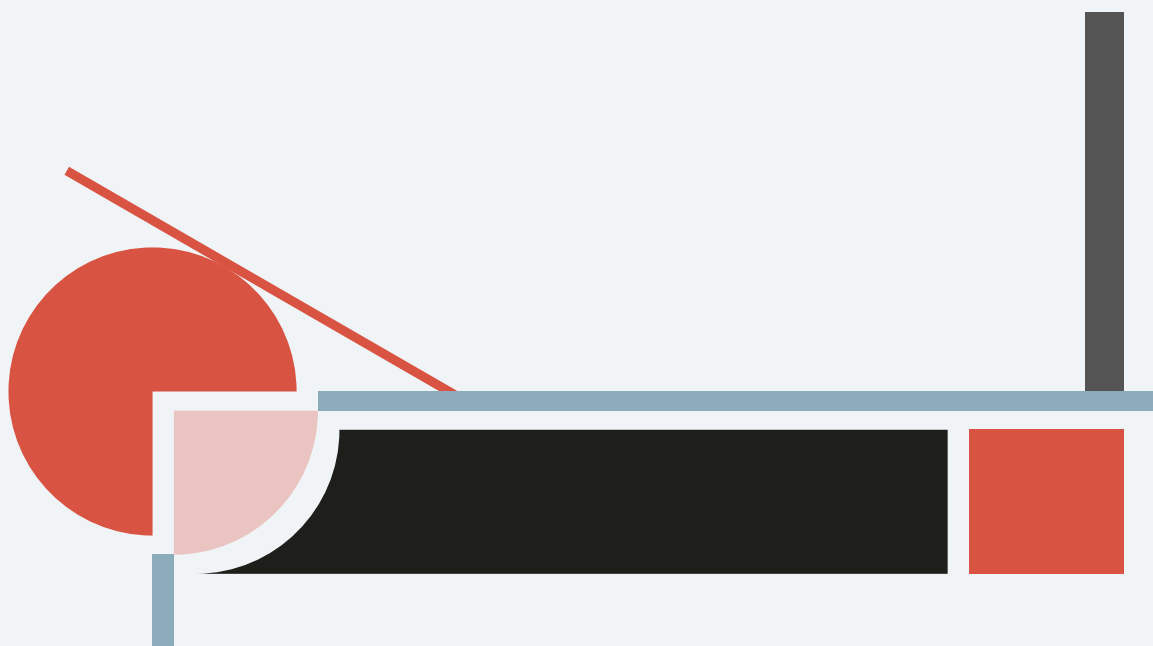


პანკ პოპკანი

ცოდნის სოციალიზაცია



2019

კარლ პოპერი - ცოდნის სოციოლოგია

წ ი ნ ა ს ი ტ ყ ვ ა ო ბ ა

“ჩვენ, ანარქისტები იდეების მიმდევრები ვართ და არა ავტორიტეტის”, ეს არსებითად მეთოდოლოგიური ფრაზაა, რომელიც ანარქისტს, ერიკო მალატესტას ეკუთვნის, კარგად გამოხატავს და ამართლებს იმ გამონაკლის შემთხვევებს, რომელთაც ანარქისტული ბიბლიოთეკის ვებსაიტზე შეიძლება წააწყდეთ, სადაც განთავსებულია ისეთი ავტორების ტექსტებიც, რომელთაც ბიოგრაფიულად საერთო არაფერი ქონიათ ანარქისტულ მოძრაობასთან, მაგრამ მათ გამოქვეყნებას მნიშვნელოვნად ვთვლით საღი აზრის ფორმირებისთვის.

მსგავს ავტორს მიეკუთვნება მეცნიერების ფილოსოფოსი კარლ პოპერი, რომელსაც არა თუ არ ქონდა პირდაპირი კავშირი ანარქიზმთან, ის იყო უახლოესი მეგობარი ნეოლიბერალიზმის ერთ-ერთი წამყვანი იდეოლოგის, ავსტრიული სკოლის წარმომადგენელი ეკონომისტის, ფრიდრიხ ჰაიეკის. თუმცა აღსანიშნავია, რომ პოპერის ყველაზე ცნობილი ორი მოსწავლედან ერთი, ჯორჯ სოროსი, კაპიტალისტად ჩამოყალიბდა, ხოლო მეორე, პოლ ფეიერაბენდი, ანარქისტად. Paul Feyerabend - Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge.

იდეის მნიშვნელობასთან ერთად, მალატესტას ფრაზაში იკვეთება ავტორიტეტის პრობლემა. მეცნიერული მეთოდი გულისხმობს “ცოდნას ავტორიტეტის გარეშე და რომ, რაც არ უნდა ღრმად შეაღწიოს ჩვენმა ცოდნამ შეუცნობელში, ჩვენს ცოდნაში არ მოიძებნება ისეთი ავტორიტეტი, რომელსაც კრიტიკა ვერ მინვდება, ჩვენ უნდა დავიცვათ იდეა, რომ ჭეშმარიტება ადამიანურ ავტორიტეტზე მაღლა დგას. ჩვენ ვალდებული ვართ დავიცვათ იგი, ვინაიდან ამ იდეის გარეშე ვერ იარსებებს კვლევის ობიექტური სტანდარტები, ჩვენი ცრურწმენების კრიტიკა, შეუცნობელის შესწავლა, ცოდნის ძიება.” - კარლ პოპერი.

აქედან გამომდინარე, ცხადია, რაც არ უნდა ჭეშმარიტებას ღაღადებდეს ინდივიდი სიცოცხლის რომელიმე ფაზაში, არ შეიძლება მას ბრმად მივინდოთ ყველაფერში. ამას მოწმობს ისტორიაც, ძნელად თუ მოიპოვება ინდივიდი, რომელიც მთელი ცხოვრების განმავლობაში ობიექტურობას ინარჩუნებდა. თუმცა, “ობიექტურობა” ხშირად სოციალური კონსტრუქციაა და ის იცვლება, ამიტომ საჭიროა მათი პერმენენტული შეფასება. “მეორეს მხრივ, ადამიანებს ზოგჯერ ცოდნის შემდგომ ევოლუციაზე ისეთი გავლენა შეიძლება ქონდეთ, რომელსაც თავად ვერც კი წარმოიდგენდნენ. მაგალითად ელექტროლობის აღმოჩენები, ვერც გალვანი და ვერც ვოლტა ვერ წარმოიდგენდნენ ელექტროდინამიკის შემდგომ განვითარებას და გამოყენებას და, მაშასადამე, ვერც შედეგებისთვის დაეკისრებოდათ პასუხისმგებლობა” - [ვერნერ ჰაიზენბერგი, “მეცნიერების პასუხისმგებლობის შესახებ”](#).

თუ ნეოლიბერალის მეგობარ კარლ პოპერში შეიძლება ვიპოვოთ “ანარქიზმი”, შეიძლება ანარქიზმთან ახლოს მყოფ ავტორიტეტში მოიძებნოს “ნეოლიბერალიზმი”? დიახ, ცოცხალ სამყაროში ყოველთვის არსებობს გამონაკლისები.

მაგალითად, როგორც დანიელ ბამორა ამტკიცებს თავის წიგნში [“ფუკო და ნეოლიბერალიზმი”](#), ცხოვრების ბოლოს, მიშელ ფუკომ გამოავლინა სიმპათია ნეოლიბერალიზმის მიმართ.

უდავოა მიშელ ფუკოს კონტრიბუცია ისეთ თემებთან მიმართებაში, როგორიც იყო ფსიქიატრია, ციხე, ან სექსუალობა, მან სინათლე მოფინა ჩაგვრის მთელ სპექტრს, რომლებიც მანამდე უხილავი იყო, ან იგნორირებული ან მარგინალიზებული დომინანტი ინტელექტუალების მიერ. რათქმაუნდა ფუკო იყო თავისი ეპოქის ნაწილი, უფრო ფართო სოციალური კონტექსტის, და ის არ იყო პირველი და ერთადერთი ვინც ამ თემებზე დაიწყო მუშაობა. შეიძლება ითქვას რომ ეს იდეები წარმოადგენდა მთელი რიგი მოძრაობებისა და ინტელექტუალური დისკურსის პროდუქტს. მაგალითად, იტალიაში იყო ანტი-ფსიქიატრიული მოძრაობა ინიცირებული ფრანკო ბასაგლიას მიერ, თუმცა ეს ფუკოს, როგორც ინიციაციის მნიშვნელობას არ აკნინებს, პირიქით, ფუკომ უფრო მეტად გაუხსნა გზა მრავალ მკვლევარს ახალი ტერიტორიებისკენ, რომლებიც მანამდე ცოტათი თუ იყო ათვისებული.

დავინწყით უფრო შორიდან, სოციალიზმის ორი განსხვავებული სკოლის, ავტორიტარული მემარცხენეობის (მარქსიზმი) და ანარქიზმის (ლიბერტარული მემარცხენეობა) ტრადიციაში უთანასწორობის აღწერისას ორი სიტყვა გამოიყენებოდა, პირველი სკოლის წარმომადგენლები უფრო იყენებდნენ ტერმინ ექსპლუატაციას, ხოლო მეორე, მის “ექვივალენტურ” სიტყვად დომინაციას. ამ სიტყვებს შორის არის მნიშვნელოვანი განსხვავებები. ექსპლუატაცია ნიშნავს მშრომელისგან ჭარბი ღირებულების ამოღებას და ის ეკონომიკური ტიპის ტერმინია, თუმცა მას ასევე პოლიტიკური დატვირთვაც აქვს. თავის დროზე მარქსი წერდა, რომ ეკონომიკასა და პოლიტიკას შორის არ არსებობდა რაიმე გამყოფი, რომ დანარჩენი, ხელოვნებაც, ეკონომიკაზე “ზედნაშენს” წარმოადგენდა.

