyjną definicję prawdy. Do tego grona, według Sztompki, należą m.in. Merton, Mannheim, Stark, zob. P. Sztompka, *R. K. Mertona...*, dz. cyt., s. 45–46.

iż nauka jest wzorem dla procesów zdobywania wiedzy<sup>450</sup>. Nie jest to jedyne stanowisko wprowadzające tego typu podział. W podobnym tonie wyrażali się myśliciele ze Szkoły Frankfurckiej. Uważali, że postawa badawcza przyjęta przez węgierskiego myśliciela jest źródłem jego nieudanej (auto)krytyki pozytywizmu. Wszak nie podcina się gałęzi, na której się siedzi. Dlatego też wszelkie opracowania tego środowiska naukowego kontestują teorię węgierskiego myśliciela<sup>451</sup>. Oczywiście ta klasyfikacja nie jest głównym powodem do wspólnego przeanalizowania koncepcji dwóch myślicieli. Natomiast istotny jest komentarz koncepcji Mannheima, jaki zaprezentowany został na łamach *Teorii socjologicznej i struktury społecznej* oraz same poglądy tego myśliciela.

Robert K. Merton twierdzi, że Mannheim, chcąc odrzucić dywagacje na temat stosowności lub jej braku w kontekście wyobrażeń, wprowadza konstrukcję, którą nazywa właśnie utopią. Ten typ transcendentaliów wyznacza nowe kryteria, które wynikają *ex definitione*: musi ona chociaż częściowo zmieniać byt, z którego się wywodzi<sup>452</sup>. Oto mamy przed sobą dwie sfery: byt i wykraczające poza świat materialny wyobrażenia. Następnie stwierdzamy, że elementy sfery imaginacji są tworamii uwarunkowanymi oraz partykularnymi, co więcej, potencjalnie każda abstrakcyjna treść może zmodyfikować przedmiot. Dlatego, za sugestią Mertona, powinniśmy uznać wszystkie dywagacje metodologiczne, których źródłem jest socjologia wiedzy, jako jałowe w kontekście ciągłych, mechanicznych prób zmian przedmiotu.

Kluczowym sformułowaniem dla zrozumienia Mannheimowskiej utopii jest pogląd, że „poznanie rzeczywistości to jej tworzenie”<sup>453</sup>. Kreowanie zmian jest wpisane w proces historyczny, a jego prawa transformacji mają walor uniwersalny<sup>454</sup>. W podobnym tonie wyraża się autor *Ideologii i utopii*, który postulował systematyczną, cykliczną strukturę historii, która powinna uczyć metodologii<sup>455</sup>. Zatem dziejowy

---

<sup>450</sup> Należy również przedstawić drugie tendencję wśród myślicieli zajmujących się socjologia wiedzy – nurt antypozytywistyczny, którego przedstawicielami są M. Scheler, A. Schütz, P. Berger, T. Luckmann. Myśliciele z tej linii pogładowej zwracają uwagę na filozoficzną stronę zagadnień, afirmacja wiedzy potocznej i relatywizmu, które opierają się na intersubiektywizmie jako wyznacznikowi prawdy, zob. P. Sztompka, *R. K. Mertona...*, dz. cyt., s. 46.

<sup>451</sup> Zob. K. Mannheim, *Selected Correspondence (1911 to 1946) of Karl Mannheim, Scientist, Philosopher, and Sociologist*, red. E. Gabor Edwin Mellen Press, New York 2003, s. 567.

<sup>452</sup> Zob. R. K. Merton, *Social Theory...*, dz. cyt., s. 557.

<sup>453</sup> J. Siewierski, *Karol Marks a społeczna determinacja idei. Teoria i zastosowania*, w: *Teoretyczne podstawy socjologii wiedzy*, t. I, red. P. Bytniewski, M. Chałubiński, Wyd. UMCS, Lublin 2006, s. 106.

<sup>454</sup> Zob. J. Siewierski, *Karol Marks...*, dz. cyt., s. 102.

<sup>455</sup> Zob. K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 235–240.

przyrost treści powinien być wprost proporcjonalny do rozwoju socjologii wiedzy. Dodatkowo Merton podkreśla, że proces społeczny w koncepcji Mannheima jest niezależny od konkretnej perspektywy, choć jest w niej zanurzony<sup>456</sup>.

W *Essays on the Sociology of Culture* Mannheim podkreśla, że ludzie, a nie historia, są autorami dziejów; ruch intelektu to nic innego jak zmiany w rozumowaniu. Źródłem przemian jest percepcja, a nie wyizolowany indywidualny umysł. Natomiast historia rozumu wyraża nic innego, jak kolejne napięcia i uzgodnienia między grupami społecznymi<sup>457</sup>.

Całość tej analizy doprowadza do śmiałej tezy, która poniekąd jest punktem wyjścia rozważań: utopia ma charakter *wiedzotwórczy*, co zwraca naszą uwagę na istotne zagadnienie, o którym wspomina Merton. Autor *Myśli konserwatywnej* zostawia sobie uchyloną furtkę do idei wiedzy pewnej i niezmiennej takiej, jaka przyświecała Kartezjuszowi. Twórca *Medytacji* nie umiając znaleźć fundamentu dla wiedzy, oparł ją na idei pochodzenia Boskiego, tak też i Mannheim walcząc ze złośliwym demonem kontekstu społecznego, znajduje dość wąty fundament w kategorii utopii oraz socjologii wiedzy. Wydaje się więc, że węgierski myśliciel, pomimo chęci przełamania impasu związanego z kryzysem wiedzy<sup>458</sup>, w jakimś sensie jest kontynuatorem tej tradycji myślowej, która szuka podstaw dla sądów bezwzględnie obiektywnych.

Uzupełniając powyższe badania należałoby sądzić, że pomiędzy wspomnianym typem wyobrażenia transcendentalnego a bytem materialnym zachodzi relacja *adequatio*. Taka propozycja staje się nie do przyjęcia, gdy przywołamy słowa Mannheima: „Utopijna to jest taka świadomość, które nie pokrywa się z otaczającym ją «bytem»”<sup>459</sup> – definicja jest dość oczywista, bo gdyby ten stosunek miał miejsce, wówczas nie byłoby mowy o żadnym ruchu, procesie. Istotnym komentarzem jest interpretacja dokonana przez Józefa Niżnika: „Nie są one [ideologia i utopia] w stanie dokonać poprawnej analizy panujących warunków. Jak pisze Mannheim: «Nie zajmują się tym, co rzeczywiście istnieje i myślenie ich jest raczej poszukiwaniem dróg zmiany aktualnych sytuacji. Ich myślenie nie zmierza nigdy ku diagnozie sytuacji, lecz służyć może jedynie tylko jako wskazówka w działaniach». W rezultacie świadomość utopijna również ukrywa pewne aspekty rzeczywistości oraz przeciwstawia się wszystkiemu,

<sup>456</sup> Zob. R. K. Merton, *Social Theory...*, dz. cyt., s. 551.

<sup>457</sup> Zob. K. Mannheim, *Essays...*, dz. cyt., s. 94.

<sup>458</sup> Zob. J. Mizińska, *Obiektywność...*, dz. cyt., s. 47 i nn.

<sup>459</sup> K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 229.

co podważałoby jej przekonanie i dążenia. Jest więc podobna do rzeczywistości ideologicznej w tym, że deformuje obraz rzeczywistości. (...) Są to, jak powiadał Mannheim, dwie kategorie idei, które wykraczają poza porządek społeczny w takim mianowicie sensie, że nie mogą być realizowane w jego ramach”<sup>460</sup>.

Dlatego, nawet gdyby skupić uwagę tylko na elemencie transcendentnym, to – jak zauważa Merton – ważnym punktem koncepcji przedstawianej w *Ideologii i utopii* jest wrażliwość na relację pomiędzy bytem i wyobrażeniem na jego temat, co staje się podstawą dla nauk społecznych i zbliża ją do Weberowskiego *Wertbeziehung*<sup>461</sup> – czyli ważności, znaczenia wartości, pomiędzy którymi ma wybierać nauka analizując procesy społeczne<sup>462</sup>. Innymi słowy, gdybyśmy mówili o wartościowaniu i jego przemianach, to domaga się ono owego czegoś, które określa, którego dotyczy<sup>463</sup>.

Koncepcja *Wertfreiheit* i *Wertbeziehung* głosząca, że obiektywność wiedzy zawarta jest w przedmiocie, a status wartościowania związany jest ze społeczeństwem, bliska jest temu, co przedstawia Merton<sup>464</sup>. Przy czym należy również zauważyć, że społeczna deformacja wiedzy nie jest tożsama z fałszem, ale jak zauważa ten myśliciel, również z prawdą<sup>465</sup>. Zatem nie jest kluczowym pytanie: co zrobić, by owo uwarunkowanie, zniekształcenie naszej wiedzy wyrugować z procesów epistemologicznych?, lecz: jakie narzędzia kontekstu społecznego pozwalają osiągnąć prawdę? Skupmy uwagę na założeniach tego pytania. Po pierwsze, wszystkie nauki, nie tylko te społeczne, są pod wpływem społecznej dystorsji<sup>466</sup>. Wzorcem zdobywania wiedzy (każdej) jest wiedza naukowa<sup>467</sup>. Źródło tego poglądu znajdujemy w pismach Maxa Webera, który tak pisze o przewodniej roli tego zagadnienia: „Nauki normatywne, jak i empiryczne, mogą oddać działaczom politycznym i walczącym partiom niezwykle cenną przysługę, wskazując: 1. na jakie sposoby można ostatecznie ustosunkować się do określonego praktycznego problemu i 2. że z takimi i wyłącznie

---

<sup>460</sup> J. Niznik, *Socjologia wiedzy*, dz. cyt., s. 101–102.

<sup>461</sup> Zob. R. K. Merton, *Social Theory...*, dz. cyt., s. 560.

<sup>462</sup> Zob. R. Swedberg, O. Agevall, *The Max Weber Dictionary. Key Words and Central Concepts*, Stanford Social Sciences, Stanford 2005, s. 286.

<sup>463</sup> Zob. Ł. Stefanek, *Utopizm. Źródła myślowe i konsekwencje cywilizacyjne*, Wyd. KUL, Lublin 2011, s. 83.

<sup>464</sup> Zob. P. Sztompka, *R. K. Mertona...*, dz. cyt., s. 51.

<sup>465</sup> Zob. P. Sztompka, *R. K. Mertona...*, dz. cyt., s. 48.

<sup>466</sup> Zob. P. Sztompka, *R. K. Mertona...*, dz. cyt., s. 50.

<sup>467</sup> Zob. P. Sztompka, *R. K. Mertona...*, dz. cyt., s. 50.

takimi faktami należy się liczyć, wybierając jedną z opcji”<sup>468</sup>. Następnie można wysunąć tezę, że wiedza prawdziwa to ta, która jest wieloaspektowa – wywodząca się z wielu perspektyw i jednocześnie przez nie rozumiana (w całości). Sytuacja ta sugeruje, że jest to obraz najwierniej odzwierciedlający obiektywne fakty bytu materialnego<sup>469</sup>. Tezę tę, opartą o marksizujący pogląd Mertona, podsumujemy cytatem z artykułu Sztompki: „Fakty istnieją obiektywnie, nie są przez badacza konstruowane, lecz tylko, selektywnie, aspektowo ujmowane. Prawdziwość wiedzy to tyle, co wierne odzwierciedlenie tych wybranych aspektów. Komplementarność wiedzy to wierne odzwierciedlenie ich wszystkich”<sup>470</sup>.

Wydaje się, że najbardziej doniosłą kwestią, która równocześnie podsumowuje tę część analizy, jest zastąpienie epistemologicznej kategorii intelektu społeczeństwem. Oznacza to, że społeczeństwo jest podstawą nie tylko sądów smaku, ale również sądów logicznych – o charakterze powszechnym. Zatem, jak zostało to wykazane, koncepcja wiedzy Mannheim’a nie jest ani nową, alternatywną metodologią naukową, a raczej (o ile) uzupełnieniem pozytywistycznego systemu. Jest jednak fundamentalną zmianą paradygmatu w ogóle. Konstytuuje społeczeństwo, grupę fundującą perspektywę społeczną jako warunek *sine qua non* poznania i wiedzy. Koncepcję tę przenika na wskroś duch myślenia arystotelesowskiego, wedle którego kolektyw umożliwił pełen rozwój jednostki. Propozycja Mannheim’a brzmi echem koncepcji Stagiryty również dlatego, że państwo urzeczywistniając się ze względu na eudajmonię realizuje również prawdę<sup>471</sup>. Co istotne, ta perspektywa umożliwia wyjście od autentycznych alternatyw dostępnych w konkretnej sytuacji historycznej i „(...) zbadanie oraz odsłonięcie wewnętrznych dialektycznych związków i prawidłowości ich urzeczywistniania się”<sup>472</sup>.

Nowy ekwiwalent intelektu nie jest również *constans*, podlega zmianom historycznym, wydając coraz to nowe, w założeniu doskonalsze normy hermeneutyczne dotyczące otaczającej materii. Zjawisko to można nazwać rozwojem nauki, a systemy interpretacyjne stylami myślenia<sup>473</sup>. Natomiast całość rozważań dotyczących ideologii i

---

<sup>468</sup> M. Weber, „*Wolność od wartościowania*”..., dz. cyt., s. 204.

<sup>469</sup> Zob. P. Sztompka, *R. K. Mertona...*, dz. cyt., s. 53.

<sup>470</sup> P. Sztompka, *R. K. Mertona...*, dz. cyt., s. 51.

<sup>471</sup> Zob. A. Gniazdowski, *Polityka...*, dz. cyt., s. 59.

<sup>472</sup> G. Lukács, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 644.

<sup>473</sup> Zob. D. Kettler, C. Loader, *Karl Mannheim and the Legacy of Max Weber. Retrieving a Research Programme (Rethinking Classical Sociology)*, Routledge, London 2008, s. 188.

utopii można skomentować hasłem, że wiedza powinna być piękna, a prawda objawiać się w działaniu.

