

ПИТЪР БЪРТЪР И ТОМАС ЛУКМАН

СОЦИАЛНОТО КОНСТРУИРАНЕ НА РЕАЛНОСТТА

(Изследване по Социология на знанието)

Превод:
Кольо Коев

Редакция:
Майя Прекова

ИК „КРИТИКА И ХУМАНИЗЪМ“
София • 1996

ВЪВЕДЕНИЕ

ПРОБАЕМЪТ ЗА СОЦИОЛОГИЯ НА ЗНАНИЕТО

Основната идея на тази книга вече се покръпва от изследването и познанието, а именно, че действителността е социално конструирана и че социология на знанието трябва да анализира процесите, в които се извършва това. Ключови понятия в нашата аргументация са 'реалност' и 'знание', понятия, които са обичайни не само за всекидневната реч, но и които имат загуба от своя история на философско изследване. Тук не е необходимо да влизаме в семантичните тънкости на тези понятия. За нашите цели би било достатъчно да определим 'реалността' като качество, характеризирало феномените, за които признаваме, че имат съществуване, независимо от нашата воля (не можем да поусетим те да изчезнат), а 'знанието' като убеждение, че феномените са реални и че притежават специфични характеристики. Тъкмо в този (естественно, опростен) смисъл споменатите понятия са релевантни както за човека от улицата, така и за философа. Човекът от улицата обича свят, който е 'реален' за него, макар и в различни степени, и той 'знае' с различни степени на убежденост, че този свят притежава такива и такива характеристики. Философът, разбира се, би поставил въпроси за прегатени стъпки както на този 'реалност', така и на това 'знание'. *Какво е реално? Как е възможна човек да знае?* Тези въпроси са измежду най-гледните не само за едно истинско философско изследване, но и за човешкото мислене като такова. Именно поради тази причина нахлуването на социолога в подобна областена от времето интелектуална територия вероятно би накарало човека от улицата да побуга вежди и съвсем сигурно би разгневило философа. Ето защо е важно още в самото начало да поясним смисъла, в който използваме тези понятия в контекста на социологията и да заявим, че се отказваме от

каквато и да било претвращава социологията да има отговор на грешните философски въпроси.

Ако би трябвало да бъдем съвсем пегантични в разгръщане на аргументацията, би трябвало да поставяме в кавички споменатите понятия всеки път, когато ги използваме, но това би било много тромаво от етикетна гледна точка. Подхващането на разговор за кавичките обаче може да даде ключ към особения начин, по който тези понятия се появяват в социологически контекст. Може да се каже, че социологическото разбиране на 'реалност' и на 'знание' попада някъде по средата между това на човека от улицата и разбирането на философа. Човекът от улицата като правило не се занимава с това какво е 'реално' за него и с това какво той 'знае', освен ако не бъде изненадан от някакъв проблем. Той приема на готвене своята 'реалност' и своето 'знание'. Социологията не може да го направи дори само поради систематичното осъзнаване на обстоителството, че хората от улицата приеми на готвене съвършено различни 'реалности' в зависимост от принадежността си към едно или друго общество. Самата логика на неговата дисципина принуждава социолога най-малкото да пита глас разликата между 'реалност' и може да бъде разбрана в съответствие с различията между 'реалност' и общество. Философът от своя страна е професионално задължен да не приема нищо на готвене и да постига максимална яснота относно преградения статус на нещото, което човекът от улицата приема за 'реалност' или за 'знание'. Иначе казано, философът е принуждаван да решава в кой случай трябва да има кавички и къде те могат сполучливо да бъдат изпуснати, т.е. да прави разлика между валидни и невалидни твърдения за света. Това вероятно социологията не може да прави. Логически, ако не и статистически, той е прикован към кавичките.

