

Waldemar Kwiatkowski

Nauka i egzystencja. Hermeneutyczna interpretacja problemu podmiotowości w nauce medycznej

Science and existence. Hermeneutic interpretation of problem of subjectivity in medical science

Zakład Etyki i Filozofii Medycyny, Uniwersytet Medyczny w Łodzi

Zestawienie nauki i egzystencji już na pierwszy rzut oka rodzi rozmaite wątpliwości. Jeśli spojrzeć się na to połączenie z punktu widzenia refleksji nastawionej na ścisłość i metodologiczną poprawność jaka powinna towarzyszyć krytyce nauki, to odnosi się wrażenie jakiegoś dysonansu. Nauka i egzystencja wydają się przynależać do odrębnych porządków, które rządzą się odmiennymi prawami i których zbadanie wymaga zróżnicowanego badawczego nastawienia.

Nauka jest rezultatem ludzkiej poznawczej aktywności i w tym sensie przynależy do egzystencji człowieka, po części zaś jest produktem rozmaitych społecznych zależności, które z kolei określają właściwości jego współbycia z innymi jednostkami w granicach określonych przez zwyczajowe bądź prawnie stanowione zasady (koegzystencja). Jej właściwym żywiołem jest jednoznaczność i uporządkowanie. I choć pojęcie żywiołu w najbardziej oczywistym sensie odwołuje się do jakiejś nieokreślonej, nieobliczalnej spontaniczności sił natury, to przecież odniesienie go do rygoru nauki dobrze podkreśla potęgę naukowej dyscypliny, która wszelkie momenty zawahań i niepewności stara się wyrzucić poza

nawias tego, co uprawomocnione, a więc i obowiązujące. Takie metodyczne podejście do przedmiotu własnych badań owocuje swoistą interpretacją rzeczywistości: naukowe rozumienie świata polega na odstawianiu jego *dyspozytywności*.

Takie rozumienie naukowej wiedzy nie traktuje jej już tylko prostego, nieuprzedzonego oglądania ale dostrzega w niej rodzaj selektywnego postrzegania i kompletowania w jej granicach tych elementów doświadczonej rzeczywistości, które mogą stanowić materiał dla produkcji naukowej wizji tego, co rzeczywiste jako osnowy dla ludzkiej cywilizacji. Dlatego też nauka usiłuje wytropić w badanym fragmencie rzeczywistości elementy powtarzalne, tj. przy określonych warunkach możliwe do rekonstrukcji oraz dające się zastosować do konstrukcji nowego „lepszego świata”. Zatem naukowo „ogładana” rzeczywistość w istocie jest *logicznie wyselekcjonowana*¹ pod kątem owej, wspomnianej wyżej, *rozporządzalności*.

Natomiast egzystencja konstytuuje obszar nieokreśloności związany ze spontanicznością życia, z nawarstwianiem się różnorodnych doświadczeń, które w jakiś nie do końca wyjaśniony sposób nadają jej tożsamość, określają sposób

1 Owo logiczne sito, za pomocą którego dokonuje się selekcji rzeczywistości prezentującej się w doświadczeniu może być rozmaicie interpretowane. Najprostszym jego przykładem jest choćby szeroko rozumiany eksperyment badawczy. Jest on zarazem rodzajem pytania i prowokacji wobec owej rzeczywistości, na które ona niejako adekwatnie „odpowiada”, tj. odpowiada stosownie do ich charakteru. Dlatego każdy eksperyment odkrywa tylko jej określone aspekty. Powiada się, nie bez słuszności, że dobrze postawione pytanie to połowa odpowiedzi, połowa gwarancji odniesienia sukcesu w postawionym sobie zadaniu badawczym.

komunikowania się z otoczeniem. Ale jest to tożsamość chwiejna podatna na rozmaite wstrząsy, dlatego równie dobrze można ją postrzegać jako permanentne stawanie się, żeglowanie bo bezkresie nacierających zewsząd zdarzeń, lawirowanie pośród prądów wiodących ją ku mieliznom zatracenia. Jest więc egzystencja trwaniem rozpiętym między bytem i nicością (Sartre), rzuceniem w byt zawsze ją jako przerastającym i zrodzoną z tego zderzenia absurdalnością (Camus), spowitym nimbem tragiczności odnajdywaniem czy też tylko określaniem siebie w trudzie projektowania siebie w granicach owego rzucenia w faktyczność zastanego świata (Heidegger).

Już ta garść określeń jakimi ludzkie istnienie, chciałoby się wręcz powiedzieć – *bezistocie*, obdarza tzw. filozofia egzystencji wskazuje, że *hiatus* dzielący naukę i egzystencję skazuje je na całkowicie odrębną kategoryzację. Pojęciowy dystans pomiędzy nimi widać gołym okiem i jawi się tak oczywisty jak odmienność filozofii nauki i filozofii egzystencjalnej w ogóle. Dlatego, jeśli w ogóle można pokusić się o jakąś próbę odsłonięcia egzystencjalnego charakteru nauki to trzeba przymierzyć się do tego zadania niejako na neutralnym gruncie. Właściwym środkiem dla tego celu wydaje się *refleksja hermeneutyczna*.

1. Hermeneutyczne odsłonięcie egzystencjalnego charakteru fenomenu nauki

Gdy mowa o egzystencjalnym fenomenie nauki, to chodzi rzecz jasna nie o jakąś czysto teoretyczną pojęciową konstrukcję ale o realne zjawisko, o tego rodzaju obecność nauki, która głęboki piętnuje rozmaite aspekty ludzkiego życia, choć wpływ ten nie musi być bezpośrednio postrzegany. W istocie jest tak, że to wszystko co jest głęboko wryte w naszą codzienną egzystencję, co towarzyszy nam na każdym kroku staje się transparentne, niewidoczne dla naszego wzroku, niczym powietrze, którym nieustannie oddychamy. Dlatego, aby dostrzec to, co wtopiło się w tło i w związku z tym stało się niewidoczne dla nas „na pierwszy rzut oka”, po-

trzeba pewnego wysiłku refleksji, który to, co w ten sposób niedostrzegane, lecz obecne wydobędzie na plan pierwszy i określi jego rolę w owym całościowym widoku z jakim mamy do czynienia na co dzień.

Tą refleksją jest *hermeneutyka*, która jako tzw. *wiedza rozumiejąca* odsłania *znaczenie* nauki nie na sposób analityczny, tj. przez systematyczne docieranie do jej znaczeń cząstkowych, lecz w horyzoncie wyznaczonym przez całościowo uchwycony dziejowy fenomen ludzkiej egzystencji. Egzystencjalny charakter nauki odsłania się zatem w swoistej dialektyce części i całości – odsyłaniu części do całości i całości do części, tj. ustalaniu się sensu nauki przez uchwycenie jej na tle całości egzystencjalnego zaangażowania człowieka w złożony proces rozumienia rzeczywistości oraz rozumienia specyfiki tej aktywności z perspektywy wyznaczonej przez szczególnie charakter naukowej interpretacji rzeczywistości. Nauka bowiem składa się na jeden z elementów owego egzystencjalnego krajobrazu, w obrębie którego kształtuje się to, co można określić całościowym sensem ludzkiego sposobu bycia, związanym z jego rozumiejącym odniesieniem się do bytu w ogóle i siebie samego w szczególności. Rozumieć naukę w sensie egzystencjalnym to, rozszerzyć jej niejako samoświadome metodyczne ujęcie siebie jako narzędzia eksplorującego w określony sposób świat do znaczenia jednego z elementów przestrzeni egzystencjalnej, rozstrzygających o sposobie *bycia* w świecie.

