

Filozofia dramatu jako filozoficzna tradycja badawcza

Tadeusz Sierotowicz

Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych;
Istituto di Scienze Religiose di Bolzano;
IISS Gandhi di Merano

Philosophy of drama as a philosophical research tradition

Abstract

This paper presents an attempt to describe Józef Tischner's philosophy of drama from the point of view of Larry Laudan's philosophy of science. That is achieved with the help of the concept of Philosophical Research Traditions developed in the paper. A certain conceptual problem of Tischner's philosophy, and some future research topics are also presented.

Keywords

methodology of scientific research traditions, philosophical research traditions, philosophy of drama, philosophy of science, mental experiment, Józef Tischner.

1. Wprowadzenie

W ostatnich latach pojawiły się monografie poświęcone obrazowi nauki w systemach klasyków filozofii współczesnej¹. Dzieła takich myślicieli jak Heidegger, Nietzsche czy Husserl zostały dogłębnie przestudiowane pod kątem pytań o naukę. Tak powstały studia na temat filozofii nauki u Heideggera, Nietzschego i Husserla².

Lee Hardy, dla przykładu, analizuje dzieła Husserla pytając o wkład twórcy fenomenologii do filozofii nauki. Autor rozważa kwestie realizmu i instrumentalizmu, prawdy i racjonalności, ontologii teorii fizycznych i obiektywności matematyki u Husserla. Jest to monografia napisana wyjątkowo jasno i chociaż koncentruje się na zagadnieniu nauki u Husserla, jest też znakomitym wprowadzeniem do jego fenomenologii (por. zwłaszcza Hardy, 2013, s. 1–74). Glazebrook interpretuje najważniejsze dzieła Heideggera tak, jakby był on po części także i filozofem nauki, albowiem „zadaniem filozofa nauki – pisze Glazebrook – jest, przynajmniej częściowo, odpowiedzieć na pytanie o to, co konstytuuje naukę” (Glazebrook, 2000, s. 1). W konsekwencji śledzi ona rozwój poglądów autora *Bycia i czasu* na naukę, technikę i samo myślenie. Babich z kolei stawia sobie za cel spojrzenie na „filozofię Nietzschego poprzez soczewkę jego interpretacji nauki” (Babich, 1994, s. 1). W konsekwencji interpretacja filozofii nauki przedstawiona w tej próbie „refleksji na temat filozofii Nietzschego staje się wyrazem filozofii sztuki (tego, co wytworzone, techniki, lecz także i kultury oraz kreatywności) i życia” (Babich, 1994, s. 3).

Interesujące wyniki uzyskane przez ww. autorów zachęciły mnie do podjęcia podobnej kwestii w odniesieniu do filozofii dramatu Jó-

¹ Autor dziękuje anonimowemu recenzentowi, którego uwagi wydatnie przyczyniły się do usunięcia wielu niedociągnięć pierwszej wersji niniejszego eseju.

² Por. odpowiednio (Glazebrook, 2000; Babich, 1994; Hardy, 2013).

zefa Tischnera. Naturalnie temat „Tischner i filozofia nauki”, w szerokim sensie tego terminu, nie jest wyrazem tezy o fundamentalnym charakterze myśli filozoficznej Tischnera w dziedzinie filozofii nauki. Wynika on raczej z tego, iż moje próby myślenia o nauce, o jej kolo-kacji wobec innych dziedzin poznania, z wielu powodów są obecnie zakorzenione, inspirowane i konfrontowane z pisarstwem filozoficznym Tischnera.

Pytanie o filozofię nauki u Tischnera rozwijane będzie w niniejszym artykule w innej perspektywie niż ta, stosowana w monografiach Glazebrook, Babich i Hardy’ego. Oczywiście zostanie także dotknięta kwestia tego, co Tischner mówi o nauce, ale moje podstawowe pytanie będzie następujące: jak zrekonstruować w języku filozofii nauki zasadnicze idee filozofii dramatu Józefa Tischnera? Pytanie to jest w istocie rzeczą pytaniem o racjonalność (tej) filozofii oraz o to, czy racjonalność ta ma coś wspólnego z racjonalnością nauki.

Wielość filozoficznych systemów oraz bogactwo propozycji z zakresu filozofii nauki nie pozwalają na całościowe ujęcie tak obszernego tematu na kilku stronach niniejszego eseju. Mam jednak nadzieję, iż proponowane tutaj analizy stanowiąc będą interesujący przyczynek do dyskusji dotyczącej racjonalności filozofii i racjonalności nauki, pomimo ograniczenia analiz do jednego tylko systemu (filozofia dramatu) i do jednej, określonej koncepcji z zakresu filozofii nauki. Naturalnie, i mocno to trzeba podkreślić, chodzi tutaj o podejście mające charakter hipotezy roboczej i jest ono podporządkowane zasadniczemu celowi eseju, którym jest opis filozofii dramatu Tischnera jako tradycji badawczej. Proponując tego rodzaju przedsięwzięcie nie można zapominać, iż zasadniczym celem koncepcji Laudana jest przedstawienie nauk głównie przyrodniczych jako działalności racjonalnej, zaś racjonalność ta ma się wyrażać w rozwiązywaniu problemów empirycznych i pojęciowych. Z kolei centralnym przedmio-

tem zainteresowań Józefa Tischnera w jego „filozofii dramatu” jest filozoficzne zrozumienie dramatu człowieka w jego spotkaniu z Innym. Mając na względzie tę zasadniczą różnicę przedmiotów zainteresowań Larry’ego Laudana i Józefa Tischnera, moje podejście może być określone jako rodzaj filozoficznego eksperymentu myślowego, który posługując się narzędziami pojęciowymi tradycji badawczych obiera za przedmiot analiz filozofię dramatu³. Celem tego eksperymentu nie jest rozwiązanie określonych problemów z zakresu filozofii dramatu, czy też z zakresu filozofii nauki, lecz raczej spojrzenie przez pryzmat filozofii nauki na strukturę filozofii dramatu, to zaś dla ujaśnienia jej podstawowych pojęć, problemów oraz trudności (por. np. sekcja 4 niniejszego eseju).

Jako się rzekło, do zabrania głosu zostanie zaproszony Larry Laudan. Jego koncepcja tradycji badawczych w wersji opisanej na stronach klasycznej monografii *Progress and Its Problems* (Laudan, 1978) zostanie przyjęta za najbardziej przekonujący model racjonalności naukowej. Nie będzie tutaj podejmowana analiza porównawcza tej koncepcji z innymi ujęciami postępu i racjonalności naukowej rozwiniętymi przez Poppera, Kuhna czy Lakatosa. Pominięta też zostanie długa fala polemik wywołanych przez tę koncepcję, m.in. jeśli chodzi o sposób ujęcia racjonalności, postępu i zagadnień aksjologicznych (por. np. McMullin, 1979; Grobler, 1993; Tambolo, 2009; Sady, 2013; Życiński, 2015). Tradycja badawcza będzie uważana za spójny aparat pojęciowy oferujący dostatecznie poprawne ujęcie ra-

³ Na temat eksperymentów myślowych w filozofii zob. eseje opublikowane w (Stuart i in., 2018).

cyjności nie tylko naukowej, lecz także i racjonalności szerzej pojętej w tym sensie, iż ujęcie Laudana może być zastosowane również w innych dziedzinach poznania⁴.

Truizmem jest stwierdzenie, iż żaden model racjonalności nauki nie daje dokładnego obrazu mechanizmów rozwoju nauki i racji, które w konkretnych sytuacjach skłaniają badaczy do dokonania takiego, a nie innego wyboru teorii. Nie wynika to jednak z niedoskonałości samych modeli metodologicznych, lecz raczej z nieprzewidywalności rozwoju nauki, a szerzej – z nieprzewidywalności dróg poznania (por. np. Heller, 2009; Polak, 2008). Jak przypomina Tambolo cytując Laudana, w pismach Kuhna, Lakatosa, Toulmina i Feyerabenda znaleźć można około dwieście pięćdziesiąt tez opisujących to, co ma miejsce, albo co powinno mieć miejsce, w sytuacjach, w których badacze porzucają jedną teorię, ażeby przyjąć inną (zob. Tambolo, 2009, s. 14).

Koncepcja Laudana proponuje model racjonalności unikający nadmiernej formalizacji i pozostający w bliskim kontakcie z historią nauki i filozofią nauki – model niemający ambicji normatywnych i rezygnujący z języka używającego pojęć takich jak np. prawda czy kumulatywny rozwój nauk. Stawia natomiast w centrum uwagi rozwiązywanie problemów. To ostatnie zaś zdaje się być najbardziej zasadniczą, choć naturalnie nie jedyną, charakterystyką człowieka jako istoty usiłującej poznać i zrozumieć siebie samego oraz otaczający go świat.

⁴ „Dostatecznie poprawne” albo „dostatecznie prawdziwe” w sensie, w jakim używa te pojęcia Catherine Elgin: „Although models, idealizations, and thought experiments are inaccurate – sometimes wildly inaccurate – they exemplify features they share with their targets and thereby afford epistemic access to aspects of their targets that are otherwise overshadowed or underemphasized. They are true enough. They advance understanding of the phenomena they bear on” (Elgin, 2017, s. 2).

