

BARBARA TUCHAŃSKA*

Zgoda (powszechna) w nauce. Czy we współczesnych rozważaniach nad nauką potrzebne jest nam pojęcie konsensu**

Zwrócenie uwagi na obecność pojęcia konsensu we współczesnej filozofii nauki pozwala dostrzec pewną istotną zmianę, która się w niej dokonała w drugiej połowie XX wieku. Zmiana ta dotyczy racjonalności nauki i jest – jak sądzę – przejawem ostatecznego odchodzenia od kartezjańsko-oświeceniowo-transcendentalistycznego sposobu pojmowania racjonalności działania i poznawania.

To tradycyjne rozumienie racjonalności – nazwę je w skrócie oświeceniowym – zawiera cztery fundamentalne przekonania.

- 1) Podstawą racjonalności ludzkiego działania, a w jego obrębie także aktów poznawczych, jest rozumność, która ma charakter ogólnoludzki, a może nawet jest jeszcze bardziej powszechna, skoro przypisać ją możemy i człowiekowi, i Bogu, i być może także innym istotom. Rozumność ludzka jest ograniczona, w ostateczności – jak chciał Kant – przez wyróżniające człowieka doświadczenie zmysłowe, które dostarcza materiału ludzkiemu poznaniu, natomiast Rozum Boski nie jest niczym ograniczony w swej czysto duchowej aktywności kontemplacyjnej, a dające się pomyśleć inne niż ludzka formy rozumności ograniczone są właściwymi im formami doświadczenia.
- 2) Rozumność „realizuje się” w postaci rozumów indywidualnych, nie ma swojego własnego samodzielnego istnienia, jest natomiast w każdym indywidualnym rozumie jako – by znów odwołać się do Kanta – transcendentalne ja, czyli pozaempiryczny, formalny (logiczny) warunek konstytutywny ja empirycznego i jego racjonalnej działalności poznawczej.
- 3) Rozumność jest dostępna sama sobie bezpośrednio, w indywidualnym akcie ludzkiej samoświadomości – jak chciał Descartes – lub – jak chciał Kant – w krytycznym badaniu filozoficznym, które realizowane jest wprawdzie przez ludzki podmiot empiryczny, ale jest badaniem transcendentalistycznym – szukającym przedempirycz-

* Prof. dr hab. Barbara Tuchańska, Katedra Epistemologii i Filozofii Nauki Uniwersytetu Łódzkiego

** Tekst przygotowany w ramach zespołowego projektu badań własnych „Czy jest nam potrzebny konsens?”, finansowanego przez Uniwersytet Łódzki w latach 2007-08.

nych warunków koniecznych poznania, jest więc niejako poznawaniem siebie przez samą Rozumność. Co więcej, może się ono dokonać, a nawet powinno zostać zrealizowane, zanim człowiek rozpocznie poznawanie świata, bo tylko wtedy może się upewnić co do przedmiotowej ważności wiedzy, którą będzie budował, poznając świat, czyli „uprawiając” naukę.

- 4) W obszarze poznania świata ostateczną władzą jest rozum teoretyczny, mimo że poza tym obszarem podporządkowana może być – jak u Kanta – rozumowi praktycznemu. Rozum teoretyczny jest zespołem pojęć i koniecznych zasad (logicznych, matematycznych, metafizycznych), które są zarazem prawami rozumu (oraz bytu) i prawdami rozumu. W obydwu swoich rolach zasady te są konieczne i powszechne. Gwarantują więc jednolitość operacji poznawczych i homogeniczność wiedzy, bo sterowany swoimi prawami rozum teoretyczny nie może myśleć różnie, na przykład zarazem logicznie i nielogicznie czy jednocześnie deterministycznie i indeterministycznie. Nie może także tworzyć wiedzy zróżnicowanej, i to nie tylko takiej, której zróżnicowanie byłoby wynikiem jej wewnętrznej sprzeczności, ale także takiej, która nie byłaby sprzeczna, a jedynie niewspółmierna i z tego powodu nie dałaby się złożyć w spójny system. Całość wiedzy ufundowana jest na uniwersalnej podstawie powszechnych i niepowątpiewalnych pojęć i praw przedempirycznych (danych rozumowi, „wrodzonych”), z którymi spójne muszą być wszystkie inne pojęcia i prawdy (faktualne).

Jeśli każdy, kto poznaje w sposób racjonalny, wyposażony jest w te same prawa i fundamentalne pojęcia, to ani przebieg, ani rezultaty procesu poznawczego nie mogą być w jego wypadku zasadniczo odmienne od przebiegu i rezultatów procesów poznawczych innych podmiotów. Rozbieżności mają źródło czysto subiektywne, świadczą o proceduralnych uchybieniach i są w pełni eliminowane. Takimi racjonalnymi podmiotami poznania są ci (filozofowie), którzy badają świat, kierując się zasadami metody naukowej, odkrytej przez „intelektualnego przewodnika”, za którego uważał się i Descartes, i Bacon, i Leibniz. Zrekonstruowanie całości Boskiego planu budowy świata wymaga – jak podkreślał Descartes – wielu uczonych, podziału pracy i współdziałania, ale dzielenie się pracą i współpracowanie nie wymagają żadnych dodatkowych regulacji czy instytucji, skoro umysł każdego badacza jest – najkrócej mówiąc – indywidualną postacią jednej Racjonalności.

W obrębie tej koncepcji racjonalności (a zwłaszcza w jej siedemnastowiecznej wersji) zachowane zostało przekonanie odziedziczone po filozofii średniowiecznej, że zasady racjonalności mają „podwójne autorstwo” w tym sensie, że skoro są nam dane, to mają swojego pierwotnego autora (Boga), ale muszą zostać usprawiedliwione przez nasz rozum i w tym akcie usprawiedliwiania – akcie samoświadomości – widzimy je równie jasno i wyraźnie jak Bóg (Wachterhauser 2002, s. 62). W wieku dwudziestym

konstrukcja ta załamała się pod naporem bezpośrednich krytyk i – generalnie – porzucenia perspektywy filozofii świadomości, skoncentrowanej na podmiocie (poznającym) i w nim szukającej warunków koniecznych racjonalności działania i poznania, na rzecz koncepcji uwzględniających pomijane lub marginalizowane wcześniej wymiary poznania, językowy, społeczny i historyczny.

Jednym z najważniejszych składników procesu porzucania oświeceniowej koncepcji racjonalności było odchodzenie od założenia, że zasady racjonalności pochodzą od abso-lutu i dzięki temu są powszechne, niezmiennie i konieczne. Ostateczne odrzucenie go, przy jednoczesnym zachowaniu pojęcia racjonalnego podmiotu jako podmiotu uzasadniającego własne postępowanie, spowodowało konieczność udzielenia odpowiedzi na pytanie o źródło czy podstawę zasad racjonalności. Podmiot musiał bowiem albo skądś zasady te zaczerpnąć, albo zbudować je samodzielnie, ale fundując je na czymś różnym od siebie. Źródła lub podstawy zasad racjonalności szukano – mówiąc najkrócej – w naturze lub w kulturze. W takiej mierze, w jakiej rozstaniu z filozofią świadomości towarzyszył zwrot ku językowi, podstaw racjonalności szukano w porządku intersubiektywnym (kulturowym), w takiej zaś, w jakiej dążono do zachowania w maksymalnym stopniu konieczności, przypisywanej tradycyjnie racjonalności (boskiej), jej źródła szukano w porządku obiektywnym (biologicznym). Żaden z nich nie jest porządkiem bytu idealnego (Rozumu boskiego lub czystego), jeden i drugi ma charakter empiryczny, choć – jak wiadomo – różnią się od siebie zasadniczo.

