

dr hab. Miłowit Kuniński
ul. Władysława Łokietka 57A m.76
31-279 Kraków
mili.wit.kuniński@wp.pl

Recenzja rozprawy doktorskiej
Pana magistra Wojciecha Bartłomieja Zielińskiego
pt. *Wola i przyjemność jako irracjonalne kategorie epistemologii uspołecznionej w teorii*
Karla Mannheima

Rozprawa doktorska przedstawiona do oceny składa się ze wstępu, trzech rozdziałów, zakończenia oraz bibliografii (prac podmiotowych, przedmiotowych, czasopism i źródeł elektronicznych) i liczy 167 stron.

We wstępie Autor rozprawy (odtąd: Autor) przedstawia jej podstawowy cel, jakim jest wykazanie słuszności tezy głoszonej przez Karla Mannheima o społecznych uwarunkowaniach procesu poznawczego i znaczeniu metodologii ich badania, wyrastającej z takiego podejścia teoretycznego, dla pogłębiania wiedzy o naturze determinant tego procesu. Przy czym, idąc za interpretacją Roberta K. Mertona, Autor ukazuje koncepcję Mannheima jako łączącą w sobie paradygmat socjologii poznania i wiedzy z paradygmatem pozytywistycznej naukowości. Rozróżniając dwa typy wyobrażeń transcendentálnych: utopię i ideologię Mannheim, w proponowanym w rozprawie odczytaniu jego analiz, nie tylko rozpatruje proces poznania jako gromadzenie i przekształcanie informacji, ale też jako ściśle powiązany z działaniem człowieka uwarunkowanym przez jego życie w grupach społecznych i w społeczeństwie jako całości, składającej się z owych grup. We wstępnych uwagach Autor trafnie podkreśla, iż badanie uwarunkowań wiedzy nie powinno się ograniczać do czysto socjologicznych czynników wpływających na proces poznawczy i wiedzę jako jego rezultat, takich jak struktura społeczna, instytucje społeczne (np. państwo), grupy społecznych realizujących cele poznawcze, lecz winno uwzględniać także postawy, które kształtują się w relacji między jednostką a społeczeństwem, a powiązane są z osobowością jednostek, ich wolą i przeżywaniem przyjemności. Jak pisał Mannheim: „[...] do myślenia jest zdolna tylko jednostka. [...] Byłoby jednak niestosowne wnioskowanie na tej podstawie, że wszystkie myśli i uczucia, które poruszają jednostkę, mają źródło jedynie w niej i że można je adekwatnie wyjaśnić tylko na podstawie jej

własnego doświadczenia życiowego.¹ W ten sposób Autor pragnie wzbogacić i poszerzyć koncepcję Mannheima o nowy wymiar, który w jego przekonaniu, można wywieść z teorii Mannheima.

Cel jaki przyświeca analizom Mannheima został trafnie ujęty przez Autora rozprawy: rozpoznanie różnorodnego wpływu społeczeństwa na proces poznania i jego rezultaty i zarazem jako efekt uzyskania takiej wiedzy zneutralizowanie owego wpływu. Rodzi się tu pytanie, czy sama świadomość charakteru uwarunkowań społecznych procesu poznania jest wystarczającym warunkiem wyeliminowania ich wpływu i uzyskania niezapśredniczonej relacji między podmiotem poznającym i przedmiotem poznania, i przekroczenia ograniczeń związanych z wyobrazeniami transcendentálnymi: utopią i ideologią. Zadanie to wydaje się niemożliwe do zrealizowania.

Słusznie zatem Autor zwraca uwagę na istotny paradoks, jeśli nie antynomię, w myśli Mannheima. Z jednej strony twierdzi on, że wiedza jest społecznie uwarunkowana, z drugiej jako głosiciel tej tezy, niewątpliwie mającej związek z analizami Marksa, uważa, iż uznanie zależności wiedzy od społecznego kontekstu umożliwi badaczowi uzyskanie perspektywy obiektywnego obserwatora, który *sub specie aeternitatis* bada wiedzę i jej kontekst, zarówno uzyskując wiedzę adekwatną o uwarunkowaniach społecznych wiedzy, jak i o jej treści i formach w powiązaniu z owym kontekstem. W ten sposób wiedza obserwatora staje się obiektywna i nieuwarunkowana.

Podejście socjologiczno-filozoficzne i uznanie, że proces poznania ma charakter indywidualno-społeczny skłania do wskazania pewnej grupy czy warstwy społecznej jako zawieszanej między strukturą podstawową społeczeństwa, której działania wiedzotwórcze wolne są od deformacji ze względu na wyspecjalizowane metody wytwarzania wiedzy. Socjologia wiedzy stworzona przez Maksa Schelera jest narzędziem, które ma umożliwić w ramach Mannheimowskiego podejścia ujawnienie czynników determinujących perspektywiczność procesów poznawczych i ich rezultatów, w tym utopii i ideologii jako transcendentálnych wyobrażeń. Pan mgr Wojciech Zieliński wprowadzając do teorii Mannheima czynniki woli i przyjemności, o charakterze pozaracjonalnym i wiążącym proces poznania z wartościami, zmierza do rozszerzenia zakresu teorii węgierskiego badacza. Istotne jest przy tym zwrócenie uwagi, iż poziom obiektywizacji wiedzy w koncepcji Mannheima nie zależy jedynie od demaskatorskich funkcji socjologii wiedzy, ale związany jest także z działalnością, która czyni z badacza („naukowca –humanisty”) polityka, zaangażowanego w

¹ K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, Warszawa 2008, s.32.

tworzenie nowej świadomości. Jeśli tworzenie nowej świadomości oznaczałoby przezwyciężenie deformacji związanych z uwarunkowaniami społecznymi procesu poznawczego przez ich rozpoznanie, wówczas można byłoby to niepokojące połączenie postawy praktycznej z teoretyczną, polityki z dążeniem do obiektywnego prawdziwego poznania, co wydaje się przedsięwzięciem niemożliwym do urzeczywistnienia ze względu na jego wewnętrzną sprzeczność, uznać za przynajmniej zorientowane na uzyskanie obiektywnej wiedzy o przedmiocie. Wydaje się, że Autor rozprawy uważa taką perspektywę za nieosiągalną, za powrót do schematu wiedzy podmiot-przedmiot i do dawnego rozróżnienia wiedzy (uzasadnionej) i opinii. Wspomina we wstępie (s.12) o różnych społecznie wytwarzanych obrazowaniach faktów obecnych w teorii Mannheima, ale traktuje je jako czasowo uwarunkowane konstrukcje interpretacyjne. W rezultacie wprowadzając uzna, że można byłoby je uznać za czynnik wpływający na rozwój wiedzy, ale spór o trafność tych konstrukcji interpretacyjnych nie byłby sporem o prawdę.