Jeśli zatem uzna się, że poznanie w jakimś zakresie kształtuje sposób bycia, to również jego sens konstytuuje się przez jego wielorakie związki z tym życiem, nawet jeśli nie są one intencjonalnie zamierzone. Owe zależności nie dają się wpisać w logiczną strukturę nauki, rządzi nimi raczej swoista logika egzystencjalna. Dlatego zdefiniowanie sensu nauki wymaga odsłonięcia tego, co V. von Weizsäcker nazywa *logophanią*². Na konieczność takiego ufundowania nauki zwracał uwagę już E. Husserl, który usiłował odkryć jej prawdziwe źródła w sferze potocznego życia (*Lebenswelt*). Nauka widziana z perspektywy egzystencjalnego uwikłania niejako traci swój

² Autor wyprowadza powyższy wniosek z krytyki twierdzenia, że *wszelka rzeczywistość na charakter rozumny*. Dowodzi jej wtórnego charakteru odwołując się min. do neuropsychologicznych czy psychoanalitycznych badań. Zob. V. von Weizsäcker: *Medizin und Logik*. [W:] V. von Weizsäcker, D. Wyss: *Zwischen Medizin und Philosophie*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1957, s.147–180.

autonomiczny charakter, jej obiektywne, bezstronne, chciałoby się powiedzieć beznamiętne nastawienie do rzeczywistości okazuje się zakorzenione w przesądowej strukturze codziennego życia, nad którym nie da się zapanować w wyżej wspomnianym sensie za pomocą logicznych procedur.

Można tę prerefleksyjną strukturę nauki czy też ogólnie rzecz biorąc rozumności jeszcze bardziej rozszerzyć, choćby na sposób Freudowski, gdzie to, co jawi przy pierwszym oglądzie jako suwerenny produkt racjonalnej myśli przy głębszym wejrzeniu zdradza swe pochodzenie wywodzące się z ciemnego świata emocji i kompleksów. W tym przypadku rozumność i egzystencja splatają się w ten sposób, że sens tego splotu daje się ujawnić tylko na drodze interpretacji, której obce jest postępowanie się jakimiś gotowymi logicznymi algorytmami.

Najogólniej rzecz biorąc nauka jako logiczna obróbka rzeczywistości jest zakorzeniona w jakimś bardziej pierwotnym doświadczeniu świata. Niedostrzeganie tego związku w istotnym stopniu prowadzi do wyalienowania nauki ze świata życia codziennego – zatem tej sfery, z którą instynktownie najsilniej się identyfikujemy i która stanowi swoistą opokę dla zrównoważonej egzystencji, poczucia jakiejś elementarnej harmonii z otoczeniem – niezbędnej dla naszego normalnego funkcjonowania.

Tak zarysowany, egzystencjalny charakter nauki może odsonić tylko egzystencjalna hermeneutyka, co notabene w niczym nie przeszkadza rozwijaniu idei nauki i naukowości zgodnie z tradycyjnym metodologicznym wzorcem naukowej poprawności. Te dwa rozumienia nauki w żadnym razie ze sobą nie kolidują, raczej dopełniają się – składając się na to, co można nazwać fenomenem nauki. Co więcej można nawet mówić o ich swoistej grze, wzajemnym oświetlaniu i zaciemnianiu. Owa dwuznaczność nauki z perspektywy życia codziennego wydaje się coraz bardziej widoczna, w miarę tego jak oddala się optymistyczna wizja natury ludzkiej, uformowana przez ideologię oświecenia – zakładająca ostateczny triumf racjonalnego pierwiastka owej natury nad jej przesądową i emocjonalną

stroną. Wydaje się że naukowa racjonalność w ogóle nie jest predestynowana do panowania nad żywiołowością życia codziennego bez jego jakiegos znacznego zubożenia, choć z drugiej strony bez wątpienia jakoś wpływa na jego kształt.

Nauka zatem wymaga nie tylko metodologicznego nadzoru ale może przede wszystkim hermeneutycznej interpretacji odsłaniającej rodzaj jej egzystencjalnego zaangażowania jako pewnego szczególnego sposobu widzenia rzeczywistości.

2. *Dia*-logiczność nauki

Nauka w pewien sposób odsłania rzeczywistość, wprowadza ją w nasze życie i w ten sposób je kształtuje. Jednak zakres jej ingerencji nie jest nigdy na tyle oczywisty, aby był całkowicie uświadamiany. Jej własny język i związane z nim rozumienie świata, jakkolwiek obraca się w pewnej specjalnie stworzonej na jej potrzeby pojęciowości – adekwatnej do jej sposobu widzenia owej rzeczywistości, z drugiej strony jednak pozostaje głęboko uwikłany w życie potoczne nie tylko jako jeden z elementów służących przyswajaniu rezultatów zastosowania odkryć naukowych³, ale też przez funkcjonowanie w pewnej pierwotnej językowej wspólnocie, ukształtowanej w toku tworzenia się i przekształcania się kultury, której nieodłącznym elementem jest przecież nauka.

Myślimy językiem – to już dzisiaj truizm nadto oczywisty, aby go tu dowodzić. *Mowa* zatem wprowadza człowieka w świat, udostępnia go mu na sposób *urzeczywistnienia rzeczywistości*, a ściśle rzecz biorąc *urzeczowia rzecz* – tworzy ją poprzez nadanie jej słownych określeń, dzięki którym jako zdefiniowany przedmiot zostaje ona umieszczona w nieskończonym polu obiektywnych odniesień. Oznacza to zarazem, że rzecz w istocie żyje rytmem mowy myślenia zaangażowanego w tropienie wszelkich możliwych związków między rzeczami. I w miarę rozszerzania się przestrzeni owych przedmiotowych wzajemnych

3 To zadziwiające jak szybko intelektualnie wysublimowane naukowe terminy trafiają do potocznego języka. Najwyraźniej widać to chyba w praktyce szpitalnej. Pacjenci na ogół bez większego trudu przyswajają fachową medyczną nomenklaturą, co prawda często w sposób nieco powierzchowny, co z pewnością nie ułatwia im kontaktów z lekarzami.

odniesień, każda umieszczona w niej rzecz wciąż dopełnia lub zmienia swą własną tożsamość. Kawałek skały może służyć jako okazjne narzędzie przydatne do rozłupania skorupy orzecha kokosowego, zaś poddany celowej obróbce jako grot włóczni; w innej zaś sytuacji może się stać ozdobą, fragmentem budowli, elementem sakralnej przestrzeni czy cennym surowcem dla przemysłu chemicznego⁴.