“დომინაცია ბევრად უფრო ელასტიური კონცეპტია ვიდრე ექსპლუატაცია და შეიძლება მოერგოს სხვადასხვა სოციალურ არენებს. არსებობს ეკონომიკური დომინაცია, რათქმაუნდა, მაგრამ ასევე არსებობს რასობრივი, გენდერული, სქესობრივი, საგანმანათლებლო, ოჯახური დომინაციები და სხვა. დომინაცია, ექსპლუატაციისგან განსხვავებით, შეიძლება არსებობდეს სოციალური ურთიერთობების ნებისმიერ სფეროში, როცა ექსპლუატაცია, მიუხედავად მისი ბემოქმედებისა მთელ სოციალურ სპექტრზე, მხოლოდ ერთ კონკრეტულ სოციალურ სივრცეში – სამუშაო სივრცეში არსებობს.” - [ტოდ მეი, “ანარქიზმი ფუკოდან რანსიერამდე”](#)

პოსტ-სტრუქტურალისტი ფილოსოფოსი ტოდ მეი აღნიშნულ ესეში აგრძელებს, “მაგალითად, გენდერული დომინაცია შეიძლება კავშირში იყოს ექსპლოატაციასთან, თუმცა ექსპლოატაციამდე ვერ შევკუმშავთ. ისინი შეიძლება მნიშვნელოვნად თანაკვეთენ ერთმანეთს, და ასეც არის, მაგრამ ორივეს აქვს დამახასიათებელი ნიშნები, რომლებიც საჭიროებს თავ-თავის ანალიზსა და ჩარევას. ლოკალური და ურთიერთთანაკვეთი სოციალური და პოლიტიკური ფენომენის ანალიზები ანაცვლებს ერთ, ყოვლისმომცველ ანალიზს, რომელიც მთელ სოციალურ სივრცეს გარს ერტყმის. უნდა გვესმოდეს ისტორია და ხასიათი თითოეული დომინაციის ფორმისა, როგორ მუშაობს და როგორ ენათესავება სხვა ფორმებს, როგორ აძლიერებს და ძლიერდება მათი დახმარებით.

აქვე დავამატოთ კიდევ ერთი იდეა, რომელიც დომინაციის განმარტებაში არსებული ჩვეული ძალაუფლების იდეას უფრო ართულებს. ძალაუფლებას ხშირად განვიხილავთ მარტივად – როცა A-ს შეუძლია აიძულოს B, გააკეთოს ის, რაც A-ს სურს, B-ს სურვილის ან ინტერესების წინააღმდეგ. ამ კუთხით ფიქრისას ძალაუფლებაზე ორი დასკვნის გაკეთება შეიძლება: პირველი, რომ ის აუცილებლად გააზრებულად გამოიყენება და მეორე, რომ ის აუცილებლად მოიცავს პიროვნების, ან პიროვნებათა ჯგუფისგან სხვისი, ან სხვების შეჩერებას გააკეთონ ის, რასაც სხვა შემთხვევაში გააკეთებდნენ. ბუსტად ამ ორი დასკვნის ძირის გამოთხრა წარმოადგენს ფუკოს კონტრიბუციას ანარქისტულ აზროვნებაში”.

ჯერ კიდევ პეტრე კროპოტკინი, წარსულში კომუნისტური საზოგადოებების კრახის მიზეზების ანალიზისას, თავის ტექსტში “კომუნიზმი და ანარქია”, აღწერდა ჩაგვრას მჩაგვრელის არსებობის გარეშე, მონასტერის მაგალითზე, სადაც მიუხედავად ეკონომიკური თანასწორობისა არსებობდა დომინაცია უხილავის მიერ. თუმცა ფუკოს გატაცებამ ძალაუფლების გამოვლენაში, მიიღო ფსიქოანალიზის ფორმა, ქმედებების მიღმა დაფარული მოტივების გამოამჟღავნების ტენდენცია.

“მეცნიერული ობიექტურობა რომ მართლაც ინდივიდუალური მეცნიერის მიუკერძოებლობას ემყარებოდეს, მაშინ იძულებული გავხდებოდით დავმშვიდობებოდით მას. მეცნიერებს არ უცდიათ უფრო დიდ სიმაღლეზე აცოცება, სადაც შეძლებდნენ თავიანთი იდეოლოგიური კაპრიზების გაგებას, გაანალიზებას და აღმოფხვრას. თავიანთი გონების “გაობიექტურობით” მეცნიერებმა ვერ მიაღწიეს იმას, რასაც “მეცნიერულ ობიექტურობას” ვუნდებთ. და რაც არ უნდა ირონიულად მოგვეჩვენოს, მეცნიერული ობიექტურობა მჭიდროდაა დაკავშირებული მეცნიერული მეთოდის **სოციალურ** ასპექტთან. [...] ცრურწმენებთან დაკავშირებული ძირითადი პრობლემა ისაა, რომ არ არსებობს მათი მოცილების პირდაპირი გზები. როგორ უნდა გავიგოთ, რომ რაიმე წარმატებას მივალწიეთ ჩვენი ცრურწმენების უკუგდების მცდელობაში? საერთო გამოცდილება ხომ გვკარნახობს, რომ ის, ვინც ყველაზე მეტადაა დარწმუნებული, რომ თავიდან მოიცილა ცრურწმენები, სინამდვილეში ყველაზე მეტადაა მოცული ცრურწმენებით? სრულიად მცდარია ის აზრი, რომ ცრურწმენათა სოციოლოგიურ,

ფსიქოლოგიურ, ანთროპოლოგიურ თუ ნებისმიერი სხვა სახის შესწავლას შეუძლია დაგვეხმაროს ამ ცრურწმენების თავიდან აცილებაში. ასეთი შესწავლით დაკავებული ადამიანი სავსეა ცრურწმენებით. და თვითნაალიზი არა მხოლოდ არ გვეხმარება ჩვენს შეხედულებათა არაცნობიერი სამყაროს დაძლევაში, არამედ ხშირად უფრო მეტ თვითმოტყუებად მივყავართ". კარლ პოპერი - "ცოდნის სოციოლოგიის შესახებ"

საკმარისია ცრურწმენა ჩაანაცვლოთ სიტყვა "ძალაუფლებით".

და მაინც, თუ ძალაუფლება არსებობს ყველგან და ჩვენი ჩამოყალიბების ყველა ასპექტში იღებს მონაწილეობას, ჩნდება კითხვა, თუ როგორ უნდა გავწიოთ წინააღმდეგობა. როგორ უნდა შედგეს პოლიტიკური წინააღმდეგობა? მართალია ფუკო ყოველთვის თავშეკავებული იყო ამ საკითხთან დაკავშირებით, მაგრამ ის ძალიან მოხიბლული იყო ლიბერალური ეკონომიკით: ის მასში ხედავდა ნაკლებ ნორმატიულ და ავტორიტარულ მმართველობის შესაძლებლობას, სახელმწიფოებრივი სოციალისტებისაგან განსხვავებით. განსაკუთრებით ნეოლიბერალიზმში მან დაინახა "ნაკლებ ბიუროკრატიული" და "ნაკლებ დისციპლინური" პოლიტიკური ფორმა, ვიდრე ომის შემდგომ კეთილდღეობის სახელმწიფოს მოდელში.

ამგვარად, ის არამართო დაუპირისპირდა სოციალური დაცვის ინსტიტუციებს, რომელსაც პრინციპში ბევრი ხარვეზი გააჩნდა, არამედ მხარი დაუჭირა ამ იდეის ალტერნატივას, ნეგატიურ საშემოსავლო გადასახადებს (NIT), რომელიც იმ დროს შემოთავაზებული იქნა მილტონ ფრიდმანის მიერ, და რომელიც ასევე ითვლება ნეოლიბერალიზმის იდეოლოგიად.

"როდესაც პურს ვჭამთ, ჩვენთვის სულ ერთია ვისი მოყვანილია იგი: კომუნისტისა თუ კაპიტალისტის, შავკანიანისა თუ თეთრკანიანის. ეს გვიჩვენებს, თუ როგორ ახერხებს ბაზარი ეკონომიკური ინტერესების განცალკევებას პოლიტიკური შეხედულებებისგან და იცავს ადამიანებს დისკრიმინაციისაგან". მილტონ ფრიდმანის ეს ფრაზა ამკარად მაღავს ექსპლუატაციას.

მილტონ ფრიდმანის და მთელი ავსტრიული ეკონომიკური სკოლის წარმომადგენლების გამომგონებლობა იმისკენ იყო მიმართული, რომ იდეოლოგიური საფუძველი შეექმნათ ყოველგვარი დაბრკოლების გარეშე მოქმედი, თავისუფალი საბაზრო კაპიტალიზმისათვის.

მკვლევარების, და განსაკუთრებით პროკაპიტალისტი აკადემიკოსების მიერ დომინაციის თეორიტიზებამ უფრო მნიშვნელოვან პრობლემად გახადა დისკრიმინაციის ფორმები ვიდრე ექსპლუატაცია. ამგვარად ძალაუფლება დიფუნდირდა, დომინაციის სისტემები დეცენტრალიზდა და სწორედ ეგ იქცა თანამედროვეობის რეალურ პრობლემად.

ცხადია ნეოლიბერალური დღის წესრიგის ფორმირებაში ფუკოს ვერ დავადანაშაულებთ, მეტიც, ის პირველი დაუპირისპირდებოდა ამ უხილავ ძალაუფლებას, რომელიც სინამდვილეში ბევრი კომპლექსური ღონისძიების შედეგად დამკვიდრდა, მათ შორის ინდუსტრიის მესამე სამყაროს ქვეყნებში გადატანით, რომ გაენიათ ექსპლუატაცია დაუცველი იაფი მუშა ხელისთვის. ამით კაპიტალიზმმა ორი კურდღელი დაიჭირა, რადგან დეინდუსტრიალიზაციამ გამოიწვია პროფკავშირების შესუსტება, რომლებიც სახელმწიფოს და დიდ კაპიტალს დათმობებზე წასვლას აიძულებდნენ.