W wyznaczonej przez te poszukiwania nowej perspektywie skonstruowane zostaje w szczególności nieabsolutystyczne ujęcie racjonalności naukowej.¹ Nie zakorzenia się jej już w koniecznym i uniwersalnym Rozumie poznającym, ale upatruje się jej źródła na przykład w języku i jego logice (Wittgenstein), w ewolucji biologicznej (Popper, epistemologia ewolucyjna), w ludzkiej działalności naukowej i rządzących nią prawach historycznych (Kuhn). W tym ostatnim wypadku mamy do czynienia z ujęciem wręcz faktualistycznym, w którym racjonalność nabiera charakteru przygodnego, w każdej swej konkretnej postaci jest tylko lokalna, ograniczona na przykład do paradygmatu. Wedle radykalnie faktualistycznego ujęcia – takiego jak Kuhnowskie – nie można nawet mówić o historycznym zmienianiu się racjonalności, bo zakładałoby się tym samym istnienie jakiejś jednej uniwersalnej, ponadhistorycznej i ponadkulturowej racjonalności, racjonalności jako takiej, która podlega przekształceniom generującym lokalne odmiany. Można mówić jedynie – posługując się kategorią późnego Wittgensteina –

¹ W literaturze amerykańskiej nazywa się tę perspektywę często naturalistyczną. Jest to jednak określenie o tyle mylące, że włącza się do niej nie tylko te koncepcje, które odwołują się do biologii, ale także te, które odwołują się do socjologii, antropologii i innych dyscyplin zajmujących się porządkiem społeczno-kulturowo-historycznym. Kwestię, czy odwołania biologiczne i kultu-ralistyczne dają się uzgodnić, zajmę się w następnej części tego artykułu.

o konkretnych racjonalnościach, które składają się na klasę podobieństw rodzinnych, a nie na klasę abstrakcji.

Im mocniej w takim nieabsolutystycznym ujęciu racjonalności naukowej podkreśla się jej kulturowy i społeczny charakter, im bardziej osłabia się znaczenie jej ponadhistorycznego i ponadkulturowego źródła, powszechnych czynników, które ją kształtują, czy transcendentálnych warunków jej możliwości, tym bardziej niezbędne zdaje się pojęcie konsensu. Wydaje się bowiem, że bez odwołania się do koncepcji zgody (powszechnej) i porozumienia uczonych nie da się wytłumaczyć tego, że w danej wspólnoty czy w określonej epoce badacze stosują te same prawa logiki czy te same reguły metodologiczne; że odwołują się do tych samych wartości i standardów wartościowania, na przykład do prawdy; że przyjmują te same pojęcia teoretyczne i teorie (paradygmatyczne), korzystają z tych samych przyrządów i wykonują te same eksperymenty. Krótko mówiąc, albo są racjonalni, bo funkcjonują na gruncie historycznego konsensu, który ogranicza każdego indywidualnego badacza, narzucając mu powszechnie akceptowane (w danej epoce, w określonym paradygmacie itp.) zasady i procedury, albo ... *anything goes*, wszystko wolno i nie można oddzielić tego, co racjonalne, od tego, co nieracjonalne. Konieczność tę widział wizjoner Nietzsche:

„Przeciwieństwem świata obłąkańców nie jest prawda i pewność, lecz powszechność i wszechobowiązkowość jakiejś wiary, słowem brak dowolności w sądzeniu. A największą dotąd pracą człowieka było dojście do wzajemnego zgodzenia się co do bardzo wielu rzeczy i narzucenie sobie prawa z g o d n o ś c i – obojętne, czy rzeczy te prawdziwe są, czy fałszywe.” (Nietzsche 2004, af. 76)

Pojęcie konsensu zastępuje absolutystyczne (transcendentalistyczne) pojęcie Rozumu i wprawdzie nie dostarcza konieczności, którą zapewniało pojęcie Rozumu, ale nadaje działaniu i poznaniu (naukowemu) intersubiektywność, ogranicza przygodność oraz arbitralność działań, decyzji czy wyborów i pozwala usprawiedliwić tylko pewne z nich jako racjonalne. Takie funkcjonowanie pojęcia konsensu widać w koncepcji Richarda Rorty’ego, Josepha Margolisa (por. 1995, s. 248-56) i – w odniesieniu do nauki – w koncepcji Stefana Amsterdamskiego.

Rorty na przykład wiąże wprost ideę porozumienia z „tęsknotą” za obiektywnością, która „nie jest pragnieniem wyrwania się z ograniczeń wspólnoty, ale najzwyczajniej pragnieniem możliwie najbardziej intersubiektywnego porozumienia” (Rorty 1999, s. 38). Owa tęsknota „sprowadza się do pragnienia zdobycia w trakcie swobodnego i szczerego spotkania z ludźmi o innych poglądach przekonań, które staną się przedmiotem niewymuszonego porozumienia” (Rorty 1999, s. 64). Umieszczenie poznania i przekonań w kontekście wspólnotowym powoduje, że według Rorty’ego dla prawdy ważniejszy jest „społeczny konsens niż stosunek do rzeczywistości” (Rorty 1999, s. 37, przypis). Osiąganie porozumienia wytycza granicę między wiedzą, czyli „tymi przekonaniami, co do których względnie łatwo osiągnąć porozumienie”, a opiniami, „co do któ-

rych stosunkowo trudno je osiągnąć” (Rorty 1999, s. 38). Możliwość osiągnięcia porozumienia zależy od istnienia generalnych zasad rządzących dyskursem, ale Rorty ma świadomość, że dla dyskursu konstytutywna jest także niezgoda. Z tego powodu celem badania w każdej dziedzinie kultury jest „doprowadzenie do odpowiednio wyważonego połączenia niewymuszonego porozumienia z respektującą zasady tolerancji niezgodą” (Rorty 1999, s. 64).

1. Rola *consensus omnium* w nauce według Stefana Amsterdamskiego

Amsterdamski wiąże pojawienie się pojęcia konsensu w filozofii nauki z przemianami, które zapoczątkował Thomas Kuhn swoją *Strukturą rewolucji naukowych*. Racjonalność została uhistoryczniona, stała się faktem kultury, a nie faktem natury czy własnością bytu, co oznacza, że nabrała charakteru konwencjonalnego (Amsterdamski 1994, s. 36²).

„Twierdzenie, iż jakaś procedura jest lub nie jest racjonalna, nie jest twierdzeniem empirycznym konstatającym jakiś obiektywny fakt, lecz twierdzeniem wartościującym sformułowanym na gruncie jakiegoś uznawanego ideału wiedzy.” (Amsterdamski 1994, s. 36)

Gwoli ścisłości należałoby powiedzieć, że twierdzenie, iż jakaś procedura jest lub nie jest racjonalna, zawsze było i jest twierdzeniem wartościującym (czy też faktualno-wartościującym³). Uhistorycznienie racjonalności oznacza zmianę podstawy uznawania procedury badawczej za racjonalną lub nieracjonalną. Wtedy, kiedy racjonalność traktowana jest absolutystycznie, racjonalne jest to, co zgodne z Rozumem. Kiedy rozumiana jest jako fakt natury, racjonalne jest na przykład to, co zgodne z naturą ludzką, lub to, co przyczynia się do przetrwania gatunkowego. Wreszcie, kiedy ujmowana jest jako fakt kultury, podstawą wartościowania racjonalny/nieracjonalny staje się konwencja oparta na konsensie.

W koncepcji Kuhna układem odniesienia dla racjonalności procedur badawczych jest paradygmat, „czyli zespół zasadniczych przekonań i uprzedzeń wspólnoty badaczy, jej robocze »instrumentarium«, stanowiący – według Amsterdamskiego – „historycznie zmienny *consensus omnium* grupy, umożliwiający szybki postęp, niewracanie do kwestii już raz rozstrzygniętych, rozwiązywanie kolejnych, pojawiających się na jego gruncie »łamigłówek«”. Na gruncie tego *consensus omnium* „dokonuje się kumulacja wiedzy, postęp”. (Amsterdamski 1994, s. 54) Zwrócenie uwagi na „istnienie owego *consensus*

² W odnośnikach do tego zbioru tekstów Amsterdamskiego nie rozdzielałam poszczególnych tekstów, ponieważ zawarte w nich stanowisko w interesującej mnie kwestii jest jednorodne.

³ Można je traktować jako twierdzenie faktualno-wartościujące, ponieważ zawiera zarówno składnik faktualny: stwierdzenie, że procedura *x* posiada własność *w*, oraz wartościujący, zawarty w aksjologicznej treści określenia własności *w* (racjonalności, którą cenimy w przeciwieństwie do nieracjonalności, którą potępiamy).

omnium, jego zmienność i rolę w »normalnej«, codziennej działalności badawczej uczonych” jest – jak pisze Amsterdamski (1994, s. 54) – niezaprzeczalnym osiągnięciem Kuhnowskiej pracy.

