

Bruno Latour

„Czy wierzysz w rzeczywistość?”¹

Do You Believe in Reality

Abstract: The text comes from Bruno Latour's *Pandora's Hope* and is large part of its chapter one. It starts with a famous question addressed to Latour by a scientist “do you believe in reality?” It marks the starting point of the investigation of the role of science studies, their work, and the way they account science, and way they are attacked do fiercely by so called “science warriors”. Science studies are viewed as critical towards well known model of two cultures. Instead they offer another model – one situating science deeply in the heart of collective life.

Key words: reality, science studies, mob rule, politics, science, humans, nonhumans

„Mam do ciebie pytanie”, powiedział, wyciągając z kieszeni pomięty zwitek papieru, na którym nabazgrał kilka ważnych słów. Wziął oddech i zapytał: „Czy wierzysz w rzeczywistość?”.

„Ależ oczywiście!”, roześmiałem się. „Cóż za pytanie! Czy rzeczywistość to coś, w co trzeba wierzyć?”

Poprosił mnie o spotkanie, by podyskutować w odosobnieniu, w miejscu, które wydało mi się równie dziwaczne, co pytanie: nad jeziorem nieopodal domku górskiego, w tej osobliwej imitacji szwajcarskiego kurortu położonego w tropikalnych lasach Teresópolis w Brazylii. „Czy rzeczywistość naprawdę stała się przedmiotem, w który trzeba wierzyć?”, zastanawiałem się, szukając odpowiedzi na poważne pytanie zadane po cichu zawstydzonym tonem. Czy rzeczywistość jest czymś na kształt Boga, treścią wyznania, do którego dociera się w wyniku długiej, intymnej rozmowy? Czy na Ziemi są jacyś ludzie, którzy n i e wierzą w rzeczywistość?

Kiedy zauważyłem jego ulgę spowodowaną moją szybką, zaprawioną śmiechem odpowiedzią, wpadłem w jeszcze większe zakłopotanie, ponieważ jego reakcja jasno pokazała, że oczekiwał n e g a t y w n e j odpowiedzi, czegoś w rodzaju: „Oczywiście, że nie! Myślisz, że jestem aż tak naiwny?”. Nie był to zatem dowcip; on pytał zupełnie poważnie, a jego troska była jak najszczersza.

¹ Niniejszy tekst stanowi fragment pierwszego rozdziału książki Brunona Latoura *Nadzieja Pandory. Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*. Jest on publikowany za uprzejmą zgodą Wydawnictwa Naukowego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, które wydało całość tej pracy (Toruń 2012). W stosunku do oryginału z książki usunięty został tu podrozdział *Dziwny wynalazek „zewnątrznego” świata* (jako poświęcony wyłącznie reinterpretacji historii epistemologii od Kartezjusza do dziś), załączony schemat oraz te z odwołań do innych części książki, które nie wnosiły nic do treści samego rozdziału (przyp. tłum.).

„Mam jeszcze dwa pytania”, dodał bardziej rozluźnionym tonem. „Czy wiemy teraz więcej niż kiedyś?”

„Ależ naturalnie! Tysiąc razy więcej!”

„Ale czy nauka jest kumulatywna?”, ciągnął z niejaką obawą, jakby lękając się zbyt gładkiej wygranej.

„Tak mi się wydaje”, odpowiedziałem, „choć tu mam pewne wątpliwości, ponieważ nauki również zapominają wiele z własnej przeszłości i z minionych programów badawczych – lecz patrząc całościowo, powiedzmy, że tak. Dlaczego pytasz mnie o to wszystko? Za kogo mnie uważasz?”

Musiałem na tyle szybko przeskakiwać między interpretacjami, by jednocześnie mieć obraz potwora, jakiego widział we mnie, gdy stawiał pytania, jak i jego poruszającą otwartość umysłu, skoro powążył się zwrócić do tego potwora na osobności. To ja musiałem zebrać się na odwagę i dla niego stanąć oko w oko z jednym z tych monstrów, które zagrażają w jego mniemaniu całej nauce, z jednym z tych ludzi z tajemniczego obszaru zwanego „studia nad nauką”, których reprezentanta nie dane mu było nigdy spotkać na żywo, a którzy – tak mu przynajmniej mówiono – stanowili jeszcze jedno zagrożenie dla nauki w pewnym państwie, w Ameryce, w którym badania naukowe nigdy nie miały zapewnionego całkowicie bezpiecznego gruntu.

On był wysoce poważanym psychologiem, razem zostaliśmy zaproszeni przez Wenner-Gren Foundation na spotkanie składające się w dwóch trzecich z naukowców, a w jednej trzeciej z badaczy nauki. Sam ten podział, wprowadzony przez organizatorów, wprowadził mnie w zakłopotanie. W jaki sposób możemy być p r z e c i w s t a w i a n i naukowcom? To, że badamy jakiś przedmiot, nie znaczy, że go atakujemy. Czy biologowie są przeciw życiu, astronomowie przeciw gwiazdom, immunologowie przeciw przeciwciałom? Poza tym przez dwadzieścia lat wykładałem na uczelniach naukowych, pisałem do naukowych czasopism, a moje koleżanki i koledzy badacze utrzymywali się z kontraktów na badania zawieranych w imieniu licznych grup naukowców w przemyśle i Akademii. Czyż sam nie byłem więc częścią francuskiej nauki? Trochę mnie irytowało to pośpieszne wykluczenie. Oczywiście, jestem jedynie filozofem, ale co powiedzieliby na to moi przyjaciele ze studiów nad nauką? Większość z nich kształciła się w obrębie jakiejś nauki, a przynajmniej część z nich była dumna z r o z c i ą g n i ę c i a naukowego spojrzenia na samą naukę. Można by ich nazwać członkami jakiejś innej dyscypliny czy innej poddziedziny, ale nie „antynaukowcami” spotykającymi się w pół drogi z naukowcami, jak gdyby te dwie grupy stanowiły przeciwstawne armie negocjujące w czasie zawieszenia broni, nim powrócą na pole walki!

