

O FILOZOFIE, PIĘKNIE I METAFIZYCZNOŚCI
Z prof. Władysławem STRÓŻEWSKIM
rozmawia Urszula WIECZOREK

Urszula Wieczorek: 16 maja 2008 roku przeżywaliśmy w Lublinie smutną uroczystość związaną z pogrzebem o. prof. Mieczysława Alberta Krapca, wybitnego filozofa, rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Pozwoli Pan, że rozpocznę naszą rozmowę od pytania o wspomnienia Pana Profesora dotyczące osoby ojca Krapca.

Władysław Stróżewski: Mam oczywiście wielki sentyment – to za mało powiedziane – mam ogromny szacunek dla ojca Krapca. Pierwszy raz spotkałem go w bardzo uroczystych okolicznościach. Był to chyba rok 1952, może 1953. Roku dokładnie nie pamiętam, natomiast dokładnie pamiętam datę dzienną – 7 marca, uroczystość św. Tomasza z Akwinu. Krapiec wtedy jeszcze mieszkał w Krakowie i na tę uroczystość specjalnie przyjechał do Lublina z odczytem. Odczyt też pamiętam, zatytułowany był „Mózg i dusza”. Odwołał się w nim Krapiec do pewnej metafory: Te dwie rzeczywistości porównał do fortepianu i pianisty. Mózg byłby fortepianem, dusza – pianistą. Bez fortepianu pianista nie może zagrać, ale bez pianisty fortepian jest martwy. Między mózgiem a duszą jest podobna relacja.

Zainteresuje pewnie Panią to, że Krapiec był wtedy młodym człowiekiem, niesłychanie przystojnym. Wszedł na estradę w starej auli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w białym habicie przepasanym czerwonym pasem. Wtedy dominikanie używali jeszcze czerwonego pasa, który w średniowieczu papież pozwolił im nosić na pamiątkę rzezi dominikanów w Sandomierzu.

To był fascynujący odczyt. On wspaniale mówił. Wtedy zafascynowałem się Krapcem i postanowiłem sobie, że muszę doprowadzić do bliskiego z nim kontaktu. To się udało. Z całą pewnością mogę teraz powiedzieć, że w tamtym czasie Krapiec uważał mnie za jednego ze swoich młodych wprowadzie, ale bardzo bliskich przyjaciół. Chodziłem na wszystkie jego wykłady i seminaria. Te seminaria były bardzo żywe; zresztą, wszystkie jego odczyty i wykłady, w których później uczestniczyłem, tym się odznaczały, że były nieprawdopodobnie żywe, myślane na żywo – jeśli tak można powiedzieć. I znakomicie przygotowywane (chyba pisał je sobie od początku do końca, a potem z tego wychodziły książki). Równocześnie pełne były interesujących dygresji, myśli,

które na pewno rodziły się podczas toczącego się wykładu. Pamiętam wykłady o analogii, o jego koncepcji bytu, ale najlepiej pamiętam wykład, który trwał chyba dwa lata – Krapiec komentował, księga po księdze, *Metafizykę* Arystotelesa. To była rewelacja. Potem ukazywały się jego książki. Jedną z pierwszych był *Realizm ludzkiego poznania*, następnie *Teoria analogii bytu*, potem ta pisana razem z ks. Stanisławem Kamińskim o metodologii metafizyki... Słuchało się i czytało. Czytając te książki, za każdym razem miałem przed oczami Krapca wykładającego. Widać było w tekście tę jego żywą myśl.

Nigdy nie mógł się nagadać. Najczęściej było tak, że w przerwach między wykładami brał mnie pod rękę i chodziliśmy korytarzami KUL-u, pod arkadami dziedzińca i ciągle jeszcze dyskutowaliśmy o tym, co zostało przedtem powiedziane. Kiedy zajęcia i dyskusje się kończyły, Krapiec szedł do klasztoru, a ja wracałem na swoją prywatną kwaterę. I te rozmowy trwały również po roku 1957, kiedy już mieszkałem w Krakowie. Ilekroć ojciec Krapiec przyjeżdżał do Krakowa, zawsze nas odwiedzał. To były fascynujące odwiedziny, moje córki, najpierw Magda, potem Ania, były w nim wręcz zakochane. On rzeczywiście umiał z nimi rozmawiać.

Można powiedzieć, że ojciec Krapiec interesował się właściwie wszystkim. Miał, muszę to podkreślić, bardzo ostry sąd o różnych rzeczach, zwłaszcza o naszej sytuacji politycznej, o PRL-u. Miał także dosyć zdecydowany, niekiedy bardzo krytyczny sąd na temat niektórych zjawisk w Kościele, czy w swoim własnym zakonie. Wiem, że niektórzy mieli mu nawet za złe, że zbyt jest krytyczny. Ale to nie była krytyka dla krytyki – zawsze chodziło o coś większego, o jakieś dobro, które dzięki tej krytyce mogło się uwyrażnić.

Krapiec miał bardzo bystre spojrzenie na ówczesną rzeczywistość i odwagę, aby o niej mówić. To zresztą wydało owoce w kulminacyjnym punkcie jego działalności, ściśle już politycznej, na słynnym spotkaniu intelektualistów z Gorbaczowem, kiedy jako jedyny mówił o koniecznej niepodległości i niezawisłości tych państw, które należały wtedy do bloku sowieckiego. Zostało to oczywiście powiedziane w zakamuflowany sposób, niemniej wszyscy wiedzieli, o co chodzi. Przede wszystkim wiedział Gorbaczow, który obiecał, że odpowie Krapcowi na piśmie. Widocznie nie mógł czy nie chciał odpowiadać od razu. I rzeczywiście dotrzymał słowa. Przysłał list, w którym ustosunkował się do problemów wtedy przez Krapca poruszanych.

Przyjeżdżałem do Lublina przez dobrych kilka lat. To była także inicjatywa Krapca, który proponował, żebym wykladał estetykę na KUL-u. Muszę się pochwalić, że bardzo przyzwoicie się do tego przygotowywałem, a te wykłady cieszyły się pewnym powodzeniem. Dzięki tym przyjazdom moje kontakty z Krapcem mogły być znacznie żywsze.

