

Urszula Wolska

Dyskusja nad książką Artura Andrzejuka pt. "Metafizyka obecności. Wstęp do teorii relacji osobowych", Warszawa 2012

Rocznik Tomistyczny 3, 299-325

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Dyskusja

Nad książką Artura Andrzejuka pt. *Metafizyka obecności. Wstęp do teorii relacji osobowych*, Warszawa 2012, ss. 508

W dniu 15 marca 2013 roku na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW odbyło się spotkanie poświęcone dyskusji nad książką *Metafizyka obecności* autorstwa prof. Artura Andrzejuka. W spotkaniu wzięli udział recenzenci książki, doktoranci i magistranci oraz licznie zebrani studenci. Szczególnym gościem był prof. Tadeusz Klimski. Głównym organizatorem i prowadzącym spotkanie był dr Michał Zembrzuski, który po przywitaniu wszystkich obecnych przedstawił porządek spotkania.

Najpierw recenzenci mieli przedstawić swoje opinie, aby następnie prof. Artur Andrzejuk mógł ustosunkować się do zawartych w nich pytań i uwag. Na koniec spotkania zaplanowana została dyskusja z udziałem wszystkich obecnych. Recenzenci ustalili między sobą, że cała książka podzielona zostanie na cztery części i każdy zajmie się jedną częścią.

Jako pierwszy swoją recenzję przedstawił dr Michał Zembrzuski, a dotyczyła ona części I książki *Metafizyka obecności*, to znaczy „Greckich paradygmatów” zagadnienia relacji osobowych. Po nim głos zabrał ks. dr Adam Filipowicz i przedstawił recenzję części

II zatytułowanej „Pryzmaty i pogranicza”. Trzecią zaprezentowała dr Magdalena Płotka i dotyczyła ona części III – „Średniowiecznych predylekcji”. Na końcu wystąpił mgr Dawid Lipski z recenzją najobszerniejszej części IV – „Filozofia spotkania i obecności”.

Po przedstawieniu wszystkich opinii prowadzący spotkanie oddał głos prof. A. Andrzejukowi. Autor podziękował za trud przeczytania tekstu, za bardzo pochlebne recenzje, właściwie „laurki”, czyniąc przy okazji żartobliwą uwagę, że „rozwój ludzkości idzie w pozytywnym kierunku”, bo gdy Karol Wojtyła po napisaniu książki *Osoba i czyn* poprosił o jej

recenzję swoich przyjaciół, to otrzymał wiele krytycznych uwag. (A. Andrzejuk wspomniał też, że sam pisał recenzje do książek swojego Profesora – Mieczysława Gogacza. Były one zazwyczaj pozytywne. Ale gdy raz zdarzyło mu się napisać recenzję negatywną, bo książka mu się nie podobała, to prof. Gogacz obruszył się za nią, gdyż bardzo lubił swoje książki). Wracając do wygłoszonych opinii prof. Andrzejuk skonstatował, że są one aż nadto pozytywne i przeszedł do odpowiedzi na zgłoszone w nich uwagi i pytania.

Następnie głos zabrał prowadzący spotkanie dr Michał Zembrzuski, który nawiązując do tego, że prof. Andrzejuk określił recenzje jako „laurki”, powiedział, że gdyby to były laurki, to Profesor nie tłumaczyłby się przeszło godzinę, i to w sposób tak „mocny”, zachęcając zgromadzonych uczestników spotkania do przedstawiania pytań lub

wyrażenia własnych opinii o książce.

Na zakończenie prof. Andrzejuk podziękował za zorganizowanie i przeprowadzenie spotkania. Specjalne podziękowania złożył recenzentom, którzy przeczytali książkę. Szczególne zaś wyrazy wdzięczności skierował na ręce prof. Tadeusza Klimskiego i dr. Jakuba Wójcika za ich wieloletnią przyjaźń i obecność na tym spotkaniu.

Prof. Andrzejuk podkreślił, że problematyka podjęta w *Metafizyce obecności* interesowała wiele osób i że w książce jest bardzo dużo przemyśleń studentów, doktoratów, kolegów filozofów i historyków filozofii. Jedną ze studentek wymienionych nawet we „Wstępie” jest obecna doktorantka Agnieszka Gondek, która pisała pracę magisterską o miłości.

Była to więc problematyka, która żyła i przez całe lata „nie dawała spokoju” wielu intelektom.

Michał Zembrzuski: Recenzja części I pt. „Greckie paradygmaty”

W odniesieniu do części I chciałbym najpierw odpowiedzieć na pytanie, czym jest ta książka i czym ewentualnie nie jest, a następnie rozwinąć problemy w niej zawarte. Książka prof. Andrzejuka w swojej formie jest dialogiem Autora z wybitnymi (żeby nie powiedzieć najważniejszymi) postaciami filozofii starożytnej – Sokratesem, Platonem, Arystotelesem. Jest również rozmową historyka filozofii z tekstem filozoficznym, w której stawiane pytania nie uprzedzają odpowiedzi, ale wyłącznie naprowadzają na rozumienie tekstu źródłowego.

Mieści się to zapewne w zamierzeniu Autora, by nie odwołując się do zbyt obszernej erudycji, która ostatecznie obciąża czytelnika, zaprezentować podjęty temat poprzez teksty źródłowe. Sokrates, Platon i Arystoteles nie pozostają niemi, lecz głośno i w sposób paradygmatyczny wypowiadają się na temat relacji osobowych. Książka nie jest zatem erudycyjnym kompendium, zmierzającym do ukazania subtelnych niuansów filozofii poszczególnych autorów i uwzględniającym wielość wątków i subtelnych różnic filologicznych.

Intencją autora było ukazanie źródeł myślenia o relacjach osobowych przez akcentowanie wspomnianych trzech filozofów. Sokrates jest tym, który wprowadza na arenę dziejów filozofii zagadnienie przyjaźni duchowej. Określanie tego zagadnienia przez Platona wprost wiąże się z „mystyką”, jako swoistym dążeniem do świata idei, na którym budowana jest miłość i przyjaźń. Arystoteles z kolei wiąże problematykę relacji osobowych z moralnością i dobrem, budując w ten sposób „etykę przyjaźni”. Wydaje się, że dobór autorów nawet pod względem systemowym jest wyczerpujący. Sokrates byłby tym, który wprowadza do tematu przyjaźni, zarysowując tło i kontekst dla następnych autorów. Platon buduje wizję przyjaźni w sposób wertykalny, odnosząc człowieka do idei najwyższej (albo też w ogóle do świata idei, gdyż przyjaźń jest związana również z pięknem). Wreszcie Arystoteles pokazuje horyzontalne funkcjonowanie przyjaźni, mającej szczególne znaczenie społeczne.

Jeśli chodzi o Sokratesa, to temat przyjaźni zostaje w *Metafizyce obecności* potraktowany jako jeden ze sposobów umożliwiających dotarcie do właściwych jego poglądów. Kwestia sokratyczna, wiążąca poglądy Sokratesa z tematem człowieka jako duszy i cnoty jako największego dobra człowieka, zostaje uzupełniona właśnie tematem przyjaźni.

