

Etyka w nauce. Nowe wyzwania i nowe dylematy

Etyka w nauce jako podstawowy problem cywilizacji XXI wieku

Podtytuł mego artykułu jest nawiązaniem do artykułu prof. Karola Gibińskiego pt. *Etyka głównym problemem nauk medycznych na przełomie II i III tysiąclecia*¹. Myśl prof. Gibińskiego, odniesiona do nauk medycznych głównie, ma bowiem znacznie szersze pole odniesienia; dotyczy również nauki, kultury i cywilizacji u progu XXI wieku. A doprecyzowując problem, można by uznać, że szczególna rola etyki (na przełomie wieków czy „przełomie dwóch tysiącleci”, jak to ujmuje prof. Gibiński) – wyrasta z tempa, charakteru i zakresu rozwoju nauki. Jeszcze raz odwołam się do słów prof. K. Gibińskiego: „[...] w konflikcie między postępami nauki a etyką [...] trzeba śledzić nie tylko rozwój nauk przyrodniczych i przemian socjalnych, ale i nie dopuścić przy tym do zagłuszenia własnego sumienia, które stanowi istotną część osoby ludzkiej”². I stanowić powinno – można by dodać – istotny element współczesnego etosu nauki, jako źródła kreowanej w nowy sposób cywilizacji ludzkiej, a zarazem obszar szczególnej odpowiedzialności moralnej uczonych.

Zacznę jednak od kłopotów semantycznych związanych z definiowaniem pojęcia *etyka* i pojęcia *nauka*. Ewolucja cech konstytutywnych tych pojęć stanowi zapis zakresu i rodzaju doświadczeń ludzkich, które wpływały na kształt refleksji teoretycznej i korektę wcześniejszych definicji tych pojęć. Zakresy i treść tych pojęć ewoluowały, pozbywając się niektórych obciążeń znaczeniowych wyniesionych z wcześniejszych etapów ich rozwoju i wyznaczając nowe pola ich obecności. Ale dokonywało się to głównie za sprawą pogłębiania sensu tych pojęć, a nie radykalnego zrywania więzi z wcześniejszymi fazami ich rozwoju. W przypadku etyki zaczęto odróżniać ją od elementarnych zasad współżycia społecznego, sytuując ją na wyższym stopniu samowiedzy co do postulowanych zasad postępowania człowieka i kładąc mocniejszy akcent na indywidualną świadomość zasad, wewnętrzną zgodę na te zasady i kierowanie się nimi w sposób autonomiczny. Samo przestrzeganie norm obyczajowych tylko dlatego, że są one utrwalone tradycją i dość powszechnie uznawane na gruncie danej kultury czy w ramach określonej epoki, okazało się niewystarczające; pojawiło się bowiem pytanie o ocenę moralną tych obyczajów. W ten sposób etyka, jako jedna z dyscyplin filozoficznych, podjęła pytanie o racje poznawcze i aksjologiczne akceptowanych potocznie wyborów i zachowań, sięgając głębiej w analizę ich motywów i dobra moralnego jako takiego. W tym sensie etyka, jako dział filozofii (filozofia praktyczna), okazywała się propozycją znacznie bardziej uniwersalną, odnosiła się bowiem intencjonalnie do wszystkich ludzi, a nie tylko do członków własnej kultury czy grupy społecznej.

* Prof. dr hab. Halina Promieńska, członek Komitetu Etyki w Nauce przy Prezydium PAN, Uniwersytet Śląski, Katowice.

¹ K. Gibiński, *Etyka głównym problemem nauk medycznych na przełomie II i III tysiąclecia*, [w:] *Etyka w naukach medycznych. XX-lecie działalności komisji bioetycznych Śląskiej Akademii Medycznej 1982-2002*, ŚAM Katowice 2003.

² Tamże, s. 25.

Ale uwagę filozofów i metodologów coraz częściej absorbowwała sprawa *prawdziwości sądów etycznych*, jako sądów dotyczących wartości i powinności głównie, a więc – w myśl klasycznej definicji prawdy (zgodność sądu z rzeczywistością) – normatywność etyki zaczęto uznawać za argument przeciwko prawomocności naukowej etyki, jako dyscypliny normatywnej właśnie. Problem odrębności statusu logicznego zdań o faktach (nauka) i zdań o wartościach oraz powinnościach (etyka) na długo zdominował refleksję nad prawdziwością sądów etycznych, której apogeum przypada na początek XX wieku, kiedy to powstały różne nurty *metaetyki* stanowiącej rodzaj epistemologicznej analizy języka etyki normatywnej. W sposób dość nieoczekiwany rozwój nauki przełamał znacząco tak pojmowaną dychotomię nauki i etyki, zwracając uwagę na obecność założeń aksjologicznych w nauce oraz na konieczność dysponowania głębiej i szerzej rozumianym pojęciem *prawdziwości*, z jakim mamy do czynienia we współczesnej metodologii poznania naukowego i etyce. Granice między nauką a etyką, mierzone odrębnością zdań o faktach i zdań o powinnościach, uległy pewnemu zatarciu, a mocniej rzecz ujmując – okazało się, że są to współkoniczne elementy kultury ludzkiej oraz współkoniczne parametry myślenia ludzkiego na poziomie operacji poznawczych i wyborów działań odpowiedzialnych człowieka.

Ale na tym nie koniec; rozwój refleksji nad istotą związku prawdy i dobra moralnego ujawnił jeszcze inną stronę tej relacji. Nawet przyjmując prymarną wartość etyki w stosunku do obyczaju i wiążąc właśnie z etyką ideę dobra moralnego jako niezawisłą od socjologicznych, psychologicznych czy jeszcze inaczej uwarunkowanych „mniemań” na temat oceny czynów i zachowań ludzkich – etyka nie ustrzegła się zarzutu wyobcowania z dokuczliwości kłopotów dnia powszedniego. Przy całej umowności odróżniania etyki od moralności³ dość zgodnie uważano, że etyka to uporządkowany system norm i wartości odnoszący się do wizji tego, co być powinno, moralność natomiast to przekonania i postawy ludzkie związane z ich zdolnością do różnicowania dobra i zła; zdolnością społecznie modelowaną i subiektywnie przeżywaną, a dotyczącą realnie dokonywanych wyborów w życiu codziennym. Tak pojmowaną odmienną płaszczyznę odniesień etyki i moralności często podsumowywano stwierdzeniem: etyka to teoria – moralność to praktyka. Innymi słowy: moralność to sfera faktów z zakresu świadomości moralnej i zachowań ludzkich – etyka to sfera ideałów i powinności stanowiących wzorzec człowieczeństwa człowieka. Otóż w XX wieku sytuacja ta uległa pewnej zmianie. Etyce wprawdzie nadal przypisywano wzniosłość, ład systemowy itp. – ale to z moralnością zaczęto wiązać cechę autonomii,

³ Etymologicznie greckie słowo *ethos* i łacińskie słowo *mores*, znaczyły to samo, tj. postępowanie zgodne z obyczajem. W drugiej połowie XIX w. drogi etyki i moralności rozeszły się (w refleksji teoretycznej głównie, bo w języku potocznym nadal używa się tych pojęć zamiennie). Moralność okazała się pojęciem mocniej zakorzenionym w socjologii i psychologii, natomiast etyka – w filozofii (od Arystotelesa wyodrębnionej jako filozofia praktyczna). I mimo iż jest to rozróżnienie dość umowne (ponieważ nadal mówi się o „moralności, jaka jest” (w danym społeczeństwie czy w świadomości i zachowaniach człowieka jako indywidualnej jednostki) i „moralności, jaka powinna być” (jako rozpoznany, ale nierealizowanym modelem zachowań idealnych); mówi się także o „etyce opisowej” (moralność) i „etyce normatywnej” (etyka w sensie ścisłym) – oddaje ono nadal dość istotną stronę sporów w etyce. Sygnalizuje niebezpieczeństwo uznawania opinii i zachowań większości społeczeństwa za argument przemawiający za słusznością moralną tych zachowań. Pojęcie patologii normalności, wyartykułowane w drugiej połowie XX wieku przez E. Fromma i innych przedstawicieli psychologii i psychiatrii humanistycznej, stało się swoistym ostrzeżeniem w tej kwestii.

autentyczności i dylematów sumienia ludzkiego, wiążącego się z psychologiczną głębią przeżyć i dramatów wyborów moralnych w sytuacjach konfliktów wartości nieznajdujących rozwiązań w sztywnym systemie reguł postępowania, uznawanych za niezmiennie i absolutne.

