

SOCJOLOGIA WIEDZY JAKO TERAPIA DISKURSU PUBLICZNEGO¹

Radosław Sojak

Uniwersytet Mikołaja Kopernika

/// Neutralność czy zaangażowanie – socjolog w przestrzeni publicznej?

Podobno w okresie międzywojennym matematycy z Cambridge zwykli byli rozpoczynać wspólne posiłki toastem następującej treści: „Za matematykę czystą! Oby nigdy nikomu nie była użyteczna”. Czy to z racji nieusuwalnych różnic w ontologii przedmiotów badań, odmiennych sztafaży metodologicznych, czy też innych form organizacji badań socjologowie na luksus wznoszenia takiego toastu zapewne nie mogliby sobie pozwolić. Nawet gdyby jednak było inaczej, wątpliwe, by chcieli to zrobić. Socjologia nawet w swoich najbardziej abstrakcyjnych i teoretycznych formach zdaje się obiecywać – często w odległej perspektywie – rozwiązywanie praktycznych problemów ludzi i społeczeństw².

Charles Wright Mills pytanie postawione w tytule tego rozdziału uznałby za pozorne. Autor *Wyobraźni socjologicznej* dzieli bowiem socjologów na tych, którzy są świadomi swego zaangażowania, oraz takich, którzy poddają się „moralnemu dryfowi” i rodzajowi samooszustwa, wierząc w neutralność

¹ Artykuł został przygotowany w ramach projektu badawczego: „Arystokraci i rzemieślnicy. Socjologiczna analiza dialektyki stylów badawczych”. Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2011/01/B/HS6/01290.

² Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że w tradycji socjologicznej nader często łączy się kwestię zaangażowania z problematyką wartościowania w naukach społecznych (czy w ogóle w sferze dociekań dotyczących kultury). W poniższym wywodzie postaram się jednak umknąć tej tradycji i skoncentrować się jednoznacznie na zaangażowaniu rozumianym w kategoriach użyteczności i praktyczności wiedzy socjologicznej.

swoich poczynań (zob. Mills 2007: 149). W tym kontekście nie dziwi więc meta-metodologiczna deklaracja: „Nie da się adekwatnie postawić żadnego problemu, jeśli nie wyartykułuje się jasno wartości, które wchodzą w grę, i jawiących się zagrożeń dla tych wartości” (Mills 2007: 215). W grę mogą tu wchodzić, rzecz jasna, różnego rodzaju wartości lokalne, ale wywód Millsa prowadzony jest tak, by wskazać nadrzędne wartości, które powinny regulować wszelką działalność badawczą w naukach społecznych. Cel zostaje osiągnięty:

Trzy dominujące ideały polityczne wydają się [...] tkwić głęboko w tradycji nauk społecznych, a z pewnością są one zawarte w ich intelektualnej obietnicy. Pierwszy z nich to po prostu wartość prawdy, faktu. [...] Prawda naszych wyników, trafność naszych analiz [...] mogą, ale nie muszą być związane z ludzkimi poczynaniami. To, czy i jak dalece są one istotne, samo w sobie jest drugą wartością, którą, ujmując rzecz krótko, jest wartość rozumu w ludzkich poczynaniach. W parze z nią idzie trzecia wartość – wolność ludzka, przy całej niejednoznaczności tego pojęcia. (Mills 2007: 279)

Otrzymujemy więc ideał socjologii społecznie zaangażowanej jako nauki opartej na intersubiektywnych metodach ustalania faktów (prawda), która stara się realizować dwa nadrzędne cele moralne: podnoszenie stopnia racjonalności życia społecznego (rozum) oraz emancypację możliwie licznych warstw społecznych (wolność).

Rzecz w tym, że ten Millsowski ideał zaangażowanych nauk społecznych został w znacznej mierze podważony w wyniku wielopoziomowej krytyki z końca XX wieku. W pewnym uproszczeniu można powiedzieć, że na ową krytykę składały się trzy najważniejsze wątki. Pierwszy wiązał się z odkryciem, analizą i podkreśleniem kulturowo-lokalnego i historycznie przygodnego charakteru praktyki badawczej. Drugi głównym przedmiotem zainteresowania czynił pogmatwane, ale z reguły postrzegane jako zbyt bliskie, relacje między nauką – lub ogólniej działalnością intelektualną – a władzą. Trzeci wreszcie wątek krytyki koncentrował się na wykazaniu pustości emancypacyjnych ambicji nauk społecznych.

Paradoks spuścizny Millsa – dowodzący pośrednio wielkości dzieła – polegał na tym, że autor część tej nadchodzącej krytyki przeczuwał. Pisał między innymi:

Większość jednak współcześnie zgodzi się z pewnością, że wartości tkwiące w tradycji nauk społecznych nie są ani transcendentne, ani immanentne. [...] To, co człowiek nazywa sądem moralnym, to po prostu jego pragnienie uogólnienia, a tym samym udostępnienia innym wartości, które on sam wybrał. (Mills 2007: 279)

Pod powyższym stwierdzeniem podpisałaby się najprawdopodobniej większość postmodernistycznie i konstruktywistycznie nastawionych krytyków nauki z końca XX wieku. Nie wszyscy byłiby jednak skłonni uznać je za zgodne z Millsa projektem metodologicznym i wiarą w nagą polityczną siłę faktów. Zabezpieczenia Millsa są więc zbyt wątle – jakkolwiek przewidział trafnie kierunek krytyki, to zapewne nie mógł domyślić się, jak dogłębny i fundamentalny charakter będzie miała.

Paradoks ujawnia się jednak w pełni dopiero w kontekście drugiego wątku krytycznego. To Mills bowiem przyczynił się wydatnie do powstania w naukach społecznych nurtów kwestionujących – niejednokrotnie częściowo jedynie uświadamianych – polityczne zaangażowanie naukowców. To właśnie autor *Wyobraźni socjologicznej* z pasją dowodził, że poszukiwanie za wszelką cenę neutralności naukowej może w socjologii prowadzić do uzależnienia od naukowych mód i establishmentu, a w konsekwencji do bliskiego związku z władzą. To Mills wreszcie – nie przez przypadek – do dziś jest uważany za jednego z duchowych ojców amerykańskiej socjologii radykalnej, która silnie akcentowała podejrzliwość wobec wszelkich związków socjologii z władzą i klasami uprzywilejowanymi. A jednak socjologia radykalna okazała się nie dość radykalna.

