

**STRÓŻEWSKI WŁADYSŁAW ANTONI** – filozof, estetyk, ur. 8 VI 1933 w Krotoszynie (Wielkopolska).

Filozofię studiował na KUL. Pod kierunkiem S. Swieżawskiego napisał pracę magisterską *Filozofia bytu w „De divinis nominibus” Pseudo-Dionizego Areopagity*. Promotorem obronionej na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL rozprawy doktorskiej *Podstawy teorii piękna transcendentalnego* był M. A. Krąpiec. Po przeniesieniu się do Krakowa w 1957, S. rozpoczął pracę w Katedrze Historii Filozofii, kierowanej przez I. Dąbmską. Na wykładach R. Ingardena i Dąbmskiej zainteresował się fenomenologią i analityczną szkołą lwowsko-warszawską. Habilitował się na UJ w 1968, na podstawie rozprawy *Z historii problematyki negacji*, której recenzentami byli T. Czeżowski, Ingarden i J. Legowicz. Tytuł prof. otrzymał w 1984. Na KUL prowadził wykłady z estetyki. Na UJ był w latach 1984–1987 dyrektorem Instytutu Filozofii, od 1987 do 1992 dziekanem Wydziału Filozoficzno-Historycznego, a do 1993 – dziekanem Wydziału Filozoficznego.

Wieloletnim miejscem pracy S. była Akademia Muzyczna w Krakowie, w której prowadził zajęcia z historii filozofii i estetyki. W International Academy of Philosophy w Irving (Texas) wykładał filozofię twórczości, na Uniwersytecie Stanowym Wisconsin-Stevens Point historię podstawowych problemów metafizyki i historię pol. kultury. Kilkakrotnie wyjeżdżał na stypendia zagraniczne. Zaproszony przez papieża Jana Pawła II, uczestniczył w seminariach „Nauka – Religia – Dzieje” w Castel Gandolfo, w latach 1986, 1988, 1995, 1997, 1999.

Od 1992 pełni obowiązki redaktora naczelnego „Kwartalnika Filozoficznego”. Jest członkiem wielu komitetów (bądź rad) redakcyjnych, m.in. takich, jak: „Znak”, „Przegląd Filozoficzny”, „Studia Estetyczne”, „Sztuka i Filozofia”, „Logos i Ethos”. Jest wieloletnim Prezesem Polskiego Tow. Filozoficznego, członkiem wielu towarzystw naukowych, m.in. PAU, Tow. Naukowego KUL, Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale; International Society for Metaphysics; Council for Research in Values and Philosophy, International Academy of Philosophy (Liechtenstein). Był członkiem-współzałożycielem Tow. Krzewienia i Popierania Nauk, a także członkiem Komitetu Nauk Filozoficznych PAN, w którym pełnił funkcję wiceprzewodniczącego w latach 1981–1984.

W 2003 UJ nadał S. godność doktora h.c. 22 X 2009 na KUL odbyła się uroczystość odnowienia doktoratu, w 50. rocznicę uzyskania przez S. stopnia doktora.

Najważniejsze prace S.: *Istnienie i wartość* (Kr 1981); *Dialektyka twórczości* (Kr 1983, 2007); *W kręgu wartości* (Kr 1992); *Wykłady o Platonie. Ontologia* (Kr 1993); *Istnienie i sens* (Kr 1994, 2005<sup>2</sup>); *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka* (Kr 2002); *Wokół piękna. Szkice z estetyki* (Kr 2002); *Ontologia* (Kr 2004, 2006<sup>2</sup>). Opracował: C. Norwid, *O muzyce* (Kr 1997).

Poglądy filozoficzne S., obejmują metafizykę, aksjologię i antropologię. Główny problem uprawianej przez siebie filozofii S. rozważa na płaszczyźnie metafizycznej. Jego rozstrzygnięcie wypracowuje na płaszczyźnie aksjologicznej, a konsekwencje formułuje w postaci zadania, jakie stawia człowiekowi w swojej antropologii.