Ale ten określający rzecz, wciąż poszerzający się kontekst przedmiotowy skupia w sobie różnorodne, krzyżujące się intencje, które przywodzą na myśl rodzaj targu o rzecz o właściwą jej przynależność do świata ludzkich potrzeb i wymagań. Skoro rzecz, o której mowa, okazuje się w istocie bardziej *sprawą myślenia*, niżli dotykowaną realnością, którą można zawiązać aktem jednorazowego, wyizolowanego oglądu, tedy ona sama przybierając postać wyzwania zobowiązującego to myślenie do zmierzania się z jej dialogiczną naturą – redukuje swą faktyczną rzeczywistość do językowo eksplikowalnej obecności, tj. do nieskończonego procesu *nazywania* w mowie odziedziczonej i mowie dzielonej z innymi. Ale to oznacza, że moje intencjonalne nakierowanie na rzecz z konieczności krzyżuje się z intencjami innych, że rozumienie rzeczy nie jest faktycznie możliwe bez *porozumienia*, oraz że tak *zobowiązana* (zatem w jakimś pierwotnym sensie etycznie określona) myśl zostaje posłana w drogę, u kresu której zjawia się intersubiektywnie zidentyfikowana rzecz sporu.

Jeśli naukę i jej sposób nazywania rzeczy umieszcza się w takiej dialogowej przestrzeni, to nie sposób nie dostrzec pewnego dysonansu jaki rysuje się między interesem nauki określonej technologicznie, a wymaganiami codziennego życia. Życie jako obszar pewnej totalności spełnia się w takim dialogicznym doświadczeniu rzeczywistości, jest ciągle ponawianą próbą pojednania się ze światem na sposób Platowski: głodem wiedzy, która jest w stanie wpisać w codzienną egzystencję piękno i dobro, a zatem poszukiwaniem takiej prawdy, która odsłania ów świat jako to, co zadziwia i tym samym jest godne naszego podziwu. W nauce natomiast nie chodzi o totalność egzystencji ale o określenie

warunków dyspozycyjności rzeczywistości. Dlatego nauka nowożytna bardziej interesuje się metodą badania rzeczywistości niżli jej treściowym bogactwem. Włączanie rzeczywistości w obieg naukowego poznania dokonuje się w tej tylko mierze w jakiej daje się ją wpisać w wymogi metodycznej konsekwencji. Z tego względu nauka, zdeterminowana taką logiczną procedurą interpretacji świata w istocie dąży do wyzwolenia się od wszelkiej wieloznaczności własnego przedmiotu, od jego znaczeniowej zmienności na jaką skazuje ją relatywny horyzont potocznego życia. Jednak owa a-racjonalność potoczności nie wszędzie daje się wyprzeć procedurze naukowego postępowania. Szeroko rozumiana medycyna stanowi doskonałą tego ilustrację.

Sztuka lekarska, której celem – wedle określenia Arystotelesa – jest zdrowie, z jednej strony definiuje je zgodnie z wymogami naukowej procedury (czyniąc je przedmiotem możliwej empirycznej weryfikacji), z drugiej strony w jakiś sposób przychyła się do jego potocznego rozumienia, wpisując w jego znaczenie prawo do dobrego życia oraz godnej śmierci. Takie rozumienie medycyny jednocześnie określa osobliwość leczenia, którego nie może się ograniczyć tylko do wytropienia, a następnie zwalczania za pomocą nowoczesnego, specjalistycznego „oprzyrządowania” choroby, lecz jest jednocześnie procesem ukształtowania możliwie harmonijnej intelektualno-emocjonalnej wspólnoty lekarza i pacjenta. Podstawa takiej wspólnoty, na gruncie której powinna być dopiero ustalona terapia, jest nie tylko walka z symptomami choroby, ale również ustalenie tego, co jest miarą dobrego życia w granicach określonych przez sytuację chorego i możliwości terapeutyczne lekarza. Dopiero na tej podstawie można określić jedność celu obu stron terapeutycznej relacji (powrót do zdrowia chorego) oraz działania (terapeutyczna współpraca). Z tego też względu również skuteczności tego współdziałania nie da się określić wyłącznie na podstawie oceny słuszności wąsko rozumianych lekarskich działań takich jak właściwa identyfikacji patologii oraz zastosowane procedury jej zwalczania. Każda terapia w istocie jest określona przez bilans zysków i strat moraln-

⁴Oczywiście to nie mowa zmienia rzeczom tożsamość, ale jako narzędzie społecznej komunikacji pozwala owa rzecz włączać w coraz szerszy krąg społecznych doświadczeń, a zatem wydobywać jej nowe zastosowania, nadające jej wciąż nowe znaczenia.

ych czy ogólnie życiowych z jakimi musi się liczyć pacjent. Albowiem lekarz ratując życie czy zdrowie pacjenta rzadko kiedy zwraca mu je w stanie niejako „nienaruszonym”. W przypadkach ciężkich chorób wyleczenie oznacza jedynie umożliwienie pacjentowi funkcjonowania w miarę samodzielnego. Pacjent, co prawda, otrzymuje z rąk lekarza własne życie ale nie takie do jakiego był dotąd przyzwyczajony. Może się ono okazać darem, z którym niełatwo mu będzie się pogodzić. Leczenie bowiem często wiąże się z tak głęboką interwencją w psychosomatyczny zestrój chorego, że zintegrowanie się z możliwościami wpisanymi w tak drastycznie zmodyfikowane – w istocie okaleczone – życie, może być niełatwym zadaniem dla pacjenta uznanego z medycznego punktu widzenia za wyleczonego.

Stąd to, dla naukowej medycyny może wyglądać na wyjątkowe kliniczne osiągnięcie (np. udany zabieg hemisotektomii⁵) dla pacjenta może być rozwiązaniem trudnym do przyjęcia, jeśli w ogóle możliwym do zaakceptowania. Przykład ten ilustruje niewspółmierność naukowo-medycznej interpretacji patologii z jej egzystencjalnym rozumieniem. W tym ostatnim znaczeniu patologia to nie jedynie jakieś organiczne zaburzenie ale rodzaj głęboko przeżywanego deprywacji, która narusza poczucie własnej tożsamości, stanowi rodzaj autoalienacji, która z kolei może stać się źródłem poważnych frustracji i w rezultacie zaowocować trudną do wyleczalną depresją (staje się dla siebie obcą osobą, w skrajnych przypadkach wręcz kimś kim gardzę, wstydzę się lub nawet brzydzę się). Jeśli nie jestem w stanie zintegrować się ze swoim nowym życiem, to przeżywany przeze mnie kryzys osobowości rujnuje moje relacje z otoczeniem – czyniąc świat, z którym byłem dotąd w zażyłych stosunkach światkiem mojej własnej kłębki, krótko mówiąc – miejscem nie do zaakceptowania.

Z punktu widzenia naukowej medycyny jej własna celowość może się ograniczyć do skutecznego ratowania życia. Ale sama celowość życia tak – jak jest ona interpretowana potocznie – związana jest z indywidualnymi wyborami, jednostkowymi wizjami „dobrego życia”, dla którego zachowania warto podjąć codzienny trud zmagania się z rozlicznymi trudnościami. Samo przetrwanie nie zawsze jest oczywistym priorytetem.