მეორეს მხრივ, როგორც 1911 წელს ჩერჩილი ამტკიცებდა, მინიმალური კეთილდღეობის უზრუნველყოფა მუშებს ჩამოაცილებდა “რევოლუციურ სოციალიზმს”. ბევრ სოციალურ აქტივისტს დღესაც გონია სახელმწიფო მუშათა კლასის სასარგებლო პოლიტიკური ინსტრუმენტი, როცა სწორედ თანამედროვე სახელმწიფო მანქანა იყო თავდაპირველად ლეგალიზებული კაპიტალიზმი. [[სოციალ-დემოკრატია – კაპიტალიზმის უკანასკნელი იმედი](#)]

აქედან შეიძლება ბევრმა ჩათვალოს, რომ სოციალური დაცვა სხვა არაფერია თუ არა იარაღი სოციალური კონტროლისთვის დიდი კაპიტალის მიერ, მაგრამ სოციალური დაცვის სისტემები არ წარმოადგენდა ბურჟუების პირდაპირ იარაღს მასების კონტროლისთვის. ხშირად ის უპირისპირდებოდა ბურჟუაზიის ინტერესებს, რადგან სოციალური დაცვის ბევრი ინსტიტუცია აღმოცენდა მუშათა კლასის ინიციატივით შექმნილი ურთიერთდახმარების ორგანიზაციათა ფართო ქსელიდან. ამიტომ ნეოლიბერალიზმი სწორედ ამ ინსტიტუციების წინააღმდეგ განხორციელებული მეთოდური შეტევა იყო.

თუმცა საზოგადო კეთილდღეობის გაიგივებამ ბიუროკრატიულ მენეჯერიზმთან შეაფერხა სხვა უფრო დემოკრატიული, კოლექტიური მიდგომების განვითარება. კერძო სექტორი მოხარულია, იტვირთოს გადახდისუნარიანი მოქალაქეების ჯანმრთელობაზე ზრუნვა. დანარჩენებს მოუწევთ დაკმაყოფილდნენ მინიმალური მომსახურებით ან ხელახლა შექმნან მე-19 საუკუნეში აღმოცენებული ურთიერთდახმარების ინსტიტუტები. თანამედროვე საზოგადოებამ უკვე შეიტყო, როგორც სოციალისტური, ისე კაპიტალისტური ალტერნატივების შეზღუდული სიკეთეების შესახებ. ([კოლინ ვარდი “ანარქიზმი: თავი 3 სახელმწიფო, საზოგადოება და სოციალიზმის კრახი”](#))

დასკვნის სახით შეიძლება ვთქვათ, რომ ნებისმიერი განმანთავისუფლებელი მოძრაობა უნდა იყოს ჩაგვრის ყველა ფორმის წინააღმდეგ უნივერსალური პოზიტიური ალტერნატივით, რომელიც ნიშნავს აპელირებას არა იდენტობაზე, განსხვავებებზე და შურისძიებაზე, არამედ საერთოობაზე, რომ შესაძლებელ იქნას ყველასი თანაცხოვრობა, ისე რომ არავინ იქნას დაჩაგრული.

ამგვარ ბრძოლას აღწერს ტერმინი [ინტერსექციური](#) ბრძოლა.

კვლავ კარლ პოპერს რომ დავუბრუნდეთ, მისი წინამდებარე ტექსტი აგრეთვე შეიცავს მარქსიზმის კრიტიკას, როგორც მეცნიერული მეთოდის იმ კრიტერიუმის ნაწილს, რომლის მიხედვით კარგი თეორია იძლევა წინასწარმეტყველების შესაძლებლობას. სახელმწიფოებრივი კომუნიზმის კრახი, ჯერ კიდევ მარქსის თანამედროვე ანარქისტებმა, პირველმა პრუდონმა, და შემდგომ უკვე ბაკუნინმა, იწინასწარმეტყველეს. აგრეთვე რევოლუციის ბოლშევიკური გზა, როგორც კონტრევოლუციური.

თავის მხრივ კარლ პოპერის ნაშრომს რეფრენად ამკარა ანარქისტული ელემენტები გასდევს, მაგალითად მისი იდეა სოციალურ ინჟინერიაზე, რომელიც მან უტოპიზმის საპირწონედ გამოთქვა. პოპერი გულაცრუებული იყო რევოლუციის კრახის გამო, ამიტომ მის წინააღმდეგ გამოდის, მაგრამ საზოგადოება, რომელსაც ის აღწერს არსებითად რევოლუციურია. თავისუფალი ინიციატივა, მისი აგორაზე გატანა და კონსენსუსის მიღწევა შეუძლებელია მოგებაზე ორიენტირებულ თანამედროვე საზოგადოებაში, სადაც არსებობს ძალის მონოპოლია, “როცა არის კლასობრივი საზოგადოება, იდეები ხორციელდება არა ბრწყინვალე რაციონალური კონსტრუქციების გამო, არამედ სოციალური ძალების ინტერესთა კონფლიქტის შედეგად” (პოპერი). გადაწყვეტილების მიღების რაციონალური გზა, რომელსაც პოპერი აღწერს შესაძლებელია განხორციელდეს მხოლოდ პირდაპირ დემოკრატიაში. “დემოკრატია აღქმული სერიოზულად - არის ანარქია (Edward Abbey), სწორედ ეს აქცევს ანარქიზმს რევოლუციურ პრაქსისად.

ანარქისტული ბიბლიოთეკის კოლექტივი, 2019

წყარო: კარლ პოპერი “რჩეული ნარკვევები”. გამომცემლობა “დიოგენე” 2000 წელი. მთარგმნელი: ნოდარ მანჩახაშვილი. თუმცა ქართულ ვერსიას ქვია “ცოდნა სოციოლოგიის წინააღმდეგ”, ხოლო ორიგინალს ეწოდება “The Sociology of Knowledge” source: Karl popper, The Open Society and its Enemies, Volume 2, London: Routledge & Kegan Paul, 1962, pp. 212-223, 351-352

30. ცოდნა სოციოლოგიის წინააღმდეგ (1945)

რაციონალობას, ჭეშმარიტების უნივერსალური და მიუკერძოებელი სტანდარტისადმი მიმართვის მნიშვნელობით, უაღრესად დიდი მნიშვნელობა აქვს... არა მხოლოდ ისეთ პერიოდებში, როდესაც ფართოდაა გავრცელებული, არამედ იმ ნაკლებად იღბლიან პერიოდებში, და განსაკუთრებით ასეთ პერიოდებში, როდესაც აბუჩად აგდებული და უარყოფილია, როგორც ფუჭი ოცნება ადამიანებისა, რომელთაც მხნეობა არ ყოფნით მოკლან, თუ ვერ თანხმდებიან.

ბერტრან რასელი

ძნელია ეჭვის შეტანა იმაში, რომ ჰეგელისა და მარქსის ისტორიული ფილოსოფიები მათი დროის — სოციალური ცვლილებების დროის — დამახასიათებელი პროდუქტებია. ჰერაკლიტესა და პლატონის, კომტესა და მილის, ლამარკისა და დარვინის ფილოსოფიების მსგავსად, ჰეგელისა და მარქსის ფილოსოფიები ცვლილებათა ფილოსოფიებია, რომლებიც მომსწრენი არიან იმ უდიდესი და გარკვეულწილად შემადრწუნებელი შთაბეჭდილებისა, რომელიც ცვალებადმა სოციალურმა გარემომ დატოვა ამ გარემოში მცხოვრებთა გონებაში. პლატონის რეაქცია ასეთ სიტუაციაში ყველა ცვლილების შეჩერების მცდელობაში გამოიხატა. უფრო თანამედროვე სოციალურ ფილოსოფოსთა რეაქცია ამისგან განსხვავდება, ვინაიდან ეს ფილოსოფოსები აღიარებენ და იწონებენ ცვლილებებს; მაგრამ ცვლილებისადმი ასეთი სიყვარული, ჩემი აზრით, ცოტა ორაზროვანია. მიუხედავად იმისა, რომ ამ ფილოსოფოსებმა უარი თქვეს ცვლილებისთვის ხელის შეშლის ყოველგვარ იმედზე, ისინი, როგორც ისტორიციისტები, ცდილობენ ამ ცვლილების პროგნოზირებას და ამით რაციონალური კონტრასტისადმი მის დაქვედვებარებას; ამას აშკარად ცვლილების მოთვინიერების მცდელობის სახე აქვს. ამგვარად, როგორც ჩანს, ისტორიციისტებისთვის ცვლილების საშინელება საბოლოოდ დაკარგული არაა.

ჩვენს დროში, კიდევ უფრო სწრაფი ცვლილებების ეპოქაში, ვპოულობთ მისწრაფებას არა მხოლოდ ცვლილების პროგნოზირებისკენ, არამედ მისი კონტროლისკენ ცენტრალიზებული დიდმასშტაბიანი დაგეგმვის საშუალებით. ჰო-

ლისტური შეხედულებანი (რომლებიც ზემოთ [24-ე ნარკვევში] გავაკრიტიკე) ნარ-
მოადგენს ერთგვარ კომპრომისს პლატონისა და მარქსის თეორიებს შორის. პლა-
ტონის სურვილს ცვლილების დაპატიმრების შესახებ, ცვლილების გარდაუვალო-
ბის დოქტრინასთან ერთად, მივყავართ, როგორც ერთგვარ ჰეგელისეულ „სინ-
თეზს“, იმ მოთხოვნასთან, რომ, ვინაიდან ცვლილების სრული დაპატიმრება შეუ-
ძლებელია, იგი თუნდაც „დაგეგმილი“ უნდა იყოს, და უნდა კონტროლირდებოდეს
სახელმწიფოს მიერ, რომლის ძალაუფლება დიდად უნდა გაიზარდოს.

ასეთი პოზიცია ერთი შეხედვით რაციონალობის ერთ-ერთ სახეობად შეიძლე-
ბა მოგვეჩვენოს; იგი მჭიდროდაა დაკავშირებული მარქსის ოცნებასთან „თავისუ-
ფლების სამეფოს“ შესახებ, რომელშიც ადამიანი პირველადაა საკუთარი ბედის ბა-
ტონ-პატრონი. მაგრამ სინამდვილეში ეს პოზიცია მჭიდრო ალიანსშია დოქტრინას-
თან, რომელიც სწორედ რაციონალიზმის საპირისპიროა (და, განსაკუთრებით, კა-
ცობრიობის რაციონალური ერთობის დოქტრინასთან [იხ. მე-2 ნარკვევის II თავი.]),
დოქტრინასთან, რომელიც სრულ შესაბამისობაშია ჩვენი დროის ირაციონალის-
ტურ და მისტიკურ ტენდენციებთან. მე ვგულისხმობ მარქსის დოქტრინას, რომ-
ლის თანახმად, ჩვენი შეხედულებანი, ჩვენი მორალური და მეცნიერული შეხედ-
ულებების ჩათვლით, განისაზღვრება კლასობრივი ინტერესით, და, უფრო ზოგა-
დად, ჩვენი დროის სოციალური და ისტორიული სიტუაციით. „ცოდნის სოციოლოგი-
ისა“ ანუ „სოციოლოგიზმის“ სახელით ამ დოქტრინამ დღეს მიიღო მეცნიერული
ცოდნის სოციალური განსაზღვრის თეორიის სახე (განსაკუთრებით, მ. შელერისა
და კ. მანჰეიმის შრომებში?).