To raczej europejscy badacze zbudowali perspektywę analizowania związków między władzą a naukami społecznymi, w świetle której polityczne zaangażowanie amerykańskiej socjologii w latach 50. i 60. XX wieku jest zaledwie mało znaczącym epizodem. Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej z jej krytyką rozumu instrumentalnego, Habermasa koncepcja interesów konstytuujących najważniejsze typy poznania czy wreszcie analiza działań systemowych zakwestionowały silnie racjonalność jako ideę regulatywną dla intelektualnego penetrowania i przekształcania świata społecznego. Z kolei genealogia Michela Foucaulta dobitnie wyartykułowała związek między instytucjami władzy a naukami społecznymi na poziomie dużo głębszym (zarówno w sensie siły relacji, jak i długości jej trwania), niż uczynili to amerykańscy naśladowcy Millsa. Jest jednak inne jeszcze dzieło, które dobrze zbiera wszystkie wątki krytyki zaangażowania nauk społecznych w aktywne przekształcanie świata. Chodzi o pracę Zygmunta Baumana *Prawodawcy i tłumacze*.

Nim przejdę jednak do rekonstrukcji najistotniejszych wątków pracy Baumana, konieczne jest uściślenie terminologiczne. Autor *Prawodawców...* czyni zbiorowym bohaterem swojej narracji intelektualistów – nie socjologów, naukowców, artystów – ale właśnie intelektualistów. Definiuje ich jednak w sposób, który pozwala wszystkie jego konkluzje zastosować do

badaczy w naukach społecznych (w szczególności w socjologii), pisze bowiem:

Być intelektualistą to tyle, co być uczonym lub artystą wysokiej klasy oraz przyjąć na siebie wynikające stąd powołanie. Być intelektualistą to sprawa decyzji moralnej: odpowiadam za coś więcej niż dobre wykonanie roboty, jaką mi w społecznym podziale pracy przydzielono. (Bauman 1998: 258)

W tym kontekście należy przytoczyć kategoryczne stwierdzenie Millsa:

Każdy, kto spędza swoje życie na badaniu społeczeństwa i publikowaniu wyników, działa również moralnie, a zwykle też politycznie, niezależnie od tego, czy tego chce i czy to sobie uświadamia, czy też nie. Kwestia polega na tym, czy stawia on czoła tej sytuacji i sam podejmuje decyzje, czy też ukrywa ten fakt przed samym sobą oraz przed innymi i zdaje się na moralny dryf. (Mills 2007: 149)

Dwie możliwe interpretacje nasuwają się w kontekście powyższych stwierdzeń. Pierwsza zakłada, że rozróżnienie Millsa pokrywa się z zaproponowanym przez Baumana podziałem na intelektualistów „ogólnych” i „częściowych”. Ci pierwsi są świadomi dokonywanych wyborów moralnych i cięższej na nich odpowiedzialności, ci drudzy nie. Innymi słowy, można podjąć decyzję o niezaangażowaniu i się nie angażować. Ta interpretacja zgodna wydaje się z duchem Baumana i sprzeczna z ideą Millsa.

Jest jednak możliwa druga ścieżka interpretacyjna. Jeśli przełożyć myśl Millsa na terminologię Baumana, można powiedzieć, że socjologowie dzielą się na intelektualistów mimo woli i z wyboru. Inaczej rzecz ujmując, zdaniem Amerykanina, socjolog jest skazany na owo „coś więcej” – pytanie tylko, czy zechce wziąć za to odpowiedzialność. Mills rozwarstwia rzeczywistość pracy badawczej inaczej niż Bauman – od powołania nie da się uciec. Decyzja o niezaangażowaniu skazuje na zaangażowanie nieświadomie lub bycie zaangażowanym przez innych. Parafrazując słynny aforyzm Thomasa Szasa, można powiedzieć, że socjologowie dzielą się na zaangażowanych i angażowanych. Bauman zakłada *implicite*, że odmowa przyjęcia odpowiedzialności uwalnia od analizowanych przezeń teoretycznych i praktycznych aporii statusu intelektualisty. Dlatego tak mało miejsca poświęca intelektualistom „częściowym”, stanowiącym wszak najprawdopodobniej znaczną większość osób, które zgodnie z podziałem pracy parają się ideami. Dlatego przyjmuję wstępnie diagnozę autora *Wjobraźni socjologicznej* i zakładam, że wywód Baumana zachowuje swą ważność

także w odniesieniu do tych badaczy, którzy nie postrzegają swojej pracy w kategoriach zobowiązania moralnego.

Bauman, uwzględniając zarówno perspektywę historyczną, jak i instytucjonalną, artykułuje dwa najważniejsze wątki krytyczne dotyczące zaangażowania intelektualistów w przekształcanie świata. Pierwszy koncentruje się wokół relacji między intelektualistami a władzą polityczną. Bauman utrzymuje, że źródeł nowoczesnej wersji tego związku należy upatrywać w oświeceniowej idei „dobrego społeczeństwa” i autoprezentacji myślicieli jako tych, którzy mieliby określić jego kształt, a następnie pokierować implementacją. Dobitnie wskazuje, że projekt ów od samego początku był raczej przedsięwzięciem o charakterze administracyjno-dyscyplinującym niż edukacyjno-emancypacyjnym. I właśnie ów projekt leży u źródeł koalicji między intelektualistami a formującą się władzą nowoczesnych państw narodowych. Rzecz w tym, że myśliciele zostali przez władzę zdradzeni. Byli jej potrzebni jako uprawomocnienie tylko dopóty, dopóki skuteczność zarządzania społeczeństwami nie osiągnęła poziomu samolegitymizacji.

Problemu źródeł legitymizacji nigdy nie rozwiązano ani w teorii, ani w praktyce. Po prostu stracił swe znaczenie w momencie, gdy nowoczesne państwo nabrało pewności co do sprawności technik utrzymywania porządku, nadzorowania, kategoryzacji, indywidualizacji i innych metod nowoczesnego biurokratycznego zarządzania. Straciwszy znaczenie dla praktyki politycznej, problem stał się, bez czyjegokolwiek sprzeciwu, prywatną własnością filozofów (Bauman 1998: 136–137).

Z tej perspektywy Foucaultowski panopticon jawi się nie tylko jako miejsce wzmożonej i szczególnie perwersyjnej kontroli, lecz także jako scena swoistego zbiorowego samobójstwa badaczy i intelektualistów. Gorliwie bowiem przyłożyli ręki do wynalezienia narzędzi, które uczyniły ich zbędnymi. Zbędność z perspektywy władzy – bolesna, bo nosząca posmak odrzucenia autentycznego uwielbienia – nie oznaczala jednak, zdaniem Baumana, końca misji intelektualistów.

