

## **„Podtrzymać ogień rozumu”. O filozofii literatury**

**– rozmowa z Józefem Leszkiem Krakowiakiem**

**Żaneta Nalewajk** – Na początku chciałabym sformułować kilka pytań, które mają prostą formę, jednak odpowiedzi na nie niekoniecznie muszą okazać się nieskomplikowane. Jestem świadoma, że pytania te wprowadzają w obszar problemowy, który nadawałby się na materiał na kilka książek, i poruszane tu zagadnienia mogłyby się stać równie dobrze przedmiotem refleksji prowadzonej przez całe życie. Niemniej jednak chciałabym postawić te kwestie, chociażby po to, żebyśmy na użytek tej rozmowy spróbowali dookreślić jej temat. Ponieważ ma ona dotyczyć filozofii literatury, chciałabym zapytać po pierwsze, czym jest filozofia, nie w ogóle, ale dla Pana. Po drugie: czym jest literatura? Po trzecie: jakie istnieją pomiędzy nimi różnice i podobieństwa? Po czwarte wreszcie: w jakie relacje mogą wchodzić? Te pytania szczegółowe mają zmierzać do próby zdefiniowania tego, czym jest filozofia literatury.

**Józef L. Krakowiak** – Zacznę od pytania dotyczącego filozofii. Filozofia jest pewnym horyzontem, miejscem, perspektywą, z których próbuje się oglądać rzeczywistość. W dużej mierze podzielam pogląd Karla Jaspersa, że ta perspektywa filozoficzna nie zamyka się w sferze pewności. Nie ma tu gwarancji obiektywnie istniejącego świata, czyli w rozumieniu filozoficznym naiwnego sposobu oglądania rzeczywistości, który jest właściwy naukom i życiu codziennemu, gdzie każdy traktuje poszczególne zdarzenia, fragmenty rzeczywistości, stany rzeczy jako części niezależnie od niego istniejącego świata. Refleksji filozoficznej obca jest pewność, jaką daje horyzont religijny, skoro nie zakłada ona, że każdy stanowi fragment większej całości, jawiącej się jako obiektywny proces, szczególnego rodzaju nadsztymkowość, której podlegają poszczególne indywidua.

Filozofia to taki horyzont, w którym człowiek – myślący z tej perspektywy – ma własną wizję rzeczywistości. Nie jest ona nigdy obiektywna

i obiektywna nigdy być nie może. W sporze o to, jak istnieją wartości, prowadzonym na łamach 3. numeru „Tekstualiów” samo pojęcie obiektywności ujawniło się w pełni jako wątpliwe filozoficznie. Sfera filozoficzna – w moim rozumieniu – jest sferą kultury, sferą wartości. Jeśli ujmuje się filozofię kultury w takim właśnie rozumieniu, to trzeba podkreślić jej związek z tym, co intersubiektywne. Jednocześnie okaże się, że tego, co w ogóle obiektywne, po prostu nie ma.

**Żaneta Nalewajk** – To, co subiektywne, może co najwyżej podlegać procesowi obiektywizacji, zostać uznane przez inne subiektywności? Nie można jednak mówić o tym, że coś istnieje obiektywnie, jest z góry dane, pozostaje niezależne od człowieka i zbiorowości, które on tworzy, czy tak?

**Józef L. Krakowiak** – Rzeczywistość w tym sensie jest procesem tworzenia, a nie procesem rzeczywistości, która istnieje sama w sobie, niezależnie od podmiotu. Filozof stara się znaleźć sobie własne, odrębne miejsce, które nie niknie w całości rzeczywistości. Nie jest kimś, kto może pogodzić się z tym, że jego ujęcie stanowi część absolutnej obiektywności, zarówno w znaczeniu obiektywności naukowej, jak też nadnaturalnej obiektywności religijnej. Ta perspektywa, jak mówi Jaspers, okazuje się w gruncie rzeczy bardziej filozoficzną, co prawda, wiarą niż wiedzą. W tym sensie filozofia nie jest „obiektywną” wiedzą o świecie, jest formą jego rozumienia.

**Żaneta Nalewajk** – W związku z tym niemal automatycznie nasuwa się pytanie o relacje między filozofią a nauką.

**Józef L. Krakowiak** – Decyzja o podejmowaniu się refleksji na temat relacji między literaturą a filozofią staje się istotnym znakiem określenia się tego, kto takie rozważania prowadzi: ujmuje on siebie jako kogoś, kto z zasady nie może pozostawać w perspektywie filozofii nauki, niewiele bowiem ma z nią wspólnego. Filozofia nauki z jego perspektywy jest tylko częścią filozofii kultury. Kiedy „ta część” próbuje postrzegać własne reguły jako takie, które

powinny rządzić refleksją nad całością życia, dokonuje swego rodzaju nadużycia.

**Kamila Pawluś** – Ale jest to też pewne bardzo specyficzne podejście, jeżeli próbujemy z perspektywy filozoficznej dokonać analizy dzieła literackiego...

**Józef L. Krakowiak** – Niewątpliwie tak, ponieważ – jak mówię – usilnie staram się uchwycić *iunctim* bezpośrednio istniejące między filozofią a literaturą. Mnie interesuje taki rodzaj literatury, która stara się mówić o życiu idei. Fiodor Dostojewski to taki przykład pisarza, który nie będąc filozofem *sensu stricto*, filozofował. Egzystencja tego człowieka jako autora, jak i życie jego postaci przeniknięte są świadomością i przeżywaniem idei. Dostojewski nie stworzył systemu filozoficznego, ale sposób ekspresji życia tego pisarza był filozoficzny. To pewna forma subiektywnego udziału w rzeczywistości – każdego z bohaterów oraz samego autora, którego wypowiedzi rozpisane zostają zresztą na wielość głosów, niemogących z natury rzeczy złożyć się na żadną obiektywną całość.

Na przykładzie polifonicznych powieści Dostojewskiego widać, że literatura pokazuje idee nie w postaci pozakontekstowej, abstrakcyjnej, ale prezentuje je za pośrednictwem konkretnych bohaterów, na konkretnych zdarzeniach dziejących się w określonej epoce, a tym samym odbiera abstrakcyjny, niezmienny walor ideom filozoficznym. Z drugiej strony literatura nabiera takiej egzystencjalnej wymowy, że zaczynamy mówić raczej nie o filozofii, ale o życiu idei, filozoficznym życiu duchowym osób ludzkich.

Filozoficzna lektura literatury musi odbywać się z poszanowaniem formy literackiej danego dzieła; nie może być gwałtem na jego formie. Ten, kto analizuje w sposób filozoficzny teksty literackie, nie powinien zamieniać się w barbarzyńcę, to znaczy zachowywać się jak ktoś, kto obrabiając wydobywane z morza bursztyny, bez względu na to, jaki pierwotnie miałyby one kształt, zawsze nadaje im formę sześcianu. Rozumiejąco-czytający nie może niweczyć

indywidualnego tworzywa poszczególnych dzieł i sprowadzać ich do wspólnego mianownika pozbawionych „żywej formy” idei.

Nie uwzględniając tego, co poszczególne, osobliwe, pomija się wszelkie odrębności, lekceważy empiryczne, historyczno-społeczne niuanse oraz personalne, osobiste uwikłanie w ferment idei. Filozof musi czytać z czułością i poszanowaniem wolności autora (*Co to jest literatura?* J.-P. Sartre). Uznanie tej wolności, pochylenie się nad jego intencjami to konieczny warunek takiej lektury filozoficznej; to filozofia z humanistycznym współczynnikiem, od którego usilnie stara się uwolnić filozofia naukowa, najczęściej redukująca metodologiczną sferę naukowości do nauk przyrodniczych, a nawet głosząca redukcjonizm fizykalistyczny jako docelową formę swego monizmu metodologicznego.

**Kamila Pawluś** – Jednakże w filozoficznej refleksji nad literaturą prędzej czy później pojawia się dotkliwy problem języka, a właściwie dwóch odmiennych języków: literackiego i filozoficznego...

**Józef L. Krakowiak** – No tak, we współczesnej literaturze ta kwestia staje się nawet bardziej widoczna, niż była kiedyś. Jeszcze do czasów, powiedzmy, literatury związanej z egzystencjalizmem, problem relacji pomiędzy ideą a formą nie ustanowił się jako ogniskowa przedmiotu refleksji autotematycznej. Z tego punktu widzenia dopiero teatr absurdu wydobywa intensywność życia idei poprzez dramat samego języka; nie pokazując treści bezpośrednio, tylko koncentrując się na „kalekości”, ograniczoności, magmowatości, obumieraniu mocy języka. Eksponuje nie tylko tragizm ludzkiej egzystencji, ale i dramat myśli, która nie jest zdolna go do końca wysłowić, wyraża świadomość niemożności jego wypowiedzenia.

Teatr absurdu właśnie swoją formą uzmysłowił także filozofom, że podmiot ludzki jako taki nie jest panem obojętnego wobec człowieka bytu, że zderza się z rzeczywistością, która ze swej istoty jest pozaludzka – co otworzyła refleksja Schopenhauera i Nietzschego, a najplastyczniej wypowiadają *Mdłości*

J.-P. Sartre'a. Próba wyrażenia w ludzkim języku tego pozaludzkiego bytu-w-sobie jawi się jako skazana na niepowodzenie. Co więcej, nawet sama kondycja ludzka, wypowiedzana poprzez język, musi poprzez formę wypowiedzi implikować taką jej postać, która w zderzeniu z tym, co nieludzkie, doświadcza metafizycznego dramatu i nie może się egzystencjalnie scalić. Takie ujęcie problemu zakłada z góry odczucie przez każdego człowieka niemożności ujednolicenia siebie z porządkiem takiej rzeczywistości. Tu właśnie zaczyna się myślenie, mówiąc językiem filozoficznym, kategorią relacji, a nie substancji. Świat przestaje być jednolitą substancjalną rzeczywistością, natomiast pomiędzy człowiekiem a światem, między egzystencją a sposobem jej wypowiedzenia, rozumienia i poznania wdzierają się niespójność, rozdzielająca nicość, odsłania się dramatyczny ich rozdział.