Podziwiałem jego działalność jako rektora. Czasami zapraszał mnie do rektoratu. Popijaliśmy razem kawę, a ja podziwiałem jego osiągnięcia jako

budowniczego KUL-u. Od tej strony uniwersytet zawdzięcza mu niesłychanie dużo; od strony materialnej, ale także – mówiąc górnolotnie – od strony duchowej. Nawiązywał różne kontakty zagraniczne, przyjeżdżało do KUL-u sporo ludzi ze świata, odbywała się wymiana książek, rozwijało się wydawnictwo uniwersyteckie, ale najbardziej spektakularne były te budowle. Pani już nie może tego pamiętać, jak wyglądał fronton KUL-u na początku. To było kompletne dziadostwo, taka oficyna. Nie można powiedzieć, że zabytkowa, bo była zbyt brzydka, żeby być zabytkiem. Krąpiec to wszystko rozwalil i powstał ten fronton, który możemy podziwiać dzisiaj. Rozpoczął również inne budowy, na przykład wysokościowiec, Collegium Jana Pawła II. Kiedy przyjeżdżałem, ten gmach dopiero powstawał, istniała już niższa część, bliżej Alei Racławickich.

U. W.: A później?

W. S.: Niestety, moje stosunki z Krąpcem uległy zmianie. Tu muszę powiedzieć o czymś smutnym, co było dla mnie pewnego rodzaju zaskoczeniem. Tak się złożyło, że napisałem negatywną recenzję pracy habilitacyjnej jednego z uczniów Krąpca. Byłem wtedy członkiem Centralnej Komisji do spraw Stopni i Tytułów Naukowych i naprawdę nie mogłem postąpić inaczej – to była słaba praca i minimalny dorobek naukowy. Habilitant ten potem znacznie się zmienił, jego dorobek wzrósł, ale w tym czasie – było tak, jak było. Krąpiec nie mógł tego darować ani mnie, ani Centralnej Komisji. Napisał list do przewodniczącego w bardzo ostrym tonie, wskazujący, że nie wolno przeciwstawiać się temu, co on uważa za słuszne. Od tej pory nasze stosunki bardzo się rozluźniły. Nie wiem, co on mówił na mój temat, w każdym razie te serdeczne więzy zostały zerwane. Wydaje mi się, że potem pogłębiło się to jeszcze na skutek różnicy naszych opcji – że tak powiem – politycznych. Ja raczej nie mogłbym z takim entuzjazmem podchodzić do Radia Maryja, jak to robił Krąpiec. Poza tym, w niektórych jego wypowiedziach, a nawet w filmach, które zostały nakręcone z jego udziałem, pojawiły się elementy nacjonalistyczne. Niektóre z tych filmów były wzruszające, zwłaszcza te pokazujące go, gdy odwiedzał swoje rodzinne strony, ale były też takie, w których padały dosyć kontrowersyjne stwierdzenia.

Ale to jest już inna sprawa. Jego wielkość jako najwybitniejszego polskiego tomisty, jednego z najwybitniejszych w skali światowej, jako odnowiciela filozofii św. Tomasza jest niekwestionowana. Szedł tą samą drogą, którą zapoczątkował Étienne Gilson, częściowo także Jacques Maritain, i tu zrobił bardzo dużo. Właściwie „przeorał” całego Tomasza w aspekcie ważności *esse*. To było wielkie osiągnięcie, zwłaszcza w metafizyce, ale także w filozofii człowieka. Bardzo wysoko cenię jego pisma dotyczące filozofii człowieka: i książkę *Ja – człowiek*, i tę o prawie naturalnym¹, która też nawiązuje do

¹ Zob. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1975.

antropologii filozoficznej. Nie wgłębiałem się nigdy w jego dociekania lingwistyczne. Nie wiem, jak je oceniają specjaliści z tej dziedziny, niemniej jednak cały jego dorobek naukowy to jest rzecz o wielkim ciężarze gatunkowym, nie tylko w sensie ilości tomów. Pamięta Pani, ile tych tomów już wyszło? Chyba ponad dwadzieścia. Niewielu jest w stanie tyle ważnych rzeczy napisać.

Cieszę się, bo miałem okazję zetknąć się z naprawdę wielkim, bardzo wybitnym filozofem. Był jednym z czterech najważniejszych moich mistrzów, obok profesorów: Stefana Swieżawskiego, Romana Ingardena i Izydory Dąmbskiej. Zawsze wymieniam tę czwórkę, gdy pytają mnie o moją proveniencję filozoficzną. Czasami jeszcze dodaję mojego nauczyciela najwcześniejszego, z czasów gimnazjalnych, Jerzego Klingera – prawosławnego księdza, który uczył mnie polskiego i nie tylko polskiego; to on właściwie „zapalił mnie” do filozofii. W tym układzie moich mistrzów Krąpiec niewątpliwie zajmuje bardzo ważne miejsce.

U. W.: Czy może Pan Profesor wskazać na jakieś szczególne elementy filozofii Krąpca, które są obecne również w Pańskiej pracy?

W. S.: Zostało mi głębokie przeświadczenie, że – po pierwsze – najważniejszą dziedziną filozofii jest metafizyka, a po drugie – że w metafizyce centralną sprawą jest problematyka istnienia. To mi zostało, tego się nie potrafię pozbyć i tego broniłem między innymi w dyskusjach z ks. Józefem Tischnerem. Gdy on wysuwał na czoło dobro, ja twierdziłem, że gdyby dobro nie istniało, nie miałoby sensu; wobec tego u podstaw musi być właśnie to „być” – to, co jest prawdziwym byciem.

U. W.: Kiedyś na KUL-u miała miejsce dyskusja między zwolennikami tomizmu a zwolennikami fenomenologii. W jej kontekście, a może raczej na jej marginesie, ujawnił się problem piękna. Krąpiec proponował uznanie go za *transcendentale*. Wiem, że Pan Profesor także się tym zajmował.