Postępujący proces funkcjonalnego różnicowania nowoczesnych społeczeństw oddał bowiem w ich władanie nową dziedzinę – częściowo przynajmniej autonomiczną wobec władzy politycznej – kulturę. Sfera sądów estetycznych, epistemologicznych i moralnych stała się na krótko przystanią dla osieroconych przez władzę myślicieli – swoistym przyczółkiem, z którego planowali na różne sposoby rekonkwistę świata polityki. Problem w tym, że i ten świat z czasem dotknął proces zinstytucjonalizowanej specjalizacji:

dyskursy na temat prawdy, władzy sądenia i smaku, które wydawały się znajdować pod wyłączną kuratelą intelektualistów [...], znajdują się

obecnie pod kontrolą sił, nad którymi intelektualiści, ci meta specjaliści od nadawania ważności prawdzie, sądom teoretycznym i estetycznym, sprawują jedynie cząstkową [...] kontrolę. Kontrola została przejęta przez inne siły – przez autonomiczne instytucje wyspecjalizowane w wąsko tematycznych badaniach i dostarczające specjalistycznej wiedzy, nie potrzebujące innego świadectwa swej ważności niż [...] potencjał produkcyjnych ich własnej technologii. (Bauman 1998: 204–205)

Owa profesjonalizacja kultury byłaby najprawdopodobniej z punktu widzenia intelektualistów problemem mało znaczącym. Nie pierwszy raz najpewniej wzniesliby się na kolejny meta-poziom i miast oceniać treści kultury, rościliby sobie prawo do reglamentowania dostępu do profesjonalnych korporacji uprawnionych do autorytatywnego oceniania treści kultury³. Problem w tym, że wyspecjalizowane społeczeństwa nowoczesne taki mechanizm wygenerowały samodzielnie. Stał się nim rynek, który kierując się własnymi kryteriami, chłodno wyręcza intelektualistów w ich pracy rozsądzania o pięknie, dobru i prawdzie (zob. Bauman 1998: 205 i n.). W ten sposób zostaje zerwana ostatnia nić wątłego sojuszu władzy i intelektualistów – „emancypacja kultury spod kontroli państwa okazała się w sposób nieunikniony emancypacją kultury spod ich własnej władzy” (Bauman 1998: 207). Autor zakłada, że wobec rynku intelektualiści stają całkowicie bezradni. Rynek bowiem nie ma i nie powinien mieć żadnych wyraźnych ośrodków władzy, miejsca, w którym mógłby na trwale zasiąść jakikolwiek autorytet, ani wystarczająco skoncentrowanych zasobów, by dać jakkolwiek definiowanym aktorom możliwość kontrolowania sił rynkowych (zob. Bauman 1998: 217). Ta cokolwiek naiwna wizja rynku, którą podważa przynajmniej część literatury przedmiotu i którą będziemy także kwestionować w dalszej części pracy, pozwala jednak Baumanowi wyjaśnić nadejście kultury postmodernistycznej i ostateczną klęskę prawodawczej roli intelektualistów. Przedtem Bauman wskazuje jednak na jeszcze jeden wątek – a może moral pływący z dokonanej przez niego rekonstrukcji. Moral – który w jego opinii jest chyba ostatecznym ciosem dla nowoczesnego modelu zaangażowania badacza:

„Dobre społeczeństwo”, pomijając wszelkie konkretne różnice pomiędzy licznymi projektami, miało zawsze jedną cechę: było

³ Proces ten w istocie dokonał się w postaci różnych form zarówno formalnego, jak i nieformalnego nadzoru akademii nad standardami zawodowymi większości profesji parających się przetwarzaniem symboli.

społeczeństwem dobrze przystosowanym do wykonywania roli intelektualisty i rozkwitu jego sposobu życia. (Bauman 1998: 191)

Z tej perspektywy Millsowski model socjologii zaangażowanej jawi się jako egoistyczny plan powrotu intelektualistów-badaczy na należne im miejsce prawodawców. Emancypacja od władzy oznacza nie zerwanie z nią wszelkich związków, nie autonomię, lecz narzucenie własnych standardów. Z tej perspektywy Millsa socjologia zaangażowana staje się projektem zdobycia władzy w imię własnego interesu, a złość na niepokohamowanych teoretyków, ślepych empirystów i socjologów na usługach rynku jest złością na potencjalnych sojuszników, którzy nie chcą wyjść ze swojej – jak powiedziałby Niklas Luhmann – autopietycznej perspektywy, i walczyć może ostatni raz o godne miejsce dla socjologów-intelektualistów.

Przed taką pozbawioną złudzeń i w znacznej mierze cyniczną interpretacją Millsowska socjologia zaangażowana może się jednak bronić. Mills mógłby przyznać, że projekt racjonalizacji stosunków społecznych ma owo drugie – ujawnione przez Baumana – dno. Mógłby jednak również argumentować dobitnie, że nie to jest wartością najważniejszą – że jest nią emancypacja, wolność. Autor *Wyobraźni socjologicznej* zdaje sobie przy tym sprawę z czyhających na tej ścieżce pułapek. Opisuje je jako rozdarcie pomiędzy tym, „czym ludzie są zainteresowani, a tym, co jest w ich interesie” (Mills 2007: 299). Wybór pierwszej opcji skazuje badacza na przyjmowanie wartości wpojonych ogółowi, często przypadkowych, które, co najważniejsze, nie są kwestią świadomego wyboru, lecz raczej przyzwyczajenia. Druga opcja grozi, zdaniem Millsa, intelektualnym dogmatyzmem, który siłą rzeczy niesie ze sobą ryzyko pogwałcenia wolnościowych ideałów demokracji i narzucenia perspektywy badacza. Remedium Millsa na powyższy dylemat – będące jednocześnie pointą całego wywodu – brzmi dość enigmatycznie:

Ja natomiast sugeruję, że zwracając się ku problemom i troskom oraz wyrażając je jako zagadnienia nauk społecznych, mamy największą (i jak sądzę, jedyną) szansę nadać rozumowi znaczenie dla spraw ludzkich w demokratycznym, wolnym społeczeństwie i tym samym urzeczywistnić klasyczne wartości, które stanowią podstawę obietnicy zawartej w naszych badaniach. (Mills 2007: 300)

By nieco złagodzić ogólność tego stwierdzenia, warto przypomnieć, że Mills traktuje pojęcia „troska” i „problem” jako kategorie techniczne, określające odpowiednio jednostkowy lub zbiorowy niepokój o trwałość wyznawanych i cenionych wartości (zob. Mills 2007: 56). W tym kontekście

podstawowym zadaniem badacza społecznego – jako „liberalnego wychowawcy” w terminologii Millsa – jest stale podejmowanie wysiłku zmierzającego do przekładania osobistych trosk na publiczne problemy. Oznacza to przede wszystkim uwrażliwienie „zatroskanych” na strukturalny kontekst ich codziennego funkcjonowania; uświadamianie, że często indywidualne problemy mają systemowe korzenie i nie da się ich zrozumieć ani rozwiązać bez uwzględnienia owego makro-wymiaru (Mills 2007: 288–289).