Wspominana wyżej relacja filozofii nauki i historii nauki ma istotne znaczenie dla proponowanych tutaj refleksji. Teza o dwustronnej zależności historii i filozofii nauki została mocno wyartykułowana przez Lakatosa w jego znanym i często cytowanym powiedzeniu: „filozofia nauki bez historii nauki jest pusta, historia nauki bez filozofii nauki jest ślepa” (Lakatos, 1980, s. 102). I zapewne tak jest, lecz w interesującym mnie kontekście podkreślić należy, iż tak filozofia nauki, jak i historia nauki nie mogłyby naturalnie istnieć bez nauki. Jednakże tak nauka, jak i filozofia mogą istnieć, istniały i istnieć będą bez filozofii nauki i historii nauki.

Powyższe stwierdzenie rozumiem w tym sensie, iż tak filozofia nauki, jak i historia nauki są refleksjami drugiego rzędu, komentarzami w sensie George’a Steinera (zob. np. Steiner, 1993; 1997). Autor *Rzeczywistych obecności* z przekonaniem głosi tezę, że komentarz i dzieło nie stoją na tym samym poziomie, i że ciągle aktualne jest podstawowe rozróżnienie pomiędzy dziełem, które jest pierwsze, a komentarzem, który przychodzi potem. Tylko dzieło ma moc otwierania przed nami nowych przestrzeni estetycznych, etycznych i poznawczych; tylko dzieło władne jest zmienić życie Czytelnika. Można powiedzieć, że Steiner uznaje, iż w dziele zawarty jest opis jakiejś części, jakiejś perspektywy świata, co do której realności i prawdy autor dzieła był przekonany.

Stąd pytanie – czy warto tracić czas na studiowanie komentarzy? Sądzę, że warto, ale tylko na tyle, na ile komentarz może być pomocny w lepszym zrozumieniu oryginalnego tekstu/dzieła. Tę właśnie drogę chcę wybrać. Wychodząc od komentarza na temat nauki wziętego z filozofii nauki (koncepcja tradycji badawczych Larry’ego Laudana) chciałbym zastanowić się nad filozofią dramatu.

Powyższe stwierdzenie nie jest w moim pojęciu banalnym uogólnieniem i należy go rozumieć jak następuje. Otóż aparat koncepcyjny

wpracowany przez Larry'ego Laudana został rozwinięty w oparciu o przykłady wywodzące się zasadniczo z takich dziedzin nauki, jak fizyka, chemia, geologia czy biologia. Jednakże jak wykazują poszukiwania piszącego te słowa, może on być stosowany także w kosmologii, teologii, dydaktyce matematyki i fizyki oraz w zakresie badań literackich. Stąd metodologia Laudana oferuje wspólny dla tych dziedzin język pozwalający na postawienie pytania o ich dialog i/lub wzajemną relację.

Powracając zaś do tematu niniejszego eseju – kwestia „Tischner i filozofia nauki”, postawiona w sensie sprecyzowanym na początku, nie tylko pozwoli na nieco inne spojrzenie na filozofię Autora *Sporo o istnienie człowieka*, lecz jak się zdaje będzie też pierwszym zastosowaniem koncepcji tradycji badawczych w zakresie filozofii. Gwoli ścisłości zaznaczyć należy, iż podobną próbę podjął Giovanni Reale, ale w oparciu o paradygmaty Kuhna, i w odniesieniu do różnych interpretacji dzieł Platona (Reale, 1987). Nie będzie ona jednak dyskusowana w niniejszym eseju, jako nazbyt odległa od podejmowanych tutaj kwestii.

2. Naukowe tradycje badawcze

Model rozwoju nauki zaproponowany przez Laudana sytuuje się w nurcie filozofii nauki wytyczonym przez Karla Poppera, Thomasa Kuhna i Imre Lakatosa. W modelu Larry'ego Laudana, który za podstawowy element opisu rozwoju nauki przyjmuje tzw. tradycje badawcze (*ScRT*), nauka jest interpretowana jako aktywność intelektualna i praktyczna, sprowadzająca się w swej istocie do rozwiązywania problemów⁵.

⁵ Na temat wspomnianych wyżej filozofów nauki oraz ich koncepcji zob. np. (Heller, 2016; Sierotowicz, 1997; Sady, 2013).

Według tego filozofa nauki zachowanie racjonalne polega na wybieraniu tych teorii, które przyczyniają się do większego postępu naukowego⁶. Postęp naukowy można zaś określić jako wzrastająca efektywność teorii w rozwiązywaniu problemów w danej dziedzinie badań naukowych⁷. „Miara” tego rozwoju jest zaś następująca: „globalna efektywność danej teorii w rozwiązywaniu problemów, określona jest w odniesieniu do liczby i wagi problemów empirycznych, które teoria ta rozwiązuje. Należy przy tym również uwzględnić liczbę oraz wagę anomalii i problemów koncepcyjnych, które są powodowane przez daną teorię” (Laudan, 1978, s. 68).

Strategia stosowana w obrębie nauki sprowadza się zatem do rozwiązywania problemów. Jeśli chodzi o problem empiryczny, to jego rozwiązanie w ramach teorii *T* należącej do stosownej tradycji badawczej oznacza, iż teoria *T* jest istotnym elementem „schematu wnioskowania, którego konkluzją jest zdanie formułujące problem” (Laudan, 1978, s. 25). Strategia poszukiwania rozwiązań problemów jest określana przez Larry’ego Laudana mianem strategii *mini-max* i opiera się na dwóch założeniach: „(1). Rozwiązany problem, tak empiryczny, jak i koncepcyjny, jest podstawową «jednostką» rozwoju naukowego. (2). Celem nauki jest maksymalizacja znaczenia rozwiązanych problemów empirycznych i jednoczesna minimalizacja znaczenia anomalii i problemów koncepcyjnych nierozwiązanych” (Laudan, 1978, s. 66)⁸.

⁶ Racjonalność, do której odnosi się Laudan, nie ma nic wspólnego z pojęciami prawdy i fałszu. Chodzi tu o racjonalność interpretowaną jako słuszna/dobra racja skłaniająca do podjęcia takiego, a nie innego działania. W przypadku naukowych tradycji badawczych taką racją jest większa zdolność do rozwiązywania problemów (zob. Laudan, 1978, s. 119–133 i 189–192).

⁷ Na temat konieczności odwoływania się do kontekstów badań zob. (Laudan, 1978, s. 15).

⁸ N. Rescher w angielskiej wersji *Walki systemów* używa w podobnym kontekście nowego zwrotu: „a cognitive cost-benefit analysis” (Rescher, 1985, s. 265).

Jak widać z powyższego określenia, Larry Laudan rozróżnia dwa zasadnicze typy problemów: empiryczne i koncepcyjne. Problemy empiryczne są „problemami pierwszej wagi i są one pytaniami podstawowymi dotyczącymi obiektów, które stanowią dziedzinę zastosowań danej nauki” (Laudan, 1978, s. 15). Problemy empiryczne dzielą się na trzy kategorie: (1) problemy nierozwiązane przez żadną z teorii w danej dziedzinie; (2) problemy rozwiązane i (3) anomalie, tj. problemy nierozwiązane przez daną teorię, natomiast rozwiązane przez inne teorie z tej samej dziedziny badawczej.

Problem koncepcyjny to problem, który dotyczy teorii jako takiej i nie istnieje niezależnie od niej. Jeżeli zatem problemy empiryczne są problemami pierwszej wagi dotyczącymi określonej dziedziny badań, to problemy koncepcyjne rodzą się wewnątrz schematów koncepcyjnych czy tradycji badawczych, które są propozycjami rozwiązania tychże problemów empirycznych. Problemy koncepcyjne mogą być wewnętrzne (np. kiedy dotyczą niespójności logicznej danej teorii) lub zewnętrzne (kiedy są wynikiem konfliktu danej teorii bądź z inną teorią czy tradycją badawczą dobrze ugruntowaną, bądź z jakąś teorią metodologiczną, bądź też z ogólną wizją świata danej epoki).

Dokonawszy wszystkich tych rozróżnień, można wstępnie określić naukową tradycję badawczą jako:

zespół ogólnych założeń dotyczących obiektów i procesów zachodzących w danej dziedzinie badań oraz założeń dotyczących metod, które należy stosować celem rozwiązywania problemów oraz celem konstruowania nowych teorii w tej dziedzinie (Laudan, 1978, s. 81)⁹.

⁹ Stwierdzenie to przypomina uwagi Thomasa Kuhna na temat wpływu i roli paradygmatu w życiu naukowym: „it functions by telling the scientist about the entities that nature does and does not contain and about the ways in which those entities behave. That information provides a map whose details are elucidated by mature scientific research” (Kuhn, 1970, s. 109).