Например, човекът от улицата може да е убеден, че разполага със 'свобода на волята' и затова е 'отговорен' за собствените си действия, отручайки в същото време такава 'свобода' и такава 'отговорност' на гетата и на дупите. Философът, използвайки различни методи, ще изследва онтологичния и епистемологичния статус на тези концепции. *Свободен ли е човек? Що е отговорност? Какви са границите на отговорността? Как човек може да има знание за тези неща?* И така нататък. Изпълнено е да се казва, че социологията не е в състояние да предложи отгово-

ри на тези въпроси. Това което той обаче може и трябва да прави, е да пита как се случва така, че идеята за 'свобода' е започнала да се приема на готвене в едно общество, а не в друго, как нейната 'реалност' се поддържа в съответното общество и, което е още по-интересно, как тази 'реалност' може отново да бъде изгубена за определен индивид или за цяла група. A

По такъв начин социологическият интерес към въпросите на 'реалността' и на 'знанието' се оправдава първоначално от факта на тяхната социална релативност. Това, което е 'реално' за тибетския монах, може да не е 'реално' за американския бизнесмен. 'Знанието' на престъпника е различно от 'знанието' на криминалога. Следователно специфични социални контексти и 'знание' принадлежат на специфични социални контексти и тези отношения би трябвало да се включат във всеки убажаван себе си социален анализ на един или друг контекст. Потребността от 'социология на знанието' по такъв начин вече е загасена с наблюдаемите различия между обществата от гледна точка на приемането на готвене като 'знание' в тях. Освен това обаче една дисципина, носеща това име, би трябвало да се интересува от най-общите начини, по които 'реалностите' се приемат за 'познати' в човешките общества. С други думи, една 'социология на знанието' трябва да се занимава не само с емпиричното разнообразие на 'знанието' в човешките общества, но също и с процесите, посредством които *всеки* корпус от 'знание' става социално установен като 'реалност'.

Ние твърдим, че социологията на знанието трябва да се занимава с всичко онова, което минава за 'знание' в дадено общество, независимо от финалната валидност или невалидност (по каквито и да било критерии) на таква 'реалност'. А доколкото всяко човешко 'знание' се развива, предава и поддържа в социални ситуации, социология на знанието трябва да се стреми да разбере процесите, чрез които това се прави по такъв начин, че една приета на готвене реалност да кристализира за човека от улицата. Иначе казано, ние твърдим, че *социология на знанието се занимава с анализ на социалното конструиране на действителността*.

Погорно разбиране за адекватното поле на социология на знанието се развива от онова, което най-общо се е имало преди пог това име, когато то се е появило за пръв път преди око-

ло четириесет години. Ето защо, преди да се заемем с разгръщането на конкретни тези, намираме за полезно да разгледаме накратко претествящото развитие на дисциплината и да погледнем по какъв начин и защо сме сметнали за необходимо да се отклоним от него.

Терминът 'социология на знанието' (*Wissenssoziologie*) е въведен от Макс Шелер¹. Годината е 1920, мястото – Германия, а Шелер е философ. Тези три факта са твърде важни за разбичане на генезиса и на по-нататъшното развитие на новата дисциплина. Социология на знанието се ражда в особена ситуация на германската интелектуална история и във философски контекст. Макар че вносещите новата дисциплина е включена в собственото социологическо контекст – особено в английски говорещия свят, – тя прогласява да бъде безвзвана от проблемите на особена интелектуална ситуация, от която произтича. В резултат социология на знанието си остава периферно занимание най-вече от страна на социолози, които не се интересуват от специфичните проблеми, занимаващи германските мислители от 20-те години. Това важи с особена сила за американските социолози, които гледат по правило на тази дисциплина като на маргинална специалност с неостранним европейски аромат. По-важното обаче е, че прогласяването на обвързаност на социология на знанието с първоначалната констелация от проблеми се оказва теоретична слабост, дори когато дисциплината е презувкирвана интерес. А именно: социология на знанието се разглежда от своите създатели, както и от повечето по-малко безразличната социологическа публика, като социологически коментар върху история на идеите. Това намира израз в забележителното късогледство по отношение на потенциалната теоретична значимост на социология на знанието.

Съществуват най-различни определения на природата и обхвата на социология на знанието. Всъщност почти може да се каже, че историята на дисциплината досега е история на различните ѝ дефиниции. Въпреки това наука е най-общо съгласие, че социология на знанието се занимава с отношението между човешкото мислене и социалния контекст, в който възниква то. Затова може да се твърди, че социология на знанието изразява социологически фокус на един много по-общ проблем – за екзистенциалната определениост (*Seinsgebedingtheit*) на мисленето ка-

то толкова. Макар че тук акцентът пада върху социалния фактор, теоретичните затруднения са подобни на затрудненията, възникващи, когато други фактори (исторически, психологически или биологически) се разглеждат като определящи човешкото мислене. Във всички тези случаи генералният проблем винаги е бил степента, в която мисленето изразява съответните определящи фактори или е независимо от тях.