Ale badacz ma też obowiązki względem zbiorowości i obowiązki te autor *Wyobraźni socjologicznej* ujmuje w kategoriach dbania o publiczność. Publiczność zaś tworzą jednostki samoświadome swojego historycznego i strukturalnego miejsca w społeczeństwie, które są zdolne do podjęcia autorefleksji, zaplanowania działań mających ponadindywidualne skutki oraz stawiające demokratyczny samorozwój jako jeden z nadrzędnych celów indywidualnych i zbiorowych. To właśnie na barkach socjologa spoczywa trud takiego edukowania ludzi, by mieli szanse w demokratycznym systemie stać się częścią publiczności, a nie masy.

Ostatnim – choć nie mniej ważnym – rodzajem zobowiązania socjologa jest powinność wobec wspólnoty badaczy. Tu zadanie wskazywane przez Millsa polega na ciągłym dbaniu o to, aby indywidualne troski i publiczne problemy znajdowały swoje bezpośrednie przełożenie na zagadnienia nauk społecznych. Tylko wtedy socjologia będzie mogła okazać się pożyteczna, tylko wtedy będzie mogła częściowo choćby spełnić obietnicę rozwiązywania nie tylko własnych problemów.

Taką trójdzielną koncepcję emancypacyjnej funkcji socjologii można – w kontekście obserwacji Baumana – poddać trzem różnym interpretacjom. Pierwsza pozwoli i w tym punkcie zastosować zrekonstruowaną już krytykę intelektualistów jako konkurentów w walce o władzę nad społeczeństwem. Oto bowiem gdy zbędna stała się praca legitymizacji, gdy rynek odebrał intelektualnym autorytetom władzę rozsądzania w sferze kultury, Mills zaplanował dla badaczy rolę sędziów nad ludzkimi troskami i problemami całych wspólnot.

Druga interpretacja będzie się wiązać z narzucającą się w tym kontekście strategią obrony Millsa. Nie dla siebie bowiem amerykański badacz walczy o władzę, nie dla wspólnoty badaczy, lecz dla publiczności – dla dojrzałych, krytycznych obywateli zdolnych w swojej masie kierować poczynaniami elit i establishmentów. I na tę okoliczność Bauman ma jednak przygotowany zestaw ponowoczesnych argumentów. Zdaniem autora *Prawodawców i tłumaczy* naturalnym odruchem intelektualistów rozczarowanych absolutystycznymi poświeceniowymi rządami, które nie potrzebowały już innej legitymizacji poza własną skutecznością, było poszukiwanie

warstwy społecznej, która byłaby w stanie dźwignąć filozoficzną wizję „dobrego społeczeństwa” zaproponowaną przez myślicieli. Taką funkcję mieli sprawować technokraci Claude’a Saint-Simona, purytanie Maxa Webera, robotnicy we wszelkich wcieleniach marksizmu, mimetyczni artyści, aż po swoiste, refleksyjne *auto-da-fé* intelektualistów dokonane przez Karla Mannheima (por. Bauman 1998: 221 i n.). Wszystkich tych portretów dostarczali zaś, zdaniem Baumana, zawsze intelektualiści.

Malując portrety [...] stosowali własne standardy piękna i brzydoty. Szokuje fakt, że kryteria piękna pozostały niezmiennie w ciągu całej epoki: bliska łączność z postępem rozumianym jako poszerzanie domeny Rozumu kosztem wszystkiego, co mu się sprzeciwiało; wysoka wartość przypisywana racjonalności i silnie akcentowana potrzeba oświecenia; kult prawdy i szacunek dla tych, którzy ją znają i są w stanie oddzielić ją od błędu; skłonność do przyznawania Rozumowi ostatniego słowa w kształtowaniu oraz zarządzaniu społeczeństwem i życiem jego członków. (Bauman 1998: 222–223)

Czyż powyższe kryteria piękna nie pasują do Millsowskiej publiczności? Czy nie okazuje się, że i w tym wymiarze autor *Wyobraźni socjologicznej* wpada w pułapkę ambicji nowoczesnego intelektualisty? Oto bowiem racjonalność mają krzewić wolni i krytyczni obywatele, którzy swą wolność zdefiniują i krytycyzm nabędą w kontakcie z odpowiednio nastawionymi badaczami. Wolność jawi się więc jako gotowość do przyjęcia racjonalnych ograniczeń, definiowanych naukowo przez odpowiednio usposobionych moralnie socjologów.

Nie ma więc dla Millsa ucieczki, którąkolwiek ścieżką podąży, wpadnie w sidła ponowoczesnej krytyki. Ta z kolei zakwestionuje dobre intencje jego projektu socjologii zaangażowanej, a w każdej zadeklarowanej wartości dopatrywać się będzie tęsknoty za mirażem świata ukształtowanego według planu naszkicowanego przez oświeconych intelektualistów. Sytuacja staje się nieznośna. By uprawiać socjologię zaangażowaną, mającą ambicje poprawiania świata, trzeba – i tu Mills ma rację – zacząć od wyartykułowania wartości, w imię których chce się to robić. Ale wszelka deklaracja moralna bądź polityczna wpycha nas w nowoczesny projekt, który uległ ponowoczesnej erozji. Chyba że uruchomimy trzecią interpretację Millsowskiej koncepcji – odległą być może od litery *Wyobraźni socjologicznej*, ale dającą nadzieję na ucieczkę przynajmniej od części ponowoczesnej krytyki. By jednak do niej dotrzeć i w pełni ją rozwinąć, musimy nieco cofnąć się w chronologii i wprowadzić wątki teoretyczne do tej pory w wywodzie nieobecne.