Świadomość tego faktu powoduje, że odtąd twórcy posługują się łamanym, kalekim językiem, kreują wykrzywione postacie, narastająco odzierane z cielesności, pozbawiane wielu typów doznań zmysłowych, sprowadzane do roli manekinów, czy innego typu bytów z istoty niepełnych. Ten dramat egzystencji staje się widoczny bezpośrednio na poziomie podmiotu mówiącego, który przestaje być nowożytnym podmiotem poznającym, czy tym bardziej podmiotem panującym nad rzeczywistością.

To podmiot, który czeka, a jedyną wiedzą, jaką dysponuje, sprowadza się do świadomości tego, że może czekać (*Czekając na Godota*) na swój koniec (*Końcówka*). Nie ma on żadnej pewności, nie jest też w stanie scalić świata. Ten dramat ukazany został już na poziomie warstwy językowej dzieła literackiego, a nie dopiero na poziomie świata przedstawionego. Stąd cała rzeczywistość cielesna jednostki, jej sfera społeczna, w tym jej ideologiczne konstrukcje trafiają na śmietnik lub jawią się jako istotowo zredukowane. Podważa się ich istnienie, ukazuje je jako fikcyjne, uwikłane w złudzenia, z którymi świadomie należy się rozstać. Taka perspektywa ideowego myślenia o języku w obrębie literatury to przejaw wyższego stopnia samowiedzy niż ten, który jest obecny

w niektórych nurtach filozofii. Samuel Beckett, autor wzmiankowanych dramatów, to raczej ktoś, kto zda się uczyć filozofów filozofii relacji, niż ktoś uczący się od metafizyków tkwiących w okopach metafizyki substancji.

**Żaneta Nalewajk** – Warto zwrócić uwagę na to, że literatura i filozofia posługują się tym samym medium, którym jest język. Czy rzeczywiście jest tak, że stosunek do języka zarówno w filozofii i literaturze jest podobny, czy też może dałoby się jednak wprowadzić jakieś zróżnicowanie? Czy myśli Pan, że stwierdzenie, iż filozofia niestrudzenie dąży do przewyciężenia ograniczeń języka w kwestii wyrażalności (literatura poniekąd też to robi, ale jednocześnie wykorzystuje wieloznaczność wpisaną w sam język, jego struktury, stara się wyzyskać tę niejednoznaczność na własną rzecz), jest zbyt dużym uproszczeniem? I jeszcze: czy czynnikiem różnicującym rozważania filozoficzne od refleksji literackiej mogłaby być kwestia ich stosunku do metafory?

**Józef L. Krakowiak** – Jeśli spojrzeć na problem z punktu widzenia konstrukcji języków, którymi mówią filozofia i literatura, to różnice wydają się wyraźne. Język filozofii najczęściej był językiem logicznym, to znaczy opisującym rzeczywistość jako jakiś stan rzeczy rozumiany idealnie lub materialnie, natomiast perspektywa literatury zawsze ma wymiar czasowy. Literatura, chcąc nie chcąc, musi być dynamiczna, gdy tymczasem nurty filozofii niedynamicznej są obecne także w obrębie filozofii współczesnej. Taką formą myśli niedynamicznej jest myślenie pozytywistyczne czy neopoztywistyczne, inny przykład, jak sądzę bardziej wyrazisty, to neotomizm.

Myśl niedynamiczna to taka, która przyjmuje istnienie obiektywnego bytu, jakiegoś obiektywnego stanu rzeczy. W XX wieku dominuje filozofia dynamiczna, co nie znaczy, że przykłady takiego myślenia nie pojawiły się już wcześniej. W XIX wieku, począwszy co najmniej od Hegla, istniały nurty filozofii, które miały charakter dynamiczny i próbowały ujmować rzeczywistość jako stający się proces.

Sądzę, że filozofia dynamiczna zbliżająca się do literatury cechuje się relacyjną dynamiką aktywistyczną, to znaczy przyjmuje, że istnieje także człowiek, który zderza się z zewnętrzną wobec niego rzeczywistością i przeobraża ją. Przykładami mogą być:

1. marksistowska filozofia pracy, ściślej *praxis* w ujęciu Marksowskim, pojęta jako sposób zmieniania i warunek rozumienia realnej rzeczywistości, czyli obustronnej relacji człowieka z przyrodą – przedmiotem pracy (w Marksowskim ujęciu: historią traktowaną jako jedność historii przyrody oraz historii ludzi, które warunkują się nawzajem);
2. taka forma aktywizmu duchowego jak filozofia form symbolicznych Ernsta Casirra, uznającego człowieka za swoisty rodzaj bytu, który prowadzi działalność symboliczną, to znaczy, że do pierwszej rzeczywistości fizycznej, materialnej, zmysłowej, z natury rzeczy ludzki sposób istnienia **dodaje** drugą rzeczywistość, rzeczywistość symboliczną. Człowiek zatem żyje jednocześnie w dwóch światach, nie egzystuje wyłącznie w świecie sygnałów, znaków, materii, w świecie zjawisk fizycznych, ale także egzystuje w świecie drugim, który dopiero czyni go człowiekiem: w świecie języka, symboli, religii, kultury. W tym ujęciu rzeczywistość symboliczna jest tworem ludzkiego podmiotu; on sam ją kreuje, a poprzez ten proces istnieje w świecie, próbując go pojąć, rozumieć;
3. podobnie, jak sądzę, encyklika Jana Pawła II *Laborem exercens* mówi o takim rozumieniu rzeczywistości, w której to właśnie osoba jest pierwotną rzeczywistością, a zatem procesem tworzenia i przeżywania. Z tego punktu widzenia rzeczywistość jawi się jako dynamiczna, tworzona, okazuje się bardziej zadaniem niż stanem rzeczy. Stanowi nie tylko proces, ale także coś, co – w ramach relacyjnej natury rzeczywistości –

jest współtworzone. Człowiek w tym procesie stwarzania świata staje się współpracownikiem Boga.

W tym relacyjnym ujęciu natury stającego się bytu, dopełnianego przez proces współtworzenia jego ludzkiego (personalistycznego) sensu, filozofia wyraźnie zbliża się do literatury, mianowicie pokazuje podmiot tworzący rzeczywistość i przez nią – w ramach tej samej relacji – współtworzony. Mamy tu do czynienia ze wzajemnym oddziaływaniem. Zatem w tak ujętym podobieństwie aktywistycznego współtworzenia świata oraz literatury jako jego obrazu istnieje podstawa, by mówić o podobieństwie językowej e k s p r e s j i w filozofii i w literaturze.

Tym niemniej dominującą funkcją literatury, znacznie słabiej obecną już w usiłującej rozumieć życie filozofii literatury, jest funkcja bezpośrednio ekspresywna, której celem jest wywołać przeżycie estetyczne; tu język dzieła literackiego, a szerzej struktura artystycznego dzieła literackiego jest o wiele bardziej złożona, światobrazowa, świadomie zmierzająca do stworzenia nie tyle kategoriałnego szkieletu pojęciowego, co do metafory świata jako całości. Mam na myśli zwłaszcza tak kunsztownie jednolite w swej symbolicznej intencji dzieła, jak *Zamek* czy *Proces* Franza Kafki, czy też *Dżuma* Alberta Camusa – głębia podlegającej indywidualnie interpretacji sensu świata nie może w nich zostać nigdy wyczerpana. Przewaga leży więc po stronie niedosłownej z istoty literatury. Poetycka, monologowa oraz dialogiczna ekspresja ludzkiej egzystencji, zawarta w Szekspirowskim *Hamlecie* ma tę wyższość w perspektywie dziejowego egzystencjalnego trwania, że nigdy „życie idei życia” [odpowiednik Gadamera „życia pojęć”] – w nim zobrazowane – nie zamrze. W tym punkcie dotykamy miejsca granicznego nie tylko między literaturą i filozofią, lecz także życiem i jego ekspresją: poetycką oraz filozoficzną. Bardzo wiele tekstów filozoficznych miało wielce artystyczną formę, począwszy od *Uczty* Platona, *O naturze wszechrzeczy* Lukrecjusza, *Tako rzecze Zaratustra* Nietzschego.



**Żaneta Nalewajk** – Wróćmy jeszcze na chwilę do punktu wyjścia i spróbujmy odpowiedzieć, teraz już bezpośrednio, na pytanie: czym jest filozofia literatury? Udało się dookreślić pierwszy człon i drugi człon tej nazwy. Czy mógłby Pan ująć je teraz w sposób komplementarny?

**Józef L. Krakowiak** – W wielu przypadkach filozofowie, na przykład Bergson czy Sartre, byli laureatami literackiej Nagrody Nobla. Ich próby mówienia o rzeczywistości zostały uznane za językowo twórcze. Zdolność podmiotowego wnikania tych myślicieli w szczeliny mniej lub bardziej intuicyjnego sposobu poznawania rzeczywistości spotkała się z uznaniem. Literat czy filozof na ułamek sekundy, jak mówi Bergson, zyskuje jakiś rodzaj intuicji całości rzeczywistości i w gruncie rzeczy po to pisze kolejne tomy, by tę migawkową, chwilową intuicję rzeczywistości wypowiedzieć. W tym sensie filozof jest monotony, niejako ciągle powtarza to samo, literatura – nie.

Środki literackie, których używa Fiodor Dostojewski do mówienia o świecie, pozwalają mu skonstruować taki jego obraz, w którym świat jawi się jako karnawał, gra, starcie różnych rzeczywistości, które nie dają się ze sobą uzgodnić i występują jako skandaliczny zbiór zdarzeń. Przypomina ona montaż atrakcji, zaskakuje, wydaje się niezborna. W perspektywie filozoficznej byłoby to niemożliwe do pomyślenia, bo filozof stara się udawać kogoś, kto potrafi zapanować nad rzeczywistością, a jeśli mu się to nie udaje, to nie przyznaje się do tego. Narrator Dostojewskiego to często postać opowiadająca historie, które go przerastają, wyraźnie mówi on, że nie rozumie tego, co opowiada; w samej konstrukcji swej wypowiedzi pozbawiony jest filozoficznej buty.