ცოდნის სოციოლოგიის თანახმად, მეცნიერული აზროვნება, და, გან-
საკუთრებით, აზროვნება სოციალური და პოლიტიკური საკითხის შესახებ, მიმ-
დინარეობს არა ვაკუუმში, არამედ სოციალურად განპირობებულ ატმოსფეროში.
მასზე დიდად ზემოქმედებს არაცნობიერი და ქვეცნობიერი ელემენტები. ეს ელე-
მენტები დაფარულია მოაზროვნის თვალისთვის, რადგან ისინი ქმნიან, თუ შეი-
ძლება ასე ითქვას, სწორედ იმ ადგილს, რომელშიც ეს მოაზროვნე ბინადრობს, მის
სოციალურ ადგილსამყოფელს. მოაზროვნის სოციალური ადგილსამყოფელი გან-
საზღვრავს იმ შეხედულებებისა და თეორიების მთლიან სისტემას, რომლებიც,
მისი აზრით, უეჭველად ჭეშმარიტი და თავისთავად ცხადია. ეს შეხედულებები და
თეორიები მას ლოგიკურად და ტრივიალურად ჭეშმარიტად მიაჩნია, როგორცაა,
მაგალითად, წინადადება „ყველა მაგიდა მაგიდება“. სწორედ ამიტომ მან არც კი
იცის, რომ საერთოდ რაიმე დაშვებას აკეთებს. მაგრამ იმის დანახვა, რომ ეს
მოაზროვნე დაშვებებს აკეთებს, შეიძლება, თუ მას იმ მოაზროვნეს შევადარებთ,
რომელიც სრულიად განსხვავებულ ადგილსამყოფელში ცხოვრობს. ამ მოაზროვ-
ნესაც აშკარა და უეჭველი დაშვებების თავისი სისტემა ექნება, ოღონდ ეს დაშვე-
ბები სრულიად განსხვავებული იქნება პირველი მოაზროვნის დაშვებებისგან; გან-
სხვავება შეიძლება იმდენად დიდი იყოს, რომ შეუძლებელი იყოს ამ ორ სისტემას
შორის რაიმე ინტელექტუალური ხიდისა და რაიმე კომპრომისების არსებობა. თი-
თოეულს დაშვებათა ამ სოციალურად განსაზღვრული სხვადასხვა სისტემებიდან

ცოდნის სოციოლოგები ტოტალურ იდეოლოგიას უწოდებენ.

ცოდნის სოციოლოგია შეიძლება განვიხილოთ, როგორც კანტის ცოდნის თეორიის ჰეგელისეული ვერსია. იგი აგრძელებს კანტის კრიტიკას იმისა, რასაც ჰეგელი ვუწოდოთ ცოდნის „პასივისტური“ თეორია. მე მხედველობაში მაქვს ემპირისტების თეორია იუმამდე და იუმის ჩათვლით, თეორია, რომელიც შეიძლება უხეშად აღინეროს, როგორც იმის მტკიცება, რომ ცოდნა ჩვენში შემოდის ჩვენი გრძნობის ორგანოების გავლით, და რომ შეცდომები შედეგია მოცემული გრძნობიერი მასალისადმი ჩვენი დაპირისპირებისა ან იმ კავშირებისა, რომლებიც ამ მასალის შიგნით იქმნება. შეცდომების თავიდან აცილების საუკეთესო გზაა პასიურობა და ამთვისებადობა. ცოდნის ამ ამთვისებლური თეორიის სანინააღმდეგოდ (რომელსაც მე „გონების ვედროს თეორია“ ვუწოდე [მე-7 ნარკვევი, IV თავი]) კანტიმ³ განაცხადა, რომ ცოდნა არ არის საჩუქრების კოლექცია, რომელთაც გრძნობების საშუალებით ვაგროვებთ და გონებაში ვინახავთ, თითქოს გონება მუზეუმი იყოს. ცოდნა მეტნაკლებად ჩვენი მენტალური აქტიობის შედეგია. თუ ცოდნის შექმნა გვსურს, მაქსიმალურად უნდა წავაქეზოთ საკუთარი თავი კვლევისკენ, შედარებებისკენ, უნიფიცირებისკენ, განზოგადებებისკენ. ამ თეორიას შეგვიძლია ცოდნის „აქტივისტური“ თეორია ვუწოდოთ. მასთან დაკავშირებით, კანტიმ უარი თქვა ნებისმიერი სახის წინაპირობებისგან თავისუფალი მეცნიერების არათანამიმდევრულ იდეალზე (ის, რომ ეს იდეალი წინააღმდეგობრივიცაა, ნათქვამია [მე-2 ნარკვევში]) კანტიმ სრულიად არაორგვაროვნად განაცხადა, რომ არ შეგვიძლია დავინყოთ ნულიდან, და რომ ჩვენს ამოცანას უნდა მივუდგეთ იმ წინაპირობების სისტემით შეიარაღებულნი, რომელთაც სამართლიანად ვთვლით მეცნიერების ემპირიული მეთოდებით მათი ტესტირების გარეშე; ასეთ სისტემას ჰეგელი ვუწოდოთ „კატეგორიული მონყობილობა“.⁴ კანტს სწამდა, რომ შესაძლებელია ჭეშმარიტი და უცვლელი კატეგორიული მონყობილობის აღმოჩენა, რომელთაც წარმოადგენს ჩვენი ინტელექტუალური ხელსაწყო, ე.ი. ჩვენი გონების ერთგვარ აუცილებელ უცვლელ ჩონჩხს. კანტის თეორიის ამ ნაწილზე უარი თქვა ჰეგელმა, რომელსაც, კანტისგან განსხვავებით, არ სწამდა კაცობრიობის ერთიანობა. ჰეგელი ამბობდა, რომ ადამიანის ინტელექტუალური ხელსაწყო მუდმივად იცვლება, და რომ იგი ადამიანის სოციალური მემკვიდრეობის ნაწილია. შესაბამისად, ადამიანის აზროვნების განვითარება უნდა დაემთხვეს მისი საზოგადოების, ე.ი. ერის, რომელსაც იგი ეკუთვნის, ისტორიულ განვითარებას. ჰეგელის ეს თეორია და, განსაკუთრებით, მისი დოქტრინა იმის შესახებ, რომ მთელი ცოდნა და მთელი ჭეშმარიტება „ფარდობითია“ იმ აზრით, რომ განისაზღვრება ისტორიით, ხშირად მოიხილება „ფარდობითია“ იმ აზრით, რომ განისაზღვრება ისტორიით, ხშირად მოიხილება, როგორც „ისტორიზმი“ („ისტორიციზმის“ სანინააღმდეგოდ). ცოდნის სოციოლოგია ანუ „სოციოლოგიზმი“ ამკარად ძალიან მჭიდრო კავშირშია ისტორიციზმთან, და ერთადერთი განსხვავება მათ შორის ისაა, რომ სოციოლოგიზმი, მარქსის გავლენით, ხაზს უსვამს, რომ ისტორიული განვითარება არ გვაძლევს ერთ უნიკალურ „ეროვნულ სულს“, როგორც ჰეგელი ამტკიცებს, არამედ გვაძლევს რამდენიმე, ხშირად ერთიერთსანინააღმდეგო „ტოტალურ იდეოლოგიას“ ერთი ერის ფარ-

გლებში, მათი მიმდევრების კლასის, სოციალური ფენისა და სოციალური ადგილ-სამყოფელის შესაბამისად. მაგრამ ჰეგელთან მსგავსება შორს მიდის. ზემოთ ვთქვი, რომ ცოდნის სოციოლოგიის თანახმად, შეუძლებელია სხვადასხვა ტოტალურ იდეოლოგიებს შორის ინტელექტუალური ხიდისა თუ კომპრომისის არსებობა. მაგრამ ეს რადიკალური სკეპტიციზმი სინამდვილეში არც ისე სერიოზულია, როგორც ჟღერს. გამოსავალი არსებობს, და ეს გამოსავალი ანალოგიურია ჰეგელის მეთოდისა, რომელიც ფილოსოფიის ისტორიაში ჩვენამდე არსებული კონფლიქტების გვერდის ავლას გულისხმობს. ჰეგელმა, მოპაექრე ფილოსოფიური მიმდინარეობების მორევის ზემოთ ჰაერში თავისუფლად მოლივლივე სულის მქონე მეცნიერმა, ეს კონფლიქტები უმაღლესი სინთეზის, მისი საკუთარი სისტემის უბრალო კომპონენტებამდე დაიყვანა. ამის მსგავსად, ცოდნის სოციოლოგები ამტკიცებენ, რომ ინტელიგენციის „თავისუფლად მოლივლივე გონებას“, რომელიც არ არის სოციალურ ტრადიციებთან მჭიდროდ მიჯაჭვული, შეუძლია გვერდი აუაროს ტოტალური იდეოლოგიების მიერ დაგებულ ხაფანგებს, და რომ მას შეუძლია თვით სხვადასხვა იდეოლოგიების, მათი მოტივებისა და მათი განმსაზღვრელი ფაქტორების გამოცნობა და გამომჟღავნება. ამგვარად, ცოდნის სოციოლოგიას სწამს, რომ უმაღლესი ობიექტურობა შეიძლება მიღწეულ იქნას თავისუფალი გონების მიერ, რომელიც აანალიზებს სხვადასხვა ფარულ იდეოლოგიებს და მათ კავშირს არაცნობიერთან. ჭეშმარიტი ცოდნისკენ მიმავალი გზა, ცოდნის სოციოლოგიის აზრით, არის არაცნობიერი დაშვებების გამომჟღავნების გზა, ერთგვარი ფსიქოთერაპია, ან, თუ შეიძლება ასე ითქვას, სოციოთერაპია. მხოლოდ მას, ვინც დაექვემდებარა სოციოლოგიურ ანალიზს ან თვითონ გაანალიზა საკუთარი თავი, და ვინც განთავისუფლდა თავისი სოციალური კომპლექსებისგან, ანუ თავისი სოციალური იდეოლოგიისგან, შეუძლია მიაღწიოს ობიექტური ცოდნის უმაღლეს სინთეზს.