/// Socjologia wiedzy jako terapia dyskursu publicznego

We współczesnej wyspecjalizowanej nauce, przeoranej głęboko dyscyplinarnymi granicami, zainteresowanie socjologa dyskursem publicznym traci swą oczywistość. Uzasadnione pretensje do analizowania publicznej komunikacji – przed socjologami – mogą zgłosić chociażby politologowie, medioznawcy i językoznawcy, ale także przedstawiciele takich pól badawczych (bo chyba jeszcze nie dyscyplin), jak *critical discourse analysis* czy *mass communication studies*. Ta mnożąca się różnorodność musi budzić podejrzenie. Czy rzeczywiście za tym procesem kryje się coś więcej niż instytucjonalne interesy poszczególnych grup badaczy? Czy rzeczywiście specjalizacja – zwłaszcza w humanistyce – jest niezbędna? Wreszcie w kontekście Millsowskiej socjologii zaangażowanej – czy fragmentaryzacja humanistyki nie jest w gruncie rzeczy ucieczką przed moralną odpowiedzialnością? Czy za wąskospecjalistycznymi pytaniami badawczymi nie skrywają się naukowcy chcący uniknąć świadomego zaangażowania?

Bardzo ciekawe – w kontekście wszystkich powyższych pytań – obserwacje dotyczące dyscyplinarnych podziałów humanistyki formułuje Phil Graham, przedstawiciel wymienionego powyżej nurtu krytycznej analizy dyskursu. Badając historyczne, programowe wystąpienia uczonych pragnących ukonstytuować i/lub uprawomocnić nowe dyscypliny nauk społecznych, dochodzi do następującego wniosku:

To, co zwykliśmy nazywać dyscyplinami nauk społecznych, jest w istocie zbiorem ukonstytuowanych historycznie praktyk oceniania świata społecznego na różne sposoby i właśnie te różne sposoby oceniania świata społecznego wyznaczają granice między dyscyplinami. (Graham 2008: 34)

Z tej perspektywy podziały dyscyplinarne jawią się jako wybory moralne i zbliżają nas do odkrycia jeszcze jednego wymiaru projektu Millsa – projektu, który stara się programowo wykroczyć poza ciasne ramy poszczególnych specjalności. Dlaczego ma temu sprzyjać zaangażowanie? Wyjaśnia to Graham, wskazując na następujący mechanizm:

Oto sedno dyscyplinarności: dyscyplinowanie adepta, by nie wykraczał poza założenia aksjologiczne danej dyscypliny. Zatem dyscyplina ukrywa przed adeptami właściwe jej postawy aksjologiczne poprzez wpajanie ich w postaci presupozycji. [...] W rezultacie wyodrębnianie się z nauki o społeczeństwie poszczególnych dyscyplin postępowało w skutek zatajenia przed nią samą aksjologicznych postaw właściwych jej zinstytucjonalizowanym metodom obserwacji. (Graham 2008: 46, 38)

Zaangażowanie – rozumiane nowocześnie za Millsem – wymaga więc wyartykułowania na własny użytek tych wyborów aksjologicznych, które nie tylko dają indywidualne złudzenie niezaangażowania, ale także w wymiarze instytucjonalnym podtrzymują, coraz bardziej duszące humanistykę, granice dyscyplinarne. Graham – mimo woli zapewne – uzupełnia więc projekt Millsa, pokazując, że zaangażowanie może mieć także efekty strukturalne dla całych nauk społecznych, których autor *Wyobraźni socjologicznej* nie przewidywał.

Jeśli więc w jakiś sposób uratujemy przed postmodernistyczną krytyką projekt Millsa – socjologia okaże się tak samo dobrym punktem wyjścia do analizy dyskursu publicznego jak wszystkie inne pokrewne subdyscypliny nauk społecznych. Dlatego właśnie uwagę czytelnika chcę skierować w stronę socjologii wiedzy. W niej bowiem odnajdziemy zarówno ścieżkę prowadzącą do ucieczki przed (po)nowoczesnymi aporiami, jak i dodatkowe, cenne narzędzia oraz uprawomocnienie dla socjologicznej analizy dyskursu publicznego.

Realizacja powyższych celów wymaga jednak spojrzenia na socjologię wiedzy w dość niestandardowy sposób. Większości komentatorów zwłaszcza klasyczna socjologia wiedzy kojarzy się przede wszystkim z niekonkluzywnymi spekulacjami teoretycznymi na temat filozoficznej natury, niskiego stopnia wrażliwości na badania empiryczne oraz nieuniknionego uwikłania w sprzeczności relatywizmu. Poniżej proponuję spojrzenie interpretujące socjologię wiedzy jako dyscyplinę na wskroś praktyczną, dążącą do osiągnięcia empirycznie weryfikowalnych rezultatów i zainteresowaną przede wszystkim dyskursem publicznym.

By uchwycić tę nietypową perspektywę, należy cofnąć się do nieczęsto przywoływanych początków *Wissenssoziologie*, zrekonstruowanych pieczołowicie przez Davida Frisby'ego (1992). Rekonstrukcja ta nakazuje z kolei spojrzenie na socjologię wiedzy w zdecydowanie szerszym kontekście i umieszcza jej genezę na tle ówczesnego stanu *Geisteswissenschaften*. Podobnie jak socjologia francuska z przełomu XIX i XX wieku niemieckie nauki o duchu były skoncentrowane przede wszystkim na diagnozowaniu ekonomicznego, społecznego i kulturowego kryzysu, którego poczucie w sposób dojmujący definiowało atmosferę życia intelektualnego Republiki Weimarskiej – silniej nawet niż we wcześniejszych dekadach.

Zdaniem Lenka, którego koncepcję rekonstruuje tu za Frisbym, efektem było wpadnięcie niemieckiej socjologii w syndrom nazwany przez autora 'tragiczną świadomością'. Na syndrom ten składały się trzy elementy. Pierwszym była silna obecność różnych reinterpretacji Marksowskiej teorii alienacji. Była to, według Lenka, odpowiedź na diagnozowany

