

FILOZOFIA I NAUKA  
Studia filozoficzne i interdyscyplinarne  
Tom 6, 2018

Małgorzata Czarnocka

## JAK NAUKA JEST UNIWERSALNA?

### *STRESZCZENIE*

Badam problem uniwersalności nauki w jej koncepcjach epistemologicznych oraz zsocjologizowanych, a w tych drugich także tezę o antyuniwersalności nauki. Wyróżniam wśród typów uniwersalności nauki epistemiczną oraz kulturowo-społeczną globalną, w tej ostatniej – uniwersalność globalną poziomu bazowego nauki, a ponadto etyczno-aksjologiczną. Pokazuję, że w epistemologii naukę uznaje się za uniwersalną w jej podstawowych aspektach, tj. wiedzy, przedmiotu, podmiotu, wartości poznawczych oraz metody, ponieważ ta cecha jest według metatez epistemologii koniecznym efektem ważności i autonomiczności nauki. Wykazuję też, że ujęcia zsocjologizowane nauki, stojące na stanowisku multikulturalizmu, niewłaściwie traktują naukę jako nieusuwalnie antyuniwersalną, jako dziedzinę związaną tylko z kulturą zachodnią. Proponuję stanowisko uniwersalizmu globalnego poziomu bazowego postulujące, że nauka wyrasta z kulturowej bazy (zawierającej kryteria najsłabszej racjonalności, empiryczności i metodyczności) wspólnej dla wszystkich kultur. Badam ponadto, jak uniwersalność będąca własnością nauki, staje się wartością nauki i jakie znaczenie ma ta własność i zarazem wartość nauki dla ludzkiego świata.

**Słowa kluczowe:** epistemologia, zsocjologizowane koncepcje nauki, uniwersalność nauki, uniwersalność epistemiczna, uniwersalność globalna, uniwersalność jako wartość.

### WPROWADZENIE

Tak oczywiste, że aż banalne jest stwierdzenie, że na pytanie, czym jest uniwersalność nauki, nie ma jednej odpowiedzi, a są różne i rozmaicie uwarunkowane – i metafizycznie, i teoretycznie. Pojęcia uniwersalności dotyczą różnych aspektów nauki i to nauki dwójako ukonstytuowanej. Dołącza się tu też uwikłanie ideologiczne i wartościujące; uniwersalność, rozmaicie rozumiana, ma tendencję do odgrywania roli wartości, zależnie od kontekstu – wartości poznawczej, społecznej lub etycznej, a w końcu wartości istotnej w konstytuowaniu ludzkiego świata.

Jak większość pojęć, i to zależy od teorii, która go zawiera, a na wyższych piętrach – od szkoły filozoficznej, nurtu filozoficznego i wreszcie od determinant metafizycznych. Najgłębszy czynnik formujący cechę uniwersalności nauki to konstytucja nauki – albo jako „czystego” obiektu poznawczego, albo jako poznania uwikłanego lub wręcz konstytuowanego przez czynniki społeczno-kulturowe. Kluczowy dla ujęcia problemu uniwersalności nauki jest podział koncepcji nauki na dwa typy: koncepcje epistemologiczne oraz zsocjologizowane. Pierwszy typ konstytucji ujmuje naukę jako szczególne poznanie i wiedzę – czyste, funkcjonujące w autonomicznej sferze poznawczej, izolowanej od innych dziedzin ludzkiej aktywności. Drugi typ ujmuje naukę jako poznanie i wiedzę tworzone w pozanaukowym otoczeniu, a mianowicie, w całości świata społeczno-kulturowego.<sup>1</sup> Pierwszy typ koncepcji nauki obowiązuje w tradycyjnej epistemologii, łącznie ze współczesną filozofią nauki, zwaną racjonalistyczną; drugi typ obejmuje zsocjologizowane teorie nauki, także te należące do socjologii wiedzy, zachowujące – konstytucję nauki jako fenomenu poznawczego, a nie np. naukę jako organizację lub jako jedynie szczególny typ podmiotu kolektywnego.

Pierwsza konstytucja przyjmuje jako konieczną – jak będę wykazywać – uniwersalność nauki, natomiast druga – odrzuca ją. Jednak antyuniwersalność nie jest konieczna w koncepcjach zsocjologizowanych; twierdzą tak wbrew częstym odmiennym twierdzeniom. Nie mamy tu do czynienia z dychotomią, ale jedynie z rozróżnieniem, które można zasypywać. Pragnę wykazać, że nauka ujęta jako poznanie naukowe uwikłane w czynniki kulturowe i społeczne, czyli *nauka włączona w świat multikulturowy, też może być uniwersalna*. W klimacie filozoficznym ostatnich kilku dekad niewiele się myśli o minimalizowaniu różnic, a raczej dąży się do ich wyolbrzymiania. Momentami filozofowie zbliżają prezentacje swoich poglądów, sposób argumentowania oraz stosunek do wyznawców innych poglądów do poziomu ideologicznych zmaganiań, do walk o wyznawane stanowiska.

Przemiany pojęć uniwersalności nauki nie są przypadkowe: mają swoją logikę, odzwierciedlają historyczne przemiany filozoficznego myślenia o nauce. Pytanie o uniwersalność nauki odsyła do rozróżnienia dwóch *typów ujmowania nauki: tradycyjnie epistemologicznego oraz zsocjologizowanego*. Dla rozpatrzenia charakteru i istoty uniwersalności nauki najważniejszy jest, jak sądzę, ten właśnie podział i metatezy obu rodzajów koncepcji. Taką też strategię badania kwestii – metateoretyczną, ogólną – tu przyjmuję.

Samo klasyfikowanie pojęć uniwersalności nauki, eksplikacja każdego z nich z osobna, bez usytuowania ich w historycznych przemianach myślenia o nauce, nie pozwala zadowalająco wnikać w uniwersalność nauki i w jej meandry. Nie pozwala zrozumieć ról, jakie uniwersalność odgrywa w funk-

<sup>1</sup> M. Paty wprowadza inne rozróżnienie: naukę idealną oraz społeczną produkcję nauki (*social production of science*) i na nim opiera rozważania o uniwersalności nauki. Paty, M. *The Idea of the Universality of Science and Its Philosophical and Historical Critics*, Asclepio, 49, 1997, s. 5–43.

cjonowaniu nauki, także w całym ludzkim świecie poza nią, i w jej wartościowaniu. W końcu, nie pozwala też odpowiedzieć na pytanie, jak właściwość uniwersalności przeobraża się w wartość, także poznawczą, jak przekracza granice namysłu nad nauką i odgrywa lub może odgrywać role w kształtowaniu ludzkiego świata.

Dwa wyróżnione tu typy koncepcji nauki zawierają dwie różne grupy pojęć uniwersalności w nauce. Pierwszą grupę nazwę *uniwersalnością epistemiczną*, a drugą, występującą w koncepcjach zsocjologizowanych, dyskusyjną i najczęściej odrzucaną – *społeczno-kulturową*. Jakie są relacje pomiędzy tymi dwoma typami uniwersalności nauki, zwłaszcza wobec konwergencji typów koncepcji nauki, z którymi są one związane? To jeden z problemów, który rozważę. Drugi dotyczy przemiany uniwersalności, w różnych jej sensach, z właściwości pewnych obiektów (aspektów) nauki w wartości. Rozważę też kwestię, jak uniwersalność nauki jest lub może być ważna dla ludzkiego świata, nie tylko z powodów poznawczych.

## EPISTEMICZNA UNIWERSALNOŚĆ NAUKI

Według koncepcji epistemologicznych nauka jest uniwersalna w swych głównych aspektach: uniwersalny jest jej przedmiot, wiedza naukowa (na kilka sposobów), metody i wartości poznawcze. „Uniwersalny” znaczy tu powszechnie obowiązujący, aprobowany i respektowany. Uniwersalność wymienionych typów należy do warunków tożsamości nauki. Ponadto, jeśli przyjąć stanowisko Kanta lub poglądy idące za nim, w tym neokantowskie w kilku wypracowanych wersjach, także ich współczesne filiacje,<sup>2</sup> uniwersalny jest jej szczególnie podmiot, a mianowicie transcendentálny.

Fakt uniwersalności nauki jest antycypowany jako wyjściowy pewnik w kantyźmie, w neokantyźmie i w filozofii analitycznej. Uniwersalność nauki przyjmuje się w jednym „pakiecie” z faktem nauki lub faktem możliwości nauki. Jeśliby bowiem nie założyć w punkcie wyjścia uniwersalności epistemicznej, to konstrukcja teorii poznania (w tej postaci, jaką teorie te faktycznie mają) byłaby niewykonalna. Każda taka teoria ujawnia przecież uniwersalne metody poznania, jeden powszechny charakter aktów poznawczych i ich stałe, wszechobecne uwarunkowania, formy wiedzy itd. Ogólnie, teorie te pokazują, *jak nauka jest uniwersalna*. Jeśli teoria poznania ma być normatywna, to również postuluje wyjściowy postulat uniwersalności nauki i do niego dopasowuje ustanawiane uniwersalne normy i wartości poznawcze. Natomiast naturalistyczne koncepcje nauki przyjmują uniwersalność nauki jako fakt empiryczny i uzasadniają go, np. epistemologie ewolucyjne

<sup>2</sup> Filiacje zadeklarowane nie są częste, natomiast daleki odpowiednik podmiotu transcendentálnego pojawia się znacznie częściej – jako podmiot społeczny, np. Schelerowski duch grupy, dusza grupy.

fundują go w powszechnie (tj. uniwersalnie) obowiązujących prawach teorii Darwina.