**Kamila Pawluś** – Jednak na przykład Nietzschego cechuje tendencja do zestawiania sprzecznych, niespójnych poglądów.

**Józef L. Krakowiak** – Ale trudno powiedzieć, że Nietzsche to filozof *sensu stricto*. To jest ktoś, kto konstruuje formę swoich tekstów z pozycji rywala Biblii. Przedstawiając swój ideał nadczłowieka, przeciwstawia go jedynemu modelowi idealnego człowieka, który do tej pory istniał, czyli ascecie. Ideał

ascety zaprezentowany został w Biblii za pośrednictwem literackich metafor, objawień proroków, dramatycznych, a niekiedy potwornych wizji, których rozumienie nie tylko przekracza możliwości ludzkiej wyobraźni, ale także zastrasza ją. Nietzsche konkuruje z przekazem biblijnym zarówno w kwestii atrakcyjności swojego ideału nadczłowieka, jak też formy wypowiedzenia przez niego poglądów.

Twórca *Tako rzecze Zaratustra* walczy o rząd dusz. Biblia nie jest księgą napisaną za pomocą ubogich środków literackich, dlatego pisma rywalizującego z nią filozofa również takie być nie mogą. Gdyby Nietzsche przedstawił swój światopogląd w innej formie, nie miałby on żadnego znaczenia, nie zaistniałby w świadomości czytelników, straciłby na egzystencjalnej atrakcyjności, estetycznie przegrałby proponowany przez siebie nadczłowiek-twórca – estetycznie, zmysłowo przecież charakteryzowany konkurencyjny sposób istnienia.

**Żaneta Nalewajk** – Tak...Wystarczy wspomnieć choćby o tendencji Nietzschego do konstruowania przypowieści w *To rzekł Zaratustra...*

**Józef L. Krakowiak** – Nietzsche kunsztownym kazaniom biblijnym przeciwstawia swoje przypowieści – kazania.

**Żaneta Nalewajk** – Nietzsche w swojej twórczości niestrudzenie poszukuje formy literackiej. Na przykład w trzecim okresie jego twórczości, za którym nie przepadam, coraz bardziej zaczyna dominować aforystyka.

**Józef L. Krakowiak** – Ale nie przypadkiem, zaczyna bowiem dominować perspektywa, która opisuje rzeczywistość jako niedającą się przeniknąć, irracjonalną rzeczywistość woli mocy. Zaś wola w tym przypadku i w takim obrazowaniu filozoficznym stanowi szczególną, już niemetafizyczną konstrukcję świata jako całości. W tym znaczeniu koncepcja woli mocy, przemagania sił, staje się perspektywą fizykalistyczną, ale jednocześnie spersonalizowaną.

Zaratustra jest jakby figurą proroka, który próbuje zmienić system istniejących wartości, a ściślej rzecz biorąc, zburzyć „stare”, chrześcijańskie

kaplice i przywrócić jeszcze starsze, czyli świątynie greckich zasad życia. Powtórzę: Nietzsche, tworząc swoje dzieła świadomie, konkuruje z kunsztownymi literacko konstrukcjami biblijnymi. W Biblii występują teksty wyjątkowo piękne pod względem literackim, chociażby *Pieśń nad pieśniami*, której rozumienie w sposób dosłowny mija się z celem. Dlatego też Fryderyk Nietzsche usiłuje stworzyć ich grecką przeciwwagę w postaci arcyzłożonych *Dytyrambów Dionizyjskich*. Konstrukcja tych nowatorskich utworów opiera się na takiej warstwie brzmieniowej i rytmicznej, która w języku polskim nie ma żadnego odpowiednika dźwiękowego, w tym rytmicznego. Wprawdzie Wacław Berent próbował oddać ten zamierzony arcygrecki efekt, ale to tylko nas męczy... (*śmiech*). A więc Nietzsche to ktoś, kto świadomie używa literackich sposobów do wypowiedzania treści, które chce przekazać, gdyż zdaje sobie sprawę, że aby stworzyć konkurencję dla Biblii, żeby mieć jakąkolwiek szansę w dziedzinie oddziaływania retorycznego, musi napisać dzieło nie gorsze od niej także pod względem literackim. To nie jest ktoś, kto mówi bezpośrednio i używa pojęć w znaczeniu ścisłym, definiowalnym w jeden, ściśle określony sposób, ponieważ usiłuje pojęciowo, językowo, ale i muzycznie wypowiedzieć woluntarną irracjonalną naturę bytu.

Z tego punktu widzenia współczesne nurty filozoficzne, będące pewnego rodzaju kontynuacją filozofii życia – zarówno egzystencjalizm, jak i hermeneutyka – niejako z zasady zaniechały ambicji rozumianych jako teoriopoznawcze, czyli poznawania świata, i tak naprawdę próbują wypowiadać się o sposobie bycia, nie zawężając się do problematyki sposobu istnienia wiedzy w świecie. Uznają one, że samo rozumienie jest ludzkim sposobem istnienia, a **poznanie tylko jego drobnym fragmentem**.

Dlatego też hermeneutyka rozszerza cały horyzont myślenia filozoficznego i tym samym przybliża się, już w punkcie wyjścia, u Fryderyka Nietzschego, do literatury, która stara się pokazywać cały diapazon, zakres, całą szerokość ekspresji życia, a nie zawężać rozumienia życia, tak jak to robi

tradycyjna filozofia, tylko do sfery poznawczej, zapoznając sferę cielesności, sferę poręczności rzeczy czy techniki jako organizacji życia. Hermeneutyka opisuje różne sposoby bycia jako rozumienia życia, i w tym znaczeniu spotyka się z literaturą. Dlatego właśnie Paul Ricoeur mówi: „symbol daje do myślenia”; on jest tym, co niejednoznaczne; tym, czego ja nie musiałem osobiście doświadczyć, a nawet nie było to możliwe w mojej epoce, ale co moi pradziadowie i kultura, w której wciąż żyję, pozostawili jako ślady rozumienia życia. Mogę wejść w te buty i rozszerzyć swoje doświadczenie poza czas i poza epokę, w której sam funkcjonuję.

W tym sensie każdy geniusz literacki nie mieści się w schematycznym sposobie funkcjonowania swoich współczesnych. Przekracza dziś ku przyszłości, bo opisuje nie tylko realną rzeczywistość, do czego roszczą sobie prawo *mimesis* i realizm, ale także to, czego jeszcze nie ma: to, co dopiero chciałby, żeby zaistniało. Próbuje przedstawić to, co jest możliwe, a więc sposoby bycia, które są w nim obecne jako potrzeba, jako efekt wyobraźni, a nie jako zobiektywizowana realna rzeczywistość. Dostojewski w tym sensie nigdy nie był realistą, tylko – fantastą. Ale takim fantastą, który poszerza nasze horyzonty i to nas cieszy, bo dzięki temu widzimy świat większy, głębszy...

**Żaneta Nalewajk** – Bardziej złożony...

**Józef L. Krakowiak** – ...i bardziej przerażający niż ten, który pozostali z nas są zdolni zobaczyć. Stąd może być potraktowany i jako prekursor filozofii absurdu A. Camusa, o czym później.

**Kamila Pawluś** – W swojej książce *Tragizm egzystencji jako problem filozoficzny* poczynił Pan ciekawe spostrzeżenie, że tragedia jest wykraczaniem ku przyszłości. Czy mógłby Pan rozwinąć tę myśl?

**Józef L. Krakowiak** – Należy zacząć od tego, że perspektywa tragedii jest heroiczna, ponieważ następuje w niej zderzenie się bohatera tragicznego z rzeczywistością, która sprawia, że pewne stany istnienia, wartości, są nieosiągalne, a może tylko jeszcze niedostępne. Postać tragiczna w sposób

świadomy nie zamierza poprzestać na relacji z istniejącym światem, dlatego że musi wykonywać to, do czego los ją wzywa. Jeśli sprosta zadaniu, które jest potworne i przerastające możliwości każdego normalnego człowieka, wówczas ono ją nobilituje (nareszcie dostałem zadanie na moją miarę; zyskuję szansę wypełnić je i nie załamać się). Ale tragedia ma też swój negatywny aspekt. Jest nim klęska, niepowodzenie, upadek. Przykładowo Miltiades, bohater spod Maratonu, załamał się; nie wytrzymał ciśnienia, jakie mu historia i los zgotowały. Tymczasem bohater tragiczny to ktoś, kto stanął na wysokości nadludzkiego zadania, i to stanowi podstawową różnicę. O tych, którzy się załamali, greccy tragicy nie pisali; tylko o herosach.

**Kamila Pawluś** – Czy dlatego właśnie uważa Pan tragizm za pewnego rodzaju sytuację graniczną, w przypadku której niezbędne staje się przekraczanie granic pomiędzy dyscyplinami i sięganie po narzędzia filozoficzne w trakcie analizy dzieła literackiego? Przy czym nie chodzi tu oczywiście o zwykłą analizę na przykładach, tylko raczej dogłębne zbadanie sposobu istnienia i rozumienia świata.

**Józef L. Krakowiak** – Postacie występujące w tragedii, w greckim wydaniu, to nie są realnie istniejący ludzie. Tam nie ma żadnego Greka! W komediach greckich występują realne, greckie postaci, ale w tragedii greckiej bohaterami są bogowie i herosi. Tam nie ma zwykłych ludzi! Co najwyżej królowie. I później jeszcze książęta. Książę, to taki podkról, pęk, z którego król mógłby się rozwinąć, ale właśnie się nie rozwinię. Tragizm tego nierozwinięcia, czyli piękności, która nie w pełni, w żeńskim tego słowa rozumieniu, doszła do swego rozkwitu, to już późniejsza perspektywa.