### 3. Wola

Ważnym elementem dynamicznej konstrukcji społecznej zaproponowanej przez Mannheima wydaje się być wola. Jej rolę w kontekście świadomości uwarunkowanej można postulować na podstawie słów z *Ideologii i utopii*: „Tworzenie woli politycznej oznacza dziś także widzenie świata i historii w określony sposób, ujmowanie wydarzeń na określonej płaszczyźnie, szukanie w określony sposób orientacji filozoficznej”<sup>474</sup>. Realizacja tego zagadnienia obecna jest zarówno w sferze utopii, jak ideologii. Jest to kategoria na wskroś przenikająca społeczną rzeczywistość, która dodatkowo zawęża ogląd świata do systemu wartości determinującego wiedzę oraz działanie podmiotu. Dlatego też zakresy determinizmu, woli, teleologii się przenikają.

System proponowany przez Mannheima to przestrzeń zdeterminowana egzystencjalnie. Oznacza to, że kierunek myśli wyznacza byt społeczny wraz ze wszystkimi powiązaniem politycznymi i ekonomicznymi („gdy ich geneza, forma i treść znajdują się pod istotnym wpływem czynników społecznych”<sup>475</sup>). W takim układzie należy osadzić kwestię woli. Wydaje się, że takie potraktowanie tego zagadnienia zbliża nas do determinizmu, a nawet interesu klasowego. Jednak jedynym elementem wspólnym tychże jest kolektywne ustalenie hierarchii.

W rozwinięciu tej myśli stanie się pomocna uwaga sformułowana przez Roberta K. Mertona o koncepcji węgierskiego myśliciela: „Mannheimowska koncepcja «kąta widzenia» jest w istocie tym samym, co koncepcja *Wertbeziehung* Rickerta i Webera, w której głosi, że wartości są przydatne w formułowaniu problemu naukowego i wyborze materiału, ale zbędne przy ocenie prawdziwości wyników”<sup>476</sup>. Oznacza to, że kwestia wyboru zakresu, celu, pośrednio narzędzi jego realizacji wypływa z uwarunkowań społecznych. Natomiast nie da się zweryfikować ideowo-politycznie efektu badań, ponieważ to następuje w konfrontacji z obiektywnie istniejącą materią.

Samo wartościowanie, co pokazuje C. J. Olbromski – opisujący teorię Webera – jest: „praktyczną oceną jakiegoś podlegającego wpływom naszego działania zjawiska jako zasługującego na odrzucenie lub aprobatę, jest upodobaniem i uprzedzeniem,

---

<sup>474</sup> K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 182.

<sup>475</sup> R. K. Merton, *Teoria socjologiczna...*, dz. cyt., s. 528.

<sup>476</sup> R. K. Merton, *Teoria socjologiczna...*, dz. cyt., s. 539.

zarazem grzechem przeciwko rzetelności naukowej idącej w parze z ukierunkowanym intencjonalnie naukowym zainteresowaniem, określonym mianem filozoficznej interpretacji, które rządzi dobozem i kształtowaniem obiektu empirycznego badania<sup>477</sup>. Cytat ten łączy w sobie dwa wątki z teorii Mannheima: pierwszy to pragmatyzm, którego pozytywna rola, wedle autora *Ideologii i utopii*, polega na „przełamaniu abstrakcyjnej bariery pomiędzy myśleniem i działaniem”<sup>478</sup>. Jak również kategoria transcendencji, która jest obrazem wynikającym z woli, będąc jednocześnie obrazem wykraczającym poza tu i teraz. Wytwarza tym samym cel badawczy, a jego realizacja jest niczym innym jak zmianą rzeczywistości, ponieważ jedynym testem prawdziwości teorii jest jej wpływ na rzeczywistość materialną. Wybór dokonywany jest ze względu na wartości – idee, co oczywiście, idąc za myślą Marksa, skrzywia, ideologizuje obraz świata. Drugi, to dążność do potencjalnego perfekcjonizmu metodologicznego, którego poszukuje Mannheim, odwołując się do demaskatorskiej roli socjologii wiedzy.

Wróćmy jeszcze do analiz prowadzonych przez Olbromskiego, który zwraca uwagę, że: „Jasność poznania naukowego i przejrzystość metody dostępna jest tylko wówczas, gdy następuje pełny rozdział sfery wartości i empirii wówczas, gdy nawet najbardziej skomplikowana procedura badania nie jest skorelowana z żadnym systemem wartości, nie wychodząc poza problemy natury jedynie technicznej”<sup>479</sup>. W takim ujęciu poznanie naukowe staje się czymś w rodzaju szczytu góry lodowej. Zarówno źródło wyboru, chęć realizacji oraz sama interpretacja zjawiska może odbywać się w przestrzeni nieobiektywnej. Innymi słowy, wszelkie procesy doprowadzające do aktywności, ruchu w sferze poznania naukowego, jak i upowszechnienia, a wręcz spowszednienia efektów tego działania, dokonuje się w ramach irracjonalnej (pozapoznawczej) przestrzeni. Jedynie sam akt jest jakby wynurzeniem ponad taflę społecznych uwikłań na rzecz rzetelnego, tj. zgodnego z regułami metodologicznymi obcowania podmiotu z przedmiotem. Tę rolę w teorii Mannheima miałyby spełniać inteligencja, której warunkiem *sine qua non* istnienia miałyby być ponadaspektowe, czyli ponadwartościowe działanie poznawcze. Ciekawą uwagą jest to, że w przyjętym modelu weberowskim rozróżnienie na wiedzę kulturową oraz cywilizacyjną<sup>480</sup> lub analogiczne mannheimowskie kategorie wiedzy przyrodniczej i humanistycznej

---

<sup>477</sup> C. J. Olbromski, „*Verstehende Soziologie*”..., dz. cyt., s. 22.

<sup>478</sup> K. Mannheim, *Człowiek i społeczeństwo*..., dz. cyt., s. 300–301.

<sup>479</sup> C. J. Olbromski, „*Verstehende Soziologie*”..., dz. cyt., s. 23.

<sup>480</sup> Zob. R. K. Merton, *Teoria socjologiczna*..., dz. cyt., s. 531–532.

są bez większego znaczenia. Wykazuje to Merton, a za nim Szacki w swoich komentarzach do dokonań autora *Ideologii i utopii*.

Jednak wniosek, jaki prezentują ci dwaj socjologowie-komentatorzy, choć dobrze wpasowany w przyjęty schemat analizy, to nie jest ona taki oczywisty w ramach samych teorii Webera czy Mannheima. Dlatego skupmy naszą uwagę jeszcze raz na rozróżnieniu *Wertfreiheit* i *Wertbeziehung*.

*Wertbeziehung*, czyli znaczenie wartości, dotyczy wyboru przedmiotu, a nie na interpretacji zjawisk. Chodzi o ustalenie stosunków przyczynowych, które wpływają na skanalizowanie percepcji ze względu na abstrakcyjne treści. Mechanizm ten jest daleki od dowodów naukowych, ale jest źródłem wyborów pre-poznawczych.

Natomiast interpretacja wyników badań powinna odbywać się w perspektywie etosu nauki (wartości naukowych), a nie w kontekście, jaki wyznacza społeczeństwo. Z drugiej strony Mannheim wskazuje na to, że *de facto* jest jedna prawda, wobec której powstają różne postawy pragmatyczne (w tym także naukowa). Dlatego wydaje się, że tak wyraźny podział, z jakim mamy do czynienia w teorii Webera, u Mannheima ulega, przynajmniej częściowemu, zatarciu. Jest to również sugestia, że system wartości jest niezależny od posiadanej wiedzy<sup>481</sup>.

Weber argumentuje przeciwko historycyzmowi twierdząc, że metoda naukowa, bez względu na przedmiot, zawsze dąży do abstrakcji i generalizowania, oraz przeciwko pozytywizmowi, zwracając uwagę, że podmiot w przeciwieństwie do rzeczy nie poznaje czystej manifestacji przedmiotu, tak jak sugeruje behawioryzm, ale także partycypuje w nieświadomionych motywacjach (poznawczych). Kwestionując oba stanowiska Weber podkreśla zderzenie (połączenie) podejmowania działań badawczych (poznawczych) jako związanych z wartościami oraz wartościowo neutralną metodę naukową (rzetelnego poznania).

Na podstawie takiego rozróżnienia autor książki *Etyka protestancka a duch kapitalizmu* analizuje podział na nauki ścisłe i humanistyczne. Różnica między nimi wynika z różnic intencjonalnych, a nie niemożności stosowania metody naukowej (pozytywnej) do przeprowadzenia badań w zakresie nauk humanistycznych. Zatem dystynkcja nie opiera się na różnicy metody, a na odmienności interesów motywujących naukowców.

---

<sup>481</sup> Zob. <http://www.cardiff.ac.uk/socsi/undergraduate/introsoc/weber6.html>, data korzystania 5.11.2016.

Oba typy nauki opierają się o abstrakcję, dlatego przyczyną ich niepowodzenia – a właściwie bodźcem do ich zmian (ewolucji) – jest bogactwo i wieloaspektowość przedmiotu. Wszak metodologicznie predykcja jest niemożliwa, o ile odrzucimy indukcjonizm, który wydaje się być obecny na poziomie motywacji (wszak treści, wartości, które są przyczynkiem podjęcia określonych działań poznawczych, jawią się podmiotowi jako stałe i niezmiennie). Natomiast naukowość rozumianą jako rzetelność poznawczą definiuje przecież dedukcja, która ma bardzo ograniczone możliwości przewidywania konfiguracji, zdarzeń.

Wymienione rodzaje ujęcia rzeczywistości skupiają się na tych aspektach badanego przedmiotu, które umożliwiają formułowanie abstrakcyjnych praw. Dodatkowo naukowiec-humanista skupia swą uwagę na poszczególnych działaniach jednostek, tj. oprócz wyboru poszczególnych przypadków do stworzenia ogólnika teoretycznego analizuje również szczególne cechy danego zjawiska, konkretnych aktów historycznych. Właśnie takie wymagania stawia Mannheim politykowi – zaangażowanemu w wartości praktykowi, który posługuje się ogólnymi teoriami i jednocześnie kreuje nową rzeczywistość społeczną wraz ze wszystkimi jej detalami. Do podobnego wniosku dochodzimy, gdy analizujemy stanowisko weberowskie. Ujęcie problemu, jego wybór i wszelkie czynności, zdarzenia, które kierunkują badacza na taką analizę, są ściśle związane z przestrzenią wartości. Natomiast sam akt poznawczy, metodologicznie poprawna interakcja podmiotu poznającego z przedmiotem jest pozbawiona jakichkolwiek powiązań ze sferą motywacji, a wiąże się z precyzją naukowca (jego instrumentów). Dodatkową jakością w przypadku badań w zakresie humanistyki jest możliwość analizy pobudek, jakimi kierowała się dana osoba czy grupa społeczna. Ale jak się wydaje, ustalanie motywów można traktować raczej jako element uzupełniający, dopełniający obraz, a nie element niezbędny samego aktu sumiennego poznania. I choć nie mają one wpływu na pozyskiwanie informacji o przedmiocie, to są pomocne w interpretacji wyników badań, ustalania przyczyn danego zjawiska.

Oczywiście taki system może wzbudzać sprzeciw ze względu na wpływ wartości na obraz rzeczywistości. Na ten zarzut Weber odpowiada, że każda metoda hermeneutyczna może zostać zbadana ze względu na przesłanki, którymi się kieruje. Takiego samego mechanizmu użył autor *Ideologii i utopii*, gdy wskazywał socjologię wiedzy jako niezbędny element metodologiczny.

Zadaniem nauki doświadczalnej nigdy nie może być ustalenie wiążących norm i ideałów, z których można byłoby wywodzić recepty dla praktyki. Rozdzielenie analizy faktów od wartościowania jest przyczyną nowego zdefiniowania roli nauki, którą jest możliwość dokonywania metodologicznie poprawnej krytyki sądów wartościujących i ideałów. Wedle tego schematu w teorii Webera można wyróżnić – za Kamilem M. Kaczmarkiem – dwa typy podmiotów poznających: naukowcy i praktycy. Tej pierwszej grupie przypisuje rolę nadzoru metodologicznego oraz w wyznaczanie celów, ale nie kontroli nad praktykami. Przedstawiony tutaj schemat przypomina Mannheimowski opis relacji pomiędzy grupą posiadającą władzę, a klasą emancypującą<sup>482</sup>. W tym fragmencie *Ideologii i utopii* węgierski myśliciel wskazuje, że władza wskazuje na treści, które są możliwe do zrealizowania, a które wedle jej perspektywy (ideologii) są mrzonkami – utopią. Przykład ten pokazuje, że model wskazujący na normatywną rolę naukowców nie może być podstawą do waloryzacji ogólnospołecznej konstrukcji noologicznej. Wszak nawet członkowie tej grupy nie mają boskiej perspektywy oglądu świata<sup>483</sup>.

Należy również zwrócić uwagę, że w podjętej analizie dokonany zostaje rozdział pomiędzy systemem zdeterminowanym a teleologicznym. Otóż zaprezentowana konstrukcja w żadnej mierze nie ma wyznaczonego celu, a raczej chodzi tutaj o pewną społeczną kontrolę – publiczną racjonalizację działań podmiotu<sup>484</sup>. Innymi słowy, punkt docelowy można określić dopiero po jego osiągnięciu, na co zwraca uwagę również Olbromski: „«Cel» oznacza rezultat, który staje się przyczyną czynności społecznej; uwzględniając każdą przyczynę, która prowadzi lub może doprowadzić do znaczącego rezultatu, bierzemy pod uwagę również i tę. A jej znaczenie polega na tym, że czynności ludzkie możemy i chcemy nie tylko skonstatować, ale także zrozumieć”<sup>485</sup>. Należy pamiętać, że wedle Mannheim’a dopiero *post factum* możemy przeanalizować cały proces od przesłanek do konkluzji. Jedynie na tej podstawie mamy sposobność do mówienia o osiągnięciu celu. Dlatego podczas procesu wprowadzania treści, czy też testowania, na pierwszy plan zawsze wysuwa się wspomniana wola z całym zapleczem wartości zniekształconych przez interesy.