Nie dawała mi spokoju dziwaczność pytań postawionych przez tego człowieka, którego uznawałem za kolegę po fachu (a z którym od tego czasu blisko się zaprzyjaźniliśmy). Jeśli studia nad nauką dokonały czegokolwiek, myślałem sobie, to z pewnością raczej d o d a ł y rzeczywistości (*reality*) nauce, a nie jej odjęły. Zamiast słomianych naukowców zwisających ze ścian gabinetowych filozofów nauki z przeszłości nakreśliliśmy obrazy barwnych postaci, zagłębionych w swoich laboratoriach, pełnych pasji, zaopatrzonych w mnóstwo instrumentów, przesiąkniętych specjalistyczną wiedzą techniczną (*know-how*), ściśle po-

łączonych z jakimś większym, tętniącym życiem otoczeniem. Zamiast bladej, bezkrwistej obiektywności nauki wszyscy, jak mi się zdaje, pokazaliśmy, że liczne czynniki pozaludzkie (*nonhumans*) wmieszane w nasze zbiorowe życie dzięki praktykom laboratoryjnym posiadają swoją historię, elastyczność, kulturę, krew, krótko mówiąc – wszystkie te cechy, których im odmawiali humaniści z drugiej strony uczelnianego kampusu. W rzeczy samej, jak sobie naiwnie wyobrażałem, jeśli naukowcy mają jakiegoś wiernego sprzymierzeńca, to jesteśmy nim my, badacze nauki, którym po tych wszystkich latach udało się zainteresować nauką i technologią dziesiątki zajmujących się literaturą humanistów (*literary folk*), czytelników, którzy do czasu pojawienia się studiów nad nauką byli przekonani, że „nauka nie myśli”, jak powiedział Heidegger, jeden z ich mistrzów.

Podejrzenia psychologa uderzyły mnie jako głęboko niesprawiedliwe, ponieważ zdawał się nie rozumieć, że w tej wojnie partyzanckiej prowadzonej na ziemi niczyjej pomiędzy „dwoma kulturami” to my byliśmy atakowani przez wszelkiego rodzaju bojowników, aktywistów, socjologów, filozofów i technofobów właśnie ze względu na nasze zainteresowanie wewnętrzną mechaniką faktów naukowych. Kto bardziej kocha naukę, pytałem sam siebie, niż to małe naukowe plemię, które nauczyło się otwierać fakty, maszyny i teorie, zwracając uwagę na ich korzenie, naczynia krwionośne, sieci, kłącza i wici? Kto bardziej wierzy w obiektywność nauki niż ci, którzy twierdzą, że można uczynić z niej przedmiot (*object*) badań?

I wtedy zdałem sobie sprawę, że się myliłem. To, co nazwałbym „dodawaniem realizmu do nauki”, faktycznie było postrzegane przez naukowców na tym zjeździe jako zagrożenie dla uprawiania nauki, jako umniejszanie jej dążenia do prawdy i jej roszczeń do pewności. Skąd brało się to nieporozumienie? Jak mogłem dożyć chwili, gdy z całą powagą zadano mi to niezwykle pytanie: „Czy wierzysz w rzeczywistość?”. Przepaść pomiędzy tym, co wydawało mi się, że osiągnęliśmy w studiach nad nauką, a implikacjami tego pytania była tak potężna, że musiałem spojrzeć za siebie. W ten sposób narodziła się ta książka.

(...)

Lęk przed rządami tłumy

Jak już powiedziałem, za pytaniem mego przyjaciela kryły się dwa lęki. Pierwszy, obawa umysłu zamkniętego w słoju przed utratą połączenia ze światem na zewnątrz, ma krótszą historię niż drugi, który wyrasta z pewnego truizmu: jeśli rozum nie będzie piastował rządów, to przejmie je brutalna siła. Groźba ta jest tak wielka, że wszystkie możliwe polityczne środki zaradcze są bezkarnie podejmowane przeciwko tym, o których uważa się, że są orędownikami siły przeciw rozumowi. Skąd wzięła się ta niezwykła opozycja między obozem rozumu a obozem siły? Pochodzi ona ze starej i poważnej dyskusji, która prawdopodobnie była toczona wielokrotnie, lecz najczytelniej i w sposób najbardziej wpływowy została przedstawiona u Platona w *Gorgiasie*. W dialogu tym Sokrates, prawdziwy naukowiec, toczy spór z Kalliklosem, będącym kolejnym z tych monstrów, które trzeba przesłuchać po to, by ukazać wszystkie ich nonsensy, tym razem jednak nie na brzegu brazylijskiego

jeziora, lecz w Atenach na agorze. Mówi on Kalliklesowi: „Ty zaś, jak mi się wydaje, mimo swej mądrości nie zwracasz na to uwagi, i dlatego zapominasz, że geometryczna równość panuje tak między bogami, jak i ludźmi. Ty uważasz, że należy dążyć do przewyższenia innych, ponieważ zaniedbujesz geometrię”².

Nie ma wątpliwości, iż Kallikles jest ekspertem od nierówności [*disproportion*; w polskim przekładzie „przewyższania” – przyp. tłum.]. „Lecz ja sądzę”, peroruje, dając przedsmak darwinizmu społecznego, „że sama natura objawia, iż jest sprawiedliwie, by lepszy miał więcej niż gorszy (...) iż za sprawiedliwą uważana jest władza silniejszego nad słabszym i jego wyższość”³. Moc wyznacza Rację (*Might makes Right*), jak szczerze przyznaje Kallikles. Tkwi tu jednak pewien szkopuł. Jak chętnie przyznają obaj protagoniści, rozważyć należy przynajmniej dwa rodzaje Mocy: Kalliklejską oraz ateński tłum. „Lub czy uważasz”, pyta Kallikles, „że jeśli zbierze się gromada niewolników, zbieranina ludzi ma łowartych, z wyjątkiem może ich siły fizycznej, i coś takiego mówią, to ja to nazywam prawami?”⁴. Problemem nie jest więc po prostu przeciwstawienie siły i rozumu, Mocy i Racji, lecz Mocy samotnego patrycjusza wobec przeważających sił zbiegowiska. W jaki sposób można unieważnić połączone siły ludu ateńskiego? Sokrates ironizuje: „Niejednokrotnie zatem człowiek mądry jest potężniejszy od tysięcy nierozumnycch, zgodnie z tym, co ty twierdzisz, i on powinien rządzić, oni go słuchać; i ten, co rządzi, winien mieć więcej niż rządzi”⁵. Kallikles, mówiąc o brutalnej sile, ma na myśli odziedziczoną siłę moralną wyższą od tysięcy brutali.