Sam Amsterdamski wiąże *consensus omnium* z czymś ogólniejszym, mianowicie z uznawanym w danej epoce ideałem wiedzy: „opinie na temat tego, na czym polegają racjonalne procedury badawcze, są pochodne wobec historycznie zmiennych akceptowanych ideałów wiedzy” (1994, s. 39). Przekonany jest bowiem, że ruch taki pozwala usunąć szereg trudności, na które natknęła się Kuhnowska koncepcja paradygmatu. Jest ona, po pierwsze, radykalnie faktualistyczna (historystyczna), w sensie, o którym była już mowa. Według Kuhna nie istnieją żadne ogólne, ponadparadygmatyczne, kryteria, które pozwalałyby „decydować w każdym konkretnym przypadku, czy jakaś działalność jest nauką, czy nią nie jest” (w liście Kuhna do Amsterdamskiego; Amsterdamski 1994, s. 62). Różne specjalności, dyscypliny i sytuacje badawcze, które nazywamy naukowymi, łączą – co najwyżej – rodzinne podobieństwa i określenie „nauka jako całość” nie ma dla Kuhna sensu. Amsterdamski natomiast uważa, że mówienie o nauce jako całości nie jest pozbawione sensu, choć ową całością może być tylko nauka pewnej epoki, której jednorodność zapewnia właśnie ideał nauki. To on „decyduje, że paradygmaty poszczególnych dyscyplin badawczych uchodzić mogą w danym czasie za naukowe, że można mówić o nauce jako o pewnej całości synchronicznej, nie zaś tylko jako o zbiorze różnych dyscyplin” (1983, s. 26-7).

Ideał nauki stanowi, czy raczej – ucieleśnia, *consensus omnium*. Składają się nań kryteria i wartości „służące do oceny twierdzeń naukowych”. Dzięki niemu,

„twierdzenia sformułowane w określonych lokalnych okolicznościach społeczno-historycznych ulegają bądź to uniwersalizacji, to znaczy zostają uznane, choćby i nie natychmiastowo, przez badaczy pracujących w zgoła odmiennych okolicznościach, bądź odrzuceniu nawet przez tych, którzy pierwotnie je sformułowali. (...) spory i dyskusje rodzące się często w związku z nowymi odkryciami są w nauce (inaczej niż na przykład w filozofii) stosunkowo szybko rozstrzygane” (Amsterdamski 1994, s. 77).

Bez *consensus omnium* nie można byłoby zrozumieć uniwersalności wiedzy, czyli jej akceptacji poza sytuacją jej wytworzenia, nie można byłoby wyjaśnić rozstrzygalności sporów naukowych, a także pojąć procesu kumulowania się wiedzy w poszczególnych epokach.

Sam *consensus omnium* jest według Amsterdamskiego „wytworem określonych okoliczności historycznych”, cechuje go więc historyczna zmienność. Jego obowiązywania nie da się wyjaśnić „jedynie poprzez odwołanie się do czynników biologicznych”, wbrew tym, którzy przypisują mu historyczną stałość i poszukują „w biologii *via media* pomiędzy Charybdą epistemologicznego absolutyzmu, traktującego ów *consensus* jako transcendentálną konieczność Rozumu, a Scyllą relatywizmu historycznego”. Amster-

damski ma niewątpliwie rację, kiedy stwierdza (1994, s. 78-9): „Gdyby biologiczne wyjaśnienie było do przyjęcia, wówczas konsens nie musiałby być traktowany ani jako transcendentalna konieczność Rozumu, ani jako fakt zrelatywizowany do okoliczności historycznych, lecz jako ucieleśnienie nieziennej pod względem biologicznym natury ludzkiej”. Uważa jednak, że przekonanie o historycznej zmienności *consensus omnium* jest „stanowiskiem lepiej potwierdzonym”, a wyjaśnienie jego genezy może się odwoływać „zarówno do czynników historycznych, jak biologicznych”. Odwołanie się do czynników historycznych oznaczałoby, że „jakaś odmiana relatywizmu historycznego byłaby nieuchronna” (Amsterdamski 1994, s. 79)⁴.

Według Amsterdamskiego pojęcie *consensus omnium* ma do odegrania rolę eksplanacyjną. Jeśli odrzucimy koncepcję epistemologicznie uprzywilejowanej sytuacji podmiotu poznającego, czyli takiej, w której aktywności poznawczej podmiotu nie kształtują (konstytuująco lub deformująco) żadne czynniki o charakterze społeczno-historycznym, i nie będziemy szukać podstawy *consensus omnium* w idealnym Rozumie lub w tym, co biologiczne, to tylko w idei konsensu możemy odnaleźć wyjaśnienie takich zjawisk jak „quasi-universalna akceptacja wiedzy naukowej”, czyli faktów akceptowania tych samych przekonań w różnych (współczesnych sobie) lokalnych kontekstach społeczno-kulturowych, np. w różnych krajach, na różnych uczelniach, w oddalonych od siebie laboratoriach. *Consensus omnium* jest w tych przypadkach bezpośrednim czynnikiem wyjaśniającym, albowiem ideały nauki, które stanowią „historycznie zmienny *consensus*, w ramach którego przebiega działalność badawcza”, narzucać mogą określone reguły metodologiczne budowania teorii i wyjaśniania zjawisk, określone kryteria racjonalności i tym samym tłumaczyć proces uniwersalizacji wiedzy” (Amsterdamski 1994, s. 85). Ideały nauki stanowią „wewnętrzne źródło nowatorstwa i podstawę uniwersalizacji nowej wiedzy”, a poprzez nie społeczno-historyczne „okoliczności nabywania wiedzy” wpływają na treść wiedzy naukowej. Sam konsens domaga się oczywiście także wyjaśnienia socjologicznego, wskazującego czynniki, które go współkształtują (Amsterdamski 1994, s. 78). W tym punkcie Amsterdamski dochodzi do socjologii nauki, która powinna – w jego przekonaniu – zająć się właśnie badaniem konsensu.

⁴ W gruncie rzeczy, trzeba powiedzieć, że idei ahistoryczności i biologicznego charakteru *consensus omnium* nie da się utrzymać bez zasadniczej zmiany sensu samego wyrażenia *consensus omnium*. W takim bowiem stopniu, w jakim konsens jest stanem zgody, braku konfliktów i targów oraz – w szczególności – porozumienia osiągniętego w wyniku dyskusji i poprzez kompromisy, nie jest on ani biologicznym stanem organizmu ludzkiego, ani własnością gatunku, ani nawet stanem biologicznej (zwierzęcej) interakcji, ale faktem na wskroś kulturowym, realizującym się w sferze tego, co ponadprzyrodnicze w ludzkiej działalności. Może więc, co najwyżej, mieć biologiczne podłoże i biologiczne czynniki, które wpływają na (organizmy) tych, którzy stan zgody osiągają.

U socjologów nie znajduje jednak Amsterdamski chęci badania *consensus omnium*, ponieważ część socjologów, np. Bruno Latour i Steve Woolgar, w niego nie wierzy, a poza tym socjologowie odrzucają taki program historii nauki, który traktuje ją jako „abstrakcyjny system twierdzeń o świecie” czy jako ciąg teorii, na rzecz rozumienia nauki jako „zespołu umiejętności wywoływania i kontrolowania zjawisk” (Amsterdamski 1994, s. 86, 91). Co więcej, socjologowie mówią o wielości praktyk, o tym, że fizycy na przykład „nie stanowią homogenicznej grupy o wspólnej kulturze” (Lenoir 1989, cyt. za Amsterdamski 1994, s. 87). Położenie nacisku na wielość praktyk powoduje, że socjologowie przestają dostrzegać to, dzięki czemu dokonuje się uniwersalizacja i homogenizacja wiedzy, a nauka staje się całością. Tym czymś są dla Amsterdamskiego właśnie konkretne historyczne ideały nauki. Jak się zdaje, za obydwojma powodami braku zainteresowania dla *consensus omnium* Amsterdamski dostrzega „przesadnie socjologizującą wizję człowieka” i redukcjonizm socjologiczny, wyrażający się w przekonaniu, iż „tylko wyjaśnienia socjologiczne są zasadnymi wyjaśnieniami wszelkich aspektów życia społecznego” (Amsterdamski 1994, s. 95). Jego zdaniem, redukcjonizm taki „nie liczy się z pewnymi zasadniczymi faktami ludzkiego bytowania”, na przykład z tym, że czynności ludzkie uniezależniają się tak bardzo od swoich przyczyn społecznych, iż „socjologiczne wyjaśnianie staje się mylące”. W szczególności redukcjonista socjologiczny nie dostrzega, że czynności poznawcze nie muszą być warunkowane interesem czy naciskami społecznymi, lecz mogą być bezinteresownym poszukiwaniem prawdy (Amsterdamski 1994, 95-6).