Innymi słowy, tradycje badawcze określają w sposób abstrakcyjny z czego świat jest zbudowany, jakie relacje łączą istniejące w nim obiekty, jakie procesy tam zachodzą i jak należy ten świat badać, nie dostarczając przy tym żadnych konkretnych odpowiedzi na pytania i problemy szczegółowe. Tradycje badawcze są źródłem wskazówek na temat tego, „jak jej teorie powinny być modyfikowane i przebudowywane, celem zwiększenia ich zdolności do rozwiązywania problemów” (Laudan, 1978, s. 92). W tym sensie tradycje badawcze są nie tylko rodzajem heurystycznego przewodnika jeśli chodzi o rozwój teorii, lecz także są ich uzasadnieniem (*heuristic and justificatory roles of scientific research traditions* – por. Laudan, 1978, s. 89–93). Tak więc tradycje badawcze spełniają w odniesieniu do teorii tak funkcję wyjaśniającą, jak też i heurystyczną dostarczając tym samym środków służących do rozwiązywania problemów empirycznych i koncepcyjnych. Dana tradycja badawcza „składa” się z różnych teorii (będących czasem w konflikcie między sobą), które czynią bardziej konkretną „ontologię” danej tradycji badawczej i realizują wskazania metodologiczne tejże tradycji badawczej, usiłując podać rozwiązania określonych problemów. Spośród różnych tradycji badawczych w tej samej dziedzinie badań większy sukces zyskuje ta spośród nich, która prowadzi do rozwiązania większej ilości problemów empirycznych i koncepcyjnych, oczywiście przy mniejszej ilości anomalii i problemów nierozwiązanych.

Powyższa, wstępna rekonstrukcja definicji *ScRT*, wymaga jednak istotnego uzupełnienia. Otóż Larry Laudan celem zilustrowania swej koncepcji, podaje następujące przykłady *ScRT*: empiryzm i nominalizm w filozofii, woluntaryzm i intelektualizm kauzalny w teologii, darwinizm i teoria kwantów w nauce, mechanicyzm i witalizm w fi-

zjologii czy marksizm i kapitalizm w ekonomii. Larry Laudan, komentując te różne tradycje badawcze stwierdza, iż mają one kilka wspólnych cech:

(1) Każda tradycja badawcza rozwinęła wiele specyficznych teorii, które egzemplifikują i częściowo tworzą je. Niektóre z nich istnieją jednocześnie, inne zastąpiły ich poprzednie wersje.

(2) Każda tradycja badawcza charakteryzuje się określonymi *metafizycznymi* i *metodologicznymi* zaangażowaniami, które wzięte jako całość definiują daną tradycję oraz odróżniają ją od innych tradycji.

(3) Każda tradycja badawcza, w odróżnieniu od konkretnych teorii, przeszła wiele różnych, głębokich (czasem wzajemnie sprzecznych) transformacji i na ogół posiada historię, rozciągającą się w długim okresie czasu (podczas gdy teorie są często tworam krótkotrwałymi)¹⁰ (Laudan, 1978, s. 78–79).

Zważywszy tę precyzację Larry’ego Laudana, pełna definicja *ScRT* winna uwzględnić również owe metafizyczne i metodologiczne wybory, a może lepiej swoisty dekalog metafizyczny i metodologiczny, które określa daną *ScRT*.

Celem ułatwienia dalszych rozważań wprowadźmy następujący, schematyczny opis „maszyny analitycznej” (*the analytic machinery* – (Laudan, 1978, s. 121)), jaką są naukowe tradycje badawcze *ScRT*:

$$ScRT \rightarrow \langle \{O\}; \{R\}; \{M\}; \{p\} \mid \{T\}; \rangle,$$

gdzie poszczególne symbole oznaczają odpowiednio: obiekty podstawowe (*O*), relacje (*R*) oraz metodologię (*M*) przyjmowane w danej tradycji badawczej. Ponadto *{T}* określa zbiór teorii proponowanych

¹⁰ Na następnej stronie Laudan pisze: “a research tradition is thus a set of ontological and methodological «do’s» and «don’ts»” (Laudan, 1978, s. 80).

w ramach danej tradycji badawczej celem rozwiązania zbioru problemów pierwszego rzędu (problemy empiryczne – *empirical problems* w języku Laudana) $\{p\}$ i innych problemów koncepcyjnych występujących w danej dziedzinie refleksji.

Jak zostało wyżej zaznaczone, tradycja badawcza posiada elementy, które zmieniają się w czasie (nawet drastycznie i na różnych poziomach), i takie, które zmianom nie podlegają, albo zmieniają się nieznacznie tak, że tradycja badawcza zachowuje swą identyczność (ciągłość) w czasie (por. Laudan, 1978, s. 95–100). Omawiając ten aspekt swej koncepcji Laudan zauważa, iż dla przykładu Bernoulli, aktywny sto lat po śmierci Kartezjusza, pisze inaczej niż jego zmarły mistrz. Jednakże szczegółowa analiza historycznych zmian kartezjańskiej tradycji badawczej pokazuje intelektualną ciągłość pomiędzy stanowiskami Kartezjusza i Bernoulliego (Laudan, 1978, s. 99). Stąd Laudan, przywołując ideę *hard core* proponowaną przez Imre Lakatosa w ramach koncepcji programów badawczych twierdzi, iż „niektóre elementy tradycji badawczej są nietykalne (*sacrosanct*) i jako takie nie mogą być pominięte bez porzucenia samej tradycji badawczej”. Jednakże w odróżnieniu od autora *Dowodów i refutacji*, Laudan utrzymuje, „iż *zbiór elementów należących do tej niepomijalnej (unrejectable) klasy ulega zmianie w miarę upływu czasu*” (Laudan, 1978, s. 99 – kursywa Laudana). Niech zatem $I_{\{ORMp\}}$ oznacza tę niepomijalną klasę elementów. Wówczas:

$$ScRT \rightarrow \langle I_{\{ORMp\}} \mid \{O\}; \{R\}; \{M\}; \{p\} \mid \{T\}; \rangle.$$

Jako się rzekło, niemal wszystkie elementy określające *ScRT* (za wyjątkiem składowej *I*) mogą ewoluować z czasem, prowadząc do coraz to innych realizacji tej samej tradycji badawczej. W tych okolicznościach można mówić o zmianach wewnętrznych danej *ScRT*,

w której metody, teorie i cele poznawcze (tj. problemy do rozwiązania) podlegają ciągłym zmianom. Wypada podkreślić, iż składowa *I* tradycji badawczej jest czynnikiem unifikującym różne realizacje tej samej *ScRT*, tak w aspekcie diachronicznym (identyczność *ScRT* w czasie, pomimo zachodzących zmian wewnętrznych), jak i w aspekcie synchronicznym. Mówiąc o jedności w aspekcie synchronicznym mamy na myśli tę okoliczność, iż składowe *O*, *R*, *M* i $\{T\}$ danej *ScRT* są w istocie konkretną realizacją tej tradycji badawczej, realizacją służącą rozwiązaniu określonych problemów empirycznych czy koncepcyjnych w ramach tejże tradycji badawczej. Pozwala to uważać *ScRT* za rodzaj struktury pojęciowej skonstruowanej w określonym celu, a nie za przypadkowy zbiór idei, teorii czy metod.

Zmiany zachodzące w danej *ScRT* zmierzające do rozwiązania określonego problemu podstawowego (czy też koncepcyjnego), mogą być interpretowane – w innej nieco perspektywie – jako zmiany prowadzące do coraz to większej koherencji wewnątrz danej tradycji badawczej. Chodzi o to, iż proces wyjaśniania naukowego to ciągły wysiłek zmierzający do coraz to większej koherencji charakteryzującej teoretyczny system nauki¹¹.

Koncepcja *ScRT* jest tak sformułowana, iż może ona być zastosowana (po dokonaniu odpowiednich zmian) w różnych dziedzinach poznania ludzkiego. Możliwość ta nie jest jednak konsekwencją ogólności terminów, w których *ScRT* jest definiowana, lecz konsekwencją idei, według której tradycja badawcza jest aktywnością zmierzającą do rozwiązywania problemów.

¹¹ Gdy chodzi o pojęcie koherencji w nauce zob. np. krytyczne uwagi Paula Feyerabenda (Feyerabend, 1996, rozdz. 3).

3. Filozofia dramatu jako filozoficzna tradycja badawcza

Wspominałem wyżej, iż według Laudana koncepcja tradycji badawczych daje się stosować nie tylko w zakresie nauk matematyczno-doświadczalnych. Istotnie, według tego filozofa można sensownie mówić o tradycjach badawczych w zakresie filozofii, teologii, ekonomii (Laudan, 1978, s. 78). Gwoli ścisłości dodać należy, iż sam Laudan nie dokonał szczegółowej aplikacji własnej koncepcji poza obszarem zmatematyzowanych nauk doświadczalnych.

Jaka jest zasadnicza charakterystyka nauki jako kontekstu poznania? Nieprzypadkowo Laudan określił podstawowe problemy, którymi zajmuje się nauka, przymiotnikiem „empiryczne”. Nie roszcząc sobie pretensji do pełnej i wyczerpującej definicji naukowego kontekstu poznania chciałbym przypomnieć klasyczne sformułowanie Galileusza z jego listu do o. Benedetto Castellego. W sławnym wyimku z tego listu Galileusz utrzymuje, iż o słuszności konkluzji „o charakterze przyrodniczym możemy być zupełnie przekonani w oparciu o naczne doświadczenia lub niezbite dowody (*sensate esperienze e dimostrazioni necessarie*)” (Galileo, 2006, s. 35 oraz przypis 51).

Pragnąc zastosować koncepcję naukowych tradycji badawczych w dziedzinie filozofii, czyli ulegając pokusie opisanie filozoficznych tradycji badawczych (*PhRT*), należy wpieryw zastanowić się nad specyfiką filozofii jako odrębnej domeny badawczej. Przewodnikiem będzie monografia Nicholasa Reschera (Rescher, 1993) podejmująca kwestie epistemologicznych, a może lepiej – poznawczych aspektów

filozofii¹². Innymi słowy, wyniki poszukiwań Reschera będą mnie interesowały na tyle, na ile pozwalają na klarowny opis specyfiki filozofii jako odrębnej dziedziny poznania.