proces autonomizacji struktur administracyjnych nowoczesnych państw, z jednej strony, oraz sił produkcyjnych rynku, z drugiej. Od Marksa po szkołę frankfurcką – przez Simmela i Tönniesa – starali się więc badacze po pierwsze: uchwycić naturę tego procesu; po drugie: wskazać możliwe ścieżki przeciwdziałania. Drugi element syndromu ‘tragicznej świadomości’ wiąże się ze sformulowaniem koncepcji dwóch sfer ontycznych. Wywodzący się w punkcie wyjścia od Diltheya, a w różnych formach powtarzany przez Windelbanda, Rickerta, Schelera, a wreszcie dużo później także przez Habermasa, stanowi próbę wyjścia naprzeciw dwóm problemom. Pierwszym była wspomniana powyżej autonomizacja państwa i rynku. Wyznaczenie sfery symbolicznej (tak ją tu najogólniej nazwijmy, niezależnie od różnych nadawanych jej określeń) miało/ma stanowić akt swoistego intelektualnego *non possumus* – wskazania granicy, której przekroczenie grozi zakłóceniem kluczowych procesów odtwarzania tkanki społecznej. I jak zapewne cierpko zauważyłby Bauman – granica ta w XX wieku była pod naporem biurokracji i rynku systematycznie cofana. Ale – i to też pewnie komentowałby Bauman – koncepcja dualności ontycznej służy intelektualistom do załatwiania własnych problemów. Oto bowiem starają się rozwiązać problem metodologiczny, problem podziału i autonomii humanistyki (znów bardzo różnie nazywanej) od nauk ścisłych, które nieuchronnie postrzegają jako element tego drugiego – naturalnego, zimnego i autonomizującego się świata. Akt wskazania granicy jest więc aktem zakreślenia obszaru własnego władztwa, w którym to autorytet intelektualistów rozstrzyga o prawdzie, a przy okazji o dobru i pięknie.

Trzecim elementem powtarzającym się w socjologii niemieckiej początku XX wieku – decydującym, zdaniem Lenka, o jej tragiczności – jest teza o bezsilności. Sfera symboliczna postrzegana jest bowiem jako bezbronna. Najpełniejszy wyraz tego przekonania znajdziemy w socjologii wiedzy Schelera. Uznaje on podział na dwie sfery ontyczne, w efekcie którego idee zostają całkowicie pozbawione mocy sprawczej. Mogą bowiem manifestować się w świecie jedynie stowarzyszone z czynnikami popędowymi reprezentującymi to, co związane z więzami krwi, interesami, władzą itp. Wyrazem tego głęboko pesymistycznego obrazu jest jedno z bardziej znanych stwierdzeń Schelera – „Rafael potrzebuje pędzla”.

Dopiero w tym kontekście jasny staje się punkt wyjścia Mannheimowskiego projektu *Wissenssoziologie*. Przekonanie, że rozpad symbolicznego uniwersum znaczeń i rysy na spójności kultury jako całościowej hierarchii porządkującej doświadczenia potoczne otwierają przestrzeń dla namysłu socjopoznawczego, leży u początku tej drogi:

Można stosunkowo dokładnie pokazać czynniki, które w sposób nieunikniony zmuszają coraz więcej ludzi do tego, by zastanawiali się [...] nad samym myśleniem i nie tyle nad prawdą jako taką, ale nad alarmującym faktem, że jeden i ten sam świat może się jawić różnym obserwatorom jako całkiem różny. Problemy te mogą stać się powszechne tylko w epoce, w której niezgodność rzuca się bardziej w oczy niż zgodność. (Mannheim 1992: 5)

Na jej końcu znajdują się problemy racjonalnej rekonstrukcji społeczeństwa, które zajmowały Mannheim'a tuż po wojnie i które nazbyt często uznawane są za osobne względem jego socjologii wiedzy. Dla autora *Ideologii i utopii* jasne jednak było, że problem odmiennych perspektyw poznawczych musi być rozwiązywany nie (albo nie tylko) jako zagadnienie teoriopoznawcze, lecz także jako nader praktyczny problem społeczny (zob. Mannheim 1992: 34).

Problem w tym, że rozwiązanie zaproponowane przez Mannheim'a w żadnym razie nie umyka zrekonstruowanym powyżej aporiom zaangażowania i ich ponowoczesnej krytyce. Autor *Ideologii i utopii* stara się bowiem przekonać nas, że źródłem do uzdrowienia przestrzeni⁴ i debaty publicznej jest skrupulatna, socjologicznie raczej niż psychologicznie motywowana egzegeza różnic. Dwa są podstawowe narzędzia tej egzegezy: koncepcja ideologii totalnej i metodologia oparta na klasowej atrybucji interesów. Jeśli przyrzeć się obu nieco bliżej, to okaże się, że ich podstawową funkcją jest wytworzenie swoistego dystansu socjologa względem rzeczywistości, którą ma badać/naprawiać. Totalne pojęcie ideologii pozwala odkleić socjopoznawczą refleksję od bieżących walk i konkretnych interesów politycznych. Ma też skonstruować mniej diagnostyczny stosunek względem podmiotów w spór zaangażowanych – nie chodzi o demaskowanie kłamstw czy wyjaśnianie błędów w kategoriach psychologicznych, lecz ujawnianie perspektywicznej natury poznania. Podobnie atrybucja interesów – jeśli ma zachować epistemologiczną ważność – musi opierać się na swoistym „odłączeniu” klasowym atrybuującego. Wikła to nieuchronnie socjologię wiedzy w istotne aporie, które dość skrupulatnie analizował Steve Woolgar (1981), ale jest warunkiem koniecznym i konstytutywnym Mannheimowskiego relacjonizmu. W efekcie pomysł na terapię przestrzeni publicznej Mannheim'a sprowadza się do lania oliwy socjologicznie motywowanej

⁴ Pojęcia 'przestrzeni publicznej' Mannheim nie używa – zyska ono obecne znaczenie dzięki Habermasowi (2007) i w mniejszym stopniu Jeffreyowi Alexandrowi (2006), ale w swej istocie zatroskanie o debatę publiczną *Wissenssoziologie* bardzo przypomina owe późniejsze podejścia.

historiografii idei na wzburzone morze podziałów politycznych. Przy czym zdystansowany względem tych sporów socjolog nie angażuje się w nie nawet w roli mediatora – rezerwuje sobie co najwyżej rolę arbitra/tłumacza, co bezbłędnie, jak sądzię, uwypukla Zygmunt Bauman:

Akceptacja wspólnotowej suwerenności wytwarzania znaczeń i uprą-
womocnień ustawia socjologa, bez żadnej potrzeby dalszych argumen-
tów, w roli interpretatora, *semiotycznego pośrednika* o funkcji ułatwiania
komunikacji *pomiędzy* społecznościami i tradycjami. (Bauman 1992: 23)

Bauman celnie chwyta tu nie tylko istotę ruchu wykonanego przez samego Mannheim'a – na przykład – w jego koncepcji społecznie niezwią-
zanej inteligencji, ale także przynajmniej niektóre z dominujących reinter-
pretacji spuścizny autora *Ideologii i utopii*. Tych chociażby, które wyszły
spod pióra Susan Heckamn (1986) oraz Briana Longhursta (1989).