Również pojęcie obyczaju uległo znaczącej transformacji. Tradycyjnie uważany za taką formę regulacji zachowań członków jakiejś zbiorowości, która stabilizuje zwyczajowo ukształtowane wzorce zachowań, ułatwiające identyfikowanie się z grupą lub kulturą i czytelne na mocy zewnętrznych oznak tych zachowań – współcześnie pojęcie obyczaju przeżywa poniekąd renesans swojej ważności, eksponując rolę *dobrych obyczajów* w neuralgicznych dla ludzkości i świata obszarach relacji międzyludzkich i międzynarodowych. Dotyczy to nauki, ale nie tylko. Również w niektórych propozycjach prawa międzynarodowego artykułującego konieczność przestrzegania *praw człowieka, praw zwierząt czy zobowiązań do przestrzegania Deklaracji globalnej etyki*⁴, adresowanej do całej ludzkości i stanowiącej projekt zmiany obyczajów i tradycyjnego sposobu myślenia (często fanatycznego i odwołującego się do przemocy) na rzecz nowego, przestrzegającego elementarnych norm moralnych nie tylko w relacjach rodzinnych i społecznych, ale i we współpracy gospodarczej, relacjach politycznych z innymi narodami i tworzeniu ponadnarodowej solidarności wspólnoty ludzkiej.

Tym zatem, co różni tradycyjne rozumienie obyczaju od współczesnego, jest po pierwsze to, że ważniejsza od konserwacji dawnych, utrwalonych rutyną form zachowań staje się swoista kreacja, tworzenie nowych standardów zachowań, procedur postępowania politycznego, kulturowego czy społecznego oraz nowych sposobów rozwiązywania zagęszczających się w świecie współczesnym konfliktów wartości; po drugie to, że skala postulowanej zmiany obyczajów jest nieporównywalnie szersza. Dotyczy już nie określonej kultury czy środowiska – ale wspólnoty ponadnarodowej, a nawet ponadgatunkowej (postulaty *ekologii głębokiej*).

W XX wieku przykładem inicjatyw, które wykreowały nowe obyczaje, wyrażające nowy typ wrażliwości moralnej człowieka na sytuacje bądź zupełnie nowe, bądź w nowy sposób rozpoznane, stał się na początku XX wieku ruch Higieny psychicznej⁵, a w drugiej połowie XX wieku

⁴ Deklaracja globalnej etyki została skierowana do społeczności światowej przez Międzynarodowy Kongres Religii w Chicago w 1993 roku, w dużej mierze z inspiracji H. Künga, teologa, dysydenta Kościoła katolickiego, autora książki *Projekt Weltethos* (1990).

⁵ Ruch Higieny Psychicznej powstał w Ameryce, a zainicjowała go książka Clifforda W. Beersa *Umysł, który sam się odnalazł* (1908). Autor to był pacjent zakładu dla psychicznie chorych, znający z autopsji nie-ludzki charakter metod postępowania z nimi przez personel medyczny. Idea reformy systemu opieki nad ludźmi dotkniętymi zaburzeniami psychicznymi i moralnymi odbiła się szerokim echem w wielu państwach europejskich, które zaczęły powoływać Komitety Higieny Psychicznej (m.in. Anglia, Belgia, Francja, a w roku 1930 Polska), organizować kongresy międzynarodowe i wypracowywać takie instrumenty działań, które przeobraziłyby radykalnie dotychczasowe praktyki postępowania z ludźmi nieprzystosowanymi do życia społecznego (m.in. takie jak profilaktyka, wczesne rozpoznanie, dbałość o prawidłowy rozwój psychiczny i moralny itp., a także wprowadzanie na wydziały lekarskie wykładów z zakresu psychologii lekarskiej i psychopatologii, jak to uczyniła np. Brytyjska Rada Narodowa Higieny Psychicznej w 1923 roku). W Polsce wieloletnim działaczem na rzecz tej idei był prof. Kazimierz Dąbrowski, a sieć placówek wsparcia w rozwoju osób nieprzystosowanych psychicznie rozrastała się w sieć placówek, koordynowanych konferencjami krajowymi, międzynarodowymi i kongresami światowymi. Podobny scenariusz miały również i inne inicjatywy oddolne w zakresie zmiany złych obyczajów na dobre; wszędzie instytucjonalizacji działań towarzyszyła troska o zmianę praktyk postępowania w skali społecznej i międzynarodowej.

ruch obrońców zwierząt⁶ i *bioetyka*, jako reakcje na bezmyślne niszczenie przyrody przez człowieka i rewolucyjnie nowe możliwości medycyny (manipulacje genetyczne, transplantacje, klonowanie itp.). *Dobre obyczaje w nauce* stanowią kolejne ogniwo w tym łańcuchu reakcji społecznej i zawodowej naukowców na niespotykane wcześniej tempo rozwoju nauki (i związaną z tym nieprzewidywalność odległych skutków dziś podejmowanych wyborów i działań, które, być może, zaważą na dalszych losach cywilizacji i kultury ludzkiej), ale także – na zagrożenia płynące z nowych form organizacji i finansowania badań naukowych przez biznes, politykę konkurencji międzynarodowej czy nawet, w sporadycznych przypadkach, działania kryminalno-mafijne.

Cechą wspólną tych propozycji jest próba budowania fundamentów *dobrej obyczajowości*, która rozszerza zakres dostrzeganych i uwzględnianych powinności moralnych człowieka, a zarazem, nie likwidując różnorodności systemów etycznych, koncentruje się na podstawowych wartościach i normach obecnych w różnych systemach etycznych, wypracowanych przez wieki doświadczeń ludzkich.

Trudno nie zauważyć, że w każdej z tych propozycji etyka jest postrzegana jako ważny element stanowienia i przestrzegania prawa. W ten sposób elementarne zasady współżycia społecznego (odnoszone wcześniej do relacji międzyjednostkowych), zmieniają swą lokalizację; stają się postulowanym sposobem zachowań w relacjach między państwami, międzykulturowych, a nawet – międzygatunkowych. Etyka wkracza w ten sposób (na razie głównie jako świadomość jej niezbędności, a nie realny stan rzeczy) w obce sobie dotąd regiony ekonomii, biznesu, polityki i ekologii, uczestnicząc w wypracowywaniu *dobrych obyczajów* w każdej z tych dziedzin, chociaż nie zawsze z użyciem słowa *etyka*. Często dokonuje się to poprzez eksponowanie roli *wysokich standardów postępowania* lub przestrzeganie *procedur właściwego postępowania* w pragmatyce czynności zawodowych (tzw. *Kodeksy etyki zawodowej* itp.). Trwają jednak spory o to, czy mamy tu do czynienia rzeczywiście z etyką, czy po prostu z bardziej rozwiniętą formą regulacji współdziałania państw na płaszczyźnie ponadnarodowej i z poczuciem więzi ze światem przyrody, ale więzi wymuszanej interesem własnym gatunku ludzkiego. Tak znaczne rozszerzenie zakresu odniesień fundamentalnych wartości i norm moralnych może trochę zaciemniać ten fakt – ale, mimo wszystko, wydaje się, że jest to znamienne dla współczesności tendencja do poszukiwania kontroli („miękkiej kontroli”) nad procesami, nad którymi utracono tradycyjne metody kontroli.

Jednak jest i druga strona tego zagadnienia. Pozytywne konotacje związane ze słowem *etyka* zbyt często bywają wykorzystywane na poziomie relacji normowanych przepisami porządkowymi, dyscyplinarnymi czy po prostu ustaleniami prawnymi, które wymagają zastosowania innych, mocniejszych sankcji w przypadku ich naruszenia, aniżeli ma to miejsce w przypadku norm moralnych (gdzie „karą” jest li tylko negatywna ocena, potępienie czy ewentualnie *ostracyzm* towarzyski). W konsekwencji zatarciu zdaje się ulegać granica między naruszaniem zasad etycznych a naruszaniem regulaminu pracy, obowiązku zawodowego, przepisów porządkowych

⁶ *Deklaracja praw zwierząt* została ogłoszona w 1978 roku w dużej mierze za sprawą ruchu wyzwolenia zwierząt, inicjatywy podjętej przez filozofów angielskich i amerykańskich. Szczególną rolę odegrała tu książka P. Singera, *Animal Liberation. Towards an End to Man's Inhumanity to Animals* (1973). Warto w tym miejscu przypomnieć, iż podobny głos w tej sprawie wyraził wcześniej polski filozof M. Zdziechowski w swej rozprawie *O okrucieństwie* (1928).

itp. Wielość komisji etycznych, niejasne reguły kwalifikacji naruszeń norm postępowania charakterystycznych dla środowiska (w tym wypadku naukowego), wszystko to powoduje, że w sposób niezamierzony obniża się sens właściwy pojęcia etyki, a z drugiej strony bagatelizuje się naruszanie norm regulaminowych lub prawnych, osłaniając je zasłoną nieetyczności czynu czy zachowań. Za przykład może posłużyć nagminność powoływania komisji etyki (zamiast komisji regulaminowej, dyscyplinarnej itp.), oraz te sformułowania w etykach zawodowych, które często wyżej stawiają postulat lojalności w stosunku do własnej grupy zawodowej, aniżeli obowiązek uczciwości w relacjach z innymi ludźmi, w tym głównie z odbiorcami usług, które świadczy dana grupa zawodowa, związana kodeksem określonej etyki szczegółowej (np. lekarze, adwokaci, inżynierowie itp.).

