

## NAUKA I ETYKA NAUKI OWOCE WIĄŻĄCEJ MOCY PRAWDY

*Fundamentem i nauki, i etyki ostatecznie okazuje się prawda o świecie i o dobru – tak o dobru człowieka, jak i o dobru dla człowieka; a pracownik instytucji naukowej nie może być dobrym naukowcem i zarazem dobrym człowiekiem, jeśli zaprzecza poznanej przez siebie prawdzie. Nie ma tu żadnego konfliktu wartości, o ile dogmatycznie nie obstajemy przy redukcji całej prawdy do zbioru prawd otrzymywanych aktualnie uznanymi metodami naukowymi.*

### NIEZASADNOŚĆ ODRZUCENIA „ETYKI DLA NAUKOWCA”

Czy istnieje etyka dla naukowca? By odpowiedzieć na to pytanie<sup>1</sup>, Tadeusz Styczeń proponuje zastanowić się, co mogłaby znaczyć odpowiedź przecząca: „Nie ma etyki dla naukowca!”<sup>2</sup>. Według Styczenia możliwe są dwa warianty rozumienia tej odpowiedzi. Wariant pierwszy nie tyle rozwiązuje problem etyki nauki, ile go likwiduje. Głosi bowiem, że naukowców obowiązuje wspólna dla wszystkich ludzi, „zwyczajna” etyka i nie ma potrzeby poszukiwania jakiejś jej specjalnej odmiany, która miałaby rządzić uprawianiem nauki. Wariant drugi wyłącza naukowców z zakresu obowiązywania etyki, a to z racji ich powołania do odkrywania prawdy – działania naukotwórcze miałyby wówczas być podporządkowane jedynie normom logiczno-metodologicznym. Oba warianty – twierdzi Styczeń – należy odrzucić, ponieważ prowadzą do jawnie fałszywych konsekwencji. Pierwszy zdaje się implikować, że nie istnieje żadna swoista wartość, która odróżniałaby działania naukotwórcze od wszelkich innych ludzkich działań.

Nie rozpoczniemy tutaj skądinąd trudnej i ważnej dyskusji, jakie cechy odróżniają wiedzę naukową od innych typów ludzkiej wiedzy i jak się mają do siebie owe rozmaite typy wiedzy. Ogólnie zauważmy tylko, że celem nauki jest uzyskiwanie wiedzy – prawdziwych i uzasadnionych twierdzeń o świecie, i cel ten traktowany jest jako wartość. W myśl analiz Styczenia poznanie prawdy pełni w nauce rolę podwójną: jest ono kryterium odróżniania działań naukotwórczych (realizujących tę wartość) od działań nienaukotwórczych, a zarazem stanowi zasadę normatywną (a dokładniej: prakseologiczną) działań wiedzotwórczych, to znaczy miarę ich efektywności w realizacji tejże wartości.

<sup>1</sup> Zob. T. S t y c z e ń SDS, *Czy istnieje etyka dla naukowca?*, „Ethos” 11(1998) nr 4(44), s. 75-83.

<sup>2</sup> Tamże, s. 75.

Zdaniem Stycznia wariant pierwszy odpowiedzi przeczącej na pytanie, czy istnieje etyka dla naukowca, neguje ową swoistą dla nauki wartość, a wobec tego niejako prowadzi do stwierdzenia, że nauka nie istnieje. A przecież istnieje i nauka, i wartość, poprzez którą definiujemy naukę: rzetelna wiedza o świecie. Co więcej – kontynuuje książkę Styczeń – wariant odpowiedzi na pytanie o „etykę dla naukowca” implikuje, że nie istnieją wyróżnione działania naukotwórcze, skoro działania naukotwórcze nie wymagają *z a d n y c h* innych norm poza normami „zwyczajnej” etyki, a poprzez negację istnienia działań wyróżnionych niejako neguje istnienie naukowców jako ludzi te działania podejmujących, co już jest w sposób oczywisty konsekwencją absurdalną. Okazuje się więc – konkluduje książka Styczeń – że „musimy go – w imię doświadczenia i logiki – odrzucić”<sup>3</sup>. „Odrzucić go – dodaje zaraz – znaczy jednak uznać to, co stanowi warunek konieczny unikania jego absurdalnych konsekwencji, czyli uznać w całym zakresie walor poznania prawdy jako wartości specyficznej, wartości więc, która wyodrębnia z całokształtu działań ludzkich autogenną dziedzinę działań naukotwórczych i stanowi dla nich własną, autonomiczną, niewyręczalną przez żadną inną zasadę normatywną, prakseologiczną zasadę działań naukotwórczych”<sup>4</sup>. Czy jednak nie prowadzi to do konieczności uznania drugiego wariantu odpowiedzi na postawione pytanie? Czy zasada prakseologiczna nauki nie staje się dla naukowca najwyższą normą działania? Czy nie jest tak, że – wedle celnego sformułowania Stefana Amsterdamskiego – moją etyką jako naukowca jest moja metodologia?<sup>5</sup>.

Tadeusz Styczeń i ten wariant zdecydowanie odrzuca ze względu na konsekwencje, do jakich prowadzi jego przyjęcie. Punktem wyjścia jest przyznanie, że działania naukotwórcze nie przestają być działaniami ludzkimi, świadomymi i wolnymi aktami człowieka jako człowieka. Uczony „nie traci ani przywileju, ani ciężaru bycia człowiekiem – aż człowiekiem, ale i tylko człowiekiem”<sup>6</sup>. Jeśli jest tak, że w przypadku kolizji ze „zwykłymi” normami etyki normy logiczno-metodologiczne uzyskują priorytet, to stają się one dla naukowca jego normami jako człowieka. Moc normowania działania człowieka jako człowieka definiuje zaś normę moralności, czyli zasadę działania etycznego *par excellence*, stanowiącą kryterium oceny działania człowieka jako świadomego i wolnego podmiotu; norma moralności uwzględnia również fakt, że pierwszym adresatem działania jest sam podmiot, który „ponosi” tak zwane skutki nieprzechodnie działania, oraz to, kim (czym) są inni adresaci owego działania.