METAFIZYKA. Filozofia oznacza dla S. przede wszystkim filozofię bytu. Najważniejszą dziedziną filozofii jest dla niego metafizyka, a jej podstawowym problemem pytanie o istnienie, które dało początek filozoficznej myśli europejskiej. S. uważa je za zasadnicze dla całej filozofii (W. Stróżewski, *Trzy koncepcje istnienia*, w: tenże, *Istnienie i sens*, Kr 1994, 50). Pytanie o istnienie przewija się przez większość jego rozpraw metafizycznych, ale też stanowi podstawowy kontekst jego rozważań aksjologicznych, antropologicznych i estetycznych. S. rozpatruje 3 wielkie koncepcje istnienia, pierwszą, Parmenidesa, w której istnieć, znaczy „być tożsamym”, drugą – G. W. F. Hegla i M. Heideggera, wg której istnieć, znaczy przekraczać byt, tworząc jednię bytu i nicości, i trzecią, Tomasza z Akwinu, wg której istnieć, znaczy być aktem sprawiającym, że coś jest, a nie, że nie jest, a zarazem znaczy to być doskonałością (tamże, 68). Spośród nich tylko pierwsza, w przekonaniu S., czyni to pytanie bezzasadnym. Dwie pozostałe uznał za ważne, choć każdą z innego względu. Pytanie o istnienie na gruncie filozofii Parmenidesa nie ma sensu, ponieważ u niego „istniejące jest ...”, czyli „być” oznacza tu być tożsamym, zaś tożsamość nie dopuszcza pytania o rację istnienia. Dla S. pytanie o rację istnienia jest zasadne i dostrzega on dwie odpowiedzi na nie. Zgodnie z jedną, istnienie nie tłumaczy się samo przez się – bliski jest więc S. pogląd Tomasza z Akwinu o przygodności bytu. Jednak już w nim dostrzegł ten aspekt, który nie skupia się na samej zasadzie istnienia, nie

tylko rozważa racje, przyczyny sprawiające, że coś jest, lecz wykracza poza nie, wskazując możliwość nieistnienia. Ten czynnik ukazuje się w przeżyciu metafizycznym istnienia wówczas, gdy rodzi się świadomość tego, że istniejące mogłoby nie istnieć, że byt mógłby nie być, że mogłoby nie być świata. Wydaje się on szczególnie ważny dla S., ponieważ dla niego właśnie możliwość nieistnienia ukazuje w pełni doniosłość tego, że byt jest, jakby istnienie zyskiwało w zestawieniu z możliwością nieistnienia. Tym samym przeżycie metafizyczne istnienia ukazuje szczególną zależność istnienia i nieistnienia, bytu i niebytu. Pozwala to S. połączyć w oryginalny sposób dwie tradycje, Tomaszową z Heraklitejsko-Heglowską, a częściowo z Heideggerowską.

Dla drugiej tradycji, zogniskowanej na dialektyce bytu i nicości, charakterystyczne jest znane stwierdzenie Hegla, że „czysty byt i czyste Nic są tym samym”. S. uznał je za fundament tej koncepcji metafizycznej, będącej dla niego drugim, obok Tomaszowej, głównym osiągnięciem filozofii europejskiej. Zwrócił uwagę, że desygnatem pojęć bytu i niczego, uznanych za tożsame, jest u Hegla Absolut, który zawiera w sobie negatywność i jako taki staje się źródłem wszelkiej rzeczywistości, a więc także tego, co pozytywne. Tym samym nicość staje się niezbędna dla stawania się, a równocześnie ono, to „stające się” ją przewycięża, co oznacza dla S. ostateczne zwycięstwo istnienia. W tej przewadze istnienia nad nieistnieniem, a zarazem niezbędności niebytu dla bytu lub negatywności dla pozytywności dostrzegł istotę Heglowskiej dialektyki, co przekonało go do otwarcia się na różne metafizyki. Do S. przemawiają obydwie tradycje, zarówno ta, która prowadzi do bytu, jak i druga, zwrócona ku nicości. Na pierwszej filozofia przeprowadza analizy samego istnienia, różnych form jego urzeczywistnienia się w konkretnej rzeczywistości. Druga wskazuje na możliwość nieistnienia, nicości. Na niej pojęcie niebytu wiąże się z negacją, ale nie „słabszą”, platońską, w której pokazuje się różnicę, wskazując na coś innego niż „ten” byt, lecz z tą negacją niebytu, w której przekreśla się radykalnie byt, wskazując na absolutne Nic.

Tu ukazuje się charakterystyczna postawa filozoficzna S.: uświadomiona w doświadczeniu metafizycznym negatywna alternatywa istniejącego świata staje się dla niego przede wszystkim źródłem bezwzględnej afirmacji istnienia. Dlatego na metafizyczne pytanie Leibniza „dlaczego istnieje raczej coś niż

nic?” znajduje odpowiedź w aksjologii, gdzie powie, że świat istnieje, bo wymaga tego pełnia doskonałości rzeczywistości, a racje bytu są racjami doskonałości. Istnienie świata jest konieczne ze względu na osiągnięcie pełni realizacji wszystkich możliwości, i to w najdoskonalszych postaciach.