Czy jednak Sokrates postępuje uczciwie, wymierzając swą ironię w Kalliklesa? Jaki rodzaj nierówności (*disproportion*) wykorzystuje sam Sokrates? Jakim rodzajem władzy sam usiłuje się posługiwać? Moc, po której stronie staje Sokrates, to władza rozumu (*power of reason*), „władza geometrycznej równości”, siła, która „panuje tak między bogami, jak i ludźmi”, o której on wie, ale którą ignorują zarówno Kallikles, jak i tłum. Jak zobaczymy później, w tym miejscu skrywa się jeszcze drugi problem, ponieważ mamy tu do czynienia z dwiema siłami rozumu: jedną skierowaną przeciw Kalliklesowi, stanowiącemu doskonały kontrast [dla Sokratesa], i drugą mającą na celu odwrócenie równowagi sił pomiędzy Sokratesem a resztą ateńczyków. Sokrates także poszukuje siły zdolnej zneutralizować siłę „tysięcy nierozumnycch”. On również walczy o największy kąsek. Tak niezwykle skutecznie zmienia równowagę sił, że pod koniec *Gorgiasa* chlępi się, iż jest „jedynym politykiem w Atenach”, jedynym zwycięzcą zgarniającym główną nagrodę, wieczną chwałę przyznaną mu przez Radamantysa i Minosa, którzy przewodniczą w piekielnym trybunale! Wysztycha wszystkich sławnych ateńskich polityków, włącznie z Peryklosem, i sam jeden, zaopatrzony we „władzę geometrycznej równości”, będzie rządził obywatelami miasta, nawet po śmierci. W długiej historii literatury jest jednym z pierwszych szalonych naukowców.

² Wykorzystuję najnowszy przekład Robina Waterfielda (Oxford University Press, Oxford 1994). (Na potrzeby tekstu w języku polskim również posłużyłem się nowszym przekładem tekstu: Platon, *Gorgias, Menon*, przeł. P. Siwek, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1991, 508A).

³ *Ibidem*, 483D–E.

⁴ *Ibidem*, 489C.

⁵ *Ibidem*, 490A.

„Jakby nie dość było twojej byle jak nakreślonej historii nowożytnej filozofii”, może w tym momencie poskarżyć się czytelnik, „to czy musisz na dodatek wlec nas w odległe czasy antycznych Greków tylko po to, by poradzić sobie z pytaniem zadany w Brazylii przez psychologa?”. Obawiam się jednak, że obie te wycieczki były konieczne, ponieważ dopiero teraz mogę związać oba wątki i wyjaśnić obawy mojego przyjaciela. Dopiero po tych dygresjach mogę wyjaśnić własne stanowisko.

Przed wszystkim dłaczego w ogóle potrzebujemy idei z e w n ę t r z n e g o ś w i a t a, omiatanego spojrzeniem z bardzo niedogodnego stanowiska umysłu w naczyniu? Zastanawiało mnie to zawsze, odkąd tylko zacząłem moją pracę w obrębie studiów nad nauką prawie dwadzieścia pięć lat temu. Dlaczego utrzymanie tak niezręcznego położenia ma być istotne mimo wszystkich kłopotów, jakie spowodziło ono na filozofów, zamiast wykonać rzecz oczywistą: spojrzeć za siebie, wrócić po śladach, przyciąć krzaki zasłaniające rozgałęzienie dróg i pewnie ruszyć tą drugą, zapomnianą ścieżką? Po co obciążać ten osamotniony umysł niemożliwym zadaniem poszukiwania absolutnej pewności, zamiast przywrócić mu wszystkie połączenia, które dadzą mu całą względną pewność, jakiej potrzebuje, by wiedzieć i działać? Dlaczego próbować jednym ustami wykrzyknąć jednocześnie dwa sprzeczne rozkazy: „Pozostań absolutnie odłączony!” i „Poszukuj absolutnego dowodu na to, że jesteś podłączony!”? Któż byłby zdolny rozsypać takie niemożliwe podwójne zawężenie? Nie dziwota, że tak wielu filozofów skończyło w szpitalach dla nerwowo chorych. Aby uzasadnić taką samonałożoną, maniackalną torturę, trzeba mieć na oku bardziej wzniosły cel, i tak rzeczywiście było. W tym miejscu obie nici się łączą: po to, by uniknąć nieludzkiego tłumu (*inhuman crowd*), musimy się opierać na innych nieludzkich zasobach (*inhuman resource*), obiektywnych przedmiotach (*objective objects*) nietkniętych ludzką ręką.

Aby uchronić się przed groźbą rządów tłumu, przez które wszystko stanie się niskie, potworne i nieludzkie, musimy się oprzeć na czymś, co nie pochodzi od człowieka, pozbawione jest ludzkiego śladu, czymś, co znajduje się zupełnie poza Miastem. Idea całkowicie z e w n ę t r z n e g o ś w i a t a wyśniona przez epistemologów to według moralistów (*moralists*) jedyny sposób, by nie paść łupem rządów tłumu. T y l k o t o, c o n i e l u d z k i e, m o ż e p o k o n a ć t o, c o n i e l u d z k i e. Jak jednak można wyobrazić sobie świat zewnętrzny? Czy ktokolwiek widział kiedyś taki dziw nad dziwy? To żaden problem. Uczynimy ze świata spektakl oglądany od środka.

Aby uzyskać takie przeciwstawienie, musimy wyobrazić sobie umysł w naczyniu zupełnie odłączony od świata i mający do niego dostęp wyłącznie przez jeden, mały, sztuczny kanalik. Jak przekonują psychologowie, ta minimalna więź wystarczy, by utrzymać świat na zewnątrz, by umysł wciąż otrzymywał informacje, pod warunkiem, że później uda nam się sklecić jakieś absolutne środki pozwalające przywrócić pewność – jak się okazuje, nie byle jaki to wyczyn. W ten sposób osiągniemy nasz cel nadrzędny: u t r z y m a ć c i ż b ę n a d y s t a n s. Potrzebujemy, by świat znajdował się całkowicie na zewnątrz, pozostając jednocześnie nam dostępny, właśnie po to, by odierać zagrażający motłoch. Zaś niezwykle wynalazek umysłu w naczyniu odciętego od wszystkiego innego, goniącego za prawdą absolutną, lecz niemogącego do niej dotrzeć, pojawił się właśnie po to, by osiągnąć ów nie-

możliwy cel. Epistemologia, moralność, polityka i psychologia idą ręką w rękę, tworząc razem jeden układ (*settlement*).