<sup>3</sup> Tamże, s. 77.

<sup>4</sup> Tamże.

<sup>5</sup> Por. S. A m s t e r d a m s k i, *Kryzys scjentyzmu*, w: *Wizje człowieka i społeczeństwa w teoriach i badaniach naukowych*, red. S. Nowak, PWN, Warszawa 1984, s. 314.

<sup>6</sup> S t y c z e Ń, dz. cyt., s. 77.

Jakie byłyby konsekwencje utożsamienia normy moralności *par excellence* z logiczno-metodologicznymi (prakseologicznymi) normami uprawiania nauki? Po pierwsze, kolizja między „zwykłą” normą moralności wyrażoną w formule *persona est affirmanda propter seipsam* a jakąś normą prakseologiczną nauki znikłaby – norma logiczno-metodologiczna miałaby bowiem moc znoszenia czy choćby zawieszania „zwykłej” normy żądającej afirmacji każdej osoby. Na mocy owej normy logiczno-metodologicznej niektórych ludzi – dla dobra nauki – nie obowiązywałby nakaz afirmacji innych ludzi należący do „zwykłej etyki”. W tym sensie ci drudzy stawaliby się faktycznie jeszcze-nie-ludźmi lub chwilowo-nie-ludźmi; a działania naukotwórcze uzyskiwałyby status działań ludzkich *par excellence*. W rezultacie – twierdzi Styczeń – „tytuł prawdziwego człowieka przysługuje odtąd wyłącznie ludziom uprawiającym naukę. «Reszta» zostaje [...] pozostawiona w kategorii «zwyczajnych ludzi», co jednak tu należy rozumieć dokładnie w ten sposób, że w imię naukowego badania uczonemu wolno ich traktować instrumentalnie, czyli tak jakby nie byli osobami, a więc jak Nieludzi, chociaż wyglądających na ludzi (może «jeszcze-nie-ludzi» albo «już-nie-ludzi»)<sup>7</sup>. Być może najtrafniej byłoby powiedzieć, że w takim ujęciu „zwyczajni ludzie” to „chwilowo-nie-osoby-ludzkie”, skoro można na czas badań „zawiesić” normę personalistyczną i przysługującą człowiekowi na jej mocy godność.

Rozwińmy wskazaną przez Tadeusza Stycznia konsekwencję podporządkowania normy personalistycznej normom prakseologicznym rządzącym działaniami naukotwórczymi, biorąc pod uwagę współczesny kształt nauki, to jest jej kooperatywny charakter i zinstytucjonalizowanie. Owo rozwinięcie sprowadza się do następującej tezy: gdyby tytuł prawdziwego człowieka przysługiwał wyłącznie ludziom uprawiającym naukę, to o godności człowieka decydowałyby ostatecznie czynniki administracyjne. „Zwykły człowiek” czy „jeszcze-nie-człowiek”, uzyskując etat w instytucji prowadzącej badania naukowe, nabywałby rangi „prawdziwego” człowieka wraz z przysługującą mu „prawdziwą” (czyli niezawieszalną) godnością. Pracownicy instytucji naukowych zatrudniani są obecnie na podstawie konkursów rozstrzyganych przez rozmaite komisje wedle wcześniej wyznaczonych parametrów. Dopiero po wygraniu konkursu kandydat na etat naukowy stawałby się „prawdziwym” człowiekiem, a jego „prawdziwe” człowieczeństwo byłoby ustanawiane mocą decyzji komisji, tak jak głosowanie na posiedzeniu rady wydziału (wedle obowiązującego aktualnie prawa) ustanawia doktora doktorem habilitowanym.

Konsekwencje takiego rozumowania są ważne. „Prawdziwa” godność związana z „prawdziwym” człowieczeństwem stawałaby się bowiem czymś nabywalnym i utracalnym w wyniku decyzji zewnętrznych wobec danego

<sup>7</sup> Tamże, s. 79.

człowieka, podejmowanych przez czynniki instytucjonalne, i to owe czynniki, nadając status „prawdziwego” człowieka, stwarzałyby określonym ludziom etycznie usprawiedliwioną możliwość instrumentalnego traktowania „jeszcze-nie-ludzi”. Ponieważ nauka zajmuje w naszej kulturze centralne miejsce, głoszenie, iż prawdziwa godność związana jest nie z człowieczeństwem, ale z funkcjonowaniem w określonej strukturze społecznej (tu: w nauce), mogłoby mieć straszliwe – a łatwe do przewidzenia, gdy się przywoła choćby „prawdziwą” wolność w socjalizmie – konsekwencje.