Myślę, że ta perspektywa jest znacznie bardziej obiecująca, można ją bowiem potraktować jako możliwość dokonywania wyboru pomiędzy różnymi schematami pojęciowymi i teoriami odnoszącymi się do faktów i dokonywania selekcji ze względu na kryterium falsyfikacji przy użyciu różnych metod. W ten sposób proces poznawczy wciąż zachowując swój społeczny charakter, byłby drogą prowadzącą do schematów interpretacyjnych poddanych próbom falsyfikacji i zbliżających krok po kroku do wiedzy lepiej uzasadnionej i w tym sensie można byłoby snuć analogie między teorią Mannheima a elementami stanowiska Karla Poppera, co Autor czyni pod koniec rozprawy. Zastrzeżenie Autora, iż perspektywa krytyczna wobec jakiegoś wyobrażenia transcendentalnego z perspektywy innego lokalnego wyobrażenia transcendentalnego jest ułomna i względna jest trafne (s.14). Pozostaje wszakże pytanie o możliwość znalezienia bardziej ogólnej perspektywy i stopień jej uwarunkowania, czyli deformacji.

1. W rozdziale pierwszym „Wieczny sen o *epistēme*” Autor rozprawy rekonstruuje koncepcję wiedzy w ujęciu Mannheima. Dwuelementowa relacja podmiot-przedmiot, która częściowo została zakwestionowana przez Kanta, idealistów niemieckich, pozytywizm Comte’a i ostatecznie przez Marksa uzupełniona została przez Mannheima o kontekst historyczno-bytowy, czyli zmienne historycznie uwarunkowania społeczne. Ponieważ wiedza nie jest pojmowana jako ogół doznań, lecz jako uporządkowana i hierarchiczna struktura o abstrakcyjnym charakterze, która przejawia się w postaci wyobrażeń transcendentalnych, wytworzonych przez podmiot, który jest zarazem jednostkowy i uwarunkowany

ponadindywidualnie, społecznie. Zasadnie Autor rozprawy podkreśla lokalność wyobrażeń transcendentálnych: ideologii i utopii, podkreśla przy tym ich powiązanie z wartościami. Co sprawia, że - jak stwierdza - mają one charakter ponadlokalny i obiektywny (s.17)? Ma o tym decydować ich abstrakcyjność i odczuwanie przez podmiot jako obiektywnych.

Kwestia ta jest złożona. Mannheim unika rozstrzygnięć ontologicznych i przyjmując istnienie tylko bytu materialnego, nie przypisuje wartościom innego, charakterystycznego dla nich, sposobu istnienia. Ani nie są one czymś niematerialnym, ani też nie mają charakteru transcendentálnego, jak u neokantystów, którzy twierdzili, że ich obiektywność polega na obowiązaniu. Stwierdzenie, iż przejawiają się one w sferze praktycznej, czyli jako elementy motywacji działań, niewiele wyjaśnia, poza tym, że w takim razie należy je uznać za społecznie wytworzone, obecne w kulturze i w tym sensie obiektywne. Problemem wszakże jest nie tyle status ontyczny wartości, ale sposób wyboru spośród nich. Czy jest on również społecznie uwarunkowany przez hierarchizację obecną w ludzkiej działalności, czy może jest racjonalnie uzasadniony ze względu na obiektywne kryteria? Max Weber wyraźnie opowiadając się za egzystencjalnym charakterem wyborów wartości, czyli ich ugruntowaniu w życiu ludzi, podkreślał pozaracjonalną i pozanaukową naturę wyboru między wartościami². To oznaczałoby, że wielość wartości nie jest uporządkowana hierarchicznie, co umożliwiałoby dokonywanie racjonalnie uzasadnionych wyborów spośród nich. Wydaje się, że i w wypadku Mannheim'a wybór spośród wartości przeżywanymi jako obiektywne ma charakter wyboru praktycznego i egzystencjalnego, opartego na kryteriach społecznie ukształtowanych.

Teoria Mannheim'a w interpretacji p. mgra Zielińskiego łączy w sobie aspektowość czy perspektywiczność poznania z pewnością i powszechnością obowiązania. Argumentem zaś za połączeniem tych dwóch cech poznania ma być obiektywność bytu materialnego i lokalność jego interpretacji, a prawdziwość wiedzy ma być wykazywana poprzez rzeczywistą modyfikację przedmiotu. Przyznam, że nie rozumiem tego połączenia kryterium prawdziwości i modyfikacji przedmiotu. W praktyce społecznej uzyskuje się zmiany przedmiotów materialnych na podstawie *doksy*, która nie rości sobie pretensji do powszechnego obowiązania, a - biorąc pod uwagę kryterium modyfikacji przedmiotu - przysługiwałaby jej prawdziwość, czyniąc z niej *epistēme*. Drugą możliwością stanowiłaby wiedza uzyskiwana za pomocą jakichś wystandardyzowanych metod. Jej prawdziwość byłaby związana z możliwością wyjaśniania i przewidywania faktów w świetle hipotez wyprowadzanych z teorii. Dopiero wówczas możliwe byłoby zastosowanie kryterium pragmatycznego, czyli uzyskiwanie zmian