Etyka ogólna bliższa jest temu, co uznaje się za dobre moralnie w sposób bezinteresowny, a nie z uwagi na lęk przed sankcjami karnymi czy z racji oczekiwanej nagrody (które stanowią instrumenty dyscyplinowania zachowań niepożądanych w życiu zbiorowym, regulowanym prawem lub przepisami porządkowymi). „Różnica między ustrojem najlepszym a prawomocnym – wyartykułuje tę różnicę Leo Straus – wynika z różnicy między tym, co szlachetne, a tym, co praworządne.[...] Płacenie długów jest słuszne, ale nie jest szlachetne”⁷. Podobnie można by uznać, iż niedopuszczanie się oszustwa, kradzieży czy korupcji w działaniach związanych z wykonywaniem określonego zawodu to jeszcze nie powód do uznawania takiego zachowania za przejaw cnoty moralnej. (Chociaż w sytuacji nagminności zachowań karalnych dyscyplinarnie czy sądownie sam fakt niepopelniania tego rodzaju czynów nagannych postrzegany bywa często jako „cnota moralna”. Może i poniekąd słusznie, bo świadczyć to może o sile charakteru kogoś, kto nie poddaje się presji środowiska, w którym praktyki takie są powszechne).

Wszystko to sprawia, że coraz częściej przekraczane bywają granice odrębności takich ustaleń normatywnych, jak: *etyka, moralność, obyczaj, zwyczaj, prawo* itp. Trudno się więc dziwić, iż również pojęcia nauki i etyki uległy istotnemu zbliżeniu, i to pomimo znanej dystynkcji związanej z ich logiczną i formalną odrębnością. Zbliżenie to nastąpiło głównie na płaszczyźnie aksjologicznej. Nauka i etyka są sobie bliskie, a nawet szczególnie bliskie, ponieważ każda z tych dyscyplin artykułuje znaczenie jednej z fundamentalnych wartości w rejestrze tzw. wartości wysokich, do których zaliczane są *prawda* i *dobro moralne* (nawiązując do starożytnej koncepcji jedności prawdy, dobra i piękna, scalanych ideą sprawiedliwości, jako zwieńczeniem naturalnej cechy współwystępowania tych wartości w psychice człowieka rozumnego i w kulturze społeczeństwa obywatelskiego). Wszelkie odstępstwa – teoretyczne i praktyczne od tej wizji istoty człowieczeństwa potwierdzają tylko fundamentalność tego ustalenia, zwracając uwagę na negatywne skutki nieobecności tych wartości w życiu psychicznym jednostki czy kulturze społeczeństwa⁸.

⁷ Por. L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, tłum. T. Górski, I.W. PAX 1969, s.131.

⁸ Takim „dowodem nie wprost”, przemawiającym za istotnym znaczeniem tych wartości dla egzystencji człowieka jako człowieka, stały się w XX wieku próby zwrócenia uwagi na patogenne skutki nieobecności wspomnianych wartości w życiu ludzkim, czego następstwem są zaburzenia o charakterze neuroz. Problem ten podniosły psychologia i psychiatria humanistyczna, dostrzegając w zaburzeniach sfery uznawanych i realizowanych wartości przejaw swego rodzaju metapatologii (A. Maslow), tj. nieklinicznej formy zaburzeń w myśleniu i wartościowaniu moralnym, związanym z „chorobą” sfery aksjogenicznej człowieka.

Historyczny proces doświadczeń ludzkich i rodzaje dylematów, z jakimi borykała się ludzkość sprawiły, że współczesny stan sporów o definicję etyki jest dość złożony. Pojęcie *etyka* zachowało wprawdzie swą dostojność i mir, ale coraz mocniej artykułowane bywa pojęcie *moralność*, jako bardziej pojemne znaczeniowo i zarazem głębsze w wymiarze psychologicznie trwałej predyspozycji do niekrzywdzenia innych i dysponowania własną sankcją w przypadku czynu niegodziwego; sankcją wyrzutów sumienia.

Podobnie tradycyjny podział na etykę indywidualną (etyka cnót, godności osobistej, etyka przekonań czy wartości wysokich) i społeczną (cnoty obywatelskie, preferencja dobra wspólnego nad dobrem własnym czy wizja szeroko rozumianej wspólnoty ludzkiej lub wspólnoty życia⁹) – zaczyna przekraczać dotychczasowe ramy, tworząc nowy rodzaj ocenianej moralnie więzi człowieka z innymi gatunkowo bytami. Czy można jednak określać ten typ powinności człowieka mianem etyki? Co do tej kwestii zdania są podzielone. Jednak łatwo zauważalna wieloznaczność takiej formuły sprawia, że słowo *etyka* dookreślane bywa często orzecznikiem zawężającym, mającym uchylać zbytnią abstrakcyjność pojęcia *dobro moralne*. Stąd przykładowo mówi się o „etyce przetrwania” (zamiennie z wyrażeniem „strategia przetrwania” (Hans Küng w *Deklaracji globalnej etyki* (1993)); o „etyce pracy”, „etyce aborcji” czy wreszcie o „etyce parlamentarnej” (gdzie najczęściej chodzi o naruszanie regulaminu, norm grzecznościowych czy norm prawnych nawet). Tak daleko posunięte uszczegółowienie etyki zamazuje jednak jej charakter, a zarazem zbyt niebezpiecznie zbliża etykę do podporządkowania się regulaminowi, zabierając jej splendor bezinteresowności i etosu w czynieniu dobra. W konsekwencji nieczytelna staje się różnica między nadużyciem semantycznym (gdzie słowo *etyka* używane jest w celach perswazyjnych i zamykających problem) a tą sytuacją – bardzo znamioną dla czasów współczesnych – w której mamy do czynienia z realnym przemieszczaniem się pola dostrzeganych obowiązków moralnych człowieka na coraz szersze zakresy działań ludzkich, przy jednoczesnej rezygnacji z niektórych tradycyjnych form różnicowania dobra i zła moralnego, wąsko, bo głównie zwyczajowo i socjologicznie, rozumianego.

Podobne kłopoty towarzyszą zresztą także pojęciu *nauka*. Diapazon znaczeń przebiega od rozumienia jej jako wiedzy teoretycznie usystematyzowanej i sprawdzalnej przy pomocy metod logicznie poprawnych; wiedzy darzonej zaufaniem z racji argumentów czy dowodów trudnych do zakwestionowania, a więc uznawanej za pewną i stabilną – po takie jej rozumienie – które za warunek głębiej pojętej naukowości uznaje mocniej pojęty krytycyzm epistemologiczny, wyrażający się świadomością fragmentaryczności wszelkiej wiedzy ludzkiej i tolerancją psychologiczną tego stanu rzeczy przez naukowców. Jest to punkt, w którym styka się tradycyjne rozumienie nauki z filozofią nauki¹⁰ i etyką.

⁹ Rozszerzenie pola odniesień zasad moralnych nie tylko na ludzkość jako gatunek, ale i na świat animalny czy roślinny (jako blisko związany cechą życia ze światem ludzkim) sprawia, że niejednokrotnie mówi się o asymetrycznie rozumianych prawach przyrody (bez orzekania o winie i odpowiedzialności tejże) – i o winie i odpowiedzialności człowieka za stan przyrody. Takie przykładowo stanowisko przyjmowane jest przez niektórych reprezentantów ekologii głębokiej czy bioetyki.

¹⁰ Plastycznie wyraził ten pogląd na ewolucję samej struktury wiedzy naukowej K. Popper, posługując się metaforą *zegara i chmury* dla zobrazowania różnicy między nauką klasyczną (fizyką Newtonowską stanowiącą wzorzec precyzji myślenia naukowego) – a nauką współczesną (fizyką kwantową, która wielością

Otóż wydaje się, że szczególne znaczenie etyki i filozofii dla współczesnej pragmatyki życia naukowego wiąże się z tym, że zaczęto dostrzegać nie tylko kulturotwórczą i cywilizacyjną rolę nauki (co jest konstatacją dość banalną) – ale i destrukcyjną rolę uzależnień, w których sidła wpada nauka, monitorowana niejednokrotnie przez ideologię, imperialną politykę niektórych państw czy nawet liberalnego programu zgody na wolny rynek w przebijaniu się do tajemnic przyrody i kreowaniu nowych form rzeczywistości wirtualnej. O ile jednak zniewolenie nauki ideologią, polityką, biznesem itp. jest stosunkowo czytelne (presja jest zewnętrzna; wychodzi spoza nauki) – to inaczej jest w przypadku, kiedy mamy do czynienia z presją samej nauki wprawdzie, ale pozbawionej „czujników” kontrolnych w postaci liczenia się z racjami moralnymi. Dlatego między innymi tak ważna jest świadomość roli etyki w nauce, postrzegana na kilku poziomach jej obecności.

Trzy obszary postulowanej obecności etyki w nauce

Wyrażenie *Etyka w nauce*, jako wyrażenie podkreślające wewnętrzny związek tych dwóch rodzajów wartościowania działań ludzkich, najczęściej bywa rozumiane jako *morale*¹¹ naukowców, ludzi instytucjonalnie i zawodowo związanych z jakąś dziedziną wiedzy uprawianej w sposób merytorycznie zasadny i metodologicznie poprawny. Sposób partycypowania w tak określonym zawodzie wymaga szczególnych cech osobowościowych i charakterologicznych, do których należy poczucie odpowiedzialności, pasja w poszukiwaniu prawdy i rzetelność w stosowaniu metod jej uwiarygodniania, a także – co nie jest bez znaczenia – pewna zdolność do myślenia w kategoriach ogólnoludzkich i... filozoficznych. W tym znaczeniu obecność etyki w nauce to utrwalone predyspozycje ludzi nauki do wyborów i działań zgodnych z ich rozumem i sumieniem.