ჩემი წიგნის „ღია საზოგადოება და მისი მტრები“ მე-15 თავში, სადაც ლაპარაკი იყო „ვულგარულ მარქსიზმზე“, ვახსენე ერთი ტენდენცია, რომელიც გვხვდება თანამედროვე ფილოსოფიური მიმდინარეობების გარკვეულ ნაწილში. ესაა ჩვენი ქმედებების მიღმა დაფარული მოტივების გამოამჟღავნების ტენდენცია. ცოდნის სოციოლოგია ასეთ მიმდინარეობებს შორისაა, ფსიქოანალიზთან და იმ მიმდინარეობებთან ერთად, რომელთაც გამოყავთ მათი ოპონენტების პრინციპების „უშინაარსობა“ [იხ. მე-17 და მე-18 შენიშვნები მე-6 ნარკვევისთვის]. ასეთი მიდგომის პროპულარობის მიზეზი, ჩემი აზრით, უნდა ვეძებოთ ამ მიდგომის გამოყენების სიმარტივეში, აგრეთვე იმ კმაყოფილებაში, რომელსაც ეს მიდგომა ანიჭებს მათ, ვინც დაჯილდოებულია გამჭრიახობით და კარგად ხედავს გაუნათლებელთა უგუნურების მიზეზებს. ეს სიამოვნება უვნებელი იქნებოდა, ასეთი იდეები ნებისმიერი დისკუსიის ინტელექტუალურ ბაზისს რომ არ ანგრევდნენ თავისი ე.წ. „გაძლიერებული დოგმატიზმით“ (ეს მართლაც ნააგავს „ტოტალურ იდეოლოგიას“). ჰეგელიანიზმი ამას იმის მტკიცებით აღწევს, რომ დაპირისპირებანი დასაშვებია და ნაყოფიერიც კი. მაგრამ თუ დაპირისპირებები თავიდან უნდა ავიცილოთ, მაშინ ნებისმიერი კრიტიკა და ნებისმიერი დისკუსია შეუძლებელი ხდება, ვინაიდან კრი-

ტიკა ყოველთვის იმ დაპირისპირებათა გამოყოფაში მდგომარეობს, რომლებიც არსებობს ან კონკრეტული თეორიის შიგნით, ან ამ თეორიასა და გამოცდილების ზოგიერთ ფაქტს შორის [იხ. აგრეთვე მე-16 ნარკვევი]. ფსიქოანალიზშიც მსგავსი მდგომარეობაა: ფსიქოანალიტიკოსს ყოველთვის შეუძლია ნებისმიერი წინააღმდეგობის ახსნა იმის ჩვენებით, რომ ეს წინააღმდეგობები კრიტიკის ზენოლის შედეგია. ხოლო შინაარსის ფილოსოფოსებს მხოლოდ იმის მითითება სჭირდებათ, რომ ის, რასაც მათი ოპონენტები ამტკიცებენ, უშინარსოა, რაც ყოველთვის ჭეშმარიტი იქნება, ვინაიდან „უშინარსობა“ შეიძლება ისე განისაზღვროს, რომ ნებისმიერი დისკუსია მის გარშემო შეიძლება უშინარსო იყოს განსაზღვრებიდან გამომდინარე.⁵ ამის მსგავსად, მარქსისტები, როგორც წესი, მათი ოპონენტების წინააღმდეგობას ამ ოპონენტების კლასობრივი მდგომარეობით ხსნიან, ცოდნის სოციოლოგები კი — მათი ტოტალური იდეოლოგიით. ასეთი მეთოდების გამოყენება ადვილიცაა და, ამავე დროს, სასიამოვნოცაა მათთვის, ვინც მათ იყენებს. მაგრამ ეს მეთოდები აშკარად ამსხვრევენ რაციონალური დისკუსიის ბაზისს და საბოლოოდ, მივყავართ ანტირაციონალიზმთან და მისტიციზმთან.

ამ საშიშროებათა მიუხედავად, არ მესმის, რატომ უნდა ვთქვა უარი ამ მეთოდების გამოყენების სიამოვნებაზე. ფსიქოანალიტიკოსების, ანუ იმ ხალხის მსგავსად, ვის მიმართაც ფსიქოანალიზი საუკეთესოდ გამოყენებადია,⁶ სოციოანალიტიკოსები მიესალმებიან საკუთარი მეთოდების გამოყენებას თვით სოციოანალიტიკოსების მიმართ. ხომ ცხადია, რომ სოციოანალიტიკოსების მიერ ინტელიგენციის აღწერა, რომლის თანახმად, ინტელიგენცია არ არის დაბმული ტრადიციებით, ამ ანალიტიკოსების სოციალური ჯგუფის ძალიან ზუსტი აღწერაა. ისიც ხომ ცხადია, რომ, თუ დავუშვებთ ტოტალური იდეოლოგიების თეორიების კორექტულობას, მაშინ თითოეულ იდეოლოგიას შეეძლება ირწმუნოს, რომ რომელიმე პიროვნების სოციალური ჯგუფი თავისუფალია კლასობრივი მიდრეკილებებისაგან და წარმოადგენს ერთადერთ რჩეულ ჯგუფს, რომელსაც ობიექტურობის მიღწევა ძალუძს. ამის შედეგად, ხომ არ არის მოსალოდნელი, რომ, თუ ყოველთვის დავუშვებთ ამ თეორიის ჭეშმარიტებას, ამ თეორიის მიმდევრები თავს მოიტყუებენ ამ თეორიის ისეთი შესწორებების მიღებით, რომლებიც მათი თვალსაზრისის ობიექტურობას დაადასტურებს? ასეთ შემთხვევაში, შეგვიძლია კი სერიოზულად განვიხილოთ ამ თეორიის მიმდევართა მტკიცება იმის შესახებ, რომ სოციოლოგიური თვითანალიზის საშუალებით მათ ობიექტურობის უმაღლეს დონეს მიაღწიეს და რომ სოციოანალიზს შეუძლია ტოტალური იდეოლოგიის გამორიცხვა? მაგრამ ჩვენ ისიც კი შეგვიძლია გვეკითხა, ხომ არ არის მთელი ეს თეორია მხოლოდ ამ კონკრეტული ჯგუფის კლასობრივი ინტერესების გამოხატულება: იმ ინტელიგენციისა, რომელიც მხოლოდ ოდნავაა მიჯაჭვული ტრადიციებთან, თუმცა კი საკმარისად მჭიდროდ იმისთვის, რომ მშობლიურ ჰეგელიანელთა ენას იყენებდეს.

ის, თუ რამდენად მცირეა ცოდნის სოციოლოგთა წარმატებები სოციოთერაპიაში, ანუ საკუთარი ტოტალური იდეოლოგიის აღმოფხვრაში, ცხადი გახდება, თუ განვიხილავთ მათ კავშირს ჰეგელთან. ცოდნის სოციოლოგები ვერ ხვდებიან, რომ

ჰეგელს იმეორებენ; პირიქით, ისინი დარწმუნებულნი არიან არა მხოლოდ იმაში, რომ ჰეგელზე შორს წავიდნენ, არამედ იმაშიც, რომ სოციოლოგიურად გაანალიზეს კიდეც იგი; და რომ მათ ახლა შეუძლიათ შეხედონ ჰეგელს არა რომელიმე კონკრეტული სოციალური ადგილსამყოფელიდან, არამედ უპირატესი პოზიციიდან.