W ujęciu epistemologicznym nauka jest *szczególnym, czystym poznaniem* – racjonalnym, o specyficznej, stałej metodzie lub metodach, o określonych wartościach poznawczych i celach. I, co tu najważniejsze, bez zewnętrznych determinant, tj. *bez włączania czynników pochodzących spoza sfery poznania*. Teza o niedopuszczalności zewnętrznego determinowania głosi, że poznanie autentyczne nie jest obiektem gier społecznych, obiektem zabiegów i interesów jakichś grup społecznych, ani nie bierze się ze specyficzności poszczególnych kultur. Jeśli poznanie ma być obiektywne i prawdziwe lub przynajmniej zbliżyć się do prawdy, musi funkcjonować w izolacji od dziedzin, w których funkcjonuje. Ma eksternalizować wszystkie czynniki, wśród których się rozwija. Według standardowej epistemologii,<sup>3</sup> także współczesnej, poznanie naukowe, które zostaje uwikłane w czynniki społeczno-kulturowe, przestaje być poznawczo ważne. Traci status poznania autentycznego, zmienia się w jego pozór, w pseudopoznanie. Według jednej z podstawowych metatez epistemologicznych nauka musi być odseparowana od innych dziedzin ludzkiej aktywności, a więc od pozostałej kultury (najszerzej ujętej), a w innym ujęciu, od *Lebensweltu*. Poznanie naukowe ważne to jedynie takie, którego nie podlega jakimkolwiek oddziaływaniom kulturowym, społecznym, w tym politycznym i ekonomicznym, ludzkim interesom, czy to indywidualnym, czy kolektywnym. Poznanie tak wyobrażone zajmuje szczególne miejsce w ludzkim świecie: nie wchodzi w żadne z nim relacje, sytuuje się poza nim, w odrębnej izolowanej sferze. Nauka autentyczna musi być z konieczności autonomiczna, paradoksalnie wyłączona ze świata, w którym jest.

Zewnętrzne oddziaływania na naukę – stwierdzają epistemolodzy – pojawiają się w jej praktyce i pełnią w niej rolę wyłącznie destrukcyjną: degenerują naukę, sprawiają, że sprzeniewierza się ona ideałowi i przemienia się w pseudonaukę. Wskazuje się liczne przypadki relegowania ideału w historii rzeczywistej nauki, w tym m.in. politycznie sterowane badania Łysenki, wykluczanie „fizyki żydowskiej” przez niemieckich nazistów, „fizyki burżuazyjnej, idealistycznej” w stalinowskim okresie rozwoju w Związku Radzieckim, dostosowywanie tez naukowych do wierzeń religijnych lub nawet nadawanie prymatu tym drugim, dopasowanie twierdzeń o zmianach klimatycznych do interesów tych, którzy zamawiają ekspertyzy, przemilczanie szkodliwości lekarstw. Epistemologia – mówi jedna z jej niekwestionowanych metatez – jest wewnętrzną teorią nauki, tj. nauki odizolowanej od reszty ludzkiego świata. Nie dlatego, że epistemologia tak konwencjonalnie ustanawia swój zakres badań, ani że wprowadza zbyt idealistyczne założenia, ale dlatego, że tylko nauka autonomiczna jest ważna i wiarygodna. Wydanie jej na pastwę

<sup>3</sup> A więc poza niemal całą epistemologią, za wyjątkiem epistemologii społecznej.

zewnątrznych gier kulturowych, społecznych, religijnych i innych rujnuje realizację jej ideału w praktyce, a jeśli jest notoryczne lub powszechnie dopuszczalne, także sam ideał.

Notabene w takim ujęciu geneza nauki oraz motyw jej trwania są tajemnicze, gdyż muszą pochodzić spoza nauki. Trudno wyobrazić sobie naukę jako maszynę samonapędzającą się i powstającą z przyczyn należących do niej samej. Można mniemać, że naukę utworzono przy użyciu czynników (biorących się z ludzkiej natury lub z kultury, lub ze splotu przypadkowych okoliczności, np. szczególnych warunków biologicznych czy geograficznych), które następnie przestały w naukę ingerować: były tylko impulsem kreacji, lecz nie są czynnikiem podtrzymującym jej trwanie. Tak więc nauka uniezależniła się od reszty ludzkiego świata, chociaż to on ją utworzył.

Problem fundamentów nauki jest obecny w koncepcjach poznania i konieczny do jego wyjaśnienia, m.in. u Kartezjusza (zwracającego się do Boga jako pierwotnej instancji koniecznej w rekonstrukcji drogi poznania) i u Kanta, upatrującego (jednak z pewnymi zastrzeżeniami<sup>4</sup>) bazę poznania naukowego w fundamentalnych ludzkich zdolnościach. Izolacja nauki od innych dziedzin ludzkiego świata znaczy również, że nie zależy ona od tego świata w swym trwaniu, a wobec tego trzeba poszukiwać tylko w niej samej czynnika podtrzymującego jej istnienie. Nie można tu nawet mówić o tradycyjnie przywoływanych potrzebach intelektualnych lub o ludzkiej ciekawości (co zresztą uznaje się za rozstrzygnięcie anachroniczne i nieprawdziwe) jako motorze nauki, ponieważ odwoływalibyśmy się wtedy do faktu antropocentryczno-kulturowego. Wszelkie społeczne impulsy trwania nauki również trzeba usunąć z pola widzenia. Wobec tego epistemolodzy muszą twierdzić, że nauka napędza się sama do dalszego trwania. Prawdopodobnie może napędzać je podmiot poznania. Jednak i tu pojawia się trudność: stanowienie celów, zwłaszcza celów najogólniejszych, w tym celu nauki pojętej jako całość, nie leży w gestii ani kompetencjach podmiotu poznania tradycyjnie ujmowanego.

Warunek autonomiczności nauki względem innych dziedzin świata wprowadza w związek z postawionym celem: uzyskiwania wiedzy naukowej, której przysługują wskazane wartości poznawcze. Utrzymuje się, że tylko poznanie nietargane wpływami kulturowymi lub społecznymi może to roszczenie realizować: tylko takie jest poznawczo ważne, gdyż tylko takiemu przysługują niezaburzone wartości poznawcze. Ograniczenie dziedziny teorii poznania do „czystego” poznania naukowego, bez żadnych węi ingerencji z zewnątrz, nie jest więc konwencjonalną decyzją, ani rezultatem uproszczenia badań, wydzielenia stosunkowo wąskiej dziedziny przedmiotowej itp. Bierze się ono z fundamentalnej metatezy, o statusie aksjomatu mówiącego, że nauka tylko jako obiekt izolowany gwarantuje ważność swoim rezultatom.

<sup>4</sup> Zastrzeżenia dotyczą tu konstytucji podmiotu transcendentnego.

Dla utrzymywania wartości poznawczych konieczna jest izolacja nauki, usunięcie uwarunkowań zewnętrznych dywersyfikujących naukę na np. nauki narodowe, nauki poszczególnych okresów historycznych, cywilizacyjnych i kulturowych. Uniwersalność epistemiczna wypływa z braku relatywizacji nauki do wszelkich czynników względem niej zewnętrznych.

*Nauka jest więc uniwersalna ze względu na swą autonomiczność* – jest uniwersalna, ponieważ nie zależy od jakichkolwiek czynników zewnętrznych wobec niej, które dywersyfikowałyby ją na różne, partykularne nauki. W szczególności nie zależy – orzekają epistemolodzy – od kultury *en bloc* i od poszczególnych kultur (etnicznych, narodowych, historycznych etapów rozwoju kultury, kultury feministycznej), a więc też od systemów społecznych i religijnych.<sup>5</sup> Epistemolodzy nie opowiadają się jednak przeciw multikulturalizmowi, tak samo jak nie opowiadają się przeciw dominacji jednej kultury, ani przeciw wspólnemu korzeniom wszystkich kultur, ani przeciw jakimkolwiek porządkowi społecznemu. Wyłączają w ogóle kulturę z nauki tak, jak separują od nauki inne sfery ludzkiego świata. Chodzi im przy tym o naukę idealną, spełniającą normy zadane w danej koncepcji poznania. Natomiast *praxis* nauki – to, co się dzieje, gdy normy te są urzeczywistniane, nie jest dla klasycznych epistemologów oddzielnym obiektem badań. Zgodnie z silnymi tendencjami normatywistycznymi epistemologii klasycznej (którą teraz wypadałoby nazwać nieznaturalizowaną),<sup>6</sup> praktyka ma według nich bezwzględnie podporządkowywać się ideałowi, a więc mają ją kształtować epistemiczne wzorce. Jeśli w realizowaniu norm wkrada się rozdzwięk względem norm, otrzymujemy pseudonaukę.

Epistemiczna uniwersalność nauki jest zakodowana w samych podstawach projektu epistemologii jako dziedziny poszukiwań warunków wiedzy ważnej. Uniwersalność ta wypływa z autonomiczności nauki, a ta z kolei jest konieczna dla zagwarantowania ważności wiedzy naukowej. Mamy więc taki ciąg zależności: ważność wiedzy naukowej – autonomiczność nauki – uniwersalność nauki. Uniwersalność jest pochodną warunku ważności wiedzy, który odgrywa w epistemologii rolę pierwszoplanową i jest bazowym warunkiem tożsamości nauki, fundującą zarazem myślenie o poznaniu. Uniwersalność, ulokowana w triadzie z ważnością i autonomicznością, staje się gwarantem ważności nauki, świadectwem jej statusu. W ten sposób staje się ona wartością. Nie wynika z przeświadczeń światopoglądowych, np. o ustanowionym czy projektowanym miejscu nauki w ludzkim świecie, o jej

<sup>5</sup> Jest oczywiste, że autonomiczność nauki wobec religii jest normatywnym przepisem albo elementem ideału nauki. Religia, uznając się za konkurencyjnego i często najwyższego arbitra, kreatora i posiadacza najwyższego światopoglądu, w tym ze względu na swe moralno-teologiczne ustanowienia, wchodzi w konflikty z nauką. Podobnie – co obecnie ujawnia się coraz wyraźniej – opozycyjnie wobec wiedzy naukowej są świat gospodarki i polityka oraz ich interesy.