Autor *Ideologii i utopii* wskazuje, że ruch dziejów wyznaczany jest przez społeczeństwo: „Właśnie ów ład społeczny wyznacza podział funkcji w społeczeństwie,

<sup>482</sup> Zob. K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 240–241.

<sup>483</sup> Zob. <http://socrel.edu.pl/?menu=wertfreiheit>, data korzystania 6.11.2016.

<sup>484</sup> Zob. K. Mannheim, *Człowiek i społeczeństwo...*, dz. cyt., s. 220–233.

<sup>485</sup> C. J. Olbromski, „*Verstehende Soziologie*”..., dz. cyt., s. 32.

a co za tym idzie społeczną pozycję jednostki oraz kierunki kształtowania się elit, będących nosicielami wartości intelektualnych i moralnych”<sup>486</sup>, i dalej: „Społeczeństwo współczesne nie może rozwijać się pomyślnie, jeśli całokształt zachodzących procesów nie jest poddany kontroli opartej na kryteriach racjonalnych i moralnych i jeśli czynniki te nie są równomiernie rozłożone w całym układzie społecznym”<sup>487</sup>. Idea społeczeństwa planowego, charakterystyczna także dla koncepcji marksowskiej<sup>488</sup>, wskazuje na to, że teraźniejsza waloryzacja bytu wyznacza coś, co można określić kierunkiem rozwoju. Jak się wydaje, determinizm ma sprzyjać zbilansowaniu społecznego wysiłku optymalizacji w realizacji wartości. W tym miejscu zasadnym jest pytanie Stanisława Lema: „(...) jak wiele zmiennych trzeba uwzględnić, by wypowiedzieć przepowiednie o jego stanach przyszłych?”<sup>489</sup>. Trudności jakie towarzyszą odpowiedzi sprawiają, że w kontekście warunków początkowych łatwo jest mówić tylko o aksjologicznych determinantach. To ujęcie przypomina propozycję, jaką przedstawił Leibniz, który zastanawiał się nad przesłankami Boskiego wyboru dla istniejącego świata jako najlepszego<sup>490</sup>.

Ciekawą kwestią jest zestawienie woli i interesu. Można odnieść wrażenie, że obie sfery się pokrywają, a ich celem jest spełnienie potrzeb danej klasy społecznej. W ten sposób wysunięta zostaje teza o tożsamości woli i interesu społecznego. Z drugiej jednak strony mamy do czynienia z propozycją Mannheima dotyczącą kasty inteligencji, która powstaje poprzez poszerzanie swoich horyzontów<sup>491</sup>, czyli wykroczenie poza ramy transcendentального obrazu świata skorelowanego z daną klasą. W tym przypadku wola wykracza poza bytowe uwarunkowania, co można ująć jako podstawę do tego, by podkreślić jej autonomię, skierowanie na interes ponadklasowy. Weber zwraca uwagę na wartości i tym samym kieruje nas do problematyki podjętej na początku pracy: projektu Mannheima, postulującego relacyjną konstrukcję dotyczącą prawdy.

Na podstawie powyższych badań można skonstruować wniosek, że kategoria „woli skierowanej na wartości” jest koniecznym, ale niewystarczającym elementem procesu uzyskania wiedzy pewnej. Należy również zauważyć, że wola jako taka nie

---

<sup>486</sup> K. Mannheim, *Człowiek i społeczeństwo...*, dz. cyt., s. 62.

<sup>487</sup> Zob. K. Mannheim, *Człowiek i społeczeństwo...*, dz. cyt., s. 63.

<sup>488</sup> J. Siewierski, *Karol Marks...*, dz. cyt., s. 101–102.

<sup>489</sup> S. Lem, *Summa Technologiae*, wyd. 3, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1974, s. 313.

<sup>490</sup> Zob. G. F. Leibniz, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, tłum. M. Frankiewicz, WN PWN, Warszawa 2001, s. 127.

<sup>491</sup> Zob. K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 187 i nn.

gwarantuje osiągnięcia realizacji treści (wartości), ale (jest jedynym mechanizmem, który to umożliwi w przestrzeni uwarunkowań polityczno-społecznych. Natomiast kategorie teleologii czy determinizmu, o których była mowa na początku, są wobec niej wtórne.

Pomocnym w tej kwestii wydaje się być imperatyw kategoryczny Kanta. Weber, komentując propozycję filozofa z Królewca, pokazuje je jako jedyne prawo głoszące, że poprzez działanie podmiotu w horyzoncie wartości mogą zostać urzeczywistnione idee społeczne; innymi słowy imperatyw osadza w społeczeństwie to, co nie istnieje<sup>492</sup>. Jak widać w tym przypadku, tylko sfera *praxis* – realizowanie idei, czyli faktyczne oddziaływanie na istniejący byt, jest efektem woli. Dodatkowo można byłoby poszerzyć owo rozumienie maksym Kanta o kwestię, że prawa musiały być rozumiane bardzo podobnie lub w taki sam sposób przez innych. To zaś mogłoby być zagwarantowane ujednoliconym i uniwersalnym aparatem pojęciowym, co właściwie<sup>493</sup> możemy, w kontekście koncepcji Mannheim’a, odrzucić. Ewentualnie zapis tychże maksym musiały być ujęty w język formalny, minimalizujący interpretację (jak w przypadku Quine’owskiego hiperpitagoreizmu). Drugim pewniejszym gwarantem prawdziwości treści wyobrażeń transcendentálnych jest po prostu metamorfoza bytu – realne oddziaływanie podmiotu.

Interesujące są słowa Olbromskiego: „maksymy zachowań są specjalnym rodzajem prawidłowości prowadzącym na introspekcję”<sup>494</sup>. Przywołany cytat pozwala sądzić, że wola jako taka jest zjawiskiem uniwersalnym nieposiadającym kontekstu, czyli również beztreściowym, ale równocześnie odwołującym się do wartości, co w efekcie, poprzez obserwację skutku działania podmiotu, ma dać możliwość dojścia do pobudek, jakimi kierowała się jednostka (czyli kontekstu). Należy również pamiętać o tym, na co zwrócił uwagę Merton, że to właśnie kategorię uczuciowo-wolicjonalną bierze Mannheim od Webera, i że właśnie ta sfera ukierunkowuje, kształtuje myślenie tworząc wyobrażenia transcendentálne<sup>495</sup>; co znów ukazuje wolę jako ponadklasowy mechanizm.

---

<sup>492</sup> Zob. C. J. Olbromski, „*Verstehende Soziologie*”..., dz. cyt., s. 20.

<sup>493</sup> Chyba, że odwołamy się do klasy inteligencji, która mogłaby potencjalnie takowy system stworzyć, choć propozycja ta budzi wątpliwość: czy owy system byłby jasny tylko dla tej grupy?

<sup>494</sup> C. J. Olbromski, „*Verstehende Soziologie*”..., dz. cyt., s. 19.

<sup>495</sup> Zob. R. K. Merton, *Teoria socjologiczna*..., dz. cyt., s. 525.

## 4. Przypadek i determinizm

Okazuje się, że kategoria woli zawiesza podmiot pomiędzy wynikającym z sytuacji społeczno-historycznej przypadkiem a determinizmem wartości. Ciekawą perspektywę opisu tej bipolarnej przestrzeni daje starogrecka tragedia i związane z nią pojęcie fatum.

Wedle węgierskiego myśliciela świat społeczny jest polem sił, zestawieniem elementów bez zaplanowanego z góry porządku. Również Bergson wyraża się w podobnym tonie i określa rzeczywistość jako konstrukcję złożoną *ad hoc* z rozmaitych dostępnych materiałów. Jediną zasadą, którą można odnaleźć w tej rzeczywistości, jest pragmatyzm<sup>496</sup>. Jednak starożytni Grecy mieli pewne przeczucie dotyczące sił kierujących światem, chodzi tu o fatum – los, dzieje zapisane w gwiazdach, nieubłagana siła. Ten model opisujący świat przedstawiony został w antycznym dramacie.

Dla jego zrozumienia ważne są dwie kwestie. Pierwsza – znaczenie tragedii, w rozumieniu starożytnych Greków funkcjonowała ona jako naśladowcze przedstawienie. Według Arystotelesa postacie dramatu miał cechować charakter i właściwość myślenia. Były to przymioty, z których w sposób naturalny wynikało działanie postaci (od którego zależy ich niepowodzenie lub szczęście). Na tej konstrukcji opierała się fabuła – czyli artystycznie uporządkowany układ zdarzeń<sup>497</sup>. Stagiryta uważał, że celem naśladowania w ramach tragedii jest przedstawienie akcji, nie zaś przymioty postaci (te, dla utrzymania właściwej konstrukcji dzieła, należało ująć w sztywne ramy charakteru)<sup>498</sup>. Drugim zagadnieniem jest to, że tragedia grecka była silnie sprzężona z życiem *polis*. Dotykała powszechnych

---

<sup>496</sup> „Bergson stwierdza, iż o celowości życia mówi się na podstawie dwóch sprzecznych zasad: po fakcie ewolucja wydaje się jakby zorientowana ku jakiemuś celowi, wszakże przed faktem inteligencja człowieka nigdy nie jest zdolna do przewidzenia wydarzeń.

Życie wyrażające się dla Bergsona w ciągłości przemian. Życie jako nieustanna twórczość, ukazane jest na licznych przykładach inwencji dających się zaobserwować w przyrodzie”. I. Wojnar, *Bergson*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1985, s. 65. „Cały sens naszych aktów percepcyjnych polega na przywracaniu równowagi nieustannie zakłócanej przez bodźce zewnętrzne, a jedynym celem naszego aparatu pojęciowego jest magazynowanie nabytych wyników w skrótowej formie abstrakcyjnych pojęć”, L. Kołakowski, *Bergson*, WN PWN, Warszawa 1997, s. 22.

<sup>497</sup> Zob. Arystoteles, *Poetyka*, w: Arystoteles, *Retoryka – Poetyka*, tłum. H. Podbielski, PWN, Warszawa 1988, s. 324.

<sup>498</sup> Zob. Arystoteles, *Poetyka...*, dz. cyt., s. 325.

problemów i dylematów, jakie dotyczą zbiorowości<sup>499</sup>. Wyrazicielem szeroko rozumianego *vox populi* był chór<sup>500</sup>. Jego funkcją było reprezentowanie ciągłości i jedności fabuły<sup>501</sup> oraz określenie relacji między losem człowieka a siłami rządzącymi wszechświatem<sup>502</sup>.

W takiej konstrukcji przejawia się motyw fatum, który można rozumieć jako zbiór ograniczeń związanych z ludzkim istnieniem w świecie<sup>503</sup>; jest to konkretna ścieżka wytyczona przez transcendentalne siły, niczym Mannheimowski styl myślenia. Dostrzegamy w tym obrazie ciekawą zależność: z jednej strony bogowie wyznaczają labirynt zdarzeń; z drugiej jest człowiek, bez którego udziału konstrukcja jest pusta, nie istnieje. Jednostka ulega determinantom i jednocześnie tworzy arenę dla ich wydarzania się. Fatum istnieje tylko i wyłącznie ze względu na (swojego) bohatera<sup>504</sup>.

Omawiana konstrukcja transcendentalna jest dla podmiotu czymś niedostępnym w bezpośrednim doświadczeniu<sup>505</sup>. Wydaje się, że jest ona fragmentarycznie dostrzegalna *post factum* podczas refleksji nad manifestacjami losu w świecie<sup>506</sup> (niczym ideologia i utopia w teorii węgierskiego myśliciela). Dlatego Edyp okalecza się, a Antyгона popełnia samobójstwo. Starogrecka tragedia ma charakter opisowy, a nie eksplanacyjny, co wyrażało optymizm epistemologiczny Greków, który głosił, że świat istniał o tyle, o ile ujmowany był w wiedzy<sup>507</sup>. Każdy opis świata zawiera *implicite* konkretną drogę. Protoplasta socjologii wiedzy – Marks – wiązał odmiany rozumienia rzeczywistości z konkretnymi klasami społecznymi. Krytykując burżuazję jako dominujący sposób myślenia<sup>508</sup>, twierdził, że umysł członka grupy społecznej dąży do absolutyzowania aktualnego stanu rzeczy do poziomu permanentnie istniejącego<sup>509</sup>.

---

<sup>499</sup> Zob. J. de Romilly, *Tragedia grecka*, tłum. I. Sławińska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 155.

<sup>500</sup> Zob. H. D. F. Kitto, *Tragedia grecka. Studium literackie*, tłum. J. Margański, Wyd. Homini, Bydgoszcz 1997, s. 242.

<sup>501</sup> Zob. A. Banach, *Wybór maski. 11 teatrów klasycznych*, Wyd. Literackie, Kraków 1962.

<sup>502</sup> Zob. A. Banach, *Wybór maski...*, dz. cyt., s. 15.

<sup>503</sup> Zob. J. de Romilly, *Tragedia...*, dz. cyt., s. 157.

<sup>504</sup> Zob. J. de Romilly, *Tragedia...*, dz. cyt., s. 160.

<sup>505</sup> Takie ujęcie fatum możliwe jest dzięki tezie francuskiego filozofa i teoretyka teatru Henri'ego Gouhiera. Twierdzi on, że zamiast terminu „fatalizm” należałoby zastosować pojęcie „transcendencja”. Taki zabieg uzasadniał tym, że ów specyficznie zdefiniowany determinizm zyskuje sens nie przez odniesienie do boskiej woli, lecz do zasadniczych elementów kondycji ludzkiej, zob. H. Gouhier, *Tragique et transcendence*, w: *Théâtre tragique*, Paris 1962, za: J. de Romilly, *Tragedia...*, dz. cyt., s. 160.