თვითანალიზის ასეთი აშკარა მარცხი ბევრ რამეზე მეტყველებს. მაგრამ ხუმრობა იქით იყოს და, არსებობს უფრო სერიოზული წინააღმდეგობებიც. ცოდნის სოციოლოგია არა მხოლოდ თვით-დესტრუქციულია, არა მხოლოდ საოცნებო ობიექტია სოციოანალიზისთვის, იგი თავისივე კვლევის ძირითადი საგნის, ცოდნის სოციალური ასპექტების, ან, უფრო ზუსტად, მეცნიერული მეთოდის სოციალური გაგების გასაოცარ უუნარობასაც გვიჩვენებს. ცოდნის სოციოლოგია მეცნიერებას ან ცოდნას განიხილავს, როგორც ინდივიდუალური მეცნიერის გონებაში ან „ქვეცნობიერებაში“ მიმდინარე პროცესს, ან, შესაძლოა, ასეთი პროცესის პროდუქტს. თუ ასე ვიფიქრებთ, ის, რასაც მეცნიერულ ობიექტურობას ვუნოდებთ, მართლაც სრულიად გაუგებარი და შეუძლებელიც კი გახდება, და არა მხოლოდ სოციალურ ან პოლიტიკურ მეცნიერებებში, სადაც კლასობრივი ინტერესები და მსგავსი ფარული მოტივები გარკვეულ როლს ასრულებს, არამედ საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებშიც. მათთვის, ვისაც თუნდაც, ოდნავი წარმოდგენა აქვს საბუნებისმეტყველო მეცნიერებების ისტორიის შესახებ, კარგადაა ცნობილი ის უკომპრომისობა, რომელიც მეცნიერული დისპუტების დიდ ნაწილს ახასიათებს. არანაირ პოლიტიკურ მიკერძობას არ შეუძლია უფრო ძლიერად იმოქმედოს პოლიტიკურ თეორიებზე, ვიდრე მიკერძობა, რომელსაც ზოგიერი მეცნიერი თავისი ინტელექტუალური ნაშეიერის მიმართ ამჟღავნებს, მოქმედებს მეცნიერულ თეორიებზე. მეცნიერული ობიექტურობა რომ მართლაც ინდივიდუალური მეცნიერის მიუკერძოებლობას ან ობიექტურობას ემყარებოდეს, რასაც გულუბრყვილოდ უშვებს ცოდნის სოციოლოგისტური თეორია, მაშინ იძულებული გახდებოდა დაემშვიდობებოდა მას. მართლაც, ჩვენ უფრო რადიკალურად სკეპტიკურნი უნდა ვიყოთ, ვიდრე ცოდნის სოციოლოგია, ვინაიდან აშკარაა, რომ ყოველი ჩვენთაგანი განიცდის შეხედულებების (ან, თუ ეს ტერმინი გირჩევნიათ, „ტოტალური იდეოლოგიების“) საკუთარი სისტემის ზეწოლას; რომ ბევრ რამეს აღვიქვამთ, როგორც თავისთავად ცხადს; რომ არაკრიტიკულად ვუდგებით მათ იმ გულუბრყვილო რწმენით თავდაჯერებულნი, რომ კრიტიკა სულაც არაა აუცილებელი; მეცნიერებიც არ არიან გამონაკლისი ამ წესიდან, თუმცა ამ უკანასკნელთ შეუძლიათ გარეგნულად თავი დააღწიონ მათ კონკრეტულ სფეროში არსებულ ზოგიერთ ცრურწმენას. მაგრამ ამისთვის მეცნიერებს არც სოციოანალიზი და არც მისი მსგავსი რომელიმე მეთოდი არ გამოუყენებიათ. მათ არ უცდიათ უფრო დიდ სიმალლეზე აცოცება, სადაც შეძლებდნენ თავიანთი იდეოლოგიური კაპრიზების გაგებას, გაანალიზებასა და აღმოფხვრას. თავიანთი გონების უფრო „გაობიექტურებით“ მეცნიერებმა ვერ მიაღწიეს იმას, რასაც „მეცნიერულ ობიექტურობას“ ვუნოდებთ. იმას, რასაც ამ ტერმინით ვგულისხმობთ, სრულიად განსხვავებული საფუძველი აქვს.⁷ ეს მეცნიერული მეთოდის საკითხია. და, რაც არ უნდა ირონიუ-

ლად მოგვეჩვენოს ეს, ობიექტურობა მჭიდროდაა დაკავშირებული მეცნიერული მეთოდის სოციალურ ასპექტთან, იმ ფაქტთან, რომ მეცნიერება და მეცნიერული ობიექტურობა არ არის (და ვერც იქნება) შედეგი ინდივიდუალური მეცნიერის მცდელობისა, იყოს „ობიექტური“. მეცნიერება და მეცნიერული ობიექტურობა მრავალი მეცნიერის მეგობრულ-მტრული თანამშრომლობის შედეგია. მეცნიერული ობიექტურობა შეიძლება აღინეროს, როგორც მეცნიერული მეთოდის ინტერსუბიექტურობა. მაგრამ მეცნიერების ეს სოციალური ასპექტი თითქმის მთლიანად იგნორირებულია მათ მიერ, ვინც საკუთარ თავს ცოდნის სოციოლოგს უწოდებს.

ამასთან დაკავშირებით დიდი მნიშვნელობა აქვს საბუნებისმეტყველო მეცნიერების მეთოდის ორ ასპექტს. ერთად ისინი შეადგენენ იმას, რასაც მე „მეცნიერული მეთოდის საზოგადოებრივ თვისებას“ ვუწოდებ. პირველ რიგში, არსებობს რაღაც, რაც თავისუფალ კრიტიკას უახლოვდება. მეცნიერს შეუძლია თავისი თეორიის შეთავაზება, სრულიად დარწმუნებულს იმაში, რომ ეს თეორია ხელშეუხებელია. მაგრამ ამ მეცნიერის ასეთი თავდაჯერებულობა ვერ არწმუნებს მის კოლეგებსა და კონკურენტებს; პირიქით, ის ამ უკანასკნელთ კამათისკენ უბიძგებს: მათ იცინან, რომ მეცნიერული მიდგომა ყოველთვის გაკრიტიკებას გულისხმობს, თვით ავტორიტეტებიც კი მათ ვერ აფერხებენ. მეორეც, მეცნიერები ცდილობენ ურთიერთშეთანხმებულად ილაპარაკონ (მკითხველს უნდა შევახსენო, რომ მხედველობაში მაქვს საბუნებისმეტყველო მეცნიერებები, მაგრამ იგივე შეიძლება ითქვას თანამედროვე ეკონომიკის ნაწილზეც). ისინი ძალიან სერიოზულად ცდილობენ ერთ ენაზე საუბარს, თუნდაც მათი მშობლიური ენები განსხვავებული იყოს. საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებში ეს მიიღწევა გამოცდილების, როგორც მათი დავის მიუკერძოებელი მასალის, გაცნობიერებით. „გამოცდილებაზე“ საუბრისას მხედველობაში მაქვს „საზოგადოებრივი გამოცდილება, როგორებიცაა დაკვირვებები და ექსპერიმენტები, „პირადი“ ესთეტიური ან რელიგიური გამოცდილების საწინააღმდეგოდ, და გამოცდილება „საზოგადოებრივია“, თუ ყველას, ვისაც არ დაეზარება, შეუძლია მისი გამეორება. სხვადასხვა ენებზე ლაპარაკის თავიდან ასაცილებლად მეცნიერები ცდილობენ ისეთი ფორმა მისცენ თავიანთ თეორიებს, რომ ეს უკანასკნელნი ტესტირებადი იყოს, ე.ი. შეიძლებოდეს მათი უარყოფა (ან დადასტურება) ასეთი გამოცდილების საშუალებით.

სწორედ ეს შეადგენს მეცნიერულ ობიექტურობას. ყველას, ვისაც შესწავლილი აქვს მეცნიერული თეორიების გაგებისა და ტესტირების ხერხები, შეუძლია გაიმეოროს ექსპერიმენტი და დამოუკიდებლად განსაჯოს იგი. ამის მიუხედავად, ყოველთვის იქნება ისეთი ხალხი, ვისი მსჯელობაც მიკერძოებული იქნება. ამ მოვლენას ვერაფერს ვუზამთ, და იგი არც წარმოადგენს სერიოზულ დაბრკოლებას იმ სხვადასხვა სოციალური ინსტიტუტების მუშაობისთვის, რომლებიც შექმნილია მეცნიერული ობიექტურობისა და კრიტიკის ხელშეწყობის მიზნით. ასეთი ინსტიტუტებია, მაგალითად, ლაბორატორიები, პერიოდული მეცნიერული გამოცემები, კონგრესები. მეცნიერული მეთოდის ეს ასპექტი გვიჩვენებს, რისი მიღწევა შეიძლება ისეთი ინსტიტუტების საშუალებით, რომლებიც შექმნილია იმ მიზნით, რომ

შესაძლებელი გახადონ საზოგადოებრივი კონტროლი, და საზოგადოებრივი აზრის დაუფარავი გამოხატვით, თუნდაც ეს საზოგადოება სპეციალისტთა ვიწრო წრე იყოს. მხოლოდ პოლიტიკურ ძალაუფლებას, როდესაც იგი თავისუფალი კრიტიკის ჩასახშობად გამოიყენება, ან როდესაც ვერ ახერხებს კრიტიკის დაცვას, შეუძლია შეასუსტოს ამ ინსტიტუტების ფუნქციონირება, ინსტიტუტებისა, რომლებზეც საბოლოოდ დამოკიდებულია მეცნიერული, ტექნოლოგიური და პოლიტიკური პროგრესი.

იმისთვის, რომ კიდევ უფრო უკეთ გავიგოთ მეცნიერული მეთოდის ეს, სამწუხაროდ, უგულვებელყოფილი ასპექტი, შეგვიძლია განვიხილოთ იდეა, რომლის თანახმად, მიზანშეწონილია მეცნიერების დახასიათება მისი მეთოდებით და არა მისი შედეგებით.

პირველ რიგში დავუშვათ, რომ რომელიმე ნათელმხილველი ქმნის წიგნს სიზმრის, ან, შესაძლოა, ავტომატური წესის დახმარებით. შემდეგ დავუშვათ, რომ წლების შემდეგ ახალი რევოლუციური აღმოჩენების შედეგად რომელიმე დიდი მეცნიერი (რომელსაც ეს წიგნი არასდროს უნახავს) ქმნის ზუსტად ასეთივე წიგნს. ან, თუ სხვაგვარად ვიტყვით, ვუშვებთ, რომ ნათელმხილველი „ხედავს“ მეცნიერულ წიგნს, რომელსაც ამ დროისთვის მეცნიერი ვერ შექმნის იმის გამო, რომ ამ წიგნთან დაკავშირებული მრავალი აღმოჩენა ჯერ კიდევ უცნობია. ახლა კი დავსვათ კითხვა: მიზანშეწონილია თუ არა იმის თქმა, რომ ამ ნათელმხილველმა მეცნიერული წიგნი შექმნა? შეგვიძლია დავუშვათ, რომ, თუ წიგნს მისივე თანამედროვე კომპეტენტური მეცნიერები განიხილავენ, მათთვის ეს წიგნი ნაწილობრივ გაუგებარი და ნაწილობრივ ფანტასტიკური იქნება. ამიტომ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ნათელმხილველის წიგნი შექმნის მომენტისთვის არ წარმოადგენს მეცნიერულ ნაშრომს, ვინაიდან ეს არ იყო მეცნიერული მეთოდის შედეგი. ასეთ შედეგს, რომელიც, ზოგიერთ მეცნიერულ შედეგთან თანხვედრის მიუხედავად, არ არის მეცნიერული მეთოდის პროდუქტი, „გამოცხადებული მეცნიერების“ ნიმუშს ვუწოდებ.