W. S.: Tak, ale ta sprawa piękna jako *transcendentale* w tomizmie jest właściwie już bardzo stara i dyskusje na ten temat trwają od dawna. U św. Tomasza piękno było traktowane jako dobro, ewentualnie wypadkowa prawdy i dobra. Jest rzeczą charakterystyczną, że w wywodzie, który znajduje się na początku *De veritate*, Tomasz wśród *transcendentaliów* nie wymienił piękna, nie było mu ono potrzebne. I tutaj wielu znawców św. Tomasza próbowało na różne sposoby uzasadniać, że piękno to *transcendentale*. Tym bardziej, że św. Tomasza koncepcja piękna jest bardzo oryginalna i nowatorska w stosunku do tego, co było wcześniej. Oryginalność i ważność słynnej definicji: *pulchrum est quod visum placet* podkreślał Władysław Tatarkiewicz w swojej *Historii estetyki*. Otóż ja także próbowałem w jakiś sposób uzasadniać twierdzenie, że piękno to *transcendentale*. Temu poświęcona jest moja praca doktorska, która gdzieś tam pewnie leży na półce i myszy ją żrą. Nie została wydana i nie wydaje mi się tak dobra, żeby warto było z nią coś jeszcze

zrobić (jakieś kawałki z niej były publikowane). Moja próba systematyzacji określeń piękna u św. Tomasza też okazała się nie najlepsza. Eco zrobił to znacznie lepiej. Potem był – chyba nie najgorszy – artykuł o pojęciach piękna publikowany w „Znaku” i przedrukowany w książce *Istnienie i wartość*.

U. W.: Mnie interesuje pojęcie piękna ze względu na pojęcie metafizyczności.

W. S.: Pyta Pani o jakości metafizyczne, tak? To już z kolei wpływ Ingardena. Jak Pani wie, w jednym z ostatnich rozdziałów *O dziele literackim* rozwinął on koncepcję jakości metafizycznych, o której potem sporo ludzi pisało. Mój artykuł na ten temat znajduje się w *Słowniku pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, ale potem też był wydany w innym kontekście.

To jest, moim zdaniem, bardzo ważny problem. Wiąże się on z możliwością dotarcia przez sztukę do metafizycznej warstwy rzeczywistości. Na pewno zna Pani moją książkę *Wokół piękna*. Jest tam artykuł na temat metafizyczności sztuki². I tam też piszę o innej ważnej rzeczy, mianowicie o wartościach estetycznych i nadestetycznych³. Sam nie wiem, jak się te wartości do siebie mają. Pierwszy raz o tym mówiłem na sesji organizowanej przez Stefana Sawickiego na KUL-u.

Od czasu napisania tych rzeczy właściwie nie posunąłem dalej refleksji dotyczącej metafizyczności. Pisałem też trochę o wymiarze metafizycznym w muzyce i w sztukach plastycznych, ale to wszystko jest w książce *Wokół piękna*. Na razie wiem na ten temat tyle.

U. W.: W haśle słownikowym, o którym Pan Profesor już wspomniał, próbuje Pan wyjaśniać kategorię jakości metafizycznych poprzez odniesienie się do koncepcji prawdy Martina Heideggera. Chciałabym więc zapytać o związek Ingardena z Heideggerem.

W. S.: No więc tak... tu jest więcej różnic niż podobieństw. Przede wszystkim różnią się w samej koncepcji dzieła sztuki, bo Heidegger w ważnym bardzo tekście *Źródło dzieła sztuki* wyraźnie podkreśla, że do dzieła sztuki należy także integralnie jego część materialna – to, co jest rzeczą. U Ingardena całe dzieło sztuki jest bytem intencjonalnym. Zupełnie inaczej wygląda także rozumienie prawdy u jednego i u drugiego. Nie wiem, czy wśród różnic dotyczących prawdziwości, których Ingarden dokonuje w artykule *O różnych rozumieniach prawdziwości w dziele sztuki*, któreś pasowałoby do Heideggera. Podejrzewam, że nie. U Heideggera jest jednak motyw „odsłaniania” bycia przez sztukę i w tym punkcie rzeczywiście byłby jakiś styk między Heideggerem a Ingardenem. Mówiąc konkretnie, ten punkt stykowy

² Zob. W. Stróżewski, *O metafizyczności w sztuce*, w: tenże, *Wokół piękna. Eseje z estetyki*, Znak, Kraków 2002, s. 93-134.

³ Zob. tenże, *Wartości estetyczne i nadestetyczne*, w: tenże, *Wokół piękna*, s. 180-205.

związany byłby z jakościami metafizycznymi. Bo jakości metafizyczne też pojawiają się w pewnym szczególnym naszym przeżywaniu dzieła sztuki, wtedy, kiedy nastawieni jesteśmy na to, co najgłębsze, na to, co – jak pisze Ingarden – nadaje sens naszemu życiu.

Heidegger idzie bardziej w kierunku odkrywania rzeczywistości takiej, jaka ona jest w swoim byciu. To Sein jest ciągle na planie pierwszym. U Ingardena dominuje poczucie tragiczności czy wzniosłości naszego życia, to znaczy pewnych jego aspektów, pewnych stron czy przejawów. W innym artykule, w którym Ingarden wymienia różne jakości estetyczne, mówi także o jakiejś straszności... Nie pamiętam teraz określeń, których tam używał, ale chodzi o to, co nas przeraża, na przykład w złu, co nas odrzuca od brzydoty. Tutaj te rzeczy byłyby dla niego najważniejsze. Jakości metafizyczne to są jakości wywołujące nasze najgłębsze egzystencjalne przeżycia – tak by trzeba było powiedzieć w odniesieniu do Ingardena. U Heideggera jest trochę inaczej: jakości te nie wywołują najgłębszych przeżyć. On nawet – w tym kontekście – nie mówi, że poprzez dzieło sztuki można byłoby doznać, dla niego podstawowego, stanu trwogi. W dziele sztuki dokonuje się odsłonięcie bycia jako bycia. To dzieło sztuki pozwala ziemi być ziemią, świątyni świątynią, bóstwu bóstwem, niebu niebem. Heidegger przytacza tego rodzaju przykłady. Można to wyinterpretować jako odsłanianie tych najgłębszych treści rzeczywistości, z jakimi w ogóle możemy mieć do czynienia. Dzieło sztuki w tym właśnie jest wielkie, że na to odsłanianie pozwala, że w nim widzimy więcej niż w potocznym gapieniu się na świat.