Być może najbardziej rzucającym się w oczy aspektem filozofii jest wielość stanowisk filozoficznych. Na targowisku, a może lepiej – na bitewnym polu filozoficznej debaty ścierają się filozofowie różnych maści i orientacji głosząc stanowiska nie tylko odległe od siebie, lecz także wzajemnie sprzeczne i bez najmniejszych szans na pogodzenie. Jednakże, utrzymuje Rescher, jest to normalny stan rzeczy. Jak zauważył John Kekes, cytowany przez Reschera, ażeby zrozumieć filozofa, należy wpieryw pytać o problemy, które chciał rozwiązać. Natura problemów filozoficznych jest jednak taka, że chcąc rozwiązać taki czy inny problem z tej dziedziny poznania, filozof musi dokonać wyboru wartości poznawczych, i nie tylko poznawczych, bowiem bez takiego wyboru aksjologicznego nie można dojść do rozwiązania stawianych w filozofii kwestii. Wynika to zasadniczo z niedookreśloności samych problemów oraz z niemożliwości odwołania się do „nanczynych doświadczeń lub niezbitych dowodów”, które mogłyby przykonać wszystkich nie tylko co do osiągniętego wyniku, lecz także i do zbioru wartości poznawczych leżących u podstaw danego postępowania poznawczego.

Wartości poznawcze, o które tutaj chodzi, są jakby wagą probierczą umożliwiającą ustalenie tego, co pierwsze, ważniejsze, pewniejsze, istotniejsze, bardziej rygorystyczne, konieczne i ośrodkowe. Wালory poznawcze są odzwierciedleniem preferencji każdego filozofa,

¹² Przedstawiona tutaj synteza stnowiska N. Reschera opiera się na monografii *The Strife of Systems*, ze wszech miar zasługującej na uwagę filozofów. Oto wykaz stron monografii, na których znaleźć można zasadnicze dla przedstawionej tutaj syntezy sformułowania Reschera – (Rescher, 1993, s. 25, 27, 44, 120–123, 132–134, 140–144, 174, 181, 186, 198, 231, 300 i 333). Książka Reschera jest rozwinięciem artykułu, który szkicuje podstawową ideę metafizologiczną autora (Rescher, 1978).

które to preferencje znajdują zastosowanie w rozwiązywaniu konkretnych problemów filozoficznych. Odzwierciedlają się też one w preferowaniu określonych schematów uzasadniania i rozumowania. Syntetyzując – wartości poznawcze wyrażają standardy ważności i uzasadniania stosowane w konkretnych sytuacjach problemowych dyskutowanych przez filozofa; są one jakby jego sposobem widzenia problemów filozoficznych „z punktu obserwacyjnego zajmowanego przez filozofa” (Rescher, 1993, s. 324)¹³.

Zwykle miłośnicy mądrości mają do czynienia w tego rodzaju sytuacjach z kiściami aporii, z których z konieczności muszą zerwać niektóre grona, ażeby z nich utoczyć odurzające wino doktryny. Każda tego rodzaju kiść to zbiór stwierdzeń, tez, z których niektóre są wzajemnie sprzeczne i niespójne, tak że nie mogą być one jednocześnie poprawne (*aporetic clusters of mutually incompatible thesis* – (Rescher, 1978, s. 220)). Jednakże każda kiść, każda teza wzięta oddzielnie może być zaakceptowana. Oczywiście filozofowie nie dokonują odrzucenia tez w sposób całkowicie automatyczny. Często odwołują się do nowych sformułowań istniejących tez, dokonywanych w oparciu o odpowiednie rozróżnienia. Oto uproszczony i schematyczny przykład kiści aporetycznej, na której opiera się problem wolnej woli:

- (1) Wszystkie zdarzenia mają przyczynę.
- (2) Jeśli jakiś wybór jest dokonany na podstawie wolnego wyboru, wówczas nie jest on zdeterminowany przyczynowo.
- (3) Wolna wola istnieje – ludzie mogą, dokonują i realizują wolne wybory.

¹³ “From where one stands” (Rescher, 1985, s. 265).

Tezy (1)-(2)-(3) nie mogą być oczywiście przyjęte jednocześnie. Można naturalnie odrzucić tezę (2) i wówczas tezy (1) oraz (3) stać się mogą podstawą dalszych rozważań. Istnieje jednak możliwość dokonania rozróżnienia w ramach tezy (2) na następujące dwie tezy:

- (2.1) Jeśli jakiś wybór jest dokonany na podstawie wolnego wyboru, wówczas nie jest on zdeterminowany przez przyczynę zewnętrzną.
- (2.2) Jeśli jakiś wybór jest dokonany na podstawie wolnego wyboru, wówczas nie jest on zdeterminowany przez przyczynę wewnętrzną.

W tej sytuacji niespójna kiść tez (1)-(2)-(3) została zastąpiona równie niespójną kiścią tez (1)-(2.1)-(2.2)-(3). Sytuacja staje się akceptowalna, jeśli odrzucić tezę (2.2).

Naturalnie wybory dokonywane przez filozofów, wszak nie wszyscy cenią te same wina, nie zawsze są podobne – więcej, zwykle są zasadniczo różne, stąd i rozwiązania tych samych problemów są zasadniczo różne¹⁴. Kwestię komplikuje dodatkowo fakt, iż także

¹⁴ Wiele momentów analizy dzieła literackiego proponowanej przez Romana Ingardena, mistrza Tischnera, zdaje się opisywać fenomen wyboru określonej opcji w odniesieniu do kiści aporetycznej. W szczególności Ingarden był zdania, że „dzieło literackie osiąga swój szczyt w objawieniu jakości metafizycznych” (Ingarden, 1988, s. 371). Przykładami jakości metafizycznych są „proste lub pochodne jakości, takie jak np. wzniosłość (czyjejs ofiary) lub podłość (czyjejs zdrady), tragiczność (czyjejs klęski) lub straszliwość (czyjegos losu), to, co wstrząsające, niepojęte lub tajemnicze, demoniczność (czyjegos czynu lub pewnej osoby), świętość (czyjegos życia) lub jej przeciwieństwo: grzeszność” (Ingarden, 1988, s. 368). Jakości te w ujęciu autora *Sporu o istnienie świata* są tym, „co nadaje życiu naszemu wartość «przeżycia», i tym, za czego tajemniczym, konkretnym objawieniem się w naszym życiu żyje w nas utajona tęsknota, kryjąca się poza wszystkimi naszymi działaniami i czynami” (Ingarden, 1988, s. 369). Doświadczenie, objawienie jakości metafizycznych pozwala na dostrzeżenie przez konkretnego człowieka tego, „co leży w źródle bytu i stanowi jedną z jego postaci”. Z drugiej zaś strony jakości metafizyczne tak przeżyte „rzucają jakby cień

i problem natury filozofii jest filozoficzny i jako taki zależy od dokonywanych wyborów. Krótko – kwestia czym jest filozofia jest częścią filozoficznej argumentacji.

Jednakże, jak podkreśla Rescher, jest to normalny stan rzeczy i w konsekwencji filozofia przedstawia się jako pluralizm, jako przegromna mnogość różnych orientacji. Nie można jednak na tej podstawie twierdzić, iż poszczególne problemy filozoficzne pozbawione są jednoznacznych rozwiązań. Przeciwnie – można podać dokładne, racjonalne i konkretne rozwiązanie problemów, tyle tylko że jest ono zależne od wartości poznawczych akceptowanych przez filozofa proponującego to rozwiązanie. Problem filozoficzny zatem ma rozwiązanie dla filozofa, który przyjął określoną orientację poznawczą opartą na uznawanych przez niego wartościach, czyli dla filozofa, który zajął takie a nie inne stanowisko aksjologiczne. Zważywszy jednak, iż filozofów jest wielu, a każdy z nich podziela/podzielać może inne wartości, jasna się staje z jednej strony nieuniknioność pluralizmu orientacji, z drugiej zaś możliwość konkretnego, choć niepowszechnie akceptowalnego rozwiązania takiego czy innego problemu filozoficznego.