იმისთვის, რომ ეს მსჯელობა მივუსადაგოთ მეცნიერული მეთოდის საჭიროების პრობლემას, დავუშვათ, რომ რობინზონ კრუზომ შეძლო თავის კუნძულზე ფიზიკური და ქიმიური ლაბორატორიების, ასტრონომიული ობსერვატორიების და ა. შ. აგება, და შექმნა უამრავი ნაშრომი, რომლებიც მთლიანად დაკვირვებებსა და ექსპერიმენტებს ემყარებოდა. ისიც კი დავუშვათ, რომ მის განკარგულებაში იყო დროის შეუზღუდავი რაოდენობა და რომ მან მოახერხა ისეთი მეცნიერული სისტემების შექმნა და აღწერა, რომლებიც სრულად ემთხვევა ჩვენი მეცნიერების მიერ ამჟამად აღიარებულ შედეგებს. კრუზოს მეცნიერების ხასიათის გათვალისწინებამ შეიძლება ზოგს ათქმევინოს, რომ ეს ნამდვილი მეცნიერებაა და არა „გამოცხადებული მეცნიერება“. და, უეჭველია, ეს უფრო მეტად ჰგავს მეცნიერებას, ვიდრე მეცნიერული წიგნი, რომელიც გამოეცხადა ნათელმხილველს, ვინაიდან რობინზონ კრუზომ ამ წიგნის შექმნაში დიდად გამოიყენა მეცნიერული მეთოდი. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მე ვამტკიცებ, რომ კრუზოს მეცნიერება „გამოცხ-

ადებული მეცნიერების" ტიპისაა; რომ მას აკლია მეცნიერული მეთოდის ელემენტი, და, საბოლოოდ, კრუზოს მიერ ჩვენი შედეგების ანალოგიური შედეგებიც იღებოდა ისევე შემთხვევითი და სასწაულებრივია, როგორც ნათელმხილველის შემთხვევაში. არ არსებობს ადამიანი, თვით კრუზოს გარდა, ვინც მის შედეგებს შეამონებებს; მის გარდა ვერავინ მოახერხებს იმ შეხედულების კორექციას, რომლებიც მისი განსაკუთრებული მენტალური ისტორიის გარდაუვალი შედეგია; ვერავინ დაეხმარება მას იმ უცნაური სიბრძავის მოცილებაში, რომელიც დაკავშირებულია საკუთარი შედეგებისთვის დამახასიათებელ შესაძლებლობებთან, რომლებიც, თავის მხრივ, დაკავშირებულია იმ ფაქტთან, რომ ამ შედეგების უმრავლესობა მიღწეულ იქნა შედარებით შეუსაბამო მიდგომის შედეგად. ხოლო რაც შეეხება რობინზონის მეცნიერულ ნაშრომებს, მხოლოდ ამ ნაშრომების ისეთი ადამიანისთვის ახსნის მცდელობისას, ვისაც ეს ნაშრომები არ შეუქმნია, შეუძლია რობინზონს მიაღწიოს ადვილადგასაგებ და საფუძვლიან კომუნიკაციას, რომელიც აგრეთვე მეცნიერული მეთოდის ნაწილია. ერთ პუნქტში — რომელიც შედარებით უმნიშვნელოა — კრუზოს მეცნიერების „გამოცხადებული“ ხასიათი განსაკუთრებით აშკარაა. აქ მხედველობაში მაქვს კრუზოს მიერ თავისი „პერსონალური ტოლობის“ აღმოჩენა (აუცილებლად უნდა დავუშვათ, რომ კრუზომ ეს აღმოჩენა გააკეთა), მისთვის დამახასიათებელი პერსონალური რეაქციის ხანგრძლივობისა, რომელიც გავლენას ახდენს მის ასტრონომიურ დაკვირვებებზე. რა თქმა უნდა, შეიძლება იმის წარმოდგენა, რომ კრუზომ აღმოაჩინა, ვთქვათ, თავისი რეაქციის ხანგრძლივობის ცვლილებები და რომ იძულებული გახდა, ეს ცვლილებები გაეთვალისწინებინა. მაგრამ, თუ შევადარებთ რეაქციის ხანგრძლივობასთან დაკავშირებული ამ აღმოჩენის ხასიათს იმ აღმოჩენის ხასიათთან, რომელიც „საზოგადოებრივ“ მეცნიერებაში გაკეთდა სხვადასხვა დამკვირვებელთა შედეგებს შორის წინააღმდეგობების გათვალისწინებით, მაშინ რობინზონ კრუზოს მეცნიერების „გამოცხადებული“ ხასიათი ნათელი გახდება.

თუ შევაჯამებთ ნათქვამს, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ის, რასაც „მეცნიერული ობიექტურობას“ ვუწოდებთ, არის არა ინდივიდუალური მეცნიერის მიუკერძოებლობის, არამედ მეცნიერული მეთოდის სოციალური ანუ საზოგადოებრივი ხასიათის შედეგი, ხოლო ინდივიდუალური მეცნიერის მიუკერძოებლობა მეცნიერების ამ სოციალურად თუ ინსტიტუციურად ორგანიზებული ობიექტურობის შედეგია და არა მიზეზი.

კანტიანელები და ჰეგელიანელები⁸ ერთნაირად ცდებიან, როდესაც უშვებენ, რომ ჩვენი წინასწარი ვარაუდები (იმის გამო, რომ ისინი, როგორც სანყისი პირობები, აუცილებელი ინსტრუმენტები არიან, რომლებიც გვჭირდება ჩვენი გამოცდილებების აქტიური „კეთების პროცესში“) ველარც გადაწყვეტილებით შეიცვლება და ველარც გამოცდილებით უარიყოფა. ეს ვარაუდები, კანტიანელთა და ჰეგელიანელთა აზრით, ტესტირების მეცნიერულ მეთოდებს სცდებიან და შეადგენენ მთელი აზროვნების საბაზისო ვარაუდებს. ეს კი გაზვიადებაა, რომელიც ემყარება მეცნიერებაში თეორიასა და გამოცდილებას შორის არსებული დამოკიდებულებ-

ის არასწორად გაგებას. ჩვენი დროის ერთ-ერთი უდიდესი მიღწევა იყოს ის, როდესაც აინშტაინმა გვიჩვენა, რომ, გამოცდილებიდან გამომდინარე, შეგვიძლია გამოვიკვლიოთ და გადავსინჯოთ ჩვენი ვარაუდები თუნდაც დროისა და სივრცის შესახებ, იდეები, რომლებიც მთელი მეცნიერებისთვის აუცილებელ წინაპირობებად ითვლებოდა და ეკუთვნოდა მეცნიერების „კატეგორიულ ხელსაწყოებს“. ამგვარად, ცოდნის სოციოლოგიის მიერ მეცნიერებაზე მიტანილი სკეპტიკური შეტევა ჩაიფუშა მეცნიერული მეთოდის გამოყენების შედეგად. ემპირიულმა მეთოდმა დაამტკიცა, რომ შეუძლია საკუთარ თავზე ზრუნვა.

მაგრამ ემპირიული მეთოდი ამას ყველა ჩვენი მცდარი შეხედულების ერთბაშად აღმოფხვრით ვერ აღწევს. მას ამ შეხედულებების მხოლოდ სათითაოდ ლიკვიდირება შეუძლია. ამის კლასიკურ მაგალითად ისევ აინშტაინის აღმოჩენა უნდა გამოვიყენო დროსთან დაკავშირებული ჩვენი მცდარი შეხედულებების შესახებ. აინშტაინს არც კი განუსაზღვრავს დროისა და სივრცის არსებული კონცეფციების კრიტიკა. მისი პრობლემა ფიზიკის კონკრეტული პრობლემა იყო — რეაბილიტაცია თეორიისა, რომელმაც მარცხი განიცადა, ვინაიდან ტესტირების მიზნით ჩატარებული ექსპერიმენტები ურთიერთსაინანაღმდეგო შედეგს იძლეოდა. აინშტაინი, ფიზიკოსთა უმრავლესობასთან ერთად, აცნობიერებდა, რომ ეს ამ თეორიის მცდარობას ნიშნავდა. მაგრამ აინშტაინმა აღმოაჩინა, რომ თუ შევცვლით ამ თეორიის იმ მომენტებს, რომელთაც მანამდე ყველა თავისთავად ცხადად თვლიდა და რომლებიც ამის გამო შეუმჩნეველი დარჩა, მაშინ თეორიასთან დაკავშირებული სირთულეები გაქრება. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, აინშტაინმა გამოიყენა მეცნიერული კრიტიციზმის მეთოდი, ცდისა და შეცდომის აღმოფხვროის მეთოდი. მაგრამ ამ მეთოდს არ მივყავართ ყველა ჩვენს მცდარ შეხედულებებზე უარის თქმამდე; პირიქით, ის, რომ ასეთი შეხედულებები გვექონდა, შეგვიძლია აღმოვაჩინოთ მხოლოდ მას შემდეგ, რაც ამ შეხედულებებს თავიდან მოვიცილებთ.

მაგრამ უნდა ვაღიაროთ, რომ ნებისმიერ მოცემულ მომენტში ჩვენი მეცნიერული თეორიები დამოკიდებული იქნება არა მხოლოდ ამ მომენტისთვის ჩატარებულ ექსპერიმენტებზე და ა.შ., არამედ ჩვენს მცდარ შეხედულებებზეც, რომლებიც ისე გვაქვს აზროვნებაში გამჯდარი, რომ მათ შესახებ არაფერი ვიცით (თუმცა გარკვეული ლოგიკური მეთოდების გამოყენებას შეუძლია დახმარება გაგვიწიოს მათ მოძებნაში). ყოველ შემთხვევაში, ამ ინკრუსტაციასთან დაკავშირებით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ მეცნიერებას ძალუძს ისწავლოს და ნაშალოს ამ ინკრუსტაციის ზოგიერთი ნახატი. ეს პროცესი შეიძლება ვერასდროს გახდეს სრულყოფილი, მაგრამ არ არსებობს რაიმე ფიქსირებული ბარიერი, რომლის წინაც პროცესი უნდა გაჩერდეს. საზოგადოდ, ნებისმიერი დაშვების გაკრიტიკება შეიძლება. ხოლო ის, რომ კრიტიკა ყველას შეუძლია, შეადგენს მეცნიერულ ობიექტურობას.