Ustalenia Amsterdamskiego budzą liczne wątpliwości, które ważne są, podobnie jak same owe ustalenia, o tyle tylko, o ile przyczynić się mogą do lepszego zrozumienia nauki. Mając ten cel na uwadze, skupię się najpierw na wątpliwościach – by tak powiedzieć – wewnątrzfilozoficznych, dotyczących samego sposobu ujęcia konsensu i badania naukowego przez Amsterdamskiego w ramach postempirystycznej filozofii nauki, do której należy jego koncepcja, a następnie na wątpliwościach, które wysunąć można, patrząc na rozważania Amsterdamskiego z zewnątrz, a dokładniej – z perspektywy socjologii wiedzy i z punktu widzenia hermeneutycznej ontologii nauki. Spojrzenie takie pozwoli zadać pytanie, czy pojęcie konsensu jest w ogóle potrzebne w badaniach nad nauką do celów, które wyznaczył mu Amsterdamski.

2. Czy pojęcie konsensu jest potrzebne w postempirystycznej filozofii nauki?

Pozostając w obrębie postempirystycznej filozofii nauki, rozważyć należy dwie kwestie szczegółowe.

Kwestia pierwsza to sposób rozumienia *consensus omnium*, czy po prostu konsensu, jak wolę mówić. Według Amsterdamskiego, który wychodzi od pojęcia ideału nauki,

konsens „składa się przede wszystkim właśnie z idei i wartości powszechnie akceptowanych w społeczności naukowej” (Amsterdamski 1994, s. 90). Dla mnie konsens jest – zgodnie ze słownikowym rozumieniem – pewnym stanem wspólnotowej aktywności badawczej, a mianowicie stanem zgody, porozumienia, w którym nie ma konfliktów. Przy czym określenie takie trzeba uznać za idealizacyjne, jeśli owa zgoda dotyczyć ma nie jakiejś konkretnej kwestii, w której rzeczywiście łatwo się pogodzić, jakiegoś jednego przekonania, jednej reguły metodologicznej itp., lecz ma mieć charakter całościowy. Jeśli konsens ma mieć zakres szerszy, całościowy, to mówić można – co najwyżej – o braku konfliktów i zasadniczych rozbieżności, a nie o identyczności stanowisk, akceptowanych przekonaniach czy uznawanych wartości.

Kwestia druga łączy się bezpośrednio z funkcją, którą pełnić może konsens w nauce. Jak argumentowałam na wstępie, w nieabsolutystycznych koncepcjach racjonalności naukowej konsens zastąpił Rozum, będący ostatecznym źródłem zasad racjonalności, i miał pełnić rolę wprawdzie nie tę samą, ale przynajmniej analogiczną. Zwolennikom idei konsensu wydawać się może, że dzięki temu projekt epistemologicznego usprawiedliwiania poznania i wiedzy został uratowany, choć w wersji zrelatywizowanej i słabszej od wersji tradycyjnej (absolutystycznej). Warto jednak zapytać, czy rzeczywiście możemy się odwołać do konsensu, by uzasadnić, choćby tymczasowo i warunkowo, nasze zasady racjonalności? Namysł nad tą kwestią doprowadził Hilarego Putnama do stwierdzenia:

„Określenia rozumu oparte na zgodzie powszechnej nie spełniają swojego zadania, ponieważ zgoda między dorosłymi *zakłada* już rozum, a nie definiuje go.”
(Putnam 1998, s. 281)

Nie można Putnamowi odmówić racji. Rzeczywiście, koncepcja konsensu musi zakładać racjonalne podmioty, jeśli zgoda ma być dobrowolna, oparta na przekonaniach oraz argumentach i świadomie respektowana.

Trudności tej można uniknąć, jeśli – podążając za Charlesem Taylorem – wyodrębni się w puli intersubiektywnych znaczeń, przekonań, aspiracji itp., elementy wspólnotowe i odróżni je od elementów konsensualnych. Taylor argumentuje, że znaczenia, przekonania, dążenia wspólnotowe nie są po prostu czymś podzielanym przez członków wspólnoty, „w tym sensie, że każdy je ma”, że zachodzi „zbieżność subiektywnych przekonań czy aspiracji wielu indywidualów”, one są wspólnotowe w tym sensie, że „są częścią wspólnego świata odniesień”. Takie przekonania, znaczenia, reguły itp. są tym, co konstryuuje wspólnotę, są jej podstawą (ideową). Znaczenia intersubiektywne „dają narodowi wspólny język do porozumiewania się na temat rzeczywistości społecznej i wspólne rozumienie pewnych norm”, ale tylko dzięki temu, co wspólnotowe, „wspólny świat odniesień zawiera znaczące wspólne działania, ceremonie [*celebrations*] i uczucia” (Taylor 1979, s. 51). Odróżnienie elementów wspólnotowych i intersubiektywnych

(konsensualnych) nie jest w pełni klarownie przeprowadzone. Nie wiadomo na przykład, czy jego kryteria mają charakter obiektywny, czy są nimi raczej subiektywne przekonania uczestników wspólnoty. Wskazuje ono jednak na istotną okoliczność, ignorowaną całkowicie przez tych, którzy mówią o konsensie i jego usprawiedliwiającej roli.

Otóż, sfera tego, co intersubiektywne, nie jest jednorodna i można, a nawet trzeba, wprowadzić do niej uporządkowanie o charakterze hierarchicznym ze względu na stopień „zobiektywizowania” elementów i – tym samym – stopień ich trwałości oraz mocy oddziaływania na jednostki. Sfera ta ma takie elementy, które jawią się uczestnikom wspólnoty nie tylko jako zastane, ale wręcz jako całkowicie obiektywne i konstytutywne dla ich myślenia czy poznawczej aktywności, jako narzucające im się z nieusuwalną koniecznością, i tym samym tak istotne, że ich naruszenie zagrażałoby istnieniu zarówno ich samych jako istot racjonalnych, jak i istnieniu wspólnoty. Taki status mają w społecznościach mity, dogmaty religijne, prawa logiki i matematyki, pewne normy moralne, zasady prawa czy deklaracje o charakterze konstytucyjnym. Oprócz nich, są też takie, jak tradycja w sensie hermeneutycznym, które nie muszą być postrzegane jako nienaruszalne, choć uczestnicy wspólnoty nie mają wątpliwości, że są przez nie kształtowani. Są wreszcie, na drugim krańcu kontinuum, i takie, które zostały konwencjonalnie przyjęte i wspólnota ma pełną świadomość zarówno powodów ich akceptacji, jak i tego, że może je dowolnie zmieniać. Wprowadzenie takiego uporządkowania pozwala zachować ideę konsensualnych sensów, przekonań, wartości, zasad itp., ale bez utożsamiania ich z całością tego, co intersubiektywne. Pozwala także rozważać kwestię funkcji pełnionych przez intersubiektywne treści w sposób bardziej złożony i szczegółowy, niż ten, który wyłania się z opozycji usprawiedliwiania i wyjaśniania. Zarazem jednak marginalizuje znaczenie konsensu, skoro jest on podstawą tylko w przypadku pewnych przekonań czy norm i nie zastępuje instytucji i procesów społecznych, dzięki którym powstają i funkcjonują mity, religie czy niepodważalne zasady porządku społecznego.

3. Czy pojęcie konsensu jest potrzebne w socjologicznych badaniach nauki?

Jak wspomniałam wcześniej, Amsterdamski żywi przekonanie, że kategoria konsensu może służyć jako kategoria eksplanacyjna, i wywodzi z niego krytykę socjologii nauki, która – jego zdaniem – nie prowadzi badań nad konsensem, choć powinna to robić.⁵ Zasadość tej krytyki nie jest jednak wcale oczywista. Uważna lektura uwag Amsterdamskiego po adresem socjologii nauki pokazuje raczej, że nie dostrzega swoistości socjologicznego podejścia do nauki i jego odrębności od podejścia filozoficznego. Przy czym, dodam od razu, że istotą tej różnicy nie jest obecność lub brak badań empirycznych.

⁵ Amsterdamski nie jest osamotniony w tej krytyce socjologów nauki (por. Freudenthal 1984).