Вероятно напълничавото присъствие на този генерален проблем в съвременната немска философия има своите корени в огромното напругване на историческо знание – едно от най-големите интелектуални постижения на Германия от XIX век. По начин безпрецедентен за който и да било период от интелектуалната история, миналото, с цялото му изненадващо разнообразие от форми на мислене, 'става настояще' за съвременния разум посредством усилията на научното историческо познание. Трудно е да се оспори пременцията на германската академична общност за водеща роля в това начинание. Сяглователно, не би трябвало да се изненадваме, че произтичащият отпък теоретичен проблем е бил най-остро усетен в Германия. Този проблем може да бъде описан като световъртеж от реалитетността. Епистемологичното му измерение е очевидно. На емпирично равнище той води до спремеж да се изследва възможно най-пегантически конкретното отношение между мисленето и неговите исторически ситуации. Ако това трябва да бъде вярно, тогава социология на знанието приема в населество един проблем, поставен първоначално от историческата наука – разбича се, в стеснена перспектива, но интересвайки се по принцип от същите въпроси.²

Нито генералният проблем, нито стеснената му перспектива са нещо ново. Съзнание за социалната обусловеност на ценностите и светогледа може да се открие още в античността. Най-малко от времето на Просвещението насам това съзнание кристаллизира в основна тема на модерното западно мислене. Така множеството 'геналози' се оказват гобра илюстрация на основния проблем на социология на знанието.³ Може дори да се каже, че проблемът се съгържа *in nuce* в известната фраза на Паскал, че това, което е истина от едната страна на Пириниите, е грешка от другата.⁴ И все пак непосредствените интелектуални претественици на социология на знанието са три напра-

ления в немското мислене от XIX век – марксисткото, ницшеанското и историческикото.

Социологията на знанието угражи основното си тървение на Маркс – че човешкото съзнание е детерминирано от социалното му битие.⁵ Разбъра се, много се е спорило по това какъв тип детерминация е има предвид Маркс. Спокойно може да се каже, че значителна част от белучавата 'битка срещу Маркс', характеризираща не само началните фази на социология на знанието, но и 'класическата епоха' на социологията като цяло (особено ако съдим по тървения на Вебер, Дюркхем и Парето), е била в грейт-бителността битка срещу погрешната интерпретация на Маркс от по-късните марксисти. Тази оценка придобива още по-голяма валидност, ако си спомним, че много важният труд „Икономико-философски ръкописи от 1844 г.“ е открит едва през 1932 г., а чак след Втората световна война изследователите на Маркс успяват да изведат най-съществените следствия от него. Така или иначе социология на знанието наследява от Маркс не само най-отчетливата формулировка на централния си проблем, но също и някои ключови понятия, между които специално би трябвало да се отбележат понятията 'идеология' (идеи, служещи като оръжия на социални интереси) и 'фалшиво съзнание' (мислене, отчуждено от реалното социално битие на мислещия).

Особена примечателна сила за социология на знанието има една двойка роствени понятия у Маркс: 'база/настройка' (*Unterbau/Überbau*). Тъкмо тази опозиция събужда спастите около коректната интерпретация на Марксовата мисъл. По-късният марксизъм има склонността да отъждествява 'базата' с икономическата структура *bourgeoisie*, което непосредствено 'отражение' се предпоставя да е 'настройката' (така смята например Денцин). Сега е съвсем ясно, че това е изкривено представяне на Марксовата идея, чиято гравитационност е гравитационна на побобен икономически детерминизъм. Това, което занимава Маркс, е, че човешкото мислене има за своя основа човешката грейтност ('труда' в най-широкия смисъл на гутмата) и човешките отношения, породени от тази грейтност. 'Базата' и 'настройката' могат най-добре да бъдат разбрани, ако се разглеждат съответно като човешка грейтност и свят, произведен от тази грейтност.⁶ Във всеки случай фундаменталната схема 'база/настройка' навлиза по най-различни форми в социология на

знанието, като се започне от Шелер: идеята е, че винаги има определен тип отношение между мисленето и някаква 'подлежаща' реалност, различна от мисленето. Очарователното въздействие на тази схема е очевидно, независимо че социологията на знанието е експлицитно формулирана в противоположност на марксизма и че в нейните граници съществуват различни позиции към прирогата на отношението между двата компонента на схемата.