Jeśli zatem medycyna może tak głęboko ingerować w życie ludzkie, poddawać je gruntownym przemianom, które nieraz są równoznaczne z koniecznością poważnych egzystencjalnych przewartościowań, to ona sama nabiera charakteru postępowania obarczonego moralną odpowiedzialnością za przyszły los pacjenta. Tym samym wkracza w obszar aksjologicznych wyborów⁶. Takiej aksjologizacji medycyny i nauki medycznej w szczególności musi towarzyszyć taki rodzaj odpowiedzialności, której ciężar powinien równomiernie rozłożyć się na tych, którzy z racji wiedzy i doświadczenia są władni walczyć o życie ludzkie (lekarze) i tych, którzy winni określić cenę jaką są w stanie zapłacić za ofiarowane im przeżycie. Terapia zatem staje się czymś za co solidarnie muszą odpowiadać leczący i leczeni, a w związku z tym swoistym przedmiotem sporu, przyjmuje postać przetargu, wzajemnego przekonywania. Podstawą dobicia targu musi być wzajemne zrozumienie i zbudowane na nim zaufanie. Naukowa logika postępowania terapeutycznego zostaje uzupełniona swoistą negocjacyjną *logophanią*, gdzie argumenty naukowe mieszają się z etycznymi, emocjonalnymi, a racjonalny wywód dopełniony *fatycznymi* oddziaływaniami. W końcu gra idzie o życie, którego jakość określają nie tylko racjonalne podstawy, intelektualne wartości, ale może przede wszystkim emocjonalne zaangażowania.

5 Zabieg ten, ratujący życie, polega na odcięciu dolnej połowy ciała chorego i zastąpieniu zawiązanych z nią podstawowych fizjologicznych funkcji medyczną aparaturą utrzymującą pacjenta przy życiu.

6 Teza ta, sformułowana kategorycznie, daje się obronić również przy założeniu prawa pacjenta do współdecydowania w kwestii wyboru leczenia czy zaniechania agresywnej terapii. Zasada autonomii pacjenta, dość powszechnie stosowana w praktyce klinicznej jest dla nowoczesnej medycyny rodzajem traktaty ratunkowej usprawiedliwiającej jej własne słabości: wprowadzanie inwazyjnych terapii, faktycznie łamiących zakaz *primum non nocere*, bowiem sztukę lekarską wciąż definiuje jej własna celowość: leczenie. To zaś mogłoby oznaczać obowiązek poszukiwania i stosowania terapii nieinwazyjnych. Nawet jeśli wiązałoby się to z osłabieniem skuteczności terapeutycznej, to nie należy zapominać, że właściwym zadaniem sztuki lekarskiej jest walka o życie pacjenta, a nie ze śmiercią.

Dlatego *terapeutyczna negocjacja* jest określona przez takie właściwości jak: wzajemne zaufanie, gotowość przyjęcia przez lekarza, choćby tylko wstępnie „nieracjonalnego” punktu widzenia pacjenta odnośnie wyboru terapii oraz jej oczekiwanych skutków. Ów proces zjednywania pacjenta, który często polega na wprowadzeniu do terapii swoistej a-racjonalności, związanej ze sferą roszczeniowości chorego często ma ogromne, pozytywne znaczenie dla powodzenia leczenia⁷.

Każdy mój gest, nawet najbliższy i całkowicie przypadkowy jak choćby (fizjonomiczna) mimika, wkracza w przestrzeń *współbycia* – aranżuje ją i jest przez nią aranżowany. Jego właściwe znaczenie konstytuuje dopiero „miejsce” w przestrzeni dialogu, które w jednakowym stopniu współokreśla przekazana przez niego intencja jak i sposób jej odbioru.

Gest bowiem, jako uzewnętrznienie intencji, jest próbą jej zakorzenienia w owej przestrzeni *współbycia*: rywalizujących ze sobą oczekiwań, roszczeń, przekonań. Gest nie panując nad tą przestrzenią niejako w niej błądzi nabierając w tej wędrówce właściwego wyrazu. Innymi słowy, nie ma on z góry określonego przynależnego mu miejsca przeznaczenia. Jest niczym głos podążający za własnym echem, który posłany przed siebie w końcu siebie odzyskuje w tym echu, ale nie w swej dawnej postaci: jako echo nie jest już wyłącznie sobą – staje się elementem obszaru dialogicznego *współbycia*. Jako rodzaj ekspresji zespala bycie tego, który coś sobą wyraża z byciem tego, który ją przyjmuje i na nią odpowiada. Gest – owa posłana w przestrzeń intencja niejako materializuje się nabywając cech bytu obiektywnego już przez samo doświadczenie drogi. Jest on najprostszą i zapewne najbardziej prymitywną postacią intencji wydobytej przez ruch ciała, która swą przedmiotową ważność potwierdza przez prowokację – owo zakłócenie otaczającej czasoprzestrzeni obliczone na odzew. Ta najbardziej pierwotna forma dialogu ze światem ustępuje z czasem miejsca intencji, która grę ciała uzupełnia (czy wręcz zastępuje) intuicją pojęciową. Ale i ten produkt wysublimowanego kartezyjańsko-kantowskiego

intelektu, poszukujący wokół siebie jedynie gwarancji dla nienaruszalności własnej tożsamości, wciągnięty przez *nastrój* subtelnej gry ze światem nieopatrznie zatracą swą pewność bycia sobą i w ten sposób zostaje posłany w nieskończoną drogę odzyskania samego siebie. To kolejne doświadczenie dialogowego charakteru świadomości burzy iluzję jakoby jedynym właściwym źródłem przedmiotowo (a zatem na świat) ukierunkowanej intencji była pustka samotniczej, całkowicie autonomicznej, po Kartezyjańsku pomysłanej jaźni. Albowiem czystość subiektywnie stanowionego aktu intencjonalnego zostaje zmanowana przez niemożliwą, w istocie, do wyłączenia ingerencję *nastrojenia*, poprzez które wkrada się do owego aktu świat choćby tylko jako zmienny, aczkolwiek, stale obecny horyzont. *Nastrój*, niejako „zabarwiając” ową przedmiotową intencję, modyfikuje ją niczym promień światła, który wydobywa z jednolitej szarości otoczenia jakiś dotychczas nieuchwytny jego fragment czy detal, pozwalając mu rozbłysnąć pełnią barw. Jest on jakby niemożliwą do obiektywnego zdefiniowania nagłą koncentracją uwagi aktowej. Ściśle mówiąc, uaktywniona dzięki niemu aktowa uwaga (tj. świadome siebie ujęcie rzeczywistości) poszerza niejako pole własnego widzenia. Ale owo rozszerzenie pola oglądu nie musi konieczne oznaczać postępu w dziedzinie tradycyjnie rozumianej obiektywnej prawdy. Albowiem to, co wydobywa ów błędzący promień aktowej uwagi z punktu widzenia roszczeń przedmiotowej prawdziwości może posiadać tyle ważności, co unikalne przeżycie piękna granitowej kolumny jakiejś starożytnej świątyni dla naukowego osądu rzeczywistości. Ale jakkolwiek głęboka rysowała się przepaść pomiędzy solidną obiektywnością praw nauki, a nastrojeniową prawdą doświadczenia piękna, to przecież nie można zapominać o tym, że tym co je tak naprawdę dzieli nie jest stopień ich realności, co raczej zakres obowiązywalności. Innymi słowy, nawet jeśli prawda doświadczonego piękna jest udziałem choćby tylko jednej osoby, to nie staje się przez to czymś mniej rzeczywistym niż powszechnie obowiązujące i także doświadczane (niemal w każdym momencie życia codziennego)

⁷ Zob. Hilde Lindemann Nelson: *A Feminist View of What's Happening with Patient. [W:] Meaning and Medicine. A Reader in the Philosophy of Health Care*, ed. J. Lindemann Nelson and H. Lindemann Nelson. New York and London 1999, s. 114.

prawo ciężenia⁸. Prawda prawa Newtona i prawda zawarta i dziełach Van Gogha w równym stopniu przynależą do właściwego człowiekowi sposobu obecności w świecie, choć jednocześnie w odmienny sposób tworzą *pathos* jego życia. Ale to oznacza że również nauka jest zdolna rozwinąć swoją własną prawdę tylko na podłożu właściwej sobie nastrojenowości.