W drugim znaczeniu wyrażenie *etyka w nauce* odnosi się do rzetelności warsztatu badawczego, przestrzegania procedur badań, kodeksu postępowania zgodnego z etosem naukowca (człowieka uwikłanego w sieć często kolidujących ze sobą obowiązków i powinności, który w niełatwej sytuacji podejmowania decyzji o priorytecie swoich zobowiązań musi uznać nadrzędność wymaganych standardów postępowania zawodowego nad korzyścią czy interesem własnym). Przy tym rozumieniu etyki w nauce należałoby zaliczyć do jej zakresu pragmatykę życia zawodowego, która bywa coraz częściej określana mianem *dobrych obyczajów w nauce*¹².

swych zmiennych niejawnych i niestabilnością ustaleń poznawczych, przypomina bardziej nieregularny i postrzępiony kształt chmury, aniżeli precyzję zegara (model deterministyczny w nauce). Por. K.R. Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, PWN Warszawa 1992, s. 265-324.

¹¹ Greckie słowo *ethicá*, wyprowadzane od *ēthos*, odnoszone bywa zarówno do obyczaju, jak i charakteru.

¹² Wyartykułowane w tym wyrażeniu pojęcie *dobrego* obyczaju, a więc wyjściowe i domyślne odróżnienie go od złego obyczaju, wydaje się niezwykle trafne z dwóch co najmniej powodów: a) ponieważ koncentruje się na praktycznej, a stąd i bardziej wymiernej stronie życia naukowego, które w obecnej fazie rozwoju jest nie tylko inspirowane myślą teoretyczną i możliwościami technologicznymi wielu współdziałających ze sobą ośrodków badań – ale i których wyniki są uprawomocniane wzajemnym zaufaniem co do przestrzegania tych samych procedur i warunków badań; b) ponieważ ranga kategorii *dobrych obyczajów* stała się pewnego rodzaju hybrydą deskryptywno-normatywnego charakteru praktycznie ukierunkowanych postulatów zachowań ludzi uczestniczących w życiu naukowym, gdzie regulaminy, konwencje, oraz ideały precyzji i doskonałości stanowią swoisty zbiór warunków odpowiedzialnego działania twórczego, wykonawczego i... wzorcowego dla innych profesji życia zawodowego w ramach społecznego i ponadnarodowego podziału pracy.

Stanowią one kompilację uregulowań mieszczących się zarówno w kodeksie pracy (obligatoryjnym dla wszystkich zawodów), jak i tych regulacji zachowań i hierarchii uznawanych celów i obowiązków, które są związane ze szczególnym charakterem pracy koncepcyjnej, doświadczalnej i wdrożeniowej, kontynuującej historyczny etos rozumienia nauki jako poszukiwania prawdy i działania na rzecz dobra ludzkości. (I to zarówno w sferze pogłębiania świadomości odnośnie do praw natury i zakresu możliwości poznawczych człowieka, jak i pragmatycznie zorientowanej wiedzy, dotyczącej warunków technicznych i technologicznych poprawy losu i komfortu życia ludzkiego). Dobre obyczaje w nauce to nic innego, jak przypomnienie o etosie nauki w warunkach borykania się ze zmienionymi dość radykalnie ideałami życia potocznego i zanikiem (a w każdym razie znacznym osłabieniem oddziaływania) tzw. wartości wysokich, gdzie bezinteresowność w dążeniu do prawdy jest pojmowana jako tak oczywista, że przypomnienie o tym wydaje się wręcz afrontem czy próbą obniżania autorytetu tych elit życia społecznego, których profesjonalizm zawodowy przesądza o ich wzorcowym (w stosunku do innych zawodów) charakterze. Zawód naukowca jest bowiem o tyle wyjątkowy, że stanowi w dużej mierze wzorzec dla innych zawodów (dla tych w szczególności, które uczciwość, szacunek dla prawdy i wzgląd na dobro wspólne ludzkości włączają w rejestr swych elementarnych zobowiązań moralnych). Być może dlatego właśnie koncepcja dobrych obyczajów w nauce spotyka się często z oporem samych naukowców, którzy krytycznie odnoszą się do pomysłu „pouczania uczonych”, uznając to co najmniej za nietakt lub wręcz za przejaw zbędnego dydaktyzmu.

Ale jest i trzecie znaczenie wyrażenia *etyka w nauce*, równie, a może nawet bardziej istotne, niż dwa poprzednie. Związane jest ono z funkcją, jaką nauka spełnia w rozwoju kultury i cywilizacji ludzkiej, a także w kształtowaniu świata nowych możliwości – ale i nowych zagrożeń dla obecnych lub przyszłych pokoleń ludzkich i samej przyrody jako naturalnego środowiska życia człowieka. Trudno przecenić znaczenie więzi nauki z kulturą ogólną społeczeństwa czy etapem rozwoju cywilizacji, kiedy rozpatrujemy wzloty i upadki w indywidualnych biografiiach naukowców czy w standaryzacji i instytucjonalizacji postulowanych procedur postępowania badawczego, realizacyjnego czy koncepcyjnego. To właśnie kultura stanowi najmocniejsze i najgłębsze tło intuicji moralnych i wyobraźni twórczej, konstytuujących poczucie odpowiedzialności człowieka i naukowca. Dlatego tylko łączne uwzględnianie tych trzech aspektów rozumienia obecności etyki w nauce jest w stanie udźwignąć ciężar tak zarysowanego ich związku.

Oczywiście złudnym byłoby przekonanie, że można połączyć wszystkie te trzy obszary postulowanej obecności etyki w nauce w jeden, harmonijny układ norm i oczekiwań pod adresem nauki, który byłby realizowany w praktycznym wymiarze życia naukowego. Mylące jest też często formułowane przeciwstawianie sobie standardów obecności etyki w nauce w czasach minionych i w czasach nam współczesnych. (Często mówi się wszak w czasie przeszłym o godności nauki, dostojeństwie uniwersytetu itp.). Na pewno jest w tym dużo racji, ale nie do końca można się z tym zgodzić. Przykładów można by podać wiele: oto filozof i humanista, jakim bez wątpienia był Erazm z Rotterdamu, został odnotowany przy opuszczaniu Anglii z powodu przewożonego nielegalnie złota¹³. Nie stanowi to wprawdzie wprost naruszenia zasad etyki w nauce, ale – zgod-

¹³ Wspomina o tym incydencie J. Huizinga, holenderski historyk i filozof kultury, w swojej monografii pt. *Erazm*, tłum. M. Kurecka, PWN Warszawa 1964, s. 57-58.

nie z pierwszym znaczeniem tego wyrażenia (*etyka* jako charakter, postawa, i zdolność dokonywania słusznych moralnie wyborów w ogóle) – podpada to pod zakres czynów niegodnych człowieka, a tym bardziej mędrca i humanisty. Jeszcze bardziej drastyczny przykład to *casus* Francisa Bacona, filozofa, naukowca (znanego reformatora nauki w XVII w.) i męża stanu (w 1618 roku został lordem kanclerzem), który utracił wszystkie urzędy i skazany został na więzienie za udowodnione przekupstwo¹⁴. Oczywiście, można uznać, że zdarzenia tego typu były czymś raczej incydentalnym, ale były. (Tym, co w tych przykładach zadziwia, to sposób działania procedur prawa w systemie politycznym państwa ze swej istoty niedemokratycznego). Jeśli zatem nauka, jako element szerszej struktury, którą stanowi kultura, pozostaje w orbicie jej wpływu, to musi to rodzić pytanie o ich wzajemne związki.

Zakłócenia w sposobie funkcjonowania kultury jako przedmiot badań

Spośród wielu teorii wyjaśniających proces postępującej dehumanizacji kultury w XX wieku warto przywołać te stanowiska, które źródeł regresu kultury dopatrywały się w radykalnej (zbyt radykalnej, bo niszczącej w sposób nagły tradycyjne struktury myślenia i wartościowania moralnego) zmianie relacji człowieka do świata tradycyjnej kultury.