Ницшеанските идеи намират по-неясно проявление в социология на знанието, но те го готвят степен изграждат общия интелектуален фон и определящото я 'настроение'. Антиинтелектуалният на Ницше, въпреки различията в съдържанието (а не както при Маркс във формата), придава готвнически перспективи на човешкото мислене като инструмент в борбата за оцеляване и за власт.⁷

Ницше развива собствена теория за 'фалшивото съзнание' в анализите си на социалната значимост на заблудата или на самозаблудата, както и на идеята като необходимо условие на живота. Понятието на Ницше '*verstehtnis*' като фактор, поражда различни типове човешко мислене, навлиза по-късно гутктивно в теорията на Шелер. Най-общо може да се каже, че социология на знанието представя специфично придвижение на онава, което Ницше нахочувало нарича 'изкуство на недоверие'.⁸

Историзизмът, особено по научна, по който е представен в тървеството на Вилхелм Дилтай, е непосредствен прегрешителник на социология на знанието.⁹ Господстващата тема в него е смазващото уещане за опитителността на всички перспективи към човешките събития, т.е. за неизбежната историчност на човешкото мислене. Настояването на историзизма, че нито една историческа ситуация не може да бъде разбрана, ако не бъде описана в собствените ѝ термини, би могло лесно да бъде преведено като налагане върху социалната ситуационност на мисленето. Определени исторически понятия като например 'ситуационна определителност' (*Situatedness*) и 'място в живота' (*Stiz im Leben*) могат да бъдат гутктивно преведени като посочващи 'социалната локализация' на мисленето. По-общо казано, историзизмът наследствено на социология на знанието прегрешително тази гутктивна към повисен исторически интерес и към прилагането на един по същество исторически метод

кے обстои 'фалшиво съзнание'): и (тук Манхайм смята, че отива откъс Маркс) идеологията като характеристика не само за мисленето на опонента, но и за собственото мислене. Посредством общото понятие за идеология се постига го равнището на социология на знанието – разбираемост, че никое човешко мислене (имайки предвид гореспоменатите изключения) не е имунизирано срещу идеологизиращото влияние на своя социален контекст. Разогледане на погребно разширяване на теорията за идеологията Манхайм се стреми да извади нейния централен проблем от контекста на политическата употреба и да го разгледа като общ проблем на епистемологията и на историческата социология.

Макар Манхайм да не споделя Шенеробите онтологични амбиции, той също се чувства не особено уютно в панидеологизма, към който очевидно го води неговото мислене. Той въвежда термина 'редационизъм' (в противоболожността на 'реалистичизъм'), за да обозначи епистемологичната перспектива на собствената си социология на знанието – не капитулация на мисленето пред социалистическите реалистичности, а презво съзнание за това, че знанието трябва винаги да бъде знание от определена позиция. В този пункт вероятно влиянието на Дюмай е от огромно значение – проблемът на марксизма се решава със средствата на историзизма. Така или иначе, Манхайм смята, че идеологизиращите влияния, макар и да не могат да бъдат изцяло заличени, биха могли да бъдат смежени чрез систематичен анализ на колкото е възможно повече социално вкоренени позиции. С други думи, обектът на мисленето получава нарастваща яснота с напругването на различни перспективи към него. Това трябва да бъде задачата на социология на знанието, която по този начин става значим сподвижник в стремежа към адекватно разбиране на човешките същности.

Манхайм смята, че различните социални групи се различават съществено по способността си да трансцендентират собствените си месни позиции. Най-голямата си надежда той възлага на 'социално неангажираната интелигенция' (*freischwebende Intelligenz*, термин, който той заема от Адфред Вебер), между-нен свой, за който вярва, че е относително свободен от класов интерес. Манхайм също така подчертава силата на 'утопичното' мислене, което (погребно на идеологията) произвежда из-

кривен образ на социалната реалност, но което (за разлика от идеологията) има способността да трансформира тази реалност в образа за нея.