Głównych tez Sokratesa Autor poszukuje w „sokratycznym” dialogu *Lizys*¹, w którym pojawiło się odróżnienie przyjaźni (gr. *philia*) od miłości erotycznej (gr. *eros*), podkreślenie duchowego charakteru samej przyjaźni, wreszcie powiązanie przyjaźni z cnotą (w tym punkcie należy zastrzec, że wyjątkowość i nadrzędność przyjaźni jest przez Autora stwierdzona, lecz nie uzasadniona). A. Andrzejuk w odniesieniu do Sokratesa początkowo z dużym entuzjazmem pozwala sobie na postawienie mocnej tezy wyjściowej: „W każdym razie odróżnienie «miłości» od przyjaźni jest w dialogu faktem. Jest to więc pierwsze zanotowane w historii filozofii odróżnienie «spotkania» (którym byłby *eros*) od «obecności» (którą jest *philia*)” (s. 36). Z czasem jednak ta teza wyjściowa zostaje osłabiona na rzecz powiązania „obecności” z dbaniem o duszę (s. 39), później z „nastrojem” wyjątkowości postawy Sokratesa, która przez swoją „obecność” i relacje wpływała w sposób niebywały na uczniów i osoby jemu bliskie (s. 41), by na koniec prawie zupełnie zrezygnować z tej wyjątkowej tezy wyjściowej: „Sokrates widział w przyjaźni to, co Grecy cenili w niej od najdawniejszych czasów, jednakże wprowadził przyjaźń w krąg swych filozoficznych ustaleń i uczynił z niej element swojej elenkyty. Ateńczyk sytuuje przyjaźń w swojej etyce, czyli nauce

¹ Wątpliwą wydaje się uwaga Autora, że dialog *Lizys* „odwołuje się do koncepcji idei, której Sokrates na pewno nie głosił” (s. 34). Prawdą jest, że Sokrates nie głosił teorii idei, lecz ten dialog nie jest kwalifikowany ani jako przejściowy, ani jako dojrzały (według podziału Praechtera i Jaegera jest to dialog młodzieńczy). Na stronie 62 Autor mówi: „Będąc wczesnym tekstem Platona, zawiera jednak wyraźne odwołanie się do teorii idei. Na to zgadzają się wszyscy cytowani komentatorzy”. Odwołanie do koncepcji można osłabić, ale wyraźne nawiązanie do teorii idei budzi wątpliwości i zastanawia, czy można późniejsze i kluczowe rozwiązania nakładać na wcześniejsze.

o duszy, wiążąc przyjaźń z cnotami duszy i czyniąc ją przedmiotem swojego duszpasterstwa” (s. 41).

Jeśli chodzi o obecność Sokratesa i jego postawę, która niebywale wpłynęła nie tylko na Platona, należy przywołać dialog *Fedon*, o którym Autor *Metafizyki obecności* nie wspomina. Jako dialog będący reminiscencją z wydarzeń, które dokonały się wcześniej jest przez niektórych uważany za najlepszy przykład pojawienia się w tekstach Platona twierdzenia o świecie idei (choć jeszcze w sposób niepełny). Jednocześnie jest to dialog, w którym Platon stawia pomnik Sokratesowi jako dowód wdzięczności za jego obecność i wychowanie. Platon w usta Fedona wkłada słowa mówiące o jakimś „niebывалым stanie”, jakiego doświadczali świadkowie obecni podczas umierania Sokratesa. Platon pisze: „Przyznać muszę, że będąc tam, odczuwałem coś dziwnego. Nie ogarniała mnie wcale litość, mimo że byłem świadkiem śmierci bliskiej osoby. Wydał mi się bowiem szczęśliwy ten człowiek w zachowaniu, jak i w słowach, rozstając się z życiem z taką nieulękłością i szlachetnością” (*Fedon*, 58e). Platon, będąc na procesie Sokratesa, nie spotkał się z nim przed śmiercią (był chory), jednak chciał zachować i utrwalić obecność Sokratesa na dłużej w sobie i poprzez swoje dialogi.

Platońskie poszukiwania istoty przyjaźni i miłości zostają ukazane przez Autora w trojaki sposób. Z jednej strony analizie poddana zostaje koncepcja przyjaźni w *Lizysie*, a z drugiej przedstawiona zostaje charakterystyka miłości w *Uczcie*, wreszcie podkreślone zostają trzy wymiary miłości w *Fajdroście* (antro-

pologiczny, kosmologiczny i eschatologiczny).

Zasadniczo A. Andrzejuk stwierdza, że odróżniona przez Sokratesa *philia* i *eros* (w *Lizysie*) zostają związane w jedną postać „nieuświadomionej tęsknoty do doskonałości świata idealnego” (s. 44). Z przedstawienia treści dialogu *Lizys* faktycznie wynika odróżnienie miłości *eros* jako zadurzenia i „polowania na kochanka” od przyjaźni charakteryzowanej w różnych postaciach (wzajemność, podobieństwo, pokrewieństwo, przyciąganie przeciwieństw). Jednak określenie *proton philon* rozstrzyga o „pociągu przyjaznym”, który wiąże przyjaciela z „tym, co miłe” i co do niczego innego nie odsyła. W ten sposób zarówno miłość jak i przyjaźń będą tęsknotą (pożądaniem) za tym, co Dobre i Piękne. Tęsknota za tym, co własne, jest przez Autora wyjaśniona przez określenie anamnezy. „Raj utracony” dlatego jest „utracony” i dlatego pragniemy do niego wrócić, że posiadamy jakiś ślad poznania, które w jakiś sposób zostało utracone, choć nie całe (pozostaje w postaci pożądania wiedzy). W dialogu *Lizys* nie ma nic, co wskazywałoby na taką interpretację, ale jest ona dopuszczalna ze względu na założenie, że w tym dialogu są pewne odwołania do teorii idei.

Odcienie miłości (*eros*) zarysowane w *Uczcie* zdaniem Autora *Metafizyki obecności* mają doprowadzić do wspólnego mianownika, jakim jest „zapładnianie tego, co piękne, zarówno co do ciała, jak i co do duszy” (s. 77). W oczach występujących w *Sympozjonie* osób miłość pokazana jest: jako przyczyna dobra (Fajdros), jako związana z dobrem i złem (Pauzaniasz), wyrażona jako pro-

ces fizjologiczny (Eriksimachos), jako tęsknota za nieobecny dobrem (Arystofanes), jako coś najlepszego pod każdym względem (Agaton), uprzącynowana przez brak (Sokrates), powiązana z dobrem będącym jej przedmiotem (Diotyma). A. Andrzejuk twierdzi w odniesieniu do tego dialogu, że „Platon przedstawia nam wiele znanych sobie koncepcji, aby je wszystkie zdystansować swoją wizją miłości jako tęsknoty do idei Dobra” (s. 87).

Można pokusić się o pytanie dotyczące relacji osobowych opisywanych z perspektywy wybranych dialogów platońskich. Autor przywołuje tezę R. Zaborowskiego o tym, że właściwie przyjaźń, jako odniesienie do świata idei, nie ma charakteru osobowego, co odnosi się wprost do *Lizyssa*, ale również można tę tezę odnieść do pozostałych dialogów. Nawet jeśli rozmówcy w dialogach pytają o sprawy świata fizycznego, a więc realne przyjaźnie, to jednak przestaje on być ważny w odniesieniu do tego, co jest „rzeczywiście rzeczywiste”. Jeśli platońska „mistyka miłości i przyjaźni”² wyraża powiązanie ze światem idei, to właściwie niczego nam nie powie o relacjach osobowych. Ewentualnie mogłaby powiedzieć, ale tylko tyle, że są one niemożliwe do zrealizowania tu i teraz. Nie ma potrzeby w związku z tym chronić relacji osobowych, a więc i obecności, ze względu na przygodność podmiotów. Właściwie należałoby mówić o ochronie relacji człowieka jako osoby do wartości, które zachowują swoją hierarchię, trwałość i obecność. Można zauważyć

jeszcze jeden temat do dyskusji czy ewentualnego rozważenia, a który nie został podjęty przez Autora. Platon mówi o trojakich relacjach świata zmysłowego do świata idei. Są to relacje naśladownictwa (*mimesis*), uczestnictwa (*metexis*) i wspólnoty (*koinonia*). Jak się wydaje, są one tematem i miejscem mówienia o miłości i przyjaźni. Są czymś rzeczywistym wobec relacji osobowych, które w tym momencie tracą rzeczywisty charakter.