² Por. M. Weber, *Nauka jako zawód i powołanie* [w:] M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, Kraków-Warszawa, 1998, s.131.

opartych na uzasadnionej wiedzy. Jak zatem na gruncie teorii Mannheima odróżnić *doksę* od *epistēme*? W Zakończeniu (s.152) Autor wprost pisze: „propozycja węgierskiego myśliciela powinna być traktowana jako rehabilitacja *doksy*”, a nieco dalej (s.153) stwierdza: „węgierski myśliciel nie rysuje wyraźnej granicy pomiędzy *doksą* i *epistēme* określając ogół zjawisk poznawczych mianem noologii.” Co zatem stało się z rygorami metodologicznymi, które miały zapewnić wiedzy zbliżenie do pozytywistycznej koncepcji naukowości? Nie można wyznaczyć linii demarkacyjnej między *doksą* i *epistēme*, zatem kryteria te są zbędne i cel nadania wiedzy charakteru uzasadnionego, a nawet prawdziwego, nie zostaje osiągnięty albo sprowadza się do tezy socjologicznej, że wiedza to czynności i wytwory specyficznej grupy społecznej, jaką jest inteligencja, a ściślej, grupa społeczna badaczy.

Autor uwypukla Mannheimowską krytykę tezy Marksa o proletariacie jako klasie wolnej od ideologii. Z drugiej strony sam Mannheim równocześnie obstaje przy stanowisku głoszącym społeczne uwarunkowania procesów poznawczych jednostek, twierdząc, że inteligencja przekracza owe uwarunkowania i nadaje wiedzy charakter nieperspektywiczny i uniwersalny. Możliwe jest to dzięki zorientowaniu wiedzy na wartości. Do kwestii wartości i tak zwanego odniesienia do wartości jeszcze powrócę. W całej rozprawie widoczne jest dążenie, by uwarunkowanie społeczne wiedzy i jej ogólne obowiązywanie ukazać jako spójne elementy koncepcji Mannheima. Jeśli jednak wziąć pod uwagę tezę Autora, iż między *doksą* a *epistēme* nie ma wyraźnej granicy, to okazuje się, że nie jest to w pełni możliwe.

Rozprawę cechuje błyskotliwość, która pozwala Autorowi zestawiać różne wątki teorii Mannheima zarówno z koncepcjami powstałymi wcześniej, zwłaszcza w XIX wieku, jak i współczesnymi autorowi *Ideologii i utopii* czy zgoła najnowszymi, z ostatniego półwiecza. Czasem te porównania czy kontrastowe analizy sygnalizują możliwość identyfikacji w analizowanej koncepcji dotychczas niedostrzeganych aspektów, lecz są dość skrótowe i pozostawiają niedosyt.

Z pewnością **nie** należą do nich porównania z filozofią ducha Hegla i z rozróżnieniem duszy i ducha w myśli Maksa Schelera, które oczywiście należą do wielowiekowej tradycji myśli niemieckiej, zwłaszcza mistyków takich jak mistrz Eckhart. Duch, inaczej niż dusza, przekracza ograniczenia czasu i miejsca, ujmując fakty w perspektywie wartości: prawdy, dobra i wolności (s.27). Tu można pokusić się o zestawienie Mannheimowskiego ujęcia przedmiotu badania z perspektywy wartości transcendentalnych w neokantyzmie czy ze względu na hierarchię wartości i ich poznawania związanego z emocjami w ujęciu Schelera. Szczegółne położenie inteligencji, niejako poza strukturą społeczną, i wynikające z niego uwolnienie procesu poznania i jego rezultatów od deformacji związanych z uwarunkowaniami

społecznymi, nasuwa na myśl wcześniejsze koncepcje historiozoficzne, w których w pewnym momencie rozwoju historyczno-społecznego następowała radykalna zmiana rozwoju duchowego powiązanego z jakąś formacją społeczną. Inteligencja w wyniku procesu społeczno-historycznego niejako zostaje wyniesiona ponad jego uwarunkowania. Transgresja ducha przekraczającego ograniczenia duszy ma charakter grupowy, związany z inteligencją w czym Autor widzi paralele z filozofią ducha Hegla (s.29-30).

Nieco dalej (s.47-48) Autor zasadnie kwestionuje tezę Mannheima, iż pozycja inteligencji poza strukturą klasową uwalnia ją od błędu perspektywizmu.

Ważne w rozważaniach Autora jest podkreślenie znaczenia samoświadomości w ujęciu Mannheima, która w procesie ewolucji intelektualnej i moralnej pozwala na połączenie intelektu z praktyką, planowania z działaniem. Jeśli proces rozwoju duchowego w powiązaniu z przemianami historyczno-społecznymi prowadzi do formy samoświadomości ugruntowanej w społecznym podłożu, jaki stanowi klasa inteligencji wyspecjalizowanej w systematycznym rozwoju wiedzy i jej metod, to sugeruje to swoisty koniec historii, przynajmniej, jeśli idzie o uzyskiwanie samoświadomości i wiedzy obiektywnej. Niewątpliwie widać tu wpływ myśli Hegla i Marksa. Mannheim przejmując od nich ideę wyzwolenia z ograniczeń społeczno-historycznych. Jednak, podobnie jak jego poprzednicy, wpada w pułapkę, jaką jest dopuszczenie wyjątku od powszechnie występującej prawidłowości, uzależniającej myślenie od warunków historyczno-społecznych. Ponownie wraca więc problem braku spójności koncepcji autora *Ideologii i utopii*.

Wprowadzając rozróżnienie między realnością i realistycznością (s. 34-35) Autor akcentuje holistyczny charakter obrazowania rzeczywistości w teorii Mannheima. Wskazuje przy tym, iż wiedza staje się nową rzeczywistością, co jak miemam, ma oznaczać, iż wiedza nie jest wiernym odtworzeniem rzeczywistości, lecz jej interpretacją. Trudno uznać ten aspekt koncepcji Mannheima za odkrywczy, zważywszy na koncepcje przedmiotu i procesu poznania w idealizmie niemieckim, w neokantyzmie czy wreszcie w hermeneutyce Husserla.