Natomiast tragedia grecka to punkt widzenia bogów i herosów postawionych wobec rzeczywistości, w której mogą dokonać czegoś nowego. Tragedia grecka, w takim prometejskim rozumieniu, jakie akcentuję, to sposób mitycznego myślenia. Myślenia opartego na takich mitach, które nie konserwują tego, co jest, lecz wytwarzają coś nowego. To dynamiczny sposób myślenia

o rzeczywistości i z tego właśnie względu to tragedia interesuje mnie w sposób szczególny, a nie – filozofia grecka. Tragedia jest w wyższym stopniu opisem świata dynamicznego; świata, stanowiącego wyzwanie dla człowieka, któremu on powinien i ... mógłby sprostać. Tymczasem w momencie gdy osiąga on pełnię, najwyższy sposób istnienia, już wiadomo, że za chwilę nastąpi apogeum tragedii. Najwyższy wzlot bezpośrednio zapowiada upadek. Edyp, właśnie w momencie swojego wyniesienia, pełni, osuwa się na dno. To jest apogeum, które nie może być przewyższone. To możliwość boskości, której osiągnięcie konsekwentnie przynosi porażkę: bogowie są zazdrośni!

Tragedia zakłada, że istnieją granice, a rzeczywistość, w której żyjemy, została zadana i my mamy się z nią próbować uporać, chociaż wyższa, obiektywna rzeczywistość nie zezwoli nam na to nigdy. Tym niemniej heros tragedii, jak i wielki mistyk chrześcijański to ktoś, kto nie zna przeszkód. Ktoś, kto nigdy się nie zatrzyma. Ktoś, kto myśli nie na skalę swojego jednostkowego istnienia, tylko w perspektywie całości rzeczywistości i w tym sensie bohater tragiczny jawi się jako bohater metafizyczny, filozoficzny. On nie jest związany tylko z daną epoką, z danym fragmentem rzeczywistości, jakby powiedział Martin Heidegger, wewnątrzświatowej, tylko z całością bytu, a więc przekracza nie tylko przestrzeń, ale i otwiera czas. Jego rola to udział w przemianie całości bytu i odsłonięcie poprzez swoją klęskę nowej rzeczywistości, w której nie będzie już uczestniczył.

Bohater tragiczny nigdy nie czyni tego dla siebie; nie zamyka się w horyzoncie swoich jednostkowych namiętności, jak ujmował to Hegel. Ma wielkie namiętności na skalę całości rzeczywistości, lecz nigdy nie traktuje siebie jako czegoś, co ma szczególną wartość i powinno stanowić przedmiot podziwu; widzi siebie jako pasterz bycia w ogóle. Rozpoznaje w sobie raczej pewien element rzeczywistości, takiej, jaką chciałby w przyszłości widzieć. W tym kontekście pisałem między innymi o *Oresteji*, tragicznej trylogii Ajschylosa, w której zostały pokazane narodziny greckiej demokracji. Warto

zauważyć, że to właśnie w tragedii została opisana geneza i zarazem istota greckiej demokracji, a nie w filozofii greckiej.

Tak z mojej perspektywy przedstawia się związek literatury i filozofii. Staram się wykazywać, że w pewnych punktach filozofia bywa wtórna wobec idei obecnych wcześniej w literaturze. Dla mnie zresztą jest to najbardziej interesujące: przewaga literatury i niekiedy jej pierwotność w stosunku do formułowanych później idei, tak jak w przypadku dzieł Samuela Becketta, Fiodora Dostojewskiego czy *Oresteji* Ajschylosa. Arystokrata Ajschylos tworzy zarówno grecką koncepcję demokracji, jak i przedstawia własną koncepcję religijną, która mówi właściwie o monoteizmie.

Jednak w naszych rozważaniach chciałbym zwrócić uwagę na jeszcze jedną kwestię: Platon wypędził tragiczków z państwa, a ja ich właśnie przeciwko niemu bronię i próbuję przywrócić im miejsce w historii myśli ludzkiej. Platon wypędził tragiczków jako swoich głównych konkurentów, gdyż mieli wielki wpływ na wychowywanie, a on nie chciał, żeby w ten nadmiernie demokratyczny sposób wychowywać społeczeństwo. Grecka tragedia konstituowała konkurencyjną, w stosunku do Platońskiego i postplatońskiego obrazu niezmiennego świata, wizję.

**Kamila Pawluś** – Tragiccy przede wszystkim nieśli ze sobą potencjał wchodzenia w dialog, tymczasem prototyp państwa, stworzony przez Platona, a mający charakter w dużej mierze autorytarny, ten dialog ograniczał.

**Józef L. Krakowiak** – Co najgorsze, państwo w wizji Platona miało charakter niezmienny się. Proszę zauważyć, że w *Oresteji* w starciu z Zeusem zmienia się nie tylko Prometeusz, ale i sam Zeus. Często zapomina się o tej drugiej stronie medalu – że Zeus w punkcie wyjścia jest przecież satrapą, młodym władcą, który rządzi w sposób kompletnie niedemokratyczny. Czyli gwałci wszystkie możliwe reguły, używa innych jako środków do swoich celów, a jednak w końcu musi uznać i uwolnić wszystkich tych, którzy się przeciwko niemu zbuntowali, i wyprowadzić ich z Tartaru (tytani zostają w końcówce tego

czteroczęściowego przecież dzieła uwolnieni z Hadesu). A więc świat się także istotowo zmienia! To właśnie Ajschylos ukazuje ową aksjologiczną dynamikę świata, który odrzuca satrapę Zeusa i przyjmuje go ponownie, już przekształconego w boga sprawiedliwego, który potrafi rozwiązać wszystkie konflikty rzeczywistości. Ma tu miejsce proces dorastania świata, jego jakościowe dojrzewanie, a nie jakaś zastołość, wieczna pełnia, która jest fikcją.

W tym sensie tragedia czy literatura są bliższe prawdy o rzeczywistości będącej procesem stawania się niż filozofia. Wydawałoby się, że nie można pomyśleć idei wolności w starożytności, a tu tragik prawie wymyślił jej dojrzewanie w niewolniczym społeczeństwie. Proszę zauważyć: Prometeusz stoi wobec tego, co go przewyższa, ale wewnątrz, duchowo nie zniewala. Jego postawa okazuje się bliska perspektywie, o której mówi Paul Ricoeur: Bóg, który nas przewyższa, który jest słowem mówiącym, ale mówiąc, apeluje do nas, do naszego rozumienia i zmienia nas, nie gwałcąc. To nie wszechmocny satrapa, metafizyczny, to znaczy wszechmogący absolut, dla którego każdy gwałt na człowieku jest czymś możliwym. To się nie mieści w perspektywie boskości pojawiającej się już u Ajschylosa, bo w sferze etycznej samoograniczanie się ma sens doskonalenia się: metafizyka bytu doskonałego, a więc niezmiennego, w tym metafizyczna (satrapiczna) religia, ma kłopot, by uzgodnić swój sposób myślenia z woluntarnie nacechowaną ideą moralności.

**Zaneta Nalewajk** – Ujęcie, które problematyzuje tę boskość i przewiduje w jej obrębie możliwość zmiany, musi godzić w koncepcję wiecznych idei, które są stałe i niezmiennie i do których mamy docierać; które już istnieją i które mamy odkrywać, a nie tworzyć...

**Józef L. Krakowiak** – Ależ oczywiście. Warto powiedzieć jeszcze jedną rzecz, a mianowicie, że cywilizacja europejska miała szczęście, którego żadne inne cywilizacje nie doświadczyły, a mianowicie dwa istotowo odrębne źródła swojego pochodzenia. Zarówno właśnie grecko-rzymskie, jak i chrześcijańskie. I każdy, kto myśli o naszej cywilizacji z pominięciem któregoś z tych źródeł,



falszuje rzeczywistość. W filozofii zniekształca się ją, zawężając do grecko-rzymskiej perspektywy, a w perspektywie religijnej chce się wszystko wyprowadzić z genetycznej ciągłości Jerozolimy i Rzymu. Oba te spojrzenia są fałszywe.

Zawdzięczamy swoją wyższość jako cywilizacja pewnemu przypadkowi. Prawo nie jest dziełem chrześcijaństwa. Prawo to dzieło cywilizacji grecko-rzymskiej. Odrębność prawa (rzymska zdobycz) i moralności wobec religii (zdobycz greckiej filozofii) nie stanowią tworu chrześcijaństwa. To dobrodziejstwo, z którego nasza cywilizacja tylko skorzystała, potrafiła i chciała je podjąć i rozwinąć. W średniowieczu „prawo” opierało się na zasadzie wyjątku, na instytucji rozdawania przywilejów. Napoleon przywrócił Europie postfeudalnie to grecko-rzymskie prawo i wprowadził autonomię prawa rozumianego jako równość wszystkich obywateli, podczas gdy w Rzymie nie było o tym w ogóle mowy. Przywrócił imperatywność prawa, niezależną od religii. Religia islamska nie przeszła takiego etapu w swoim rozwoju, stąd prawo ma w krajach islamskich charakter polityczny, wywiedziony bezpośrednio z prawa religijnego, a więc z określonego momentu epoki, niestety odległej w czasie, biorąc pod uwagę ogólną oś demokratyzowania się, czyli uzyskiwania autonomii, w tym uniezależniania się poszczególnych nauk od religii czy filozofii. W tym przypadku mówię o autonomii norm prawnych oraz moralnych, filozoficznie uzasadnionych wobec norm religijnych.

Warto jednak zauważyć, że ta modyfikacja napoleońska, odróżnienie imperatywności tego, co powinno obowiązywać w sferze religijnej, prawnej, politycznej i moralnej, to w poważnym stopniu jest już dziełem Ajschylosa, który pokazał, że spór pomiędzy bogami został rozstrzygnięty – co prawda za pośrednictwem Ateny, bogini rozumu – jednak przez ludzi. Tym rozstrzygnięciem w *Orestej* okazuje się demokracja jako filar obiektywności instytucji państwa.