Fenomenologiczna interpretacja *nastroju* rozszerza pojęcie poznania poza przyjęte procedury naukowego badania: dostrzega w owym poznaniu, mianowicie, jedynie pewną ograniczoną postać rozumienia rzeczywistości, de facto zakorzenionego w nastrojeniowym widzeniu świata, którego nie obowiązuje rygor obliczalności tak charakterystyczny dla naukowej racjonalności⁹.

W tej próbie reinterpretacji pojęcia poznania przez odniesienie go do hermeneutycznej kategorii rozumienia (m.in. w znaczeniu dialogiczności) z pewnością nie chodzi o zamach na racjonalną naukowość, lecz o wyrwanie tej ostatniej z kręgu abstrakcyjnej anonimowości czystych praw nauki oraz odnalezienie w niej podstaw egzystencjalnej ważności tj. włączenie jej w różnorako uwarunkowany bieg życiowego doświadczenia¹⁰.

Stosownie do powyższej sugestii wypada zacząć od najbardziej banalnego aspektu nowoczesnego myślenia świadomego swej pozycji i sprawczej roli w życiu współczesnego człowieka – aspektu *stosowalności* naukowej wiedzy, któremu na dobrą sprawę nie była się w stanie oprzeć, w mniejszym lub większym stopniu, żadna dziedzina ludzkiej aktywności. Owo ze wszech miar powszechne zjawisko, któremu nadano miano technologizacji życia codziennie-

go można w nieskończoność ilustrować sięgając po przykłady z dowolnej sfery życia. Rzecz w tym jednak, że niejednokrotnie owa instrumentalnie traktowana wiedza naukowa staje się przedmiotem oceny etycznej, bywa niejednokrotnie obarczana odpowiedzialnością za rozmaite zjawiska patologiczne. Na przykład, słyszy się czasem utyskiwania, że nowoczesna technologia farmakologiczna w połączeniu z najnowszymi osiągnięciami fizjologii doprowadziła do rozpowszechnienia się niebezpiecznego zjawiska sportowego dopingu, zaś stosowane w medycynie środki stymulacji centralnego układu nerwowego dały nowy impuls dla rozwoju narkomanii. Równie łatwo daje się przytoczyć oceny aprobatywne w odniesieniu do, dajmy na to, roli badań psychologicznych czy psychomotorycznych dla poprawnej selekcji kandydatów do zawodów wymagających szczególnych predyspozycji psychofizycznych.

Ta powszechna stosowalność, współczesnej nauki, która przekształciła ją w instrumentalnie pojmovaną technologię, z jednej strony wykreowała ją na najbardziej dynamiczny i twórczy czynnik nowoczesnej cywilizacyjnej kultury¹¹, a z drugiej – uwikłała, może nie całkiem zasłużenie, ale na pewno wbrew jej pierwotnym intencjom, w etyczną problematykę odpowiedzialności. W ten oto sposób, nauka wyrwana z miejsca azylu – owej wieży z kości słoniowej, w której zamknął ją Kantowski podział użytków rozumu, powraca określną drogą – dzięki krytycznemu doświadczeniu¹², niejako w koleiny teleologicznie zorientowanej Arystotelesowskiej nauki.

Nie jest to oczywiście dosłowny powrót do źródeł, ale raczej próba krytycznego wytyczenia granic możliwego zaangażowania się racjonal-

8 Zob. M Heidegger, *Bycie i czas*, wyd. cyt., s. 319–320.

9 Przez powszechność doświadczenia Newtonowskich praw należy rozumieć nie tyle ich powszechną świadomość, ile raczej powszechną możliwość udostępnienia ich treści za pomocą właściwych środków dydaktycznych.

10 Autonomiczny punkt widzenia nauki polega na fragmentarycznym, wyizolowanym widzeniu świata traktowanego jako miejsce realizacji matematycznej formuły tzw. czystego przyrodoznawstwa, podczas gdy hermeneutyka rości sobie pretensje do widzenia globalnego, tj. stawiając pytanie o znaczenie poszczególnych fenomenów, takich jak np. nauka, zmierza do uchwycenia ich pozycji z perspektywy obejmującej całość egzystencji w sensie egzystencjalnego zaangażowania w świat. Nie oznacza to jednak, że hermeneutyka w jakiegokolwiek formie warunkuje naukę.

11 Termin „cywilizacyjna kultura” podkreśla przewagę kultury materialnej w stosunku do warstwy duchowo-kontemplacyjnej. Procesowi temu towarzyszą takie zjawiska, na ogół oceniane pejoratywnie, jak homogenizacja czy komercjalizacja kultury, a także marginalizacja tzw. wysokiej kultury.

12 Aluzja do znanej pracy H. Alberta: *Traktat über kritische Vernunft*. Tübingen 1980.

nej wiedzy naukowej w sferę tradycyjnie zastrzeżoną dla aksjologicznych rozstrzygnięć. Nie można przy tym przeoczyć faktu, że właściwie postawiony problem relacji nauka – etyka winien rozważyć kwestię ich wzajemnej zależności, choć niekoniecznie rozumianej w kategoriach symetryczności. Tedy pytaniu: *jak aksjologia wkracza do nauki?* musi towarzyszyć kwestia dopełniająca: *w jaki sposób i w jakich granicach nauka może wspomóc aksjologię?*

To pozornie nazbyt gorliwe i pedantyczne zdublowanie tego samego problemu, tj. relacji między etyką i nauką jest w istocie pytaniem o możliwość pomostu między tymi dwiema dziedzinami, zatem pytaniem o możliwość *związku istot*, a nie jedynie szukaniem sposobu *redukcji jednej do drugiej*. W najbardziej radykalnej postaci kwestia ta przekłada się na następująco sformułowane zagadnienie: czy krytycznie nastawiona wobec siebie nauka jest w stanie odkryć w granicach własnej istoty aksjologicznie nastrojoną na świat intencję?

I analogicznie rodzi się pytanie: w jakim stopniu nowoczesna aksjologia przyobleka się w postać realnej wiedzy pozytywnej? Odpowiedź na powyższe dylematy została już właściwie częściowo udzielona. Najwyraźniejszy trop wskazuje na zjawisko *powszechnej technologizacji wiedzy*. Miejsce, w którym ta technologizacja została zainicjowana jest, jak wiadomo, racjonalna nauka pozytywna.