U Mannheima znajdujemy rozróżnienie między ideologią w sensie partykularnym (kwestionowanie części „idei” i „wyobrażeń” przeciwnika, czyli traktowanie wiedzy jako uwarunkowanej psychologicznie) i totalnym (kwestionowanie całości światopoglądu przeciwnika, czyli traktowanie wiedzy jako uwarunkowanej społecznie)³. Moim zdaniem to rozróżnienie, przywołane przez Autora (s.36), nie ma tak istotnego znaczenia, jak uznanie iż prawdziwość jest związana z pewną całością, której elementem jest jakiś fragment wiedzy. Ale

³ K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, op. cit., s.90-93.

prawdziwość przypisywana całości, jakiemuś zbiorowi elementów, które należy rozumieć jako zdania, nie rozwiązuje problemu. Autor powołuje się na artykuł Barry'ego Smitha poświęcony uniwersalnemu językowi nauki w filozofii Leibniza, w którym autor twierdzi, iż prawdziwość jakiegoś elementu zbioru zależy od prawdziwości całego zbioru (s.36). Jeśli idzie o systemy dedukcyjne, a więc takie, iż zbiór ów musi uporządkowany ze względu na relację wynikania, to jest to oczywiste. Problem w tym, że wiedza o jakiej mówi Mannheim nie jest systemem dedukcyjnym. Niektóre jej fragmenty, czyli teorie w pewnych naukach taką właściwość posiadają, ale całość wiedzy nie. Wniosek logicznie wyprowadzony ze zbioru zdań jest prawdziwy w sensie koherencyjnym (co nie wyklucza jego zgodności z rzeczywistością), ale Mannheimowi idzie o prawdę wiedzy w sensie korespondencyjnym, przy wszystkich trudnościach, jakie wiążą się ze spełnieniem kryteriów tej odmiany prawdziwości w ogóle, a w szczególności na gruncie jego teorii.

Wnikliwe komentarze Autora dotyczące różnicy między relatywizmem i relacjonizmem w teorii Mannheim'a wydobywają na pierwszy plan wartość prawdy jako idei kierunkowej, powiązanej z intersubiektywnością wiedzy, które mają zapewnić rezultatom poznawczym status *epistēme*. Zgoda, iż realistyczność wiedzy nie polega na jej bierno-odtwórczym charakterze (s.42). Natomiast jeśli idzie o czwarty poziom – uniwersalny w stosunku do lokalnych uwarunkowań, czyli do podmiotu, przedmiotu i kontekstu, to słusznie Autor traktuje tę możliwość z zastrzeżeniami, gdyż wprowadzenie na poziomie uniwersalnym pojawiłoby się odpowiedniość wiedzy i rzeczywistości, ale status wyobrażeń transcendentalnych stałby się niejasny. Czy zatem można uznać, iż owe lokalne formy wiedzy mają po części odniesienie do rzeczywistości jak na czwartym poziomie? To jednak oznaczałoby, że wyobrażenia transcendentalne nie są w pełni uwarunkowane społecznie i poznanie obiektywne jest w pewnym zakresie możliwe. Czy taki pogląd można przypisać Mannheimowi?

Autor biorąc pod uwagę grupowe uwarunkowanie wiedzy w teorii Mannheim'a uznaje, iż jest to wątek arystotelesowski. Jeśli tę analogię z Arystotelesem traktować poważnie, to trzeba uznać, iż wątpliwość budzi status wiedzy istot politycznych, a za takie uznaje ludzi i Arystoteles i autor *Ideologii i utopii*. Arystoteles rozróżnia przecież wiedzę o tym, co konieczne (*epistēme*) i wiedzę prawdopodobną, odnosząca się do działania (polityka, etyka)⁴. U Mannheim'a oba rodzaje wiedzy ze sobą zespolone, a wiedza, ściśle związana z działaniem, ma status najwyższy. To stanowisko zasadniczo odmienne od Arystotelesowskiego. Tak więc porównanie dokonane przez Autora jest efektowne, ale bardziej retoryczne niż merytoryczne.

⁴ Por. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, Warszawa 1982, 1094b10-1094b28.

Podjęta przez Autora próba znalezienia wspólnych elementów językoznawstwa współczesnego (gramatyki komunikacyjnej), socjologii języka i różnych ujęć świata w teorii Mannheima jest ciekawa, ale wymagałaby pogłębienia. Przy tej okazji nie sposób się powstrzymać od uwagi, iż zarówno determinizm językowy czy proces stereotypizacji i koncepcja wyobrażeń transcendentálnych okazują się teoriami, które na metapoziomie są wolne od społecznych uwarunkowań, jakim podlega wiedza przedmiotowa wyrażana w językach, stereotypach i kształtowana przez wyobrażenia transcendentálne. Czyli ponownie powraca idea wyjątku od determinizmu społecznego.

Charakteryzując metafizyczny aspekt koncepcji Mannheima Autor dostrzega w niej dynamiczne i historyczne ujęcie bytu (s.53-54). W jakim sensie dla dynamicznej koncepcji bytu i odpowiadającej jej ontologii istotne znaczenie ma „irracjonalna sfera stawania się”? Czy Autor ma na myśli pozaracjonalne przyczyny zmiany, czyli samorzutność procesów społecznych i poznawczych? Jeśli tak, to i ona poddaje się wyjaśnianiu na gruncie ewolucjonistycznych koncepcji rozwoju społecznego. W dynamicznej metafizyce Mannheima pojawiają się „ontologicznie obiektywne wartości” jako motywatory działań społecznych. Co to właściwie znaczy? Obiektywność jako rozpoznawalność ich obowiązywania, obecność w otoczeniu społecznym? Motywacje działań jednostkowych są w istotnym zakresie określane przez społeczność, ale pozostaje do wyjaśnienia uwarunkowanie wyboru pomiędzy nimi. Wybór jest aktem woli, spontaniczną decyzją? Czy jest jakoś zobiektywizowany czy subiektywny? A może ostatecznie wybór jest próbą przelamania niewspółmierności wartości, decyzją, która ma źródła w sferze emocji lub woli, skoro rozum nie znajduje podstawy do uzasadnienia wyboru?