U. W.: Czy jakości metafizyczne mogą stać się jakąś podstawą umożliwiającą przeżycie tak zwanego doświadczenia metafizycznego?

W. S.: Myślę, że tak. Na pewno tak. W dwóch swoich pracach⁴ Andrzej Półtawski pokazuje, jaka byłaby możliwość doświadczenia metafizycznego dzięki doświadczeniu jakości metafizycznych, o którym pisze Ingarden w *Sporze o istnienie świata*. Właśnie poprzez jakości metafizyczne moglibyśmy dojść do metafizycznej struktury świata w ogóle, a szczególnie do faktyczności czy faktycznego istnienia. To, co ma być przedmiotem metafizyki według Ingardena, to nie czyste możliwości, bo wtedy mielibyśmy ontologię, tylko faktyczne istnienie. I to faktycznie przeżywane istnienie dostarcza nam przeżyć opartych na jakościach metafizycznych, które się wtedy właśnie ujawniają. Można powiedzieć, że w jakościach metafizycznych jest nawet jakiś pomost między estetyką a metafizyką. To jest rzecz do przemyślenia. W ten sposób podniosłoby się estetykę w hierarchii nauk filozoficznych bardzo wysoko.

⁴ Zob. A. Półtawski, *Roman Ingarden – metafizyk wolności*, w: *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, red. W. Stróżewski, A. Węgrzecki, PWN, Warszawa–Kraków 1995, s. 137-159; tenże, *Wartości a ontologia Ingardena*, w: *Roman Ingarden a filozofia naszego czasu*, red. A. Węgrzecki, Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Kraków 1995, s. 111-122.

Niektórzy twierdzą nawet, że estetyka jest „filozofią pierwszą”. Już nie ma dziedziny filozofii, która nie byłaby przez kogoś uznawana za „filozofię pierwszą”. Etycy uważają, że jest nią etyka. U nas na Uniwersytecie Jagiellońskim jest filozof średniego pokolenia, zresztą bardzo utalentowany, Jacek Filek, który tak twierdzi. A w świecie pojawiają się pomysły, że estetyka jest „filozofią pierwszą”.

U. W.: A dla Pana Profesora, która dziedzina filozofii jest „filozofią pierwszą”?

W. S.: Metafizyka jednak. Tutaj właśnie wpływ Krapca zadziałał defini tywnie, zresztą Ingardena także. U Ingardena ontologia jest „filozofią pierwszą”. Kiedy pisałem o ontologii Ingardena (też w słowniku Ingardenowskim), próbowałem pokazać, że jest ona scharakteryzowana mniej więcej tak samo, jak Arystoteles scharakteryzował metafizykę.

U. W.: W przypadku koncepcji Ingardena metafizyce chyba potrzebne byłoby jakieś doświadczenie?

W. S.: Tak, Ingarden postulował, że trzeba doświadczyć tej metafizyczności rzeczywistości, że metafizyka wymaga swoistego sposobu doświadczania świata, w szczególności istnienia. Wspominał nawet, że być może będzie to coś takiego, jak intuicja u Bergsona, ponieważ wgryzała się ona niesłychanie głęboko w „jądro” rzeczywistości. Niewykluczone, że do tego jest potrzebne jakieś szczególne doświadczenie istnienia.

U. W.: Jaka jest zatem relacja między sztuką a filozofią?

W. S.: Dotknęliśmy już tego tematu. Skoro sztuka jest jakimś sposobem odsłaniania rzeczywistości, to w gruncie rzeczy robi ona to samo, co filozofia. Jestem tu bliski poglądu, który reprezentował Max Scheler w rozprawie *Metafizyka i sztuka* (w tomie *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*). Uważam, że ma on dużo racji, pokazując, że i filozofia, i sztuka de facto pracują na terenie idei. Odnosi się to zwłaszcza do ontologii. Tak jest w Ingardenowskiej koncepcji ontologii jako analizy zawartości idei. Scheler tak nie definiuje filozofii, ale to jest coś bardzo bliskiego, co także polega na dochodzeniu do zawartości idei. A w sztuce z całą pewnością chodzi też o to, żeby ujawnić nie tylko istotę rzeczy, ale coś więcej, żeby ukazać to, w czym ta istota partycypuje. To może jest najgłębsze zadanie sztuki.

Ciekawa rzecz, że są artyści, którzy widzą swoje powołanie jako pewnego rodzaju pośrednictwo między światem idei a nami. Jest taka wzruszająca, ale pod pewnym względem także wstrząsająca wypowiedź Witolda Lutosławskiego – ostatni wywiad, jakiego udzielił przed śmiercią. Wywiad ten został przedrukowany w książeczce z tekstami Lutosławskiego, którą wydał Krzysztof Meyer. Otóż na pytanie, czym jest muzyka i czym jest sztuka w ogóle, Lutosławski odpowiedział, że jest przesłaniem ze świata idei. A świat idei to świat naszych pragnień i naszych marzeń. Myślę, że nie należy tego rozumieć subiektywistycznie. To znaczy, że to nie marzenia konstytuują idee, tylko ma-

rzenia i pragnienia są tym, co z naszej strony na ten świat idei jest skierowane. Jeżeli uda się dotrzeć do niego, to zadaniem artysty jest ujawnienie tego, pokazanie tego w słowach czy w kształtach, czy – jak Lutosławski – w muzyce. To jest to. On mocno pod koniec podkreśla, że właściwie nic innego artysta nie ma do robienia, jak tylko – prawie tak, jak chciał Platon – wpatrzony w świat idei robić to, co robi Demiurg. Tu jest analogia między artystą (ale nie artystą w sensie platońskim, bo jak Pani pamięta, o artystach Platon miał dosyć marne wyobrażenie) a Demiurgiem. Demiurg to był ten wielki artysta i właściwie on powinien być archetypem prawdziwego artysty, wpatrzonego w idee i starającego się zrealizować w rzeczywistości to, co widzi. Taką ideę artysty mieli twórcy renesansowi. Teksty Michała Anioła czy Rafaela pokazują, że tak właśnie widzieli oni swoje zadanie w sztuce.