Ale aby technologię uznać za pomost łączący naukę i aksjologię nie wystarczy poprzestać na wskazaniu na jej wyżej wymienioną, instrumentalnie pojętą stosowalność. Ta ostatnia bowiem jest tylko zewnętrznym przejawem najbardziej fundamentalnej właściwości nauki technologicznej, mianowicie *urzeczywistnienia idei totalnej kreatywności*. Techno-nauce nie idzie w istocie o poznawanie, ale przede wszystkim o kreowanie. Poznanie w techno-nauce spada do roli czysto instrumentalnej¹³. Jednocześnie ona nie ograni-

cza się do kształtowania otoczenia człowieka, lecz konsekwentnie zmierza do suwerennego tworzenia samego człowieka. Albowiem kreując środowisko człowieka w istocie tworzy jego potrzeby i zachowania. Formuje zatem jednolity organizm wzajemnego warunkowania, gdzie np. wysokość rachunku telefonicznego wyraża: poziom zaspokojenia potrzeb abonenta – nieustannie przy tym wzbogacając ich ilość i jakość (począwszy od coraz doskonalszego przekazu informacji, a na wyrafinowanych usługach seksualnych skończywszy), nierzadko jego status ekonomiczny (moda na telefonię komórkową), ale też wpływ na rozwój nowych technologii, które swym zasięgiem mogą daleko wykroczyć poza potrzeby samej telekomunikacji. Owa globalnie rozumiana nauka technologiczna staje się, zatem, rodzajem zmasowanej *interwencji*, tj. permanentnym *wyborem* człowieka i jego świata. Ale to niedwuznacznie sugeruje jej aksjologiczne zaangażowanie płynące z samej jej natury. Nauka staje się podstawową, *autoteliczną wartością* nowoczesnej cywilizacji. Nie rezygnuje przy tym z przypisanej jej przez Maxa Webera, powszechnie uznawanej za nienaruszalny warunek jej wewnętrznej spójności i tożsamości – *zasady aksjologicznej neutralności* jako podstawowej metody formułowania sądów obiektywnie ważnych.

I nie popada się tu w żadną sprzeczność z dopiero co uznanym poglądem, definiującym naukę jako wartość, o ile nie przeoczy się faktu, iż pierwsza teza umiejscawia naukę w obrębie całościowo uchwyconego fenomenu rozumienia. Jawi się tedy ona jako *jeden z możliwych* sposobów widzenia i przeżywania świata, a w przypadku jego urzeczywistnienia (co faktycznie zachodzi) staje się *wizją* technologicznie zrealizowaną, tj. *uskuteczniwym wyborem tego właśnie człowieka i tego właśnie świata*. To właśnie ta fundamentalna zdolność *wcielania możliwych wizji* przy użyciu technologii, czyni naukę tech-

13 Misja odkrywczą nauki zapewne już bezpowrotnie straciła swą dawną autonomię, popadając w coraz silniejszą zależność od ekonomii i polityki. Jej całkowita metamorfoza w rodzaj opcji politycznej czy ekonomicznej wydaje się już tylko kwestią czasu. W końcu nie bez powodu mówi się o polityce naukowej czy ekonomicznej opłacalności nauki. Taka pragmatyczne interpretacja roli nauki może być źródłem wielu niebezpiecznych wynaturzeń. Jeśli np. producent leku kierując się zasadą rachunku ekonomicznego (niezależnie od tego czy dobrze, czy źle pojętą) utajnia (np. w postaci niepełnej i nieczytelnej dla odbiorcy informacji) lub tylko lekceważąco traktuje możliwość wystąpienia skutków ubocznych związanych ze stosowaniem tego leku, to w istocie pełne *poznanie* jego właściwości schodzi na plan drugi. Odnośnie powyższego zob. H. Albert, *op. cit.*, s. 76.

nologiczną wartością¹⁴. I jakkolwiek w ostatecznym rozrachunku to człowiek dokonuje faktycznego wyboru, to niewątpliwie jego suwerenność zostaje nadwątlona przez samą moc perswazyjną nauki. Innymi słowy, jeśli się obarcza naukę odpowiedzialnością za wybory faktycznie dokonywane przez człowieka, to ma się tu na myśli właśnie ową perswazyjność racjonalności naukowej, działającej na człowieka z siłą psychologicznej konieczności.

Natomiast teza druga, nawołująca do *aksjologicznej neutralności* naukowych konstatacji, tak oczywista w stosunku do pozytywnej nauki empirycznej, daje się równie dobrze zastosować na gruncie wiedzy aksjologicznej. Albowiem nawet etyka rozumiana w wąskim sensie niezależnej aksjologii czy deontologii, tj. taka, która z założenia nie odwołuje się wprost do bezpośrednio danej rzeczywistości empirycznej, swą uwagę koncentrując na irrealnym świecie idealnie pojmowanych, autonomicznych wartości nie zrywa przecież całkowicie kontaktu z konkretną rzeczywistością. Dotyczy to zwłaszcza *etyki eudajmonicznej*, owej najstarszej i wciąż chyba najbardziej aktualnej postaci wiedzy etycznej, która swą atrakcyjność zawdzięcza związaniu potrzeby wiedzy z niezależnym od zmiennych okoliczności, nieprzemijającym dążeniem człowieka do szczęścia. Szczęśliwego życia nie da się zaś pomyśleć, a tym bardziej osiągnąć o ile wartości i wynikające z nich obowiązki nie powiąże się z trafnymi wyborami i słusznymi decyzjami. Te ostatnie z kolei, jeśli są spełniane w realnym życiu, wtedy jako konkretne rozstrzygnięcia oznaczają de facto trafny dobór *środków*, które mogą i powinny prowadzić do osiągnięcia owych idealnie pomyślanych aksjologicznych *celów* –

w sensie wyżej wymienionego ukierunkowanego przez pierwotny, tj. nie podlegający naukowej uzasadnialności wybór wartości. Tak zdefiniowane wartości jakkolwiek jawią się na kształt czysto formalnej, abstrakcyjnej intuicji pojęciowej o regulatywnym charakterze, której realne znaczenie spełnia się w samej drodze ku jej nieosiągalnemu meta-fizycznemu bytowi¹⁵, to przecież można je również doświadczyć w normalnym codziennym życiu w postaci dóbr, które stanowią ich materialny nośnik i podłoże¹⁶.

Co więcej, wydaje się, że tylko możliwość takiej aksjologicznej (wartościowej) reprezentatywności dóbr (a ściśle mówiąc jej możliwy stopień) jest w stanie wytworzyć względnie trwałą motywację dla moralnych intencji i działań, kształtując zarazem miarę etycznego zaangażowania człowieka. Teza ta, brzmiąca cokolwiek oportunistycznie, sugerująca bowiem poświęcenie Kantowskiego upodobania do bezinteresownie spełnianego obowiązku na rzecz zadowolonego z siebie podziwu dla rezultatów własnej moralnej zapobiegliwości, otóż teza ta w istocie walczy z jakże często szkodliwymi następstwami tych wszystkich etycznych poglądów, które nad realność możliwych do osiągnięcia dóbr moralnych przedkładają – wedle słów Maxa Webera – „sterylną donkiszoterię”¹⁷ nadmiernych roszczeń etycznych, które za swój właściwy przedmiot mają zachowanie nienagannej, niejednokrotnie utopijnej czystości etycznych pozycji.