W odniesieniu do koncepcji przyjaźni Arystotelesa A. Andrzejuk najpierw odrzuca wszelkie egoistyczne interpretacje jego etyki, dalej porządkuje terminologię związaną z problematyką przyjaźni i następnie zajmuje się wprost istotą miłości i przyjaźni. Analizy są niezwykle frapujące i wielowątkowe. Na potrzeby tej recenzji podkreślony zostanie społeczny wymiar przyjaźni w rodzinie oraz w społeczeństwie. Arystotelesa wiza przyjaźni zdaniem Autora zapisała się w historii filozofii ze względu na spójność, uniwersalność i praktyczne zastosowanie (s. 123). Przyjaźń w relacjach społecznych, a więc we wspólnotach ludzi jako istot rozumnych jest czymś podstawowym a jednocześnie koniecznym. Biorąc pod uwagę odróżnienie miłości szlachetnej, przyjemnej i użytecznej widać wyraźnie, że w życiu społecznym najczęściej funkcjonują dwie ostatnie. Przyjaźń jako coś podstawowego jest oddawana przez wszelkie nazwy opisujące stosunki społeczne, począwszy od więzów krwi, poprzez koleżeństwo, solidarność, a skończywszy na patriotyzmie (re-

² Autor na stronie 121 wspomina o „mistyce politycznej”, o czym nie wspominał we wcześniejszych analizach.

lacja przyjaźni wiąże wspólnoty). Autor korzystając z rozwiązań Arystotelesa mimochodem i wbrew poprawności politycznej akcentuje pierwszeństwo rodziny przed innymi rodzajami wspólnot, wskazuje na przyjaźń jako fundament i cel funkcjonowania małżeństwa, a nie na prokreację jako uzasadnienie powiązań kobiety z mężczyzną. A. Andrzejuk wskazuje jednoznacznie, wbrew współczesnym tendencjom (demokratyczny model partnerski), że to relacje rodzinne przejawiające przyjaźń mają być wzorem dla budowania ustrojów państwowych. Dobro wyznaczające różny charakter relacji osobowych natychmiast rozsądza o moralnym funkcjonowaniu (lub jego braku) powiązanych ze sobą osób. W ten sposób zbudowana zostaje etyka przyjaźni występująca u Arystotelesa, obok teorii cnót i teorii szczęścia. Autor wprost mówi, że w ujęciu Arystotelesa nie oznacza to koniunkcji tych trzech dziedzin, lecz wskazanie zależności. Cnoty i życie moralne są warunkiem realizacji przyjaźni, a ona poprzez

cnoty doprowadza do szczęścia (s. 121).

Pytanie, które można postawić odnośnie do analiz zawartych w *Metafizyce obecności*, dotyczy arystotelesowskiego odróżnienia dobra w znaczeniu bezwzględnym i dobra w znaczeniu względnym (s. 99), których rozumienie ma rzutować na odróżnienie *eros* i *philia*. Dlaczego Arystoteles przy całym swoim „realizmie” i „pragmatyzmie”, określając przyjaźń jako dobro bezwzględne, czyli coś, co jako godne miłowania i będące sprawą naprawdę wielką określa jako to, czego „nie trzeba miłować”. Miłość erotyczna, jako dobro względne, jako dobro dla danego człowieka, nie ma godności w miłowaniu, a posiada konieczność jej wyboru. Czy rzeczywiście przyjaźń (nie wybór przyjaciół) byłaby kwestią wyboru? Czy relacje osobowe podlegają wyborowi, choć można je chronić bądź zrywać i niszczyć? Czy faktycznie można żyć w sposób rozumny i społeczny (czyli zgodnie z naturą) i nie robić nic, by posiadać przyjaciół?

Adam M. Filipowicz: Recenzja części II pt. „Pryzmaty i pogranicza”

W II części książki *Metafizyka obecności* profesor Artur Andrzejuk przedstawia „pryzmaty i pogranicza”, w ramach których charakteryzuje filozofię przyjaźni w koncepcji Marka Tuliusza Cyncerona, chrześcijańską wizję miłości i przyjaźni na kanwie Starego i Nowego Testamentu oraz teologię miłości i przyjaźni w ujęciu Aureliusza Augustyna.

We wstępie do II części Autor zaznacza, że „w dziejach filozofii pograniczem nazwano translację (czyli dosłownie: przeniesienie) tekstów, języka, wprost całej kultury filozoficznej z jednego obszaru kulturowego do innego. W historii filozofii starożytnej i średniowiecznej możemy wskazać na co najmniej cztery takie procesy. Pierwsze z takich

pograniczny – najistotniejsze jak się wydaje dla filozofii europejskiej, ale swoicie najmniej wyraźne – to pogranicze grecko-rzymskie” (s. 127). Przyjęta kategoria pogranicza posłużyła Autorowi do wytyczenia zakresu swych badań w oparciu o analizę styku filozofii oraz kultury greckiej i rzymskiej na przykładzie myśli Cyserona, następnie styku („wtargnięcia”) chrześcijaństwa w kulturę grecką (Stary i Nowy Testament), z kolei styku antyku i średniowiecza na kanwie myśli filozoficznej i teologicznej św. Augustyna, który wywarł tak ogromny wpływ na kolejne epoki.

Odwołując się do pogranicza grecko-rzymskiego, prof. A. Andrzejuk przedstawia filozofię Cyserona na kanwie jego traktatu *Lelius de amicitia*. Charakteryzuje istotę przyjaźni, omawia problematykę terminologiczną (s. 131-134), podaje cyserońską definicję przyjaźni (s. 134-137), a także analizuje przyczyny, cechy i granice przyjaźni (s. 137-145). Mówiąc o kompilacyjnym charakterze filozofii Cyserona i wskazując wpływ greckich koncepcji przyjaźni (s. 145-148), pan A. Andrzejuk bardzo umiejętnie wyprowadza wnioski, podając istotne nowatorskie myśli w cyserońskiej filozofii przyjaźni (s. 148-149).