AKSJOLOGIA. Zagadkę bytu i wartości roztrząsa S. w licznych rozprawach z zakresu aksjologii, w których często odwołuje się do tomistycznej koncepcji transcendentaliów jako najbardziej „klasycznej”, podkreślając różnicę pomiędzy teorią transcendentaliów, a filozofią wartości. Opowiedział się za tą tradycją filozoficzną, w której transcendentalia utożsamiane są z bytem i tym samym uznawana jest jego doskonałość. S. uważa, że transcendentalia stanowią te aspekty bytu, przez które ukazuje się całe jego bogactwo. Zgodził się ze św. Augustynem, dla którego wszelka natura jest dobra. Podziela pogląd scholastyków, że byt i dobro są tym samym. Wartości nie traktuje jako oderwane od bytu, lecz jako jego atrybuty. Oznacza to dla niego, że niszczenie w świecie dobra pociąga za sobą zanikanie bytu. Taka właśnie struktura rzeczywistości świata skłania do opowiedzenia się po stronie dobra. Świat domaga się, by człowiek wybierał to, co prawdziwe, dobre i piękne. Człowiek, odmawiając temu wymaganiu rzeczywistości, przyczynia się do jej niszczenia i w rezultacie do powstania zła. Nie jest ono jednak takim samym realnym atrybutem rzeczywistości jak dobro, lecz za Augustynem S. widzi je raczej jako brak dobra. Przemawia do niego przekonanie Augustyna, że niedoskonałość świata spowodowana jest tym, że został stworzony z nicości. Nie zmienia to faktu, iż taki świat jest równocześnie dobry. Z samego istnienia bowiem wynika dobro, a z nim wiąże się zło jako brak dobra czy też przeciwstawianie się dobru.

Kategorie bytu i niebytu S. ujął za Heglem dialektycznie, jako pojęcia przeciwstawne istnienia i nicości. To przeciwstawienie bytu i nicości na płaszczyźnie metafizycznej pozwala dostrzec na płaszczyźnie aksjologicznej, że rezygnacja z dobra przenosi człowieka poza byt i rzuca w nicość. Dopiero w tym powiązaniu metafizyki S. i jego aksjologii zło odzyskuje swoją ostrość. Tak jak niebyt u Hegla staje się źródłem rozwoju rzeczywistości, konstytuując byt, który w rezultacie go pokonuje, tak i zło u S. uwydatnia dobro, które, tożsame z istnieniem, ostatecznie je zwycięża. Z poglądu na temat zła jako

braku: dobra, miary, porządku, S. wyprowadził myśl, że nie tyle świat jest niedoskonały, co raczej doskonałość świata jest stopniowalna.

Światu przysługuje pierwotna metafizyczna doskonałość, ale ponieważ nie jest ostatecznie zamknięta, dokończona, człowiekowi pozostaje jej dokończenie jako zadanie. W związku z tym S. głosi postulat doskonalenia świata, sformułowany w rozważaniach o „uczestnictwie”. Uczestnictwo w bycie przeciwstawił S. „nagiemu” istnieniu pośród innych istnień. Polega ono na podjęciu się wobec bytów i świata szczególnej „powinności tworzenia wartości”. Nie pozostaje to w sprzeczności z tym, że byt jest wartościowy, ponieważ przez to wyraża się człowieka „troska o byt”, o to, by był jak najlepszy. Tę powinność spełnia on przez czynienie świata bardziej wartościowym. Istnienie w świecie powinno polegać na bogaceniu w wartości związków z innymi i ze światem. Przeciwstawiana temu postawa obojętności wobec transcendentaliów i ich niedostrzeżenie unicestwienia byt.

ANTROPOLOGIA. Poglądy metafizyczne i aksjologiczne S. znajdują swoje dopełnienie w jego filozofii człowieka. Istnienie człowieka nie jest przypadkowe, lecz stanowi niezbędny element pełni doskonałości rzeczywistości. W realizowaniu powinności aksjologicznego uczestnictwa dostrzegł S. sens ludzkiego życia. W tym także upatruje istotę człowieczeństwa. Uważa za Ingardenem, że człowiek przewyższa swoją zwierzęcą naturę, tworząc wartości. W tym zapatrywaniu spotykają się dwie tradycje: tomistyczna, opowiadająca się za tożsamością transcendentaliów i bytu, za doskonałością świata; fenomenologiczna, głosząca, że człowiek urzeczywistnia wartości w świecie i na tej drodze go doskonali. Pierwsza przypisuje dobro bytowi jako z nim nierozzerwalnie związane, druga traktuje dobro jako jedną z wartości lub to, co wartość posiada. W tej drugiej dobro bytu nie ma charakteru pierwotnego, lecz jest realizowane przez człowieka. S. pragnie pogodzić obie tradycje w przekonaniu, że sposoby realizacji wartości mogą być różne, pełniejsze lub powierzchowne, a sam byt, który umożliwia taki lub inny sposób realizacji wartości, nie może być całkiem obojętny aksjologicznie. Samo istnienie bytu jako podłoża, na którym realizowane są wartości, czyni byt aksjologicznym.