Amsterdamski nie dostrzega, po pierwsze, tego, że podjęcie socjologicznego badania konsensu naukowego nie może polegać na zbudowaniu socjologicznego, a nie epistemologicznego czy biologicznego, wyjaśnienia konsensu, którego definicję owo socjologiczne badanie przejmuję skądinąd, ściślej – z filozofii nauki.⁶ Jest tak, jak gdyby zakładał, że konsens jest określonym (obiektywnym) zjawiskiem, które może być opisywane i wyjaśniane z różnych punktów widzenia, na przykład filozoficznego (epistemologicznego), biologicznego, społecznego, a opisy te i wyjaśnienia dadzą się złożyć w spójną całość. Innymi słowy, Amsterdamski zdaje się uważać, że i filozofia nauki, i socjologia nauki powinny się zająć konsensem naukowym, bo istnieje w nauce jako fakt, który sam przez się ma jakąś strukturę i określone własności, a skoro istnieje i działa, to należy go opisać i wyjaśnić. Jest to założenie absurdalne, bo ignoruje pewne przekonania przyjmowane przez Amsterdamskiego (a także innych postempirystycznych filozofów nauki) w odniesieniu do samej nauki. Ignoruje na przykład to, że ustalania, co istnieje, nie da się oderwać od budowania teorii naukowych. Jeśli zaś zakłada się, że rozstrzygnięcia egzystencjalne są nieusuwalnie uwikłane w kontekst teoretyczny, to w pełni zasadne wydaje się uznanie, że ustalenia egzystencjalne jednej dyscypliny nie muszą obowiązywać w innej. Ignoruje także banalną – z Kuhnowskiego punktu widzenia – prawdę, że nauka jest wewnętrznie podzielona na dyscypliny różniące się między sobą zasadniczo i nieredukowalne – wbrew nadziejom empiryzmu logicznego – do innych, bardziej fundamentalnych dyscyplin. Oznacza to, że jeśli można mówić o niewspółmierności (choćby w słabym sensie) następujących po sobie teorii paradygmatycznych w jednej dyscyplinie naukowej, to tym bardziej można mówić o niewspółmierności różnych dyscyplin, powodującej między innymi to, że teoretyczne pojęcia jednej dyscypliny nie dają się włączyć, bez zasadniczej transformacji, w aparaturę pojęciową innej dyscypliny.

Po drugie, Amsterdamski nie dostrzega tego, że homogeniczność grup badawczych i uniwersalność wiedzy nie są tym samym, co zintegrowany charakter nauki, że te pierwsze ani nie stanowią warunku całościowego charakteru nauki, ani go nie gwarantują i że procesy społeczne nadające nauce całościowy charakter różnią się od tych, które prowadzą do homogeniczności wspólnot i uniwersalności przekonań. Jak stwierdza Anthony Giddens, „integracja nie jest synonimiczna ze »spójnością« i z całą pewnością nie z »konsensem«”; wiąże się ze „stopniem wewnętrznej wzajemnej zależności [*interdependence*] działania, czy »systemowości«, obecnej w każdej postaci systemowej reprodukcji” (Giddens 1995, s. 76).

⁶ Wśród socjologów nauki najbliższy takiemu stanowisku jest Robert Merton, ponieważ przyjmuje epistemologiczne pojęcia, np. pojęcie wiedzy, a następnie „dobudowuje” do nich pojęcia socjologiczne.

Jeśli odrzucimy pierwsze założenie, to powinniśmy się zgodzić, że pojęcie konsensu, którym posługują się filozofowie nauki, musiałyby ulec zasadniczym przekształceniom, gdyby miało się stać pojęciem socjologów. Co więcej, zasadne wydaje się rozważenie najpierw, czy pojęcie to jest w ogóle potrzebne socjologicznemu badaniu nauki do zapewnienia nauce tego, co chce jej zagwarantować Amsterdamski za pomocą swojego pojęcia *consensus omnium*, czyli – przypomnę – do zapewnienia sporom naukowym rozstrzygalności, wiedzy charakteru uniwersalnego (w danej epoce), a twierdzeniom wypracowanym w jednych okolicznościach lokalnych akceptowalności w innych okolicznościach.

Jak sądzę, istnieją dobre racje przemawiające za uznaniem, że pojęcie konsensu nie jest niezbędne socjologom nauki, zwłaszcza konstruktywistom, a fakt ten jest, po części, rezultatem innego konceptualizowania nauki i praktyki naukowej, niż robią to postempirystyczni filozofowie nauki.

W filozoficznym modelu nauki w centralnym miejscu znajdują się (nadal) indywidualni badacze, umieszczeni wprawdzie w kontekście wspólnoty badawczej, ale owa wspólnota odgrywa jedynie rolę „nośnika” paradygmatu czy ideału nauki. Filozofowie wierzą więc, że „ocena jest w praktyce procesem formowania racjonalnego konsensu w obrębie wspólnoty”, a konsens ten jest „agregatem indywidualnych przekonań [*opinions*] naukowych (Knorr-Cetina 1981, s. 7-8). Natomiast w centralnym miejscu modelu konstruktywistów są interakcje dyskursywne (symboliczne), w ramach których argumentuje się, negocjuje, uzgadnia poglądy itd. Interakcje te kształtują swoich uczestników i mają swoją własną dynamikę, reguły i kontekst. „Tym, co się dzieje w toku interakcji dyskursywnych, jest fuzja opinii, umiejętności, procedur i interesów, a więc prosty konsens nie jest ich natychmiastowym rezultatem” (McGuire, Tuchańska 2000, s. 146). Fuzja oznacza bowiem zawsze – jak podkreśla Karin Knorr-Cetina (1981, s. 131) – transformację tego, co łączone. Można więc powiedzieć, że konwergencja wiedzy i aktywności osiągana jest poprzez nieustanne włączanie cudzych rezultatów badawczych do własnych badań. W trakcie dyskursywnych interakcji dokonuje się fuzja opinii, umiejętności, procedur, interesów, przekonań normatywnych. Autorzy, którzy wierzą, że konsensualna wiedza, reguły i procedury są konstytutywne dla społecznego charakteru praktyki naukowej, pozostają nadal wewnątrz podmiotowo-centrycznego obrazu nauki. Konsensualne treści są dla nich zewnętrznym kontekstem indywidualnego poznania i działania, kontekstem, który ma pozwolić wyjaśnić uniformizm i spójność indywidualnych i grupowych działań w nauce. Knorr-Cetina przeciwstawia wprost swoje socjologiczne analizy mechanizmów funkcjonujących w życiu naukowym analizie filozoficznej, która odwołuje się do idei podzielanych opinii i konsensu. W jej przekonaniu społeczne działanie jest wewnętrznie powiązane „nie przez to, co podzielane [*shared*], ale przez to, co przenoszone z jednej lokalizacji do drugiej, transformowane i reintegrowane, albo przez ciągły proces *przetwarzania*, który składa się z cyrkulacji i transformacji obiektów

społecznych” (Knorr-Cetina 1981, s. 131) Odwołanie się do tego procesu powinno wyjaśnić zarówno zjawisko konsensu, jeśli w ogóle istnieje⁷, a także fakty rozstrzygnięcia sporów naukowych⁸, czy migrację rezultatów wypracowanych w jednych okolicznościach lokalnych do innych miejsc⁹.

W socjologicznie zorientowanych badaniach konsens nie jest traktowany jako czynnik wyjaśniający. Dostrzega się w nich raczej to, że występuje obok zjawisk przeciwnych mu, takich jak różnorodność opinii i wielość opozycyjnych stanowisk, i że domaga się wyjaśnienia, podobnie jak one. Ci, którzy nie chcą ignorować obecności w nauce różnic stanowisk, braku porozumienia, sporów i konfliktów, skłonni są raczej „odrywać naukową wiedzę od konsensu, jeśli konsens znaczy porozumienie całej wspólnoty naukowej odnoszące się do prawdy czy akceptowalności teorii” (Longino 1991, s. 671; Rescher 2005, s. 11-2). Z perspektywy socjologicznej, rozbieżności i zgodności, konflikty i współpraca „są raczej różnymi rezultatami społecznej praktyki niż podstawowymi cechami tej praktyki, które powinniśmy założyć” (Knorr-Cetina 1981, s. 133). Co więcej, konsens może być „produktem” krytycznego dialogu, ale może też być kształtowany przez polityczną czy ekonomiczną siłę i z udziałem przymusu, a nawet przemocy (Longino 1994, s. 145; Zybortowicz 1995, s. 206-7).

Z tego, że pojęcie (dobrowolnego) konsensu nie odgrywa eksplanacyjnej roli w socjologicznych badaniach nad nauką, nie wynika oczywiście, że jest zbędne w filozoficznych rozważaniach. Warto przyjrzeć się roli nadawanej temu pojęciu w hermeneutyce i w ontologiczno-hermeneutycznej filozofii nauki.