Изяснено е да се казва, че горните бележки по никакъв начин не дават предимство нито на Шенер, нито на Манхайм. Това не е и нашата задача в случая. Ние просто отбелязахме някои ключови характеристики на двете концепции, които бяха съответно наречени 'умерена' и 'радикална' концепции на социология на знанието.¹³ Забележителното е, че съедващото развитие на тази дисциплина го голяма степен се състои от криптики и модификации на въпросните две схващания. Както вече отбелязахме, Манхаймовото разбиране за социология на знанието установява рамката, в която тя се търкува най-вече в англосезичната социология.

Най-значимият американски социолог, който обръща сериозно внимание на социология на знанието, е Робърт Мъртън.¹⁴ Анализите, които той и посвещава в двете глави на основния си труд, преследват повезно въвеждане в тази област за интересиращите се от проблематиката американски социолози. Мъртън изразява парадигма на социология на знанието, която въвежда гледище и теми в общата и последователна форма. Тази конструкция е интересна, защото се опита да съчетае похода на социология на знанието с похода на структурно-функционалната теория. Мъртънбистите понятия за 'манифестна' и 'латентна' функция се прилагат към сферата на идеологията, като се прави разлика между целеви, съзнателни функции на идеите и безсъзнателни функции, които нямат целеви характер. Концентрирайки вниманието си върху творчеството на Манхайм, който за него е социолог на знанието *par excellence*, Мъртън същевременно очертава значимостта на Дюркхемовата школа и на трудовете на Питирим Сорокин в този контекст. Интересното е, че Мъртън очевидно не забелязва релевантността за социология на знанието на някои направления в американската социална психология, като например теорията за референциите групи, която той обхваща в различни части на същата книга.

Толкът Парсънс също прави известни коментари върху социология на знанието.¹⁵ Тези негови коментари обаче се ограничават главно го криптика на Манхайм и не се стремят да интегрират социология на знанието в собствената му теоретична

система. Разбира се, неговият структурирен функционализъм анализира най-вече в нашия контекст 'проблема за ролята на уелш', но в една рамка твърде различна от тази на Шелер или на Манхайм.¹⁵ Осмисляме се да кажем, че и Мъртън, и Парсънс не надхвърлят по решителен начин социологията на знанието, формулирана от Манхайм. Същото се отнася и до техните критици. Най-голямото в ранното си творчество, но по-скоро като интерпретатор и без да го припие за теоретичното ѝ развитие.¹⁷

Интересен опит да се съчетае социологията на знанието с неопозитивистки поглед към социологията изобщо прави Теодор Гайзер, който оказва сериозно влияние върху скандинавската социология, след като емигрира от Германия.¹⁸ Гайзер се връща към едно по-ясно понятие за социология като социално изкривено мислене, търсейки възможността да се преодолее социологията чрез строго приуржаване към каноните на научната процедура. Неопозитивисткият поглед към социологическия анализ в немската социология намира продължение в трудовете на Ернст Топпи, който акцентира върху социологическите корени на различните философски позиции.¹⁹ Доколкото социологическият анализ на социологията престава да бъде част от социологията на знанието, по начина, по който я дефинира Манхайм, може да се твърди, че към нея съществено се припокрива интересът в европейската, така и в американската социология от Втората световна война насам.²⁰

Вероятно най-масовият опит да се опитва отбег Манхайм в изразяването на една всеобхватна социология на знанието принадлежи на Вернер Шарк, още един европейски емигрант, преподава в Англия и в Съединените щати.²¹ Шарк отива най-далече в преодоляването на стремежа на Манхайм да се концентрира върху проблема за социологията. Загачата на социологията на знанието не е развенчаването или разбулването на социално произведени изкривявания, а систематичното изследване на социалните условия на знанието като такива. Най-просто казано, централният проблем е социологията на истината, а не социологията на грешката. Въпреки особеността си поглед, Шарк все пак е близък, ако не го Манхайм, то поне до Шелеровото разбиране за отношението между уелш и техния социален контекст.

И отново трябва да кажем, че не се опитваме да правим пълен обзор на историята на социологията на знанието. Нещо повече, досега ние пренебрегахме усилията на мислителци, които биха могли да бъдат теоретически релевантни на социологията на знанието, но не са смятани за такива дори от самите себе си. С други думи, ние се ограничихме до автори, които, така да се каже, плават по известното 'социология на знанието' (причислявайки към нея и теорията за социологията). Това прояснява в известна степен един факт. Извън епистемологическите значения на някои социолози на знанието, емпиричните фокуси на вниманието е почти изключително съсредоточен върху сферата на уелш, т.е. на теоретичното мислене. Това важи също така и за Шарк, който сага като погизадава на основния си труд: „Изследване в помощ на едно по-голямо разбиране на истината на уелш“. С други думи, на теоретично равнище интересът на социологията на знанието е насочен към епистемологични въпроси, а на емпирично равнище – към въпросите на интелигентната история.