W drugim rozdziale części II *Metafizyki obecności* prof. A. Andrzejuk przedstawia chrześcijańską wizję miłości i przyjaźni w oparciu o teksty biblijne. Autor jest świadom ogromnej liczby głównie teologicznych opracowań na ten temat, bada więc, jak zaznacza, jedynie wpływ tekstów biblijnych na ujęcia i rozumienie miłości oraz przyjaźni. W tym celu zestawia greckie teksty Pisma Świętego z łacińskim tekstem Wulgaty oraz

polskimi przekładami Biblii ks. Jakuba Wujka i Biblii Gdańskiej. Autor wykonał w tym zakresie ogromną pracę, z odwagą stanięcia w szranki z tym, co zwykle jest domeną żmudnego zajęcia egzegetów. Siłą rzeczy przypomina się imponujące dzieło Orygenesza *Heksapla*, zestawiające w sześciu kolumnach teksty biblijne we współczesnych antycznemu autorowi tłumaczeniach. Na kanwie tekstów Starego Testamentu prof. A. Andrzejuk analizuje znaczenie terminu „miłość” rozumianego jako: pożądanie uczuciowe i współżycie fizyczne, relacja przekraczająca czysto fizyczną miłość i pożądanie seksualne, miłość do członków rodziny, miłość przyjaciół, miłość przełożonych, przykazanie miłości bliźnich, przykazanie miłości przybyszów, miłość do Boga oraz miłość Boga (s. 151-161). Odczuwa się podyktowany ciekawością niedosyt, w jaki sposób prof. A. Andrzejuk przedstawiłby interpretację miłości w kontekście księgi Pieśni nad Pieśniami, której analizę podobnie jak i księgi Psalmów pomija, jednak jest to usprawiedliwione wskazanym zakresem badań i ilością miejsca, co zostało wcześniej przez Autora zapowiedziane. Badając teksty Nowego Testamentu, prof. A. Andrzejuk analizuje: przykazanie miłości w Ewangeliach synoptycznych, miłość jako całkowite oddanie się Bogu, koncepcję miłości św. Pawła Apostoła w oparciu o tzw. *Hymn o miłości*, odwołując się do mało znanych komentarzy Tomasza z Akwinu oraz prof. Mieczysława Gogacza, a także koncepcję miłości św. Jana Ewangelisty, według którego „Bóg jest miłością” (s. 161-179). Prof. A. Andrzejuk przedstawia dwie grupy wniosków dotyczących ludzkiego

i boskiego wymiaru miłości w Piśmie Świętym i zaznacza, że w tym, „co ludzkie”, jest „wiele zbieżności z tekstami filozofów: [zachodzą] podobieństwa między Hymnem o miłości św. Pawła a mistyką miłości u Plotyna oraz skryptystyczną koncepcją przyjaźni a filozofią w *Etykach* Arystotelesa” (s. 179-181). Podobnie jak twierdził Arystoteles, że niemożliwa jest przyjaźń człowieka z Bogiem w porządku naturalnym, tak również w kontekście Pisma Świętego „taką przyjaźń nie może odbywać się na zasadzie zupełnej odpowiedniości Boga i człowieka, lecz wyłącznie jako jednostronny dar Boga dla człowieka” (s. 180). Jeśli chodzi o uwagi, nasuwa się pytanie, dlaczego w opracowaniu autorstwo Listu do Hebrajczyków przypisano św. Pawłowi, podczas gdy dzisiejsi egzegeci mają wątpliwości i mówią o anonimowości autora (por. s. 173, przypis 71), oraz jak lęk i strach odnieść do bojaźni Bożej, skoro św. Jan mówi, że w miłości nie ma strachu.

W ostatnim rozdziale części II *Metafizyki obecności* prof. A. Andrzejuk charakteryzuje teologię miłości i przyjaźni w oparciu o pisma św. Augustyna. Podejmuje zagadnienia: powszechności miłości i uwag terminologicznych, miłości

jako *caritas*, przyjaźni jako daru Bożego, zgody w sprawach Bożych, Boga jako źródła przyjaźni, zagadnienie mądrości i filozofii, zgody w sprawach ludzkich, zgody społecznej, miłości i życzliwości, sprawiedliwości przyjaźni (s. 183-205). Prof. A. Andrzejuk, wskazując na wpływ Cyserona, św. Ambrożego czy też Paulina z Noli, opowiada się za tezą, iż św. Augustyna można nazwać Doktorem Miłości, a całą jego myśl filozoficzną – filozofią miłości, której pierwszym i podstawowym osiągnięciem jest „ujęcie w ramy pojęć i terminologii filozoficznej chrześcijańskiego przykazania miłości wszystkim ludzi” (s. 206).

Zakrojone na tak szeroką skalę poszukiwania badawcze A. Andrzejuka świadczą o jego ogromnej erudycji i pracowitości. Autor konsekwentnie realizuje zakreślone na wstępie cele i prowadzi czytelnika po tajemnicach miłości i przyjaźni rozpatrywanych na wielu płaszczyznach w kontekście poglądów starożytnych myślicieli oraz Biblii. Staje się to tym bardziej interesujące i inspirujące, jeśli zechcemy to skonfrontować nie tylko z własnymi poglądami, ale również z własną postawą, doświadczeniami i relacjami z innym ludźmi.

Magdalena Płotka: Recenzja części III pt. „Średniowieczne predylekcje”

Część III zatytułowana jest „Średniowieczne predylekcje” i obejmuje następujące trzy kolejne części: „Bernard z Clairvaux: Mistyka Bożej miłości”, „Aelred z Rievaulx: Przyjaźń duchowa” oraz „Tomasz z Akwinu: Teoria miło-

ści”. We wstępnych rozważaniach Autor zaznaczył (s. 207), że wątek miłości dworskiej nie zostanie uwzględniony w analizach, gdyż miał on znikomy wpływ na kształtowanie się filozoficznej teorii relacji osobowych w średniowie-

czu. Wybór trzech postaci: Bernarda, Aelreda i Tomasza podyktowany został tym, że są one reprezentatywne dla teorii miłości Bożej (Bernard), przyjaźni ludzkiej (Aelred) oraz teorii miłości, która „spina” zarówno Bożą miłość, jak i przyjaźń człowieka (Tomasz z Akwinu).

W części III zauważono następujące trudności: Autor twierdzi, że Bernard w swojej „teologii mistycznej” nadużywa terminologii arystotelesowskiej, która wprowadza sporo zamieszania, ponieważ wykorzystuje język metafizyki substancji do opisu metafizyki relacji. Jest to ciekawa uwaga, Autor nie wyjaśnia jednak, w jaki sposób i na czym polega „bałamutność” wyników takiego połączenia dwóch języków metafizycznych (s. 219).

Ponadto omawiając słowa Bernarda z Clairvaux („Nigdy nie będzie miłości bez lęku, ale jest to lęk święty. Nigdy nie będzie bez pożądania, ale pożądania pełnego umiaru. Miłość więc dopełnia prawo niewolnika pobożnością; dopełnia też prawo najemnika, poskramiając jego pożądliwość” – s. 232), Autor sugeruje, że miłość niewolnicza musi zostać umniejszona i zniesiona przez najemniczą, z kolei najemnicza ma być zniesiona przez miłość synowską. Jednak wydaje się, że Bernard w komentowanym cytacie pisze o „dopełnieniu”, nie zaś o „umniejszeniu”. Andrzejuk następująco komentuje przywołany fragment: „każdy z nas ma w sobie, tu na ziemi, coś z niewolnika, coś z najemnika i coś z syna. Chodzi zatem o to, aby «nasz» niewolnik umniejszał się, najemnik poskramiał swoje rządze do rzeczy koniecznych, syn zaś wzrastał” (s. 232). Czy interpre-

tacja Autora utrafia w przesłanie cytowanego fragmentu Bernarda i czy nie jest przypadkiem nieco na wyrost?