Nie miejsce tu na rozwijanie kolejnych konsekwencji tezy głoszącej, że działania naukotwórcze są w jakimś sensie wyłączone z zakresu obowiązywania „zwykłej” normy moralności. Jednakże na przyznanie statusu człowieka jedynie pracownikom naukowym instytucji naukowych raczej się nie zgodzimy, a wobec tego nie możemy też zaakceptować wariantu redukującego etykę dla naukowca do zbioru reguł logiczno-metodologicznych. Czy jednak nie znaczy to – pyta ksiądz Styczeń – że poznanie prawdy w nauce nie ma doniosłości etycznej, choć przecież właśnie w oparciu o walor poznania prawdy odrzuciliśmy wariant pierwszy odpowiedzi na postawione na wstępie pytanie, a mianowicie tezę, że nie istnieje etyka dla naukowca? – Oczywiście tak nie jest – twierdzi Autor – ponieważ założona w obu wariantach alternatywa, zgodnie z którą etyka dla naukowca jest redukowalna albo do „zwykłej” etyki, albo do reguł logiczno-metodologicznych, jest typowym fałszywym dylematem. Trzecia możliwość odpowiedzi na pytanie o istnienie „etyki dla naukowca” zarysowuje się bowiem bardzo wyraźnie, gdy zdamy sobie sprawę, że wiedza naukowa jest dobrem dla osoby: „Tak więc oto w imię afirmacji godności osoby jako osoby nie można – i nie wolno – ani z jednej strony zredukować samej osoby do czegoś, co okazuje się jedynie dobrem dla osoby, chociażby tak ważnym jak poznanie prawdy, ani też z drugiej strony nie można – i nie wolno – nie afirmować dóbr, bez których afirmowania bądź niepełna, bądź wręcz niemożliwa jest afirmacja samej osoby”<sup>8</sup>. W praktyce oznacza to, iż naukowiec podlega i normom „zwykłej” etyki, i normom logiczno-metodologicznym, a pytanie o „etykę dla naukowca” staje się pytaniem o relację między afirmacją osoby a afirmacją odkrywanej w nauce prawdy jako dobra dla osoby. Styczeń nazywa tę relację „matrycą uetycznienia prakseologii”<sup>9</sup>: „W imię afirmacji dobra, jakim jest osoba, czyli w imię afirmacji należytej osobie – jako wartości ze swej istoty powinnościarodnej – należy respektować wszelkie autonomiczne reguły prakseologiczne służące urzeczywistnianiu (pomnażaniu, maksymalizacji) specyficznych dla danej dziedziny działania wartości, zwanych dobrami dla osoby, jak dalece tylko bądź urzeczywistnianie samych tych dóbr, bądź

<sup>8</sup> Tamże, s. 80.

<sup>9</sup> Tamże, s. 81.

aplikacja reguł ich urzeczywistnienia nie staje w kolizji z wartością, jaką jest sama osoba, czyli jak długo afirmacja poszczególnych dóbr dla osoby bądź aplikacja reguł ich urzeczywistnienia wyklucza możliwość instrumentalnego potraktowania (manipulowania) jakiegokolwiek ludzkiej osoby”<sup>10</sup>. W tym ujęciu przestrzeganie reguł logiczno-metodologicznych jest nakazane przez „zwykłą” etykę jako sposób afirmowania osoby jako osoby, o ile reguły te nie nakazują jakiejś postaci antyafirmacji osoby. „Uetycznienie prakseologii” sprowadza się więc do przestrzegania reguł „zwykłej” etyki przy wykonywaniu działań zmierzających do realizacji pewnego dobra; w przypadku nauki owym dobrem jest wiedza charakteryzująca się pewnymi własnościami, to znaczy wiedza uzasadniona, uzyskana metodycznie i intersubiektywnie sprawdzalna.

### PRAWDA JAKO ADAEQUATIO I JEJ WIĄŻĄCA MOC

Czy przedstawione rozwiązanie nie jest bardziej wyrafinowaną wersją stwierdzenia, iż nie istnieje specjalna etyka dla naukowca, ponieważ jest on podporządkowany „zwykłej” etyce? I czy rozwiązanie to nie prowadzi ostatecznie do konfliktu między wartościami zwanymi dobrem osoby i prawdą naukową, przy czym niekiedy nakazuje ono wyrzec się prawdy w nauce w imię dobra osoby? Pozytywna odpowiedź na oba pytania byłaby jednak pospieszonym i płytkim odczytaniem myśli Tadeusza Stycznia. By zobaczyć siłę proponowanej przez autora odpowiedzi na tytułowe pytanie, należy sięgnąć do idei, którą wielokrotnie podejmował w rozmaitych pracach, a którą skrótowo wspominał i w omawianym artykule – idei wiążącej mocy prawdy: „Czy mogę zaprzeczyć prawdzie przez siebie poznanej bez zaprzeczenia samemu sobie? [...] Czy mogę zaprzeczyć prawdzie przez siebie poznanej bez sprzeniewierzenia się samemu sobie?”<sup>11</sup>. Pytania te mają rzecz jasna charakter retoryczny, a odpowiedź na nie jest jasna: com sam stwierdził, temu nie wolno mi zaprzeczyć, pod groźbą wprowadzenia w siebie ontologicznego pęknięcia, niejako umniejszenia mojego człowieczeństwa. Oznacza to zaś, że fundamentem i nauki, i etyki ostatecznie okazuje się prawda o świecie i o dobru – tak o dobru człowieka, jak i o dobru dla człowieka; a pracownik instytucji naukowej nie może być dobrym naukowcem i z a r a z e m dobrym człowiekiem, jeśli zaprzecza poznanej przez siebie prawdzie. Nie ma tu żadnego konfliktu wartości, o ile dogmatycznie nie obstajemy przy redukcji c a ł e j prawdy do zbioru prawd otrzymywanych aktualnie uznanymi metodami naukowymi, w rezultacie uważając twierdzenia takie, jak na przykład: „osoba ludzka posiada niezbywalną

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Tamże, s. 80.

godność”, „edukacja jest dobrem dla człowieka”, „kobieta jest równa w godności i prawach mężczyźnie”, a nawet „wiedza naukowa jest dobrem dla człowieka”, za wypowiedzi ideologiczne bądź za wyraz nastawienia do świata jakiejś jednostki czy grupy społecznej. Przyjrzyjmy się dokładniej pewnym skrótom myślowym, które powodują nieporozumienia prowadzące do pozornego konfliktu wartości w nauce.