Może najwyraźniej ujął to zagadnienie Viktor E. Frankl¹⁵, dopatrując się w szoku kulturowym wywołanym II wojną światową (obozy zagłady, eksperymenty medyczne na zniewolonych grupach ludności etc.) przyczyn zaburzeń w byciu człowiekiem (okrucieństwo i barbarzyństwo u jednych) oraz zakłóceń adaptacyjnych do świata kultury u innych (neurozy egzystencjalne i brak poczucia sensu życia). Diagnoza Frankla brzmiała prosto: reakcją na szok cywilizacyjny i kulturowy związany z II wojną światową stała się *patologia struktury przeżywania czasu* przez człowieka współczesnego. Wyraża się ona nieobecnością myślenia w kategoriach planowanej czy przewidywanej przyszłości i zamykaniem się w „tu i teraz”, w nieustającej tymczasowości, jako reakcji na zapaść aksjologiczną spowodowaną wydarzeniami wojennymi oraz lękiem przed możliwością ich powtórki. Tym tłumaczył Frankl tak znamieny dla czasów współczesnych pęd ku hedonizmowi, osłabienie poczucia odpowiedzialności za przyszłość świata i zanik uczuć wyższych, wypieranych obawą przed bliską zagładą. Ale nie tylko nieuwzględnianie perspektywy przyszłości w myśleniu ludzkim jest, zdaniem Frankla, problemem. Problemem jest również nieobecność przeszłości, a dokładniej – nieobecność tych wzorców postępowania, które wypracowała starożytna myśl filozoficzna i które stanowiły dotąd tarczę ochronną przeciwko koniunkturalizmowi i bezprawiu oraz chaosowi życia społecznego i politycznego. Stąd brak myślenia w kategoriach szerszych, filozoficznych, niepodejmowanych przez system edukacyjny, musi być w formie terapii stosowany przez lekarzy (głównie psychiatrów) „leczących” błędy wychowawcze oficjalnego systemu edukacji. Dość głośnym echem odbiła się propozycja wyjścia z tego impasu „świata bez wartości” (czy, jak to niektórzy nazywają, „choroby wartości”) poprzez *logoterapię*, pojmowaną jako powrót do klasycznej filozofii greckiej i rozbudzenie w człowieku

¹⁴ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii* t. II, PWN Warszawa 1958, s. 30.

¹⁵ V. Frankl był psychiatrą i filozofem, przez pewien okres więźniem obozu koncentracyjnego, a swoje przemyślenia i propozycje terapii „nowych cywilizacyjnie” form zaburzeń psychicznych człowieka zawarł w wielu swoich pracach wydanych po wojnie.

zdolności do uwzględniania szerszej perspektywy myślowej niż tylko felicytologiczna, z poszukiwaniem odpowiedzi na podstawowe pytania o sens życia, istotę dobra, prawdy i wartości głęboko uwewnętrznionych w strukturze osobowości człowieka, które kształtują jego autonomię myślową i moralną.

Innym przykładem diagnozy współczesności, podkreślającej zawężenie struktury przeżywania czasu wyłącznie do „teraz” (dyktat wzorców zachowań młodego pokolenia przy dość radykalnym odrzuceniu wzorców z przeszłości i niebraniu pod uwagę odpowiedzialności za przyszłość), stała się teoria Margaret Mead, zwracająca uwagę na radykalną zmianę kierunku zależności w kształtowaniu się uwarunkowań tożsamości osobowej człowieka. Autorka wyróżniła trzy rodzaje formacji kulturowych: *postfiguracywne*, *kofiguracywne* i *prefiguracywne*¹⁶. O ile cechą dominującą kultury *postfiguracywnej* (gdzie starsze pokolenie przekazuje wzorce młodszemu) jest tradycyjny przekaz wiedzy i wzorców przodków; kultury *kofiguracywnej* natomiast współdziałanie młodej i starszej generacji (szczególnie w społeczeństwach przemysłowych), to przyszłość (której zaczątków jesteśmy obecnie świadkami) należy do kultury *prefiguracywnej*, w której starsze generacje uczą się i modelują swoją osobowość na wzór i pod dyktando młodych. Teoria ta zakłada radykalne odwrócenie tradycyjnych zasad wychowania i socjalizacji, eksponując dobre (odejście od rutyny np.) i złe (utrata kulturowej głębi, tak istotnej dla kultur *postfiguracywnych*) strony procesu nadążania za tym, co nowe, głośnie i kalejdoskopowo zmienne.

Innym jeszcze przykładem diagnozy charakteru i zakresu zmian w mentalności ludzkiej, zainicjowanych dynamicznymi zmianami wprowadzonymi przez postęp naukowo-techniczny XX wieku, było wskazanie przez Alberta Schweitzera¹⁷ na dysharmonię i narastającą dysproporcję między rozwojem nauk ścisłych i technicznych (których efekty są spektakularne i dalekosiężne) a regresem wiedzy humanistycznej, w tym teorii wartości i etyki, rozumianej głównie jako etyka głęboko rozumianego sumienia¹⁸. Wspominając dawne okresy współdziałania wiedzy i myśli ludzkiej, zgodności rezultatów wiedzy ludzkiej z korzyścią dla ogólnego życia duchowego człowieka i społeczeństwa – Schweitzer mocno podkreślał zmianę, i to negatywną zmianę, związaną z narastającym konfliktem między nauką a rozumnym i odpowiedzialnym myśleniem ludzkim. „Dziś myślenie nie ma z nauki żadnego pożytku, bowiem stała się ona wobec niego samodzielna i indyferentna. Najbardziej zaawansowana wiedza idzie teraz w parze z najbardziej bezmyślnym światopoglądem. Obstaże ona przy tym, by zajmować się tylko jednostkowymi ustaleniami, ponieważ tylko one gwarantują rzeczową naukowość. [...] Niegdyś – kontynuuje swą analizę Schweitzer – każdy uczony był zarazem myślicielem, który był kimś ważnym w ogólnym życiu duchowym swojej generacji. Nasza epoka osiągnęła umiejętność rozdzielnego traktowania nauki i myślenia. Dlatego

¹⁶ Por. M. Mead, *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*, tłum. J. Hołówka, wstęp W. Adamski, Warszawa 1978.

¹⁷ A. Schweitzer, znany filozof, teolog, muzykolog i lekarz (laureat pokojowej Nagrody Nobla w 1954 r.), uważany bywa za prekursora *bioetyki*, gdyż swoją propozycją *etyki czci dla życia* rozszerzył formułę powinności moralnych człowieka, obejmując nią nie tylko człowieka, ale i każdą istotę żywą. Por. A. Schweitzer, *The Decay and the Restoration of Civilization*, London 1961.

¹⁸ Por. A. Schweitzer, *The Decay and the Restoration of Civilization*, London, Unwin Books, 1961. I tenże: *Civilization and Ethics*, London. Unwin Books 1961.

mamy jeszcze naukę wolną, ale niemal wcale nie mamy nauki myślącej¹⁹. Te słowa Schweitzera współbrzmiały ze słowami Kanta wypowiedzianymi prawie dwieście lat wcześniej i ostrzegającymi przed traktowaniem nauki jako wartości prymarnej i autotelicznej. „« Nauka – powiadał [Kant] – ma wartość wewnętrzną tylko jako narzędzie mądrości i tylko jako taka jest niezbędna». Bez mądrości jest ona nabytkiem niebezpiecznym, rodzi bowiem megalomanię, zawęża horyzonty. Uczonych o ciasnym umyśle nazywa Kant cyklopami, którzy widzą wszystko z jednego tylko punktu widzenia – swej specjalności. Zadaniem przeto filozofii jest młodemu adeptowi nauki wprawić drugie oko, «którym na przedmiot swój mógłby patrzeć jeszcze z punktu widzenia innych ludzi». Na tym zasadza się humanitarny charakter nauki²⁰».

Oczywiście, takich prób wyjaśniania przyczyn załamania się dotąd w miarę stabilnych wzorców postępowania, wypracowanych przez wieki doświadczeń i utrwalonych dosyć sztywnym gorsetem kultury, było znacznie więcej²¹. Ale już te przywołane powyżej przykłady są wystarczająco ilustratywne. Świat się zmienił; kultura nie nadąża za tymi zmianami, a nauka i etyka, zamiast łączyć swe wysiłki – wyobcowują się wzajemnie od siebie. Tak brzmi skrótowy zapis diagnozy, wyznaczający pośrednio kierunek terapii.

Wszystko to sprawia, że znaczenie nauki jako współsprawcy sukcesów, ale i zapętleń oraz niebezpiecznych zawirowań w rozwoju (!) kultury i cywilizacji współczesnej, staje się trudne do przecenienia. Co prawda już wcześniej zwracano uwagę na zagrożenia związane z monopolistycznym traktowaniem nauki jako niekwestionowanej potęgi zmieniającej kształt świata przyrody i warunków życia ludzkiego – ale dopiero XX wiek ukazał drugie oblicze tej mocy i stopień możliwej alienacji nauki od tych wartości, które od zarania refleksji filozoficznej i etycznej określały kwintesencję człowieczeństwa: współobecność wartości prawdy, dobra i piękna – spajanych ideą mądrości i sprawiedliwości.

Nauka na cenzurowanym

Co do tego, że nauka i technika są niezwykle ważne w tworzeniu kultury i cywilizacji (oraz postępującej transformacji psychicznej człowieka jako uczestnika tych procesów), nie trzeba nikogo przekonywać. Czy jednak dysponując taką mocą sprawczą, nauka jest suwerenna w swoim działaniu na rzecz pogłębiania pasji poznawczych człowieka i budowania lepszego świata dla człowieka? – tu trwają spory i przybywa oponentów. Jedni uznają rozchodzenie się drogi rozwoju nauki i drogi kultywowania tradycyjnej hierarchii wartości ludzkich, wypracowanej już przez filozofię starożytną (Platona, Arystotelesa, stoicyzm), za cechę towarzyszącą w sposób konieczny

¹⁹ A. Schweitzer, *The Decay and Restoration...* s. 67.