Ludzie, najświetlejsi obywatele Aten, pod przewodnictwem Ateny wrzucają gałki, czarne czy białe, by rozsądzić spór między bogami, co pokazuje, że aby społeczeństwo mogło się zdemokratyzować, najpierw „niebo” musi się zdemokratyzować. Na to wskazywał arystokrata Ajschylos i jego obserwacje, to źródło, o którym pamięć w naszej cywilizacji powinna być trwale obecna, a nie zaniechana nawet w nauczaniu socjologów. Gdyby uwzględniano tę tradycję, wówczas na przykład spór o „okrągły stół”, jako formę demokracji, nie byłby pytaniem o zdradę, tylko o postęp. Dlaczego akurat postęp? A niby czemu niezabijanie się, wyrzekanie się pomsty ma być rozumiane jako zdrada, skoro to jest najwyższa forma myślenia greckiej kultury i już Prometeusz, tak jak później Chrystus, był tym, który wyrzekł się zła świata i próbował zmienić go poprzez zgodę na cierpienie oraz złożenie siebie jako ofiary, a nie poprzez zemstę na tych, których uznaje się zwykle za przeciwników.

**Kamila Pawluś** – Czyż ta cecha, zaniechanie zemsty i dochodzenie sprawiedliwości w inny sposób, nie stanowi właśnie podstawowej różnicy między prawem plemiennym a refleksją prawnofilozoficzną?

**Józef L. Krakowiak** – Ależ oczywiście. Ajschylos – wielki mistyk, gdy mówi, że odtąd nie będzie rozróżnienia między Grekami i Żydami – przekracza perspektywę plemienia („religii statycznej”). Powołuje do istnienia instytucję sądu jako sądu państwowego, który już nie rozróżnia, czy ktoś przelał krew mojego rodu, czy cudzego. Zmienia się sposób myślenia. Od kwestii: czy wartością jest życie moich współplemieńców, a krew i trupy mieszkańców z tej granicy są „czystym dobrem”, następuje przejście do zupełnie innego sformułowania problemu: czy życie ludzkie jako takie jest wartością, czy też nie? Te pytania odsyłają do sporu, który zarówno w obrębie religii, jak i filozofii ma swoje głębokie antecedencje od tysięcy lat. Nie należy odrzucać wniosków z niego płynących i cofać się do wcześniejszego sposobu myślenia. Z tej perspektywy powołanie instytucji ludzkich, które są zdolne rozstrzygnąć wszystkie spory, w przypadku *polis* Ajschylosa także te zachodzące pomiędzy

siłami transcendencji, jest wskazaniem na formę rozwiązywania problemów, zdolną podtrzymać istnienie tej kultury i jej trwałość.

We fragmentach dodanych do zakończenia ostatniego dzieła Edmunda Husserla *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna* myśliciel ten mówi, że Grecy jako filozofowie zaprojektowali siebie jako „westalki rozumu”. Postanowili oni podtrzymywać jako filozoficzny zbiorowy projekt istnienia, istnienie kultury i sens rozumności człowieczeństwa – istotę europejskości. Filozofowie XX wieku dezertują z tego ogólnohumanistycznego posterunku ustanowionego przez greckich filozofów, zawężając swoje zainteresowania kulturą do sfery racjonalności tkwiącej w poszczególnych indywiduach. Husserl twierdzi, że człowiek jest rozumny wówczas, jeśli pozostaje rozumny w swoim zbiorowym działaniu. To właśnie filozof powinien być teoretykiem rozumności zbiorowego działania. Ten, kto kapituluje, wyrzeka się tej roli i opuszcza posterunek, na którym Grecy postawili filozofów; dezertuje. Nie jest już herosem w tej perspektywie. Zadanie, które miał realizować, pozostawia niewykonywane.

Pojawia się zatem pytanie: czy w to miejsce pozostawione przez filozofów, w tym przez filozofów nauki, powinni wkroczyć literaci albo teoretycy literatury? Skoro wspomniana rola nie jest wypełniana, powstaje luka i ktoś to kulturowe zadanie powinien, a więc musi, podjąć. Myślę, że filozofia literatury stanowi taką formę uprawiania filozofii, która próbuje podtrzymać ogień rozumu, nie zawężając z góry tego, co rozumne, do sfery nauki, jak czyni to pozytywizm, czy do sfery pracy, jak próbował to czynić wschodni marksizm, lecz pyta również o racjonalność „życia codziennego”. To właśnie pytanie także o nią stanowi, zdaniem Husserla, zadanie uniwersalnej filozofii, która powinna zastanawiać się nad racjonalnością codziennego życia Azjaty czy Europejczyka i poszukiwać tego, co jest im wspólne, a nie zawęzać samą siebie do racjonalności pracy, jak robił to marksizm wschodni.

W tym ujęciu Szkoła Frankfurcka stanowiła taką właśnie kontynuację zachodniego marksizmu, która podnosiła ideę życia codziennego i przestawała być tylko łatwą do apriorycznego uprawiania „metafizyką pracy”, bo musiała się interesować realną rzeczywistością świata społecznego, w którym rodził się faszyzm, a więc zarówno jego kondycją widzianą przez pryzmat psychoanalizy, jak i kondycją poszczególnych indywiduów i charakterów społecznych oraz tego, co moglibyśmy określić mianem sposobu funkcjonowania zbiorowości czy istnienia instytucji społecznych. Nie zapominając także o... sowieckich deformacjach.

**Żaneta Nalewajk** – Pozostańmy jeszcze przez chwilę przy problematyce tragizmu. W Pana książce kategoria ta jest afirmowana, choć rzecz jasna tej afirmacji towarzyszy świadomość, że wyboru losu tragicznego nie dokonujemy na własne życzenie, a jeśli już to...

**Józef L. Krakowiak** – Wyjątkowo niechętnie... (*śmiech*)

**Żaneta Nalewajk** – Właśnie (*śmiech*). W Pana ujęciu bohater tragiczny, to bohater heroiczny. W naszej rozmowie ten wątek wyraźnie wypłynął. Spróbujmy skonfrontować Pana stanowisko z trzema innymi koncepcjami. Pierwsza z nich to stanowisko Schellera (powołuje się Pan na nie), który uważał, że tragizm to cecha losów, zdarzeń, charakterów. W tekście *O zjawisku tragiczności* filozof powiązał konflikt tragiczny ze sferą wartości. Scheller, pisząc o Ibsenowskim bohaterze *Upiorów Oswaldzie*, stwierdził, że nie jest on postacią tragiczną, ponieważ cechuje go przyrodzona ułomność – choroba odziedziczona po ojcu. Zdaniem filozofa tam, gdzie człowiek zmagają się z determinizmami natury, nie ma tragizmu.

Z kolei Nietzsche upatrywał tragiczności w rejonach preakcyjologicznych, w których wartości jeszcze nie powstały. W *Narodzinach tragedii* pisał o bolejącej prajedni (stanowiącej prapodstawę bytu), będącej sprzecznością i bólem. W tym ujęciu tragizm odsyłał do sprzecznej istoty tego, co preindywidualne. Prajednia, powołując do życia apoliński świat zjawisk,

tworząc wrażenie rozbicia na jednostki, próbuje poprzez pozór uwolnić się od bólu, który ją konstytuuje. Podczas gdy Scheller wiązał tragizm ze sferą wartości, w koncepcji Nietzschego tragizm i sprzeczność dają się dostrzec już w samej materii, czego przykładem może być wielość cielesnych popędów, o których pisał filozof.

I wreszcie trzecia koncepcja tragedii, najmniej chyba heroiczna, a zatem w mniejszym stopniu pokrewna Pańskim poglądom, pióra Jean Jacques'a Rousseau, który w *Liście o widowiskach* stwierdzał, że „tragedia budzi litość za pomocą przerażenia (...); cóż to jednak za litość i wzruszenie – podkreślał – przelotne i daremne, nie trwające dłużej niż złudzenie (...); jałowa litość upaja się kilkoma łzami i nie dokonuje nic humanitarnego”.

Przypomnienie i zestawienie tych trzech różnych ujęć tragedii w zderzeniu z najbliższą Panu, heroiczną koncepcją tragizmu prowadzić miało do pytania, które nie ja wymyśliłam, natomiast chciałabym je zadać, pytania o funkcję *katharsis*. Czy *katharsis* jest oczyszczeniem emocji czy oczyszczeniem z emocji?

**Józef L. Krakowiak** – Zacznę od kwestii Nietzscheańskiej. Zdaniem tego filozofa tragedia jest syntezą, której nie udało się dokonać innym niż grecka kulturom. U jej sąsiadów to, co ma charakter dionizyjcki, zyskało charakter naturalistycznych orgii i rozpasania, a u Greków potęga natury została ujarzmiona przez element apolińskiego umiaru. Proszę zwrócić uwagę, że z tego punktu widzenia o Delfach mówić można jako o przejawie pojednania dwóch typów religii. Delfy przyjęły wiarę w Dionizosa w ramach kultu apolińskiego. To właśnie grecka, religijnie usankcjonowana symbioza tych sił uchroniła cywilizację europejską przed popadnięciem w pesymizm; zdaniem Nietzschego tragedia grecka, jako wykwint tej syntezy, ocaliła kulturę europejską przed buddyzmem. W tym rozumieniu Nietzscheańska koncepcja stanowi przeciwwagę dla chrześcijaństwa i przewartościowania przez nie greckich wartości – chrześcijaństwa, które opowiedziało się jednoznacznie po stronie

ascetyzmu, ograniczenia siły natury, okiełznania wszelkich popędów – natomiast jest kontynuacją stoickiej perspektywy (staraj się ograniczać zadania, które sobie stawiasz, a będziesz niezwykcieżony!) zakładającej uskromnienie (jesteś częścią wielkiej całości, dlatego staraj się grać wyłącznie rolę tej części tak, aby doskonalić całość).