2. Wprowadzając w drugim rozdziale do schematu Mannheima czynniki takie jak przyjemność związana z ideologią i wolę łączoną z utopią Autor przyjmuje, że ten sposób uzyskuje się wiedzę o dodatkowych mechanizmach perspektywy poznawczej (*Aspektstruktur*) i zarazem określa się granice możliwości poznania i jakości uzyskiwanego obrazu świata. Oba czynniki mają charakter pozapoznawczy i w tym sensie irracjonalny, choć, jak sądzę, wola nie musi być uznawana za pozaracjonalną. Wydaje się, że spontaniczność woli, jeśli nie jest ograniczana przez nakazy rozumu, sprawia, że łatwo ją uznać za irracjonalną. Spytajmy jednak, czy sprzeciw, odrzucenie jako przejawy woli w utopii są irracjonalne, czy są powiązane z poznaniem i ocena elementów rzeczywistości. Wydaje się, że tak. Wola nie tylko nie musi być uznana za znajdującą się poza obszarem poznawczym, choć sam nie jest formą poznawania, ale może być powiązana zarówno z utopią, jak i z ideologią. Ideologia rozpatrywana z punktu

widzenia jej pozapoznawczych aspektów może być łączona z przyjemnością, gdyż zawarte w niej treści wskutek stabilności i całościowości obrazu świata dają poczucie noologicznego bezpieczeństwa, dzięki któremu grupa podlega konsolidacji. Poczucie bezpieczeństwa skonsolidowanej grupy jest źródłem przyjemności.

Ważnym elementem interpretacji teorii Mannheima w niniejszej rozprawie jest nawiązanie pod wpływem lektury artykułu D. Andrews do Wittgensteinowskiej koncepcji użycia język. Ideologia z tej perspektywy jawi się jako system usensawniający język, gdyż dostarcza mu aparatury pojęciowej (s.73). Zarazem siła związku ideologii z językiem sprawia, że ideologia staje się systemem spójnym i zamkniętym. Autor wskazuje, że ten swoisty „monadyzm ideologiczny”, polegający na współlistnieniu różnych całościowych obrazów świata może być przelamany ponieważ w ideologii istotny jest element krytyki innych ideologii. Krytyka jest sposobem przekroczenia perspektywizmu ideologii. Skłaniałbym się do tezy, że dopiero dialogiczność człowieka wyjaśnia zdolność przekraczania ograniczeń ideologicznych. Należy przy tym zauważyć, że wówczas ideologia ujawnia swoją względność i może tracić spójność i zdolność zapewniania poczucia bezpieczeństwa. Wówczas i przyjemność będzie zanikać. Dialogiczność człowieka będąca podstawą krytyki międzyideologicznej wskazuje, że instytucje podtrzymujące lub zgoła narzucające ideologie jako wyobrażenia transcendentalne stają się mniej efektywne.

Autor nawiązując do rozważań Kanta o władzy sądenia wskazuje na znaczenie uczucia przyjemności i przykrości, które mają charakter subiektywny, a zarazem roszczą sobie prawo do powszechności i obiektywności, ponieważ w kulturze definiowane są kryteria aprobaty i dezaprobaty i zdolność wydawania sądów smaku (s.96-97). Teoria Mannheima ze względu na przedstawienie i wyobrażnię może być wiązana z Kanta koncepcją władzy sądenia, gdyż odczucia podmiotu odnoszą się do przedstawienia, nie zaś do przedmiotu realnego. U Mannheima podkreśla się rolę zniekształconego obrazu w pewien sposób określonego przez przedmiot. Autor twierdzi, że wspólnota systemu wyobrażeń o świecie w obu koncepcjach prowadzi do komfortu życia codziennego, poczucia bezpieczeństwa, czyli do zbiorowej przyjemności. Ta analogia jest przekonująca. Trafnie też Autor podkreśla znaczenie braku zainteresowania prawdziwością na rzecz roszczeń estetycznych i na ich wspólnotowy charakter oraz funkcję zaspokajania interesów, co odczuwane jest jako przyjemność.

Nawiązanie do znanego wiersza Zbigniewa Herberta „Potęga smaku” ma wzmocnić tezę, iż wybór poglądu na świat, czyli wybór wyobrażenia transcendentalnego nie ma charakteru racjonalnego, lecz oparty jest na doznaniu estetycznym (s.102-103). Trudno się z tym do końca zgodzić. Smak w tym wierszu rozumiany jest jako odczucie moralno-

estetyczne. Odmowa, niezgoda i upór to odczucia, które mają aspekt poznawczy, polegający na rozpoznawaniu wartości, w tym wypadku negatywnych. Zaś odmowa posłuchu, wybór wygnania i odrobina niezbędnej odwagi, to już działanie woli. Smak zatem ma znacznie szersze znaczenie niż sugerowałyby to interpretacja Autora. Zatem powiązanie ideologii z przyjemnością jest niewystarczające, w grę bowiem wchodzi jeszcze wola.

3. Ostatni rozdział poświęcony jest związkowi utopii i woli. Skoro nie tylko przyjemność, a właściwie poczucie bezpieczeństwa (jaką daje spójność obrazu świata), lecz także wola pojawia się w obszarze ideologii, to wzajemny związek między ideologią i utopią wydaje się bardzo bliski. Autor trafnie odczytuje teorię Mannheima, która mówi, że różnice między nimi są uchwytnie dopiero *ex post* (s.106). Mertonowskie powiązanie prawdy i utopii, które przywołuje Autor, wydaje się mało przekonujące. Oznaczałoby ono, że myślenie utopijne, kwestionując zastaną rzeczywistość czy jej część, odkrywa zarazem to, co ma się urzeczywistnić. Czy zatem idzie o prawdę, czy o przewidywanie? Czy uznanie, że utopia jest oparta nie tyle na negacji, a raczej na dostrzeżeniu załączków nowego, nie oznacza jakiejś formy esencjalizmu, który trudno uzgodnić z wyobrażeniem transcendentalnym, niemającym charakteru adekwatnego obrazu rzeczywistości. Gdzie tu skądinąd miejsce na pragmatyzm?