²⁰ Cytuję za: S. Kaczmarek, *Immanuel Kant. Portret filozofa*, UAM Poznań 1995, s. 30. Warto przypomnieć, że zgoda co do instrumentalnego charakteru nauki uzasadniana bywała również inaczej. F. Bacon przykładowo głosił, iż nauka jest narzędziem, przy pomocy którego człowiek może i powinien zapanować nad światem przyrody. A zatem nie tyle prawda, co potęga człowieka i władza nad siłami przyrody stanowi wartość docelową nauki. Taki pogląd F. Bacona na rolę nauki sprawił, że do dziś często obciąża się go zarzutem zainicjowania procesów niszczenia przyrody i środowiska naturalnego człowieka w imię bezwzględnej panowania nad nim.

²¹ Wystarczy przywołać M. Eliadego, I. Illicha, E. Fromma, T. Tofflera i wielu, wielu innych diagnostów zmian kulturowych XX wieku.

rozwojowi nauki, uwalniającej się z pęt subiektywizmu i irracjonalizmu, a inni wprost przeciwnie; w tendencji do monopolizacji języka nauki i preferowaniu metodologii redukcyjnej (scjentyzm!) dopatrzają się oznak uwiadu myśli naukowej, ale i zarazem znamiennej blokady w rozwoju kultury w ogóle.

Można by wymienić co najmniej kilka rodzajów zagrożeń, które naruszają dobre imię nauki, rozumianej jako świątynia prawdy (a uczonych, jako strażników kultywowania uznanych procedur i prawdziwych teorii naukowych). Jednym z nich jest pytanie nie tylko o zakres wolności nauki, ale i... o zakres wolności rozumu ludzkiego. Dobrze oddają tę sytuację takie określenia, które w drugiej połowie XX wieku stały się sztandarowymi formami wyrażania braku autonomii rozumu ludzkiego w pewnych jego propozycjach naprawy rzeczywistości społecznej, czy przynajmniej niezgody na konformizm. Z jednej strony jest to *Zniewolony umysł* Czesława Miłosza – z drugiej zaś strony – *Nadużycie rozumu* Friedricha A. von Hayeka (czy tegoż autora: *Zgubna pycha rozumu. O błędach socjalizmu*). Zniewolony umysł, nawet jeśli się uwzględni wskazane przez Miłosza znaczenia tego wyrażenia (tzn. zarówno *skłoniony*, jak i *oddany w niewolę*)²² – to grzech słabości rozumu, a poniekąd i charakteru. Pycha rozumu z kolei – to niedopuszczanie do głosu innych racji poznawczych poza rozumem, w tym głównie racji moralnych, związanych bardziej ze sferą uczuć i kultury, aniżeli samej logiki. A właśnie ten typ poznania i ten rodzaj doświadczeń ludzkich okazuje się częstokroć ważniejszy w rozwiązywaniu problemów przekraczających możliwości naszego rozumu. Dlatego F. Hayek, laureat Nagrody Nobla w dziedzinie ekonomii, nie wahał się stwierdzić, iż: „Nasze tradycje moralne, jak wiele innych aspektów naszej kultury, rozwinęły się równolegle wraz z naszym rozumem, nie zaś jako jego wytwór. Choć może się to niektórym wydawać zaskakujące i paradoksalne, owe tradycje moralne przewyższają zdolności rozumu”²³.

A przecież nie jest to jedyny rodzaj wpływu na rozum i naukę tych czynników, które są dla niej niejawnie, skryte i nieuświadomiane sobie przez nią – a jednak obecne w niej! Zwraca na to uwagę socjologia wiedzy, a w pierwszym ćwierćwieczu XX wieku uczynił to Max Scheler, wskazując na analogię między ustrojem politycznym państwa a metodologią poznania naukowego. Dotyczy to przykładowo związku między nauką współczesną a demokracją. Wystarczy porównać, sądzi Scheler, metody indukcji w nauce z parlamentarnymi technikami sprawowania władzy w ustrojach demokratycznych lub wskazać na analogię roli pieniądza i praw rynku w obiegu towarów – z karierą kategorii relacji w nauce, która zastępuje kategorię substancji – nie wspominając już o analogii elementów organizacji nauki i gospodarki (praca robotnika w kooperacji z załogą; rola laboratoriów, instytutów i innych form pracy zespołowej w nauce)²⁴. „Burżuazja – dowodził Scheler – pragnie «wszystkie rzeczy na niebie i na ziemi» przekształcić w kapitał. Nietrudno zauważyć wszakże, iż nauka nowożytna posiada szereg cech analogicznych do w/w. Nie rozporządza już ona, jak dawniej, «stabilną sumą prawd»[...]. Można jej natomiast

²² Por. Cz. Miłosz, *Zniewolony umysł*, WL Kraków 1999, s. 7.

²³ F.A. Hayek, *Zgubna pycha rozumu. O błędach socjalizmu*, tłum. M. i T. Kunińscy, wyd. ARCANA Kraków 2004, s. 18.

²⁴ Poglądy na temat społecznych źródeł wiedzy w ujęciu M. Schelera (ale i społecznych źródeł deformacji poznawczych) podają za St. Czerniakiem, autorem monografii pt. *Socjologia wiedzy Maxa Schelera*, PWN Warszawa 1981.

przypisać nie mniej ekspansywną od woli pomnażania kapitału «wolę metody» [...]. Metoda ta spełnia rolę podobną do roli pieniądza w gospodarce: jest wspólną płaszczyzną dialogu i kooperacji różnych nauk. W momencie zaś, gdy istnieje już metoda, w ślad za nią «niejako sama z siebie powstawać będzie wiedza materialna»²⁵.

Otóż nawet jeśli zakwestionuje się tezę Schelera o społecznym i politycznym rodowodzie metod i sposobów organizacji pracy naukowej (o co nietrudno, zważywszy na podejrzaną renomę analogii jako metody wnioskowania w nauce) – problem wyjaśnienia źródeł tego rodzaju korelacji pozostaje. Jest on o tyle ważny, że dotyczy nie tylko pozytywnych, ale i, co istotniejsze, negatywnych zjawisk w funkcjonowaniu każdego z tych obszarów działań ludzkich. Czy jest to swoista postać „zarażania” nauki dysfunkcjonalnością takich form życia społecznego, jakich przykładem jest polityka, gospodarka rynkowa itp., czy – być może – jest to konsekwencja zmiany sposobu myślenia i systemu wartości człowieka, ovladniętego pasją „posiadania”, bogacenia się, i zawężonego tą optyką horyzontu „moralnej” oceny działań własnych? Właściwie każda z tych odpowiedzi jest zasadna, ale problem jest głębszy; wiąże się on ze starym sporem o definicję człowieczeństwa i pytaniem o to, czy człowiek jest istotą reaktywną (przystosowującą się do sytuacji w sposób bierny), czy aktywną, zmieniającą niedobre obyczaje w funkcjonowaniu życia społecznego, politycznego bądź naukowego – na lepsze.

Ale najbardziej chyba jednak spektakularnym zagrożeniem dla samej nauki jest skala i tempo przeobrażeń w sposobie rozumienia samej istoty poznania naukowego; psychologiczna akceptacja jej niefinalności i otwartość na szeroko pojęty krytycyzm weryfikacyjny. Nauka współczesna (umownie rzecz ujmując, datowana od czasu sformułowania zasady nieoznaczoności Wernera C. Heisenberga) dokonała znamiennej skoku od świata pewności – do szeroko rozumianego świata epistemologicznej niepewności i postulatu dopracowania się psychologicznej tolerancji takiego niezamkniętego poznawczo stanu rzeczy w nauce. Tym samym nauka (szczególnie takie wysoko rozwinięte dyscypliny nauk ścisłych, jak fizyka teoretyczna, kosmologia, biologia molekularna...) już na etapie tworzenia hipotez i prób ich weryfikacji zbliżyła się znacznie do filozofii, akceptując niepewność jako nieusuwalną cechę poznania ludzkiego – i ucząc tolerancji niepewności jako głębiej rozumianego warunku obiektywności wiedzy i nauki. Wyobraźnia i fantazja oraz kreatywność w myśleniu stały się elementem nowej sytuacji w nauce, którą dobrze ilustrują m.in. spory o teorię czarnych dziur Stephena Hawkinga, ale i spory o potrzebę dopracowania się nowej definicji naukowości i nauki, uwzględniającej amplitudę wahań uczonych, zmian ich poglądów, a nawet znaczenie zjawiska mody w nauce. Temu właśnie zagadnieniu poświęcił sporo uwagi Karl R. Popper, stwierdzając: „Indeterminizm, uważany do roku 1927 za obskurancki, stał się ideologią dominującą, a niektórzy wielcy uczeni, tacy jak Max Planck, Erwin Schrödinger i Albert Einstein, którzy wahali się odrzucić determinizm, zostali uznani za starych pierników, choć byli awangardą rozwoju teorii kwantów.

Osobiście słyszałem młodego, znakomitego fizyka, jak mówił o Einsteinie [...] że jest «przedpotopowy». Potop, o który mu chodziło, to zapewne nowa teoria kwantów»²⁶. „Są w nauce

²⁵ Tamże, s. 95.