Taka właśnie jest podstawowa charakterystyka filozofii jako dziedziny poznawczej. Jako całość nie dysponuje ona powszechnie akceptowanymi kryteriami uzasadnienia i akceptacji, jednakże każdy filozof wzięty z osobna rozwiązuje problemy w oparciu o wartości poznawcze, które akceptuje, starając się wyrazić w ramach racjonalnego, to jest spójnego, koherentnego, umotywowanego i udokumentowanego systemu pojęć proponowaną odpowiedź. Oznacza to, iż argu-

na późniejsze nasze życie, wywołują w nim nieraz radykalne przemiany” (Ingarden, 1988, s. 370). Tęsknota za tym objawieniem i za kontemplacją jakości metafizycznych jest „źródłem wielu naszych czynów. Ona też jest z jednej strony ostatecznym źródłem poznania filozoficznego i pędu do uzyskania poznania” (Ingarden, 1988, s. 371).

mentacja o charakterze filozoficznym w sposób rygorystyczny proponująca konkretne rozwiązanie jakiegoś problemu filozoficznego nie wyklucza możliwości sformułowania innej, całkowicie różnej odpowiedzi na to samo pytanie, równie rygorystycznie uzasadnionej, choć w odniesieniu do innych standardów. Dla pełnej jasności warto dodać, iż używając tutaj pojęć takich jak: koherencja, rygor czy spójność nie chcę sugerować, iż chodzi o pojęcia przywołujące na myśl klarowność i jednoznaczność definicji wyjętych z podręcznika logiki klasycznej, którym miałyby zostać przypisana wyłączność jeśli chodzi o stanowienie standardów racjonalności i uzasadniania. Wszak i te ostatnie są przedmiotem wyborów poznawczych poszczególnych filozofów i mogą być łączone z innymi kryteriami i elementami dyskursu. Krótko – jak powiedziałyby może Tischner: każdy filozof, każdy człowiek, tworzy hierarchię, z której wnętrza wychodzi na spotkanie z innym filozofem, innym człowiekiem. Świat i czas każdego filozofa, każdego człowieka to „świat spraw ważnych i nieważnych, chwil doniosłych i błahych, czasów świętych i czasów powszednich” (Tischner, 1990, s. 19).

Przedstawione dotąd poglądy Reschera można podsumować utrzymując, iż stanowisko pojedynczego filozofa jest monistyczne i absolutne, zaś stanowisko wspólnoty filozofów jest pluralistyczne, co – dodałbym od siebie – przypomina nieco wielość wyznań religijnych. W filozofii normalny stan rzeczy to „permanentna wielość niezgodnych stanowisk” (Rescher, 1993, s. 333) wynikająca z różnych wyborów aksjologicznych. Dodać należy, iż jeśli dla jakiegoś problemu filozoficznego, być może w jego nowym sformułowaniu, uda się znaleźć nieproblematyczne i powszechnie akceptowane rozwiązanie, wówczas problem ten opuszcza dziedzinę filozofii. Być może kwestia duszy jest przykładem tego rodzaju sytuacji.

To, co zostało wyżej powiedziane na temat metafizologicznego stanowiska Reschera, pozwala zrozumieć powody, dla których określa on filozofię jako

aktywność zmierzającą do racjonalnej systematyzacji. „Dąż do maksymalizacji informacji dbając o jak najkorzystniejszy bilans pomiędzy rozwiązaniami problemów i unikaniem niespójności”. Racjonalność filozoficzna polega na optymalizacji rozwiązań problemów (Rescher, 1993, s. 198).

Takie postawienie sprawy umożliwia odpowiedź na pytanie, czy można mówić o postępie w filozofii. Odpowiedź jest pozytywna, należy jednak sprecyzować, iż chodzi tu o postęp „w ramach różnych stanowisk filozoficznych konkurujących ze sobą, a nie o postęp rozumiany jako usuwanie sprzeczności pomiędzy tymi stanowiskami” (Rescher, 1993, s. 244) tak, jakby celem postępu było dojście do sytuacji, w której istnieje jedna tylko doktryna filozoficzna akceptowana przez całą wspólnotę filozofów.

Łatwo wywnioskować z powyższych uwag, iż możliwe jest opisanie poszczególnych orientacji filozoficznych w sposób analogiczny do naukowych tradycji badawczych. Łatwo też się domyśleć, iż filozoficzne tradycje badawcze (*PhRT*), jeśli chodzi o ogólną strukturę, wykazują daleko idące podobieństwo do struktury *ScRT*. Stąd można zaproponować następujące przedstawienie *PhRT*:

$$PhRT \rightarrow \langle I_{\{ORMp\}} \mid \{O\}; \{R\}; \{M\}; \{p\} \mid \{T\}; \rangle.$$

Dokładniejszy opis poszczególnych elementów *PhRT* zostanie poniżej zaproponowany na przykładzie filozoficznej tradycji badawczej, jaką jest filozofia dramatu Józefa Tischnera¹⁵.

¹⁵ Zob. zwłaszcza (Tischner, 1990; 2001; 2017; Kot, 2016; Gadacz, 2009).

Zasadniczą kwestią i pytaniem filozofa z Łopusznej jest pytanie o dramat, które w jego ujęciu jest jednocześnie pytaniem o człowieka. Tischner nie określa wprost tego, czym jest dramat – termin ten nie zostaje nigdy przez niego zdefiniowany. Jednakże konstatacja swoistej równoważności pytania o dramat z pytaniem o człowieka sprawia, iż opis istnienia człowieka jest też opisem dramatu. Człowiek bowiem to istota dramatyczna, żyje w dramacie, bo inaczej żyć nie może. Czym jest zatem dramat *sive*, czym jest istnienie dramatyczne człowieka – zapytuje Tischner. I sformuławszy to podstawowe, pierwszorzędne dla jego *PhRT* pytanie filozoficzne odpowiada, iż pojęcie dramatu: „wskazuje na człowieka [...]. Być istotą dramatyczną, to znaczy: istnieć w określonym i w określony sposób otwierać się na innych i na świat – scenę” (Tischner, 1990, s. 13). Odpowiedź tę uzupełnia inną, znajdującą się na samym początku dzieła: „być istotą dramatyczną, znaczy: przeżywać dany czas, mając wokół siebie innych ludzi i ziemię jako scenę pod stopami” (Tischner, 1990, s. 11). Nie jest to jednak jedyna odpowiedź na podstawowe pytanie Tischnera – oto bowiem autor *Innego* uzupełnia powyższe odpowiedzi podkreślając, iż „być istotą dramatyczną, to wierzyć – prawdziwie czy nieprawdziwie – że zguba lub ocalenie jest w rękach człowieka” (Tischner, 1990, s. 13). O ile pierwsze określenie jest jakby encyklopedycznym „kiedy”, „gdzie” i „z kim” dramatycznego istnienia człowieka, o tyle drugie wskazuje na to, jaka jest stawka tego istnienia. W tym sensie można je zapewne uznać za uzupełniające się.

Pierwsza odpowiedź pozwala na uchwycenie zasadniczych elementów składowej $\{O\}$ *PhRT* Tischnera. Człowiek, jako istota dramatyczna, jest w relacji z Innym, sam zaś dramat rozgrywa się na scenie, którą jest świat, i w czasie, którym nie jest czas zegara, lecz czas upływający między pytaniem, stawianym mi przez Innego i moją

odповідzią (Tischner, 1990, s. 73–74)¹⁶. Człowiek, Inny i scena konstytuują zatem podstawowe elementy składowej $\{O\}$. Z kolei głównym elementem składowej $\{R\}$ jest spotkanie z Innym, które ma charakter dramatu i prowadzi do wyboru o charakterze agatologicznym. Te elementy: dramat, spotkanie i wybór, są ściśle ze sobą powiązane. Istotnie, horyzontem dramatu jest dobro i zło, zaś jego przestrzenią jest zhierarhizowana przestrzeń agatologiczna, której wymiarami są dobro, piękno i prawda. Wymiary te, wymiary zwycięstwa człowieka są dramatycznie rozpięte między nimi samymi, a wymiarami ich tragicznej negacji: zła, brzydoty i fałszu¹⁷. Te ostatnie są także drogami błędzenia człowieka.

Syntetyzując: w filozofii dramatu fenomenem pierwotnym jest dramat, dramat wydarzający się w spotkaniu z Innym. Dramat zatem to pojęcia pierwsze specyficzne dla składowej $I_{\{ORMp\}}$ *PhRT*, jaką jest filozofia dramatu Tischnera, bowiem spotkanie może być uznane za jedną z głównych składowych $I_{\{ORMp\}}$ *PhRT* określanej mianem filozofii dialogu w ramach orientacji fenomenologiczno-egzystencjalistycznej¹⁸. Ale to właśnie fundamentalne znaczenie dramatu w pytaniu o człowieka i sposób analizy tegoż dramatu sprawiają, że ujęcie Tischnera nie jest tylko jedną z teorii w ramach szerszej po-

¹⁶ Interesującą teorię na temat czasu ciała i czasu człowieka rozwija Tischner w (Tischner, 2001, s. 101–125).

¹⁷ “Spotykając drugiego (Innego), spotykam go w horyzoncie, który umożliwia spotkanie i zarazem jest jego dziełem. Spotykany Inny i ja wraz z nim znajdujemy się w przestrzeni, w której coś jest lepsze, a coś gorsze, dobre lub złe. Przestrzeń ta nie jest zwykłą przestrzenią geometrii Euklidesa, lecz przestrzenią hierarchiczną. Dobro zwie się po grecku *agaton*. *Logos* znaczy to, co rozumne, mądre. Powiemy więc: spotkanie jest otwarciem agatologicznego horyzontu doświadczenia międzyludzkiego. Horyzont agatologiczny, to taki horyzont, w którym wszystkimi przejawami innego i moimi włada swoisty *logos* – *logos* dobra i zła, tego co lepsze i co gorsze, wlotu i upadku, zwycięstwa i potępienia” (zob. Tischner, 1990, s. 53).

¹⁸ Dialog ściśle spleta się z dramatem niemal w całej *Filozofii dramatu*, a także w *Spocie o istnienie człowieka* i w *Innym* (zob. Kot, 2016, s. 90–101).

jętej tradycji filozoficznej, lecz samo staje się odrębną tradycją, naturalnie nie bez silnych związków z ww. orientacją (por. Laudan, 1978, ss. 95–100 oraz Gadacz, 2009). Niektóre elementy tej odrębności podjęcia Tischnera zostaną wkrótce podkreślone¹⁹.