Perspektywa grecka w stoickim wydaniu nabrała ogólnometafizycznego charakteru, ponieważ w tym rozumieniu uznaje się, że każdy człowiek z osobna ma jakiś wpływ na całość. Natomiast cywilizacja Wschodu jest pesymistyczna: tu nikt nie zyskuje szansy na zmianę całości czy przewyciężenie zła. Idea pokonania zła to europejska utopia. Żyjemy w cywilizacji, która wspiera się na założeniach najbardziej optymistycznych z możliwych: byt jest i byt jest dobry, a zło zostanie pokonane. Tymczasem perspektywa tragizmu nie jest tak optymistyczna.

Ma Pani rację, mówiąc, że afirmuję postawę tragiczną, ale optuję również za tym, co stanowi cechę perspektyw stoickiej i neostoickiej (Baruch Spinoza, Friedrich Nietzsche i Albert Camus to neostoicy), to znaczy za zdolnością do mówienia światu „tak”. Heroizm to zdolność mówienia światu: „tak”. Podkreślał to Paul Tillich, chrześcijański, a ściślej protestancki teolog i egzystencjalista, przypominając postawę Sokratesa, który uznał, że: pomimo tego, iż świat mnie zabija, nie będę mu złorzeczył, ale powiem „tak”; postaram się przygotować na istnienie tamtej rzeczywistości i nie utracę nadziei, że być może nie będę miał tam gorszego towarzystwa niż to, które mam tutaj.

Tragizm zakłada mówienie „tak”, pomimo wielu istotnych powodów „nie”. W obrębie tragizmu mieści się wielkie „nie”, ale także jeszcze większe „tak”. W przekonaniu Tillicha w ramach protestanckiej perspektywy religijnej możliwe jest wyznanie wiary w Boga, absolut, transcendencję, pomimo że życie prowadzi... do śmierci... rodzi cierpienie, wrzuca mnie w sferę... grzechu i wreszcie pomimo że (to najwyższy rodzaj afirmacji, zwany „męstwem bycia”) naturą świata jest... absurd, a ja zderzony ze światem nie mogę stanowić z nim

wspólnoty, nie potrafię się do końca pojednać z rzeczywistością (*Męstwo bycia*). A jednak mam zaufanie do bytu i nie tracę możliwości powiedzenia temu, co jest: „tak”. W tym sensie tragizm grecki nauczył kulturę europejską mówić „tak”, pomimo. Cywilizacja Wschodu nie potrafi, niestety, mówić temu, co jest: „tak”. Friedrich Nietzsche czy Martin Heidegger powrócili do presokratyków, którzy tę zdolność posiadali, co nie oznacza od razu lekceważenia owej dozy „nie”: cierpienia, obłądzenia, szaleństwa, śmierci czy absurdu.

Proszę zauważyć, że z tego punktu widzenia stoik Marek Aureliusz patrzył na chrześcijan jako na bezbożników, którzy nieustannie lamentują, narzekając na świat, że jest koszmarny i zły, bluźnią Bogu i przyjmują, że Bóg to „partacz nad partaczami”. Natomiast stoicka perspektywa tragiczna jawi się jako zdolność afirmowania tego, co jest. Marność tym samym, jak Panie widzą, znajduje się poniżej progu zainteresowania tej filozofii. Odwoływanie się do obiektywnego aspektu rzeczywistości, która rodzi cierpienie, śmierć i absurd jest istotą tak rozumianego tragizmu. Trzeba mieć odwagę uznać taką naturę rzeczywistości; wielkość człowieka, jak sądził Nietzsche, mierzy się jego zdolnością do powiedzenia światu „tak”, mimo że ten go zabija.

Mówiąc zwięźle, prawda jest tym, co człowieka zabija, a wielkość człowieka zależy od ilości prawdy, jaką jest on w stanie przełknąć i która, pomimo że została rozpoznana, nie zabiła go. Zakłada się tu odrzucenie iluzji, niekarmienie się żadną z jej form, jasność widzenia i przyjęcia rzeczywistości z całą jej niezdolnością podporządkowania się człowiekowi. Stoicy mają zatem coś wspólnego z cywilizacją europejską i myślą tragiczną, ale to właśnie tragicy już wcześniej obronili naszą kulturę przed pesymizmem metafizycznym. Ten punkt widzenia pomaga w przewyciężeniu mieszczańskiej perspektywy widzenia bycia przez pryzmat dolegliwości, bólu, niedoskonałości.

Ja nie myślę przywołanymi przez Panią kategoriami dramatu mieszczańskiego Ibsena, w którym człowiek mający kłopot z pogodzeniem się z rzeczywistością owszem buntuje się, ale robi to w imię własnej

interesowności. To ujęcie wydaje mi się trochę przyciasne. Zdecydowanie bliższa jest mi perspektywa bezinteresownego myślenia o całości. Proszę zważyć na to, co mówił Nietzsche, że od kogoś, kto ma „słabe kły i słabe pazury”, nie można oczekiwać dobra. Bo ile będzie tego dobra? Tyle, co kot napłakał. Chodzi mi o sposób bycia, sposób istnienia na skalę całości, który nie próbuje biernie pogodzić się z rzeczywistością, ale zakłada dalsze działanie w imię swoich, sprzyjających mocom życia wartości.

Jeżeli to mi się nie uda, jeśli heroiczna rola, którą mi powierzono, przekracza ludzkie możliwości, to pomimo wszystko cieszę się, że powołano mnie do jej pełnienia, i mam nadzieję, że nie popadnę w obłęd jak Friedrich Nietzsche oraz, że mój los nie będzie tak potworny jak los Hölderlina (nie życzę nikomu pod słońcem czegoś podobnego!). A przecież przytrafił się on temu, którego myśl zainspirowała Heideggera. Od niego właśnie wielki hermeneuta czerpał nietzscheańską zdolność mówienia światu „tak”. Ale to bycie na „tak” Hölderlina zabiło.

Heidegger nigdy tego osobiście nie doświadczył – jednostkowego, egzystencjalnego, potwornego losu człowieka żyjącego w postfeudalnej kulturze mieszczańskiej, gdzie możliwości samorealizacji są podobne do tych, jakie przypadły w udziale Wokulskiemu z *Lalki*. Parweniusz pozbawiony zostaje szansy realizowania się, gdyż kontekst świata społecznego, w którym nie można w pełni być człowiekiem, umożliwia mu co najwyżej bycie guwernerem cudzych dzieci. Hölderlin nie wytrzymał tego, popadł w szaleństwo, pewną odmianę świadomego samobójstwa. Obłęd okazuje się więc realnym rewersem tragizmu, gdyż ten zakłada wejście na taki poziom życia, który przypomina chodzenie bez balansu po linie. W każdej chwili można z niej spaść, między innymi w szaleństwo. Jedni przechodzą na drugą stronę, z wysiłkiem i pewnym uszczerbkiem, a innym się to nie udaje. Rewers tragizmu to również klęska, rozumiana jako załamanie się osobowości; u Hamleta była to tylko przejściowa, pozytywna dezintegracja.



Zarazem jednak nie jest prawdziwe stwierdzenie, zgodnie z którym Friedrich Nietzsche bezwarunkowo wielił siłę natury. To wielka nieprawda. Kategorią koncepcji *woli mocy* Nietzschego (i Zaratustry) jest kategoria „ochelznanania”. Tylko ci, którzy jak tancerz z łatwością i lekkością sprawują kontrolę nad swoim ciałem, mogą swoim popędem pozwolić się uaktywnić i to dokładnie na tyle, na ile nad nim w wirtuozowski sposób panują, gdyż dzięki temu nie dadzą się ponieść rozpasaniu na wzór dionizyjskich orgii otaczających grecką kulturę. Grecy rozwiązali ten problem. Dali ujście popędom, ale apolińsko je opanowali, nadali im formę. Sublimując je, czynili z nich sztukę. Nie dokonało się to w sferze natury, ale przeniosło się w sferę obrzędu, który nadał sens tej kulturze i umożliwił uczestnictwo w niej każdemu z osobna w taki sposób, by nie popadał on w pesymizm.

*Katharsis*, by rzecz najprościej, pojmuję jako taki stopień osiągnięcia zdystansowania się do swej naturalnej egzystencji, który umożliwia zdolność do powiedzenia światu wielkiego „TAK”, gdy na poziomie bezpośrednim, na poziomie natury oczywiste jest NIE. Grecka tragedia umożliwiała Grekom tę metafizyczną – a nie ciasną, psychologiczną – możliwość; uratowała ich od metafizycznego pesymizmu, buddyzmu. Tak należy czytać Nietzschego niby-retoryczne pytanie transcendentalne: jak możliwy jest „pesymizm siły”? Poprzez tragedię jako symbiozę sił dionizyjskich i apolińskich! – tak brzmi jego odpowiedź. Sytuacja tragiczna to istota koncepcji „sytuacji granicznych” K. Jaspersa. Co to ma wspólnego z litością? Gdzie tu jest naturalizm, skoro to jest aksjologiczna – wspólna z Schellerem – koncepcja kultury jako „ochelznanania” natury, co w już postfreudowskim ujęciu tego drugiego każe ujmować istotę człowieka jako wiecznego protestanta, to znaczy tego, który wchodzi na ścieżkę ducha, mówiąc popędom „nie” (ukryta tu jest Nietzscheańska figura lwa)?

Właśnie w tym aksjologicznym rozumieniu afirmuję tragizm. Nie mówię o mieszczańskiej perspektywie, bo ta próbuje opisać życie w jego pozytywnych

i negatywnych aspektach, uważa, że mówi prawdę, ale nie próbuje tego życia przeobrazić w jej duchu – to nie jest perspektywa „wielkiego mistyka, który nie zna przeszkód. Dramat mieszczański, a zwłaszcza tragikomedie, jest realizmem, który skapitulował wobec misji greckiej kultury. Takie ujęcie problemu uważam za sytuujące się poniżej założeń cywilizacji europejskiej, poniżej idei filozofii.

**Żaneta Nalewajk** – Czy oznacza to, że tragizm stanowi dla Pana wyzwanie?

**Józef L. Krakowiak** – Tak, jako zdolność mówienia światu „tak”, ale proszę zważyć na to, że zamierzam napisać również tekst o absurdzie ludzkiej egzystencji.