<sup>6</sup> Trend naturalizowania epistemologii, tj. oparcia jej na jakiejś dziedzinie wiedzy spoza niej samej, a więc i pozbawienia jej autonomiczności, wprowadza też inny przełom względem tradycji: nadaje badaniom poznania wyraźnie deskrypcyjny charakter, podczas gdy klasyczna epistemologia wysuwała – co notabene dyskusyjne – roszczenia normatywne.

właściwościach istotnych dla kultury, społeczeństwa, człowieka. *Jest koniecznym warunkiem metateoretycznego aksjomatu o ważności wiedzy naukowej.*

Uniwersalność epistemiczna obejmuje konstytutywne elementy nauki: metodę, przedmiot, formy rezultatów, konceptualizacje przedmiotu lub rodzaje konceptualizacji. Metoda w tradycji analitycznej lub podmiot w tradycji świadomościowej są dominującymi momentami konstytuującymi naukę w ogóle, a więc także jej uniwersalność; inne elementy są formowane przez te bazowe, m.in. odpowiednia metoda wytycza i przedmiot (prawa rzeczywistości empirycznej) i rezultaty (prawa nauki mówiące o prawach w sensie ontycznym). Pierwsze ustanowienie – metody jako formującej ważność, a poprzez nią i uniwersalność nauki – jest przejrzyste. Powszechnie akceptowana i stosowana metoda lub metody<sup>7</sup> decyduje o tym, że w nauce uzyskuje się wiedzę naukową według ustalonych, uniwersalnie akceptowanych schematów. Zastosowanie akceptowanej metody daje gwarancję ważności wiedzy uzyskanej przy jej użyciu. Natomiast podmiot poznania – w obliczu prymatu metody, która decyduje o charakterze poznawczej aktywności naukowej – nie ma tu swej indywidualnej tożsamości; biernie wykonuje przepisy zadane w metodzie. Nie jest on obecny w rozważaniach ze względów programowych, ale nawet gdyby był, i tak nie byłby interesujący.

Natomiast w filozofii podlegającej paradygmatowi podmiotowości (należą do nich: kartezjanizm, kantyzm, neokantyzmy i fenomenologia) pojawia się dysonans. Z jednej strony, podmiot konstytuujący poznanie jest indywidualny, z subiektywną świadomością, i funkcjonuje w swej sferze immanentnej, z drugiej strony, mamy uniwersalną naukę, z poznaniem uzyskiwanym według uniwersalnie obowiązujących reguł, o powszechnie realizowanych aktach poznawczych jednakowego typu. Powstaje pytanie, jak podmiot indywidualny, funkcjonujący w swej wewnętrznej, subiektywnej sferze uzyskuje wiedzę ogólną, uniwersalnie akceptowaną, ważną i obowiązującą? Jak taki podmiot realizuje procesy poznawcze według uniwersalnych reguł – skoro zarządza nim (tylko) subiektywna świadomość? Skąd pochodzą w jego indywidualnej świadomości uniwersalne reguły? W jaki sposób są powszechne i jak indywidualny podmiot je przyswaja, skoro tym, co go konstytuuje, jest jego subiektywna świadomość? Znaturalizowane koncepcje poznania odpowiadają na te narzucające się pytania odwołując się do ludzkiej natury i jej powszechnej, bezwyjątkowej, niezdywersyfikowanej biologicznej konstytucji lub ujmują podmiot jako jeden z produktów kultury, w sprzężeniu zwrotnym – jako że to człowiek, a więc w tym podmiot poznawczy formuje kulturę.

<sup>7</sup> Można dopuścić różne metody; nie ma silnych argumentów za obowiązaniem tylko jednej metody. Pluralizm metodyczny nie jest metodycznym anarchizmem.

Wydawać by się mogło, że w epistemologii nieznaturalizowanej nie da się znaleźć wyjaśnienia tego faktu i relegowania dysonansu. Jednak można twierdzić, że takie wyjaśnienie podaje Kant, o ile przyjmie się szczególną interpretację jego podmiotu transcendentального, stojącego w parze kategoryalnej z podmiotem empirycznym. W interpretacji, o którą mi tu chodzi, podmiot transcendentálny pełni rolę formującą tożsamość podmiotu empirycznego, subiektywnego i indywidualnego. Pierwszy zadaje drugiemu uniwersalne formy świadomości. Formy te determinują tożsamość podmiotu empirycznego poprzez – można w skrócie ująć – implementowanie form podmiotu transcendentálního do świadomości podmiotu indywidualnego. Ten drugi postępuje zgodnie z formami narzuconymi mu przez podmiot transcendentálny. Podmiot transcendentálny można nazwać podmiotem-fundatorem lub podmiotem-kreatorem: to on ustanawia uniwersalne<sup>8</sup> formy poznawania i przekazuje je, albo, wyraźniej, narzuca je podmiotowi empirycznemu. Rozdwojenie podmiotowości poznawczej wyjaśnia, dlaczego empiryczny podmiot poznania naukowego, będący indywidualną świadomością, funkcjonuje według uniwersalnych reguł. Pojęcie świadomości indywidualnej i podmiotu indywidualnego należałoby wobec tego zawiesić, opatrując je powyżej naszkicowanymi zastrzeżeniami.

W każdym razie podmiot transcendentálny wnosi do indywidualnego podmiotu uniwersalne formy (schematy) poznawcze. Jest zwiastunem już wyraźnie zuniwersalizowanych odpowiedników tego podmiotu u neokantystów, m.in. u Heinricha Rickerta, Bruno Bauch, i zapowiada przemianę podmiotu w metodę i, odpowiednio, kwestii podmiotowości w kwestię metody – wraz z erozją paradygmatu podmiotowości. To zwiastowanie widać najwyraźniej u Hermanna Cohena, dla którego podmiot jest logicznym zastępnikiem, pojęciem wiążącym zasady myślenia, metody i procedury poznawcze.<sup>9</sup> Obie kategorie, neokantowski podmiot i metoda, mają wspólny konstytutywny dla nich bazowy czynnik: zadają formy poznawania.

Przedstawiona powyżej paleta aspektów epistemicznej uniwersalności nauki nie obejmuje *uniwersalności przedmiotu nauki*, którą można nazwać w jej najsilniejszej ontologicznej, a nie konstruktywistycznej, wersji *uniwersalnością ontologiczną*. Ta nieobecność jest związana z antymetafizyczną orientacją koncepcji poznania począwszy od wystąpienia Hume'a, a następnie Kanta i filozofii analitycznej. Nieobecność jest połowiczna, gdyż mimo wszystko przedmiot nauki pojawia się w rozważaniach. Nie może być inaczej; stanowi on kategoryalną parę z podmiotem w filozofii świadomości, albo wymaga go koncepcja języka nauki i metody w filozofii analitycznej.

<sup>8</sup> Na pytanie o źródło tego posiadania i dysponowania przez podmiot transcendentálny formami poznawczymi Kant nie odpowiada. Odpowiada natomiast m.in. Habermas w *Truth and Justification*, sprowadzając, jak to określa, podmiot transcendentálny na ziemię: podmiot ten jest konstytuowany przez Lebenswelt. Zob. M. Czarnocka, *Podmiot poznania we współczesnej filozofii*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2017, rozdział 6.

<sup>9</sup> Zob. M. Czarnocka, *Koncepcje podmiotu poznania we współczesnej filozofii*, op. cit., s. 85–88.



W dodatku traktuje się go w stanowiskach realizmu epistemologicznego jako obiekt ontyczny. O przedmiocie poznania mówi Kant w „Przedmowie do drugiego wydania” *Krytyki czystego rozumu*.<sup>10</sup> Współcześnie przedmiot pojawia się nie jako oddzielny wyraźny problem w dociekaniach nad nauką, lecz, jakby przemycany, w związku z zagadnieniem odniesień wiedzy naukowej, w szczególności z odniesieniem zdań ogólnych, przedstawieniami (*Vorstellung*) praw przyrody, społeczeństwa i człowieka. W takich kontekstach szeroko akceptuje się twierdzenie uniwersalności przedmiotu wiedzy naukowej. Przedmiotem tym są w większości nauk empirycznych<sup>11</sup> prawa w rzeczywistości pozapodmiotowej, a więc prawa w sensie ontycznym – o ile założy się realizm epistemologiczny. To te (obowiązujące w poznawanej rzeczywistości) są głównym przedmiotem nauk empirycznych, a w pewnym obszarze, także humanistycznych, m.in. językoznawstwa. Teza o uniwersalności ontologicznej głosi, że prawa w całej rzeczywistości badanej przez naukę, są uniwersalne, tj. obowiązują bezwyjątkowo (dla wszystkich elementów klas, które ujmują), nie wpływają na nie jakiegokolwiek czynniki, np., poznawcze, a ponadto są niezmiennie w czasie.

Teza o uniwersalności ontologicznej relacjonuje bezwyjątkowo obowiązujący porządek, nadrzędność praw ogólnych wobec jednostkowych faktów (te bez wyjątków podlegają prawom).

Ten rodzaj uniwersalności – rzadko eksplorowany i nawet rzadko wspominany – jest jedną z metatez fundujących podstawy aktywności naukowej jako niesprowadzonej do pragmatycznego realizowania jakichś interesów, jako aktywności, której przedmiot nie redukuje się do naszych imaginacji (konstruktów, konwencji, umów pomiędzy uczonymi, a więc w gruncie rzeczy mitów i układ). Teza o ontologicznej uniwersalności praw przyrody jest aprioryczna. Tak samo zresztą jest aprioryczna teza zaprzeczająca, mówiąca, że obiektywne uniwersalne prawa przyrody są epistemicznym mirażem.