Би трябвало да подчертаем, че нямаме каквито и да било резерви към легитимността и значимостта на посочените уелшери от въпроси. Трябва да се съжалява обаче, че тази особена контекстуация преобладава досега в социологията на знанието. Струва ни се, че в резултат от това първата теоретична значимост на социологията на знанието остава в тъмнина.

Ввеждането на епистемологични въпроси относно легитимността на социологическото знание в социологията на знанието напобява опита човек да тика автомобуса, в който се вози. Разбира се, социологията на знанието, както и всички други емпирични дисциплини, натрупващи евидентност за релевантността и генерализируемостта на човешкото мислене, вече след себе си епистемологични въпроси относно самата социология или каквото и да било друго научно знание. Както отбелязахме по-горе, в това отношение социологията на знанието играе роля, по-голяма на историческа, психологическа или биологическа, ако трябва да споменем само три от най-важните дисциплини, причинили затруднения на епистемологията. Логическата структура на това затруднение е типично сходна във всички различни случаи: Как мога да съм сигурен в моя социологически анализ, да речем на предмет на американската средна класа, с оглед на обстоя-

тектството, че категоричните, които използвам, са обусловени от исторически реалитивни форми на мислене, че аз самият и всички, което мисля, се определят от моите гени и от присвещата ми бражбебност към околните и че, като капак на всички, аз самият съм член на американската средна класа?

Даден сме от мисълта да пренебрегваме подобни въпроси. Всичко, което трябва да се каже, е, че самите тези въпроси не са част от социологията като емпирична дисциплина. Те намират място в методологията на социалните науки, която от своя страна принадлежи на философията и по определение е различна от социологията – самата социология се оказва предмет на нейните изследвания. Социологията на знанието, наред с другите епистемологични смутителни на спокойствието сред емпиричните науки, 'похранва' с проблеми таква методологично изследване. Тя не може да разреши тези проблеми в периметъра на собствените си действия.

Следователно ние изключваме от социология на знанието епистемологичните и методологичните проблеми, тормозящи съзнанието на убогата баща на тази дисциплина. Благоприятен на това изключване ние се разграничаваме от концепциите на Шелер и на Манхайм, както и от другите социолози на знанието (най-вече от тези с неопозитивистка ориентация), споделящи подобни възгледи. Навсякъде в настоящия труд поставяме категорично в скоби всички епистемологични или методологични въпроси относно валидността на социологическия анализ в социология на знанието или в която и да било друга област. Ние разглеждаме социология на знанието като част от емпиричната дисциплина социология. Разбира се, нашата цел е теоретична. Но теоретизиранието ни се отнася до емпиричната дисциплина с конкретните ѝ проблеми, а не до философско изследване на основаните на емпиричната дисциплина. Обобщено казано, ние се занимаваме със социологическа теория, а не с методология на социологията. Само в един раздел на нашия труд (непосредствено следващ въвеждането) ние отиваме отвъд същността на социологическа теория, но, както ще бъде съвременно пояснено, това се прави по причини, които имат трябва мако общо с епистемологията.

Наред с всичко друго обаче, ние трябва да предефинираме значащата на социология на знанието на емпирично равнище, т. е.

като теория, влиятелна в емпиричната дисциплина социология. Както вече видяхме, на това равнище социология на знанието е ангажирана с интердисциплинарна история в смисъл на история на идеите. И отово бихме искали да подчертаем обстоятелството, че това е много важен фокус на социологическото изследване. Нещо повече, за разлика от изключването на епистемологични/методологични проблеми, ние смятаме, че този фокус принадлежи на социология на знанието. Настояваме обаче, че проблемът за 'идеите', въпреки специалният проблем за идеологията, представява само част от по-широкия проблем на социология на знанието, при това гледан не централна негова част.