To ostatnie spostrzeżenie nie stanowi jednak jeszcze żadnej ostatecznej konkluzji odnośnie właściwości „moralnej przestrzeni”, lecz jedynie uprzytomnia klasyczną aporię, z którą etyka zмага się niemal od zarania, tj. zasadniczą nieoczywistość *związku między bytem a powinnością*

14 Tezę tę można zilustrować odwołując się choćby do zjawiska niebywale popularności tzw. muzyki *techno*. Na tym przykładzie widać wyraźnie jak to pierwotnie czysto techniczne określenie, nawiązujące do swego *technologicznego* rodowodu, charakteryzujące: rodzaj instrumentacji, preferowanych wartości metrycznych czy stosowanych koncepcji melodycznych, tj. wszystko to, co mieści się w kategoriach „odkrycia nowej muzyki” i nowej jakości estetycznej pokazuje spontaniczne związki *techno-nauki* i estetyki. Co więcej, inspiruje pewien typ mody, zachowań, a nawet styl życia charakterystyczny dla sposób bycia *techno-człowieka* – daleko wykraczający poza ramy obowiązkowej obecności na sobotniej dyskotekce *techno*.

15 Chciałoby się tu zacytować słynną sentencję Hegla z jego *Wstępu do Fenomenologii ducha*: droga jest wszystkim, cel niczym.

16 Na temat Schelerowskiego rozróżnienia *wartość i dobro* zob. A. Węgrzecki: *Scheler*. Warszawa 1975., s. 46.

17 Max Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1922, s. 475. Weberowską interpretację celowości działań moralnych omawia F. Loos w pracy *Zur Wert- und Rechtslehre M. Webers*, Tübingen 1970. Wyżej wymieniony aspekt porusza zwłaszcza na s. 52–57.

cią. Dylemat ten sprowadza się za każdym razem do problemu przełożenia owych – z definicji transcendentnych wobec *konkretnej, życiowo zmiennej sytuacji* moralnie działającego człowieka – etycznych powinności, określonych przez *ogólne prawo* etyczne na prawidłowości rządzące empiryczno-społeczną rzeczywistością.

Zakładając tedy, że powyższe trudności, jako płynące z samej natury rzeczy, mają decydujący wpływ na rzeczywiste ukształtowanie etycznej władzy sądenia, można pokusić się o wniosek, że każda konstruktywna etyka, tj. taka, która nieusuwalność owego *hiatus* między bytem a powinnością uznaje z pełną świadomością za źródłowy motyw wszelkiej etycznej refleksji, jednocześnie widzi swoje właściwe zadanie w ukonstytuowaniu egzystencjalnie ważnego¹⁸ pola dialogu między sferą „faktów etycznych” i zdarzeń rzeczywistych. Sprowadza się to zadanie do próby przerzucenia mostu, który spiąłby te dwie rzeczywistości. Jego rolę pełniłaby wszelka próba ukonstytuowania praktycznie zaangażowanej wiedzy, która na kształt Arystotelesowskiej *phronesis* pozwoliłaby etycznej władzy sądenia znaleźć w trafnie dokonanym wyborze życiowym możliwie pełną manifestację czystej intuicji ogólnego prawa moralnego¹⁹. Ale słuszność wyboru nie posiada charakteru jednoznacznie definiowalnego algorytmu, albowiem w równym stopniu konstytuują ją ogólność prawa moralnego, co niepowtarzalna szczególność konkretnej życiowej sytuacji wyboru. Autentyczna moralność nie jest ubezwłasnowolniającym darem Boga, który za cel ma ugruntowanie rajskiej beztroski człowieka.

Jest podstawowym sposobem stanowienia siebie w świecie krzyżujących się indywidualnych racji i partykularnych interesów. Dlatego krytycznie nastawiona władza sądenia²⁰ na ogół nie poprzestaje na mglistej intuicji etycznej słuszności, tak charakterystycznej dla tzw. „dobrej intencji”²¹. Ona raczej zmierza do takiego zdefiniowania etycznej powinności, która znajdzie swe *realne* zastosowanie, tj. spełni się w *rzeczywistym* czynnie etycznym, który musi się liczyć z ograniczającymi go konsekwencjami ewentualnych „skutków ubocznych”, jednym słowem *zrealizuje się* – w możliwie pełnym wymiarze – w świecie naszego życia codziennego przez wprowadzenie do niego *dobra moralnego* (urzeczywistnionej wartości). Ten złożony proces *odpowiedzialnego* urzeczywistnienia wartości jest nieoczywistą konfrontacją doskonałości idei moralnej z przypadkowością świata naszego realnego życia. Nieuchronne zderzenie się obu tych rzeczywistości zmusza do poszukiwań możliwej adekwacji lub przynajmniej niesprzeczności między *celowością* tego, co określa *powinność*, a *możliwością* tego, co oferuje realna sytuacja, tzn. dostępnością moralnie dopuszczalnych środków²². I tak lekarz, który w dobrej wierze, tj. zgodnie ze szczytnym celem lekarskiej powinności, sięga w ostateczności – uprzednio nie szczędząc sił i środków – po agresywną terapię, musi się liczyć z faktem, że uratowany w ten sposób życie pacjenta może być tylko etycznie zaprojektowanym bezdusznym okrucieństwem przedłużonej, powolnej i bolesnej agonii równoznacznej do tego z niepotrzebnie i przedwcześnie sprowadzoną „emocjonalną śmiercią”²³.

18 Dla niniejszych rozważań sposób zdefiniowania owej egzystencjalnej ważności etycznego pola dialogu nie ma jakiegos rozstrzygającego znaczenia. Rozwijana tu krytyczno-hermeneutyczna interpretacja doświadczenia etycznego nie wymaga rygorystycznego, na wzór Kanta, „topograficznego” określenia kompetencji etycznych. Mogą się one skupiać zarówno w sferze emotywniej (wbrew stanowisku Kanta), jak i racjonalno-wolincjonalnej (Kantowska wola autonomicznego rozumu).

19 Zob. H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda*. Kraków 1993, s. 302–303.

20 Założenia krytycznego stanowiska w etyce omawia H. Albert w cytowanej wyżej pracy.

21 Chodzi tu oczywiście o pejoratywne, ironiczne znaczenie owej nieskutecznej „dobrej intencji”, która znacznie częściej kojarzy się ze szkodliwym, nieskutecznym pustosłowiem niżli z cenionym dobrem moralnym.

22 Krytyczna refleksja etyczna usiłuje tę trudność rozwiązać za pomocą tzw. zasad pomostowych (*Brücken-Prinzipien*). Zob. H. Albert: *Traktat über kritische Vernunft*, wyd. cyt., s. 76–79 oraz F. Loos, *op. cit.* s. 55–56.

23 Przykład ten być może trafnie zilustruje, w jaki sposób krytyczna refleksja etyczna próbuje rozwiązać klasyczny dylemat związany z poprawnym zdefiniowaniem związku *powinności z bytem*. Samo przełożenie tej relacji na twierdzenie: *powinność implikuje możliwość* sprawia wrażenie czysto formalnego zabiegu zamiany pojęć. Właściwy sens tej pojęciowej manipulacji odsłania się dopiero dzięki zastosowaniu ekwiwalentnej transpozycyjnej modyfikacji owego twierdzenia, które teraz przyjmuje bardziej intuitywną formę: *brak możliwości implikuje brak powinności*.