Obraz nauki jako absolutnie ważnej, autonomicznej i bezwzględnie uniwersalnej jest trudny do zrealizowania w praktyce i łatwo mu zarzucić zbyt wyidealizowany, niemożliwy do urzeczywistnienia charakter. Wskazuje się, jak wspomniałam powyżej, przypadki sprzeniewierzających się ideałowi społeczno-kulturowych oddziaływań na naukę w jej rzeczywistej praktyce. Liczba takich przypadków zwiększa się, ponieważ narasta presja na naukę z zewnątrz, usiłowania jej zawłaszczenia dla realizowania partykularnych interesów przez dominujące siły społeczne, najczęściej ekonomiczne współdziałające z politycznymi, ale również religijne. Jest to niebezpieczeństwo nieco inne i zarzut różniący się od krytycznych diagnoz głoszonych przez m.in. kolejne pokolenia

<sup>10</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, PWN 1986, BXIII (s. 31).

<sup>11</sup> Są to nauki przyrodnicze, społeczne, nauki o człowieku, np. antropologia fizyczna, a także niektóre humanistyczne (kulturoznawstwo, psychologia poznawcza i językoznawstwo, nawet historia w tych jej obszarach, w których formułuje prawa, tj. generalizuje historyczne fakty jednostkowe, a nie tylko raportuje lub/i interpretuje fakty).

szkoły frankfurckiej (Maxa Horkheimera, Theodora Adorno, Herberta Marcusego, Jürgena Habermasa i Axela Honnetha). Ci bowiem mówili – przede wszystkim – o cywilizacyjnych zagrożeniach pochodzących z ideału nauki, a nie tylko pojawiających się w jej zdegenerowanej praktyce.

Epistemiczna uniwersalność nauki, podobnie jak jej autonomiczność i ważność poznawania naukowego przez pokolenia była pewnikiem, nie podlegała dyskusji, a tym bardziej negowaniu. Filozofowie stawiali pytanie o to, jak funkcjonuje nauka (jako szczególny rodzaj poznania), jakie są uniwersalne reguły poznania w nauce, faktu niewątpliwego. Teoretycy poznania mieli zgłębić i wyjaśnić te reguły, które prowadzą do uniwersalnej wiedzy naukowej, tj. wiedzy powszechnie obowiązującej, ważnej i obiektywnej. (Notabene nie zawsze dodaje się warunek nomologicznego charakteru tej wiedzy: ma ona się odnosić do uniwersalnych praw przyrody i społeczeństwa.) Spektakularną koncepcją tego typu jest Immanuela Kanta filozofia poznania. Dla Kanta wyjściowym pewnikiem i zarazem początkiem filozofowania o poznaniu był fakt istnienia naukowej wiedzy o przyrodzie – wiedzy uniwersalnej. Pytanie, jakie stawiał, to pytanie, jak taka wiedza jest możliwa; odpowiedzią jest jego teoria poznania, która przedstawia uniwersalnie przeprowadzane i powszechnie obowiązujące akty poznania.

### SPOŁECZNA (ZSOCJOLOGIZOWANA) UNIWERSALNOŚĆ NAUKI

Zsocjologizowane filozoficzne koncepcje nauki należą do filozofii społecznej, filozofii kultury i socjologii wiedzy. Ta ostatnia dziedzina ma dyskusyjny status i lokalizację, a jej odrębność od epistemologii jest notorycznie kwestią sporną – ze względu na *problemowe* pokrewieństwo obu dziedzin refleksji nad nauką, na po części taką samą konceptualizację i rozstrzygnięcia, które daje się ze sobą zestawiać, a więc i dyskutować (często odpowiadające sobie tezy z obu dziedzin są wzajemnymi zaprzeczeniami). Z tego względu można twierdzić, że socjologia wiedzy jest dziedziną multidyscyplinarną, podobnie jak inne „bardziej socjologiczne” refleksje nad nauką, m.in. studia nad nauką i technologią, socjologia nauki, etnograficzne studia praktyk naukowych,<sup>12</sup> studia laboratoryjne.<sup>13</sup> Notabene np. dokonania Latoura zalicza się bądź do socjologii wiedzy, bądź do studiów nad nauką i technologią.<sup>14</sup> Ten socjolog i jego modna teoria agentów sieci są dosyć intensywnie

<sup>12</sup> Latour i Woolgar stwierdzają: „But, as Knorr-Cetina [...] has noted, this particular interpretation of ‘ethnography’ has been heavily criticised within anthropology.” Zob.: B. Latour, S. Woolgar, *Postscript to Second Edition* (1986), w: idem. *Laboratory Life*, Princeton University Press 1986.

<sup>13</sup> B. Latour, S. Woolgar, *Postscript to Second Edition* (1986), op. cit.

<sup>14</sup> Sam Latour określa siebie jako badacza z dziedziny studiów nad nauką, zob. <http://www.sciencemag.org/news/2017/10/bruno-latour-veteran-science-wars-has-new-mission>. Natomiast Latour i Woolgar w *Postscript to Second Edition*, w *Laboratory Life*, op. cit., uznają Latoura za filozofa: s. 276.

eksponowani w niektórych kręgach, choć nie wszędzie.<sup>15</sup> Latour i Woolgar zaznaczają jednak, że to Thomas Kuhn sformułował pierwszą zsocjologizowaną koncepcję nauki, a następnie Barry Barnes i David Bloor. Nazywają nawet socjologiczne analizy nauki neo-Kuhnowskimi,<sup>16</sup> co pokazuje, że traktują filozoficzne i socjologiczne badania nauki jako pokrewne. Tym samym autorzy ci opowiadają się za związkami pomiędzy filozofią nauki (w wersji Kuhna), socjologią wiedzy (Barnesa, Bloora) i swoimi własnymi socjologicznymi studiami nad nauką. Warto tu wspomnieć, że w kręgu samych socjologów nauki nie ma jedności; Bloor i Olga Amsterdamska oceniają jednoznacznie pejoratywne stanowiska Latoura (zob. przypis 20).

Lecz to właśnie socjologia wiedzy, a w nieco mniejszym zakresie również studia nad nauką i technologią oraz etnografia praktyk naukowych były i nadal są wyzwaniem dla epistemologicznych ujęć nauki. W klimacie zbliżonym do ideologicznego, który pojawia się od czasu do czasu w filozofii, mówi się o wojnach pomiędzy filozofią nauki (od co najmniej wieku najważniejszym komponentem epistemologii<sup>17</sup>) a socjologią wiedzy. Ulokowane na pograniczu filozofii socjologiczne dziedziny badań nad nauką są konkurencją dla filozofii nauki, a zarazem wpływają – choćby dostarczając impulsów krytycznych – na filozoficzne badania nauki. Woolgar i Latour określają stan w 1986 roku następująco:

“Certainly, there has been a marked antipathy to some forms of philosophy by sociologists. Philosophy bashing perhaps reached its apogee with Bloor’s (1976: 45) comment that ‘to ask questions of the sort which philosophers address to themselves is usually to paralyse the mind.’ Since the debate between Bloor (1981) and Laudan (1981), however, some philosophers have evinced sympathy for the work of the sociology of scientific knowledge (for example, Nickles, 1982, 1984). This suggests that it is perhaps no longer productive to dismiss all attempts at philosophising science (Knorr-Cetina, 1982a).”<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Przywoływany tu już esej o epistemologii społecznej w *Stanford Encyclopedia of Philosophy* nie wspomina w ogóle o Latoura koncepcji aktora sieci, którą w w Polsce uznaje się w pewnych kręgach za jedno z najważniejszych wydarzeń w socjologii wiedzy ostatnich dekad. Należy ponadto wspomnieć, że Latour jest krytykowany też przez przedstawicieli zsocjologizowanych ujęć nauki, zob. np. D. Bloor, *Ani-Latour*, *Studies in History and Philosophy of Science*, tom 30, zeszyt 1, 1999; O. Amsterdamska, *Surely You Are Joking, Monsieur Latour! Science in Action, by Bruno Latour. Open University Press, 1987*, w: *Science, Technology, and Human Values 1990*, s. 495–504. Amsterdamska pisze: “*Science in Action* is ostensibly written as a guide for non-scientists. In an attempt to demystify science, Latour employs a naïve, lay observer ...”

<sup>16</sup> “the general basis for a conception of the social character of science”. Zob. B. Latour, S. Woolgar, *Postscript to Second Edition* (1986), op. cit., s. 275.

<sup>17</sup> Badania nauki (jako fenomenu poznawczego) stanowiły część epistemologii w całej nowożytności. Obecnie w pewnych środowiskach wyklucza się je z epistemologii, a wiąże np. z logiką lub eksminuje z filozofii w ogóle (np. poprzez wiązanie z metodyką). Obie te tendencje są zupełnie niesłuszne; logika stanowiła dla filozofii nauki rezerwar środków wyrażania i modeli, lecz sama logika nigdy nie wkraczała po prostu na teren filozofii nauki i nie dokonywała przejęcia tej dziedziny.

<sup>18</sup> B. Latour, S. Woolgar, *Postscript to Second Edition* (1986), s. 280.

Nie sposób przedstawić tu nawet w największym skrócie, ani klasyfikować (zresztą kryteria klasyfikacyjne są różne i trudno osiągnąć konsens) zsocjologizowanych filozoficznych koncepcji nauki, ani nowej, rozmytej i wchodzącej w socjologiczne koleże, socjologii wiedzy.<sup>19</sup> Poprzestanę na konstatacji mówiącej, że twórcy tej nowej socjologii wiedzy i socjologii nauki, etnografii badań laboratoryjnych oraz epistemologii społecznej nie formują jednolitego programu, ani nie można ich nazwać jedną szeroką szkołą ani quasi-szkołą myślenia. Badania te znajdują się zresztą od wielu lat *in statu nascendi*. Tu wezmę pod uwagę przede wszystkim (ale nie tylko) socjologię wiedzy, głównie nową, o zatartych granicach. Jest ona w największym stopniu problemowo związana z filozofią nauki: pod pewnymi względami przeciwstawia się jej tezom i metatezom, natomiast dzieli z nią ważny podzbiór problemów istotnych dla obu dziedzin.