Postawienie kwestii człowieka jako istoty dramatycznej rodzi wiele pytań ($\{p\}$). Oto niektóre z nich: czym jest czas? Kim jest Bóg? Kim jest Inny? Czym są piękno, prawda i dobro? Jak to się dzieje, że człowiek może pobłądzić w żywiole piękna, w żywiole dobra i w żywiole prawdy? Czym jest wolność? Kwestia zbawienia, zatracenia i łaski? Na te i inne pytania Tischner stara się odpowiedzieć odwołując się do analiz o charakterze fenomenologicznym i hermeneutycznym ($\{M\}$). Nie trzeba dodawać, iż samo myślenie o dramacie „jest dramatem, a więc samo może się zatracić lub ocalić” (Kot, 2016, s. 45)²⁰. Może zejść na manowce, może pobłądzić.

W tym miejscu rekonstrukcji filozofii dramatu jako *PhRT* chciałbym wskazać na inspirującą teorię Tischnera dotyczącą sposobu uprawiania filozofii (składowa $\{M\}$). Chodzi o myślenie z wnętrza metafory opisane w pięknym eseju z 1980 roku (zob. Tischner, 2011d). W filozofii dramatu myślenie to staje się centralne, albowiem filozofia ta „nie ucieka od metafor, wie bowiem, że metaforyzacja należy do natury myślenia. Stąd jej filozofowanie jest zdecydowanie «myśleniem

¹⁹ Pozostając w ramach rozwijanego tutaj eksperymentu myślowego idącego śladami analiz Laudana, możliwa byłaby analiza skuteczności tradycji filozofii dramatu w rozwiązywaniu istotnych problemów filozofii człowieka, jak np. problemu dobra i zła, problemu śmierci czy problemu wolności w konfrontacji z innymi tradycjami, np. Heideggerowską czy Levinasowską. Z braku miejsca dokładniejsze opracowanie tej kwestii trzeba pozostawić specjalnym badaniom.

²⁰ Na ten temat zob. interesujące studium D. Kota (2016). Cokolwiek mogłoby to znaczyć, Autor idąc w ślad za Tischnerowską wieloznacznością trafnie dobranego słowa, tak oto syntetyzuje istotę myślenia dramatycznego: „myślenie dramatyczne jest wydrzającym się Pomiędzy Swoim i Innym poetyzującym opowiadaniem o Najważniejszym” (Kot, 2016, s. 356).

z wnętrza metafory»²¹. Myślenie z wnętrza metafory to myślenie, które „widzi, że wszystko może być inne” (Tischner, 2011d, s. 516), w tym sensie, iż „radikalna metaforyzacja świata widzialnego”, dokonującego się w tym myśleniu, „oznacza odebranie światu rangi absolutnie istniejącego świata” (Tischner, 2011d, s. 524). Więcej – „skoro możliwa jest metafora filozoficzna”, a wszak trudno twierdzić, że nie jest, „to możliwy jest zupełnie inny świat, na którym żyjemy dziś” (Tischner, 2011d, s. 526). Zatem myślenie z wnętrza metafory, jeśli pozwolić sobie na daleko idące uproszczenie, wyraża wieloznaczność języka filozoficznego²². Tischner przeciwstawia tę wieloznaczność „zasadzie ścisłej jednoznaczności języka”, będącej wyrazem myślenia bez metafory, dostrzegając w tej zasadzie chorobę (Tischner, 2011d, s. 526)²³.

²¹ (Tischner, 1990, s. 249). Dotyczy to także myślenia o scenie – (por. Tischner, 2011b, s. 388–391).

²² Por. następujące sformułowanie R. Ingardena dotyczące wieloznaczności zdania: „rzeczą charakterystyczną dla zdań wieloznacznych jest to, iż dopuszczają wielość interpretacji, bez możliwości wykluczenia którejkolwiek z nich, czy też wybrania jednej z nich jako jedynej właściwej”. Wieloznaczność, o której tutaj mowa, „może mieć swą podstawę [...] w wieloznaczności poszczególnych słów w nim występujących lub też w nieprzejrzystości, a tym samym wieloznaczności konstrukcji zdania” (Ingarden, 1988, s. 210).

²³ Ingarden, porównując zdania orzekające występujące w dziele literackim ze zdaniami orzekającymi obecnymi w dziele naukowym zauważa, iż pomimo tej samej formy, a nawet czasem treści, zdania orzekające występujące w tych dziełach są istotnie różne. „Zdania orzekające w dziele naukowym są rzetelnymi sądami w sensie logicznym, takimi, w których coś się całkiem na serio twierdzi i które nie tylko roszczą sobie prawo do prawdziwości, lecz są prawdziwe lub fałszywe. Natomiast zdania orzekające w dziele literackim są wprawdzie czystymi zdaniami orzekającymi, lecz z drugiej strony nie można ich uważać za na serio wysuwane twierdzenia, za sądy” (Ingarden, 1988, s. 229). Z tego powodu Ingarden nazywa zdania orzekające obecne w dziele literackim *quasi*-sądami i przypisuje im „sugestywną moc, która pozwala przy lekturze zanurzyć się w sfingowanym świecie i żyć jakby w świecie w osobliwy sposób nie-rzeczywistym, a jednak nabierającym pozory rzeczywistości” (Ingarden, 1988, s. 242).

Wieloznaczność metafory, czyli alternatywa, którą metafora proponuje, ukazuje „kierunek możliwego rozwiązania problemu” (Tischner, 2011d, s. 516). Tym problemem jest w ujęciu Tischnera „ból radykalnej niepewności” – to z tego „ból bierze się nasze myślenie – myślenie, które pyta: jak jest naprawdę?” (Tischner, 2011d, s. 513 i 514). Sądzę, iż ten aspekt myślenia z wnętrza metafory powraca w *Filozofii dramatu* tam, gdzie Tischner pisze o horyzoncie agatologicznym i perspektywie aksjologicznej²⁴. W rozdziale poświęconym agatologii, autor *Innego* podkreśla: „podstawową funkcją tego, co agatologiczne, jest odślanianie i problematyzowanie [...]. To, co agatologiczne, daje do myślenia. To, co aksjologiczne, ukazuje kierunki działania” (Tischner, 1990, s. 58). Krótko: spotkanie z Innym jest źródłem doświadczenia aksjologicznego, bo pokazuje, że świat jest inny, niż powinien być – jest w nim cierpienie, ból, krzywda. Doświadczenie to tworzy preferencję, hierarchię, otwierając drogę do wartościowania: coś jest nad, coś jest pod, coś jest przed, coś jest potem (aspekt agatologiczny). To z kolei wskazuje kierunki działania, otwiera przestrzeń wolności, rozumu i sumienia (aspekt aksjologiczny).

Tischnera myślenie z wnętrza metafory znajduje w *Filozofii dramatu* naturalne, powiedziałbym, uzupełnienie w tym, co Dobrośław Kot celnie określa jako myślenie z wnętrza opowieści (Kot, 2016, s. 300). Już nawet pobieżna lektura tego dzieła filozofa z Łopusznej nie może nie wywołać wrażenia, iż fundamentalnym elementem struktury dyskursu jest ciągle sięganie po sytuacje opisane w literaturze pięknej, a także i w humanistycznie zorientowanej psychoterapii (jeszcze jeden element składowej {M}). Opisy spotkań w dziełach

Tego rodzaju doświadczenie nie jest możliwe w przypadku lektury dzieła o charakterze naukowym, w którym zdania orzekające mają charakter „rzetelnych sądów” (por. Ingarden, 1988, ss. 406–409).

²⁴ Na ten temat zob. też komentarz dotyczący doświadczenia agatologicznego i doświadczenia aksjologicznego w (Tischner, 2011c, s. 536–538).

Dostojewskiego, Szekspira, Tolstoja czy w esejach Kępińskiego nie są tylko i wyłącznie przykładami ilustrującymi dyskurs możliwy do rozwinięcia niezależnie od nich podług języka logiki. Literatura jest u Tischnera pozadyskursywnym, tj. niezależnym od normatywnego języka logiki, nurtem myślenia, który jest równie ważny jak ten logiczny²⁵. Istotnie, spotkanie z Innym to spotkanie z wyborem agatologicznym i aksjologicznym różnym od mojego wyboru²⁶. Wyboru tego nie można w żaden sposób, i z niczego, wydedukować posługując się prawami logiki. Jak dosadnie powiada Tischner, Inny ma własny „sposób trawienia świata”, który określa on jako „indywidualny skręt świadomości” (Tischner, 2017, s. 16). Nic zatem dziwnego, iż spotkanie z Innym wprowadza element nieciągłości, nieprzewidywalności, nowości, niespodzianki, konieczności zaakceptowania agatologicznych i aksjologicznych wyborów Innego, co też określa nieprzewidywalną nieodwracalność czasowości spotkania z Innym (por. Tischner, 2017, s. 72). Wszystko to, naturalnie, o ile nie chce się narzucić Innemu logiki własnych wyborów. Te ostatnie bowiem są oczywiście logiczne i normatywne, ale tylko dla każdego z nas z osobna. Gdzie szukać opisów tego rodzaju sytuacji, jeśli nie na kartach literatury i poezji, które malują światy różne i wielorakie, modelując to, co nieciągłe, niesprowadzalne do logiki, a mimo to ważne nie mniej niż *modus tollendo tollens*? W tej perspektywie literatura to także przestrzeń alternatywy pokazująca, że moje doświadczenie wartości i świata oraz doświadczenie świata i wartości właściwe Innemu nie są takie same. Można zatem powiedzieć, iż literatura odgrywa co najmniej taką samą rolę w myśleniu filozoficznym jak metafora.