<sup>506</sup> Zob. H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, TAIWPN Universitas, Kraków 2010, s. 9.

<sup>507</sup> Zob. A. Banach, *Wybór maski...*, dz. cyt., s. 17.

<sup>508</sup> Zob. K. Marks, F. Engels. *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1974, s. 50.

<sup>509</sup> Zob. J. Siewierski, *Karol Marks...*, dz. cyt., s. 108.

Na kanwie oczywistości drogi związanej z określoną klasą, powstała koncepcja świadomości fałszywej, inaczej *wishfull thinking*<sup>510</sup>. Owo myślenie życzeniowe związane jest ściśle z interesem danej klasy. Każda jednostka używa mechanizmu przed-sądu, który Mannheim określa stylem myślenia<sup>511</sup>. Ujawnia się tu wizja bezrefleksyjnej wiedzy okazjonalnej i konwencjonalnej zdeterminowanej przez fatum<sup>512</sup>.

Czy rzeczywiście chodzi w przedstawionym modelu o teleologię? Oczywiście wielu myślicieli wskazuje na społeczny cel egzystencji, można tu wymienić ideę wiecznego pokoju Kanta czy koniec historii Hegla. Te punkty dojścia szeregują zbiorową rzeczywistość, jednak nie wydają się kluczowe dla podjętych badań. Istotne jest ujęcie determinizmu jako siły porządkującej, wprowadzającej demarkację. Przesłanki do takiego rozumienia daje Mannheim, gdy odróżnia ideologię od utopii – wprowadzając tym samym podstawowy podział społeczny. Jest on, jak się zdaje, tą podskórną tkanką o której myśleli starożytni Grecy wskazując na fatum i jego rolę. Oczywiście istotnym, z punktu widzenia narracji, był cel. Z drugiej strony podkreślić należy kwestię uporządkowanej, ale nieuświadomionej drogi doń prowadzącej. Już samo to, że myślimy o postaci jako odegranej roli, wydaje się być niezwykle istotne – *zoon politikon* wypełnia to, co zostało mu nadane w konkretnej sytuacji bytowo-historycznej.

Antyczni dramatopisarze w niezwykle trafny sposób zrelacjonowali nam problem, który na początku XX wieku został ponownie podjęty w perspektywie kryzysu wiedzy. Przykładając to rozumienie rzeczywistości przedstawione przez starożytnych do propozycji autora *Fenomenologii ducha* można powiedzieć, że fatum wyciąga nas z chaosu, który charakterystyczny jest dla przyrody. Takie rozumienie mogłoby wskazywać na wspólne źródło wiedzy i społeczeństwa; dzięki abstrakcyjnym celom zbiorowo wytworzona transcendencja porządkuje obraz rzeczywistości. Istotne jest to, że taki model, który wydaje się pasować do Hegłowskiej koncepcji ducha narodu, czy Marksowskiej nadbudowy, daje możliwość wytłumaczenia procesu rozwoju wiedzy – jako zwalczających się determinantów. Wydaje się, że głównym celem całego procesu jest optymalizacja i uniwersalizacja celów, co w kontekście rozważań dokonanych pod wpływem teorii Webera, oznacza nic innego jak wartości. Jednak pamiętając, że

---

<sup>510</sup> Zob. J. Kopel, *Dwie koncepcje...*, dz. cyt., s. 87.

<sup>511</sup> Zob. J. Kopel, *Dwie koncepcje...*, dz. cyt., s. 48.

<sup>512</sup> Zob. D. Dobrzański, *Interpretacja jako proces nadawania znaczeń. Studium z etnometodologii*, WN Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1999, s. 78.

konstrukcją, za którą opowiadał się Mannheim był relacjonizm, a nie relatywizm, możemy wysnuć tezę, że chodzi tutaj o uniwersalną interpretację (co nie oznacza obiektywizacji!), ponieważ wciąż mamy do czynienia z perspektywą społeczną. Sytuację tę świetnie ilustruje figura inteligencji wprowadzona przez węgierskiego myśliciela. Grupy społecznej potencjalnie rekrutowanej z członków wszystkich perspektyw transcendentálnych, która w przeciwieństwie do propozycji autora *Kapitału* nie oznaczała destrukcji całego kalejdoskopu różnorodnych systemów interpretacji. Wręcz przeciwnie, wskazywała na koegzystencję tych dwóch poziomów hermeneutycznych. Z drugiej strony poddane wcześniej krytyce umiejscowienie możliwości osiągnięcia uniwersalnej interpretacji w obrębie jednej grupy zwraca uwagę na trudności Mannheim'a z określeniem relacji pomiędzy dwoma wspomnianymi poziomami hermeneutycznymi w kontekście społeczeństwa pogładowo pluralistycznego. Problem, jaki tutaj ujawnia, brzmi: jak połączyć homogeniczny model transcendentálny z pragmatycznie heterogenicznym społeczeństwem<sup>513,514?</sup>

W oparciu o przytoczone teorie zaproponujemy kilka modeli przedstawiających systemy ukierunkowujące (determinujące) jednostkę. Pierwszym jest teoretyczny model Kanta oparty o ideę wiecznego pokoju<sup>515</sup>, który zakłada, że najwyższą formą

---

<sup>513</sup> Ale czy transcendencja tłumaczy świat, czy determinanty społeczne, a za nimi wiedza są *arche* pragmatyzmu? Inaczej: czy każda perspektywa daje się sprowadzić do sytuacji egzystencjalno-historycznej?

<sup>514</sup> Można by również zadać pytania: jaka jest relacja między sytuacją *hic et nunc* (przypadkiem) a fatum (konstrukcją zdeterminowaną)? By ją zobrazować zostanie przytoczona postać superbohatera, jako przykład zależności pomiędzy codzienną osobowością a zamaskowanym *alter ego*. Otóż główną cechą tej postaci jest właśnie jej podwójna osobowość, w przypadku naszych rozważań jest to dwuaspektowość rzeczywistości: przypadek i fatum (determinizm). Pierwszy jest tożsamością cywilną, znaną wszystkim jako Bruce Wayne czy Clark Kent. W tej sferze mamy do czynienia z tym, co Mannheim określił mianem irracjonalnego pola gry – czyli sferą stawania się rzeczywistości społecznej w procesie historycznym. Natomiast maska, która w myśl koncepcji Heideggera, zasłaniając odsłania prawdziwą rzeczywistość, to fatum. Przypadkowość i determinizm to określenie tego samego bohatera, który tylko w szczególnych wypadkach ujawnia swoje super *alter ego*. Co więcej, oba określenia są adekwatne i cały czas aktualne. Należy jeszcze zastanowić się, czy posiadamy narzędzia pozwalające na demaskację, jednoznaczne powiązanie, że Bruce Wayne to Batman. Wydaje się, że nie są one na tyle dokładne, ale z drugiej strony uświadamiają, że istnieje rzeczywistość transcendentálna.

<sup>515</sup> Przedstawione ujęcie opiera się również na koncepcji imperatywu kategorycznego: „Postępuj tak, żeby maksyma twej woli zawsze mogła być uważana zarazem za zasadę powszechnego prawa”, I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 46. Każda osoba ma możliwość tworzenia własnych, prywatnych struktur zachowania, które powinny automatycznie stać się ogólnie obowiązujące. Oznacza to, że Kant przedstawia osobę jako istotę posiadającą wewnętrzne zobowiązanie lub tendencję do tworzenia praw powszechnych.

Okazuje się, że podmiot konstruuje indywidualny kształt potrzeb ze względu na moralność; ta zaś daje potencjalną możliwość osiągnięcia wiecznego pokoju. Wskazana sposobność jest podstawą do rozwoju ludzkości w kierunku świata bez przemocy. Progres związany jest z konstrukcją prawa pozytywnego kierującego wolą, zob. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 36–37, które jest tworem intelektu mającego wgląd do idei wiecznego pokoju. Jego zadaniem jest porządkowanie

organizacji społecznej jest system działający ze względu na etykę, gdzie ekspresją zakresu teoretycznego jest prawo stanowione. Choć *de facto* nie chodzi tutaj o sankcję, tylko pewną ekspresję o intersubiektywnym charakterze, ponieważ wydaje się, że każdy podmiot jest nakierowany – ma wgląd w etyczną konstrukcję, co można wnioskować z imperatywu kategorycznego. Dlatego idea wiecznego pokoju jest kierunkiem, a prawo oficjalnym drogowskazem.

Zarówno w przypadku imperatywu kategorycznego, jak i tworów wyobraźni, mechanizm wydaje się być taki sam – ekstrapolacja transcendentálnych treści jako ogólnie obowiązujących. Różnica opiera się na źródle tych treści: w pierwszym jest to intelekt, dlatego możemy nadać tym treściom miano prawdy (moglibyśmy powiedzieć, że idea wiecznego pokoju jest nadrzędną zasadą funkcjonowania, a nie mrzonką). W drugim, źródłem jest wyobraźnia – a kryterium staje się przyjemność. Stąd też można stwierdzić, że w przypadku imperatywu kategorycznego obiektywność jest realna, co wynika z intelektu i prawdziwościowego charakteru treści, natomiast w przypadku wyobraźni, obiektywizm jest pozorny – wynika z podmiotowych roszczeń.

Ewolucjonistyczny model dialektyki Hegla przedstawia dwa poziomy rozwoju historii. Całość systemu dąży do samoświadomości (społeczeństwa obywatelskiego), kolejne etapy (duchy narodów) są, co oczywiste, częściami rozwoju, a jednocześnie każdy jest reakcją na pewną sytuację historyczną. Oczywiście Hegel zakłada, że każdy kolejny etap jest doskonalszy, tj. jest lepszą reakcją na zastaną sytuację. Rozwój w tej teorii jest kwestią fundamentalną, jednak poszczególne fazy nie mają charakteru z góry zaplanowanej konstrukcji, oprócz doskonalenia się w ramach sytuacji *hic et nunc*. Wspomniane doskonalenie jest istotnym elementem całości koncepcji, ponieważ gdybyśmy pozostali na poziomie czystej reakcji, to wedle teorii Hegla pozostalibyśmy jedynie na poziomie przyrody. Zatem w następujący sposób można byłoby skonkludować propozycję myśliciela ze Stuttgartu: w każdej, konkretnej sytuacji historycznej zawarty jest element szerokiego rozwoju, albo inaczej: każdy etap ma podwójne oblicze, podwójne uczestnictwo – pragmatyzm terażniejszości jest zanurzony w proces doskonalenia się.

---

naturalnego stanu przypadkowości, który można opisać słowami Hobbesa *bellum omnium contra omnes*, zob. T. Hobbes, *Elementy filozofii*, t. 2, tłum. C. Znamierowski, PWN, Warszawa 1956, s. 214. U swego celu Kantowska idea wiecznego pokoju funduje homogeniczną przestrzeń społeczną opartą na prawach związanych z porządkiem moralnym.

Ze względu na analizowane zagadnienie rewolucjonistyczny model Marksa wydaje się być podobny do koncepcji Hegla. Oto kolejne etapy społecznego rozwoju podporządkowane są jednemu celowi opanowaniu świata przez jedną grupę społeczną, która wedle autora *Kapitału* jest w najlepszej, najczystszej relacji do bytu (przedmiotu) materialnego. Jak widać, zarówno u Hegla jak u Marksa celem dziejów jest pewna doskonałość i to doskonałość na polu poznawczym. W przypadku pierwszego przejawia się w samoświadomości, wedle drugiego jest niezideologizowaną postawą podmiotu.

Powyższe trzy modele zakładają maksymalizację i optymalizację pewnej konstrukcji. Kantowski model jest jakby preludium do dwóch pozostałych, wskazuje na społeczeństwo jako arenę całego procesu, a cel jest specjalną konstrukcją (relacją). W przypadku Hegla cel osiągnięty zostaje na poziomie ducha – chodzi tu o jego samoświadomość, odkrycie własnych, ograniczonych możliwości poznawczych. Natomiast w przypadku Marksa, co oczywiste, mamy dążność do całkowitego usunięcia elementu duchowego – celem jest purystyczna relacja podmiot–przedmiot. Obydwie propozycje wykorzystują konstrukcję myśliciela z Królewca o doskonaleniu konstrukcji (formuły) społecznej. Jak ma się teoria Mannheima do powyższych? Po pierwsze, jest to model zakładający maksymalizowanie zasobu wiedzy zarówno na poziomie globalnym, jak i lokalnym (wiedza zdobywana *hic et nunc*). Należy zaznaczyć, że system węgierskiego myśliciela nie zakłada osiągnięcia konkretnego globalnego celu, jak np. wieczny pokój, społeczeństwo obywatelskie czy hegemonia proletariatu. Ten odległy punkt jest efektem poszczególnych etapów – stylów myślenia, z których każdy w ramach własnej struktury osiąga doskonałość (pełnię) niczym style w sztuce. Można zauważyć, że wspomnianym celem jest inteligencja, co oznacza, że ta formuła jest ponadczasowa, czyli może występować w każdej sytuacji *hic et nunc*. Z jednej strony chodzi tu o pewną relację do pozostałych grup społecznych, z drugiej o pewien stopień świadomości ducha.

Kolejną konstrukcją przedstawiającą system ukierunkowujący noologicznie podmiot jest Husserlowski genetyczny model, którego centralnym punktem jest egotyczność – wola jednostki. Twórca fenomenologii wydzielił dwie sfery doświadczenia: pierwsza – przednaukowa, gdzie właśnie objawia się *ego* w swym relatywnym odbiorze rzeczywistości, i druga – naukowa, czyli oparta o metodologiczne normy, a dzięki temu ponadindywidualna. Myśliciel wskazuje, że pierwszy typ jest podmiotowo oczywisty, istniejący lokalnie zostaje przełamany przez

intersubiektywność<sup>516</sup>. Ta kategoria wyraża w sobie obydwie sfery poznania, ponieważ uwypukla ponadindywidualność (opartą na określonych normatywach), a jednocześnie nie neguje źródłowego subiektywizmu. Husserl krytykował abstrakcyjny izolacjonizm uniwersalnej matematyki, którego źródłem jest koncepcją Kartezjusza<sup>517</sup>.