Zacznijmy od stwierdzenia, że celem nauki jest prawda. Mówiąc w pewnym uproszczeniu, zadaniem naukowców jest formułowanie twierdzeń. Zauważmy ponadto, że chodzi o twierdzenia o różnym stopniu ogólności – co nie jest bez znaczenia dla naszych dalszych rozważań – które pozostają w określonym związku ze światem: jest w świecie tak, jak one głoszą, co stanowi bodaj najprostsze ujęcie klasycznej, adekwacyjnej koncepcji prawdy. Nie znaczy to, że łatwo jest sformułować takie twierdzenia i dostarczyć ich wystarczającego uzasadnienia. Fałszywa natomiast jest teza – którą można wydobyć z pism na przykład Hilary’ego Putnama, Thomasa Kuhna czy Ludwika Flecka – że jesteśmy zamknięci w aparaturze pojęciowej (paradygmacie) i wobec tego nasze twierdzenia naukowe nie mówią o świecie, a prawda jest zrelatywizowana do teorii (paradygmatu czy stylu myślenia). Zdaniem tych autorów twierdzenie: „*p* jest prawdziwe (albo fałszywe)” jest wyrażeniem eliptycznym i powinno brzmieć: „*p* jest prawdziwe (fałszywe) na gruncie tej oto teorii (paradygmatu, kultury)”. Tymczasem – jak podkreśla Styczeń – istnieje świat niezależny od naszego poznania, z którym nasze zmysły i instrumenty badawcze wchodzi w interakcje; gdy raz wybierzemy system mierzenia ruchu – i w tym sensie ustalimy aparaturę pojęciową – prędkość obiektu w nim pozostającego nie jest arbitralna, a gdy raz nazwiemy określonego rodzaju byty ptakami, innego terminu użyjemy na określenie przedmiotów służących człowiekowi do latania. Może się zmienić parametr, który mierzymy, możemy użyć innego terminu na określenie danego parametru, zmienić zakres lub uzupełnić treść terminu, wprowadzić subkategorie tam, gdzie był dotąd jeden poziom porządkowania, albo wprowadzić nową podstawę porządkowania, przez co uzyskamy nową klasyfikację czy typologizację bytów, lecz byty w świecie będą istnieć, a procesy będą biegły niezależnie od naszych systemów opisu. Zmiana definicji planety nie spowodowała, że z kosmosu zniknęło ciało niebieskie zwane Plutonem – i dalej możemy je badać!

Nie powiedzie się też redukcja prawdy jako pewnej relacji do świata do listy tak zwanych wartości epistemicznych czy kryteriów weryfikacji, proponowana w rozmaitych epistemicznych teoriach prawdy, ani traktowanie prawdy jako jednej z wartości epistemicznych<sup>12</sup>. Problem zaczyna się bowiem, gdy

<sup>12</sup> Na temat dyskusji nad próbami wyeliminowania prawdy z poznania lub zrelatywizowania jej do języka, kultury bądź osoby zob. S. H a a c k, *The Unity of Truth and the Plurality of Truths*, w: *taż, Putting Philosophy to Work. Inquiry and Its Place in Culture*, Prometheus Books, Amherst, New York 2008, s. 43-60.



zapytamy o relację owych innych wartości do prawdy. Wielu autorów wskazuje – po pierwsze – że należy odróżnić cnoty (wartości) epistemiczne od wartości poznawczych<sup>13</sup>. Do pierwszych zalicza się wsobną niesprzeczność teorii, jej zdolność przewidywania nowych zjawisk i empiryczną adekwatność (autorzy różnie tę listę konstruują). Są one uważane za „wskaźniki” tego, że teoria czy hipoteza ma szansę stać się elementem wiedzy naukowej. Stanowią one jednak kryteria negatywne, to znaczy wykluczające pewne teorie i hipotezy z „gmachu” wiedzy. Na przykład hipoteza wewnętrznie sprzeczna nie może zostać włączona do wiedzy naukowej – i co do tego zgadzają się nawet najzagorzalsi zwolennicy konwencjonalizmu czy instrumentalizmu w nauce. Co uzasadnia wykorzystywanie sprzeczności jako kryterium eliminacji hipotez? Czy nie dlatego eliminujemy hipotezy wewnętrznie sprzeczne, że uważamy, iż świat na pewno nie jest taki, jak hipotezy te głoszą (czyli wsobnie sprzeczny) – a więc nie mogą one być prawdziwe? Za uznaniem niesprzeczności za kryterium negatywne stoi więc metafizyczne przekonanie o wsobnej niesprzeczności rzeczywistości. A jeśli wymagamy, by hipoteza miała siłę predykcyjną, to znaczy pozwalała przewidzieć zaistnienie nowych zjawisk, a następnie wykonujemy eksperymenty, by potwierdzić owe przewidywania – to czyż nie czynimy tak dlatego, że spodziewamy się stwierdzić, iż świat jest taki, jak głosi owa hipoteza? Jeśli hipoteza nie ma mocy predykcyjnej, to nie mamy możliwości skonfrontowania jej z rzeczywistością i wobec tego nie możemy jej traktować jako elementu nauki. Te krótkie rozważania nad kryteriami negatywnymi, czyli tymi, którymi posługujemy się, by eliminować hipotezy niespełniające warunków pozwalających włączyć je do systemu wiedzy (choć oczywiście można nad nimi dalej pracować!), pokazują, że owe kryteria czerpią swoją moc ze związku z prawdziwością i twierdzeń rozumianą jako *adaequatio*.

Od „cnót” epistemicznych tego rodzaju należy odróżnić wartości poznawcze, które są związane z owocnością prowadzonych badań, możliwością testowania ich wyników i wykrywania w nich błędów. Do wartości tych należą między innymi zasięg, ogólność czy płodność teorii (hipotezy), nie mają one jednak bezpośredniego związku z jej prawdziwością. Na przykład fakt, że hipoteza ma większy zasięg, czyli wyjaśnia zjawiska należące do wielu obszarów, sam przez się nie jest wskaźnikiem jej prawdziwości, pozwala natomiast opracować wiele sposobów jej testowania. Nie da się więc z rozumienia nauki wyeli-

---

<sup>13</sup> Czynią tak m.in. Larry Laudan w artykule *The Epistemic, the Cognitive, and the Social* (w: *Science, Values, and Objectivity*, red. P. Machamer, G. Wolters, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 2004, s. 14-23) i Heather E. Douglas w pracy *Science, Policy, and the Value-Free Ideal* (University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 2009).

minować prawdy jako *adaequatio* na rzecz jakiegokolwiek cnoty epistemicznej czy wartości poznawczej. Przeprowadźmy eksperyment myślowy – oto sformułowaliśmy niesprzeczną hipotezę o dużej sile predykcyjnej i wyjaśniającą zebrane dane, ale z wiarygodnego źródła wiemy, że nie jest ona prawdziwa. Czy mimo to bylibyśmy gotowi tę hipotezę włączyć do wiedzy naukowej jako teorię? Pytanie to ma – jak sądzę – charakter raczej retoryczny.