²⁵ Na temat tego, co pozadyskursywne zob. (Kot, 2016, s. 294–314) oraz (Ingarden, 1988, §49).

²⁶ „Inny to nie tylko ktoś, kto się różni od wszystkiego i od wszystkich, Inny to ktoś, kto w całej swej indywidualności i niepowtarzalności jest wartością otwartą na wartość” (Tischner, 2017, s. 47).

Podsumowując próbę opisu filozofii dramatu Józefa Tischnera jako *PhRT* chciałbym wskazać na dwa momenty. Otóż używając sformułowań Dobrosława Kota można zapewne powiedzieć, że myślenie filozoficzne, a myślenie dramatyczne w szczególności, wyrasta z sytuacji problemowej niepewności, niepokoju, że nie jest się jeszcze na swoim miejscu. I że trzeba wykonać ruch, przebyć drogę, ażeby problem rozwiązać, czyli odsłonić, wyjaśnić, pojąć, ogarnąć możliwości inne niż te aktualnie doświadczane (por. Kot, 2016, s. 110 i 120). Rozróżnienie pomiędzy horyzontem agatologicznym i perspektywą aksjologiczną jest u Tischnera wyjątkowo klarowne. Sądzę, że trudno nie dostrzec w nim rezonansu z metafizyczną wizją uprawiania filozofii Reschera (wybór wartości poznawczych) i z zasadniczą intuicją Laudana, będącą fundamentem koncepcji tradycji badawczych (rozwiązywanie problemów). W rezonansie tym widzę argument potwierdzający zasadność proponowanej tutaj koncepcji *PhRT*.

To po pierwsze – po wtóre zaś chciałbym wskazać jeszcze na kiść aporetyczną, z której, jak się zdaje, wytłoczyć można wino filozofii dramatu (por. Sierotowicz, 2015). Jest to kiść, z której zerwać można grono odpowiedzi na pytanie, jaka wiedza jest bardziej podstawowa, jeśli chodzi o człowieka:

- 1) Ta, wywodząca się ze sceny (człowiek sceny),
- 2) Ta, wywodząca się z dramatu (człowiek dramatu).

Tischner zdecydowanie wskazuje na drugą tezę i konsekwentnie podąża tą drogą, werbalizując tę sytuację aporetyczną w oparciu o język fenomenologii. Niech stosunek człowieka do sceny określa zwrot „intencjonalna obiektywizacja”, zaś otwarcie na innego w spotkaniu „otwarcie dialogiczne”. Naturalnie chodzi tutaj o istotnie różne otwarcia: „dzięki otwarciu intencjonalnemu staje przed nami świat przedmiotów, dzięki otwarciu dialogicznemu stajesz przy mnie Ty” (Tisch-

ner, 1990, s. 12 i 13). Tischner jednoznacznie konstatuje, iż „z tych dwóch otwarć – otwarcia intencjonalnego i dialogicznego – niewątpliwie bardziej podstawowe jest otwarcie dialogiczne” (Tischner, 1990, s. 18). Więcej – to właśnie obecność Innego sprawia, iż nasze odniesienie do sceny musi spełniać niesłychanie ważny warunek: „scena ma być wspólna”. Krótka – wpierw Inny, potem wspólna scena, a nie odwrotnie (por. Tischner, 1990, s. 18 i 2017, s. 9).

4. Laboratorium naukowe jako problem koncepcyjny *PhRT* Tischnera

Tischner pisze: „świat człowieka jest sceną dramatu. Człowiek przychodzi na świat, szuka sobie domu na świecie, wznosi świątynię Bogu, buduje drogi, ma warsztat swej pracy, tu znajduje cmentarze przodków, wśród których sam kiedyś spocznie” (Tischner, 1990, s. 179–180). Człowiek nie przemija na ziemi bez pozostawienia śladów swej bytności i są one naturalnie także, a może nade wszystko, świadectwami jego spotkań z innymi ludźmi. Jednakże stosunek człowieka do świata, do sceny jego dramatycznej egzystencji jest szczególny – Tischner opisuje go słowem gospodarowanie. Jest ono oparte na „rozeznaniu natury ziemi”, jest ono także „wyrazem wzajemności” (Tischner, 1990, s. 181 i 186).

Gospodarowanie sprawia, że człowiek znajduje sobie miejsce, wije sobie gniazdo tam, gdzie gospodarując dramatycznie istnieje we wzajemności. Według Tischnera tak rozumiany ludzki świat otoczenia zawiera cztery podstawowe miejsca: dom, warsztat, świątynię i cmentarz (Tischner, 1990, s. 187)²⁷.

²⁷ Syntetyczną prezentację tych miejsc, osadzoną w szerszym kontekście rozróżnienia na przestrzeń i miejsce, znaleźć można w (Glinkowski, 2005, s. 83–102). Tischnerow-

Powstaje jednak wątpliwość – czy są to wszystkie miejsca, które należałoby tutaj wymienić? Czy gospodarowanie, rozumiane jako rozeznawanie natury ziemi, nie domaga się jeszcze jednego miejsca – laboratorium naukowego? Wszak od co najmniej czterech stuleci owo rozeznawanie prowadzone jest także w oparciu o matematyczno-doświadczalny paradygmat nauk przyrodniczych i coraz więcej ludzi w tym rozeznawaniu uczestniczy. Więcej – wiąże ludzi uczestniczących w tym rozeznawaniu i coraz głębiej określa nasze myślenie o scenie dramatu i o samym dramacie²⁸. I jak inne miejsca, a dzisiaj może nawet bardziej niż inne miejsca, zniszczyć może ład świata człowieka. Sądzę, iż ażeby „zrozumieć, czym jest pokusa świata – czym przywiązanie człowieka do świata i jego zniekształcenie” (Tischner, 1990, s. 187) nie można pominąć tego piątego miejsca ludzkiego świata otoczenia. Miejsca, które dzisiaj, jak może żadne inne sprawia, iż ludzie czują scenę jako wspólną: „scena ma być nie tylko dla mnie, lecz również *dla* innych, musi być zbudowana z czegoś, co ma sens ogólny, co przez wszystkich musi być uznane jako *będące naprawdę*. Gdyby bowiem nie było sceny, nie byłoby *gdzie* miejsca spotkania” (Tischner, 1990, s. 17–18 – kursywa J. Tischnera).

To prawda, że Tischner przywołuje technikę i cytując Heideggera definiuje to pojęcie jako „sposób odkrywania” (Tischner, 1990, s. 186). Łatwo rozpoznać tu Heideggerowską tezę, że nauka współczesna jest podstawową formą myślenia technicznego (por. Glazebrook, 2000, s. 12). Stąd być może prymat techniki nad nauką w analizach Tischnera, stąd być może warsztat, gdzie technika jest u siebie w domu,

ska analiza tych miejsc to przykład elementów składowej $\{T\}$ *PhRT* jaką jest filozofia dramatu.

²⁸ Trudno tu cytować tytuły opracowań i monografii. Wystarczy wskazać na wielość książek popularnonaukowych, na liczne strony internetowe i debaty telewizyjne, na różne czasopisma i strony codziennych gazet poświęcone nauce, na wzrastającą obecność nauki w programach szkolnych, ażeby się o tym przekonać.

stąd brak laboratorium naukowego²⁹. Nawet jednak przyjąwszy, iż Heidegger i myśliciele podzielający jego stanowisko, mają słuszość, to i tak pominięcie laboratorium stanowi w moim pojęciu problem koncepcyjny w ramach *PhRT* Tischnera. Stawia bowiem poza nawiasem refleksji jakże istotne aspekty dramatycznej egzystencji współczesnego człowieka. A przecież nie brakuje tutaj inspiracji dla „myślenia z wnętrza powieści”. Wystarczy wspomnieć *Fausta* Goethego, *Fizyków* Dürenmatta, *Nowy wspomniały świat* Huxleya czy *Życie Galileusza* Brechta.

Konkludując: nauka współczesna, jak może żaden z innych kontekstów poznania, wysuwa na pierwszy plan okoliczność, iż scena jest wspólna dla każdego człowieka. Jest to jeden z najistotniejszych aspektów metody nauk przyrodniczych³⁰. Powyższe uwagi na temat nauki i wspólności sceny są w moim pojęciu wystarczającym argumentem na rzecz uwzględnienia laboratorium naukowego w wykazie miejsc świata ludzkiego otoczenia. Jednakże dokładniejsze opracowanie tej kwestii trzeba pozostawić specjalnym badaniom.