S. nie chce zrezygnować z metafizycznej tezy o doskonałości świata, przysługującej mu z samego istnienia, której ostatecznym gwarantem jest Bóg,

absolut, jak widział to neoplatonizm, myśl chrześcijańska, G. W. Leibniz czy Hegel. Wedle tej tradycji, człowiek, niezależnie od swych decyzji, może liczyć na Opatrzność i odwoływać się do niej, a w ostateczności uniknąć odpowiedzialności zarówno za dobro, jak i za zło świata. Od ponoszenia odpowiedzialności za świat zwalniałoby człowieka urządzenie świata niedostępne jego poznaniu. Taki pogląd wyzwała nadzieję i zaufanie, będące źródłem życiowego optymizmu. Ta koncepcja kontrastuje z inną, która właśnie w człowieku i w jego twórczej wolności widzi źródło wszelkiej wartości oraz czyni go odpowiedzialnym za oblicze świata. W tej drugiej samo istnienie jest obojętne aksjologicznie, a człowiek buduje lub niszczy, czyniąc dobro lub zło. W niej człowiekowi towarzyszy świadomość ryzyka, bo niewiadomy jest ostateczny rezultat ludzkich poczynań, co rodzi poczucie tragiczności życia. Obie koncepcje: metafizyczna – optymistyczna, aksjologiczna – tragiczna, mają za sobą dwie wielkie tradycje i 2 różne doświadczenia obecne w życiu ludzkim. W dziedzinie życia praktycznego opowiedział się S. za ich komplementarnością, ponieważ jest przekonany, że w doświadczeniu ludzkim wzajemnie się przeplatają.

Przypisanie bytowi doskonałości prowadzi S. do etyki afirmacji. Afirmacja istnienia dotyczy wprawdzie wszelkiego istnienia, ale powinna kierować się „racją sprawiedliwości”, która opiera się na rozeznaniu w obiektywnym stanie rzeczy. Postawa ta jest zatem stopniowalna i nie identyczna w odniesieniu do różnych form rzeczywistości. To właśnie rzeczywistość okazuje się być ostatecznym sprawdzianem ludzkich zachowań moralnych. Ta aksjologiczna „otwartość” rzeczywistości na ludzkie działania moralne wyrażałaby się więc w tym, że, jak uważa S., do istoty rzeczywistości przynależą pewne wartości podstawowe tworzące jej fundament, na którym człowiek dopiero nadbudowuje wartości wtórne. Ten fundament rzeczywistości nadaje jej aksjologiczny wymiar dzięki łączności z wartościami transcendentnymi, czy to na wzór Platońskiej relacji wzoru i odwzorowania, czy Plotyńskiego uczestniczenia wyemanowanej z Absolutu hipostazy w jego doskonałości, czy scholastycznej wizji pochodzenia od swojego Stwórcy bytu stworzonego. Komplementarność obu koncepcji w myśli S. wyraża się w jego przekonaniu, że rzeczywistość, o ile jest, jest wartościowa. Funkcja człowieka

polega na dodawaniu do niej tego, czego w niej jeszcze nie ma, co w rezultacie czyni ją bardziej wartościową, a tym samym bardziej rzeczywistą.

Afirmacja istnienia, uznanie jego prymatu nad ludzkim działaniem, pociągają za sobą określony stosunek do przeciwności losu, nieszczęścia i cierpienia. S. dostrzegł tragizm w życiu człowieka, jednakże nie poparł postawy negacji świata, która prowadzi, wg niego, do absurdu i zła w porządku moralnym, a zniszczenia w porządku ontycznym. Uznał, że negatywne strony życia nie przekreślają szczęścia. W filozofii człowieka ostatecznie także zwycięża u S. pochwała istnienia.