4. Konsens w dialogu naukowym

Aby właściwie scharakteryzować rolę pojęcia konsensu – a właściwie, jak się zaraz okaże, pojęcia porozumienia – we współczesnej hermeneutyce, warto zacząć od podkreślenia, że z hermeneutycznej perspektywy poważne wątpliwości budzi zarówno epistemologiczny projekt usprawiedliwiania poznania, jak i epistemiczny (scjentyśc-

⁷ Dodać tu trzeba, że zdaniem Knorr-Cetiny sama możliwość empirycznego ustalenia faktu zachodzenia konsensu na skalę „masową” jest wątpliwa, bo poza badaniami opinii publicznej nie mamy dostępu do „dominującej, generalnej lub przeciętnej opinii odnośnych badaczy” (Knorr-Cetina 1982, s. 8). Wspólnotowy konsens może się też jawić jako coś mitycznego (Rouse 1987, s. 122).

⁸ Obraz socjologiczny tego zjawiska jest – jak to widać na przykład w rozważaniach Stanisława Ossowskiego (1967) – dużo bardziej złożony i realistyczny niż obraz filozoficzny (por. Tuchańska 2004).

⁹ Najbardziej znane badanie dotyczące tej kwestii to oczywiście praca Ludwika Flecka (1986), a także studium Harrego M. Collinsa (1982), poświęcone transferowi między laboratoriami wiedzy związanej z konstruowaniem laseru TEA.

ny) projekt wyjaśnienia poznania. W odniesieniu do tego pierwszego Gadamer oponuje, jak podkreśla Bruce Wachterhauser,

„przeciwko koncepcji naszej wolności jako racjonalnych podmiotów, która ma swoje korzenie w tradycji kartezjańskiej i oświeceniowej. Tym, czego wymaga taki obraz racjonalnej wolności, jest nasza zdolność do osądzenia pełnej natury i zakresu każdej normy, rządzącej naszą wiedzą. Jeśli mamy się poddać autorytetowi takich norm, będziemy usprawiedliwieni tylko pod warunkiem, że będziemy mogli uczynić te normy przezroczystymi dla naszego rozumu i tym samym – poddać kontroli warunki naszego podporządkowania się im.” (Wachterhauser 2002, s. 61-2)

Według Gadamera warunek ten nie może zostać spełniony. Żadnych norm naszego postępowania nie możemy uczynić transparentnymi, bo one kierują naszym działaniem z wnętrza tego działania, one są-w-działaniu, a nie w obszarze obiektów, którym się przyglądamy i na temat których budujemy teorie. Innymi słowy, oświeceniowa koncepcja racjonalności oparta jest na nieakceptowalnym dla hermeneuty założeniu, że bycie-w-działaniu reguł i ich uobecnianie-się-w poznaniu niczym się nie różnią, jak gdybyśmy mogli jednocześnie działać, kierując się regułami, i przyglądać się owym regułom z zewnątrz. Według hermeneutyki to właśnie jest niewykonalne.

W takiej mierze, w jakiej nie możemy być na zewnątrz naszego działania, posługiwania się językiem, czynności poznawczych, naszej wspólnoty czy epoki historycznej, nie możemy ich usprawiedliwić, jeśli owo usprawiedliwienie miałoby oznaczać wykazanie ich konieczności poprzez znalezienie ich ostatecznej podstawy w absolicie albo wskazanie transcendentálnych (ponadhistorycznych) warunków ich możliwości poza nami, poza naszym językiem, tradycją, naszą wspólnotą i epoką historyczną. Epistemologiczny program usprawiedliwienia poznania, naukowego czy jakiegokolwiek innego, jest nieakceptowalny i nierealizowalny z punktu widzenia hermeneutyki i tych wszystkich koncepcji, które osadzają ludzkie podmioty w jakiejś sferze pojmowanej faktycznie, to znaczy w języku naturalnym, w świecie potoczności, w porządku społecznym, w kontekście historycznym itp. Zwolennicy tych koncepcji nie mogą się również odwołać do obiektywistycznego (scjentyistycznego) projektu wyjaśniania, bo wymaga od nas, podobnie jak epistemologiczny program usprawiedliwienia, zdystansowania się do siebie i zobiektywizowania siebie, a to oznacza wyrwanie nas z historyczności, z konstytuującej tradycji, z języka, kształtującej wspólnoty itd.

Hermeneutyka zastępuje wszelkie takie obiektywizujące ujęcia projektem rozumiejącej interpretacji, realizowanej z wnętrza tradycji, która kształtuje tego, kto podejmuje rozumienie (interpretatora), w ramach epoki, do której interpretator należy, języka, którym mówi, świata potoczności, w którym żyje, czy wspólnoty, w której uczestniczy. Wszelkie rozumienie ma naturę językową, a język istnieje w dialogu. Dialogiczny charakter języka powoduje, że punktem wyjścia „ruchu rozumienia” nie jest ani autonomiczna „subiektywność podmiotu”, ani punkt widzenia mówiącego, który skupia się na

zamierzonym przez siebie sensie wypowiedzi. Dialog jest „stale ponawianą próbą, czy też lepiej, ustawicznie powtarzającym się usiłowaniem, wdania się w coś oraz wdania się z kimś” (Gadamer 2003, s. 106). W strukturze dialogu mieszczą się więc w sposób niezbywalny i rozmawiające (niekoniecznie bezpośrednio) osoby, i to, o czym rozmawiają. Każdy przystępuje do rozmowy z zamiarem zrozumienia tego, co mówią inni jej uczestnicy, i dąży do tego, żeby się z nimi porozumieć co do przedmiotu rozmowy. Z Gadamerowskiej perspektywy, dążenie do po-rozumienia należy do samej natury dialogu. Nie wynika z tego jednakże ani to, że po-rozumienie musi nastąpić, że jest dialogowi zagwarantowane, ani to, że pozostanie trwałym i powszechnym konsensem, kiedy tylko zostanie osiągnięte. Żadna z tych sytuacji nie wynika z naszego dążenia do porozumienia z partnerami dialogu, nie „rządzi” bowiem ono dialogiem, nie determinuje jego przebiegu. O przebiegu dialogu decydują dwa „dynamizmy”, napięcia, dzięki którym rozumienie jest (niekończącym) się procesem, „ruchem ku sensowi”, a wszelki dialog jest interakcją dynamiczną, a nie statyczną. Pierwszym z tych dynamizmów jest koło hermeneutyczne, drugim – ściśle z nim związane napięcie między tym, co obce, i tym, co bliskie, zrozumiałe.

Wszelkie postacie rozumienia poruszają się po kole, które jest właśnie kołem hermeneutycznym, i realizują się tylko dzięki niemu. Rozumienie nie jest „bezzałożeniowym ujmowaniem czegoś uprzednio danego” (Heidegger 1994, s. 214 [150]), musi mieć jakiś punkt wyjścia, swoje – jak mówi Gadamer – przedrozumienie i przed-sądy, czyli – jak mówi Heidegger – pre-struktury, które stają się strukturami tego, co zostało rozumiane. „Pierwszym ze wszystkich warunków hermeneutycznych pozostaje więc przedrozumienie, które rodzi się w »mieć-do-czynienia« z daną rzeczą” (Gadamer 1993a, s. 280). Zarówno do wypowiedzi partnerów rozmowy, jak i do czytania tekstu podchodzi się zawsze „już z pewnymi oczekiwaniami na określony sens. Rozumienie polega na dopracowaniu takiego wstępnego projektu, który oczywiście stale podlega rewizji w świetle rezultatów dalszego wnikania w sens” (Gadamer 1993b, s. 229). Innymi słowy, żaden element procesu rozumienia, ani jego prestruktury, przedrozumienie i wstępny projekt interpretacyjny, ani struktury konkretnego aktu rozumienia, czyli jego pojęcia, ogląd tego, co rozumiane, i ustalony całokształt powiązań, nie są czymś ostatecznym i trwałym. To z kolei znaczy, że oparte na nich i zbudowane z nich rozumienie nie jest definitywne. Co więcej, „każda rewizja projektu wstępnego może przedłożyć nowy projekt sensu; rywalizujące ze sobą projekty można dopracowywać równoległe, dopóki nie ustali się w sposób bardziej jednoznaczny jedność sensu” (Gadamer 1993b, s. 229).