Dlatego wskazał na subiektywizm transcendentálny jako efekt właściwego rozwinięcia medytacji kartezjańskich, jako powiązanie bezpośrednio doświadczenia w ponadindywidualnym obrazie świata, taka konstrukcja miałaby dać wiedzę pewną<sup>518</sup>, której fundamentem jest przednaukowe doświadczenie podmiotu.

Aż wreszcie Mannheimowski projekt, który można nazwać modelem koegzystencji opartym na relacjonizmie. Jego podstawą, w przeciwieństwie do propozycji Husserla, nie jest *ego*, a sytuacja egzystencjalna określona przez kontekst historyczno-społeczny. Węgierski myśliciel właśnie w uwarunkowaniu bytowym upatruje źródło zarówno dla lokalnego, jak i globalnego transcendentálnego wyobrażenia. Dlatego choć przejście pomiędzy obiema treściami dokonuje się na poziomie abstrakcji, to niezbędna jest podstawa bytowa (materialna), która warunkuje treści świadomości. Istotne w tej teorii jest również to, że właściwie można byłoby ją nazwać uniwersalistyczną, ponieważ jej autor szuka uniwersalnej interpretacji (nie obiektywnej<sup>519</sup>). To poszukiwanie intersubiektywności dokonuje się niejako wbrew podziałom wynikającym z sytuacji politycznej. Wydaje się, że tym, co umożliwia uniwersalizację treści wyobrażeń transcendentálnych, są przyjemność, a przede wszystkim wola. To one mogą być odpowiedzialne za zmianę metodologii, która *de facto* definiuje, czy mamy do czynienia z subiektywnym lub intersubiektywnym przejawem transcendentálnego wyobrażenia. Ponieważ możliwość weryfikacji i demaskacji lokalnych uwarunkowań pozwala na przejście ku bardziej uniwersalnemu obrazowi świata, który miałaby mieć charakter wiedzy pewnej<sup>520</sup>. Sam Mannheim nazywa ten proces poszerzaniem horyzontów.

Mannheim podważa oczywistość treści (wskazując, że ich społeczne źródło nie może zostać uznane za podstawę pewności). Zatem przeprowadza zabieg podobny do tego, który wykonał Husserl badając kryzys nauki i filozofii, a co w efekcie

---

<sup>516</sup> Zob. E. Husserl, *Kryzys nauk...*, dz. cyt., s. 19.

<sup>517</sup> Zob. E. Husserl, *Kryzys nauk...*, dz. cyt., s. 70.

<sup>518</sup> Zob. E. Husserl, *Kryzys nauk...*, dz. cyt., s. 65.

<sup>519</sup> Zob. E. Husserl, *Kryzys europejskiego...*, dz. cyt., s. 40–41.

<sup>520</sup> Zob. S. Rainko, *Świadomość...*, dz. cyt., s. 311.

doprowadza do podważenia oczywistości kartezjańskiego *ego cogito*, które jak się wydaje, do tej pory było uznane za podstawę nowożytnej empirii. Socjologia wiedzy w ujęciu węgierskiego myśliciela doszukuje się nowych podstaw w konstrukcji społecznej jako źródła (nośnika) treści transcendentalnych. W ten sposób zbliża się do Husserlowskiego myślenia egotycznego – poznania ukierunkowanego, nastawionego na przedmiot. Chodzi więc o to, że model ukazujący na racjonalne *cogito* za konstruujący podmiot w świecie jest niewystarczający. Wedle Mannheim'a właściwą podstawą jest ukierunkowanie społeczne, pragmatyzm danej sytuacji historyczno-bytowej. To właśnie w takim ujęciu mamy znaleźć uzasadnienie dla takiej a nie innej postawy podmiotu wobec przedmiotu. Możliwość mówienia o trafności i prawdziwości przedstawień powinna się odbywać właśnie w odniesieniu do woli, do ukierunkowania poznawczego<sup>521</sup>.

Należy wskazać również to, że propozycja Mannheimowska jest na wskroś deterministyczna, ponieważ zarówno pogląd ideologiczny oraz utopistyczny, niezależnie od treści jakie reprezentują, mają swój cel. Jest nim, ogólnie rzecz ujmując, ekstrapolacja i utrzymanie danego wyobrażenia transcendentalnego. Co w działaniu można uznać za wariację na temat imperatywu kategorycznego Kanta: „Postępuj tylko wedle takiej maksymy, co do której mógłbyś jednocześnie chcieć, aby stała się ona prawem powszechnym”<sup>522</sup>. Oczywiście, każda z perspektyw odnosi się w charakterystyczny dla siebie sposób do prawdy, dlatego w perspektywie globalnej całość dąży do prawdy jako takiej. Wcześniejsza próba wykazania, że prawda – w rozumieniu pozytywistycznym – definiuje te idee, które modyfikują przedmiot materialny<sup>523</sup>, wydaje się niewystarczająca. Po prostu nie tłumaczy motywacji lokalnych wyobrażeń transcendentalnych. Pomocnym w tym przypadku wydaje się być wniosek wzięty z Kantowskiej koncepcji sądów. Otóż propozycja ta tłumaczy, dlaczego możemy mówić o dwóch poziomach prawdy. Wedle niej możemy uznać wyobrażenie transcendentalne za prawdziwe *apriori*<sup>524</sup>, co umożliwia logika<sup>525</sup> danego systemu

---

<sup>521</sup> Zob. K. Mannheim, *Socjologia wiedzy*, „Przegląd Socjologiczny”, tom V, 1937, s. 79, za: S. Rainko, *Świadomość...*, dz. cyt., s. 319.

<sup>522</sup> Ciekawe jest to, że mam do czynienia z funkcją rozumu praktycznego.

<sup>523</sup> W procesie, który za Marksem został nazwany pracą.

<sup>524</sup> „Zgadzam się z twierdzeniem Kanta, że teoria taka jak Newtonowska są ludzkim dziełem narzucanym, jak powiada, przez nasz rozum naturze i że w ten sposób nasz intelekt dokonuje racjonalizacji natury oraz, że istnieje rzeczywistość głębsza niż rzeczywistość opisywana przez teorię Newtona czy jakkolwiek inną, której nie powinniśmy uważać za deterministyczną. Nie zgadzam się jednak z przekonaniem Kanta, że teoria Newtona musi być prawdziwa i że teoria, którą narzucamy naturze, musi być z tej racji a priori słuszna, czy też, że musi mieć charakter *prima facie* deterministyczny. Nie zgadzam się również z jego

rozumiana nie jako naukowa konstrukcja obiektywna, a jako cecha języka, komunikacji, lokalnej intersubiektywności. Posługując się narzędziem wypracowanym na podstawie tez myśliciela z Królewca, możemy określić również wspomniany wyżej, drugi poziom prawdy jako *aposteriori*. Jej tłumaczenie i rozwinięcie zostało już przedstawione. Przypomnieć należy, że gwarantem obiektywności tego typu nie jest podmiot i jego wyobrażenie transcendentalne, ale obiektywnie istniejący przedmiot materialny (wraz ze swoją wartością użytkową).

Należy uwzględnić jeszcze jedną, krytyczną perspektywę, którą prezentował Karl Raimund Popper. W swej teorii prezentował stanowisko indeterministyczne: „Jedną z najważniejszych racji dla takiego przekonania jest interesujący argument, że stworzenie nowego dzieła, takiego jak symfonia g-moll Mozarta nie może być przewidziane we wszystkich szczegółach przez fizyka ani fizjologa, który poddał szczegółowym badaniom ciało Mozarta – zwłaszcza jego mózg – oraz jego środowisko fizyczne. Pogląd przeciwny wydaje się intuicyjnie absurdalny. W każdym razie wydaje się rzeczą oczywistą, że byłoby bardzo trudno sformułować racjonalne argumenty na jego rzecz oraz że obecnie mamy na jego poparcie najwyżej na poły religijny przesąd, albo przesąd, że wszechwiedza nauki w jakiś sposób przybliży się – choćby tylko w zasadzie – do ideału wszechwiedzy boskiej”<sup>526</sup>. Głównym zarzutem Poppera wobec determinizmu jest to, że gdyby rzeczywiście miał on miejsce, wówczas moglibyśmy *a priori* wywieść koncepcje Newtona czy dzieła Mozarta. Oznacza to, że żaden wytwór ludzkiego umysłu nie byłby zaskoczeniem – wszystkie powinny zostać przewidziane na podstawie odpowiednio skonstruowanych przesłanek. Każda teoria, każde dzieło byłoby niczym innym jak rozwiązaniem wynikającym z deterministycznej konstrukcji. Twierdzi on jednak, że żadna teoria nie jest w stanie przewidzieć przyszłości, a przynajmniej nie w takim stopniu, żeby można było z niej ze stuprocentową pewnością wywieść kolejne idee.

---

przekonaniem, że nie możemy poznać samej indeterministycznej rzeczywistości. Jakkolwiek nie możemy w pełni poznać zamieszkiwanego przez nas unikatowego świata, nasza wiedza jest próbą – zaskakująco udaną – poznania go w coraz doskonalszy sposób. W tym sensie terminu «wiedza», cała nasza wiedza dotyczy tylko tego jednego, unikatowego świata i żadnego innego”, K. R. Popper, *Wszechświat otwarty. Argument na rzecz indeterminizmu*, tłum. A. Chmielewski, Wyd. Znak, Kraków 1996, s. 75.

<sup>525</sup> Podstawą ideologii oraz utopii nie jest intelekt, bo ten można byłoby przypisać pozaspołecznej figurze reprezentowanej przez inteligencję, a jest wyobraźnia. Stąd też powołując się na dokonane analizy tez Baumgartena i Kanta należy stwierdzić, że wytwory wyobraźni muszą być koherentne czyli dobrze skonstruowane wedle określonych, wewnętrznych zasad.

<sup>526</sup> K. R. Popper, *Wszechświat otwarty...*, dz. cyt., s. 67.

Autor *Logiki odkrycia naukowego* krytykuje omawiany typ metodologii nazwanej przez niego deterministyczną czy też związaną z historycyzmem ze względu na to, że na podstawie kontekstu dziejowo-społecznego w nieuprawniony sposób dokonuje przewidywań dotyczących zakresu wiedzy (możliwych odkryć naukowych). Wspomniany błąd miałby wynikać z tego, że nie da się stworzyć konstrukcji poznawczej na bazie ciągle zmieniających się warunków wyjściowych, dlatego historycyzm dokonuje zatrzymania czasu<sup>527</sup>. Wynika stąd również krytyka stałego punktu wyjścia oraz założenia, że dana sytuacja musi dać konkretny efekt, jak ma to miejsce w przypadku Marksowskiego proletariatu, Mannheimowskiej inteligencji, a nawet społeczeństwa obywatelskiego u Hegla. Błędnym ustaleniem wydaje się ukazanie metodologii jako konstrukcji posiadającej z góry określone cele poznawcze; Popper stwierdza, że nie da się zrobić epistemologicznego planu pięcioletniego<sup>528</sup>. Nie powinno dać się zamknąć procesu epistemologicznego w jakąś zamkniętą konstrukcję, którą można byłoby analizować z metapoziomu. Temu jednak wydaje się przeczyć Mannheimowska koncepcja transcendencji – nie tylko transcendencji perspektywy poznawczej-wyobrażenia względem bodźców empirycznych, ale również transcendencji opartej na procesie samodoskonalenia się podmiotu – poszerzania horyzontów. Ponadto w teorii węgierskiego myśliciela nie chodzi o przewidywanie, a o planowanie pewnych strategii optymalizujących efekty. Z drugiej strony należy przyznać Popperowi rację, Mannheim opisuje systemy, których zadaniem jest utrzymanie swoich treści, a co za tym idzie stwarzających statyczną indukcyjną konstrukcję. Zarówno ideologia, jak i utopia w ramach konkretnej sytuacji dziejowej jest niczym innym, jak zamrożeniem konstrukcji opartej na konkretnych treściach.

Zauważamy, że w przypadku obydwu typów wyobrażeń transcendentalnych chodzi o stałość obrazu świata; ideologia pragnie utrzymać *status quo* aktualnego jej systemu, a utopia wytwarza konstrukcję emancypacyjną czy też opozycyjną do perspektywy ideologicznej, dlatego możemy mówić o pewnym *constans* ideowym. System polarny skłania do konfrontacji jak u Marska. Wzajemne zwalczanie perspektyw poznawczych dynamizuje całą konstrukcję, jednocześnie ułatwia

---

<sup>527</sup> Czyli jest to zarzut indukcyjizmu.

<sup>528</sup> Miałoby to grozić totalną unifikacją rzeczy. „Nasza próba opisanego świata za pomocą uniwersalnych teorii może być próbą racjonalizacji tego, co unikatowe i irracjonalne w kategoriach praw uniwersalnych, które sami tworzymy”, K. R. Popper, *Wszechświat otwarty...*, dz. cyt., s. 73.

weryfikację posiadanej wiedzy o świecie. Wynika to stąd, że skoro autoweryfikacja jest bardzo trudna – bo każda perspektywa dąży do zachowania posiadanego obrazu świata – to jedyną możliwością jest weryfikacja poprzez konfrontację. Zatem zespół antagonizmów społecznych okazuje się być mechanizmem dającym możliwość doskonalenia wiedzy.