ESTETYKA. Oryginalne połączenie przez S. obu wielkich tradycji, metafizycznej i aksjologicznej, w sposób najpełniejszy widoczne jest w jego teorii piękna. Powiązanie aksjologii z metafizyką, świata wartości z istnieniem widoczne było już w pracy doktorskiej, którą poświęcił metafizycznym podstawom piękna transcendentalnego. Potwierdzają je późniejsze rozprawy o pięknie, „Istnienie i piękno pozostają przeto w najściślejszym związku” (*Jeszcze o pięknie*, w: *Uroczystość odnowienia doktoratu profesora Władysława S.*, Lb 2009, 34). Odróżniał piękno istnienia, które jest pięknem metafizycznym, najwyższym, od piękna estetycznego, które nie jest absolutne, choć w nim partycypuje, lecz stopniowalne, zawierające niedoskonałości, zniekształcenia, braki. Tutaj otwiera się miejsce dla twórczości ludzkiej.

Rozważania na temat piękna odsłaniają źródło optymizmu przenikającego S. filozofię. Ludzkie działanie w świecie udoskonala go i przybliża do piękna najwyższego. Optymizm ten nabiera swoistego wyrazu w filozofii estetycznej S., w której na pierwszy plan wysuwa się zagadnienie „dialektyki twórczości”. W niej problem ludzkiego zaangażowania w świecie nabiera nowego znaczenia. Powraca tu znowu metafizyczne pytanie o rację istnienia, ale w przekształconej postaci, mianowicie „dlaczego nie istnieje coś, co mogłoby (lub powinno) być”. Twórczość nastawiona jest, wg S., na możliwość zaistnienia czegoś, czego aktualnie nie ma. Akt twórczy zatem przynosi coś nowego w stosunku do zastanej rzeczywistości. Wszakże to nowe widzi S. nie jako niezależne od rzeczywistości absolutnie coś nowego, lecz zawsze tylko jako odmianę tego, co już istniało jako jego szczególne przekształcenie. To nowe jest powiązane z tym, co już istnieje, bo ono je dopuszcza i przyjmuje. Ponownie dochodzi do głosu przekonanie S., że

rzeczywistość jest otwarta na jej wypełnienie przez człowieka. Zarazem twórcze działanie nie narusza jej tożsamości, zmiana nie musi prowadzić do rozpadu, pod warunkiem, że działanie jest wartościowe.

Postawa człowieka wobec świata jest postawą służebną. Człowiek nie jest stwórcą, lecz współtwórcą świata i jego stróżem. Ma za zadanie troszczyć się o byt przez kontynuowanie dzieła stworzenia. W tym procesie ujawnia się wolność człowieka, która nie jest absolutna, lecz ugruntowana na wartościach. Zasada się na prawdzie, której poznanie odkrywa przed człowiekiem istotę rzeczywistości. Działanie wolne polega na zrozumieniu tej konieczności, w której wyraża się istota rzeczywistości, i odpowiada na jej wymagania. Ponownie dochodzi do głosu prymat istnienia nad wartościami i urzeczywistniającym je działaniem człowieka. Wg S., rzeczywistość nie dostosowuje się do wartości, lecz ostatecznie rozstrzyga i weryfikuje działania człowieka.

HISTORIA FILOZOFII I INNE DZIEDZINY. W rozważaniach filozoficznych S. znaczące miejsce zajmują analizy z zakresu historii filozofii. W tym dziedzictwie przeszłości zakorzeniona jest jego własna, oryginalna myśl, widoczna też w esejach o autorytecie, wielkości, idei uniwersytetu, o patriotyzmie i istocie pokoju. Szczególne miejsce w dorobku S. zajmują traktaty poświęcone dziełom poetyckim, muzycznym, sztukom plastycznym, w których analizy dzieł sztuki podbudowane są wszechstronną znajomością dziejów kultury europejskiej i wielką wrażliwością na jej nieprzemijającą wartość oraz piękno.

*Czesława Piecuch*

*Wartość bycia. Władysławowi S. w darze*, Kr 1993; Cz. Piecuch, *Władysław S.*, w: *Polska filozofia powojenna*, Wwa 2001, II 238–256; *Władysław S.* [autobiogram], RuF 58 (2001) nr 1, 117–127; E. Bogusz-Bołtuć, „*Dialektyka twórczości*” – *dynamizm a wartość*, *Estetyka i Krytyka* (2003) nr 2, 174–181; *Wielkość i piękno filozofii. Suplement w 70-lecie profesora Władysława S.*, Kr 2003; A. Warmiński, *Filozoficzne forum estetyki – Władysław S. Trzy wymiary dzieła sztuki a współczesne realizacje artystyczne*, *Estetyka i Krytyka* (2004) nr 2, 283–286; E. Dziwisz, *Filozof i czas*, Alma



Mater (2005) nr 70, 52–57; J. Piasecki, „*Esse*” piękna – estetyka Władysława S., Sztuka i Filozofia (2006) nr 29, 215–234.

*Agata Szymaniak*