Dalej pewną wątpliwość może budzić również interpretacja kolejnego fragmentu tekstów św. Bernarda z Clairvaux. Oto słowa Bernarda: „Z całą pewnością ciało jest wiernym i dobrym towarzyszem duszy cnotliwej. Początkowo jest dla niej ciężarem, ale także ją wspiera. Z kolei nie wspiera, lecz i nie obciąża. W końcu wspiera ją i nie obciąża zupełnie. Pierwszy stan jest pełen trudu, ale owocny. Drugi bezczynny, lecz nie bolesny. Trzeci – chwalebny” (s. 232). Komentarz Autora do powyższego cytatu Bernarda wydaje się nazbyt lapidarny i wężłowaty. Autor chce interpretować ten fragment jako „dzieje ciała” połączonego z duszą w bycie ludzkim, jednak wydaje się, że cytat mówi znacznie więcej. Bernard pisze bowiem o roli ciała ludzkiego w dążeniu do Boga, z którego wynika, że ciało wraz ze swoją zmysłowością wspiera duszę, sugerując tym samym – jak się wydaje – iż cielesno-zmysłowa strona człowieka czynnie i samodzielnie może prowadzić człowieka do Boga. Autor natomiast pomija ten wątek. Dlaczego?

Kolejna trudność dotyczy sformułowanej przez św. Tomasza z Akwinu teorii „pożądania naturalnego”, które Autor utożsamia z „miłością naturalną” (s. 270-271). Czy nie za szeroko Autor chce ujmować miłość, umieszczając w niej zarówno „pragnienie zachowania gatunku”, jak i „elementarną życzliwość” jako naturalną i pierwotną postawę wobec innych ludzi? Czy miłość nie staje się przypadkiem zbyt szerokim gruntem, który miałby wyjaśniać tak dalekie sprawy,

i tym samym pozbawiona ona zostaje swojego intuicyjnego znaczenia?

Dalej w kontekście rozważań nad poznaniem dobra ujętym jako przyczyna miłości pojawia się termin „swoisty sylogizm moralny” (s. 285). Autor sygnalizuje, że sylogizm ten wiąże się z zagadnieniem roli władz poznawczych w zakresie „porównania” dobra dla nas (*ad nos*) z dobrem moralnym w ogóle. Jednak sformułowanie „sylogizmu moralnego” nie wydaje się do końca jasne. W jaki sposób ów „moralny sylogizm” miałby działać? Co byłoby tu przesłanką mniejszą i większą? Czy Autor ma na myśli to, że twierdzenie dotyczące dobra moralnego w ogóle może być przesłanką większą (ogólną), a twierdzenie dotyczące dobra indywidualnego składa się na przesłankę mniejszą (szczegółową)? Czy są jakieś różnice między Tomaszowym sylogizmem moralnym a Arystotelesowym sylogizmem praktycznym przedstawionym w VI księdze *Etyki nikomachejskiej*? Co stanowiłoby wniosek takiego sylogizmu moralnego?

Autor stwierdza, że Tomaszowy podział na *actus et actus* oraz *actus et poten-*

tia pomoże zrozumieć „różne niuanse miłości do siebie samego: jej naturalny charakter i jej egoistyczną postać” (s. 288). Myśl jest bardzo ciekawa, lecz niestety Autor dalej jej nie rozwija (poniżej przytoczony fragment z samego Tomasza niewiele więcej wyjaśnia). W jaki sposób podział na relację z kimś, kto ma to samo, co my (*actus et actus*) oraz z kimś, kto ma to, co my chcielibyśmy mieć (*actus et potentia*), ułatwia interpretację miłości własnej?

Dalej Autor stawia wniosek, że z rozważań Tomasza o miłości nie może wynikać sformułowana przez Karola Wojtyłę personalistyczna teza: „Osoba jest takim bytem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi miłość” (s. 295). Czy różni się zdaniem Autora personalizm (cytowany) od teorii miłości Tomasza z Akwinu?

Wreszcie warto dopytać o zachwyty (*extasis*), szczególnie odniesiony do dziedziny pożądania (s. 299-300), czy dokonuje się on na planie natury człowieka czy raczej przypomina doświadczenie mistyczne i jest przeżyciem nadprzyrodzonym?

Dawid Lipski: Recenzja części IV pt. „Filozofia spotkania i obecności”

Czwarta, i zarazem ostatnia, część książki *Metafizyka obecności* stanowi omówienie poglądów współczesnych (działających w XX wieku) filozofów. Ich wybór według prof. Artura Andrzejuka ma stanowić o reprezentatywności „dla różnych nurtów myślenia o relacjach

osobowych” (s. 341), które są bliskie chrześcijaństwu (nie zawsze tomistyczne czy biblijne). Jest to najobszerniejsza część monografii, objętościowo zajmująca dokładnie 150 stron. Jedną trzecią stanowi analiza koncepcji teorii relacji osobowych prof. Mieczysława Gogacza,

wraz z komentarzami i uwagami jego uczniów (m.in. R. Kalki, W. Kubiaka, J. Wójcika, K. Wojcieszka). W pozostałej części pojawiają się poglądy na temat miłości i przyjaźni u pięciu autorów zestawionych chronologicznie według lat urodzenia: Franciszka Sawickiego, Josefa Piepera, Clive'a Lewisa, Feliksa Bednarskiego oraz Karola Wojtyły.

Zamierzeniem tej części pracy, jak i całości, jest kontynuacja ukazywania historycznych postaci pewnego wspólnego doświadczenia, jakim jest miłość i jej przejawy, a które wynika z pewnego wspólnego doświadczenia filozoficznego. To doświadczenie, wraz ze wszystkimi jego konsekwencjami, znajduje pełnię w opisie i analizie teorii relacji osobowych zaproponowanej przez prof. Mieczysława Gogacza.

Autor w podrozdziale poświęconym zagadnieniu miłości u Franciszka Sawickiego wskazuje, że jego oryginalny wkład polegał na dowartościowaniu miłości erotycznej i sprzeciwianiu się deprecjacji miłości seksualnej. Sama zaś miłość płciowa jest podstawą do zaistnienia różnych przejawów miłości rodzinnej. Było to możliwe dzięki potraktowaniu w sposób integralny struktury człowieka, a w konsekwencji w sposób integralny jego miłości (nawet gdy sam człowiek dopuszcza się grzechu). Tu Autor wskazuje podobieństwo do wykładu Bednarskiego, Wojtyły i Gogacza w tej materii (s. 358). Jednak, jak podaje, Sawicki nie jest tomistą, choć bazuje na tradycji tomaszowej. Zdarza się, że rezygnuje on z podziałów miłości zaproponowanych przez Akwinatę na rzecz klasyfikacji modnego wówczas Andersa Nygreana (*Eros i Agape*) lub próbuje łą-

czyć poglądy Tomasza z myślą św. Augustyna. Autor monografii w kolejnych podrozdziałach śledzi stosunek miłości do poznania, wartość moralną miłości, wreszcie jej rolę w życiu człowieka w ujęciu Franciszka Sawickiego. Ostateczną jednak tezę pozostaje przekonanie, że miłość jest wszechogarniającym zjawiskiem, obejmującym różne jej rodzaje (począwszy od miłości płciowej, a kończąc na miłości do Boga).