Słusznie zatem Autor podkreśla, że następuje zamazanie granicy między utopią a ideologią, prawdą a fałszem. Przywołuje stanowisko Paula Ricoeura, który uważał, że oba rodzaje wyobrażeń transcendentalnych tworzą system samokontrolujący się i samodemaskujący się. To by oznaczało, że wspomniany monadyzm ideologiczny jest rozsadzany od środka przez oddziaływanie na siebie obu wyobrażeń transcendentalnych. Szkoda, że nawiązując do Ricoeura Autor nie rozbudował tej interpretacji.

Analiza Mannheimowskiej koncepcji utopii prowadzi Autora ku rozważaniom ważkiego problemu, jakim możliwość polityki jako nauki (s.112). Mannheim, w ślad za Schäfflem, odróżnia administrowanie, które jest poporządkowane przepisom i regułom, od polityki, która ma do czynienia z tym, co nieuregulowane, i w tym sensie irracjonalne⁵. Polityka dotyczy zatem przekształceń związanych z utopią, czyli z przekraczaniem teraźniejszości, z tym, co dopiero się tworzy. Badacz jest u Mannheima zawsze zaangażowany politycznie w współkształtowanie rzeczywistości, a to jest zależne od pewnego rodzaju jej poznania. Polityka jest możliwa jako nauka, bo – twierdzi Mannheim – oczyszcza drogi do działania, a to zakłada rozpoznanie pewnych aspektów rzeczywistości lub jej fragmentów.

⁵ K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, op. cit., s.147-148.

Odwróćmy jednak sytuację i spytajmy, czy polityk jest także badaczem. Odpowiedź powinna być pozytywna, bo polityk rozpoznaje w pewien sposób rzeczywiste warunki realizacji projektów politycznych, które z natury rzeczy są zwrócone ku przyszłości. Trudno jednak zaakceptować pogląd, iż polityk jest naukowcem. Nie należy mieszać roli polityka i eksperta. Praktyczna wiedza polityka może wspierać się na jakichś rezultatach badań naukowych, ale ma zdecydowanie inny, praktyczny charakter, z elementami pozaracjonalnymi, choć spełniającymi funkcje poznawcze, które można określić mianem wyczuwania tendencji w świecie społecznym, opartym na doświadczeniu jednostkowym i grupowym. Wola jest czynnikiem, sprawiającym, że polityk dąży do realizacji projektów – celów, uwzględniając system wartości, który akceptuje, stale bacząc na okoliczności sprzyjające lub utrudniające ich urzeczywistnienie, biorąc pod uwagę spodziewane skutki, czyli kierując się zasadami etyki przekonania i etyki odpowiedzialności.

Autor przywołuje Maksa Webera, by wzmocnić swą tezę o naukowości polityki, która ma być zdolna do przewidywania dzięki wiedzy „wychodzącej poza aktualne uwarunkowania (s.124).” Istotnie, Max Weber w swych metodologicznych rozważaniach pisał o badaniu wartościowania, jakie jest obecne wśród jednostek i grup społecznych, w celu rozumiejącego wyjaśniania ich działań. Ten rodzaj analiz określał za H. Rickertem mianem odniesienia do wartości (*Wertbeziehung*). Miało ono dla niego jeszcze jedno znaczenie jako rozpoznawany przez badacza lub przezeń deklarowany system wartości, decydujący o wyborze i ujęciu przedmiotu badań. Wspomniane przez Autora przewidywanie, jeśli wzorcem jest nauka pozytywna, musi być symetryczne w stosunku do wyjaśniania. Skoro wyjaśnia się fakty przez odwołanie do praw ogólnych czy generalizacji empirycznych, w czym pomocne są konstrukty pojęciowe zwane typami idealnymi (można je uznać za modele teoretyczne), to służą one także przewidywaniu. Można uznać, iż w polityce udział ogólnej wiedzy naukowej odgrywa coraz większą rolę, nie zmienia to jednak faktu, iż polityka jest bardziej praktyką i wiedzą praktyczną niż ogólną wiedzą pozytywną. Nawiasem mówiąc, typ idealny można uznać za pewną postać wyobrażenia transcendentalnego, ale w wąskim sensie, gdyż jest to konstrukcja pojęciowa stworzona przez badacza a nie stereotyp zdeterminowany społecznie. Przy okazji, w zdaniu: „./.../ idealny typ realizuje wyobrażenia transcendentalne, tym samym jest utopistą (sic!) (s. 113-114).”, chyba jest błąd i powinno być „jest utopią”.

Wola i decyzje wpływają na styl myślenia. Po pierwsze, jeśli Autor podkreśla, iż dla Mannheima wola jest sferą nieświadomie uwarunkowaną i jest funkcją duszy grupy kształtującej jednostki, to można tu dostrzec paralelę ze stanowiskiem Webera i jego tezą, że wybór pomiędzy wartościami nie ma charakteru racjonalnego, lecz jest decyzją bez

uzasadnienia, uwarunkowaną przez praktykę życiową i wolę. W tym sensie Weber i Mannheim traktują wolę jako moc, nawiązując do Nietzschego. Po drugie, Autor pisze, że polityk-naukowiec nie bada utopii, a jedynie proces zmian, czyli skutek jej oddziaływania, w przeciwnym bowiem razie musiałby być psychologiem, badającym stany emocjonalne i pragnienia ludzi (s.116). Jeśli utopia jest projektem zmian, uwzględniającym tendencje obecne w społeczeństwie, które polityk-naukowiec rozpoznaje, to powodzenie owego projektu rzuconego w przyszłość zależy od wiedzy o ludzkich postawach i oczekiwaniach. Zanurzenie w praktyce społecznej daje taką wiedzę i utopia-projekt zmian jest równocześnie ich przewidywaniem. To zaś nie tylko zbliża stanowisko Mannheim'a do koncepcji Webera rozumienia wyjaśniającego, ale także do myśli Marksa, u którego projekt rewolucji jest utopią, która ma się urzeczywistnić, bo takie są prawa rozwoju społecznego, na podstawie których rewolucyjna zmiana jest przewidywana – szczególne połączenie determinizmu historycznego i aktywizmu. Trudno więc zgodzić się z tezą Autora, że występują tu różnice między Mannheimem i Marksem (s.122).