U. W.: Dzisiaj chyba jest już niewielu takich artystów?

W. S.: Nie jest tak źle. Jeśli chodzi o malarstwo, to takim artystą byłby dziś Jerzy Nowosielski. On jest tym artystą, który jakieś tajemnicze pokłady rzeczywistości i to transcendentne, niesłychanie transcendentne, w swojej sztuce próbował realizować. Myślę, że również nasi wielcy poeci mieli dostęp do tego świata tajemnicy: trochę Wisława Szymborska, ale przede wszystkim Czesław Miłosz, zwłaszcza w jego ostatnich wierszach, w tomiku *To. Niesamowite* są to rzeczy. To są autentyczne odkrycia, objawienia.

U. W.: Jak takie tajemnice można przełożyć na język zrozumiały dla człowieka niewtajemniczonego?

W. S.: Nie da się. Trzeba po prostu czytać, oglądać i słuchać. Jak pisał Platon w *Liście VII*: Tak długo nad tym rozważać, rozmyślać, poddawać się temu, aż w duszy zapali się płomień, który potem sam siebie będzie podsycał. Inaczej nie da rady.

U. W.: Interpretuje czasem Pan Profesor teksty zarówno polskich, jak i obcych poetów. Czy widzi Pan Profesor jakieś punkty zbieżne w ich wizji tej tajemniczej rzeczywistości?

W. S.: Gdybym nie widział, to bym się nimi nie zajmował. Dlatego się nimi zajmuję, że widzę tę ich umiejętność – to jest coś więcej niż umiejętność, to jest jakiś dar – docierania do metafizycznej warstwy rzeczywistości. Jedną z pierwszych rzeczy, która mnie zafascynowała i zmusiła, żeby tego typu interpretacji dokonać, był *Fortepian Szopena* Norwida, gdzie istota muzyki Chopina została wydobyta w taki sposób, w jaki żaden muzykolog tego nie zrobił. Podobnie, przy innej okazji, zafascynował mnie liryk Mickiewicza *Nad wodą wielką i czystą*.

W Poznaniu wydawane są zeszyty naukowe instytutu Edyty Stein⁵. W trzecim zeszycie jest mój artykuł zatytułowany bardzo ogólnikowo *Fenomenolo-*

⁵ „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein”.

gia a hermeneutyka. Jako próbkę takiej interpretacji przedstawiłem analizę czy właśnie hermeneutykę – jeśli można to tak nazwać – wiersza Norwida *Trzy strofki*. To ten, który zaczyna się od słów: „Nie bluźń, zem zranił cię”⁶. Chodziło mi o wydobywanie tego, o czym ten wiersz naprawdę jest.

U. W.: Ale to nie jest typowa interpretacja. Pan Profesor proponuje szczególną koncepcję interpretacji – takiej interpretacji filozofa.

W. S.: Nazwałem to kiedyś interpretacją prawdziwościową. Była ona próbą wybrnięcia z założenia Ingardena, że dzieło literackie nie może być ani prawdziwe, ani fałszywe. Moja propozycja polega na tym, że dzieło literackie się interpretuje. Tak jak tworzy się konkretyzację estetyczną, tak – moim zdaniem – można przeprowadzić konkretyzację na gruncie interpretacji, by wydobyć to, co z punktu widzenia filozoficznego jest najważniejsze. Tylko że trzeba wziąć za to odpowiedzialność, nie zrzucić odpowiedzialności na poetę ani na sam tekst poetycki czy literacki. To jest interpretacja, która powinna być – jeśli tak wolno powiedzieć – założona w tekście i uzasadniona przez tekst, ale ostateczne stwierdzenie, że „tak jest”, to jest już stwierdzenie interpretującego filozofa.

U. W.: Czy uważa Pan Profesor, że są takie procedury interpretacyjne, dzięki którym możemy uzyskać pewność, o czym jest dany tekst?

W. S.: Może są, nie wiem. Tutaj zawsze będzie duże pole do własnej inwencji, do intuicji. Jeżeli się na końcu zobaczy, że jakiś wiersz opisuje pewne zjawisko w taki sposób, że Husserl mógłby powiedzieć, że to jest nam źródłowo dane i to właśnie jest tak, jak jest – to wtedy wolno na końcu to stwierdzenie wypowiedzieć.

Przy okazji interpretacji wiersza *Trzy strofki* odważyłem się powiedzieć, że jest on uchwyceniem fenomenu niespełnionej miłości. Nie każdej miłości, tylko takiej, która jest miłością niespełnioną. Tak właśnie myślę w tej chwili... Takie fenomeny, jak ból na przykład... Leśmian był mistrzem takich ujawnień. Na przykład w wierszu *Ubóstwo*: „Któż potrafi żal dłońmi tak stłumić obiemą!”⁷. Tam rzeczywiście jest tak, że ból, ten tragizm sytuacji po śmierci osoby bliskiej, jawi się w całej swojej oczywistości. A w wierszach miłosnych Leśmiana, na przykład w cyklu *W malinowym chruśniaku*, jest erotyzm i to taki, że kipi. To jest niewątpliwie uchwycenie istoty. Polecam Leśmiana. Napisałem kiedyś o jego metafizyce, ale nie o miłości tam pisałem, tylko o aparaturze pojęciowej – o nicości, byciu, znikaniu; taka fenomenologia nieobecności, jak w wierszu *Dziewczyna*. Myślę, że można by mnożyć przykłady, tylko trzeba troszkę pogrzebać w pamięci.

⁶ C. Norwid, *Pisma wybrane*, t. 1, *Wiersze*, oprac. J. W. Gomulicki, PIW, Warszawa 1980, s. 199.