Bardzo ciekawym w tym doborze omawianych filozofów i teologów jest przedstawienie koncepcji miłości angielskiego pisarza Clive'a Staplesa Lewisa. Autor podejmuje się tego omówienia na podstawie książki *Cztery miłości*. Już sam tytuł zdradza intencje Lewisa do zaklasyfikowania doświadczenia miłości w czterech grupach: przywiązania (*affection*), przyjaźni (*friendship*), erosa i *caritas* (*charity*). Na cztery wyróżnione postacie miłości przypadają trzy elementy składowe takie, jak: miłość-potrzeba (*need-love*), jako warunkująca podstawa miłości; miłość-dar (*gift-love*), nakierowana na bezinteresowność, oraz miłość-upodobanie (*appreciative-love*), która, jak słusznie zauważył Autor – trochę po platońsku łączy miłość z pięknem, ponieważ „skłania nas do uznania dobra rzeczy pięknych” (s. 363). W konsekwencji w każdej z czterech odmian miłości (czworomianie miłości) następuje nasilenie lub osłabienie jednego z wyżej wymienionych elementów. Przywiązanie „jest miłością-potrzebą, a tą potrzebą jest dawanie siebie” (s. 365). Przyjaźń jest najslabiej związana z uczuciami, a tym samym najbliższej jej do sfery rozumowej człowieka. Najbliższej, choć jak zaznacza Autor, Lewis nigdzie wprost nie pisze,

że przekracza ona porządek biologiczno-emojonalny. W erosie dominuje miłość-potrzeba, w *caritas* zaś miłość-dar. Niestety według Autora Lewis mimo świetnego pióra i lekkości języka nie wskazuje na prawdziwy wspólny fundament owych czterech miłości. Według Andrzejuka wspólną płaszczyzną, której mimo szczerych chęci Lewis nie przekracza, jest sfera emocjonalno-uczuciowa i w oparciu o nią stara się odpowiedzieć, czym jest miłość w swej istocie w tym ujęciu. Na podstawie wcześniejszych analiz (część I monografii) Autor zaznacza, że może to stanowić skutek niewyciągnięcia pełnych wniosków z analiz filozofów starożytnych (Sokrates, Platon, Arystoteles). Tym samym Autor osłabia naukowe znaczenie wykładu miłości Lewisa, który zredukowany i powierzchowny, niebezpiecznie zmierzać może do pewnej wizji światopoglądowej.

Kolejną osobą reprezentatywną według Autora dla omawianej problematyki jest Josef Pieper, przywołany w podrozdziale o znaczącym tytule: „Miłość jako afirmacja istnienia”. Ważnym wydaje się, że Autor zaczął omawianie tej koncepcji od wskazania na problemy terminologiczne. Wiele terminów kryjących się pod jedną nazwą „miłość” sprowadza się do uznania, że „miłość znaczy tyle, co uznanie za dobre” (s. 377). Autor przywołuje słynne już stwierdzenie Piepera: „dobrze, że jesteś”. Podkreśla również, że niemiecki filozof, aby ująć istotę miłości, bezbłędnie łączy ją zarówno z dobrem, jak i z istnieniem, ponieważ słuszne jest zidentyfikowanie istnienia jako dobra. Tu Pieper idzie w pełni świadomie za tekstami Toma-

sza. Autor monografii natomiast stara się zbadać te zależności. Wskazuje np., że opis „aprobaty” u Piepera jest zbliżony do ujęcia miłości *dilectio*. Natomiast używanie terminu „afirmacja” w znaczeniu „nadania ważności”, a nie tylko „potwierdzenia” czy „zatwierdzenia”, jest tu świadomym odwoływaniem się do tradycji średniowiecznej, a nie klasycznej. Również na tej kanwie niemiecki filozof rozprawia się z dychotomią *eros-agape* we wspomnianej już propozycji Nygre-na. Może szkoda jedynie, że Andrzejuk nie podjął się przeanalizowania głębiej dwóch pozostałych esejów Piepera *O wierze* i *O nadziei*. Wskazał jedynie na niedosyt w proponowanym przez Piepera ujęciu nadziei jako „ufnego oczekiwania tego, co nam przyobiecane”, które pomija całe zagadnienie aspektu humanistycznego tej relacji. Wydaje się, że należy się zgodzić z konkluzją Autora, że gdyby Pieper poszedł dalej w swoich poszukiwaniach odpowiedzi na pytanie o ontyczne fundamenty miłości, wiary i nadziei, zapewne doprowadziłoby go to do podobnych wniosków (odkryć) jak prof. Mieczysława Gogacza.

Następnym z omawianych filozofów jest przedstawiciel tzw. tomizmu tradycyjnego, o. Feliks Wojciech Bednarski. Według Autora jego oryginalne rozstrzygnięcia w kwestii teorii miłości zasługują na szerszą analizę. Cechą charakterystyczną tej koncepcji miłości jest jej mocne pedagogiczne (przede wszystkim) i psychologiczne nastawienie. Bardzo pomocny w analizach tego zagadnienia jest szereg tabelki i podziałów graficznych, ułatwiających klasyfikację i uporządkowanie miłości (ze względu na różny przedmiot podziału); jej źródeł (dobro,

poznanie, podobieństwo); jej skutków („owoce miłości”); miłości płciowej (wrodzona, uczuciowa, wolitywna) czy elementów przyjaźni (życzliwość, wzajemność, wspólny charakter). Podział miłości, jak i przyjaźni, jest taki sam jak podział dobra u Arystotelesa. Autor monografii zauważa, że to, co Bednarski nazywa „popędem”, Tomasz oddaje terminem *appetitus* (s. 403). W przeważającej mierze są to rozwiązania wpływające bezpośrednio z tekstów Tomasza z Akwinu, do tego stopnia, że często stanowią one, jak słusznie zauważa Andrzejuk, same definicje i klasyfikacje. Brakuje pogłębionych rozważań i analiz *stricte* filozoficznych. W kontekście tych uwag wydaje się, że wartościowe byłoby zestawienie poglądów Bednarskiego z analizami o Jacku Woronieckiego, jego nauczyciela. Posłużyłoby to lepszemu poznaniu problematyki miłości i relacji w szerszym kontekście tzw. tomizmu tradycyjnego. Argument przemawiający za przedstawieniem samego Bednarskiego jest następujący: „rolę Bednarskiego w formułowaniu teorii relacji osobowych tak należy postrzegać: poinformował o zawartości tekstów Akwinaty, wyjaśnił i uporządkował pojęcia, często też bronił ujęć Tomasza przed współczesną krytyką, dzięki czemu ją kontrastował, czyniąc propozycję jasną i wyraźną dla swoich słuchaczy. Jednym z nich był Mieczysław Gogacz” (s. 506).

Kolejny podrozdział dotyczy koncepcji miłości odpowiedzialnej Karola Wojtyły. Wydaje się on fragmentem najbardziej polemicznym w omawianej części monografii (np. kwestia przyjaźni i sympatii; stosunek sympatii do upodobania;