Patrząc na naukę z takiej hermeneutycznej perspektywy, można powiedzieć, że w postempirystycznej filozofii nauki pojęcie konsensu jest narzędziem stabilizowania dynamicznej natury rozumienia. W gruncie rzeczy poznanie naukowe ma strukturę koła

hermeneutycznego właściwego dla wszelkiego rozumienia, ponieważ ani nie zaczyna się od „rzeczy samych w sobie” danych w intuicji, ani od „nagich faktów” dostępnych obserwacji, ani nie opiera się, nawet w matematyce, na samooczywistych, niepodważalnych i absolutnie pierwotnych przesłankach. Co więcej, o ruchu po kręgu hermeneutycznym należy mówić nie tylko w odniesieniu do „żywej konwersacji” uczonych, na przykład takiej, w której zespół badaczy dyskutuje, czy wykonali wystarczająco różnorodne eksperymenty, aby uznać, że potwierdzili testowaną hipotezę, ale także w odniesieniu do dyskusji pomiędzy oddalonymi od siebie zespołami, toczzonej na łamach czasopisma, czy w odniesieniu do interpretacji obowiązującej teorii, którą poddaje się krytyce.

Rolę prestruktur rozumienia naukowego spełnia projekt tego, co badane. Matematyczny projekt przyrody, wypracowany w nauce nowożytnej, „z góry odkrywa coś stale obecnego”, mianowicie materię, i określa, że jej „momenty konstytutywne” to „ruch, siła, położenie i czas” (Heidegger 1994, s. 507-8 [362]). Na projekt naukowy składają się, obok podstawowych pojęć, „idee metod, struktura układu pojęć, odnośna możliwość prawdy i pewności, sposób uzasadniania i dowodzenia, *modus* obowiązywania i sposób komunikowania.” (Heidegger 1994, s. 508 [362-3]) W tej charakterystyce prestruktur naukowego rozumienia widoczne są elementy, które je odróżniają od innych postaci rozumienia, tych występujących w życiu codziennym, w polityce, w praktyce religijnej, w sztuce itp. W wypadku dialogu naukowego miejsce wyróżnione zajmuje z pewnością to, o czym jest mowa, a szczególną rolę odgrywają, i odgrywać powinny, procedury uzasadniania i dowodzenia. W hermeneutycznej interpretacji dzieła literackiego, na przykład, chodzi o zrozumienie zawartego w nim przekazu i pytania kierowanego przez dzieło do odbiorcy. W dialogu naukowym – o rozstrzygnięcie pytania dotyczącego tego, co badane, rozwiązanie problemu. Z tego powodu sukcesem w dyskusji naukowej jest, z subiektywnej perspektywy jej uczestnika, tylko przekonanie drugiej strony do własnych poglądów i rezultatów badawczych oraz doprowadzenie do tego, by je przyjęła.¹⁰ Konsens, wymagający ustępstw z obu stron, jest porażką. Natomiast ze wspólnotowej perspektywy intersubiektywności (wiedzy) konsens jest zwycięstwem, zwłaszcza wtedy, gdy za poglądami obu stron sporu tkwią dobre racje, czyli przekonujące, acz nie zniewalające, argumenty. Ważne jest jednak nade wszystko to, w jaki sposób porozumienie zostaje osiągnięte, bo sposób ten wpływa na (poznawczą) wartość wiedzy tworzonej w naukowym dialogu.

Z hermeneutyczno-ontologicznej perspektywy pojęcie konsensu jawi mi się jako równie mało użyteczne do zrozumienia nauki, jak socjologicznemu konstruktywizmowi. Zamiast rozważać abstrakcyjnie możliwą rozstrzygalność sporów naukowych i jej warun-

¹⁰ Celem tym może być oczywiście także poszerzenie własnej wiedzy lub jej umocnienie przez skonfrontowanie z informacjami lub argumentami innych (Rescher 2005, s. 152-3).

ki, należy raczej próbować zrozumieć, jak rozstrzygnięto spory, które faktycznie zostały rozstrzygnięte; zamiast szukać formalnych warunków uniwersalności wiedzy, można przyglądać się rzeczywiście funkcjonującej wiedzy i próbować zrozumieć, na czym polega jej ogólność, ze świadomością, że prędzej czy później każda wiedza okazuje się ograniczona, lokalna i chwilowa; zamiast zakładać apriorycznie, że twierdzenia wypracowane w jednych okolicznościach lokalnych są akceptowane w innych okolicznościach dlatego, że w nauce obowiązuje racjonalny konsensus, można wziąć pod uwagę ustalenia socjologów, którzy pokazują procesy transmisji wiedzy i studiują procesy negocjowania i wypracowywania uzgodnień. Podejście hermeneutyczne umożliwia odrzucenie esencjalistycznego rozumienia racjonalności naukowej, ale bez konieczności uznania, że linia demarkacyjna między posunięciami racjonalnymi i nieracjonalnymi ma charakter arbitralny i że nie wiadomo, skąd pochodzić mogłyby kryteria porównywania konkretnych racjonalności pod względem „podobieństw rodzinnych”. Hermeneutyczno-ontologiczne podejście pozwala także uzupełnić ideę wielości racjonalności, kształtowanych przez historyczne i kulturowe okoliczności, koncepcją procesu powstawania i przekształcania się racjonalności naukowych, odsłaniając w ten sposób faktyczną (realizowaną przez uczonych) trwałość racjonalności naukowej w jej historycznej zmienności.

Uczestniczenie we wspólnocie, w świecie potoczności, w tradycji, epoce historycznej, czy w języku, „zamieszkiwanie” w tych różnorodnych nieobiektywizowalnych kontekstach, o którym mówi ontologiczna hermeneutyka, nie oznacza, że jesteśmy w nich uwięzieni i przez nie determinowani, że my jesteśmy bierni, a one na nas oddziałują. Łączą nas z nimi oddziaływania wzajemne, one nas kształtują i ograniczają, ale jednocześnie nasze działania utrzymują je w istnieniu i zmieniają. Owego uczestniczenia nie da się rozumieć jako przynależności elementu do zbioru czy jako relacji między częścią i całością ani nie da się wyjaśnić w kategoriach determinacji przyczynowo-skutkowej, choćby dlatego, że nie ma tu obiektywnych kryteriów odróżniających skutki od wcześniejszych od nich przyczyn. Nie daje się ono uchwycić także za pomocą obiektywistycznej kategorii sprzężenia zwrotnego, bo ona zakłada oddzielność oddziałujących na siebie układów.

Do rozumienia bycia w nieobiektywizowalnych kontekstach przydatne są raczej takie idee jak koncepcja ontycznego koła indywidualności i konformizmu, a także ontyczno-ontologicznego koła uczestniczenia we wspólnocie i obejmowania przez wspólnotę swoich uczestników (McGuire, Tuchańska 2000, s. 103-11). Obydwie te idee użyteczne są zwłaszcza w odniesieniu do nauki.

W kole indywidualności i konformizmu kultywowanie przez badacza własnej odrębności i indywidualności połączone jest z kształtowaniem go przez wspólnotę badawczą (McGuire, Tuchańska 2000, s. 150-1). Koło to manifestuje się jako gra między jednostkową osobowością, ze swoistym dla niej układem cech i umiejętności, leżących u podło-

za jej własnej kreatywności, a relatywnym zuniformizowaniem uczestników danej wspólnoty, w ramach której są oni poddawani unifikującemu oddziaływaniu. Koło to oparte jest na narodzinach [*natality*] – ontologicznej strukturze ludzkiego bycia, na którą zwraca uwagę Hannah Arendt, poszukując pojęcia stanowiącego przeciwagę Heideggerowskiego pojęcia śmiertelności. Arendt objaśnia narodziny fenomenologicznie – są zarazem ontyczną możliwością rozpoczynania czegoś nowego i ontologicznym warunkiem ludzkiego bycia. Człowiek rodzi się, by zaczynać, narodziny są zrealizowaniem ludzkiej potencji do inicjowania (Arendt 2000, s. 195-6, 268), a zwłaszcza – zdolności do tworzenia sfery międzyludzkiej, w której pojawić się może wolność (Bowen-Moore 1989, ss. 50, 77-85).

W kole łączącym wspólnotę i jej uczestników realizuje się życie naukowe. Uczony uczestniczy we wspólnocie badawczej, która nie jest ani pierwotną strukturą warunkującą swoje elementy, ani agregatem indywidualów, połączonych konsensem, lecz sama jest konstytuowana w toku interakcji między uczestnikami (McGuire, Tuchańska 2000, s. 148). Przy czym, to, co wspólnotowe (intersubiektywne, konsensualne), jest tylko jednym z elementów interakcji we wspólnotach naukowych. Równie konieczny jest drugi – opozycyjny – element, mianowicie zróżnicowanie, brak porozumienia. Jak słusznie zauważa Giovanni Vattimo (1993, s. 17), „interpretacyjna przynależność obejmuje i konsens, i możliwość krytycznej aktywności”.