მეცნიერული შედეგები ფარდობითია (თუ ამ ტერმინის გამოყენება საერთოდ შესაძლებელია) მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ისინი მეცნიერული განვითარების კონკრეტული ეტაპის შედეგებია და შესაძლებელია მათი შეცვლა მეცნიერული პროგრესის მსვლელობაში. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ჭეშმარიტებაც „ფარდობი-

თია": თუ მტკიცება ჭეშმარიტია, იგი სამუდამოდ ჭეშმარიტია [იხ. მე-14 ნარკვევი, განსაკუთრებით I და II თავები]. ეს მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ მეცნიერული შედეგების უმრავლესობას ჰიპოთეზების ხასიათი აქვს, ე.ი. ისეთი გამონათქვამებისა, რომელთათვისაც დამამტკიცებელ საბუთს გადამწყვეტი მნიშვნელობა არა აქვს და რომლებიც, ამიტომ, ნებისმიერ დროს შეიძლება გადავამოწმოთ. მიუხედავად იმისა, რომ სოციოლოგთა კრიტიციზმისთვის ეს მსჯელობა აუცილებელი არ არის, მას შეუძლია დიდი დახმარება გაგვიწიოს სოციოლოგთა თეორიების უკეთ გაგებისთვის. თუ ჩემს ძირითად კრიტიციზმს დავუბრუნდებით, ამ მსჯელობას შეუძლია გარკვეული ნათელი მოჰფინოს იმ მნიშვნელოვან როლს, რომელსაც თანამშრომლობა, ინტერსუბიექტურობა და მეთოდის საჯაროობა ასრულებენ მეცნიერულ კრიტიციზმსა და მეცნიერულ პროგრესში.

სიმართლეა, რომ სოციალურმა მეცნიერებებმა ჯერ კიდევ ვერ მიაღწიეს მეთოდის ამ საჯაროობას. ეს, ნაწილობრივ, აზროვნებაზე არისტოტელესა და ჰეგელის გამანადგურებელი ზეგავლენის შედეგია, ნაწილობრივ, შესაძლოა, მეცნიერული ობიექტურობის სოციალური ინსტრუმენტების გამოყენებაში ამ მეცნიერებების წარუმატებლობისა. ამგვარად, ეს მცდელობები „ტოტალური იდეოლოგიები“, ან, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, სოციალური მეცნიერებების ზოგიერთ მოღვაწეს არ შეუძლია, ან არ სურს, საერთო ენაზე ლაპარაკი. მაგრამ ამის მიზეზი კლასობრისი ინტერესები არ არის, ხოლო შველა არც ჰეგელის დიალექტიკურ სინთეზშია და არც თვითანალიზში. სოციალური მეცნიერებებისთვის ერთადერთი ხსნაა ვერბალური ფეიერვერკების სრული დავიწყება და ჩვენი დროის პრაქტიკულ პრობლემებთან შებმა იმ თეორიული მეთოდების გამოყენებით, რომლებიც ყველა მეცნიერებაში ძირითადად ერთნაირია. აქ ვგულისხმობ ცდისა და შეცდომის, ისეთი ჰიპოთეზების ჩამოყალიბების მეთოდს, რომელთა პრაქტიკული ტესტირება შესაძლებელია და რომლებიც უნდა დავუქვედებაროთ პრაქტიკულ ტესტებს. საჭიროა სოციალური ტექნოლოგია, რომლის შედეგების ტესტირება შესაძლებელი იქნება საფეხურებრივი სოციალური ინჟინერიის მეშვეობით.

სოციალური მეცნიერებებისთვის აქ შეთავაზებული ხსნა დიამეტრულად სანინალმდეგოა იმისა, რასაც ცოდნის სოციოლოგია გვთავაზობს. სოციოლოგებს სწამთ, რომ სოციალურ მეცნიერებებში არსებული მეთოდოლოგიური სირთულეები შედეგია არა მათი არაპრაქტიკული ხასიათისა, არამედ იმისა, რომ პრაქტიკული და თეორიული პრობლემები ერთმანეთშია გადახლართული სოციალური და პოლიტიკური ცოდნის სფეროში. ცოდნის სოციოლოგიის მეწინავე ნაშრომში ვკითხულობთ: „პოლიტიკური ცოდნის განსაკუთრებულობა, „ზუსტი“ ცოდნისგან განსხვავებით, იმ ფაქტს ემყარება, რომ ცოდნა და ნება, ანუ რაციონალური ელემენტი და ირაციონალობის დონე, განუყოფელი და ძირფესვიანად გადახლართულია, ამას შეგვიძლია ვუპასუხოთ, რომ „ცოდნა“ და „ნება“, გარკვეული თვალსაზრისით, ყოველთვის განუყოფელია, მაგრამ ამ ფაქტს აუცილებლად სახიფათო არეულობამდე არ მივყავართ. არ არსებობს ცოდნა მის მოსაპოვებლად განეული ძალისხმევით, მისით დაინტერესების გარეშე. მეცნიერის ძალისხმევაში, როგორც წესი,

პირადი ინტერესის გარკვეული რაოდენობაც მონანილეობს. ინჟინერი საგნებს ძირითადად პრაქტიკული კუთხით სწავლობს. ასევე იქცევა ფერმერიც. პრაქტიკა თეორიული ცოდნის მტერი კი არაა, მისი ყველაზე ღირებული სტიმულია. მიუხედავად იმისა, რომ მეცნიერს შეიძლება გარკვეული გულგრილობაც კი დაეუფლოს, არსებობს მრავალი მაგალითი იმის საჩვენებლად, რომ ასეთ დაუინტერესებლობა მეცნიერისთვის ყოველთვის მნიშვნელოვანი არ არის. მაგრამ მისთვის ნამდვილად მნიშვნელოვანია, შეხება ჰქონდეს რეალობასთან, პრაქტიკასთან, ვინაიდან მათ, ვისაც ეს მხედველობიდან გამორჩება, თავისი ეს შეცდომა სქოლასტიციზმისკენ გადახვევით უნდა აანაზღაურონ. ამგვარად, ჩვენი აღმოჩენების პრაქტიკული გამოყენება ცოდნისა და „ნების“ განცალკევების მცდელობა კი არ არის, არამედ სოციალური მეცნიერებიდან ირაციონალიზმის აღმოფხვრის საშუალება.

ამის სანინააღმდეგოდ, ცოდნის სოციოლოგია იმედოვნებს სოციალური მეცნიერების გარდაქმნას მეცნიერთათვის იმ სოციალური ძალებისა და იდეოლოგიების გაცნობით, რომლებითაც ეს მეცნიერები არაცნობიერად გარშემორტყმულნი არიან. მაგრამ ცრურწმენებსა და მცდარ შეხედულებებთან დაკავშირებული ძირითადი პრობლემა ისაა, რომ არ არსებობს მათი მოცილების პირდაპირი გზები. როგორ უნდა გავიგოთ, რომ რაიმე წარმატებას მივალნიეთ ჩვენი ცრურწმენების უკუგდების მცდელობაში? საერთო გამოცდილება ხომ გვკარნახობს, რომ ის, ვინც ყველაზე მეტადაა დარწმუნებული, რომ თავიდან მოიცილა ცრურწმენები, სინამდვილეში ყველაზე მეტადაა მოცული ცრურწმენებით? სრულიად მცდარია ის აზრი, რომ ცრურწმენათა სოციოლოგიურ, ფსიქოლოგიურ, ანთროპოლოგიურ თუნებისმიერი სხვა სახის შესწავლას შეუძლია დაგვეხმაროს ამ ცრურწმენების თავიდან აცილებაში. ასეთი შესწავლით დაკავებული უამრავი ადამიანი სავსეა ცრურწმენებით. და თვითნაალიზი არა მხოლოდ არ გვეხმარება ჩვენს შეხედულებათა არაცნობიერი სამყაროს დაძლევაში, არამედ ხშირად უფრო მეტ თვითმოტყუებაში მივყავართ. ცოდნის სოციოლოგიის იმავე ნაშრომში¹⁰ ვხვდებით ამ მეცნიერების აქტივობის შემდეგნაირ მოხსენებას: „სულ უფრო იზრდება ტენდენცია იმ ფაქტორების გაცნობიერებისა, რომლებიც აქამდე არაცნობიერად წარმართავდნენ ჩვენს ქმედებებს... მათ, ვინც შიშობს, რომ მზარდი ცოდნა განმსაზღვრელ ფაქტორთა შესახებ დამბლას დასცემს ჩვენს გადანყვეტილებებს და დაემუქრება „თავისუფლებას“, უარი უნდა თქვან მეცნიერულ მოღვაწეობაზე. მხოლოდ ის ადამიანია მზად ქმედებისთვის, ვინც არ იცნობს განმსაზღვრელ ფაქტორებს, მაგრამ მოქმედებს მისთვის უცნობ დეტერმინანტთა უშუალო ზენოლის პირობებში“. ეს, აშკარად, გამეორებაა ჰეგელის საყვარელი იდეისა, რომელიც ენგელსმაც გულუბრყვილოდ გაიმეორა თავის ფრაზაში: „თავისუფლება აუცილებლობის აღიარებაა“¹¹. ეს რეაქციული შეხედულება. განა ცოდნა თავისუფლებს მათ, ვინც კარგად ცნობილი დეტერმინანტების, მაგალითად, პოლიტიკური ტირანიის, პირობებში მოქმედებს? მხოლოდ ჰეგელს შეეძლო ასეთი ზღაპრების მოყოლა. მაგრამ ის, რომ ცოდნის სოციოლოგია ამ კონკრეტულ ცრურწმენას იცავს, ნათლად გვიჩვენებს, რომ არ არსებობს ჩვენი იდეოლოგიების თავიდან მოცილებ-

ის რაიმე მძლავრი ხერხი (ერთხელ ჰეგელიანელი, ყოველთვის ჰეგელიანელი). თვითნაღლიზი ვერ შეცვლის იმ პრაქტიკულ ქმედებებს, რომლებიც აუცილებელია იმ დემოკრატიული ინსტიტუტების შექმნისთვის, რომლებიც კრიტიკული აზროვნების თავისუფლებისა და მეცნიერული პროგრამის ერთადერთი გარანტია.