„perspektywa platońska”). Autor zaczyna od przedstawiania definicji miłości według Karola Wojtyły. Miłość jest pewnym wzajemnym ustosunkowaniem się do dobra i na tej podstawie możemy mówić o trzech jej rodzajach: miłości jako upodobaniu, miłości jako pożądaniu oraz miłości jako życzliwości. Autor na podstawie analizy innych źródeł stwierdza, że pierwsza z nich stanowi pewną konkretyzację „normy personalistycznej”. Miłość zaś jako życzliwość stanowi już właściwą realizację tej normy jako „dobra dla osoby ukochanej”, ze szczególnym uwzględnieniem miłości „oblubieńczej” jako kulminacyjnej formy altruizmu. Ten ostatni rodzaj miłości to dla Wojtyły *caritas*, która w tym wypadku może realizować się w rodzinie i małżeństwie, a nie tylko w relacji do Boga. Dla Autora monografii swoiste *novum* stanowi w tym przypadku ujęcie miłości jako pożądania (dobra całej osoby dla mnie), która różna jest od samego pożądania (dobra dla mnie). Co więcej, w koncepcji Wojtyły (zresztą jak i u Tomasza) ważna jest zasada prawdziwości pożądanego dobra. Wydaje się też wartościowe, w kontekście analiz dotyczących „wstępu” do teorii relacji osobowych, podkreślenie „statusu” wzajemności będącej połączeniem miłości pożądliwej i życzliwej. Choć na wzajemność składają się ilościowo dwie miłości dwóch osób, to pomiędzy osobami ta wzajemność tworzy jakby „jeden byt”. Wskazuje to na silny fundament tej relacji. Jednak, jak słusznie zauważa Autor monografii, język Wojtyły charakteryzuje „styl podmiotowy” (opis fenomenologiczny), który przeważnie stara się (i to z dużym sukcesem) wyrazić klasyczne ujęcia Arystotelesa

i Tomasza. Dwa ostatnie podrozdziały stanowią wartościową próbę uzupełnienia rozważań nad filozoficzną koncepcją miłości odpowiedzialnej w jej aspektach psychologicznym i etycznym.

Ostatnia część pracy poświęcona jest omówieniu najważniejszego dla książki zagadnienia, czyli teorii relacji osobowych jako propozycji (nie tylko filozoficznej) autorstwa twórcy tomizmu konsekwentnego, Mieczysława Gogacza. Opracowanie tej problematyki Autor podzielił na trzy części. Po pierwsze, omówienie istnieniowych relacji osobowych z przedstawieniem kolejno relacji miłości, wiary i nadziei. Po drugie, komentarze i uwagi uczniów profesora. Po trzecie, wybrane konsekwencje tak ujętych relacji osobowych (zagadnienie obecności, znaczenie aktu wiary; otwartość i życzliwość nadziei; czy w końcu jedna z najoryginalniejszych koncepcji – etyka chronienia osób). Jest to część książki, która bez wątplenia stanowi rzetelne i całościowe studium tematu. Wielość przywołanych komentarzy, źródeł i opracowań ukazuje całe *spectrum* podjętego zagadnienia. Autor rozpoczyna od charakterystyki relacji istnieniowych, które w przeciwieństwie do relacji kategoryalnych, zasadzających się na istocie bytu ludzkiego (rozum i wola), opierają się na samym akcie istnienia i własnościach transcendentálních bytu. Specyfika tych relacji polega na tym, że „wyprzedzają” one wszystkie inne relacje, ponieważ osadzają się na tzw. poznaniu niewyraźnym (związany z pojęciem „mowy serca”). To stanowi pierwsze *novum* w teorii relacji osobowych. Poszczególne transcendentalia bytu poprzez „mo-

wę serca” zapoczątkowują osobowe relacje miłości, wiary i nadziei. Miłość jako pierwsza i wyjściowa dla innych relacji, fundowana na rzeczywistości, jest relacją „życzliwego współprzebywania”. Wiara opiera się na własności prawdy, dzięki temu buduje relację zaufania (np. w wychowaniu), a charakteryzuje ją otwartość i ufność. Nadzieja jest u Gogacza „życzliwym i ufnym powodem potrzeby trwania w miłości i wierze”, ponieważ wspiera się na dobru i prowadzi do wzajemnego okazywania sobie dobra. Nie sposób omówić wszystkich szczegółowych wyjaśnień i proponowanych rozwiązań, które w sposób systematyczny zostały poczynione przez Autora monografii. Na uwagę wydaje się zasługiwać: wskazanie różnic w tradycyjnym rozumieniu pojęć wiary i nadziei, precyzyjne odróżnienie spotkania od obecności oraz przywołanie szczegółowych uwag uczniów prof. Gogacza (W. Kubiak: różnica między relacją osobową a relacją osoby; R. Kalka: odrębność a nie rzeczywistość jako podstawowa własność transcendentálna dla miłości; J. Wójcik: powiązanie wychowania uczuć z osobową relacją nadziei, wychowania intelektu z relacją wiary, a woli z miłością; K. Wojcieszek: zbieżność procesu rozpaczy z problemami alkoholowymi i teoria relacji osobowych jako podstawa terapii).

Starając się podsumować całą IV część monografii, należałoby zwrócić uwagę na trzy kwestie. Po pierwsze, zakres badanego przedmiotu. Niewątpliwie próba zbadania, czy w znanych nam dziejach filozofii istniał, i pod jakimi postaciami, problem relacji osobowych tak, jak je ujmował Mieczysław Gogacz,

jest przedsięwzięciem zakrojonym na szeroką skalę. Autor wprawdzie we wstępie zastrzega, iż z premedytacją pomija prawie w całości filozofię nowożytną i po części współczesną w odniesieniu do filozofii nurtu „kartezjańskiego” (nowa tradycja). Dlatego – jak tłumaczy – w powyższych analizach nie znajdziemy takich filozofów, jak Nietzsche, Levinas, Sartre, Marcel czy Buber, choć to właśnie ten ostatni, jak zresztą wspomina sam Autor, był „współczesną” inspiracją dla prof. Gogacza w sformułowaniu teorii relacji osobowych (s. 342, przypis 4). Szkoda, że Autor nie pokusił się o szerszą analizę porównawczą też filozofii dialogu w wydaniu Bubera z tezami Mieczysława Gogacza dotyczącymi teorii relacji osobowych. Drugą istotną kwestią jest metoda pracy. Autor, uprzedzając ewentualne zarzuty, czyni we wstępie uwagę, iż rezygnuje z metody „omówień” na rzecz przytaczania fragmentów tekstów źródłowych (lub ich tłumaczeń), aby „oddać głos” samym filozofom. Wydaje się, że miejscami, jak np. w części o Sawickim, cytaty pojawiające się w tekście głównym przytłaczają, zarówno liczbą, jak i swoją długością. Bywa, że Autor po przytoczeniu dłuższego fragmentu i tak dokonuje pewnego rodzaju omówienia. Jest to szczególnie rodzaju metoda, która wymaga od czytelnika większego wysiłku w śledzeniu toku wywodu i kolejno pojawiających się argumentów czy

wyjaśnień. Należy jednak zwrócić uwagę na mistrzowskie podsumowania poszczególnych części przedstawionego materiału, które w lapidarny sposób sumują zawartość danej partii tekstu. Trzecią kwestią jest tzw. materiał badawczy. Bywa niestety tak, że Autor ogranicza się w przypadku niektórych filozofów do analizy poglądów pochodzących jedynie z jednego (Lewis, Pieper, Bednarski, Wojtyła) lub dwóch dzieł (Sawicki). Być może tłumaczy go zaplanowane zawężanie badanej problematyki oraz umyślne niekiedy pomijanie całej erudycji w postaci opracowań (np. Pieper) lub komentarzy uczniów (jak w przypadku Wojtyły) na rzecz gruntownej analizy tekstu, który jest dla Autora monografii zawsze podstawą wszelkich dociekań filozoficznych.

Wydaje się, że właśnie dzięki takiemu zabiegowi, nie obciążając się warstwami komentarzy, opracowań i omówień, można zrealizować zamierzony cel, który Autor, w innym miejscu, tak opisuje: „Ma sens też próba odczytania dziejów problematyki relacji między osobami jako wysiłku zmierzającego do coraz doskonalszego opisanie tych relacji, ukazania ich nowych aspektów, odkrywania najgłębszych przyczyn i oświetlania nieznanych wcześniej konsekwencji. Staraliśmy się wykazać, że tak w istocie było. Inna sprawa, czy nam się to udało”³.