Wiedeński falsyfikcjonista podkreślał, że teoria jest uproszczeniem rzeczywistości i właśnie dlatego jest czasowa, a to oznacza immamentną możliwość jej zakwestionowania<sup>529</sup>. Teza ta godzi w fundamenty wyobrażeń transcendentálnych: podważa pewność przedstawienia, jaka jest wyznawana przez uczestników danej perspektywy poznawczej.

Należy również podkreślić, że różnica między przewidywaniem a planowaniem pewnych podstaw, założeń metodologicznych, które mogłoby wynikać z dotychczasowego doświadczenia, jest dość subtelna. Wszak Mannheimowska teoria pokazuje, że dopiero *post factum* jesteśmy w stanie stwierdzić, które idee były właściwe i jaka była ich relacja do kontekstu historyczno-bytowego. Natomiast na poziomie planowania chodzi raczej o stworzenie warunków maksymalizujących możliwość zaistnienia pewnych treści, a nie gwarancję przeprowadzenia konkretnych ciągów przyczynowo-skutkowych. Ivan L. Little wskazuje, że zarówno totalny wymiar ideologii oraz utopii, jak i planowanie społeczeństwa nie są zniewoleniem jednostki (sprzeniewierzeniem się wolności naukowca), jak sugeruje to Popper, a jedynie wyznaczają ogóle warunki noologiczne – metodologię<sup>530</sup>.

---

<sup>529</sup> Zob. A. Chmielewski, *Filozofia Poppera. Analiza krytyczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1995, s. 62–63.

<sup>530</sup> Zob. Ivan L. Little, *Popper and Mannheim's Sociology of Knowledge*, „New Mexico Texas Philosophical Society” Vol. 3/1975, s. 31–36.

## Zakończenie

„Do tej pory nie dostrzegano raczej, nie stawiano w sposób właściwy, tym bardziej zaś nie rozwiązano problemów socjologii wiedzy i poznania w całej ich wielkości, w ich wewnętrznych wzajemnych zależnościach i w ich ustrukturuowaniu. Podczas gdy socjologiczny sposób rozpatrywania zagadnień dawno już zdobył sobie prawo obywatelstwa (...)”

Max Scheler, *O pozytywistycznej filozofii historii wiedzy. Prawo trzech stadiów*

Wydawać by się mogło, że teoria Mannheim'a działa na rzecz doksolologii, jest rewaloryzacją doświadczenia potocznego w kontekście mechanizmów dających wiedzę. Takie ujęcie sugeruje zarówno podkreślenie czynników pozapoznawczych, jak i wprowadzenie naukowca-praktyka, którym jest polityk. Poza tym dodatkowe wprowadzenie woli oraz przyjemności wydaje się wzmacniać odczucie, że propozycja węgierskiego myśliciela powinna być traktowana jako rehabilitacja *doksy*.

Wróćmy jednak do perspektywy, jaką dają komentarze Piotra Sztompki oraz Roberta K. Merton'a, które wyraźnie sytuują propozycję autora *Ideologii i utopii* jako pozytywistyczną, a co za tym idzie badającą możliwości zdobycia wiedzy pewnej (*episteme*). Dodatkowo przywołajmy temat niniejszej rozprawy: „Wola i przyjemność jako irracjonalne kategorie epistemologii uspołecznionej w teorii Karla Mannheim'a”

i zastanówmy się nad wskazaną, pozorną dwuznacznością teorii węgierskiego myśliciela.

Wskazać należy, że badany koncept jest niczym innym jak dziełem metodologa, który do poszukiwania pewnych podstaw naszego obrazu świata używa socjologii wiedzy – narzędzia demaskującego zależność posiadanych informacji od przynależności do klasy społecznej. Na podstawie analiz perspektyw poznawczych przedstawione zostają dwa podstawowe typy systemów ujmowania przedmiotu. Ideologia – dążąca do utrzymania danego *status quo*, oraz utopia – postawa emancypacyjna. W ramach tej pracy Mannheimowskie rodzaje wyobrażeń transcendentálnych zostały uzupełnione o fundamentalne mechanizmy, jakimi posługują się jednostki zanurzone w *Aspektstruktur*: przyjemność i wolę. Dlatego stawiamy tezę, że nie ma poznania bez czynników irracjonalnych – utylitaryzmu czy praktyczności. Co jednak nie oznacza, że nie należy próbować oczyścić procesów poznawczych z zakłóceń uwarunkowania bytowego. Innymi słowy teoria Mannheima powstrzymuje nas od łatwości orzekania o czymś w sposób bezwzględny i ostateczny, wskazując na perspektywiczność sądów. Z drugiej strony węgierski myśliciel nie rysuje wyraźnej granicy pomiędzy *doksą* i *episteme*, określając ogół zjawisk poznawczych mianem noologii. Dlatego nie chodzi mu o stworzenie idealnej metodologii, jaką pozornie posiadają nauki przyrodnicze, ale o maksymalizację możliwości poznawczych poprzez uświadomienie uwarunkowań. Z drugiej strony praktyczne wykorzystanie wiedzy jest jej jedynym sprawdzianem – a to zawsze dokonuje się w jakiejś perspektywie, ze względu na jakiś interes.

Wydaje się więc, że Mannheim uwzględnia społeczeństwo tylko dlatego, aby uczynić je przedmiotem swoich dociekań metodologicznych. Kreuje w ten sposób nowe ujęcie badania możliwości i warunków poznania adekwatnego, którego celem nie jest odrzucenie elementów pozapoznawczych, lecz ich dogłębna analiza.

Czy takie założenie spełnia postulaty Husserlowskie o zbadaniu egotyczności? Jest to o tyle istotne, że te elementy wydają się wiążące dla przeprowadzonego tutaj opisu koncepcji węgierskiego myśliciela. Następnie tezy Mannheima należy jeszcze raz skonfrontować z krytyką wystosowaną przez Karla Raimunda Poppera i zbadać jakość teorii autora *Ideologii i utopii* jako skutecznego narzędzia poznawczego. Innymi słowy, czy Mannheimowska noologia wychodzi naprzeciw problemom, jakie przedstawił kartezjański sceptycyzm? Właściwie powinniśmy skupić się na tym, czy to, co prezentuje węgierski myśliciel, jest odpowiedzią na metodologiczne pytanie zawarte

w *Medytacjach o pierwszej filozofii* Kartezjusza. Czy *ego cogito* można definiować za pomocą uwarunkowań historyczno-bytowych? Elementy mechanizmu poznawczego nie są zupełną autarkią względem przedmiotu, choć Mannheim mówiąc o tym, co określamy mianem *ego cogito*, podkreśla transcendentalność. Z drugiej strony nie są behawioralną reakcją na sytuację *hic et nunc* – co miałyby odróżnić człowieka od świata przyrody.

Bezpośrednią odpowiedzią na konstatację zawartą w publikacji Edmunda Husserla *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna: wprowadzenie do filozofii fenomenologicznej* wydają się być – wywiedzione z teorii Mannheim’a – przyjemność i wola. Te dwa czynniki można uznać siłą napędową pracy rozumianej jako przetwarzanie materii bytu, w efekcie którego otrzymujemy wiedzę. Informacje o świecie powinny spełniać pewne założenia wynikające z określonej konstrukcji ideowej. Ta zaś jest efektem określonej sytuacji społeczno-politycznej. Mamy tu do czynienia ze sprzężeniem zwrotnym: obraz świata nie jest od niej zupełnie oderwany, nawet jeżeli jest ideologią – (nieuświadomionym) kłamstwem, to pobudki, czy też przyczyny takiego typu świadomości leżą w bycie materialnym – sytuacji historyczno-politycznej. Natomiast samo to wyobrażenie jest selekcją elementów wieloaspektowej rzeczywistości materialnej. Oznacza to, że wyobrażenie transcendentalne jest samopowtarzalne, jest w takim sensie produktem samego siebie w pewnej relacji do bytu materialnego. Dopiero gdy owa relacja ulega modyfikacji, sam obraz też się zmienia. *Ego* zatem kieruje się wolą, której zadaniem jest spełnienie wyobrażenia, co jest efektem socjalizacji oraz procesu, który Mannheim nazwał poszerzaniem horyzontów. Wydaje się, że wyjście poza lokalną perspektywę światooobrazową jest możliwe tylko wtedy, gdy podmiot uzna za niewystarczający zastany system definiujący i wyjaśniający rzeczywistość. Nasuwa się wniosek, że z perspektywy *ego* mamy zawsze do czynienia z prawdą.

Zatem Mannheim poprzez swój sceptycyzm powraca do *ego cogito* i tam z perspektywy uwarunkowanej dziejowo wskazuje na transcendentalne obrazy świata, które są namiętnościami podmiotu. Wydaje się, że gdyby podmiot nie był w nie zanurzony, to propozycja Mannheim’a nie różniłaby się od postulatów pozytywistycznych, zyskując w ten sposób pewność opartą na pozornej obiektywności. Dlatego wydaje się, że pod tym względem zostaje spełniony postulat Husserla zawarty w *Kryzysie nauk europejskich i fenomenologii transcendentalnej* oraz *Kryzysie europejskiego człowieczeństwa a filozofii*. Choć można odnieść wrażenie,

że węgierskiemu myślicielowi nie chodzi o określenie warunków początkowych, ale dotarcie do nich, co zostaje wyrażone w funkcji, jaką spełnia socjologia wiedzy.

Autor *Ideologii i utopii* wskazuje model badania kontekstu poznania *podmiotowego*. Jest nim historia sztuki. Analogicznie do metod wypracowanych przez tę dziedzinę, także w przypadku socjologii wiedzy przedmiotem są style myślenia. Mamy więc do czynienia z charakterystycznymi cechami danego paradygmatu, ich wariacjami, oraz ewolucją danego systemu od punktu początkowego do postaci schyłkowej. Zatem przedstawiona analogia wskazuje na ogólne mechanizmy i warunki działania; co więcej, podkreśla raz jeszcze, że Mannheim nie interesuje się jakościami przedmiotu, tylko ich funkcjonowaniem w systemach hermeneutycznych.

Rozpatrzmy dokładniej perspektywę, jaką daje Mannheimowskie porównanie związanej dziejowo perspektywy poznawczej do stylu w sztuce. Model oparty o historię sztuki pozwala postawić kilka tez. Pierwszą z nich jest ponadczasowe znaczenie oraz rozumienie dzieł sztuki. Możliwe jest to dzięki ich partycypacji w pięknie – uniwersalnej wartości. Możliwość przyjmowania tych treści dzięki oparciu o taką płaszczyznę odrzuca *Aspektstruktur*, a co za tym idzie i motywację, jaka przyświecała twórcom. Okazuje się więc, że istotne stają się relacje między poszczególnymi elementami dzieła, tworząc jego harmonię oraz stosunek tej dość abstrakcyjnej treści do przedmiotu materialnego.

Drugą jest kwestia gustu – czegoś, co jest kształtowane zbiorowo, ale jednocześnie jest indywidualne. Wydaje się, że jest to nic innego, jak zastosowany w praktyce schemat interpretacyjny oparty o lokalną aksjologię. Okazuje się więc, że nie tylko obiekty sztuki podpadają pod kategorię gustu; wedle tego systemu możemy waloryzować wszystkie przedmioty poznania.

Ciekawe wnioski można wyciągnąć, gdy spróbujemy odrzucić społecznie zakorzenione wartościowanie i zestawimy ze sobą klasy potencjalnie spełniające ten warunek: Marksowski proletariat i Mannheimowska inteligencja. Otóż założmy model, że ta druga wychodzi poza uwarunkowania społeczne, by dokonać czegoś, co można byłoby nazwać poszerzeniem wiedzy (w sytuacji maksymalizującej ten proces). Następnie jakby wraca do kontekstu historycznego, aby wcielić nowe treści. Następnie, gdybyśmy chcieli przedstawić ten schemat w nomenklaturze autora *Kapitału*, to okazuje się, że stan wyjściowy to zanurzenie w abstrakcyjnych wartościach wymiennych, celem jest wartość użytkowa. Po czym dochodzi do zideologizowania treści, tj. przeniesienia (zapewne z modyfikacją) do poziomu

abstrakcyjnych wartości wymiennych. To zestawienie uwypukla kilka kwestii. Po pierwsze, ta zoptymalizowana sytuacja poznawcza w pewnym sensie wydarza się poza sytuacją *hic et nunc* – co pozwala podmiotowi na dojście do wartości użytkowej przedmiotu. Co ciekawe, takie tłumaczenie wpisuje się w relacjonistyczne ujęcie prawdy zawarte w koncepcji węgierskiego myśliciela: jest ona jedna, a dostęp do niej jest możliwy z różnych perspektyw poznawczych (jest obecna w każdej wartości wymiennej – wyobrażeniu transcendentálnym). Jednocześnie odnaleźć można tu wątki mistyczne – obecne we wczesnych rozważaniach Mannheima – wszak wspomniane wyjście poza uwarunkowania aktualnej sytuacji historyczno-bytowej posiada właśnie taki charakter. Po drugie, niemożliwe jest upowszechnienie treści na poziomie wartości użytkowej, proces ten możliwy jest w sferze wartości wymiennej, ale należy pamiętać, że obraz ten jest już zniekształcony na potrzeby społeczeństwa. Owo czyste spotkanie podmiot–przedmiot domaga się interpretacji. To zaś doprowadza do kolejnych wniosków:

o ile najlepsze wyniki poznawcze wymagają specjalnych warunków, to nie oznacza, że mamy do czynienia tylko z mistykami noologii. Każdy podmiot ma jakiś dostęp do wartości użytkowej. W innym przypadku nie byłoby możliwe to, co Mannheim określa mianem poszerzania horyzontów, a co jest po prostu zdobywaniem wiedzy<sup>531</sup>.

Można zatem stwierdzić, że prawda jako taka jest pozaspółeczna, pozapolityczna. Ale tak ujęta jest zupełnie abstrakcyjna i przypomina trochę Kantowską ideę wiecznego pokoju. Dlatego, z konieczności, przejawia się w różnych systemach hermeneutycznych – perspektywach poznawczych. Odwołując się do przykładu z koncepcji królewieckiego filozofa, zastanówmy się, w jaki sposób ta wartość jest celem, do którego asymptotycznie zmierza *zoon politikon*.