Wskazywane są różne kryteria separacji od epistemologii: koncepcje, w których poznanie jest racjonalne (filozofia nauki) – koncepcje, w których poznanie nie jest racjonalne (socjologia wiedzy), koncepcje normatywne (w epistemologii) – empiryczne (w socjologii wiedzy), indywidualistyczne koncepcje poznania (epistemologiczne) – koncepcje przyjmujące podmiot kolektywny (w socjologii wiedzy), czyste poznanie (epistemologia) – społecznie determinowane społecznie (socjologia wiedzy).

Te kryteria i w związku z tym linie podziału rozmywają się, zwłaszcza obecnie, jak wspomniałam już w tym tekście. Ponadto wszystkie są problematyczne. Między innymi Helen Longino utrzymuje w swej książce *The Fate of Knowledge*, że usuwa pierwsze wymienione tu przeciwstawienie. Wprawdzie rozstrzygnięcie Longino można uznać za wartościowe z tego względu, że rozstaje się ono z dogmatami, jednak jest ono dyskusyjne m.in. dlatego, że w ogóle nie ma legitymizacji w przeciwstawieniu zsocjologizowane – epistemologiczne. Ani wszyscy socjologowie wiedzy nie twierdzą, że wiedza w ich ujęciach musi być irracjonalna, ani, z drugiej strony, epistemologia klasyczna nie stawia fundującego warunku racjonalności wszelkiego poznania, chociaż oczywiście dominują w niej koncepcje racjonalistyczne. Ponadto wielość pojęć racjonalności radykalnie utrudnia dyskusje i komplikuje albo uniemożliwia konstruktywne rozstrzygnięcia.

Przeciwstawienie normatywny – opisowy jest w ogóle wątpliwe, ponieważ, jak sądzę, nie ma ani koncepcji czysto opisowych, ani czysto normatywnych. Na przykład Karl Popper w *Logice odkrycia naukowego* niejednokrotnie odwołuje się do faktów (empirycznych) z praktyki nauki jako uzasadnień swych tez, czego jako zadeklarowany konsekwentny normatywiści czynić nie ma prawa. Ogólnie, każda, zdawałoby się czysto opisowa konstytucja dziedziny przedmiotowej badań nad poznaniem zawiera decyzje

<sup>19</sup> Są zresztą różne alternatywne klasyfikacje, a spory wokół nich wydają się mało konstruktywne, zwłaszcza, że w klasyfikowaniu przywołuje się różne kryteria, z których żadne nie ma jakiejś zniewalającej wyższości wobec innych.

pojęciowe, wybór podstawy itp. w istocie są to elementy normatywne. Nie można też tworzyć norm poznawczych, przynajmniej takich, które miałyby szansę zaistnieć w praktyce nauki, zupełnie oderwanych od zastanych procesów poznawczych realizowanych w praktyce. Takie normy zawsze opierają się na opisie rzeczywistej nauki, pozbawiając ją jej wykrytych wad. W istocie programy normatywne są doskonaleniami, idealizowaniami, naprawieniami praktyki, idealistycznymi projekcjami praktyki, a nie projektami od niej oderwanymi. Mają zatem w istotnym stopniu komponenty opisowe.

Trzecie rozróżnienie,<sup>20</sup> zdawałoby się jasne i bezproblemowe, komplikuje się, jeśli wniknąć w nie nieco głębiej. Po pierwsze, wikła je pojęcie podmiotu transcendentnego – obecne nie tylko u Kanta, ale też m.in. u neokantystów i w Habermasowskiej koncepcji kantyizmu znaturalizowanego przedstawionej w *Wahrheit and Rechtfertigung*. Podmiot transcendentny nie jest kolektywem, grupą itp. podmiotów indywidualnych. Jest natomiast czynnikiem wyznaczającym tożsamość podmiotu empirycznego (w rozumieniu Kanta). Narzuca on formy działania podmiotu empirycznego, kształtuje świadomość – zarówno indywidualną jak i zbiorową. To pojęcie, nie do końca rozpoznane i wykorzystane, rozbija w ogóle rozróżnienie indywidualny – zbiorowy. Forma podmiotowości, czyli to, co stanowi o tożsamości podmiotu, zarówno indywidualnego jak zbiorowego, to właśnie podmiot transcendentny.

Czwarte rozróżnienie: czysta nauka (epistemologia) – nauka determinowana społecznie (socjologia wiedzy) przywołuje się w ostatnich kilku dekadach najczęściej. I to ono właśnie wytycza najadekwatniej różnicę pomiędzy epistemologicznymi koncepcjami nauki a socjologią wiedzy, chociaż nie jest ono jednoznaczne, ani zbyt proste. Koncepcje nauki należące do socjologii wiedzy stoją na stanowisku konstruktywizmu społecznego i nie mogą się od niego odzegać. Wszak lokują poznanie naukowe w kontekście społecznym w sposób istotny, co przesądza o społecznym determinowaniu nie tylko procesów poznawczych, ale i przedmiotu nauki oraz wiedzy naukowej – uwikłanych w czynniki społeczno-kulturowe i konstytuowanych przez nie.<sup>21</sup> Rom Harré we wstępie do książki Knorr-Cettiny *Manufacture of Knowledge* charakteryzuje poglądy współczesnych konstruktywistów społecznych następująco: „nauka jest wytworem organizacji społecznej danego okresu. Na przykład fizyka atomowa jest efektem protestanckiego kapitalizmu”.<sup>22</sup> Są też stanowiska i materiały źródłowe przekonujące, że nauka wyrosła z kultury europejskiej nie jest jedyną nauką, więc nauka w ogóle nie jest uniwersalna.

<sup>20</sup> To rozróżnienie wskazują Goldman i Blanchard w: *Social Epistemology*, op. cit.

<sup>21</sup> W ostatnich dekadach mówi się coraz więcej o kulturze, więc właściwiej jest mówić tu też o kontekście kulturowo-społecznym lub nawet po prostu o kontekście kulturowym – gdy kulturę rozumieć w najszerszy dopuszczalny sposób, tj. jako cały ludzki świat wytworzony.

<sup>22</sup> R. Harré, Preface, w: Karin Knorr-Cettina, *Manufacture of Knowledge*, Pergamnon Press 1981: “relation between the social order of a period and the content of the scientific theories popular at a time”, przy czym dyskusyjne, zdaniem Harré, jest, czy można mówić – jeśli w ogóle – o korelacji, czy o relacji przyczynowej.

Komplementarne względem nauki zachodniej są – twierdzi się – nauki powstałe w cywilizacji chińskiej lub w średniowiecznej kulturze arabskiej. Ogólnie, należałoby stwierdzić, że różne kultury, etniczne, narodowe, określonych społeczności, płci<sup>23</sup> oraz różne organizacje społeczne wytwarzają różne nauki.

### KONSTRUKTYWIZM SPOŁECZNY A UNIWERSALIZM

Epistemologia mówi o ideale nauki (o nauce idealnej, wzorcu dla praktyki), natomiast przedmiotem socjologii wiedzy jest praktyka nauki,<sup>24</sup> a więc członki przeciwstawienia mają różne przedmioty. Można też powiedzieć inaczej, że dla klasycznych epistemologów jedynym dopuszczalnym modelem nauki (jako poznawczej aktywności ważnej) jest model wewnętrzny, tj. nauka zamknięta w izolowanej sferze, zaimpregnowana od wszelkich oddziaływań zewnętrznych, natomiast dla socjologów wiedzy przedmiotem jest praktyka nauki, także ta, która według epistemologów jest sprzeniewierzeniem ideału. Powstaje pytanie, jaka jest płaszczyzna dyskusji, skoro różne są przedmioty obu stron sporu.

W każdym razie, zapominając o tej wątpliwości, można stwierdzić, że według socjologów wiedzy nauka jest konstruktem społeczno-kulturowym. Nie jest zasadne rozważanie, czy chodzi o konstrukcję ideału, czy też praktyki, bo socjologia nauki zajmuje się tylko tą drugą. Rodzi to pytanie, czy usuwa ona w ogóle pojęcie ideału jako bezzasadne i twierdzi, że nauka jest tylko swą praktyką, a więc – można byłoby sądzić – obiektem nieustannie zmieniającym się, bez stałego czynnika, który dawałby prawo do mówienia o nauce po prostu, a nie wielu odrębnych od siebie praktykach naukowych. Ta kwestia jest istotna dla zagadnienia uniwersalności: skoro nie możemy dociec i nie możemy nawet pytać o *iunctim* leżące u podstaw różnych praktyk naukowych, to nie możemy też mówić o nauce po prostu. Tym bardziej nie może więc być mowy o uniwersalności nauki rozumianej jako istnienie inwariantu – warunkującego i jednocześnie jednoczącego w jeden typ różne praktyki naukowe. Sami socjologowie wiedzy i badacze z kręgu socjologii nauki i studiów nad nauką i technologią są w tej kwestii podzieleni: np. Scheler i Mannheim opowiadają się za istnieniem wspólnego podłoża (termin „podłoże” jest użyty dla uniknięcia budzącego spory pojęcia istoty, natury lub esencji nauki) jednoczącego praktyki naukowe w różnych jej okresach, w różnych systemach społecznych, natomiast Latour – już nie. Stanowisko Knorr-Cetiny jest w tej kwestii nie do końca jednoznaczne. Albo ci drudzy badacze stawiają sobie cele węższe, radykalnie empiryczne trzymanie się

<sup>23</sup> Ruchy feministyczne utrzymują, że w nauce zachodniej trzeba wydzielić naukę feministyczną.