Można więc uznać, że Mannheimowska próba zaangażowania socjolo-
gii wiedzy w terapię przestrzeni publicznej kończy się porażką – ani tu bo-
wiem terapii nie uświadczymy, ani nie znajdziemy miejsca na tyle wolnego
od krytyki, by z niego projekt taki mógł się rozwinąć. Ale na tym historia
troski o debatę publiczną ze strony socjologii wiedzy się nie kończy.

/// Jak kłóć się naukowcy?

Socjologia wiedzy odrodzona w latach 70. i 80. XX wieku nie dzie-
dziczyła rozbudowanych ambicji publicznych i politycznych klasycznej
Wissenssoziologie. W spory filozoficzne starała się angażować jedynie wtedy,
gdy było to konieczne do wykrojenia własnego pola badawczego – wykro-
jenia, które odbywało się najczęściej kosztem podupadającej stopniowo,
ale cały czas silnej filozofii nauki. Nie znaczy to jednak, że socjologowie
wiedzy zrezygnowali całkowicie z zajmowania się zagadnieniami społecz-
nych sporów. Wręcz przeciwnie.

Najlepszym przykładem niech tu będzie program rozwijany przez
Harry'ego M. Collinsa i Trevora Pincha. Ci brytyjscy badacze uznali, że
podstawowym przedmiotem zainteresowania socjologii wiedzy powinna
być tzw. nauka kontrowersyjna. Motywacja do takiego zainteresowania
nie miała jednak charakteru terapeutycznego. Collins i Pinch uważali po-
 prostu, że w chwili, gdy naukowy obraz świata nie został jeszcze domknię-
ty, gdy naukowcy spierają się dopiero o kształt świata, najłatwiej będzie
zaobserwować mechanizmy rządzące owymi sporami (zob. Collins 1981)⁵.

⁵ Na podobnym założeniu wyartykułowanym na wyższym poziomie ogólności opierał się również projekt etnometnologii Garfinkla.

W wyniku swoich badań Collins i Pinch ustalili, że spory o charakterze poznawczym rozgrywają się na czterech podstawowych płaszczyznach: (1) faktów i reguł formalnych, (2) heurystyk, (3) umiejętności manualnych i percepcyjnych oraz (4) umiejętności kulturowych (Collins 1990: 108–109). Ale ocena – czyli mechanizm rozstrzygnięcia samej kontrowersji – nie dotyczy bynajmniej tylko wiedzy. Ocena ma bowiem zawsze ucieleśniony charakter – dotyczy w równym stopniu treści przekonań, jak i ich nośnika – wiedzy i człowieka. Wiedza o ludziach to dokładnie to samo co wiedza o rzeczach – to jedno z fundamentalnych założeń socjologii wiedzy, jak starałem się dowodzić w innym miejscu (zob. Sojak, Wicenty 2005: 74–79). Dlatego w praktyce reguły rozstrzygnięcia sporów naukowych nie ograniczają się do standardowego zestawu argumentów merytorycznych. Analizując kontrowersje dotyczącą detekcji fal grawitacyjnych, pojawiające się w toku sporu argumenty Collins pogrupował następująco:

(1) Zaufanie do umiejętności i uczciwości eksperymentatora, oparte na dotychczasowej współpracy. (2) Osobowość i inteligencja eksperymentatora. (3) Reputacja, jaką zyskał sobie dany naukowiec, prowadząc duże laboratorium. (4) To, czy dany naukowiec pracował w przemyśle czy w instytucjach naukowych. (5) Dotychczasowa historia niepowodzeń [...]. (6) 'Informacja wewnętrzna'. (7) Styl i sposób prezentowania wyników. (8) 'Psychologiczne podejście' danego naukowca do eksperymentu. (9) Wielkość i prestiż uczelni, z której pochodził dany uczony. (10) Stopień, w jakim [...] związany był z różnymi organizacjami naukowymi. (11) Narodowość naukowca. (Collins, Pinch 1998a: 155)

Inne studia Collinsa i Pincha zdają się potwierdzać uniwersalność owego mechanizmu (zob. Collins 1985; Collins, Pinch 1998a; 1998b). Jednocześnie inni badacze – Michael Mulkay i Naigel Gilbert szczegółowo przebadali retoryczne zabiegi, owocujące zmianą tego przygodnego, nie merytorycznego mechanizmu w spójną oficjalną opowieść nauki o bezinteresownym odkrywaniu prawdy (Gilbert, Mulkay 1984).

Dopiero z tej perspektywy dokładnie widać, dlaczego klasyczna *Wisenssoziologie* nie mogła odegrać terapeutycznej roli, jaką tak bardzo chciała sobie przypisać. Błędy – mówiąc w skrócie – były dwa. Po pierwsze, owa chęć budowania dystansu względem przedmiotu skazywała na zgubienie codziennego, praktycznego i ucieleśnionego charakteru sporów poznawczych. Dystansując się względem analizy na poziomie indywidualnym, *Wisenssoziologie* skazała się na dociekania genetyczne, całkowicie lub

prawie całkowicie chybiające mechaniki poznawczych konfliktów społecznych. Po drugie, koncentracja na przyczynach sporów, a nie na ich mechanice *de facto* relegowała klasyczną socjologię wiedzy do roli gościa zawsze spóźniającego się na imprezę. Analizy historyczne mogły i mogą odegrać istotną rolę w socjologii wiedzy, ale tylko jako ilustracje mechanizmów obserwowanych i analizowanych na bieżąco. Każda terapia wymaga predykcji, antycypowania przyszłych rezultatów. Wylącznie genetyczna i historiozoficzna analiza nie daje na to szansy.