Tak wygląda rozumowanie zawarte w tej książce. Taki jest także powód, dla którego tak trudno umiejscowić (*locate*) rzeczywistość w studiach nad nauką. Za chłodnym pytaniem epistemologicznym – czy nasze reprezentacje potrafią uchwycić z jakąś dozą pewności trwałe cechy świata na zewnątrz? – skrywa się druga, bardziej paląca obawa: czy potrafimy znaleźć sposób na to, by utrzymać ludzi na dystans? I odwrotnie – za każdą definicją tego, co „społeczne” (*the „social”*), kryje się ta sama troska: czy wciąż będziemy potrafili wykozystać obiektywną rzeczywistość, by uciszyć motłoch?

Pytanie mojego przyjaciela, zadane nad brzegiem jeziora, gdzie w cieniu rzucanym przez domek schroniliśmy się przed tropikalnym słońcem południowej zimy, staje się w końcu jasne: „Czy wierzysz w rzeczywistość?” oznacza „Czy jesteś gotów zaakceptować ten układ epistemologii, moralności, polityki i psychologii?” – na co natychmiastowa i pełna rozbawienia odpowiedź brzmi z pewnością: „Nie! Oczywiście, że nie! Za kogo mnie masz? Jak mógłbym uważać, że rzeczywistość stanowi odpowiedź na pytanie o wiarę zadane przez mózg w naczyniu przerażony możliwością utraty kontaktu z zewnętrznym światem, bo jeszcze bardziej przeraża go możliwość owładnięcia przez świat społeczny naznaczony jako nieludzki?”. Rzeczywistość jest przedmiotem wiary jedynie dla tych, którzy rozpoczęli ten ciąg niemożliwych pomysłów osuwających się nieustannie w coraz gorsze i coraz radykalniejsze rozwiązania. Niech sami posprzątają swój bałagan i wezmą na siebie odpowiedzialność za własne grzechy. Moja ścieżka zawsze przebiegała inaczej. „Niech umarli grzebią umarłych”. I proszę choć przez chwilę posłuchać, co mamy do powiedzenia w naszym własnym imieniu, zamiast próbować uciszyć nas, wkładając w nasze usta słowa, które Platon włożył w usta Sokratesa i Kalliklesa, by uciszyć ludzi.

Z mojej perspektywy studia nad nauką dokonały dwóch powiązanych z sobą odkryć, które niestety przebijają się do naszej świadomości bardzo powoli ze względu na siłę układu (*settlement*), który właśnie przedstawiłem, a także z paru innych powodów, które wyjaśnię później. To podwójne odkrycie mówi, iż ani przedmioty, ani to, co społeczne, nie posiada nieludzkiego charakteru, czego wymagał melodramatyczny spektakl Sokratesa i Kalliklesa. Kiedy mówimy, iż nie ma żadnego zewnętrznego świata, to nie oznacza, że zaprzeczamy jego istnieniu, ale że przeciwnie – odmawiamy przyznania mu ahistorycznej, odizolowanej, nieludzkiej, zimnej i obiektywnej egzystencji, przypisanej mu tylko po to, by pokonać tłum. Kiedy mówimy, że nauka jest społeczna, słowo „społeczny” nie posiada dla nas piętna „ludzkiego wymiaru rozjuszonego motłochu”, które Sokrates i Kallikles błyskawicznie przywołują po to, by uzasadnić poszukiwanie siły na tyle dużej, aby zrównoważyć potęgę (*power*) „tysięcy nierozumnych”.

Żadna z tych nieludzkich potworności – motłoch „poniżej” ani obiektywny świat „na zewnątrz” – nadmiernie nas nie interesuje. Dlatego nie potrzebujemy umysłu bądź mózgu w naczyniu, kalekiego despoty żyjącego w ciągłym strachu przed utratą „dostępu” do świata, do jego „wyższej mocy” („*superior force*”), którą można przeciwstawić ludziom. Nie tęsknimy ani za absolutną pewnością kontaktu ze światem, ani za absolutną pewnością transcendentnej siły skierowanej przeciw rozjuszonemu motłochowi. Nie brakuje nam

pewności, ponieważ nigdy nie marzyliśmy o d o m i n a c j i nad ludźmi. Nie istnieje dla nas jedno nieludzkie, które trzeba stłumić za pomocą jakiegoś drugiego nieludzkiego. Ludzie (*humans*) i czynniki pozaludzkie (*nonhumans*) nam wystarczą. Nie potrzebujemy, aby świat społeczny skręcił kark obiektywnej rzeczywistości ani by obiektywna rzeczywistość uciszyła tłum. Sprawa jest prosta, nawet jeśli w czasie wojen o naukę brzmi to nie do wiary: m y n i e znajdujemy się w stanie wojny.

Gdy tylko odmówimy zaangażowania dyscyplin naukowych w dyskusję o tym, kto powinien dźwżyć ster nad ludźmi, odkrywamy ponownie zagubione skrzyżowanie i nie ma już żadnego problemu, by podążyć porzuconą wcześniej ścieżką. Realizm powraca teraz z pełną siłą, jak – mam nadzieję – stanie się to oczywiste w dalszych rozdziałach, które powinny przyjąć formę słupków stojących wzdłuż drogi do bardziej „realistycznego realizmu”. Moje rozumowanie w tej książce stanowi rekapitulację zacinającego się postępu – „dwa kroki do przodu, jeden w tył” – studiów nad nauką dokonującego się na tej zagubionej ścieżce.

Rozpoczęło się od tego, że zaczęliśmy mówić o p r a k t y c e naukowej, oferując tym samym bardziej realistyczne podejście do nauki w działaniu (*science-in-making*), zakorzeniając je silnie w laboratoriach, eksperymentach oraz grupach kolegów-badaczy. Rozpoznane przez nas fakty w sposób oczywisty były wytworzone (*fabricated*). Realizm wyłonił się ponownie, gdy zamiast mówić o przedmiotach (*objects*) i obiektywności, zaczęliśmy mówić o c z y n n i k a c h p o z a l u d z k i c h (*nonhumans*), które socjalizowano poprzez laboratoria i z którymi naukowcy oraz inżynierowie zaczęli wymieniać się własnościami. W rozdziale 4 zobaczymy, w jaki sposób Pasteur tworzy (*makes*) swoje mikroby, zaś mikroby „tworzą swego Pasteura”; rozdział 6 oferuje ogólniejsze rozważania nad ludźmi (*humans*) i czynnikami pozaludzkimi (*nonhumans*) nakładającymi się (*folding*) na siebie, tworzącymi nieustannie zmieniające się zbiorowości. Podczas gdy powody polityczne spowodowały, że przedmioty były zimne, aspołeczne i odległe, odkryliśmy, iż czynniki pozaludzkie były bliskie, gorące i łatwiejsze do zwerbowania i przyłączenia, dodając coraz więcej rzeczywistości do zmagają, w które angażowali się naukowcy i inżynierowie.