⁷ B. Leśmian, *Poezje wybrane*, oprac. J. Trznadel, Ossolineum, Wrocław 1974, s. 224.

U. W.: Gdyby Pan Profesor miał napisać historię filozofii polskiej, to czy obok filozofów sensu stricto umieściłby Pan też naszych poetów?

W. S.: Niektórych tak. Na pewno Norwida. Ale nie można by pominąć ani Mickiewicza, ani Słowackiego. U Słowackiego są może pewne dziwactwa, ale jest to niewątpliwie jakaś filozoficzna wizja świata. Z Mickiewiczem trudniej, jego filozofia jest bardzo ukryta, ale wydobyć się da.

Można odnaleźć jakąś filozofię także u późniejszych poetów. Niedawno zająłem się przypadkowo Asnykiem, cyklem sonetów *Nad głębiami*. To może nie jest wielka filozofia, jest ona przede wszystkim wtórna w stosunku do filozofii idealizmu niemieckiego, ale jest. Gdyby zatem wydobywać filozofię z tekstów poetyckich, trzeba by wziąć pod uwagę Adama Asnyka, również Jana Kasprowicza, zwłaszcza jego tragiczną wizję świata z hymnów. To jest jakaś filozofia.

U. W.: To może warto interpretować literaturę także pod kątem filozofii?

W. S.: Nic nie dzieje się w izolacji: To, co możemy powiedzieć o pięknie wiersza, splata się z tym, co możemy powiedzieć o jego prawdziwości z punktu widzenia wydobywania tego głębszego sensu. Heidegger twierdzi, że właśnie ta prawda decyduje o pięknie. Ja bym tak daleko nie szedł, ale na pewno jedno z drugim próbowałbym z wiązać i pokazywać, że jedno wzmacnia drugie. Chociażby tak, jak w wierszu Miłosza *To*. Jest on jednym z najlepszych przykładów tego rodzaju widzenia świata.

U. W.: Jak Pan Profesor widzi relację tak zwanej prawdy metafizycznej do korespondencyjnej teorii prawdy?

W. S.: Prawda rozumiana jako korespondencja odnosi się przede wszystkim do płaszczyzny nauki i zgodności twierdzeń o rzeczywistości z samą rzeczywistością. W metafizycznej koncepcji prawdy chodziłoby jednak o coś bliższego temu, co mówił Heidegger, to znaczy o „odsłanianie się”. Nawiasem mówiąc, wśród definicji prawdy, które św. Tomasz przytacza na początku *De veritate*, jest też prawda jako odsłonięcie istnienia (łac. manifestatio). To jest też bardzo ciekawe – właśnie odsłonięcie czy objawienie. I to byłoby chyba najbliższe postawie metafizycznej. Sądzę, że to jest filozoficznie najbardziej pierwotne rozumienie prawdy. Jeżeli chcemy dojść do adaequatio, to musimy najpierw zobaczyć, co jest w tej rzeczywistości, jaka ona jest naprawdę i dopiero potem możemy zapytywać, czy właśnie tak odsłonięta, równocześnie została wyrażona w sądzie, a więc tak czy inaczej zapisana. Tutaj już mamy Tarskiego.

U. W.: To znaczy, że prawda metafizyczna sprowadzałaby się właściwie do doświadczenia rzeczywistości? Czy doświadczenie to dokonuje się na poziomie naszych emocji?

W. S.: Sprowadzałaby się do doświadczenia, do objawienia się rzeczywistości. Emocjami nie należy gardzić, ale jednak wgląd intelektualny, może także intuicyjny, jest niezbędny – nie możemy zrezygnować z logosu, z ratio.

U. W.: Czy doświadczenie to jest bezpośrednio czy, tak jak chcą zwolennicy hermeneutyki, jest zapośredniczone przez nasze pojęcia, wyobrażenia, język?

W. S.: Ono w pierwszej fazie jest zapośredniczone. Chodzi jednak o to, żeby potem zrzucić ten płaszcz pojęciowy, dyskursywny i dotrzeć do tego, jakie coś jest naprawdę. Oczywiście, że nie pozbędziemy się nigdy języka ani pewnego językowego widzenia świata – na to nie ma rady – ale postulat jest taki: Dotrzeć do tego, co to naprawdę jest, niezależnie od tego, jak się nazywa, niezależnie od tego, jakie by były tego interpretacje. Zwolennicy hermeneutyki zwracają uwagę przede wszystkim na to – i to jest zarzut przeciwko Ingardenowi – że nie ma czegoś takiego, jak dotarcie do dzieła sztuki, zwłaszcza indywidualnego dzieła sztuki. Niemożliwe jest, żeby ono pokazało się we wszystkich swoich warstwach takie, jakie jest samo w sobie; ponieważ jesteśmy ciągle tak umocowani w rzeczywistości, że ją widzimy przez te rozmaite filtry interpretacyjne i się tego nie pozbędziemy. Jesteśmy także istotami historycznymi – wszystko się zmienia, a jednocześnie nawarstwia w nas samych. Myślę jednak, że można głosić być może naiwny postulat docierania do samej rzeczywistości jako takiej – tak jak chciał Husserl. Czy się uda, czy nie, to jest już inna sprawa. Być może to jest fikcja. Oczywiście nie rzeczywistość sama w sobie, ona na pewno nie jest fikcją, ale może jest fikcją postulat dotarcia do niej. Może to jest po prostu niemożliwe. Tutaj musielibyśmy zgodzić się z Kantem – nie ma poznania rzeczy samej w sobie i koniec. Ale ja myślę, że jednak coś tam jest, tylko trzeba znaleźć drogi do tego...

U. W.: Na przykład dzięki doświadczeniu metafizycznemu, które odnajdujemy i w życiu codziennym, i w sztuce.

W. S.: To może być narzędzie. W ostatecznej konsekwencji jednak je też trzeba będzie przekroczyć, dlatego że gdzieś tam są ostateczne zasady, od których to wszystko zależy. Być może one są tak dalekie, tak transcendentne, że rzeczywiście dotarcie do nich jest niemożliwe, chyba że w jakimś doświadczeniu typu mistycznego – tego nie wiem, ale z taką możliwością trzeba się liczyć.