Mannheimowska naukowość polityki w interpretacji Autora, polega na uwzględnianiu czynnika pozaracjonalnego, to znaczy postaw ludzi i ich społecznych uwarunkowań, znajdujących się poza kontrolą działających i poznających podmiotów (s.118). Jeśli uwzględnimy ujętą po Mannheimowsku rolę inteligencji, powstaje pytanie, czy polityk jako naukowiec należący do tej grupy społecznej wolnej od deformacji poznawczych, jest zdolny do skutecznego działania ze względu na wiedzę niezdeformowaną, czy, przeciwnie, dzięki zanurzeniu w praktyce społecznej i uwikłaniu wiedzy w kontekst społeczny zyskuje możliwość realizacji utopii, czyli politycznych projektów wykraczających poza teraźniejszość. Czy wreszcie postawa poznawcza daje się pogodzić z praktyką polityczną (s.124). Autor stwierdza, iż polityka nie zmierza do wypracowania narzędzi obiektywizacji, lecz do bycia nauką praktyczną umożliwiającą skuteczniejsze działanie łączące się z badaniem zjawisk w danej sytuacji społeczno-historycznej. Zgoda, ale ten wniosek jest oczywisty. Natomiast u Mannheim'a owo badanie ma charakter ogólnikowy, na co Autor powinien był zwrócić uwagę.

Słusznie Autor krytycznie odnosi się do tezy Mannheim'a, iż podstaw dla sądów bezwzględnie obiektywnych należy szukać w utopii i w socjologii wiedzy (s.130). Wydaje się, że Mannheim nie odnosi sukcesu próbując pogodzić ze sobą kontekstowy charakter wiedzy społecznej i jej rzekomą zdolność do formułowania sądów bezwzględnie obiektywnych. Mannheim w miarę rozwijania swych analiz ideologii i utopii dostrzega w nich więcej podobieństw niż różnic, bowiem oba wyobrażenia transcendentalne deformują wiedzę o rzeczywistości. Autor proponuje uzupełnienie teorii Mannheim koncepcją P. Sztompki, by

wiedza (w tym użyteczna z punktu widzenia polityki) uzyskała charakter wieloaspektowy i dzięki temu prawdziwy. Jest to próba wyjścia z impasu: wiedza zdeformowana społecznie – wiedza obiektywna. Zauważmy jednak, że teza Sztompki o obiektywnym istnieniu faktów, które przez badaczy są ujmowane selektywnie i aspektowo, to w istocie z dawna ugruntowany pogląd w teorii poznania od czasów scholastyki, głoszący, iż istnieje różnica między przedmiotem materialnym i przedmiotami formalnymi nauk. Przedmiot materialny nauki (to, na co nakierowane jest poznanie danej nauki) bada się poprzez przedmioty formalne (aspekty pod jakimi bada się dany przedmiot), gdyż nie sposób badać przedmiotu jako całości. W obu wypadkach mamy do czynienia z silnymi tezami metafizycznymi o obiektywnym istnieniu faktów i istnieniu przedmiotów. Status przedmiotu badań w teorii Mannheima jest słabszy, mimo, iż stale podkreśla on, iż ostatecznym poziomem ku któremu kieruje się poznanie jest rzeczywistość materialna w sensie ontologicznym, lecz nigdy do niej dociera.

Wola wiąże się, jak było powiedziane, z wartościami i wyborem pomiędzy nimi. Autor pisząc o roli wartości w poznaniu (naukowym) zdaje się rozumieć ją jako wybór „zakresu, celu, pośrednio narzędzi jego realizacji [problemu naukowego]”, uwarunkowany przez okoliczności społeczne (s.134). Uważa za C.J. Olbromskim, iż wybór wpływa negatywnie na rzetelność naukową wskutek doboru i kształtowania obiektu empirycznego badania. W koncepcji Mannheima wola ze względu na wartości określa cel badawczy, co ma, zdaniem Autora, z jednej strony deformować obraz świata, a z drugiej strony socjologia wiedzy ma być środkiem prowadzącym do perfekcjonizmu metodologicznego.

Powtórzmy raz jeszcze wybór przedmiotu badań np. decyzja o uwzględnianiu określonych zmiennych zarówno w naukach przyrodniczych, jak i w społecznych czy humanistycznych jest niezbędnym warunkiem uchwycenia w zróżnicowanej rzeczywistości związków, które mogą okazać się regularnościami, jakim można nadać status praw lub generalizacji empirycznych. Rickert i Weber twierdzili, że system założeń o wartościującym charakterze, czyli zainteresowanie badacza określonymi zmiennymi i relacjami między nimi jest niezbędny, a nie tylko „przydatny”, jak pisał Merton (s.134), w sformułowaniu problemu naukowego i w doborze faktów. Wartości, które wpływają na aspektowość poznania, i na określenie formalnego przedmiotu badań, mają swe źródło w społeczeństwie, ale ponieważ myślenie systematyczne, w tym naukowe, jest uprawiane od wielu stuleci, to wartości specyficznie poznawcze, standardy badawcze i metodologiczne stawiają bezpośredni kontekst obecny w społeczności badaczy. Wybór przedmiotu badań jest w ujęciu Mannheima powiązany z wolą, która ma dla niego pozapoznawczy charakter, ale od tego momentu badanie przedmiotu podlega rygorom i standardom metodologicznym. Ich nośnikiem jest grupa społeczna badaczy,

czyli inaczej inteligencji, a jej pozaklasowy/ponadklasowy charakter wzmacnia siłę obowiązywania standardów naukowego obiektywizmu.