**Kamila Pawluś** – Właśnie miałyśmy o to spytać. Prowadził Pan w zeszłym roku, i w tym zdaje się też, zajęcia poświęcone absurdowi jako kategorii filozoficznej, którą można zastosować do badań nad literaturą. Jestem ciekawa, czy Pańskie studia nad absurdem to kontynuacja podjętej wcześniej problematyki tragizmu? Czy można mówić o absurdzie w kontekście tragicznym? A także w jakiej relacji te dwa pojęcia: absurd i tragizm, pozostają ze sobą?

**Józef L. Krakowiak** – W tym punkcie nie zostałem dobrze zrozumiany. Pierwotnie zawarłem w materiałach do książki pod tytułem *Tragizm ludzkiej egzystencji jako problem filozoficzny* myśl dotyczącą absurdu, ale potem świadomie w całości ją wyeliminowałem.

**Żaneta Nalewajk** – Ponieważ?

**Józef L. Krakowiak** – Ponieważ uznałem, że tragizm i absurd są to dwa różne porządki metafizyczne, które bywają często mylone. Będę starał się pokazać ich odrębność. Myśl tragiczna zakłada zdolność jednoczenia się, natomiast punktem wyjścia metafizyki absurdu jest teza o niemożliwości łączenia się świata w całość, teza o dysonansowej naturze rzeczywistości.

**Żaneta Nalewajk** – Czy to oznacza, że zamierza Pan przekroczyć założenia egzystencjalizmu? Czy w Pana refleksję będzie immanentnie wpisana polemika z tezami na przykład Alberta Camusa?

**Józef L. Krakowiak** – Camus to akurat taka postać, którą uznać by można za twórcę figury absurdu, ale ten filozof później z perspektywy absurdu wychodzi. Myśli Camusa nie da się jednoznacznie usytuować ani po stronie tragizmu, ani po stronie absurdu. Problem polega na tym, że w *Micie Syzyfa* opisany został świat absurdu: między mną a rzeczywistością istnieje istotowa niezgodność. Absurd jest relacją, czymś, czego nie ma ani w człowieku, ani w świecie.

**Żaneta Nalewajk** – Absurd rodzi się w ich konfrontacji.

**Józef L. Krakowiak** – Sytuuje się na ich styku. W tym sensie absurd to brak sensu, bo sens zaczyna się razem z człowiekiem. Tym, od którego wywodzi się myśl absurdalna, jest oczywiście Jean-Paul Sartre, a nie Albert Camus. Absurdem dla filozofa bytu-dla-siebie, czyli Jean-Paul Sartre'a, okazuje się goła natura. W scenie w parku z *Mdłości* na końcu park mruga do bohatera i mówi: nie rozumiesz, że jesteś zbyteczny, zupełnie niepotrzebny? To jest doznanie, które postaci Roquentina otwiera oczy na absurd. Świat natury nie jest nieludzki, tylko – aludzki, w tym sensie, że nie wchodzi w relacje z niczym, pozostaje zamknięty, istnieje sam w sobie. Związki pomiędzy nim a rzeczami są tylko ludzką konstrukcją, której w świecie tak naprawdę nie ma.

Takie ujęcie odmawia ludzkiego sensu rzeczywistości bytu-w-sobie. Nie przewiduje ona miejsca dla człowieka; staje on zatem wobec wyzwania stworzenia go sobie, bo owo miejsce nie zostało mu dane. Natomiast w perspektywie tragizmu człowiek ma swoje miejsce i rolę do spełnienia. Jest w relacji z transcendencją. To właśnie ta relacja konstytuuje tragizm. W absurdzie nie może być o niej mowy.

Wracając jednak do dalszego rozwoju myśli Alberta Camusa, trzeba podkreślić, że później ten filozof odzyskuje grunt wspólnoty międzyludzkiej.

Bunt okazuje się czymś więcej niż tylko sposobem istnienia w obliczu świata, który jest absurdem.

**Żaneta Nalewajk** – W postawę buntu wpisany jest projekt zmiany tego, co zastane.

**Józef L. Krakowiak** – Bunt okazuje się reakcją, dzięki której człowiek zagospodarowuje świat wartości, odkrywa ponadjednostkową rzeczywistość wspólnoty sensów. Ta wspólnota otwiera jednostkę na intersubiektywność. W tym miejscu pojawia się nowa metafizyka filozofii kultury: to, co obiektywne, utożsamione zostaje z intersubiektywnością. Jeśli coś nie jest intersubiektywne, to tego czegoś nie ma. Nie może się tu pojawić żadna pozaintersubiektywna transcendencja, ani w sensie naukowym, ani w znaczeniu religijnym.

Charakter rzeczywistości absurdu okazuje się, jak twierdzi Schopenhauer, z gruntu irracjonalny. Nie da się jej nijak otworzyć, po ludzku przeniknąć. Pozostaje tylko możliwość niezgody na nią, próba uchylenia się od niej lub zabicie w sobie woli życia. Do tego właśnie sprowadza się wschodnia perspektywa będąca uniżonością klęski wobec tego, co jest. Schopenhauer podąża w stronę przeciwną niż Friedrich Nietzsche, to znaczy w kierunku pesymistycznego ascetyzmu.

Filozofia stoicka i filozofia Nietzscheańska stanowią tymczasem afirmację tego, co jest. Natomiast myśl Schopenhauera skłania do wyrażenia absolutnej na to niezgody. Jego postawa nie jest optymistyczna. Zawęża możliwość poszukiwania tego, co człowieka przekracza. W perspektywie heroizmu tragicznego pozostaje się w relacji z tym, co przekracza, ale co nie zniewala; w ujęciu absurdalnym pozbawiony uchwytu transcendencji człowiek może próbować tworzyć sens pomimo braku sensu. W tym ostatnim przypadku kreacjonizm staje się koniecznością. Przestaje być wyborem, dobrowolnym sposobem uczestniczenia w rzeczywistości, która jest procesem samostwarzającym się i ukierunkowanym. Mamy tu do czynienia

z kreacyjnością indywiduum, a raczej już osoby, która, chcąc nie chcąc, musi wytworzyć wartości i wejść w relację z innymi, a więc przekroczyć egzystencjalizm. Sartre'owska etyka również wiodła w tym kierunku, dlatego filozof nie mógł jej dokończyć i opublikować.

Proszę zwrócić uwagę na to, że refleksja Camusa w *Dżumie* nie jest egzystencjalna. Kiedy ojciec Albert M. Krąpiec przytaczał Alberta Camusa, nie zauważył, że tego pisarza nie da się uznać za egzystencjalistę, niechcący zafalszował nawet cytat. Nie mamy tu do czynienia z postkartezjańską formułą: „Buntuję się, a więc jestem”. Nie! Buntuję się, a więc [my] jesteśmy – mówi w *Człowieku zbuntowanym* i w *Dżumie* Albert Camus – my, to znaczy zbiorowość, intersubiektywność, wspólnota, świat kultury. Właśnie buntem wobec absurdu natury, protestem tworzymy kulturę. W naturze nie ma żadnego miejsca na sens. To nowa perspektywa: antropologia absurdu. Złudzenia tkwiące w greckiej myśli heroicznej tu zupełnie tracą swoje zakotwiczenie w transcendencji.

Inny przykład to przypadek Becketta, który prowadzi osobiste, parszywe porachunki z transcendencją. Jeżeli ona istnieje, to musi być straszna; przypomina Złego Demiurga. „Tak”, które miałyby być wypowiedziane pod jego adresem, nie chce przejść mu przez gardło. Coraz mniej tu wolności mówienia „tak”, a coraz więcej przymusu. Ta konieczność mówienia „tak” jawi się jako sposób rozwiązywania empirycznego problemu współistnienia z innymi. Chciałbym jeszcze raz podkreślić, że w tym miejscu filozofia absurdu przekracza granicę egzystencjalizmu, próbuje bowiem poszukiwać sensu w zakotwiczeniu w relacji z inną osobą. Dzięki temu potrafi przeobrazić się w filozofię spotkania, a nawet zdolność oddania się Innemu, nie tylko w dialog z Innym, ale jak w przypadku Lévinasa, w spotkanie, w którym Ty jest ważniejsze niż ja i możliwe staje się złożenie z siebie ofiary na rzecz Innego.

Rozpatrywany w tej optyce Dostojewski jawi się jako prekursor zarówno filozofii absurdu, jak i filozofii spotkania. Jest tym, który prefigurował dalszy

ruch myśli filozoficznej w tym znaczeniu, że zawiera refleksję i Alberta Camusa, i Emmanuela Lévinasa. Współcześnie tak należy czytać Dostojewskiego. Przykład wspomnianego sposobu widzenia może stanowić *Idiota*. Okaze się także wówczas, że filozofia absurdu zaczyna się w *Biesach* i *Notatkach z podziemia*. Twórcą idei absurdu stanie się wtedy paradoksalista, bardzo szczególna, ohydna postać, która do niczego nie ma zaufania, niczemu nie potrafi powiedzieć „tak”, nawet samemu sobie. To jest źródło absurdalnego sposobu myślenia, jego geneza.

**Kamila Pawluś** – Ponieważ nasza rozmowa dobiega końca, chciałabym jeszcze zapytać, po pierwsze, czy filozofia literatury nie jest trochę taką niechcianą córką filozofii...

**Józef L. Krakowiak** – Pogardzaną...

**Kamila Pawluś** – ... a po drugie, kto według Pana powinien uprawiać filozofię literatury? Czy jest w jej obrębie miejsce dla literaturoznawców czy powinna ona pozostać domeną wyłącznie filozofów?

**Józef L. Krakowiak** – Myślę, że filozofia literatury w obrębie filozofii rozumianej jako nauka jest czymś, co żadną miarą za naukowość uchodzić nie może – pozostaje ją tylko tolerować. Tak wygląda pierwsza perspektywa. Filozofia literatury stosuje hermeneutyczne reguły myślenia, a wtedy nie obowiązują prawa logicznej sprzeczności. Ale proszę zważyć, że w tej optyce filozofia życia (a więc Nietzsche, Simmel, Bergson), z którą filozofia literatury jest związana, okazuje się jej gruntem. Bergson krytykuje przecież formalną logikę, mówiąc, że negacja to pewna forma dialogu, w której „ja” uprzedza innego, żeby nie popełnił on błędu.