Socjologia wiedzy naukowej nie stawia sobie w gruncie rzeczy celów o charakterze terapeutycznym, ale to ona właśnie doprowadza do posunięcia teoretycznego całkowicie redefiniującego kwestię zaangażowania w kontekście nie tylko nauk społecznych. Jeżeli analizy procesu badawczego w ramach socjologii wiedzy naukowej są poprawne, to efektem akceptacji takiego obrazu nauki (oraz innych mniej instytucjonalnie zdyscyplinowanych obszarów *episteme* i *doxa*) jest w istocie uniwersalizacja etyki. Z tej perspektywy każde działanie, każde oddziaływanie na świat staje się aktem moralnym. Ten wątek w socjologii wiedzy najdobitniej został wyartykułowany w pracach Bruno Latoura. *Actor-network theory* inkorporuje w gruncie rzeczy ustalenia większości programów socjologii wiedzy naukowej (także tych zrekonstruowanych powyżej). Już na kartach *We Have Never Been Modern* Latour wyraźnie wskazuje, iż konsekwencją rewolucji teoriopoznawczej będzie paradoksalna w swej naturze rewolucja moralna (Latour 1993). Skoro bowiem radykalnie odrzucamy esencjalizm w postrzeganiu natury – trudno zachować go w odniesieniu do kultury. Z tej perspektywy nie da się już artykułować w ogóle problemu (nie)zaangażowania, podobnie jak nie można mówić sensownie o kryzysie dyskursu w paradygmacie charakterystycznym dla Mannheima czy frankfurczyków. Ale socjologia (czy też a-socjo-logia) staje się w ten sposób kluczowym narzędziem rozumienia i regulowania sporów w przestrzeni publicznej (zob. Latour 2004).

Wracamy więc na koniec do Millsowskiej nadziei, ale wracamy pozbawieni pewnych istotnych złudzeń. Po pierwsze, tego, że nauka może nam dać jakiś punkt oparcia dla naszych etycznych roszczeń. Po drugie, tego, że sam świadomy wybór stanowiska etycznego rozwiązuje dylematy zaangażowania w sprawy publiczne. I po trzecie wreszcie, że odbiera kojące poczucie bezpiecznego odłączenia od przyziemnych spraw tego świata. Poczucie wspólne całej tradycji *Wissenssoziologie*. Jeśli bowiem nie ma żadnego uprzywilejowanego punktu widzenia, nie ma również żadnego punktu całkowicie rozproszonej odpowiedzialności. Zmienianie świata staje się najbardziej osobistą ze spraw i decyzji o nieuchronnie konserwatywnym posmaku. Zgodnie z przenikliwą obserwacją Odo Marquarda (1994: 127):

„Z powodu krótkotrwałości własnego życia człowiek nie ma czasu, by od przeszłości, którą jest, zdystansować się w dowolnym zakresie”.

Bibliografia:

- /// Alexander J. 2006. *The Civil Sphere*, Oxford University Press, Oxford.
- /// Bauman Z. 1992. *Socjologia i ponowżytność*, [w:] *Racjonalność współczesności. Między filozofią a socjologią*, red. H. Kozakiewicz, E. Mokrzycki, M.J. Siemek, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, s. 9–29.
- /// Bauman Z. 1998. *Prawodawcy i tłumacze*, przeł. A. Ceynowa, J. Giebułtowski, IFiS PAN Warszawa.
- /// Collins H.M. 1981. *What is TRASP?: The Radical Programme as a Methodological Imperative*, „Philosophy of the Social Sciences” 1981, t. 11, nr 2, s. 215–224.
- /// Collins H.M. 1985. *Changing Order: Replication and Induction in Scientific Practice*, SAGE, London,
- /// Collins H.M. 1990. *Artificial Experts. Social Knowledge and Intelligent Machines*, The MIT Press, Cambridge MA.
- /// Collins H.M., Pinch T. 1998a. *Golem, czyli co trzeba wiedzieć o nauce*, Wydawnictwo CiS, Warszawa.
- /// Collins H.M., Pinch T. 1998b. *The Golem at Large: What you Should Know about Technology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- /// Frisby D. 1992. *The Alienated Mind: The Sociology of Knowledge in Germany 1918–1933*, Routledge, London.
- /// Gilbert G.N., Mulkay M. 1984. *Opening Pandora's Box: A Sociological Analysis of Scientists' Discourse*, Cambridge University Press, Cambridge.
- /// Graham P. 2008. *KAD a wartości: interdyscyplinarność jako zwrot w kierunku podejścia krytycznego*, [w:] *Krytyczna analiza dyskursu: interdyscyplinarne podejście do komunikacji społecznej*, red. A. Duszak, N. Fairclough, UNIVERSITAS, Kraków, s. 33–60.
- /// Habermas J. 2007. *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- /// Heckman S. 1986. *Hermeneutics and the Sociology of Knowledge*, Polity Press, London.

/// Latour B. 1993. *We Have Never Been Modern*, Harvester Wheatsheaf, New York.

/// Latour B. 2004. *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*, Harvard University Press, Cambridge MA.

/// Longhurst B. 1989. *Karl Mannheim and the Contemporary Sociology of Knowledge*, St. Martin's Press, New York.

/// Mannheim K. 1992. *Competition as Cultural Phenomenon*, [w:] *Knowledge and Politics: The Sociology of Knowledge Dispute*, red. V. Meja, N. Stehr, Routledge, London, s. 53–85.

/// Marquard O. 1994. *Pytanie o pytanie, na które odpowiedzią jest hermeneutyka*, [w:] tenże, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*, Oficyna Naukowa, Warszawa, s. 120–150.

/// Mills C.W. 2007. *Wyobrażenia socjologiczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

/// Sojak R., Wicenty D. 2005. *Zagubiona rzeczywistość. O społecznym konstruowaniu niewiedzy*, Oficyna Naukowa, Warszawa.

/// Woolgar S. 1981. *Interests and Explanation in the Social Study of Science*, [w:] *Social Studies of Science*, t. 11, nr 3, s. 365–394.

/// **Abstrakt**

Wychodząc od koncepcji zaangażowania Charlesa Millsa, autor wykazuje, iż poddana pośredniej i bezpośrednio krytyce nie może stanowić bezproblemowej postawy rozwiązania problemu zaangażowania socjologa w życie publiczne. Jako narzędzie wyjścia z tego impasu przedstawiana jest socjologia wiedzy. Autor dowodzi, że dopiero jej nieklasyczne wersje związane z socjologią wiedzy naukowej niejako przypadkiem rozwiązują problem zaangażowania, uniwersalizując etykę jako ostateczne usprawiedliwienie wszelkich zmian społecznych.

Słowa kluczowe:

zaangażowanie, dyskurs publiczny, socjologia wiedzy

/// **Abstract**

The author starts with considering Charles W. Mills's solution to the issue of sociologists' involvement. The solution, which is criticized both

directly and indirectly, is deemed unsatisfactory. The sociology of knowledge appears to present a tool for the amendment. The article argues that only the non-classical sociology of knowledge associated with the analysis of scientific knowledge solves the problem. It does it unintentionally, by universalizing the ethics as a necessary and only means of legitimization for any social change.

Keywords:

involvement, public discourse, sociology of knowledge