Wyrzeczenie się poznania prawdy jest w gruncie rzeczy abdykacją rozumu. Prawda jest dla naukowca wiążąca jako cel, do osiągnięcia którego mają doprowadzić jego działania. Uwagę filozofów skupiają przede wszystkim procedury uzasadniania i akceptacji – ale właśnie procedury (względnie reguły), a nie działania. Kategoria działań naukotwórczych jest wysoce niejednorodna. Sformułowanie problemu, zbieranie oraz interpretowanie danych, formułowanie hipotez, uzasadnianie – to zespoły bardzo wielu typów działań. Weźmy pod uwagę choćby przygotowanie eksperymentu: trzeba dobrać próbki, ustalić parametry warunków eksperymentu, przygotować instrumenty... Co więcej, sformułowanie problemu, zebranie danych czy formułowanie hipotez są procesami, to znaczy powstają w czasie i w dyskusji co najmniej z „kolegami po fachu”, a następnie podlegają krytyce. Powyższe uwagi – oczywiście i trywialne dla każdego, kto kiedykolwiek uprawiał naukę – prowadzą jednak do interesującej konstatacji: prawda jest wartością wsobną nauki jako cel i w tym sensie stanowi wartość prakseologiczną, ale jej realizacja zależy ostatecznie od wartości etycznych. Jakość danych zależy od solidności wykonania eksperymentu, uzasadnienie hipotezy od rzetelności raportu, ugruntowanie teorii od pokory poznawczej, czyli od uznania, że mogę się mylić, a ktoś inny może mieć rację i dlatego powinnam wystawić sformułowaną przez siebie hipotezę na krytykę. Nauka ma więc „etyczny fundament”, bez którego zdobywanie prawdy, to znaczy formułowanie twierdzeń o tym, jaki jest świat, nie byłoby możliwe.

W tym miejscu trzeba też postawić pytanie – nie wchodząc jednak w analizy natury wiedzy naukowej i jej relacji do innych typów wiedzy – dlaczego należy systematycznie zdobywać wiedzę o świecie, i to wiedzę tak szczególnego typu, jakiej dostarcza nauka? Odpowiedź, która wyraźnie wybrzmiewa w artykule Tadeusza Stycznia brzmi: bo wiedza ta jest dobrem dla człowieka – zaspokaja ciekawość intelektualną, pozwala zrozumieć rzeczywistość, daje podstawy działań, pozwala budować technikę... Ostatecznie oznacza to, że reguły prakseologii nauki mają etyczny fundament w tym sensie, że ich przestrzeganie jest nakazem etycznym w imię urzeczywistnienia dobra dla człowieka. Nie trzeba więc jakoś specjalnie „uetyczniać” nauki, należy natomiast uznać, że to człowiek jest ostateczną racją jej uprawiania.



## POZORNOŚĆ KONFLIKTU MIĘDZY ETYKĄ A NAUKĄ

Czy jednak nie jest tak, że owe reguły prakseologiczne nauki, choć mają etyczny fundament, pozostają w konflikcie ze „zwykłymi” regułami etyki? Czy nie jest tak, że naukowiec staje czasem przed dylematem wyboru: realizować prawdę jako cel nauki, czyli podejmować działania, które pozwolą sformułować i uzasadnić twierdzenia o tym, jaki świat jest, i dostarczyć wiedzy-dobra, czy też zachowywać się etycznie, czyli podejmować działania, które pozwolą zaafirmować osobę dla niej samej, pozabawiając się jednak możliwości zrealizowania dobra dla osoby? Przykłady tego rodzaju dylematów można bez trudu wskazać. W badaniach społecznych chociażby żywo dyskutuje się nad dopuszczalnością oszukiwania ludzi biorących w nich udział (ang. deception method), ponieważ ujawnienie uczestnikom eksperymentu psychologicznego czy socjologicznego jego celu i struktury powoduje niekiedy, że ich reakcje nie są spontaniczne, a wobec tego zebrane dane nie okazują się wiarygodne. Oponenty tej metody twierdzą z kolei, że nie godzi się oszukiwać ludzi, którzy dobrowolnie biorą udział w eksperymencie, a poza tym świadomość bycia oszukanym zawsze ma negatywne konsekwencje dla psychiki człowieka. Przy założeniu, że wybierając metodę, naukowiec powinien brać pod uwagę jedynie jej skuteczność w realizacji celu projektu badawczego, nie pojawia się natomiast żaden dylemat. Jeśli ujawnienie celu eksperymentu zagraża wiarygodności danych, to należy uczestników eksperymentu oszukać, a naukowiec musi zawiesić normę: „nie wolno oszukiwać ludzi”, podejmując działania, które trudno uznać za afirmację tych oto ludzi-uczestników badań (opowiada on im kłamstwa), nawet jeśli zebrane dane dostarczą wiedzy-dobra dla innych ludzi, i wobec tego można by uznać, że dane badanie naukowe jest sposobem afirmowania owych „innych”. Można tę sytuację zinterpretować jako konflikt między prawdą a godnością, między nauką z jej celem dotarcia do prawdy a moralnością z jej celem afirmacji osoby albo wreszcie jako konflikt czysto etyczny między dobrem jednostek (niebyciem ofiarą oszustwa) a dobrem ogółu (zdobyciem wiedzy). Oczywiście można narzucić „zewnętrzny” warunek, by metoda była moralnie akceptowalna (na przykład dlatego, że inaczej sponsorzy wycofają fundusze na badania albo prawo narzuci kary), tak jak można wymagać, by zegarek – oprócz tego, że poprawnie mierzy czas – był kosztowny (bo inaczej sprzedaż zegarków nie przyniesie spodziewanych zysków), ale wówczas moralność zostanie faktycznie podporządkowana wartościom prakseologicznym (nastąpi „uprakseologicznienie etyki”).