★ *Социологията на знанието трябва да се занимава с всички, което в обществото се приема за знание.* След подробно трябва да се каже ясно, че фокусът на интердисциплинарната история е зле избран, или по-скоро: той ще бъде зле избран, ако се превърне в централен фокус на социология на знанието. Теоретичното мислене, 'идеите', *Weltanschauungen*, не са толкова важни в обществото. Макар тези феномени да присъстват във всяко общество, те са само част от топаността, която се приема за 'знание'. Само много ограничена група хора във всяко общество се ангажира с теоретизиранието, с работата с идеи и с изграждане на *Weltanschauungen*. Всеки член на обществото обаче участва в неговото 'знание' по един или друг начин. Иначе казано, мащабна са тези, които се занимават с теоретичната интерпретация на света, но всеки живее в свят от определен тип. Въпросът не е само в това, че фокусът на теоретичното мислене е прекомерно рестриктиран за социология на знанието, той е също така незадоволителен, защото дори тази част от социално гостилното 'знание' не може да бъде напълно разбрана, ако не бъде предложена в граници на един по-общ анализ на 'знанието'.

Да се преувеличава значимостта на теоретичното мислене в обществото и в историята е естествена слабост на теоретичните. Затова и толкова по-необходимо е да се коригира погрешна интердисциплинарна заблуда. Теоретичните формулировки на реалността, били те научни, философски или дори митологични, не изчерпват онава, което е 'реално' за членовете на обществото. Ето защо, социология на знанието трябва преди всичко да се интересува от това, което хората 'знаят' като 'реалност' в техния всекидневен неатеоретичен или гостеоретичен живот.

С други думи, по-скоро 'знанието' на зграбия смисъл, а не толкова 'целите', трябва да бъде центриран фокус на социология на знанието. Тъкмо това 'знание', изграждащо тъканта на значението, е нещо, без което не може да съществува никое общество.

Следователно социология на знанието трябва да се занимава със социалното конструиране на реалността. Анализът на теоретичното артикулиране на тази реалност несъмнено ще прогледва част от пообиконо занимание, но не и най-важната негова част. Трябва да бъде ясно, че независимо от изключаването на епистемологични/методологични проблеми, това, което предаваме тук, е мащабно предефиниране на обхвата на социология на знанието, много по-широко, отколкото всички, което досега се е подразбидало да се включва в тази дисциплина.

Възниква въпросът: какви теоретични компоненти трябва да бъдат прибавени към социология на знанието, за да стане възможно предефиниране в горния смисъл. Фундаменталната идея за таква предефиниране ние гледаме на Адфред Шюмп. В цялостното си творчество, и като философ, и като социолог, Шюмп се концентрира върху епистемурата на зграбия смисъл в света на всекисневния живот. Макар че в неговите трудове няма разгърната социология на знанието, той ясно съзнава какъв трябва да бъде фокусът на тази дисциплина:

"Всички типизации на мисленето на зграбия смисъл са сами по себе си съставни елементи от конкретни исторически, социокултурен *Lebenswelt*, в който те господстват като безвъпросно дадени и като социално утвърдени. Измежду всички друго тяхната епистемурата определя социалното разпределение на знанието, неговата реалност и релевантността му за конкретното социално обкръжение на конкретна група в конкретна историческа ситуация. Тъкмо тук са съсредоточени легитимните проблеми на *реалистизма*, *историзизма* и на т.нар. *социология на знанието*.²²

И по-нататък:

"Знанието е социално разпределено, а механизмите на това разпределение могат да станат предметна област на отделна социологическа дисциплина. Наистина, съществува т.нар. социология на знанието. Но с много малки изключения, дисциплината, носеща несправедливо това име, се е

обръща към проблема за социалното разпределение на знанието просто от перспективата на идеологическото осигуряване на истината и нейната задисимост от социални условия, от икономически условия; разглежда го е от гледна точка на социалните съществия от образованието или по отношение на социалната роля на човека на знанието. Не социологията, а икономистите и философите са изследвали някои от многото теоретични аспекти на този проблем."²³

Макар и да не бихме предоставили централно място на социалното разпределение на знанието, както това прави Шюмп, ние сме свързали с критиката му на 'дисциплината', носеща несправедливо това име, и издължаваме от неговата концепция основното си схващане за научна, по който трябва да бъде предефинирана задачата на социология на знанието. Анализите в следващата глава - проведомени към основанията на знанието във всекисневния живот - се позволяват имплицитно на Шюмп; но и след това основната ни аргументация е гъбоко заградена на различни важни места от неговите трудове.