<sup>24</sup> Latour i Woolgar piszą w *Postscript to Second Edition* (1986) do *Laboratory Life*, że polem ich badań jest: „daily activities of scientists in their natural habitat ...”, s. 274.

faktów – do tego stopnia, że nie chcą dokonywać uogólnień, albo też uznają za nieuprawnione włączanie rozmaitych praktyk naukowych do jednego typu. Ostatnia teza jest *antyuniwersalistyczna*; mówi, że praktyki naukowe są istotnie różne i to właśnie jest świadectwem istnienia różnych nauk, różnie społecznie lub/i kulturowo konstruowanych.<sup>25</sup>

To stanowisko można nazwać *antyuniwersalizmem globalnym* w kwestii nauki: dotyczy on całej praktyki naukowej, a więc według socjologów wiedzy, nauki w ogóle. Antyuniwersalizm jest tu rozumiany jako *partykularyzm kulturowo-społeczny*, częściej nazywany *multikulturalizmem*. Antyuniwersalizm ten jest blisko pokrewny relatywizmowi; oba głoszą, że poszczególne praktyki naukowe są zależne w swej konstytucji od czynników kulturo-społecznych. Według tego stanowiska nie ma jednej nauki, tego przedsięwzięcia w ludzkim świecie, które trwa od wieków i zachowuje swą tożsamość mimo zmian treści naukowych, konkretnych metod naukowych, poszczególnych celów naukowych. Są różne nauki, a precyzyjniej rozmaite praktyki naukowe; o związki pomiędzy nimi nie ma sensu pytać.

Teza o społecznym konstruowaniu faktów naukowych<sup>26</sup> i o społecznym konstruowaniu rzeczywistości (Peter L. Berger, Thomas Luckmann) mówi o konstytuowaniu przedmiotów nauki – indywidualnych bądź przedmiotu globalnego (rzeczywistości). Ta teza, tak zwany konstruktywizm społeczny (alternatywnie można go nazwać konstruktywizmem kulturowym), jest bodajże szerzej dyskutowana i akceptowana niż teza o społecznym/kulturowym konstruowaniu nauki w ogóle. Teza ta prowadzi do antyuniwersalizmu dotyczącego faktów naukowych; można go nazwać *antyuniwersalizmem przedmiotowym*. W wersji epistemicznej mówi on, że nie ma jednej reprezentacji rzeczywistości, a są różne, będące konstruktami społeczno-kulturowymi. Jest to *de facto* rodzaj agnostycyzmu stwierdzający, że fakty takie, jakie są, są niepoznawalne. W wersji metafizycznej teza antyuniwersalizmu przedmiotowego głosi, że wszystkie przedmioty nauki i rzeczywistości ujmowane w nauce są społecznymi konstruktami, obiektywnie nieistniejącymi.

Antyuniwersalizm przedmiotowy wywodzi się bezpośrednio z relatywizmu, który uzależnia przedmioty poznania i samą wiedzę naukową od społeczno-kulturowych okoliczności jej wytwarzania. Znika więc z pola widzenia nauki rzeczywistość i poszczególne przedmioty poznania jako obiekty ontyczne, a zamiast tego nauka ma do czynienia z konstruktami społeczno-kulturowymi, które i wytwarza, i bada. Relatywizm przedmiotowy jest idealizmem kolektywnym: obiekty idealne są wytwarzane przez zbiorową

<sup>25</sup> W *Postscript to Second Edition (1986) Laboratory Life* Latour i Woolgar piszą głównie o kulturowych, a nie społecznych konstrukcjach faktów naukowych.

<sup>26</sup> Za jednych z pierwszych uznaje się Latoura i Woolgara, chociaż można doszukiwać się pojawiania się tej tezy wcześniej, choćby u Kuhna, Flecka, a pojawienia się samej idei konstrukcji (jednak nie społecznej, a antropicznej) u Kanta.

świadomość społeczno-kulturową, a nie przez świadomości indywidualnych podmiotów poznania. Relatywizm przedmiotowy implikuje relatywizm dotyczący wiedzy naukowej, w tym jej wartości, głównie prawdy.

Zsocjologizowane koncepcje nauki, przede wszystkim mocny program oraz stanowiska Knorr-Cetiny i Latoura badają wąskie kultury – naukowe kultury laboratoryjne (*scientific laboratory cultures*)<sup>27</sup>. W społecznym warunkowaniu chodzi też – i ten problem znajduje się na drugim planie lub w ogóle nie jest rozpatrywany – o konstytuowanie nauki i przez kulturę w najszerszym rozumieniu, tj. utożsamiającym kulturę z całym ludzkim światem, w danej epoce i w danym rejonie geograficznym, z „odbijaniem” w nauce podstawowych determinant cywilizacyjnych.

Reasumując, wydawać by się mogło, że koncepcje nauki tworzone w nowszej socjologii wiedzy i dyscyplinach jej pokrewnych są z konieczności antyuniwersalistyczne globalnie i przedmiotowo, zawierają stanowisko partykularyzmu społeczno-kulturowego i inne nie mogą być.

Czy tak jest faktycznie? Czy antyuniwersalność jest koniecznym elementem nauki w jej społecznie lub/i kulturowo determinowanych koncepcjach? Czy, wyraźniej, nie są możliwe konstruktywizmy społeczne przyjmujące uniwersalność nauki, w pewnym rozumieniu uniwersalności?

Po pierwsze, istotny jest tu, już wspomniany powyżej, problem *różnicy pomiędzy ideałem nauki a praktyką nauki*. Socjologie wiedzy i pola badawcze im pokrewne zajmują się praktykami nauki. Z ich tez wynika, że praktyka nauki nie jest jedna, uniwersalnie ważna i powszechnie realizowana. Są niewątpliwie różne praktyki, rozmaite kultury naukowe.<sup>28</sup> Natomiast zsocjologizowane koncepcje nauki nie odpowiadają na pytanie, co z ideałem (czyli z istotą, naturą i zarazem normatywnym projektem) nauki. Można twierdzić, że ideał nauki jest jeden, niezmienny w różnych kulturach, a jego urzeczywistnianie, podlegające czynnikom społeczno-kulturowym, rozmnaża się na wiele praktyk – właśnie za sprawą rozmaitych oddziaływań społeczno-kulturowych. Można by twierdzić, że antyuniwersalizm globalny w zsocjologizowanych koncepcjach nauki jest owocem zawężenia pola widzenia, ograniczenia się do poziomu fenomenalistycznego (praktyk właśnie) i w związku z tym uchylenia się od odpowiedzi na fundamentalne pytanie o ideał. Można domniemywać, że gdyby socjologia wiedzy i dyscypliny jej pokrewne nie stawiałyby sobie tak wąskiego i dosyć płytkiego celu, a przekraczałyby świat zjawisk, ich stanowisko w kwestii uniwersalności nauki byłoby inne. Gdyby dotarłyby do tego, co kryje się pod powierzchnią „codziennej aktywności uczonych w ich naturalnym habitacie”, to być może stwierdzono by, że różne praktyki laboratoryjne i inne naukowe wyrastają ze wspólnego pnia –

<sup>27</sup> Karin Knorr-Cetina przedstawiła koncepcję kultur epistemicznych w: *Epistemic Cultures. How Sciences Make Knowledge?* Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1999.

<sup>28</sup> Chodzi tu o przeważnie kultury naukowe, dosyć wąskie – w obrębie nauki zachodniej, a nie o nauki poszczególnych cywilizacji, np. zachodniej, chińskiej czy indyjskiej.



z ideału, który jest (hipotetycznie) uniwersalnie obowiązującym i fundującym fundamentem różnorodności praktyk naukowych.

Po drugie, w socjologii wiedzy, w studiach nad nauką i technologią, w studiach praktyk laboratoryjnych itd. poświęca się zbyt mało uwagi samemu rozumieniu kultury – mimo że to pojęcie kultury odgrywają w nich podstawową rolę. Kulturę pojmuje się w tych dziedzinach – bez analiz i uzasadnień – bardzo wąsko; każdy okres w nauce, każdą zmianę w społeczno-kulturowym habitacie, specjalistyczny zespół technik, np. laboratoryjnych, uznaje się za odrębną kulturę naukową. Dla przykładu, Latour i Woolgar stwierdzają, że zajmują się ezoteryczną kulturą laboratorium naukowego.<sup>29</sup> Rodzi się podejrzenie, że to nadmiernie wąskie rozumienie kultury uzasadnia kulturową relatywizację nauki. W takiej perspektywie każda zmiana w nauce oznacza zawłaszczenie nauki przez nową kulturę, a nie po prostu – co wydaje się zasadniejsze – etap rozwoju nauki, naturalny proces zmian zachodzący pod wpływem rozmaitych czynników kulturowych, ale także tzw. wewnętrznych. W tendencji, aby wszelkie zmiany w nauce identyfikować jako kulturowo-społeczne, tkwi – można mniemać – prawie ideologiczna pasja, a w każdym razie jednostronność ujęcia, które deformuje obraz rzeczy. Tkwi też niewątpliwie fałszywe przekonanie, że kultura nie podlega zmianom.