²⁶ K.R. Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, tłum. A. Chmielewski, PWN Warszawa 1992, s. 274.

mody – zauważa Popper – i niektórzy uczeni zmieniają piórka niemal tak samo często jak niektórzy malarze i muzycy zmieniają swoje style. Ale choć mody i nastroje przyciągają słabych, trzeba się im raczej przeciwstawiać, a nie ulegać [...]”²⁷ – podsumowuje swe spostrzeżenia Popper.

Jest to wyraźne wskazanie na wagę cech osobowościowych i charakterologicznych człowieka, uczestniczącego w procesie i procedurach dochodzenia do poznania prawdziwego w obszarze, często przekraczającym możliwości weryfikacji czy nawet falsyfikacji w ramach paradygmatu naukowości wiedzy obowiązującego w czasach twórców nowych teorii i śmiałych hipotez. Ale czy tylko? Kiedy mówi się o zewnętrznych ograniczeniach nauki, najczęściej ma się na uwadze etap historycznego rozwoju nauki i sytuację ekonomiczną państwa (czy bloku państw), sytuację polityczną, stan kultury ogólnej społeczeństwa czy po prostu spory światopoglądowe, rzutujące na zakres badań, ich kierunek i stopień praktycznego wykorzystywania wyników poznania naukowego. Ale można zadać sobie pytanie: czy nauka bez tego rodzaju ograniczeń może w ogóle istnieć? Ciężar odpowiedzi przenosi się na pytanie o to, jaka polityka, jaki system ekonomiczny, czy jakie wartości kulturowe blokują, zniekształcają (czy przeciwnie – inspirują) rozwój nauki. Czy nauka może być zatem w pełni wolna i suwerenna?

Na ogół sądzi się, że stopień zniewolenia nauki przez instancje w stosunku do niej zewnętrzne jest znacznie silniejszy w odniesieniu do dziedzin humanistycznych aniżeli w stosunku do dyscyplin ścisłych. Nie wydaje się to tak oczywiste. To prawda, że kryteria profesjonalne w naukach ścisłych są bardziej odporne na ideologiczne naciski władzy politycznej czy naciski ekonomiczne sytuacji gospodarczej, ale wykorzystywanie wyników poznania naukowego do celów niehumanitarnych (zbrojenia, wojny, bezwzględna gra o sukces rynkowy z konkurencją itp.) jest i łatwiejsze i bardziej niebezpieczne dla społeczeństwa czy nawet ludzkości i świata przyrody. I tu najczytelniej chyba ukazuje się cecha niesamowystarczalności nauki, która wyszła już poniekąd z dzieciństwa sporów światopoglądowych, ale stając się potężnym instrumentem zmiany świata i warunków egzystencji człowieka, nie dysponuje wystarczająco wiarygodną koncepcją „naprawy świata stosunków społecznych” i dopracowania się stanu świata bez wojen i okrucieństwa. A więc do rzędu zagrożeń związanych z samym rozwojem nauki należałoby zaliczyć zbytnią (!) jej niezależność, w tym głównie – nawiązując do A. Schweitzera – wyalienowanie się nauki od myślenia w kategoriach szeroko rozumianej odpowiedzialności za przyszłość świata i ludzkiej kultury. Jeśli więc mówimy o zniewoleniu nauki (co często ma miejsce w pewnych sytuacjach przełomowych kulturowo i politycznie), to nie można zapominać i o tym, że źródła tego stanu rzeczy mogą mieć również charakter nieobecności takich instancji kontrolnych, jakimi są etyka i sumienie, jako wewnętrzne mechanizmy samoregulacji nauki w praktyce postępowania badawczego, realizacyjnego i wyznaczania strategii rozwoju nauki.

O tym, jak niebezpieczne mogą być próby utożsamiania wolności i autorytetu nauki z nie-liczeniem się z moralną stroną podejmowanych wyborów i działań, może świadczyć niejednokrotnie przywoływany psychologiczny „eksperyment Milgrama” sprzed 40 lat (i powtórzony obecnie), który wykazał, jak łatwo w imię autorytetu nauki i ludzi nauki dochodzi do dokonywania czynów okrutnych, jeśli tylko wierzy się, że są one dokonywane dla dobra nauki. Jest to zresztą

²⁷ Tamże, s. 275.

szerszy problem, związany z dysfunkcjonalnością układu zamkniętego (monopolistycznego) w strukturze życia społecznego i w strukturach życia psychicznego²⁸.

Kilka uwag końcowych

1. W czasach przełomu cywilizacyjnego, którego jesteśmy świadkami, coraz mocniej przebija się świadomość szczególnego miejsca etyki, jako elementarnej wymogu racjonalnego myślenia i odpowiedzialnego wyboru działań ludzkich, porównywalnego do roli, jaką od czasów kultury antycznej pełniła logika, stanowiąca *organon* (narzędzie) w uprawianiu wszelkich innych dyscyplin poznawczych. Współcześnie coraz częściej funkcja *organonu* przypisywana bywa również i etyce, która, obok logiki, postrzegana jest (w sensie postulatycznym) w roli współnarzędzia w określaniu strategii badań naukowych i podejmowaniu decyzji o zakresie wykorzystywania ich wyników w praktyce działań społecznych i politycznych wspólnoty ludzkiej. Przypisywanie etyce tak znaczącej roli w nauce związane jest z dostrzeganiem zagrożeń, których pośrednią sprawczynią bywa niejednokrotnie nauka właśnie. Co więcej, nieobecność etyki w nauce staje się również groźna dla samej nauki. I to niemal w równej mierze jak nieobecność logiki, stanowiącej warunek konieczny poprawności operacji wnioskowania, dowodzenia itp. w myśleniu naukowym.
2. Nowa sytuacja w nauce i kulturze (a właściwie chaos aksjologiczny i szukanie wyjścia z niego) stawia przed człowiekiem współczesnym, szczególnie zaś przed nauką i naukowcami, nowe zadania związane z koniecznością szerszego otwarcia się myślowego na społeczną i cywilizacyjną odpowiedzialność nauki za przyszły kształt kultury ludzkiej. Wymaga to nie tylko głębszego zwrotu ku filozofii i etyce, ale i zachowania zdolności do krytycznego (spełniającego wymogi obiektywizmu poznawczego) i refleksyjnego śledzenia kierunku zmian w samej etyce. Etyka bowiem, która musi odpowiadać na nowe wyzwania, sama również ulega znaczącym zmianom, ogarniając coraz szersze zakresy bytów i sytuacji, za które człowiek powinien poczuwać się do odpowiedzialności (*bioetyka, ekologia głęboka*), i coraz głębsze pokłady doświadczanej empatii i współczucia z cierpieniem innych (*wrażliwość moralna, sumienie* jako cechy definicyjne człowieczeństwa i...*zdrowia psychicznego* człowieka). Przy czym konflikt między stałością i uniwersalnym charakterem zasad etycznych – a zmiennością i konkretnością wyborów moralnych, podejmowanych w sytuacjach wyjątkowych, nie jest wyrazem relatywizmu etycznego (jak sądzą niektórzy), ale przeciwnie: większego otwarcia na prawdę czy słusność moralną w sytuacjach nietypowych czy ekstremalnych. Pociąga to za sobą coraz dalej idące próby rozwarstwiania znaczeń pewnych pojęć związanych z etyką, takich jak *sumienie, obyczaj, prawo* itp., w odniesieniu do których sens obiegowy i sens postulowany odróżniany bywa przez użycie orzecznika *dobry* lub *prawy*, bądź *sprawiedliwy*. Tak więc coraz częściej mówimy o *dobrych obyczajach w nauce* (znacznie rzadziej, a szkoda, o *dobrych obyczajach w polityce, w życiu gospodarczym, w biz-*

²⁸ Znany eksperyment psychologiczny polegał na poleceniu badanym ochotnikom, aby uderzali prądem o coraz większym napięciu innych badanych (których nie widzieli, ale których nagrane odgłosy doznawanego bólu były coraz bardziej rozpaczliwe). Niepokój wzbudziły wyniki tych badań, świadczące o bezkrytycznym podporządkowaniu się autorytetowi nauki przez ludzi badanych, nawet jeśli badania te naruszają elementarne wymogi moralne człowieka (niezadawanie bólu człowiekowi niewinnemu).