Nie zamierzam rozbudowywać wskazanych interpretacji, ponieważ sędzę, że nie mamy tu do czynienia z konfliktem, który musiałby być rozstrzygany przez jakieś zewnętrzne wobec nauki i etyki kryterium (na przykład przez polityczną decyzję większości parlamentarnej), a to dlatego – co moim zdaniem

stanowi to główne przesłanie analiz Tadeusza Stycznia – że ostatecznie fundamentem i etyki, i nauki jest prawda jako *adequatio*, ponieważ – jak mówił za Karolem Wojtyłą Styczeń – ma ona moc wiążącą. Wyraźnie jest to widoczne w nauce, gdyż uzyskane w niej wyniki domagają się uznania przez wszystkich, o ile nie zostanie wykazane, że w badaniach popełniony został błąd logiczny, metodologiczny lub rzeczowy. Co jest racją tego „żądania”? Otóż nie jest nią naukowość wyniku, ale jego prawdopodobna prawdziwość, istnienie dobrych racji, by sądzić, że wyniki pozostają w relacji zgodności z badanym aspektem przedmiotu czy zjawiska. Źródłem ich wiążącej mocy jest więc rzeczywistość, a nie umysł badacza, społeczne warunki uzyskania wyniku czy język teorii, która została do tego celu wykorzystana. Prawda zaś powinna być respektowana, ponieważ inaczej nie można zrealizować celu nauki i dostarczyć człowiekowi niezbędnego mu dobra – wiedzy. Co więcej, winna ona być respektowana dla niej samej, a nie ze względu na to, że teorie zaakceptowane jako prawdopodobnie prawdziwe można zastosować do realizacji celów praktycznych<sup>14</sup>.

Nie widać natomiast racji, dlaczego należałoby jednym prawdom przyznać „moc wiążącą”, a innym jej odmówić, skoro racją owej mocy jest rzeczywistość, a nie wola podmiotu. Respekt należy się więc wszystkim prawdom, a nie tylko tym ważnym z naukowego punktu widzenia czy użytecznym. Rozróżnienie prawd istotnych i nieistotnych dla życia człowieka nie jest fikcyjne, ale nie ma ono znaczenia z punktu widzenia wiążącej mocy prawdy – prawda o liczbie plam na fartuchach laborantów domaga się respektu tak samo, jak twierdzenie o zależności między ciśnieniem a temperaturą gazu, choć trudno wskazać powody, dla których warto byłoby poszukiwać tej pierwszej za pomocą naukowych metod. Nie ma także znaczenia, w jakiej sferze życia prawdy zostały wypracowane – prawda dnia codziennego domaga się respektu tak samo, jak prawda naukowa.

Co to jednak znaczy: respektować prawdę? Najkrócej rzecz ujmując, znaczy to: uznać ją i zgodnie z nią działać. Uznanie za prawdziwe twierdzenia, że pewna substancja używana w laboratorium jest trucizną dla ludzkiego organizmu, rodzi powinność działania zgodnie z poznaną prawdą, na przykład wprowadzenia proporcjonalnych środków bezpieczeństwa dla badaczy, a uznanie za prawdziwe twierdzenia o związku między temperaturą a ciśnieniem rodzi powinność uwzględnienia go przy obliczaniu wytrzymałości kotła parowego.

<sup>14</sup> Jasno wyraża tę intuicję Klemens Szaniawski: „Prawda powinna być respektowana dla niej samej, a nie w wyniku kalkulacji utylitarnych. Kalkulacje te bowiem wcale nie muszą przemawiać na rzecz prawdy, przynajmniej w perspektywie doraźnej. Jeśli więc dla poszanowania prawdy będziemy szukać motywacji aksjologicznej w płynącym z niej pożytku, jeśli od pożytku uzależnimy status prawdy w życiu prywatnym czy publicznym, wynik będzie zmienny jako funkcja okoliczności oraz rachunku bezpośrednich zysków i strat”. K. S z a n i a w s k i, *O ethosie prawdy*, w: tenże, *O nauce, rozumowaniu i wartościach*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 541.

Bez uznania powinności respektowania prawdy nie sposób uprawomocnić żądania, by wyniki badań były wiążące dla badaczy niezależnie od ich życzeń czy preferencji. Uznanie wiążącej mocy wszelkiej prawdy prowadzi zaś do interesujących konsekwencji. Akceptacja pewnej teorii jako – wedle wszelkich wskaźników – najlepszej spośród konkurentek, a następnie działanie w taki sposób, jakby nie była ona najlepsza, i na przykład publiczne opowiedzenie się po stronie teorii politycznie poprawnej lub zgodnej z wolą jakiejś grupy nacisku jest działaniem nienaukowym. Naukowcy toczą polemiki, która z proponowanych hipotez jest najlepsza, ale nie uznają, iż ów wybór jest arbitralny, rozstrzygany za pomocą retoryki, władzy czy siły militarnej. Widzą więc twierdzenie: „ta teoria jest poznawczo najbardziej wartościowa” jako posiadające moc wiążącą, chociaż moc ta nie płynie z rzeczywistości materialnej, ale z wyrobionych w toku rozwoju nauki kryteriów wartości poznawczej. Owe kryteria również stanowią jakąś rzeczywistość, a więc sądy te są w analogicznym sensie prawdziwe. Nie zmienia tego ani pomyłka, czyli fakt, że zaakceptowana teoria ostatecznie nie okazuje się prawdziwa, ani to, że badacze niekiedy nie potrafią dojść do porozumienia, ani też zmiana kryteriów. Wyrażenie „poznawczo najlepsza” jest predykatem wartościującym, co pokazuje, że sądy zawierające predykaty wartościujące również wykazują wiążącą moc, to znaczy domagają się uznania i respektowania w działaniu po przełożeniu na normy. Owo przełożenie na normy i respektowanie w działaniu znajduje swój wyraz albo w opublikowaniu tej właśnie teorii, a nie na przykład tej, która najbardziej „pasuje” do bieżącej ideologii, albo w zaprotestowaniu przeciwko ogłaszaniu bez wystarczających racji pewnej teorii jako najlepszej, albo w odrzuceniu hipotezy, uprawomocnieniu której poświęciło się całe swe naukowe życie.