Inna wątpliwość, też kluczowa dla problemu uniwersalności w zsocjologizowanych koncepcjach nauki, dotyczy różnic pomiędzy kulturami. Socjologowie wiedzy usuwają ze swego pola widzenia podobieństwa pomiędzy kulturami i koncentrują się na różnicach. Podobieństwa niewątpliwie istnieją nawet pomiędzy kulturami różniącymi się spektakularnie; antropologia kulturowa dostarcza wielu tego świadectw. Dla zagadnienia uniwersalności nauki podstawowe znaczenie ma charakter tych podobieństw – czy są one wyłącznie przypadkowe, czy też jest wśród nich wspólny rdzeń rozmaitych kultur. Można domniemywać, że druga supozycja jest właściwa: podobieństwa pomiędzy kulturami często ukryte pod różnicami są obecne na głębokim, słabo dostrzegalnym poziomie. Są implikowane przez ludzką naturę, gdyż geneza kultur jest antropiczna. Jakaż mogłaby być inna! Multikulturalizm nie jest nieusuwalnym partykularyzmem kulturowym. Jeśli przyjąć hipotetycznie interkulturową bazę, to można dalej pytać, przez jakie czynniki kulturowe konstytuowana jest nauka? Być może właśnie przez wspólną bazę konstytuującą kultury, trudno dostrzegalną, zwłaszcza, gdy uwaga kieruje się na różnice pomiędzy kulturami? Jeśli to przypuszczenie – a tak właśnie sędzę – jest słuszne, nauka jest uniwersalna w sensie globalnym. Powstała w jednym kulturowym habitacie, mianowicie w starożytnej Grecji, ale jest wspólnym interkulturowym dziedzictwem ludzkości, bo jest – można

<sup>29</sup> „esoteric culture of the scientific laboratory.” Zob. B. Latour, S. Woolgar, *Postscript to Second Edition* (1986), op. cit., s. 275.

nniemać – ufundowana na wspólnej bazie wszystkich kultur. Chodzi tu o podstawowe atrybuty nauki: racjonalność, w najszerszym rozumieniu, empiryczność dla grupy nauk empirycznych, nomologiczność, czyli wykrywanie ogólnych prawidłowości świata (a nie poszczególnych jednostkowych jego faktów), metodyczność działań i respektowanie pewnych wartości. Można twierdzić, że te atrybuty nauki tkwią, w sposób mniej lub bardziej eksponowany – w zależności od okresu w danej kulturze – w każdej kulturze, gdyż są związane z pierwotnymi właściwościami lub zdolnościami człowieka. Kierując się przedstawionym powyżej ciągiem faktów, sugestii i hipotez (lecz, wydaje się, o wiarygodnej legitymizacji) można relegować z zsocjologizowanych koncepcji nauki antyuniwersalizm globalny. Można uznać naukę, chociaż z niepewnością, za uniwersalne przedsięwzięcie całej ludzkości, przekraczającej specyfikę poszczególnych kultur. Nazwę tę *uniwersalność nauki globalną poziomu bazowego*.

Przeciw stanowisku multikulturalizmu można wysunąć jeszcze inny zarzut. Przyjmuje ono *implicite*, że kultura jest obiektem statycznym i zamkniętym, tymczasem kultury są historycznie zmienne i mniej lub bardziej otwarte na to, co na zewnątrz nich, w tym na inne kultury. W procesach swego rozwoju asymilują one elementy innych kultur, np. nowe religie, systemy polityczne, ideologie, a nawet nowe formy kulturowe, a jedną z nich może być nauka. Nauka wkraczająca do nowej kultury zmienia ją, lecz niekoniecznie ją niszczy; może też ją wzbogacać.

Uniwersalności przedmiotowej nie można obronić. Absolutyzowałyaby ona – całkiem dogmatycznie – jeden system pojęciowy, kreując w ten sposób, zapożyczając wyrażenie Hilarego Putnama, punkt widzenia pana Boga. Nauka, jak i inne rodzaje poznania, nie ogranicza się do jednego typu przedstawień, a formuje różne alternatywne obrazy rzeczywistości, a w skali nieglobalnej, rozmaite przedstawienia poszczególnych obiektów. Formy tych przedstawień, tj. swoiste układy pojęciowe, można nazwać systemami konstrukcyjnymi i twierdzić, w duchu konstruktywizmu, że przedmioty nauki są konstrukcjami, albo alternatywnie, że są przedstawieniami. Nawiasem mówiąc, tak rozumiany konstruktywizm, epistemiczny, nie jest pionierskim pomysłem socjologii wiedzy. Jest od dawna obecny w epistemologii pod nazwą „realizm pośredni” (odniesienia przedstawień istnieją w rzeczywistości pozapodmiotowej) i pod nazwą „idealizm” (w tym wypadku przedmioty poznania są wytworami, a więc konstrukcjami, ludzkiego umysłu). Nowym pomysłem konstruktywizmu społecznego jest ukonkretnienie typu konstrukcji do społecznych. Konstruktywizm społeczny jest więc zupełnie nie obrazoburczy dla epistemologii, mimo ostrości sporów na ten temat, np. sporu o to, czy kwarki są konstruktem społecznym.

## ETYCZNO-AKSJOLOGICZNA UNIWERSALNOŚĆ NAUKI

Uniwersalność nauki ma jeszcze inne znaczenie: pojawia się w sferze etyczno-aksjologicznej jako ważny atrybut etosu nauki; zasadnie jest ją nazywać *etyczno-aksjologiczną*. Tak przedstawia uniwersalność m.in. Robert K. Merton w rozprawie *The Normative Structure of Science*.<sup>30</sup> Ponadto to rozumienie spotyka się często, chociaż nie w postaci całkiem wyraźnej w rozmaitych dyskusjach o nauce toczonych poza filozofią, natomiast w filozofii jest obecnie rzadziej rozważane.<sup>31</sup>

Merton rozpatruje naukę jako instytucję, a więc – jak to objaśnia – jako zespół zwyczajów panujących w nauce i w tym przede wszystkim jako etos nauki, czyli zespół wartości i norm, którym podlega uczoney. Instytucja uczonych, rządząca się etosem, jest częścią większej struktury społecznej, z którą nie zawsze jest zintegrowana. Merton ani nie głosi konstytucji nauki przez społeczeństwo, ani nie optuje za separacją nauki względem społeczeństwa. Instytucja nauki kieruje się czterema instytucjonalnymi imperatywami – obok uniwersalizmu komunizmem, bezinteresownością i zorganizowanym sceptycyzmem. Te imperatywy organizują aktywność uczonych i zadają najogólniejsze normy poznawcze.

Etos nauki kształtuje warstwę superego świadomości uczonego. Zdaniem Mertona, etos nie jest skodyfikowany, lecz jest powszechnie respektowany w praktyce. Jest więc uniwersalnym elementem nauki i, zdaje się, koniecznym dla uzyskania uniwersalnie ważnych i obiektywnych wyników nauki.

Uniwersalność, o której mówi Merton, jest zakorzeniona w niepersonalnym (niesubiektywnym) charakterze nauki: „The imperative of universalism is rooted deep in the impersonal character of science.” Niepersonalność, czyli inaczej niesubiektywność, jest koniecznym warunkiem uniwersalności, ponieważ usuwa ona relatywizację nauki do szczególności podmiotu nauki, a przez to do partykularności jej wyników.

Merton wiąże uniwersalizm odniesiony do nauki z jej podstawową realistyczną regułą: twierdzenia prawdziwe bez względu na ich źródło, muszą podlegać kryteriom zgodności z obserwacją i z uprzednio potwierdzoną wiedzą. Akceptacja lub odrzucenie twierdzeń nauki nie zależy od personalnych lub społecznych atrybutów ich protagonisty; jego rasa, religia, klasa społecz-

<sup>30</sup> R. K. Merton, *The Normative Structure of Science*, 1942. Jak informuje nota dodana do tego tekstu, oryginalnie miał on tytuł *Science and Technology in a Democratic Order* (1942). <https://www.panarchy.org/merton/science.html>

<sup>31</sup> Na przykład organizacja The International Council for Science (ICSU) określa następująco normy dla uczonych: “The Principle of Universality (freedom and responsibility) of Science: the free and responsible practice of science is fundamental to scientific advancement and human and environmental well-being. Such practice, in all its aspects, requires freedom of movement, association, expression and communication for scientists, as well as equitable access to data, information, and other resources for research. It requires responsibility at all levels to carry out and communicate scientific work with integrity, respect, fairness, trustworthiness, and transparency, recognising its benefits and possible harms.”

na i personalne właściwości są irrelewantne. Wkracza tu obiektywność, która blokuje partykularyzm. Uniwersalizm polega więc na usunięciu wszelkich społecznych i antropicznych relatywizacji twierdzeń nauki. Stanowisko Merzona jest wyjątkowe w socjologii nauki: odrzuca on konstrukcjonizm społeczny i opowiada się za uniwersalnością epistemiczną.

## UNIWERSALNOŚĆ NAUKI JAKO WARTOŚĆ

Obecnie teza o globalnej oraz epistemicznej uniwersalności nauki jest w głębokiej defensywie za sprawą szerokiego opowiadania się za multikulturalizmem w kwestii nauki, forsowania zsocjologizowanych koncepcji nauki i usuwania w cień tradycyjnej epistemologii. Epistemologiczny fundament (metatezy, formy badań), na którym wspierały się badania poznania przez wieki, uznaje się za anachroniczne, bezpowrotnie *passé*.

Z jednej strony, jest oczywiste, że nie ma powrotów do dawnych koncepcji, chociaż w filozofii prowadzi się lub prowadziło<sup>32</sup> nieustanny dialog z tradycją; dialog ten współfundował nowe koncepcje – choćby przez dostarczanie elementów do krytyki, z której następnie rodziły się nowe idee. Z drugiej jednak strony, zsocjologizowane koncepcje nauki nie są komplementarne wobec epistemologicznych (dopuszczając istnienie jednocześnie obu typów), lecz głoszą, że te są kardynalnie błędne z powodu izolowania w nich nauki od czynników zewnętrznych, głównie społecznych. To nastawienie jest destrukcyjne dla filozoficznych badań nad poznaniem – nie z powodu sentymentalnego i konserwatywnego przywiązania do tradycji, a głównie dlatego, że porzucając poziom ideału nauki i w ogóle wątpiąc w jego istnienie, a zajmując się tylko jej praktyką, koncepcje zsocjologizowane nie są w ogóle w stanie ujawnić istoty nauki. W ten sposób pozbawiają ludzki świat drogowskazów, punktów orientacyjnych, wzorców, jaka ma być/jest autentyczna nauka. Wszystkie deformacje i formy pseudonauki włącza się do dziedziny nauki. W takich wizjach staje się ona całkowicie kontyngentną igraszką coraz to nowych okoliczności kulturowo-społecznych.