Skoro w ostatnim rozdziale stwierdziliśmy, że *telos* jest czysto spekulatywny, to być może należy ująć wiedzę jako ciąg skończonych następujących po sobie etapów (podobnie ma się sprawa w teorii rewolucji naukowej Thomasa Kuhna<sup>532</sup>). Chodzi więc

---

<sup>531</sup> W ramach jakiejś perspektywy poznawczej, ale również, co jest kolejnym etapem, przekraczanie jej granic.

<sup>532</sup> Wojciech Sady w taki sposób opisuje teorię Kuhna: „Rewolucje naukowe – polegające na odrzuceniu przez przeważającą część naukowców pewnej macierzy dyscyplinarnej i przyjęcia w to miejsce nowej – dokonują się w sposób analogiczny do rewolucji społecznych. W obu przypadkach zaczynamy od pewnego systemu, akceptowanego przez ogół członków danej wspólnoty. W pewnym okresie część społeczeństwa zaczyna czuć, że istniejące instytucje (paradygmaty) nie są dłużej zdolne do rozwiązywania problemów, jakie same rodzą. Wywołuje to poczucie kryzysu, co pobudza do poszukiwania nowych projektów urządzenia życia społecznego (badań naukowych). Ale konserwatystów i rewolucjonistów różnią nie tylko poglądy na środki osiągnięcia danych celów,

o zdobywanie kolejnych stopni, których osiągnięcie wiąże się z przyjemnością (rozumianą na sposób Kantowski), która wynika ze społecznej organizacji i możliwości adaptacyjnych – kulturalnych jako nośnika pewnych norm czy wartości oraz ich spełnienia.

By lepiej to zrozumieć, zbadajmy *telos* takiej konstrukcji, którym zajmują się Mannheim i Weber. Punktem wyjścia jest kryzys kultury, który był związany z powstawaniem na początku XX wieku nowego kapitalistycznego modelu społecznego. Sytuacja ta, w oczach autora *Ideologii i utopii* opiera się na bipolarnym systemie trwania kultury lub barbarzyństwa – czyli utraty wartości<sup>533</sup>. W efekcie taki stan rzeczy uderza w procesy poznawcze – wszak kryzys kultury jest kryzysem wiedzy, a co za tym idzie i procesu wolicjonalnego. Zwracając uwagę na zjawisko ryzyka załamania się pewnych zjawisk cywilizacyjnych, ukazana została silna zależność pomiędzy wyobrażeniem transcendentnym, wolą, tradycją.

Oznacza to tyle, że myśl potrzebuje odpowiedniego kontekstu nie tyle w postaci samej bazy, używając w tym miejscu nomenklatury marksistowskiej, co również nadbudowy – kategorii prawdy; występuje tu „korelacja między rodzajami wiedzy, treściami wiedzy i określonymi nosicielami w postaci grup społecznych i procesów społecznych”<sup>534</sup>.

W kontekście impasu prekapitalistycznego modelu wiedzy nowe znaczenia zyskują słowa z wstępu do *Astronautów* Stanisława Lema: „(...) w dziedzinie technicznego postępu wszystko biegnie zwykle szybciej i sposobem bardziej ewolucyjnym, niż to sobie fantazja umie wystawić, a zarazem w obszarze spraw społecznościowych wszystko porusza się wolniej i z dużymi dolegliwościami”<sup>535</sup>. Innymi słowy, wszelakie wizje futurystyczne, opisujące nowe wspaniałe struktury

---

oni mają też rozbieżne cele. Ich sporów nie mogą zatem rozstrzygnąć argumenty, a przynajmniej zasięg i skuteczność rozumowych racji są bardzo ograniczone. Jeśli w ogóle jedno ze stronnictw spory wygrywa, to dlatego, że umiejętnie stosując środki perswazji, a niekiedy uciekając się do użycia siły, zdobywa coraz więcej zwolenników – aż przejmuje władzę, aby w końcu opanować umysły ogółu. (...)

Nie lubię używanego przez Lakatosa terminu "«decyzja», pisał Kuhn, sugeruje on bowiem, że wyboru fundamentalnej teorii dokonuje się świadomie. Tymczasem dopóki nie zacznie się pracy w ramach nowego systemu i nie ujrzy się świata w jego kategoriach, dopóty nie można go zrozumieć. Faktycznie dzieje się to jakoś tak, że ludzie zaczynają studiować pewien system w celu przyswojenia go sobie – choć bez zamiaru zaakceptowania go – i nagle stwierdzają, że patrzą na świat przez pryzmat systemu i myślą o faktach w jego kategoriach. Dlatego przyjęcie systemu pojęciowego czy teorii ma zawsze charakter *nawrócenia*, analogicznego do przyjęcia nowej religii czy ideologii”, <http://sady.up.krakow.pl/sady.racjnauk4kuhn.htm>, data korzystania 30.10.2016.

<sup>533</sup> Zob. D. Kettler, C. Loader, *Karl...*, dz. cyt., s. 187, 188, 199.

<sup>534</sup> K. Mannheim, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 308.

<sup>535</sup> S. Lem, *Astronauty*, wyd. VIII, Wyd. Literackie, Kraków 1972, s. 6.

społeczne, opływające w innowacyjną technologię, spełniają się szybciej w tej drugiej sferze. Pozornie mamy do czynienia z kontrargumentem dla poczynionych wyżej analiz. Z drugiej strony, dana konstrukcja społeczna i związane z nią wyobrażenia transcendentalne są niezwykle pojemne i dają wielość możliwości odkrywczych. W jakimś sensie przypomina to sytuację z *Końca historii* Fukuyamy<sup>536</sup>, ale w żaden sposób nie zbliża nas do ostatniego człowieka w ujęciu nietzscheańskim<sup>537</sup>. Pojawia się tutaj obraz, który ma unaocznic niezwykle obszerne możliwości adaptacyjne systemów polityczno-kulturowych, co oznacza również szerokie perspektywy w kwestii odkryć naukowo-technicznych. Jednocześnie struktura ta ma dawać pewność społeczną, gwarantującą powyższe sposobności, jednocześnie nie będąc formą zadufania, które opisuje autor *Tako rzecze Zaratustra*.

Megalomania wynikająca z zasobu posiadanej wiedzy wydaje się mieć finał w kategorii post-prawdy (*post-truth*)<sup>538</sup>. Zjawisko to opiera się na założeniu o niepodważalności wiedzy, jaką posiada podmiot, a co za tym idzie łatwości w kwestionowaniu każdej innej perspektywy ujęcia przedmiotu. W efekcie czego nie tylko dochodzimy do wspomnianego już nihilizmu, ale do negacji wspólnoty, jako nośnika treści lokalnie-universalnych. Zdaje się być również zaprzeczeniem intersubiektywnych wartości, których nośnikami są akty woli<sup>539</sup>. Pozostaje więc relacja interpersonalna oparta na mechanizmie Quine'owskiego radykalnego tłumaczenia.

---

<sup>536</sup> Zob. F. Fukuyama, *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Wyd. Znak, Kraków 2009, s. 140, 141–142.

<sup>537</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Bernet, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2000, s. 13–15.

<sup>538</sup> Słowo roku 2016 według słownika oksfordzkiego, które oznacza treści nieposiadające odzwierciedlenia w faktach. Oznacza to, że mamy do czynienia ze sferą czysto spekulatywną, która nie może zostać określona jako „kłamstwo”, ponieważ nie odnosi się wprost do przedmiotu. Możliwość zaistnienia post-prawdy wynika z bardzo rozwiniętej nadbudowy opartej o liczne relacje społecznych interesów.

<sup>539</sup> Zob. M. Scheler, *Stosunek wartości „dobry” i „zły” do pozostałych wartości dóbr*, tłum. W. Galewicz, w: *Z fenomenologii wartości*, red. W. Galewicz, PAT, Kraków 1988, s. 66.

## Bibliografia

### Literatura podmiotu:

1. Mannheim K., *Człowiek i społeczeństwo w dobie przebudowy*, tłum. A. Raźniewski, PWN, Warszawa 1974.
2. Mannheim K., *Essays on the Sociology of Culture*, Collected Works Volume Seven, Taylor & Francis e-Library, New York 2003.
3. Mannheim K., *Essays on the Sociology of Culture*, ed. 3, Routledge & Kegan Paul LTD, London 1967.
4. Mannheim K., *Ideologia i utopia*, tłum. J. Miziński, wyd. Aletheia, Warszawa 2008.
5. Mannheim K., *Myśl konserwatywna*, tłum. S. Magala, Kolegium Otryckie, Warszawa 1986.
6. Mannheim K., *Selected Correspondence (1911 to 1946) of Karl Mannheim, Scientist, Philosopher, and Sociologist*, red. E. Gabor, Lewiston, Edwin Mellen Press, New York 2003.
7. Mannheim K., *Structures of thinking*, tłum. J. J. Shapiro, S. W. Nichol森, Routledge & Kegan Paul, New York 1986.

### Literatura przedmiotu:

1. Arystoteles, *Retoryka – Poetyka*, tłum. H. Podbielski, PWN, Warszawa 1988.
2. Balibar É., *Filozofia Marksa*, tłum. A. Staroń, A. Ostolski, Z. M. Kowalewski, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2007.
3. Banach A., *Wybór maski. 11 teatrów klasycznych*, Wyd. Literackie, Kraków 1962.
4. Baum G., *Truth Beyond Relativism. Karl Mannheim's Sociology of Knowledge*, Marquette University Press, Milwaukee 1977.
5. Bauman Z., *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, tłum. J. Bauman, WN PWN, Warszawa 1995.

6. Baumgarten A. G., *Estética. A lógica da arte e do poema*, tłum. M. S. Medeiros, Petrópolis, Brasil 1993.
7. Berger P. L., Luckmann T., *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niżnik, PIW, Warszawa 1983.
8. Buczyńska-Garewicz H., *Człowiek wobec losu*, TAIWPN Universitas, Kraków 2010.
9. Bugajski M., *Język w komunikowaniu*, WN PWN, Warszawa 2006.
10. Bytniewski P., Chałubiński M., red., *Teoretyczne podstawy socjologii wiedzy*, t. I, Wyd. UMCS, Lublin 2006.
11. Chmielecki A., Czerniak S., Niżnik J., Rainko S., red., *Problemy socjologii wiedzy*, PWN, Warszawa 1985.
12. Chmielewski A., *Filozofia Poppera. Analiza krytyczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1995.
13. Cikała K., Zieliński W. B., red., *Spoleczeństwo odpowiedzialne: o aspektach odpowiedzialności w życiu społecznym jednostek*, WN UPJPII, Kraków 2015.
14. Czeremski M., Sadowski J., *Mit i utopia*, Wyd. Libron, Kraków 2012.
15. Decock L., *Trading Ontology for Ideology. The Interplay of Logic, Set Theory and Semantics in Quine's Philosophy*, Springer-Science+Business Media, Dordrecht 2002.
16. Dembiński B., *Teoria idei. Ewolucja myśli Platńskiej*, Wyd. UŚ, Katowice 1997.
17. Dobrzański D., *Interpretacja jako proces nadawania znaczeń.: Studium z etnometodologii*, WN Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1999.
18. Filek J., *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Wyd. Znak, Kraków 2003.
19. Freedman M., *Ideology: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York 2003.
20. Fukuyama F., *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Wyd. Znak, Kraków 2009.
21. Gabel J., *Karl Mannheim and Hungarian Marxism*, tłum. M. Stein, J. McCrate, Transaction Publishers, New Brunswick 1991.
22. Galewicz W., red., *Z fenomenologii wartości*, PAT, Kraków 1988.
23. Gniazdowski A., *Polityka i geometria. Fenomenologia Edmunda Husserla a problem demokracji*, IFiS PAN, Warszawa 2007.
24. Herbert Z., *Wiersze zebrane*, Wyd. a5, Kraków 2008.

25. Hetmański M., red., *Epistemologia współcześnie*, TAIWPN Universitas, Kraków 2007.
26. Heywood A., *Ideologie polityczne. Wprowadzenie*, tłum. M. Habura, N. Orłowska, D. Stasiak, WN PWN, Warszawa 2007.
27. Hobbes T., *Elementy filozofii*, t. 2, tłum. C. Znamierowski, PWN, Warszawa 1956.
28. Howard D., *From Marx to Kant*, State University of New York Press, Albany, NY 1985.
29. Husserl E., *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Fundacja Aletheia, Warszawa 1993.
30. Husserl E., *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna. Wprowadzenie do filozofii fenomenologicznej*, tłum. S. Walczewska, PAT, Kraków 1987.
31. Idziak U., *Dar. Spór między Jeanem-Lukiem Marionem a Jacques'em Derridą*, Wydawnictwo A, Kraków 2009.
32. Jaroszewski T. M., Palacz, R., Płużański T., red., *Hegel a współczesność. Materiały X Międzynarodowego Kongresu Hegłowskiego, Moskwa, 25 VIII - 2 IX 1974*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1975.
33. Kałuszyńska E., *Modele teorii empirycznych*, IFiS PAN, Warszawa 1994.
34. Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. B. Bornstein, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2002.
35. Kant I., *Krytyka władzy sądenia*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1964.
36. Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1984.
37. Kettler D., Loader C., *Karl Mannheim and the Legacy of Max Weber. Retrieving a Research Programme (Rethinking Classical Sociology)*, Routledge, London 2008.
38. Kettler D., Mejia V., *Karl Mannheim and the Crisis of Liberalism. The Secret of These New Times*, Transaction Publishers, New Brunswick, N.J. 1995.
39. Kilijanek M., *Kant. Samoświadomość i poznanie dyskursywne*, WN UAM, Poznań 2000.
40. Kitching G., Pleasants N., red., *Marx and Wittgenstein. Knowledge, Morality and Politics*, Routledge, London 2002.
41. Kitto H. D. F., *Tragedia grecka. Studium literackie*, tłum. J. Margański, Wyd. Homini, Bydgoszcz 1997.