Pojęcia owych kołowych struktur ontyczno-ontologicznych, w których indywidualizm przeplata się z konformizmem, a wspólnota i jej uczestnicy wzajemnie się kształtują, pozwalają zrozumieć nie tylko istnienie konsensu i unifikującą rolę porozumień, ale także brak konsensu, obecność w nauce kontrowersji, pojawianie się nowatorskich idei czy dokonywanie się rewolucji naukowych. Co więcej, pozwalają je zrozumieć bez odwoływania się do okoliczności zewnętrznych względem samych interakcji naukowych, czyli na przykład do buntowniczej natury twórcy nowych idei lub do empirycznych anomalii, które kumulują się tajemniczo wbrew unifikującej sile panującego paradygmatu (McGuire, Tuchańska 2000, s. 150-1). Taka interpretacja procesu badawczego w nauce daje się także uzgodnić z koncepcjami socjologów nauki, pokazujących konstruowanie wiedzy naukowej, transmisję rezultatów badawczych, włączanie cudzych wyników do własnych badań oraz cyrkulowanie rezultatów naukowych w społeczeństwie.

* * *

Podsumowując, z perspektywy socjologicznych badań nad nauką pojęcie konsensu nie jest przydatne jako kategoria opisowa czy wyjaśniająca, bo zjawisko konsensu niczego nie wyjaśnia, lecz samo wymaga wyjaśnienia w kategoriach „mechanizmów”, które „produkują” w nauce zarówno zgodę, jak i niezgodę, integrację i rozpad, wspólnotę poglądów i ich rozbieżność. Ontologia hermeneutyczna współgra z tą perspektywą, ponieważ jest w stanie analizować te „mechanizmy” jako fenomeny doświadczane przez

uczonych w życiu naukowym, w toku uczestniczenia w naukowych wspólnotach, w trakcie podlegania oddziaływaniom wywieranym przez innych i własnego wpływania na innych, bez czego subiektywne przekonania nie mogłyby się stawać wspólną wiedzą; w sporach naukowych, których rozstrzygalność zależy nie od powszechnie panującej racjonalności, ale od faktycznie stosowanych procedur argumentowania i przekonywania; w przyjmowaniu rezultatów badawczych wypracowanych przez kogo innego i gdzie indziej, bez czego każdy badacz skazany byłby wyłącznie na własną mądrość. Ontologia hermeneutyczna rozjaśnia te fenomeny, wskazując na dążenie do porozumienia jako konstytutywną własność dialogu, na ludzką możliwość rozpoczynania czegoś nowego, którą każda jednostka wnosi do świata w momencie narodzin, na niezbywalne funkcjonowanie w kole indywidualności i konformizmu, a także w kole uczestniczenia we wspólnocie i obejmowania przez wspólnotę swoich uczestników.

Literatura cytowana

- Amsterdamski, S., 1983, *Rozwój wiedzy a ideały nauki*, [w:] Tenże, *Między historią a metodą, Spory o racjonalność nauki*, PIW, Warszawa, s. 19-41.
- Amsterdamski, S., 1994, *Tertium non datur? Szkice i polemiki*, PWN, Warszawa.
- Arendt, H., 2000, *Kondycja ludzka*, A. Łagodzka (tłum.), Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Bowen-Moore, P., 1989, *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*. St. Martin's Press, New York.
- Collins, H.M., 1982, *Tacit Knowledge and Scientific Networks*, [w:] *Science in Context. Readings in the Sociology of Science*, B. Barnes, D. Edge (red.). MIT Press, Cambridge, Mass., s. 44-60.
- Fleck, L., 1986, *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*, M. Tuskiewicz (tłum.), Wydawnictwo Lubelskie, Lublin.
- Freudenthal, G., 1984, *The Role of Shared Knowledge in Science: The Failure of the Constructivist Programme in the Sociology of Science*, „Social Studies of Science” t. 14, s. 285-295.
- Gadamer, H.-G., 1993a [1960], *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, B. Baran (tłum. na podst. wyd. z 1975). Kraków: inter esse.
- Gadamer, H.-G., 1993b [1986], „Koło jako struktura rozumienia”, [w:] *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, G. Sowiński (tłum.). Kraków: Wyd. Naukowe PAT, s. 227-234.
- Gadamer, H.-G., 2003, „Tekst i interpretacja”, P. Dehnel (tłum.), w: Tenże, *Język i rozumienie*, Kraków: ALETHEIA, s. 99-142.
- Giddens, A., 1979, *Central Problems in Social Theory. Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, University of California Press, Berkeley.
- Heidegger, M., 1994 [1927], *Bycie i czas*, B. Baran (tłum.). Warszawa: PWN.
- Knorr-Cetina, K. D., 1981, *The Manufacture of Knowledge: An Essay on the Constructivist and Contextual Nature of Science*, Pergamon Press, Oxford.
- Lenoir, T., 1989, *Introduction*, „Science in Context”, 1989 nr. 3.
- Longino, H., 1991, *Multiplying Subjects and the Diffusion of Power*, „The Journal of Philosophy”, t. LXXXVIII (11), s. 666-74.
- Longino, H., 1994, „The Fate of Knowledge in Social Theories of Science”, [w:] *Socializing Epistemology. The Social Dimensions of Knowledge*, F.F. Schmitt (red.), Rowman and Littlefield, Lanham, s. 135-57.

- Margolis J., 1995, *Historied Thought, Constructed World. A Conceptual Primer for the Turn of the Millennium*, University of California Press, Berkeley.
- McGuire J.E., Tuchańska B., 2000, *Science Unfettered. A Philosophical Study in Sociohistorical Ontology*, Ohio University Press, Athens, Ohio.
- Nietzsche F., 2004, *Wiedza radosna*, L. Staff (tłum.), Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków.
- Ossowski S., 1967, O *osobliwościach nauk społecznych*, [w:] tenże, *Dzieła*, t. IV, PWN, Warszawa, s. 125-316.
- Putnam H., 1998, *Dlaczego rozumu nie można znaturalizować*, [w:] *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, A. Grobler (tłum.), PWN, Warszawa, s. 263-9.
- Rescher, N., *Pluralism. Against the Demand of Consensus*, Clarendon Press, Oxford 2005.
- Rorty R., 1999, *Solidarność czy obiektywność?* [w:] *Obiektywność, relatywizm i prawda*. Pisma filozoficzne, t. I, J. Margański (tłum.), Fundacja Aletheia, Warszawa, s. 35-54.
- Rouse J. 1987, *Knowledge and Power. Toward a Political Philosophy of Science*, Cornell University Press, Ithaca, NY.
- Taylor Ch., 1979, *Interpretation and the Sciences of Man*, [w:] *Interpretive Social Science. A Reader*, P. Rabinow W.M. Sullivan (red.), University of California Press, Berkeley, s. 25-71.
- Tuchańska B., 2004, *Stanisław Ossowski o zróżnicowaniu poglądów i sporach w nauce*, „Zagadnienia Naukoznawstwa”, 2004, nr. 3 (161), s. 491-500.
- Vattimo, G., 1993, *The Truth of Hermeneutics*, [w:] *Questioning Foundations. Truth, Subjectivity, Culture*, H.J. Silverman (red.), Routledge (Continental Philosophy, t. V), New York, s. 11-28.
- Wachterhauser, B., 2002, *Getting it Right: Relativism, Realism and Truth*, [w:] *The Cambridge Companion to Gadamer*, R. J. Dostal (red.). Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 52-78.
- Zybertowicz, A., 1995, *Przemoc i poznanie, Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*. Wydawnictwo UMK, Toruń.

Consensus (omnium) in science.

Is the concept of consensus necessary in contemporary studies of science?

In the post-empiricist philosophy of science the traditional ideal of objective rationality, elaborated in the early modern philosophy, has been replaced by the concept of *consensus omnium*. Philosophers believe that it allows them to explain the fact that scientific knowledge is communally accepted and accumulated, that results achieved in one place (e.g., in a particular laboratory) are adopted in other places, or that scientific disputes can be settled. The explanatory usefulness of this concept is, however, doubtful. The post-empiricist philosophy cannot mobilize the concept of consensus without presupposing rationality of subjects reaching an agreement. Social constructivists explain consensus by reference to phenomena such as scientific symbolic interactions, in particular negotiations, the circulation of scientific results, their transformation and recontextualisation. Finally, from a hermeneutic perspective an agreement is a condition and a token of understanding each other on the topic of a dialogue but agreement is never permanent and there are ontological structures more crucial for scientific dialogue than consensus.

Key words: scientific consensus, rationality, scientific dialogue, the acceptance and accumulation of knowledge, scientific disputes