Powyższy przykład może sugerować dość jednostronną interpretację poszukiwanej tu adekwatności między powinnością a bytem. Daje się on mianowicie odczytać jako atak na uprzywilejowaną pozycję deontologicznej celowości działań²⁴ zakotwiczonych w niebiańskiej doskonałości wolnego świata platońsko-kantowskich wartości w celu poddania ich władzy przyziemnej kalkulacji ubogiej empirycznej konieczności, a zatem jako sprzeciw wobec obiegowej zasady *cel uświęca środki*. W rzeczywistości nie kwestionuje się tu ani celu, ani użytych środków (wszak okazały się skuteczne ratując życie), ale ich *etyczne zastosowanie*, które zignorowało subtelny wymóg *sytuacyjnie* definiującej się adekwatności. W omawianym przypadku nazbyt drastyczne środki zakwestionowały sensowność założonego z góry celu. Innymi słowy, sensowna spełnialność deontologicznej celowości zostaje wyznaczona już nie tylko przez *dostępność* możliwych do zastosowania środków, ale przez ich *dopuszczalność*. Ta pozornie jałowa dialektyka dostępności i dopuszczalności sugerująca swoistą „technologizację” etycznej relacji powinność–byt wydaje się jednak zmierzać w kierunku gruntownej reinterpretacji rozumienia powinności etycznej. Zbudowana na niej teoria deontologii pozbawia etyczną powinność jej niejako „materialnego” (w Schelerowskim znaczeniu tego terminu) ugruntowania w świecie obowiązujących wartości, zarazem odmawia jej prawa do bezkrytycznego posługiwania się kodeksualnie zdefiniowaną zasadą słusznego postępowania. Koncepcją tą wychodzi bowiem z założenia, iż w sytuacji ciągłego doskonalenia i mnożenia środków, za pomocą których realizuje się ogólna formuła powinności, oparta na konserwatywnym i odtwórczo interpretowanym zestawie wartości zostaje zakwestionowana już nie tyle adekwatność stosowania środków, co obowiązywanie uznawanej dotąd bez zastrzeżeń aksjologicznej perspektywy. Tak chętnie dziś krytykowana natrętna technologizacja codziennego życia w tym przypadku ujawnia swe pozytywne strony. Mnożąc dobra technologiczne (przedmioty, procedury teorie służące za owe środki wykorzystywane przez deontologiczną celowość) rozbija pancerz skostniałych wartości

wyznaczając zarazem pożądany kierunek ich przewartościowania. Należy to podkreślić: w dobie swoistej nadprodukcji „deontologicznych środków” niezbędne okazuje się przewartościowanie wartości, co prawda może nie tak radykalne jak w Nietzscheańskim projekcie, ale przynajmniej adekwatne do coraz szybciej ewoluującego obrazu technologicznie interpretowanego świata. Tak rozumiana technologiczna ekspansja nie ogranicza się zatem do jedynie coraz skuteczniejszej realizacji aksjologicznego zamówienia na uprzednio oferowaną jakość życia czy umieryania. Chaotyczny rynek nadprodukcji instrumentalnych dóbr aksjologicznych posiada przede wszystkim dar otwierania nowych możliwości i perspektyw. Zanim to jednak nastąpi niezdolność do natychmiastowego zagospodarowania owej „nadwyżki” instrumentalnych dóbr w granicach obowiązującego projektu aksjologicznego grozi rozmaitymi frustracjami znanymi pod nazwami „kryzysu świadomości”, „moralnego indyferentyzmu”, „konsumpcjonizmu”. Są to konieczne uboczne koszty wszelkiej twórczej ewolucji, która zanim zrealizuje swoje cele musi uprzednio zmierzyć się i pokonać typowy oportunistyczny konserwatywny światowy opór opartej na społecznym nawyku, na bezpiecznej retoryce obowiązujących kodeksów. Wszelkie takie odrzucenie reliktywnej świadomości wymaga niemałej odwagi – żąda mianowicie odrzucenia światopoglądowego alibi, za którym jakże często chroni się po prostu wygodny konformizm czy resentymentalna niechęć dla twórczej wyobraźni. Ale jest to wymóg konieczny, jeśli dogmatyzm zachowawczych zasad, owa swoista filisterska moralność przestrzegania reguł ponad wszystko ma ustąpić miejsca pluralizmowi odpowiedzialnie konstruowanych stanowisk. Tylko na tej drodze *bezrefleksyjna moralność zasad* może ustąpić miejsca *etyce odpowiedzialności*. Odpowiedzialność oznacza tu *gotowość i zdolność* etycznego samookreślenia się w owej na nowo skonstruowanej przez technologiczny postęp rzeczywistości, tj. permanentnie podejmowany trud definiowania (a ściśle rzecz biorąc – nieustannej reinterpretacji) swoich zobowiązań i powinności wobec świata pozbawionego statycznej,

24 Gwoli ścisłości warto podkreślić, że sugeruje się tu atak na pewne działania afirmujące określone wartości, a nie na te wartości. Zgodnie z tym można zakwestionować etyczną ważność *postępowania* lekarza ratującego życie, a nie sam *imperatyw* ratowania życia.

jednoznacznej postaci. Ta gotowość i zdolność, bez której nie może się obejść *odpowiedzialnie* ufundowana *powinność*, to *rozumne* wzięcie na siebie ciężaru słusznego działania, to akt wolnej decyzji zaangażowania się w tę – uznaną za kulturową wspólnotę – rzeczywistość, któremu towarzyszy głęboka, w miarę możliwości pozbawiona uprzedzeń oraz poparta rzetelną wiedzą, poznawcza intencja²⁵. W tak rozumianej, odpowiedzialnie ufundowanej *powinności etycznej-wola-bycia* spotyka się z etycznie spożytkowaną *wolą-poznania*. Wydaje się, że w tak bardzo zdominowanej przez permanentną technologiczną rewolucję rzeczywistości jak nasza epoka, tylko dzięki takiemu spotkaniu się etyki i racjonalnej wiedzy etyka może znaleźć należne sobie miejsce w świecie, a i świat etyki nie zignoruje.

Streszczenie

Nie ulega wątpliwości, że naukowa interpretacja rzeczywistości coraz silniej kształtuje świat życia codziennego. Naukowa wiedza, widziana z tej perspektywy obciążona jest pewną dwuznacznością. Niniejszy artykuł jest próbą ukazania owej niejednoznaczności. Takie hermeneutyczne odsłonięcie związków między nauką i egzy-

stencją sprowadza się do wydobycia egzystencjalnego sensu tego, co zwykle się nazywać kartezyjskim projektem naukowości.

Słowa kluczowe: **hermeneutyka, wiedza naukowa, etyka**

Summary

Scientific interpretation of reality more and more creates our ordinariness. There is some ambiguity in that interpretation of the scientific knowledge. This paper is an attempt to reveal diversity of it and to show, in hermeneutic way, an existential significance of connections between life-world of the everydayness and Cartesian science.

Key words: **hermeneutics, scientific knowledge, ethics**

Adres do korespondencji

dr Waldemar Kwiatkowski
Zakład Etyki i Filozofii Medycyny
Uniwersytet Medyczny w Łodzi
ul. Lindleya 6
90-131 Łódź

²⁵ To hermeneutyczne określenie *powinności* koresponduje w pewnym stopniu z interpretacją G. Pfaffera. Zob. G. Pfaffert: *Ethik und Hermeneutik*. Heinstein 1981, s. 175.