Fakt, iż sądy zawierające predykaty wartościujące poznawczo mają moc wiążącą, pozwala stwierdzić, że i sądy zawierające predykaty wartościujące etycznie mają moc wiążącą; nie widać bowiem racji, by akurat te ostatnie traktować inaczej. Nie można przywoływać argumentu, że owe sądy nie mają mocy wiążącej, bo są to sądy moralne, a nie poznawcze, gdyż byłoby to rozumowanie obarczone błędnym kołem. Skoro nie ma racji, by przyznawać moc wiążącą jednym sądom, a innym nie – tak jak nie było racji, by przyznawać moc wiążącą jedynie prawdom odkrytym w nauce – to naukowiec jest związany zarówno przez sądy metodologiczne, jak i moralne. Dzieje się to jednak dlatego, że przypisuje on im prawdziwość, a co najmniej prawdopodobieństwo, że są prawdziwe, a nie dlatego, że wymagają tego rząd i partia. Nie ma więc konfliktu między tak zwanymi wartościami poznawczymi a wartościami moralnymi i nie trzeba wybierać między respektowaniem etyki a respektowaniem metodologii.

Przeprowadźmy rozumowanie w imieniu naukowca uwikłanego w taki rzekomy konflikt. Jako naukowiec ma on odkrywać prawdę, bo taki jest cel

nauki; odkrywając ją zaś – respektować. Oto odkryte zostało – choć nie przez niego i nie w jego dyscyplinie – że człowiek ma nienaruszalną godność. Przy planowaniu eksperymentu zauważa on, że proponowany krok metodyczny narusza godność ludzi zaangażowanych w ten eksperyment. Wykonanie tego kroku byłoby więc działaniem w taki sposób, jak gdyby twierdzenie: „człowiek posiada nienaruszalną godność” było twierdzeniem fałszywym – i tym samym jako naukowiec opowiedziałby się on po stronie fałszu, chociaż właśnie jako naukowiec powinien odkrywać i respektować prawdę. Oczywiście owo opowiedzenie się po stronie fałszu może być jedynie praktyczne, a nie rzeczywiste, w tym sensie że uznaje on zdanie o godności za prawdziwe, a działa tak, jak gdyby było ono fałszywe. Tyle że przy planowaniu eksperymentu chodzi nie o stan umysłu naukowca, nie o to, że myśli on jedno, a robi drugie, ale o uprawianie nauki, a więc o działanie. I nie ma tu dylematu, czy działać tak, by odkrywać prawdę, czy działać tak, by respektować godność. Naukowiec stoi natomiast przed wyborem, czy działać tak, by odkryć dzięki eksperymentowi kolejną prawdę, respektując te już odkryte, czy działać tak, jak gdyby te już odkryte – przynajmniej niektóre – były fałszywe. Czy nazwalibyśmy dobrym naukowcem kogoś, kto dla uzyskania rezultatów badawczych zafałszowuje jakąś prawdę?

Wyobraźmy sobie naukowca, który wie, że instrument pomiarowy został rozkalibrowany, a działa tak, jak gdyby ten instrument był w pełni sprawny, i prowadzi nim pomiary, albo naukowca, który wie, że dokument jest falsyfikatem, a rekonstruuje na jego podstawie fakt historyczny i ogłasza wyniki w renomowanym czasopiśmie. Zapewne uznalibyśmy, iż popełnił pewien rodzaj oszustwa naukowego i swoim działaniem niejako zaprzepaścił cel nauki – działał bowiem w taki sposób, że nie respektował prawd wcześniej odkrytych. Ktoś mógłby wysunąć zarzut, że analogia ta nie jest trafna, ponieważ odrzucenie prawdy o rozkalibrowanym instrumencie zagraża rzetelności otrzymanych wyników, a odrzucenie prawdy o godności człowieka – nie. Jaka jest podstawa tego twierdzenia? Nie uzasadni go odwołanie się do faktu, że twierdzenie o rozkalibrowaniu instrumentu pomiarowego należy do fizyki czy techniki, a twierdzenie o godności człowieka do etyki; przeniesie ono jedynie problem na następny poziom. Możemy bowiem nadal pytać, dlaczego na przykład astronom ma respektować twierdzenia fizyki, a nie respektować twierdzeń etyki. Oczywiście – zawsze można sformułować argument, który całkowicie likwiduje problem: uznać, że twierdzeniom etyki (nie tylko normom, ale i ich uzasadnieniom) nie przysługuje prawdziwość ani fałszywość. To jednak byłoby okaleczeniem rozumu: naukowiec „w pracy” albo miałby nie posiadać żadnej moralności, albo owszem, miałby przestrzegać jakiś norm, ale irracjonalnie, bo bez prawdziwego uzasadnienia – co najwyżej na mocy twierdzeń etyki, polityki czy religii, o których rzekomo nie wolno orzekać wartości logicznej. Skazanie naukowca prowa-

dążącego badania nakierowane na prawdę na wybór między amoralnością a irracjonalnością nie wydaje się być akceptowalną alternatywą – a taka jest konsekwencja przyjęcia tezy, iż twierdzeniom etyki nie przysługuje wartość logiczna.