Realizm wzbogacił się jeszcze, gdy czynniki pozaludzkie również zaczęły posiadać h i s t o r i e, uzyskały możliwość wielości interpretacji, elastyczności i złożoności, które dotychczas były zarezerwowane tylko dla ludzi (zob. rozdział 5). W wyniku ciągu antykoncernikańskich rewolucji koszmarny wytwór wyobraźni Kanta powoli utracił swe pełne perswazyjności władanie nad filozofią nauki. Na nowo mogliśmy w sposób jasny powiedzieć, że słowa m a j ą odniesienie (*have reference*) do świata, a nauka chwyta rzeczy same w sobie. Naiwność wreszcie powróciła; naiwność charakterystyczna dla tych, którzy nie mogli pojąć, jak świat może się znajdować „na zewnątrz”. Musieliśmy jednak zaproponować rzeczywistą alternatywę dla fatalnego rozróżnienia na rzeczywistość i konstrukcję; moją wersję związaną z pojęciem „faktyszu” przedstawiam tutaj. „Faktysz” to złożenie słów „fakt” i „fetyz”, w którym dwukrotnie dodano proces wytwarzania (*work of fabrication*), usuwając tym samym podwójny efekt wiedzy i przekonania.

Zamiast pozostawać przy trzech obszarach – rzeczywistości „na zewnątrz”, umysłu „wewnątrz” i tłumie „na dole” – dotrzemy wreszcie do tego, co mam na myśli, mówiąc

o zbiorowości. Jak pokazuje analiza *Gorgiasa*, Sokrates bardzo dobrze zdefiniował zbiorowość, zanim przeszedł do swej pełnej agresji z mowy z Kalliklosem: „Mędrcy powiadają, Kalliklesie, że niebo i ziemia, bogowie i ludzie p o ł ą c z e n i s ą wspólnotą i przyjaźnią, szacunkiem dla porządku, roztropnością, sprawiedliwością, i dlatego świat nazywają p o r z ą d k i e m (*cosmos*), przyjacielu, nie zaś nieporządkiem lub b e z ł a d e m”⁶.

Tak, wszyscy zamieszkujemy hybrydyczny świat składający się z bogów, ludzi, gwiazd, elektronów, elektrowni atomowych oraz rynków, i to my czynimy z niego „bezład” bądź „porządek”, kosmos, jak nazywa to grecki tekst, uczestnicząc w tym, co Isabelle Stengers pięknie nazywa kosmopolityką⁷. W jednej chwili znika umysł w słoju spoglądający na zewnętrzny świat, poszukiwanie absolutnej pewności staje się mniej naglące, w rezultacie bez trudu możemy powrócić do relatywizmu, relacji i względności (*relativity*), z których nauki zawsze czerpały. Gdy tylko świat społeczny traci piętno nałożone przez tych, którzy pragną uciszyć motłoch, nic już nam nie przeszkadza dostrzegać ludzki charakter naukowej praktyki, jej żywej historii i licznych połączeń z resztą zbiorowości. Realizm powraca niczym krew płynąca poprzez wiele naczyń ponownie podłączonych przez zręczne ręce chirurgów – nie potrzeba już zestawów ratunkowych podtrzymujących życie. Po wybraniu tej ścieżki nikomu nie przyjdzie nawet do głowy zadawanie dziwaczego pytania: „Czy wierzysz w rzeczywistość?” – przynajmniej zadawanie go n a m!

Oryginalność studiów nad nauką

Niemniej mój przyjaciel psycholog nadal byłby uprawniony do postawienia innego, poważniejszego pytania: „Jak wytłumaczyć to, że pomimo tego, co, jak twierdzisz, twoja dziedzina osiągnęła, t r a p i ł o mnie to głupie pytanie, które ci zadałem, j a k g d y b y warte było poświęcenia mu uwagi? Jak to się dzieje, że mimo iż przegoniłeś mnie przez te wszystkie filozofie, wciąż powątpiewam w radykalny realizm, za którym obstajesz? Nic na to nie poradzę, że ciągle wydaje mi się, że trwa wojna o naukę. Koniec końców, czy ty sam jesteś zwolennikiem, czy wrogiem nauki?”

Trzy różne zjawiska wyjaśniają, jak mi się przynajmniej zdaje, dlaczego tak trudno rozpoznać nowatorstwo „studiów nad nauką”. Po pierwsze, jesteśmy – jak już powiedziałem – ulokowani na ziemi niczyjej pomiędzy dwiema kulturami, analogicznie jak żołnierze francuscy i niemieccy uprawiający kapustę i rzepę pomiędzy liniami Zygfryda i Maginota podczas „siedzącej wojny”⁸ w 1940 roku. Naukowcy chętnie na różnych spotkaniach mówią o „przerzucaniu mostów pomiędzy dwiema kulturami”, kiedy jednak większa liczba osób spoza nauki zaczyna taki most budować, umykają w przerażeniu i usiłują zakneblować ich

⁶ *Ibidem*, 507E–508A.

⁷ I. Stengers, *Cosmopolitiques. Vol. 1: La Guerre des sciences*, La Découverte et Les Empêcheurs de penser en rond, Paris 1996.

⁸ Także „śmieszna wojna”. Tak określa się początkowy okres II wojny światowej w Europie Zachodniej. Cechą charakterystyczną była bierność i praktycznie brak działań wojennych (przyp. tłum.).

w najdziwniejszy sposób od czasów Sokratesa, mówiąc, że tylko naukowcy mogą mówić o nauce!