5. Zakończenie

Próba podjęcia kwestii „Tischner i filozofia nauki”, w sensie i w zakresie zasygnalizowanym na wstępie, zmierzała do odpowiedzi na pytanie: jak zrekonstruowałby, jak by odczytał, jak opowiedział zasad-

²⁹ Konstatacja tego „indywidualnego skrótu świadomości” Tischnera, jeśli chodzi o kwestię nauki/techniki, nie oznacza naturalnie pomniejszanie lub pomijania roli i znaczenia nauki. Przeciwnie – jeśli dopatrywać się w tym stanowisku Tischnera decydującego wpływu Heideggera, to np. esej tego ostatniego *Czas światooobrazu* dobitnie świadczy o tym, jak wielkie znaczenie kulturotwórcze jest tam przypisywane nauce (Heidegger, 1997).

³⁰ Na ten temat zob. np. (Sierotowicz, 2008, rozdz. 4).

nicze zręby filozofii dramatu Tischnera filozof nauki? Odpowiedzią jest próba rekonstrukcji filozofii dramatu jako *PhRT* zaproponowana w trzeciej sekcji. Owa rekonstrukcja pozwala też na udzielenie odpowiedzi na pytanie, czy i w jakim sensie można mówić o racjonalności filozofii dramatu i co ma ta racjonalność wspólnego z racjonalnością nauki. Odpowiedź na to pytanie może być następująca. Filozofia dramatu interpretowana jako *PhRT* wykazuje strukturę analogiczną do tej, którą dostrzega się w przypadku różnych *ScRT*. Stąd, *mutatis mutandis*, racjonalność filozofii dramatu to racjonalność filozofa, który postawił problem filozoficzny właściwy tej tradycji i w oparciu o jej specyficzne metody tworzy teorie rozwiązujące te problemy, przyczyniając się w tym sensie do rozwoju tejże *PhRT*.

Naturalnie Tischner nie był fizykiem, ani też filozofem nauki w technicznym znaczeniu tego słowa. Jednakże nauka, zważywszy jej znaczenie dla współczesności, nie mogła oczywiście nie znaleźć się w polu jego refleksji. Niektóre aspekty nauki udało mu się bardzo celnie uchwycić. Mam tu na myśli zwłaszcza podkreślenie faktu, iż scena ma być wspólna dla wszystkich uczestników dramatu, refleksje na temat wieloznaczności języka filozoficznego (metafora) w konfrontacji z jednoznacznością języka nauki oraz wspomnianą pod koniec trzeciej sekcji kiść aporetyczną wprowadzającą element wartościowania do refleksji dotyczącej człowieka sceny i człowieka dramatu (nie mógł przecież autor *Historii filozofii po góralsku* nie powiedzieć, co „worce, a co nie worce wiedzieć” (Tischner, 2008, s. 40–41)). W ogólności jednak jego myślenie o nauce jest myśleniem poprzez pryzmat techniki, co z kolei prowadzi do problemu koncepcyjnego opisanego w czwartej sekcji.

Rekonstrukcja filozofii dramatu Józefa Tischnera w oparciu o koncepcję tradycji badawczych stawia m.in. pytanie o dialog pomiędzy różnymi tradycjami badawczymi: naukowymi, teologicznymi

i filozoficznymi. Jeśli rozumieć te tradycje jako różne racjonalizmy, to wówczas zrozumiałe stają się następujące zdania Tischnera wyjęte z jego polemicznego eseju *Labirynty racjonalizmu*: „pluralizm racjonalizmów dopuszcza możliwość wielu typów racjonalizmów, z których każdy odnosi się do określonej dziedziny rzeczywistości, i konsekwentnie możliwość wielu nauk, odznaczających się własnym rodzajem racjonalizmu. Poszczególne typy racjonalności są «jakościowo» różne i dlatego nie dają się do siebie sprowadzić” (Tischner, 2011a, s. 479–480). Jeśli zatem nie daje się tych racjonalizmów sprowadzić do siebie, a – jak słusznie można domniemywać – nie istnieją racje, dla których jeden racjonalizm należałoby przedłożyć nad inne, to jak racjonalizmy te dialogują ze sobą? I czy istotnie dialogują (por. Tischner, 2000; 2011b)? Powrócę do tego pytania w osobnym eseju, w którym zostanie zaproponowany literacko-filozoficzny model dialogu różnych racjonalizmów inspirowany myślą Józefa Tischnera i poezją Fernanda Pessoa.

Bibliografia

- Babich, B.E., 1994. *Nietzsche's Philosophy of Science*. New York: State University of New York.
- Elgin, C.Z., 2017. *True Enough*. Cambridge (MA)–London: The MIT Press.
- Feyerabend, P., 1996. *Przeciw metodzie*. Wrocław: Siedmioróg.
- Gadacz, T., 2009. Józef Tischner. *Historia filozofii XX wieku. Nurty, tom 2*. Kraków: Wyd. ZNAK, ss. 620–638.
- Galileo, G., 2006. *Listy kopernikańskie*. Tarnów: Biblos.
- Glazebrook, T., 2000. *Heidegger's Philosophy of Science*. New York: Fordham University Press.
- Glinkowski, W.P., 2005. *Imię filozofii. Przyczynek do filozofii dialogu*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

- Grobler, A., 1993. *Prawda i racjonalność naukowa*. Kraków: Inter Esse.
- Hardy, L., 2013. *Nature's Suit. Husserl's Phenomenological Philosophy of Physical Science*. Athens (Ohio): Ohio University Press.
- Heidegger, M., 1997. Czas światooobrazu. *Drogi lasu*. Warszawa: Fundacja ALETHEIA, ss. 67–95.
- Heller, M., 2009. Nieliniowy model ewolucji nauki. *Filozofia nauki*, Kraków: Petrus, ss. 84–92.
- Heller, M., 2016. *Filozofia nauki*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Ingarden, R., 1988. *O dziele literackim*. Warszawa: PWN.
- Kot, D., 2016. *Myślenie dramatyczne*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Kuhn, T., 1970. *The Structure of Scientific Revolution*. Chicago–London: The University of Chicago Press.
- Lakatos, I., 1980. History of Science and its Rational Reconstruction. W: Worral, J. i Currie, G. red. *The Methodology of Scientific Research Programmes. Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Laudan, L., 1978. *Progress and its Problems: Towards a Theory of Scientific Growth*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
- McMullin, E., 1979. Review: Laudan's «Progress and Its Problems». *Philosophy of Science*, 46(4), ss. 623–644.
- Polak, P., 2008. Nieprzewidywalność rozwoju nauki a badania naukowotryczne. *Logos i Ethos*, 1(24), ss. 73–82.
- Reale, G., 1987. *Per una nuova interpretazione di Platone: rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle Dottrine non scritte*. Milano: Vita e pensiero.
- Rescher, N., 1978. Philosophical Disagreement: An Essay Towards Orientational Pluralism in Metaphilosophy. *The Review of Metaphysics*, 32(2), ss. 217–251.
- Rescher, N., 1985. *The Strife of Systems*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Rescher, N., 1993. *La lotta dei sistemi*. Genova: Marietti.
- Sady, W., 2013. *Spór o racjonalność naukową. Od Poincarégo do Laudana*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Sierotowicz, T., 1997. *Nauka a wiara – przestrzeń dialogu*. Tarnów: Biblos.

- Sierotowicz, T., 2008. *Od metodycznej polemiki do polemiki metodologicznej. Impresje z lektury „Wagi probierczej” Galileusza wraz z antologią* [Online]. Tarnów: Biblos. Dostępne na: <<https://isr.academia.edu/TadeuszSierotowicz/Books>>.
- Sierotowicz, T., 2015. Uwagi o rozumieniu wszechmocy Boga u Galileusza. W stronę fenomenologii człowieka sceny. *Filo-Sofija* [Online], 30(2015), ss. 95–110. Dostępne na: <[filo - sofija . pl / index . php / czasopismo/issue/view/35](http://filo-sofija.pl/index.php/czasopismo/issue/view/35)>.
- Steiner, G., 1993. *W zamku Sinobrodego*. Gdańsk: Atext.
- Steiner, G., 1997. *Rzeczywiste obecności*. Gdańsk: Wydawnictwo słowo/braz terytoria.
- Stuart, M.T. i in., 2018. *The Routledge Companion to Thought Experiments*. London–New York: Routledge.
- Tambolo, L., 2009. *Meta e Metodo. Il dibattito metametodologico a partire dall’opera di Larry Laudan*. Milano: FrancoAngeli Edizioni.
- Tischner, J., 1990. *Filozofia dramatu*. Paris: Edition du Dialogue.
- Tischner, J., 2000. Wokół spraw wiary i rozumu. *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*, (26), ss. 6–20.
- Tischner, J., 2001. *Spór o istnienie człowieka*. Kraków: ZNAK.
- Tischner, J., 2008. *Historia filozofii po góralsku*. Kraków: ZNAK.
- Tischner, J., 2011a. Labirynty racjonalizmu. *Myślenie według wartości*. Kraków: ZNAK, ss. 475–483.
- Tischner, J., 2011b. Myślenie religijne. *Myślenie według wartości*. Kraków: ZNAK, ss. 370–393.
- Tischner, J., 2011c. Myślenie według wartości. *Myślenie według wartości*. Kraków: ZNAK, ss. 527–545.
- Tischner, J., 2011d. Myślenie z wnętrza metafory. *Myślenie według wartości*. Kraków: ZNAK, ss. 510–526.
- Tischner, J., 2017. *Inny*. Kraków: ZNAK.
- Życiński, J., 2015. *Elementy filozofii nauki*. Kraków: Copernicus Center Press.