Jeśli idzie o twierdzenie Autora, iż według Weбера różnica między naukami ścisłymi (przyrodniczymi) a społecznymi i humanistycznymi polega na różnicy interesów motywujących badaczy, a nie na odmienności metodologicznej ze względu na różnice przedmiotów tych grup nauk, to nie jest ono zasadne (s.136). Weber jako metodę nauk ścisłych (przyrodniczych) wskazuje wyjaśnianie, a w wypadku nauk społecznych (i humanistycznych) metodę *Verstehen*, na którą składają się rozumienie sensu (*aktuelles Verstehen*) i wyjaśnianie rozumiejące (*erklärendes Verstehen*). Z kolei twierdzenie, że rzetelność poznawcza jest tożsama z dedukcją, a ta ma ograniczone możliwości predykcyjne, też budzi zasadnicze wątpliwości (s.137). Być może jest to jakiś skrót myślowy. W rzeczywistości zastosowanie twierdzeń teorii do wyjaśniania i przewidywania faktów, wymaga dedukcyjnego wyprowadzenia z teorii zdań, które mają odniesienie do doświadczanych lub przewidywanych faktów. Dedukcyjność nie jest zatem cechą li tylko nauk formalnych.

Natomiast należy się zgodzić z Autorem, gdy idzie o Jego interpretację Mannheimowskiego ujęcia woli jako z jednej strony tożsamej z interesem klasy społecznej, a z drugiej jako czynnika umożliwiającego wykraczanie poza uwarunkowania społeczne, gdy skierowana jest ona na interes pozaklasowy, gdy jest czynnikiem motywującym członków grupy społecznej inteligencji (s.139). Przy tych zastrzeżeniach uznanie woli skierowanej na wartości jako warunek konieczny, choć niewystarczający, uzyskania wiedzy pewnej, należy potraktować jako zasadne.

Wnioski wyprowadzone z falsyfikacjonizmu Poppera w odniesieniu do koncepcji Mannheim'a są w zasadzie trafne (s.150-151). Koncepcja procesu poznawczego jako zamkniętej konstrukcji, a zarówno ideologia, jak i utopia mają charakter utrwalający i statyczny, z punktu widzenia Poppera oznaczałyby możliwość badania go z perspektywy metapoziomu. Autor uważa ten zarzut za nietrafny, gdyż, Jego zdaniem, Mannheim nie tyle interesuje się przewidywaniem, co planowaniem strategii optymalizujących efekty poznawcze. Wydaje się jednak, że myślenie utopijne w ujęciu Mannheim'a łączy przewidywanie (rozpoznanie warunków przyszłych zmian) i planowanie. Z drugiej strony badanie z perspektywy metapoziomu (choć nie planowanie) jest możliwe, gdyż rządzą nim reguły wyższego poziomu, które mogą być przyszłości poznane. Być może w tym wariancie należy liczyć się z regresem do nieskończoności. Istnieje jeszcze jedna możliwość, to znaczy badanie oparte na samoodniesieniu, wtedy unika się problemu określania warunków dostępności poziomu

podstawowego z metapoziomu i ewentualnego regresu do nieskończoności. Rzecz jasna warunki samoodniesienia też musiałyby być zdefiniowane.

W Zakończeniu Autor formułuje ogólne wnioski, które należy uznać za krótkie i dobre podsumowanie całości Jego analiz. Zwraca uwagę, iż teoria Mannheima może być uznana za rewaloryzację doświadczenia potocznego a wprowadzenie kategorii woli i przyjemności sugeruje, że Mannheim rehabilituje *doksę*. Podkreślony zostaje brak wyraźnej linii demarkacyjnej między *doksą* a *epistēme*, ponieważ Mannheima interesuje ogół zjawisk poznawczych (noologia) i maksymalizacja możliwości poznawczych człowieka dzięki uświadomieniu uwarunkowań procesu poznawczego.

Wprawdzie Mannheim należy do grona tych myślicieli, którzy poświęcili się badaniom uwarunkowań poznania i jego rezultatów, ale równocześnie dążyli do uzasadnienia tezy, iż proces poznania może docierać do prawdy. Służy temu koncepcja grupy społecznej inteligencji, która sytuując się poza podstawową strukturą społeczeństwa wypracowała reguły poznania naukowego nakierowanego na prawdę i funkcjonuje inaczej niż pozostałe grupy społeczne, które dysponują zdeformowanymi obrazami rzeczywistości. W nawiązaniu do pojęcia wartości użytkowej przedmiotu z perspektywy podmiotu można uznać, iż prawda jest nieuwarunkowana społecznie i politycznie, lecz przejawia się w różnych perspektywach poznawczych. Ostatecznie więc Autor zdaje się dostrzegać w teorii Mannheima przede wszystkim znaczenie wartości prawdy, która jako cel poznania stanowi dla niego niezbędny kontekst i jest obecna w treściach różnych rodzajów wiedzy i w ich społecznych, grupowych nosicielach. Tym samym główna teza Mannheima o społecznych uwarunkowaniach deformacji procesu poznawczego i jego rezultatów zostaje w zasadniczy sposób osłabiona. Ten wniosek wydaje się wykraczać poza uzasadnioną interpretację teorii Mannheima i świadczy o wahaniach Autora, których przyczyną, w moim przekonaniu, jest niejasność i niespójność teorii Mannheima.

W świetle powyższych szczegółowych i ogólnych uwag stwierdzam, iż rozprawa Pana mgr Wojciecha Bartłomieja Zielińskiego spełnia z naddatkiem wymagania stawiane pracom doktorskim i wnoszę o jej dopuszczenie do dalszych etapów przewodu doktorskiego.

Miłosz Kamiński

Kraków, 10 grudnia 2017 roku