Wyobraźmy sobie tylko, co by się stało, gdyby slogan ten uogólnić: tylko politycy powinni mówić o polityce, biznesmeni o biznesie; czy jeszcze gorzej: tylko szczury będą mówić o szczurach, żaby o żabach, a elektrony o elektronach! Mowa z definicji zakłada ryzyko nieporozumień pomiędzy gatunkami. Jeśli naukowcy pragną na dobre połączyć dwie kultury, muszą przywyknąć do pewnej ilości szumu, a nawet do odrobiny bzdur. Koniec końców, humaniści nie robią wcale afery z powodu licznych absurdów wygadywanych przez naukowców próbujących wznosić most ze swojej strony. Mówiąc poważnie, przerzucanie mostu nie może oznaczać rozciągania niekwestionowalnych w y n i k ó w nauki po to, by powstrzymać „ludzką ciżbę” od irracjonalnych zachowań. Takie próby w najlepszym razie można nazwać pedagogiką, a w najgorszym – propagandą. Coś takiego nie przejdzie jako kosmopolityka, która wymagałaby, aby zbiorowość socjalizowała w swym wnętrzu razem z sobą ludzi, czynniki pozaludzkie i bogów. Przerzucanie mostów pomiędzy dwiema kulturami nie może oznaczać oferowania pomocnej dłoni przy realizacji marzenia Sokratesa i Platona o całkowitej kontroli.

Skąd jednakże wyrasta sama debata na temat dwóch kultur? Z podziału pracy na dwoje w akademickich kampusach. Jedna strona uważa, że nauka jest ścisła jedynie, gdy wyczyści się ją z wszelkich zabrudzeń w postaci subiektywności (*subjectivity*), polityki czy emocji; druga strona działa z większym rozmachem, uznając człowieczeństwo, moralność, podmiotowość (*subjectivity*) czy prawa za wartościowe jedynie, gdy uchroni się je przed jakimkolwiek kontaktem z nauką, techniką bądź obiektywnością. My, przedstawiciele studiów nad nauką, walczyliśmy z obiema formami czystek, jednocześnie przeciw obu wymazywaniom, i z tego powodu oba obozy uznają nas za zdrajców. Powtarzamy naukowcom, że i m b a r d z i e j n a u k a p o d ł ą c z o n a j e s t d o r e s z t y z b i o r o w o ś c i, t y m j e s t l e p s z a, bardziej ścisła, bardziej weryfikowalna i solidniejsza – lecz to kłóci się z wszelkimi odruchami warunkowymi epistemologów. Kiedy powtarzamy im, że świat społeczny służy zdrowej nauce, to wydaje im się, że mówimy, iż motłoch Kalliklesa pędzi, by splądrować ich laboratoria.

Z kolei w przypadku drugiego obozu powtarzamy humanistom, że i m b a r d z i e j c z y n n i k i p o z a l u d z k i e d z i e ł ą ż y c i e z l u d ź m i, t y m b a r d z i e j l u d z k a j e s t z b i o r o w o ś ć – i t o t a k ż e k ł ó c i s i ę z t y m, w c o p r z e z l a t a u c z o n o i c h w i e r z y ć. Kiedy usiłujemy skupić ich uwagę na twardych faktach i solidnych mechanizmach, gdy mówimy, że przedmioty (*objects*) służą zdrowiu podmiotów, ponieważ nie posiadają nic z nieludzkich właściwości, które wzbudzają takie obawy, krzyczą wtedy, że żelazna dłoń obiektywności wtłacza miękkie i elastyczne dusze do urzeczowionych maszyn. Sprzeciwiamy się jednak nieustannie obu stronom, upierając się wciąż, że istnieje społeczna historia rzeczy i „rzeczowa” historia ludzi, lecz ani „świat społeczny”, ani „świat obiektywny” nie odgrywają rolę przypisanych im przez Sokratesa i Kalliklesa w ich groteskowym melodramacie.

Jeśli można w sposób uzasadniony oskarżać badaczy nauki o brak symetrii, to o tyle, iż z n a c z n i e b a r d z i e j w a l c z y m y z h u m a n i s t a m i, k t ó r z y u s i ł u j ą w y n a l e ż ć l u d z k

ki świat oczyszczony z czynników pozaludzkich, niż z epistemologami, którzy starają się pozbawić naukę wszelkich społecznych zanieczyszczeń. Dlaczego? Ponieważ naukowcy spędzają jedynie część swego czasu na oczyszczaniu nauk i – szczerze mówiąc – gwiżdżą na filozofów nauki mknących im na ratunek, podczas gdy humaniści poświęcają cały swój czas bardzo poważnie traktowanemu zadaniu uwalniania ludzkich podmiotów od groźby uprzedmiotowienia (*objectification*) i reifikacji. Dobrzy naukowcy włączają się do wojen o naukę jedynie w wolnym czasie, kiedy są na emeryturze lub gdy akurat skończyły im się pieniądze z grantu, podczas gdy humaniści stoją pod bronią dzień i noc, a nawet potrafią skłaniać instytucje finansujące badania, by przyłączały się do walk. Z tego właśnie powodu podejrzliwość ze strony naszych kolegów naukowców tak bardzo nas złości. Zdaje się, że nie potrafią już odróżniać przyjaciół od wrogów. Niektórzy z nich uganiają się za czcą mrzonką o autonomicznej i odizolowanej nauce w stylu Sokratesa, w czasie gdy wskazujemy im środki, jakich potrzebują, by nadać faktom realności (*reconnect the facts to the realities*), bez której nauka nie może istnieć. A któż jako pierwszy dał nam ten ukryty skarb wiedzy? Sami naukowcy!

Ta ślepotą dziwi mnie niezmiernie także dlatego, że wiele dyscyplin naukowych przyłączyło się do nas w ciągu ostatnich dwudziestu lat, tłumnie zaludniając ziemię niczyją pomiędzy dwiema liniami. To drugi powód, dla którego „studia nad nauką” są tak kontrowersyjne. Przez pomyłkę uwikłały się one w jeszcze jedną dyskusję, tym razem w o b r ę b i e samych nauk. Z jednej strony bowiem mamy to, co można nazwać „dyscyplinami zimnowojennymi”, które na pierwszy rzut oka wyglądają jak Nauka z przeszłości, są autonomiczne i oddzielone od zbiorowości; z drugiej zaś strony mamy zadziwiające gmatwaniny polityki, nauki, technologii, rynków, wartości, etyki i faktów, których nie da się prosto uchwycić jednym słowem „Nauka” pisanym z wielkiej litery.