nesie, stosunkach międzynarodowych itp.). Mówimy o *dobrym prawie* lub *prawym prawie* (co nie jest bynajmniej wyrazem redundacji, lecz wywodzącą się z tradycji Arystotelesowskiej koncepcji odróżniania *prawa* od *sprawiedliwego prawa*). Problemem staje się więc nie tylko przestrzeganie prawa czy norm moralnych, ale i wnikliwsze niż dotąd wydobywanie głębszego sensu pojęcia *dobry*, odnoszonego do postępowania badawczego czy realizacyjnego oraz ustawodawczego czy egzekucyjnego. Często funkcję wyróżnika postulowanych wzorców zachowań, wiązaną ze słowem *dobry*, spełnia słowo *nowy*. Przykładowo Karl R. Popper właśnie tego słowa użył w swoim projekcie *nowej etyki zawodowej* (adresowanej, *notabene*, głównie do naukowców)²⁹, za najważniejszy postulat nowej opcji metodologicznej, uważając zmianę wewnętrznego nastawienia uczonego do autorytetów (wiedza obiektywna jest zawsze hipotetyczna) – nie utożsamianie prawdziwości z pewnością – i zerwanie z przekonaniem, iż można uniknąć wszystkich błędów. Błędy są nieuniknione, i to zarówno w nauce, jak i w etyce. Natomiast do rangi obowiązku naukowego i moralnego urasta uczciwość w ich rozpoznawaniu oraz zdolność do wyciągania z nich właściwych wniosków w dalszym działaniu. Ale czy jest to rzeczywiście *novum*? Sam Popper przecież źródeł postawy eliminującej fanatyzm i myślenie dogmatyczne doszukuje się w Sokratejskiej tradycji filozofii poznania („wiem, że nie wszystko wiem”) i działania moralnie słusznego („poznaj siebie”, jako zawiązek sumienia). A skoro tak, to propozycja Poppera stanowiłaby tylko krytyczną odpowiedź na te tendencje w nauce i kulturze współczesnej, które zbyt radykalnie zrywają związek z przeszłością (szczególnie w zakresie myśli filozoficznej i etycznej), koncentrując się na wąsko empirycznym i fragmentarycznym poznaniu wycinkowym, zbyt pochopnie określanym jako wiedza naukowo prawomocna. Innymi słowy, jest to propozycja powrotu do bliższych związków mądrości z nauką, której domagał się Kant, i o której mówił Schweitzer, dostrzegając w tym szansę na wyjście z impasu, jakim stał się upadek kultury w czasach współczesnych. I to mądrość właśnie każe Popperowi odciąć się od propozycji radykalnych prób zmiany świata na rzecz ostrożniejszej opcji ulepszenia tego, co ulepszyć jesteśmy w stanie, stosując metodę tzw. inżynierii cząstkowej.

3. Oprócz *morale* naukowców i odpowiedzialnego przestrzegania *procedur, standardów czy etyki zawodowej* po prostu – niezwykle istotnego znaczenia nabiera współcześnie problem autonomicznego sumienia badaczy, naukowców, ale i szerzej – obywateli świata wspólnych zagrożeń i szans. Nowa sytuacja w nauce i kulturze wymaga bowiem od człowieka nowych zdolności do myślowego ogarniania poszerzonego horyzontu wiedzy (i niewiedzy), a to z kolei wymaga pewnej zmiany dotychczasowych struktur myślenia na poziomie operacji poznawczych. Wyraża się to w odchodzeniu od monopolu myślenia w kategoriach zasady wyłączonego środka (albo – albo, co daje komfort jednoznaczności i subiektywnie odczuwanej pewności) – do dominacji myślenia koniunkcyjnego (i to, i tamto po trosze, jeśli uwzględnimy złożoność i wieloaspektowość zagadnienia). Do takiego przemodelowania koncepcji poznania naukowego niebagatelnie przyczynił się w połowie XX wieku K. Popper, artykułując prymat podejścia hipotetycznego w nauce i znaczenie kryterium falsyfikacyjnego w orze-

²⁹ Por. K.R. Popper, *W poszukiwaniu lepszego świata*, tłum. A. Malinowski, KiW Warszawa 1997, rozdz. 14, ss. 221-237.

kaniu o ewentualnej prawdziwości którejkolwiek z nich. W ten sposób niepewność psychologiczna poznania, oraz niewykluczoneść logiczna innej opcji niż własna – uruchamia mechanizm większej tolerancji dla poszerzonego znacznie pola możliwości dopuszczania wielu hipotez, a jednocześnie zaostrza warunki orzekania o prawdziwości którejkolwiek z nich. Ma to szczególne znaczenie w odniesieniu do sytuacji nowych, zaskakujących, niemieszczących się w kanonie przyjętych dyrektyw postępowania.

O ile racjonalna krytyka (i samokrytyka) jest niezbędna do tego, aby poddawać korekcie niektóre hipotezy lub projekty rozwiązań technologicznych, to może się okazać niewystarczająca w sytuacjach, które będą towarzyszyły rozwojowi nauki i cywilizacji coraz częściej. Z jednej strony coraz bardziej złożone poznawczo (i wykonawczo) eksperymenty z wieloma niewiadomymi³⁰ – z drugiej strony awarie techniczne, zawodność instrumentów kontrolnych i często bezradność w panowaniu nad techniką i technologią, które wymykają się spod władztwa człowieka. Nawet najdoskonalsze systemy zawodzą. Co więcej, nowe rodzaje możliwości aktywują na ogół nowe rodzaje nadużyć i nowe rodzaje błędów. Tytułem przykładu można przywołać incydent sprzed 26 lat, kiedy to system komputerowy pokazał start kilku rakiet atomowych wysłanych w kierunku ZSRR z jednej z amerykańskich baz. Przez kilka sekund ważyły się losy nuklearnej apokalipsy. Zgodnie z procedurami pełniący dyżur podpułkownik Stanisław Pietrow powinien poinformować Kreml, który natychmiast miał wydać rozkaz wysłania rakiet z głowicami atomowymi w kierunku Ameryki. Ale S. Pietrow tego nie uczynił. „Gdybym myślał jak komputer, podjąłbym inną decyzję. Ale jestem człowiekiem. Mam takie cechy, jak intuicja, wyczucie, doświadczenie zdobyte przez lata” – uzasadnił swój brak reakcji i złamanie procedur S. Pietrow w wywiadzie przeprowadzonym w 26. rocznicę tego wydarzenia³¹. *Intuicja, wyczucie, doświadczenie* – w tym można by dopatrzeć się obecności sumienia, jako komponentu rozumu, a zarazem instancji niezależnej od niego, związanej wieloma nićmi z kulturą wartości raczej aniżeli dyrektywami postępowania eksperckiego. O tym, że jest to instrument działania niezwykle ważny w natłoku nowinek naukowych i mirażu dróg „donikąd” – nie trzeba nikogo przekonywać. Ale w ramach tak poszerzonej strategii badań naukowych ważne miejsce zajmuje wzgląd na niepełne rozpoznanie możliwych negatywnych konsekwencji wprowadzanych w obieg nowych technologii, nowych i niezwykle radykalnych projektów zmian w dotychczasowej pragmatyce działań, bez dostatecznej wiedzy o możliwych konsekwencjach wprowadzania nowych technologii w środowisko naturalne człowieka. Dlatego dość zgodnie wyrażane jest stanowisko, iż miarą dojrzałości moralnej nauki jest jej zdolność do samoograniczenia się; zdolność do kierowania się wartościami głębszymi niż tylko splendor sukcesu i pokonanie konkurencji w rywalizacji rynkowej.

³⁰ Jako przykład można przytoczyć planowane eksperymenty mające potwierdzić(!) hipotezę wielkiego wybuchu jako początku świata; projekt przechowywania dwutlenku węgla w ziemi, aby ograniczyć jego emisję do atmosfery, pomysł modyfikowania klimatu Ziemi przez sztuczne schładzanie jej... dwusiarczkiem, itp.

³¹ Wywiad zatytułowany: *Gdy decydowałem o kontrataku, serce podeszło mi do gardła*, ukazał się w „Dzienniku” 26.09.2008 r. Dopiero pół roku później odkryto źródło pomyłki systemu komputerowego. Okazało się że były nim warunki rozmieszczenia satelity na orbicie i położenie Ziemi wobec Słońca. „System nie przewidział takiego wariantu, powstało wrażenie, że lecą na nas rakiety[...]. To była kolejna niespodzianka, jaką sprawił nam kosmos. To powinna być dla nas lekcja pokory” – podsumowuje to wydarzenie Stanisław Pietrow w swoim wywiadzie.

Nauka powinna odzyskać funkcje samokontrolne. Kontrola nauki przez samą siebie to właśnie obecność etyki w nauce i sumienia wśród uczestników życia społecznego w skali państwa, federacji państw czy wspólnoty ludzkiej jako całości. Brzmi to jak utopia, ale jest to w gruncie rzeczy imperatyw przetrwania humanistycznego kształtu kultury ludzkiej.

Ethics in science. New challenges and new dilemmas

Science and knowledge solve many theoretical and practical problems of human life. However, they also create other problems, as well as they become a problem themselves – for their embedded tendency to monopolise their power and slip out of social control and moral boundaries – constituting a necessary condition of maintaining a humane face of the civilised world. Since, at least, half of the 20. century, many analysts of interferences in functioning of culture have been paying attention to, dangerous for the future, severance of the relationship between science and ethics (inter alia A. Schweitzer). They called for re-establishing of the correct proportions between science and ethics by a deeper humanisation of culture and educations. In consideration of the civilizational and culture-productive role of science in this process, the responsibility and *morale* of scholars are becoming (as ever before!) a particularly vital element of ethos and mission of humanising the culture through humanising the science – its goals, methods of achieving them and attention to individual and autonomous consciousness: deepened by the feeling of responsibility for the world.

Key words: ethics, custom, development, defects of civilization, wisdom