A zatem logika nie jest czymś, co ma sens ponadświatowy, ponadziemski, ale stanowi pewną formę reguł komunikowania się ludzi w ramach procesu dochodzenia do uzgodnienia prawdy poprzez dialog i spotkanie. Tu nikt nie może pretendować do miana właściciela prawdy i w związku z tym założenia takie pozostają w niezgodzie z jakąkolwiek teologią. Koncepcja prawdy opiera

się w tym wypadku na przeświadczeniu, że do głębi prawdy dochodzi się jedynie tam, gdzie wcześniej istnieje sprzeczność poglądów i walka sposobów myślenia.

Kiedy w punkcie wyjścia stoicy interpretowali Homera, to mówili, że wcale nie jest on takim nieokrzesanym, a jego dzieła trzeba odczytywać symbolicznie i pokazać, że Zeus to nie figura z greckiego Olimpu, ale metafora całości rzeczywistości, która jawi się jednocześnie jako bóg i natura. Zeus to nie imię konkretnej osoby, ale nazwa własna bytu. Ta perspektywa, jak Panie widzą, łamie reguły logiki, sięga do reguł myślenia metaforycznego, posługuje się fabularyzacją, opowiadaniem, narracją, zbliżając się tym samym do literatury. Podobne wątki dają się odnaleźć w refleksji Paula Ricoeura. Można go określić mianem myśliciela chrześcijańskiego, który dba o zachowanie parametrów właściwych filozofii i stara się odróżnić swoje rozważania od dyskursu teologicznego, ale ten sposób myślenia, co chciałbym podkreślić, nie ma nic wspólnego z filozofią nauki.

Warto jeszcze przypomnieć, że tragizm postrzegany w ten sposób został w punkcie wyjścia wyklęty również przez Arystotelesa, a nie tylko przez Platona, jak zwykle się powszechnie sądzić. Arystoteles w *Poetyce* pisał: proszę nie brać poważnie żadnych opowiadań o bogu; to są jakieś prebajeczki pozbawione elementarnej logiki; należy je pominąć przy rozważaniu tekstu literackiego związanego z tragedią. Perspektywa nauki stara się w punkcie wyjścia odrzucić myślenie o relacji człowieka z tym, co go przekracza. Natomiast filozofia literatury, chcąc nie chcąc, podejmuje problematykę relacji człowieka z tym, co go przewyższa. Pytanie o ateizm w ramach egzystencjalizmu (bez względu na to, czy jest on „ateistyczny”, czy też nie) okazuje się z tej perspektywy nonsensem, nie chwyta istoty dyskursu, sytuuje się poniżej jego założeń.

Filozof literatury naraża się również teologom. Jego sposób myślenia nie ma wiele wspólnego z teologicznie pojmowanym Bogiem czy transcendencją.

Wrzuca się go za karę zatem do jednego worka z postmodernistami, utożsamia ze złem wcielonym, ponieważ taki filozof, pomimo że podejmuje namysł nad relacją człowieka z tym, co go przewyższa, rezygnuje z koncepcji jednej metafizycznej prawdy; zakłada też, że to, co przewyższa, nie musi być satrapiczne, nie musi zniewalać.

Tak rozumiana filozofia literatury spotyka się z myślą literaturoznawczą. Jednak problem polega na tym, że literaturoznawstwo odchodzi obecnie od filozofii literatury i próbuje chwytać, badać tylko formę dyskursu, z pominięciem treści. Myślenie o literaturze nazbyt formalizuje się. Usiłuje się pisać wyłącznie o strukturach. W moim rozumieniu to nie wystarczy. Literatura ma zawsze aspekt antropologiczny, a współczesne nurty literaturoznawstwa mówią o „śmierci człowieka”. Kiedy przyjmuje się tę ostatnią przesłankę, filozofia literatury i literaturoznawstwo nie mogą się spotkać.

**Żaneta Nalewajk** – Sytuacja kogoś, kto zajmuje się filozofią czy historią idei w obrębie literaturoznawstwa rozumianego jako nauka, może wyglądać podobnie. Uprawianie filozofii literatury rozpatrywanej w relacji do literaturoznawstwa pojmowanego w sposób ścisły okazać się musi wprowadzaniem „nieczystości” do tej ostatniej dyscypliny, zacieraniem jej granic. Natomiast filozofom ktoś taki może jawić się jako nieprofesjonalista, który uzurpuje sobie prawo do wydawania sądów na tematy niezwiązane z dziedziną, w jakiej się specjalizuje.

**Józef L. Krakowiak** – Słusznie.

**Żaneta Nalewajk** – Filozofujący literaturoznawca musi się liczyć z tym, że może zostać wyklęty (*śmiech*). I przez filozofów i przez literaturoznawców.

**Józef L. Krakowiak** – Przypadek, o którym Pani mówi, w wersji łagodnej określany jest mianem eklektyzmu. Zarówno z punktu widzenia filozofii pojętej jako nauka, jak i literaturoznawstwa w sensie ścisłym jawi się jako nieczysty. Ale z innego punktu widzenia filozofia literatury może być uznana za filozofię dialogu; dialogu nie tylko między osobami, ale także



między kulturami i cywilizacjami. Podejmuje ona, promuje i próbuje rozumieć dialog między filozofią a literaturą, filozofią a teologią, wreszcie literaturą a teologią i poszukuje języka, który nie daje się łatwo zasufladkować, a równocześnie uniemożliwia jednoznaczne określenie kogoś mianem filozofa, historyka literatury, specjalisty od stylistyki czy wreszcie, teologa; utrudnia zaszeregowanie specjalizacji na wzór medycyny, w której inny lekarz zajmuje się palcami, inny piętami, a jeszcze inny włosami (*śmiech*); tak rozumiana medycyna opiera się na właściwej metafizyce absurdu tezie o niemożności całościowego ujęcia „człowieka”. Czytanie literatury w perspektywie filozoficznej, jakkolwiek odbywa się z naruszeniem czystości metodologicznej, cechuje się jednak tendencją uniwersalistyczną, nawet wtedy gdy bada przydatność kategorii absurdu.

**Żaneta Nalewajk** – Czy pamięta Pan o tym, że kiedyś podjęto już próbę realizacji podobnego projektu? Nosił on nazwę Wieża Babel (*śmiech*).

**Józef L. Krakowiak** – Proszę zauważyć, że historia Wieży Babel, przywołana w podstawowym rozumieniu, opowiada o tym samym, o czym mówi Platon w *Uczcie*. Ludzie zostali podzieleni na części, bo byli zbyt silni. Zburzenie Wieży Babel to gest wymierzony w jeden z ludzkich rodzajów zarozumiałstwa, przejawiającego się autonomicznym dążeniem do ujęcia całości. Myślę jednak, że kogoś, kto uprawia filozofię literatury, w ogóle nie można posądzić o zarozumiałstwo. Filozof literatury poszukuje czegoś, co nie ma nigdy twardego gruntu, i nie spodziewa się, że na taki twardy grunt w końcu natrafi.

**Żaneta Nalewajk** – Przywołałam metaforę Wieży Babel w innym znaczeniu, to znaczy w kontekście naszej wcześniejszej wymiany zdań na temat tendencji do wyklinania tego, co jawi się jako nieczyste w łonie danej dyscypliny, egzorcyzmowania z danej dziedziny treści heterogenicznych, które określił Pan mianem eklektyzmu.

**Józef L. Krakowiak** – Również egzorcyzmowania tragizmu...

**Żaneta Nalewajk** – Tragizmu też. Takie podejście, jakie nazwałabym filozofią literatury, a które skojarzyło mi się z budową Wieży Babel, poszukuje komunikacji pomiędzy różnymi dyscyplinami, pragnie ich porozumienia i wspólnoty. Przyswaja języki wielu dziedzin i próbuje doprowadzić do tego, by się skomunikowały.

**Józef L. Krakowiak** – I nie jest wierne żadnemu z nich. Rzeczywiście filozof literatury, z racji poszanowania wolności autora, musi mówić wieloma językami. Freud wspominał o tym, że każdy, kto proponuje jeden sposób zaspokajania jakiegokolwiek potrzeby, występuje przeciwko człowiekowi. Chciałbym w tym miejscu przywołać perspektywę Richarda Rorty'ego. Moja odpowiedź będzie z nią związana. Rorty uważał, że ten, kto przymusza do mówienia jednym, to znaczy finalnym, językiem, stoi po stronie okrucieństwa, ponieważ zakłada, że każdy, kto posługuje się innym językiem niż ja, nie jest w stanie dotrzeć do prawdy.

Metafizyk postponujący taki sposób myślenia jawi się jako ten, który uważa siebie za intelektualistę, ale nie dostrzega, że on sam (jako intelektualista właśnie) staje się źródłem cierpienia innych. Domagając się od nich, żeby go kochali, przestaje być w pełni intelektualistą, bo jak można oczekiwać miłości ze strony kogoś, komu zadaje się ból: trzeba samemu być masochistą! Perspektywa metafizyka wydaje mi się sprzeczna sama w sobie, niedająca się obronić. Natomiast punkt widzenia, który jest mi bliski, wiąże się z poszukiwaniem porozumienia. I nie chodzi o to, kto gra na fortepianie, bo to metafora polityczna, ale co gra. Warto próbować grać w ten sposób, aby udało się znaleźć różnorodnych słuchaczy, a nie tylko wąsko wyspecjalizowaną grupę wiernych, którzy palą kadzidła tylko w kaplicy konkretnej dyscypliny lub, co gorsza, jednego autora.

**Żaneta Nalewajk, Kamila Pawluś** – Dziękujemy za rozmowę.

**Józef L. Krakowiak** – Ja również dziękuję.