Нашите антропологични предпоставки са силно повлияни от Маркс и особено от ранните му трудове, както и от антропологичните съществия, които Хелмут Плеснер, Арнолд Гелен и др. издължават от човека биология. Възгледът ни за природата на социалната реалност гледа много на Дюркем и неговата школа във френската социология, макар и да модифицираме Дюркемовата теория за обществото чрез въвеждане на Марксовата диалектична перспектива и чрез акцентуиране върху конституирането на социалната реалност посредством субективни значения - гледна точка, в която следваме Вебер.²⁴ Нашите социално-психологически предпоставки, които са от особено значение за анализа на интернализиранието на социалната реалност, са повлияни най-вече от Джордж Хърбърт Мийъ и от наследията го школа на т.нар. символен интеракционизъм в американската социология.²⁵ В бележки по думи ще поясним по какъв начин тези различни компоненти се използват в нашия теоретичен корпус. Разбира се, напълно съзнаваме, че при тази употреба ние не сме и не можем да бъдем верни на авторитетните цели на тези различни направления в социалната теория. Но както вече казахме, целта ни тук не е да бъдем интерпретатори, ни-

то пак га правим синтез заради самия синтез. Даваме си ясна сметка, че на различни места ние избързваме насилно спрямо отгледни мислители, като вклучваме тяхното мислене в теоретична формация, която някои от тях биха намерили за прекалено чужда. За наше оправдание можем да кажем, че историческата благогарност не е сама по себе си научна горобогостел. Тук можем да цитираме някои коментари на Толкът Парсънс (макар да имаме сериозни опасения по отношение на теорията му, ние споделяме напълно интегративните му интенции):

„Давната цел на изследването не е да се определи и да се изрази в обща форма какво тези автори са казали или са мислили за предмета, върху който пишат. Нито пак значащата е да се анализира непосредствено, чрез отнасяне към отгледните пропозиции в техните „теории“, дали това, което те са казали, може да се аргументира в светлината на настоящата социологическа и социално-научна теория.

...Това е изследване в областта на социално-научната теория, а не е изследване на теория. То не се интересува от отгледни изказвания, които могат да бъдат намерени в другите на тези хора, а представява самостоятелно право от систематични теоретични разсъждения.“²⁵

Нашата цел възможност е да се ангажираме със „систематични теоретични разсъждения“.

Вече би трябвало да е ясно, че нашето предефиниране на прирогата и обхвата на социология на знанието пружидва тази дисциплина от периферията в самия център на социологическата теория. Искаме да уверим читателя, че не гържим на някакво монопоно право върху етикета „социология на знанието“. По-скоро, разбирането ни за социологическа теория ни отведе към социология на знанието, ръководейки научна, по който се стремим да предефинираме нейните проблеми и задачи. Вие можемо да най-добре да опишем пътя, по който вървим, позволявайки се на две от най-известните и най-влиятелни „повели“ към социологията.

Едната е изразена от Дюркем в „Правилата на социологическия метод“, а другата – от Вебер в „Икономика и общество“. Дюркем ни казва: „Първото и фундаментално правило е: *Разгледайте социалните факти като неща*“.²⁶ Вебер пак отбелязва: „Както за социологията, в смисъл, в който я разбираме днес, така и

за историята, обект на познание е субективният смислов комплекс на действието.“²⁸ Тези два императива не си противоречат взаимно. Обществото наистина припиежава обективна фактичност. И наистина обществото се изгражда чрез действия, които изразяват субективен смисъл. А между другото Дюркем е имал съзнание за последното, както и Вебер за първото. Тъкмо въпреки това характер на обществото – като обективна фактичност, нито и като субективно значение – му припада характер на „реалност *sui generis*“, ако използваме един друг ключов термин на Дюркем. Основният въпрос на социологическата теория може да бъде изказан по следния начин: Как е възможно субективните значения да станат обективни фактичност? Или, в контекста на спомнатата по-горе теоретична позиция: Как е възможно човешкото действие (Haldel) да произвежда свят на нещата (choses)? С други думи, адекватното разбиране на обществото като „реалност *sui generis*“ изисква изследване на начина, по който е конституирана тази реалност. Именно това изследване, търкуни ние, е значащата на социология на знанието.