U. W.: Mówił Pan Profesor, że jeszcze nie wie, jaka jest relacja między wartościami nadestetycznymi a metafizycznymi. Przypuszczam, że jest między nimi jakaś hierarchia. Chciałabym więc zapytać, jaka jest relacja między wartością sacrum a wartościami metafizycznymi?

W. S.: Tu jest pewien problem. Kiedyś przyszło mi do głowy, żeby wyróżnić wartości nadestetyczne. To dosyć ryzykowna historia, dlatego że mam jednocześnie wysokie wyobrażenie na temat piękna. Uważam, że piękno to jest coś, w czym zawiera się pewnego rodzaju konieczność, że jest tak a tak, a równocześnie ten moment najwyższości – to jest to optimum, do którego dochodzimy. I tu jest albo moja niekonsekwencja, albo właśnie coś, co jest ważne: na tej granicy najwyższości otwiera się droga do czegoś innego. Podejrzewam, że to jest ta droga,

która odsłania najważniejsze, najgłębsze tajemnice, które chyba są w dziedzinie sacrum, czyli te nadestetyczne szłyby w tamtym kierunku.

Koncepcja ta, muszę się pochwalić, została wykorzystana w praktyce w teorii muzyki. Powstała praca habilitacyjna na temat muzyki Pendereckiego. Autorka tej pracy – jak mi się zwierzała – bardzo chętnie posługiwała się tą aparaturą pojęciową. Potrafiła znaleźć wartości nadestetyczne i wartości metafizyczne w niektórych utworach Pendereckiego i uzasadnić, że tam są.

W każdym razie wartość nadestetyczna pojawia się dopiero wtedy, kiedy piękno dojdzie do swojego optimum, kiedy już tracimy dech, kiedy już nie możemy iść dalej – i wtedy pojawia się to niebo. No właśnie, niebo.

U. W.: Zatem wartość metafizyczna to nie to samo co wartość nadestetyczna?

W. S.: To nie to samo. Wartość metafizyczna może odnosić się także do przeżyć czysto egzystencjalnych albo takich, jak chociażby przeżycie trwogi u Heideggera. Wartości metafizyczne są na pewno tak czy inaczej związane z przeżywaniem samego istnienia – w różny sposób, to może być przeżycie, które objawia się w bólu. Jest coś takiego, jak ból istnienia. Schopenhauer miał rację. Ale może być także radość istnienia, radość istnienia kogoś, do kogo się mogę zwrócić, kto mnie zachwyca.

U. W.: Czyli u źródeł metafizyczności jest istnienie?

W. S.: U źródeł metafizyczności jest istnienie, natomiast u źródeł wartości nadestetycznych jest nadistnienie. Tu Areopagita bardzo się przydaje ze swoją teologią negatywną (apofatyczną).

U. W.: Co sądzi Pan Profesor o stanie współczesnej filozofii polskiej? Czy zmierza ona ku czemuś? Jakie ma perspektywy?

W. S.: Trudno powiedzieć, bo to się wszystko zmienia. Myślę, że przed filozofią stoją niesłychanie trudne zadania, związane przede wszystkim z rozwojem nauk przyrodniczych. Nauki te stale będą podsuwały filozofii jakieś problemy, zagadki do rozwiązania. Są także problemy powstające na styku różnych wierzeń religijnych – tutaj bardzo mądrze pomyślana filozofia religii, taka która nie boi się najtrudniejszych pytań, jakie są z tym związane, będzie miała dużo do powiedzenia.

Jaki jest stan filozofii polskiej w tej chwili? Właśnie wymarli najwięksi filozofowie. Z najstarszego pokolenia jeszcze są tacy, jak pani profesor Skarga, którą bardzo wysoko cenię. Powoli wykrusza się moje pokolenie, które miało trudne życie – trzeba tak powiedzieć. Myśmy spędzili najlepsze lata w PRL-u, gdzie nie mieliśmy możliwości takiego bardzo swobodnego rozwoju filozoficznego. Trzeba było liczyć wyłącznie na własne siły. O żadnych kontaktach z zachodnią filozofią nie było mowy. Tylko czasami coś się udawało. Poza tym trudności życia, choćby kłopoty mieszkaniowe, nie sprzyjały swobodnemu filozofowaniu. Jeżeli nie było się filozofem marksistowskim, jeżeli nie

należało się do partii, to stało się na bocznym torze, tak jak mnie przyszło działać na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Nie narzekam, dlatego że mimo wszystko mogłem tu być, mogłem wykładać, mogłem prowadzić seminaria. Czasami jest mi trochę przykro, gdy moi uczniowie wrzucają do jednego worka wszystko, co się wtedy działo i nie dostrzegają mojej postawy. Nie uważałem jej za heroiczną, to za dużo powiedziane, ale była to próba uczciwego przeniesienia ethosu filozofii w przyszłość. Miałem zawsze nadzieję, że to mi się udało, ale teraz, kiedy czytam lub słyszę opinie niektórych moich uczniów, to wydaje mi się, że oni tego w ogóle nie zauważają. Im się wydaje, że zawsze było tak dobrze, jak teraz. W niektórych z nich zapewne zakiełkowały te idee czy te ideały, które we mnie wszczepiali tacy mistrzowie jak Swieżawski, Krąpiec, Ingarden czy Izydora Dąmbska z jej nieprawdopodobną uczciwością intelektualną, którą ona z kolei zaczerpnęła od Twardowskiego. Mnie się wydawało, że ten ethos udało mi się przenieść na kolejne pokolenia, ale teraz boję się, że to było złudzenie.