Globalny antyuniwersalizm nauki, będący – jak się twierdzi – powszechnym i nieusuwalnym elementem koncepcji zsocjologizowanych, może być, jak sądzę, odwołany. Nie jest on stanowiskiem koniecznym, a bierze się z ignorowania badań nad najgłębszymi poziomami (bazami) kultur, a więc nad tym, co dla koncepcji zsocjologizowanych ma kluczowe znaczenie. Multikulturaliści w socjologii wiedzy i nowych dziedzinach jej pokrewnych w zbyt małym stopniu czerpią z etnografii, etnologii, antropologii, czyli z dziedzin, które przecież, zdawałoby się, stanowią ich naturalne treściowe zaplecze, podstawową wiedzę tła. Zamiast tego przyjmują dogmatycznie, bez

<sup>32</sup> Czas przeszły sygnalizuje, że ten sposób filozoficznego medytowania – w nawiązywaniu do dawnych koncepcji – zanika, ogranicza się najwyżej do dokonań z ostatnich kilkunastu lat.

rzetelnych uzasadnień, w zasadzie wydaje się, że na wpol świadomie, tezę o istotowej, sięgającej korzeni odrębności kultur.

Globalny uniwersalizm nauki poziomu bazowego, który tu proponuję, jest dualny. Dopuszcza różnice pomiędzy kulturami na ich wyższych, łatwiej widocznych poziomach, ale przy tym optuje za istnieniem jednego wspólnego kulturowego fundamentu, czyli jedności kulturowej bazy. Postuluje, że z jednej, uniwersalnej bazy kultur wyrastają w procesach wzbogacania, transformacji, dodawania do tworzących się kultur nowych, niebazowych czynników (m.in. przejmowanych z różnych habitatów społecznych, historycznych, z konkretnych uwarunkowań, zastanych wierzeń i światopoglądów) rozmaite realizacje, tj. kultury o wzajemnie różnych wielu cechach, np. różne kultury etniczne, naukowe, religie itd. O istnieniu wspólnej bazy kultur świadczą nie tylko badania antropologiczne, ale i fundamentalny fakt (nie tylko filozoficzny) – pochodzenie kultury z jednego pnia, a mianowicie z ludzkiej natury. Można twierdzić, że z właśnie z pewnych elementów owej bazy, a nie ze specyficznych cech kultury europejskiej (czy to antycznej, czy nowożytnej) wyłoniła się nauka. To stanowisko *łączy uniwersalizm kulturowy na poziomie bazowym z partykularyzmem kulturowym na wyższych poziomach, a więc łączy uniwersalizm z multikulturalizmem*. Podobny problem sygnalizuje, choć go nie rozwija, ani nie przedstawia *in extenso* Giuseppe Cacciatore: “the philosophy of interculturalism, beyond its logical-cognitive, historical and anthropological profiles, is – in my interpretation – a possible new attempt to combine, in the contemporary situation, universalism and particularism”.<sup>33</sup>

Globalny uniwersalizm poziomu bazowego kultury jest cenny, a przynajmniej warty uwagi w szerszym obszarze, nieograniczonym do nauki. Z następującego względu. Mówi on *de facto*, że mimo różnic pomiędzy kulturami ich fundament jest wspólny, a więc może stanowić podstawę intersubiektywnego porozumienia w skali globalnej – bez rezygnowania z żadnej z kultur, a więc bez dalszego okaleczania i tak już zniszczonego kulturowego świata terażniejszości.

W ten sposób globalna uniwersalność poziomu bazowego jest nie tylko właściwością, ale także wartością organizującą płaszczyznę porozumiewania się i wzajemnego rozumienia. Nie nakazuje ona akceptowania określonych przekonań, mitów pojęciowych (w znaczeniu podanym przez Karla Poppera) jako koniecznych elementów porozumienia, lecz tylko podaje pozbawione treści interkulturowo akceptowane kryteria aktywności porozumiewania się, nie wymagające jednak z koniecznością dochodzenia do konsensów.

W przypadku nauki uniwersalnym fundamentem kulturowym (istotną częścią całej bazy kulturowej) jest: racjonalność, metodyczność aktywności,

<sup>33</sup> G. Cacciatore, *Intercultural Ethics and “Critical” Universalism*, *Cultura. International Journal of Philosophy of Culture and Axiology*, 8, 2, 2011, s. 23–38.

opieranie się na dyktacie doświadczenia zamiast na dyktacie autorytetów (często uzurpatorskich i fałszywych), wierzeń, respektowanie wartości prawdy. Twierdzi się często, że wymienione elementy bazowe nauki są specyficznymi elementami zachodniej kultury. Czy jednak w np. w średniowiecznej kulturze arabskiej lub chińskiej nie odkrywamy takich elementów? Czy mamy prawo twierdzić, że Arabowie lub Chińczycy nie posługują się rozumem, nie opierają swych przekonań na obserwacjach empirycznych itd.? Żaden etnolog tak nie twierdzi. Może natomiast utrzymywać, że rozum i zarzucenie wspierania się na uzurpatorskich autorytetach jako niepowątpiewalnym źródle legitymizacji twierdzeń itd. są nierówno dystrybuowane wśród uczestników każdej kultury. Między innymi dlatego wyłowienie autentycznej bazy kulturowej jest tak trudne i łatwo o w nim o fałszywe twierdzenia.

W badaniach nad nauką (bo nie w niej samej) oraz w sferach ludzkiego świata poza nauką (polityce, religii, *Lebenswelcie*) dominuje obecnie klimat koncentrowania się na różnicach, w tym kulturowych, i ich wyolbrzymiania, a zapominania o podobieństwach. Ten klimat rodzi antagonizmy, przeciwstawia się budowaniu płaszczyzn intersubiektywnego i interkulturowego porozumienia, jest wybitnie konfliktogenny. Stanowisko radykalnego multikulturalizmu, głoszące, że kultury są różne już w samych ich podstawach,<sup>34</sup> prowadzi do destrukcyjnych konsekwencji. Świat według niego jest zbudowany z kultur istotnie oddzielonych od siebie, sztywnych, niepodlegających zmianom, niepodatnych na zewnętrzne wpływy. Świat radykalnie multikulturowy, mimo swej fascynującej kulturowej różnorodności, znajduje się w stanie permanentnego wzajemnego niezrozumienia. Nie ma w nim wspólnej płaszczyzny porozumienia, która pozwalałaby inicjować dialog. Przeciwnie, taka kulturowa wieża Babel nieustannie generuje konflikty. Radykalny multikulturalizm jest niebezpieczny – mimo swych wartości: opowiadania się za wolnością kulturową i odrzucenia dominacji jednej kultury. Notabene uniwersalizm globalny poziomu bazowego też głosi autonomiczność i różnorodność kultur – tyle że częściową, bo zorganizowaną na wspólnym fundamencie.

Powracając do węższej kwestii uniwersalności nauki, nauka jest lub może być zakorzeniona czy implementowana do wielu kultur i w nich w pełni zrozumiała, ponieważ jest uformowana na uniwersalnej bazie kultur, a nie na specyficznych własnościach kultury zachodniej.<sup>35</sup>

Epistemiczną uniwersalność nauki można dołączyć, bez popadnięcia w sprzeczność, do uniwersalności globalnej poziomu bazowego. Ta pierwsza uniwersalność jest związana z autonomicznością nauki. Izolacja praktyki nauki od świata społecznego, w tym politycznego, ideologii i religii jest w

<sup>34</sup> A więc obejmujące poziom bazy kulturowej.

<sup>35</sup> Głoszenie tezy o wyłonieniu się nauki współczesnej wyłącznie w starożytnej Grecji pomija istotny fakt historyczny, a mianowicie znaczenie średniowiecznej kultury arabskiej i perskiej dla konstytucji nowożytnej nauki.

epoce szczególnych nacisków tych wymienionych sfer szczególnie ważna dla przetrwania nauki. Autonomiczność ta stoi na straży ideału nauki i jest narzędziem jego ratowania w erze coraz intensywniejszego naporu dążeń do przekształcenia nauki w teoretyczną bazę technologii, podporządkowaną kapitałowi i jego interesom, oraz w narzędzie kreowania światopoglądów sterowanych przez siły polityczne i inne sprawujące władzę — w naukach społecznych i humanistycznych. Nauka jest bowiem dla ludzkiego świata, ale aby była autentyczna i ważna, musi się od tego świata dystansować w swej praktyce, jak najdalej jak to możliwe. Musi starać się realizować najwierniej jak się da ideał „czystej” nauki.

### ***HOW IS SCIENCE UNIVERSAL?***

#### ***ABSTRACT***

I examine the problem of universalities of science and the thesis on the anti-universality of science commonly postulated in socialized conceptions of science. In the paper epistemic universality, ethical-axiological and global cultural-social universality, and in the latter—global universality of the basic level are distinguished. It is investigated why in epistemology science is necessarily viewed as universal in its basic aspects. It is shown that universality is a necessary effect of validity and autonomy of science. It is also demonstrated that multiculturalism improperly treats science as necessarily anti-universalistic. I propose the position of global universalism of the basic level which claims that science emerges from the cultural basis, common for all the cultures. This universalism adopts multiculturalism (cultural pluralism) on higher levels of culture. I also consider how epistemic and global universality—features of science—become its values, and what are their significance for the human world.

**Keywords:** epistemology, socialized conceptions of science, the universality of science, epistemic universality, global social-cultural universality, universality as a value.

O AUTORCE — prof. dr hab., Instytut Filozofii i Socjologii PAN, ul. Nowy Świat 72, 00–330 Warszawa.

E-mail: mczarnoc@ifispan.waw.pl