42. Kłoczowski J. A., *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, wyd. II, Biblos, Tarnów 2004.
43. Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu*, Tom 1, WN PWN, Warszawa 2009.
44. Kołakowski L., *Kultura i fetysze. Eseje*, WN PWN, Warszawa 2000.
45. Kopel J., *Dwie koncepcje świadomości fałszywej. Mannheim a Marks*, Kolegium Otryckie, Warszawa 1985.
46. Kuhn T. S., *The Essential Tension Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, The University of Chicago Press, Chicago 1977.
47. Kurkowska H., Weinsberg A., red., *Językoznawstwo strukturalne. Wybór tekstów*, PWN, Warszawa 1979.
48. Lakoff G., *Kobiety, ogień i rzeczy niebezpieczne. Co kategorie mówią o naszym umyśle*, przeł. M. Buchta, A. Kotarba, A. Skucińska, TAIWPN Universitas, Kraków 2011.
49. Leibniz G. F., *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, tłum. M. Frankiewicz, WN PWN, Warszawa 2001.
50. Lem S., *Astronaucci*, wyd. VIII, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1972.
51. Lem S., *Dzienniki gwiazdowe*, Agora, Warszawa 2008.
52. Lem S., *Powrót z gwiazd*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1985.
53. Lem S., *Summa Technologiae*, wyd. 3, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1974.
54. Luhmann N., *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*, tłum. M. Kaczmarczyk, Zakład Wydawniczy »NOMOS«, Kraków 2007.
55. Lukács G., *Wprowadzenie do ontologii bytu społecznego*, Część I, *Współczesny stan problemu*, tłum. K. Ślęczka, PWN, Warszawa 1982.
56. Machnikowski M., *Koncepcja socjologii wiedzy Karla Mannheima we współczesnej socjologii anglo-amerykańskiej*, Omega-Praxis, Łódź 1996.
57. Man P. de, *Ideologia estetyczna*, tłum. A. Przybysławski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000.
58. Marks K., Engels F., *Dziela*, Tom 23, Książka i Wiedza, Warszawa 1968.
59. Marks K., Engels F., *Dziela*, Tom 3, Książka i Wiedza, Warszawa 1974.
60. Marody M., Giza-Poleszczuk A., *Przemiany więzi społecznych. Zarys teorii zmiany społecznej*, WN Scholar, Warszawa 2004.
61. Marody M., *Technologie intelektu. Językowe determinanty wiedzy potocznej i ludzkiego działania*, PWN, Warszawa 1987.

62. Merton R. K., *Social Theory and Social Structure*, The Free Press, New York 1968.
63. Merton R. K., *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, tłum. E. Morawska, J. Wertenstein-Żuławski, PWN, Warszawa 1982.
64. Mizińska J., *Obiektywność a społeczna i kulturowa determinacja wiedzy. Od epistemologii do doksologii*, UMCS, Lublin 1989.
65. Mouffe Ch., red., *Deconstruction and Pragmatism*, Routledge, New York 1996.
66. Mulligan K., red., *Language, Truth and Ontology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1992.
67. Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Bernet, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2000.
68. Niżnik J., *Socjologia wiedzy. Zarys historii i problematyki*, Książka i Wiedza, Warszawa 1989.
69. Nowak S., red., *Wizje człowieka i społeczeństwa w teoriach i badaniach naukowych*, PWN, Warszawa 1984.
70. Nowicka E., *Świat człowieka – świat kultury. Systematyczny wykład antropologii kulturowej*, wyd. II, WN PWN, Warszawa 1997.
71. Nozick R., *Anarchia, państwo, utopia*, tłum. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999.
72. Olbromski C. J., „*Verstehende Soziologie*” Maxa Webera. Konteksty filozoficzne i inspiracje, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2003.
73. Osika G., red., *Bunt i reforma*, Wyd. Homini, Kraków 2011.
74. Panasiuk R., *Przyroda, człowiek, polityka. Z dziejów filozofii niemieckiej XVIII/XIX wieku*, Oficyna Naukowa S. C., Warszawa 2002.
75. Pańków I., *Filozofia utopii*, PWN, Warszawa 1990.
76. Pełczyński Z. A., *Wolność, państwo, społeczeństwo. Hegel a problemy współczesnej filozofii politycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998.
77. Piotrowski P., *Muzeum krytyczne*, Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 2011.
78. Plant R., *Hegel. O religii i filozofii*, tłum. J. Szafrńska, Wyd. Amber, Warszawa 1997.
79. Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2003.
80. Pöggeler O., *Droga myślowa Martina Heideggera*, tłum. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2002.

81. Popper K. R., *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, tłum. A. Chmielewski, WN PWN, Warszawa 1992.
82. Popper K. R., *Nędza historycyzmu*, wyd. II, Wyd. Krąg, Warszawa 1989.
83. Popper K. R., *Wszechświat otwarty. Argument na rzecz indeterminizmu*, tłum. A. Chmielewski, Wyd. Znak, Kraków 1996.
84. Pratchett T., *Kiksy z klawiatury. Eseje i nie tylko*, tłum. W. Cholewa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2015.
85. Quine W. V. O., *Filozofia logiki*, tłum. H. Mortimer, PWN, Warszawa 1977.
86. Quine W. V. O., *Word and Object*, MIT Press, Cambridge 2013.
87. Quine W. V. O., *Z punktu widzenia logiki. Dziewięć esejów logiczno-filozoficznych*, tłum. B. Stanosz, Aletheia, Warszawa 2000.
88. Rainko S., *Świadomość i determinizm. Studia nad społeczną determinacją świadomości*, Czytelnik, Warszawa 1981.
89. Rasiński L., red., *Język, dyskurs, społeczeństwo*, WN PWN, Warszawa 2009.
90. Rasiński L., *Śladami Marksa i Wittgensteina. Krytyka społeczna bez teorii krytycznej*, WN PWN, Warszawa 2012.
91. Reale G., *Myśl starożytna*, tłum. E. I. Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003.
92. Ricœur P., *Lectures on Ideology and Utopia*, Columbia University Press, New York 1986.
93. Romilly J. de, *Tragedia grecka*, przeł. I. Sławińska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
94. Rorty R., *Filozofia jako polityka kulturalna*, tłum. B. Baran, Czytelnik, Warszawa, 2009.
95. Rorty R., *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne, Tom 1*, tłum. J. Margański, Wyd. Aletheia, Warszawa 1999.
96. Rorty R., *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, London 1999.
97. Rosen S., *Hermeneutyka jako polityka*, tłum. P. Maciejko, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 1998.
98. Sady W., *Fleck o społecznej naturze poznania*, Prószyński i S-ka,
99. Schaff A., *Ideologia w ujęciu Mannheima*, Książka i Wiedza, Warszawa 1958.
100. Schantz R., Seidel M., red., *The Problem of Relativism in the Sociology of (Scientific) Knowledge*, Ontos Verlag, Lancaster 2012.

101. Scheler M., *Problemy socjologii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, E. Nowakowska-Sołtan, M. Skwierciński, A. Węgrzecki, Z. Zwoliński, PWN, Warszawa 1990.
102. Schmitt C., *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, tłum. G. Schwab, MIT Press, Cambridge 1985.
103. Schütz A., *O wielości światów*, tłum. B. Jabłońska, Zakład Wydawniczy «NOMOS», Kraków 2008.
104. Siemek M. J., *Hegel i filozofia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998.
105. Simpson P., *Language, Ideology and Point of View*, Routledge, Taylor & Francis Group, New York 1993.
106. Skorupski S., Auderska H., Łempicka Z., red., *Mały słownik język polskiego*, PWN, Warszawa 1968.
107. Stefanek Ł., *Utopizm. Źródła myślowe i konsekwencje cywilizacyjne*, Wyd. KUL, Lublin 2011.
108. Stępień A. B., *Wprowadzenie do metafizyki*, Wyd. Znak, Kraków 1964.
109. Strauss L., Cropsey J., red., *Historia filozofii politycznej. Podręcznik*, Wyd. Fronda, Warszawa 2010.
110. Swedberg R., Agevall O., *The Max Weber Dictionary. Key Words and Central Concepts*, Stanford Social Sciences, Stanford 2005.
111. Szacki J., *Spotkania z utopią*, Wyd. Sic!, Warszawa 2000.
112. Szczegółka L., *Między mistyfikacją a nieświadomością. O pojęciu świadomości fałszywej*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1999.
113. Szczepański J., *Polityczna władza sądzenia*, WN UJ, Kraków 2009.
114. Weber M., *Racjonalność, władza, odczarowanie*, red. M. Holona, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2004.
115. Weber M., *Racjonalność, władza, odczarowanie*, tłum. M. Holona, Wyd. Poznańskie, Poznań 2011.
116. Wolff K. H., red., *From Karl Mannheim*, ed. 2, Transaction Publishers, New Brunswick 1993.
117. Zahvi D., *Fenomenologia Husserla*, tłum. M. Święch, WAM, Kraków 2012.
118. Żelazny M., *Hegłowska filozofia ducha*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2000.
119. Zuziak W., Mysona Byrska J., red., *Autentyczność w życiu publicznym*, WN UPJPII, Kraków 2011.
120. Zuziak W., Mysona Byrska J., red., *Wolność i władza w życiu publicznym*, WN PAT, Kraków 2008.

### **Czasopisma:**

1. „Art History: Contemporary Perspectives on Method”, vol. 32(4), s. 755–784.
2. „Colloquia Theologica Ottoniana”, 1/2013, s. 73–90.
3. „Discourse & Society”, vol. 6(2)/1995, s. 243–289.
4. „Estetyka w Świecie”, t. 2, red. M. Gołaszewska, WN UJ, Kraków 1986, s. 25–28.
5. „Journal for General Philosophy of Science”, 2/2011, vol. 42, s. 219–240.
6. „Journal of European Studies”, 7/1977, s. 1–18.
7. „Journal of Political Ideologies”, 13(3)/2008, s. 263–273.
8. „Kultura i Społeczeństwo”, 1/1985, s. 45–57, 177–185.
9. „Kwartalnik Filmowy”, 9–10/1995, s. 232–238.
10. „Logos i Ethos”, 1(20)/2006, s. 55–66.
11. „Logos i Ethos”, 2(17)/2004, s. 45–63.
12. „New Mexico Texas Philosophical Society”, vol. 3/1975, s. 31–36.
13. „Ogrody Nauk i Sztuk”, nr 2/2012, s. 21–29.
14. „Parerga z Logiki Praktycznej”, ol. 16/2013, s. 161–174.
15. „Principia”, 8(1) /2004, s. 85–102.
16. „The Journal of Philosophy”, vol. LXXX, 9/1983, s. 499–502.
17. „The Sociological Quarterly”, vol. 7(2)/1966, s. 229–233.

### **Publikacje elektroniczne:**

1. <http://ejil.oxfordjournals.org/content/21/4/1085.full>, data korzystania 5.11.2016, <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/1946/04/nuremberg-a-fair-trial-a-dangerous-precedent/306492/>, data korzystania: 5.11.2016.
2. <http://monthlyreview.org/2006/10/01/the-meaning-of-work-a-marxist-perspective/>, data korzystania: 17.09.2016.
3. <http://sady.up.krakow.pl/sady.racjnauk4kuhn.htm>, data korzystania: 30.10.2016.
4. <http://socrel.edu.pl/?menu=wertfreiheit>, data korzystania: 6.11.2016.
5. <http://www.cardiff.ac.uk/socsi/undergraduate/introsoc/weber6.html>, data korzystania: 5.11.2016.

6. <http://www.e-ir.info/2013/08/19/the-nuremberg-trial-a-beautiful-idea-murdered-by-ugly-facts/>, data korzystania: 5.11.2016.
7. <http://www.e-ir.info/2013/10/26/karl-mannheims-sociology-of-political-knowledge>, data korzystania: 10.11.2015.
8. [http://www.filo-sofija.pl/userfiles/nr1\\_m\\_jakubowski.PDF](http://www.filo-sofija.pl/userfiles/nr1_m_jakubowski.PDF), data korzystania: 14.04.2012.
9. [http://www.filo-sofija.pl/userfiles/nr1\\_m\\_jakubowski.PDF](http://www.filo-sofija.pl/userfiles/nr1_m_jakubowski.PDF), data korzystania: 14.04.2012.
10. <http://www.ishs.hu/comment-the-abstracts-of-the-2010-conference/item/114-epistemology-hermeneutics-and-richard-rorty>, data korzystania: 31.12.2013.
11. <https://www.kul.pl/files/108/O%20klasycznym%20pojeciu%20prawdy.pdf>, data korzystania: 3.05.2017

## Oświadczenie

Niniejszym wyrażam zgodę na udostępnianie przez Archiwum Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie mojej pracy licencjackiej/magisterskiej/doktorskiej.

Kraków, dnia .....

.....

czytelny podpis autora

## **Oświadczenie kierującego pracą**

Niniejsza praca została przygotowana pod moim kierunkiem i może być podstawą postępowania o nadanie jej autorowi (autorce) tytułu zawodowego.

Data

Podpis kierującego pracą

## **Oświadczenie autora pracy**

Świadom odpowiedzialności prawnej oświadczam, że niniejsza praca dyplomowa została napisana przeze mnie samodzielnie i nie zawiera treści uzyskanych w sposób niezgodny z obowiązującymi przepisami.

Oświadczam również, że przedstawiona praca nie była wcześniej przedmiotem procedur związanych z uzyskaniem tytułu zawodowego w wyższej uczelni.

Oświadczam ponadto, że niniejsza wersja pracy (przedstawiona do obrony) jest identyczna z załączoną wersją elektroniczną

Data

Własnoręczny podpis autora pracy