Muszę natomiast powiedzieć, że rośnie pokolenie młodych ludzi, niesłychanie zdolnych, dobrze wykształconych, znających języki, jeżdżących po świecie, biorących udział w różnych konferencjach naukowych. Sądzę, że z tych obecnych trzydziestolatków i czterdziestolatków wyklują się duże „zwierzęta filozoficzne” i że ich nazwiska będą wiele znaczyć w historii filozofii polskiej. W każdym razie życzę im tego z całego serca i chciałbym, żeby tak się stało. Oni – czy to ci bardziej związani z filozofią analityczną, czy ci związani z hermeneutyką, czy z fenomenologią – są już w stanie podejmować dyskusje na poziomie światowym. Włączają się w dysputy, które toczą się w świecie i wcale nie są gorsi od swoich interlokutorów. Jakiej rangi to będą filozofowie – w tej chwili jeszcze trudno powiedzieć. Ostatnio miałem okazję recenzować kilka prac habilitacyjnych, a także profesorskich, i muszę stwierdzić, że są to rzeczy bardzo dobre, na bardzo wysokim poziomie.

U. W.: Jaka jest współcześnie funkcja filozofii? Czy filozofia wpływa na rzeczywistość, czy raczej jest tylko działalnością akademicką?

W. S.: Zawsze wpływała, jeżeli nie wprost, to jakoś podskórnie, filtrowana przez literaturę, sztukę, teatr. Znacznie ważniejszą rzeczą jest to, żeby zadziałała profesjonalna filozofia, żeby się ludzie jej trochę nauczyli. Na przykład w sejmie: mniej głupot będą mówić, jeżeli się nauczą zwykłej logiki, tej klasycznej, prostej, arystotelesowskiej sylogistyki. Jest widoczna różnica między politykami krajów o dużej kulturze filozoficznej, jak Niemcy czy Francja, w których edukacja filozoficzna zaczyna się w szkole średniej, a naszymi politykami. Zawsze ze smutkiem patrzę na kolejne zmiany rządów w Polsce. W tamtych krajach nie ma problemu z premierami. Każdy jest dobry.

U. W.: Czy to znaczy, że – zdaniem Pana Profesora – należy wprowadzić filozofię do szkół?

W. S.: Jak najbardziej. Walczyłem o to jako przewodniczący Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Pisaliśmy rozmaite memoriały również tutaj, na Uniwersytecie Jagiellońskim, kiedy byłem dyrektorem Instytutu Filozofii. Cieszę się, że ta sprawa wypłynęła jako rzecz podstawowa. Niedawno był wywiad z Adamem Groblerem i Janem Hartmanem, którzy też mówili o potrzebie nauczania filozofii. Grobler jako przewodniczący Komitetu Nauk Filozoficznych Polskiej Akademii Nauk bardzo się zaangażował w opracowanie podstawowego programu filozoficznego. Nawiasem mówiąc, Jacek Wojtysiak z KUL-u jest w tym prawą ręką Groblera. Sam już napisał niezły podręcznik filozofii dla szkół średnich. Wiem, że mój najstarszy wnuk korzystał z tego podręcznika. Czy się nauczył, to inna sprawa, w każdym razie musiał się z nim zapoznać.

Mam nadzieję, że wreszcie dojdzie do tego, że filozofia będzie traktowana jako normalny przedmiot w szkole. Zdaje się, że w najbliższym czasie stworzona zostanie tylko możliwość wyboru filozofii jako przedmiotu na maturze.

Problem jednak polega nie tylko na tym, żeby filozofii uczono, ale żeby uczono jej dobrze, żeby to robili fachowcy. Prawie wszystkie uniwersytety mają wydziały filozoficzne i katedry filozofii, więc jest szansa, że wykształcą profesjonalistów, którzy pójdą do szkół. Mam dużo szacunku dla nauczycieli wychowania fizycznego, ale żądanie, żeby z dnia na dzień nauczyli się filozofii i przekazywali ją innym, jest zbyt wygórowane. Niechby szkoły średnie zaczęły zatrudniać naszych absolwentów. Oni też są różni, nie wszyscy dobrze przygotowani, ale jeżeli po pięciu latach studiów poloniści uczą polskiego, a matematycy matematyki, to dlaczego filozofowie nie mieliby uczyć filozofii?

U. W.: Na czym polegałaby według Pana Profesora kultura filozoficzna? Jak filozofować, żeby dobrze filozofować?

W. S.: Przede wszystkim trzeba wyrobić sobie pewną szerokość spojrzenia na wszystko, ustawić sobie pewne zagadnienia, także te, które pojawiają się w nauce szkolnej: wiedzieć, gdzie jest miejsce dla języka polskiego, gdzie jest miejsce dla matematyki, gdzie jest miejsce dla fizyki i tak dalej. Filozofia stwarza pewne ramy, w których można te rzeczy poustawiać, ale powinna uczyć również tego, że w tych ramach istnieje bardzo wiele rozmaitych możliwości. Oczywiście, w algebrze nie istnieje taka sytuacja, natomiast, gdy chodzi o poglądy na rozmaite sprawy, trzeba dopuścić, że może ich być wiele. Trzeba być szalenie tolerancyjnym dla różnorodności dróg ugruntowywania i zdobywania wiedzy w różnych dziedzinach. Wydaje mi się, że filozofia jest dobrą szkołą tolerancji, że jest tam wiele możliwości, a skoro jest wiele możliwości, to jest także możliwość dyskusji. Ogromnie ważne jest też to, żeby ludzie umieli kulturalnie dyskutować, żeby znali swoje ograniczenia, umieli się otworzyć na inne argumenty, na innych w dialogu. Kto wie, czy to nie jest

najważniejsza rzecz, gdy chodzi o filozofię. Mądry nauczyciel filozofii powinien umieć pokazać, na przykład w oparciu o historię filozofii, jak pewne problemy się rozwijały w dyskusji, niekiedy poprzez kontrę, a niekiedy poprzez dopełnianie innych pomysłów. Dialog, tolerancja, szacunek dla samodzielnego myślenia – to powinny być praktyczne owoce nauczania filozofii.

U. W.: Panie Profesorze, zaczęliśmy od wspomnienia wybitnego filozofa, a zatrzymaliśmy się na pochwie samej filozofii... Nasza rozmowa zatoczyła koło. Bardzo za nią Panu Profesorowi dziękuję.