Jeśli jakoś wiarygodne jest stwierdzenie, że kosmologia nie posiada najmniejszych nawet powiązań ze społeczeństwem – choć nie jest to prawda, jak przekonująco mówi nam o tym Platon – nie sposób powiedzieć czegoś takiego o neuropsychologii, socjobiologii, prymatologii, informatyce, marketingu, gleboznawstwie, kryptologii, mapowaniu genomu czy rozmytej logice, by wskazać jedynie kilka z tych aktywnych obszarów, kilka „nieporządków”, jak nazwałby je Sokrates. Z jednej strony mamy model, który wciąż stosuje stary slogan – im mniej powiązana nauka, tym lepiej – podczas gdy z drugiej strony mamy liczne dyscypliny niepewne swego statusu, usiłujące bez skutku stosować stary model, lecz niezdolne jeszcze, by choćby po cichu przyznać to, co od dawna powtarzamy: „Spokojnie, bez nerwów, im bardziej powiązane nauki, tym lepiej. Pozostawianie częścią zbiorowości nie pozbawi was czynników pozaludzkich, które tak dobrze socjalizujecie. Pozbawi was tylko polemicznej odmiany obiektywności, która nadaje się wyłącznie jako broń do prowadzenia politycznej wojny p r z e c i w polityce”.

Ujmując rzecz bardziej dosadnie, studia nad nauką stały się zakładnikiem w procesie wielkiego przejścia od Nauki do czegoś, co moglibyśmy określić jako Badania (*Research*; bądź Nauką Nr 2). Podczas gdy Nauka charakteryzowana była poprzez pewność, chłód, niezaangażowanie (*aloofness*), obiektywność, dystans i konieczność, Badaniom zdają się przysługiwać cechy przeciwne: wnoszą niepewność, niedookreśloność; są uwikłane w licz-

ne przyziemne problemy z pieniędzmi, instrumentami i umiejętnościami technicznymi (*know-how*); pozostają niezdolne do jasnego rozróżniania pomiędzy zimnym i gorącym, subiektywnym i obiektywnym, ludzkim i pozaludzkim. Podczas gdy Nauka kwitła, kiedy zachowywała się, jak gdyby pozostawała całkowicie odcięta od zbiorowości, Badania najlepiej postrzegać jako z b i o r o w e e k s p e r y m e n t o w a n i e z tym, co ludzie i czynniki pozaludzkie razem są w stanie przyjąć i wytrzymać. Moim zdaniem drugi model jest mądrzejszy od pierwszego. Nie musimy już wybierać pomiędzy Mocą i Racją, ponieważ do dyskusji przyłączyła się trzecia strona, to znaczy zbiorowość; nie musimy już także opowiadać się za Nauką bądź przeciw Nauce, ponieważ i tutaj pojawiła się t a s a m a trzecia strona, to znaczy zbiorowość.

Badania to obszar, w jaki wrzuceni zostali zarówno ludzie, jak i czynniki pozaludzkie, w którym poprzez wieki prowadzono najdziwniejszy ze zbiorowych eksperymentów – rozróżniania w czasie rzeczywistym pomiędzy „kosmosem” a „beźładem”, w którym ani naukowcy, ani badacze nauki nie wiedzą z góry, jaka będzie prowizoryczna odpowiedź. Może koniec końców studia nad nauką są anty-Naukowe, lecz jeśli tak, to całym sercem są za Badaniami. W przyszłości, gdy duch czasu silniej zapanuje nad opinią publiczną, będzie to ten sam obóz, w którym znajdą się wszyscy aktywni naukowcy, pozostawiając po drugiej stronie jedynie kilku skwaszonych zimnowojennych fizyków, wciąż pragnących pomóc Sokratesowi uciszyć „tysiące nierozumnych” za pomocą niekwestionowanej i bezdyskusyjnej absolutnej prawdy nadchodzącej znikąd. Nie powinniśmy nigdy zapominać, że przeciwieństwem relatywizmu jest absolutyzm⁹.

Wiem o tym, iż jestem tu nie do końca szczerzy, ponieważ istnieje jeszcze trzeci powód, przez który trudno uwierzyć, że studia nad nauką mają tak dużo do zaoferowania. W wyniku niefortunnego splotu okoliczności, czy może przez dziwny przypadek darwinowskiego nadszladownictwa w ekologii studiów nad nauką, bądź też – któż to wie? – w rezultacie jakiegoś wzajemnego zanieczyszczenia, studia nad nauką wykazują powierzchowne podobieństwo do owych więźniów zamkniętych w swoich celach, których opuściliśmy kilka stron wcześniej, kiedy powoli zsuwali się od Kanta do piekła, uśmiechając się przez cały czas z wyższością, ponieważ uparli się, że nie należy już pytać o to, jak język jest w stanie odnosić się do rzeczywistości. Gdy mówimy o hybrydach i gmatwaninach, mediacjach, praktykach, sieciach, relatywizmie, relacjach, prowizorycznych odpowiedziach, częściowych połączeniach, ludziach i czynnikach pozaludzkich czy „nieporządkach”, pobrzmiwa to może, jak gdybyśmy my także kroczyli tą samą ścieżką, w pośpiesznej ucieczce od prawdy i rozumu, dzieląc jeszcze drobniej kategorie, które na stałe pozwalają utrzymywać ludzki umysł oddzielony od rzeczywistości i jej obecności. Niemniej nie ma co owijać w bawełnę: podobnie jak toczy się walka pośród dyscyplin naukowych pomiędzy modelem Nauki i modelem Badań, taka sama walka trwa w naukach społecznych i humanistyce pomiędzy przeciwstawnymi modelami, z których jeden można z grubsza określić jako postmodernistyczny, drugi zaś nazywam niemodernistycznym (*nonmodern*). Wszystko to, co pierwszy traktuje jako uzasadnienie dla większej nieobecności, intensywniejszej demaskacji, bardziej natężonego

⁹ D. Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, University of Chicago Press, Chicago 1991.

negowania bądź częstszego dekonstruowania, drugi uznaje za dowód obecności, rozpoznania (*deployment*), afirmacji i konstrukcji.