Jasne też jest, że planując eksperyment, naukowiec nie bierze pod uwagę wielu prawd, na przykład tej o kolorze zasłon w laboratorium. Niebranie pewnego twierdzenia pod uwagę nie jest jednakże tym samym, co potraktowanie go w działaniu jakby było ono fałszywe. Plan eksperymentu nie zawiera twierdzenia: „zasłony są nie-niebieskie” (podczas gdy są niebieskie), tak jak zawierałby w tym wypadku twierdzenie: „człowiek nie posiada nienaruszalnej godności” (mimo że człowiek ją posiada). Ostatecznie więc, jeśli naukowiec nie przyzna sobie mocy segregowania prawd na te, które powinien respektować i te, których może nie respektować, to musi tę prawdę o godności człowieka uznać i na niej opierać swoje działania tak samo, jak uznaje prawdę o sile grawitacji czy o strukturze genowej pewnego gatunku. Skoro celem nauki jest formułowanie twierdzeń (teorii) prawdziwych, to znaczy zgodnych z rzeczywistością, a prawda jako *adaequatio* ma moc wiążącą, to odkrywszy prawdę – czy to empirycznie, czy poprzez komunikację z innymi badaczami – naukowiec jest nią związany, co musi przełożyć się na respektowanie przez niego tej prawdy w działaniu. W tym sensie respektowanie w działaniu twierdzenia: „człowiek posiada nienaruszalną godność” płynie z natury nauki, a nie z zewnętrznego nakazu, choć oczywiście trudno jest niekiedy określić, czy dane działanie respektuje tę prawdę, czy też nie – ale to już jest inny problem.

Można oczywiście całkowicie odrzucić tezę o wiążącej mocy prawdy, ale trzeba pamiętać, że to właśnie wiążąca moc prawdy jest podstawą żądania, by wyniki badań naukowych były wiążące dla wszystkich badaczy, o ile nie ma podstaw do wątplenia w ich prawdopodobną prawdziwość; a zlikwidowanie wymogu, by naukowcy uznawali otrzymane wyniki, o ile nie ma podstaw do wątplenia w nie, byłoby końcem nauki jako działalności *w i e d z o t w ó r c z e j*. Można też uznać, że pewien typ prawd nie ma mocy wiążącej, na przykład, że nie mają jej prawdy moralne, ale wtedy znikłaby kategoria oszustwa naukowego. Nakaz: „nie fabrykuj danych” jest ostatecznie nakazem moralnym dotyczącym działań wiedzotwórczych, jeśli więc dla działania naukowca nie jest wiążąca norma: „szanuj godność każdego człowieka”, to dlaczego miałyby wiązać go norma: „nie fabrykuj danych”? Zniesienie również tego zakazu byłoby więc końcem nauki jako działalności *w i e d z o t w ó r c z e j*. Krótko mówiąc, nie da się uprawiać nauki, odrzucając prawdę-*adaequatio* jako jej fundament, a akceptując prawdę, akceptujemy zarazem „etykę dla naukowca”. Zakaz „prakseologicznienia etyki” w nauce i nakaz „uetycznienia prakseologii” mają więc to samo źródło – uznanie prawdy za cel nauki oraz uznanie jej wiążącej mocy.

Nie znaczy to, że łatwo jest rozstrzygać pojawiające się konkretne problemy, takie jak dopuszczalność stosowania oszustwa wobec osób biorących udział

w eksperymencie, i ta niepewność wpisana jest w ludzką kondycję. Nasze rozważania prowadzą zatem do praktycznych wniosków. Działając, musimy wydać sąd praktyczny, wiążący nas od wewnątrz i ustanawiający źródłem działań sąd o tym, co powinniśmy robić w naszej sytuacji – nie istnieje bowiem żaden spis „wszelkich możliwych” norm, które musielibyśmy tylko aplikować w konkretnych sytuacjach badawczych. Z sądu: „czyń dobro, zła unikaj” nie da się dedukcyjnie wyprowadzać sądów o powinności działania: „tu i teraz”. „Etyka dla naukowca” potrzebna jest więc właśnie dlatego, by można było prowadzić refleksję nad działaniami naukotwórczymi, formułować normy „średniego szczebla” i wskazywać wzorce rozwiązań problemów. Refleksja taka nie zastąpi jednak osądu wydanego przez naukowca, bo i normy „średniego szczebla” nie zastąpią sądu praktycznego, którym naukowiec konstytuuje się jako źródło działania. To zaś oznacza konieczność kształtowania sumienia jako ostatecznego źródła owych wiążących sądów – tak, aby naukowiec był zdolny do wydawania prawdziwych sądów o konkretnym dobru. Edukacja naukowców nie może więc ograniczyć się do wiedzy o faktach i metodach oraz do umiejętności aplikacji reguł logiczno-metodologicznych, ale musi obejmować także kształtowanie postawy respektu dla prawdy jako takiej, a nie jedynie dla prawdy „naukowej”. Bez tego nauka nie tylko przestanie być działalnością poznawczą, lecz poddana zostanie kolejnym panującym władzom i ideologiom, a nawet sama stanie się ideologią. W istocie, bez rozumu zdolnego do poznania prawdy nauka przekształca się w instrument zniewolenia, gdyż w miejsce prawdy wkrada się skuteczność, a wówczas „używanie i konsumowanie staje się miarą wszelkiego działania i myślenia, a świat jest tylko «surowcem praktyki»”<sup>15</sup>. Oznacza to jednak zerwanie związku wolności z prawdą, a więc zgodę na używanie i bycie używanym: „Nieograniczona przez prawdę wolność działania oznacza dyktaturę celów w świecie pozbawionym prawdy, a w konsekwencji zniewolenie człowieka pod pozorem jego wyzwolenia”<sup>16</sup>. Stanisław Kamiński twierdzi, że „zastępowanie dobra moralnego kwalifikacją naukowości lub podejściem naukowym stanowi pewną chorobę naszych czasów”<sup>17</sup>. „Etyka dla naukowca” zbudowana na fundamencie prawdy, której moc wiążącą badacze uznają i respektują, wydaje się dobrym lekarstwem na tę chorobę. A taką właśnie etykę postulował w swoim dziele Tadeusz Styczeń.

<sup>15</sup> J. R a t z i n g e r, *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, tłum. A. Czarnocki, Pax, Warszawa 2009, s. 200.

<sup>16</sup> Tamże, s. 201.

<sup>17</sup> S. K a m i ń s k i, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, red. A. Bronk, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1992, s. 242.