Przyczynę olbrzymich różnic, jak i przelotnych podobieństw, nietrudno jest wskazać. Postmodernizm, jak wskazuje sama nazwa, pojawił się jako wynik szeregu następujących po sobie ustaleń, które określiły nowoczesność (*modernity*). Odziedziczył po nich pogoń oddzielonego umysł w naczyniu za prawdą absolutną, dyskusję pomiędzy Mocą i Racją, sztywne rozróżnienie nauki i polityki, Kantowski konstruktywizm oraz idącą z nim w parze potrzebę krytyki, jednakże p r z e s t a ł wierzyć, że ten niemożliwy program można z powodzeniem zrealizować. Na jego korzyść świadczy to, że jego rozczarowanie wykazuje dobry zdrowy rozsądek. Przede wszystkim jednak nie cofnął się na ścieżce nowoczesności, by dotrzeć do wszystkich tych rozwidleń, na których rozpoczął się ten niemożliwy projekt. Wykazuje te same tęsknoty co modernizm, z tą różnicą, że stara się pozytywnie przyjąć wszechogarniające porażki projektu racjonalistycznego. Stąd właśnie bierze się skrucha wyrażana w imieniu Kalliklesa i Sokratesa, radowanie się wirtualną rzeczywistością, demaskowanie „wielkich narracji” („*master narratives*”), upieranie się, że dobrze jest utknąć we własnym punkcie widzenia, przesadne podkreślanie refleksyjności i szaleńcze wysiłki pisania tekstów, które wyzbyte są jakiegokolwiek ryzyka obecności.

Według mnie studia nad nauką pozostają zaangażowane w realizację całkowicie innego, niemodernistycznego (*nonmodern*) zadania. Dla nas nowoczesność nigdy nie była obowiązującym porządkiem. Nigdy nie zbywało ani rzeczywistości, ani moralności. Walka – z lub na rzecz prawdy absolutnej, z lub na rzecz wielu punktów widzenia, z lub na rzecz społecznego konstruowania, z lub na rzecz obecności – nigdy nie była istotna. Program demaskowania, ujawniania, unikania bycia zwodzonym zabiera energię przeznaczoną na zadania, które zawsze zdawały się znacznie ważniejsze dla zbiorowości ludzi, rzeczy i bogów, jak na przykład organizowanie „kosmosu” z „beźładu”. Chodzi nam o p o l i t y k ę r z e c z y (*politics of things*), a nie o przestarzałą dyskusję o tym, czy słowa odnoszą się do świata. Oczywiście, że się odnoszą! Równie dobrze można mnie pytać, czy wierzę w Mamę i ciasto z jabłkami lub, jak w tym przypadku, czy wierzę w rzeczywistość!

Wciąż nie czujesz się przekonany, mój przyjacielu? Wciąż zastanawiasz się, ktośmy zacz: przyjaciele czy wrogowie? Muszę przyznać, że potrzeba czegoś więcej niż małego aktu wiary, by przyjąć taki obraz naszej pracy, lecz skoro zadałeś już swoje pytanie, wykazując się taką otwartością umysłu, myślę, że zasłużyłeś na równie szczerą odpowiedź. Prawda, że niezbyt łatwo ulokować nas pośrodku tego podziału na dwie kultury w trakcie epokowego przejścia od Nauki do Badań i wobec problemu rozdarcia pomiędzy postmodernizmem i niemodernizmem. Mam jednak nadzieję, że w końcu widzisz, iż nie zaciemniamy celowo naszego stanowiska, lecz utrzymanie przez ciebie wierności wobec własnej pracy naukowej w tych trudnych czasach jest nielicho trudne. Moim zdaniem praca twoja, jak i twoich kolegów i koleżanek badaczy, twoje wysiłki w ustanawianiu (*establish*) faktów stały się zakładnikami w nużącej, starej dyskusji na temat tego, jak najlepiej jest kontrolować ludzi. Jesteśmy przekonani, że nauki zasługują na więcej niż na zawłaszczenie przez Naukę.

Wbrew temu, co mogło ci się wydawać, kiedy prosiłeś mnie o tę rozmowę na osobności, my w studiach nad nauką jesteśmy dalecy od ograniczania nauki do „jedynie społecznej

konstrukcji” stworzonej przez rozpasany motłoch wynaleziony po to, by zaspokoić pęd do władzy Kalliklesa i Sokratesa, i być może jako pierwszy odnaleźliśmy sposób na uwolnienie nauki od polityki – polityki rozumu, tego starego układu epistemologii, moralności, psychologii i teologii. Być może jako pierwsi uwolniliśmy czynniki pozaludzkie od polityki obiektywności, a ludzi od polityki upodmiotowienia (*politics of subjectification*). Same dyscypliny, fakty i artefakty wraz z ich fascynującymi korzeniami, delikatnymi artykulacjami, licznymi rozgałęzieniami i kruchymi sieciami pozostaną, by poddawać je badaniom i opisom. Ja sam postaram się na kolejnych stronach jak najlepiej rozplątać kilka z nich. Z dala od huku wojen o naukę, w której ani ty, ani ja nie chcemy walczyć (no cóż, może nie miałbym nic przeciw kilku strzałom!), fakty i artefakty mogą się pojawić w wielu różnych rozmowach, mniej agresywnych, bardziej produktywnych, a przede wszystkim przyjaźniejszych.

Muszę znów przyznać się do pewnej nieszczerości. Kiedy otwieraliśmy czarną skrzynkę faktów naukowych, mieliśmy świadomość, że otwieramy puszkę Pandory. Nie było żadnego sposobu, by tego uniknąć. Pozostawała ona ściśle zapieczętowana, gdy leżała na ziemi niczyjej, pomiędzy dwiema kulturami, zagrzebana gdzieś pośród rzep i kapusty, omijana w błogiej ignorancji przez humanistów umykających przed zagrożeniami uprzedmiotowienia (*objectification*) oraz epistemologów usiłujących poradzić sobie ze szkodami narobionymi przez niesforny tłum. Teraz zaś, kiedy została otwarta i wyskoczyły z niej plagi i klątwy, zło i grzechy, można zrobić tylko jedno – wkopać się w nią jeszcze głębiej, aż nic już prawie w niej nie zostanie, aby dotrzeć do tego, co w myśl wiekowej legendy spoczywa na dnie – dotrzeć do n a d z i e i. Jest to zbyt głęboko jak dla mnie samego, czy pomożesz mi tam dotrzeć? Mogę podać ci rękę?

Przekład Krzysztof Abriszewski