³ A. Andrzejuk, *Mieczysława Gogacza teoria relacji osobowych – jej źródła i konsekwencje*, „Pro Fide, Rege et Lege” 25 (2012) nr 2, s. 262.

Odpowiedź autora na uwagi i pytania zawarte w pierwszej recenzji – dr. Michała Zembrzuskiego

Pierwsza ze zgłoszonych trudności dotyczyła Sokratesa i dialogu *Lizys*, oraz zagadnień związanych z tzw. kwestią sokrateyczną. Jest to trudny problem i trudna jest odpowiedź na pytanie, co u Platona tak naprawdę jest sokratejskie, a co Platon ze swojego nauczania wkłada w usta Sokratesa. Wiele jest odpowiedzi na to pytanie i nie jest to czas ani miejsce, by je przywoływać. Dialog *Lizys* uważany jest za dialog wczesny, natomiast z pozycji problematyki, która była przeze mnie badana, należy przychylić się do tezy, że chronologia pisania dialogów Platona nie odzwierciedla rozwoju jego poglądów filozoficznych, a jest tylko zapisem realizacji pewnego planu pisarskiego. Platon rozpoczął pisać swoje dialogi, podejmując w nich różną problematykę po tym, jak już miał ustaloną swoją filozofię. W książce korzystałem z przekładów Witwickiego, które są nie najlepsze, zarówno pod względem tłumaczenia, jak i komentarzy, zawierających czasem kompromitujące skojarzenia językowo-psychologiczne czy językowo-wychowawcze. Witwicki uwierzył w koncepcję rozwoju poglądów Platona i w taki sposób przekładał jego dzieła. Jeżeli w oryginale greckim było inaczej, to tłumaczył zgodnie ze wspomnianą manierą, a mniej w zgodzie z tekstem oryginału. Jeżeli chodzi o dialog *Lizys*, to można wykazać, przy przeprowadzonych przeze mnie badaniach, błąd takiego podejścia, które akcentuje rozwój koncepcji filozoficznej Platona. W dialogu pojawia się określenie *proton*

philon, które niewątpliwie wskazuje na ideę dobra, ale Witwicki tak to tłumaczy, żeby tego nie było widać. Jeżeli Sokrates nie głosił teorii idei, jest ciekawe, ile Platona, a ile Sokratesa jest w *Lizysie*? I jak zbadać, ile jest właśnie Sokratesa? Aby się o tym przekonać, należało sięgnąć do Ksenofonta. Wydaje się, że odróżnienie *eros* i *philia* jest typowo sokratejskie. Natomiast wskazanie, że przyjaźń związana jest *proton philon*, jest platońskie. Jeśli spojrzeć się w ten sposób, to widać wyraźnie, że w tym dialogu jest pewne rozłamanie. Założenie jest takie, że chronologia dialogów Platona, podkreślam w oparciu o ten wąski temat, jest realizacją pewnego planu pisarskiego, a nie rozwojem jego poglądów – tak jak to zazwyczaj w podręcznikach się pokazuje. Podręczniki z historii filozofii podkreślają, że Platon najpierw był zwolennikiem Sokratesa, potem wymyślił teorię idei, a następnie powoli się od niej dystansował. Tak zatem odpowiedziałbym na uwagi związane z chronologią dzieł i związku z nią koncepcji idei Platona w świetle kwestii sokratejskiej. I dalej w kwestii odróżnienia Sokratesa od Platona: nawiązując do Jaegera, należy stwierdzić, że u Sokratesa spotykamy się z entuzjastycznym nawiązaniem do problematyki duszy. To właśnie jest owo sokratejskie *novum*. Pierwszy raz w dziejach filozofii człowiek jest duszą. Jaeger uważa, że o Sokratesie bardzo mało wiemy. Jeżeli bardzo mocno wyostrzylibyśmy krytycyzm, to okazałoby się tym bardziej, że mniej wiemy o Sokratesie.

Piszący na przełomie XIX i XX wieku Jaeger właściwie mówi, że to, czego możemy być pewni, to odkrycie przez Sokratesa duszy, odkrycie, że człowiek to dusza. Dusza to nie taki *daimonion* czy duszek, który nam coś za uchem mówi, tylko istota człowieka. Jeśli tak ją widzimy, to ja bym tutaj nie widział tego rozłamania. Może nie jest to tak dokładnie w książce napisane, ale tak dokładnie ma być.

W odniesieniu do pytania o dialog *Fedon*, to świadomie go zostawiłem. *Fedon* właściwie jest świadectwem wielkiej miłości Platona do Sokratesa, ale temu dialogowi nie wierzę w tym sensie, że Platon napisał go tak, jak być powinno, a nie tak, jak było rzeczywiście z relacjami między nim i Sokratesem. Platona w rzeczywistości nie było w ostatnich chwilach życia Sokratesa. Ksenofont np. pisze o tym wydarzeniu zupełnie inaczej. I to jest zagadkowe, dlaczego Platon robi z Sokratesa bohatera, a Ksenofont zupełnie inaczej rzecz przedstawia. Wróć jeszcze do kwestii relacji osobowych u Platona. Oczywiście, że tego zagadnienia tam nie ma. Jeśli miłość i przyjaźń są jakimś wessaniem nas do idei dobra, to nie są to relacje osobowe, bo idea dobra nie jest żadną osobą.

O Platonie w mojej książce jest bardzo dużo, że aż za dużo. Tu chciałbym Michałowi podziękować za to, co po-

wiedział o Arystotelesie. Wcześniej wydawało mi się, że w tej książce, w stosunku do Platona – którego jest właśnie za dużo – za mało i słabo jest o Arystotelesie. Napisałem już o tym we wstępie. (Wdzięczny też jestem Januszowi Kapuście, że na okładce książki jest Arystoteles, przez co w ten sposób został doceniony).

W odniesieniu do Arystotelesa chciałbym powiedzieć tylko o jednej rzeczy, mianowicie o odróżnieniu dobra bezwzględnego i względnego. Tutaj ta sprawa wygląda mniej więcej tak: pewne rzeczy powinniśmy robić, tzn. powinniśmy się przyjaźnić, a pewne rzeczy nie. Rozumiem to w ten sposób, że pewne rzeczy należą do natury, a pewne rzeczy – do osoby. Tak bym to w uproszczony sposób ujął. Arystoteles mówi: można się przecież nie przyjaźnić – oczywiście człowiek, który się nie przyjaźni, będzie albo głupkiem, albo potworem, ale bez przyjaźni da się przeżyć – natomiast bez jedzenia, które jest czymś koniecznym, przeżyć się nie da. To dość prymitywne, proste rozróżnienie, ale Arystoteles pokazuje, że przyjaźń jest cnotą albo czymś związanym z cnotą. Jak to rozumieć? W książce pokazywałem, że Arystoteles w pewnych swoich tekstach przekracza poziom etyki. Przyjaźń jest czymś więcej, czymś, czemu służą cnoty.

Odpowiedź autora na uwagi i pytania zawarte w drugiej recenzji – ks. dr. Adama Filipowicza

W odniesieniu do drugiej recenzji, odpowiadając na zagadnienie pogranicza, trzeba zaznaczyć, że jest to kwestia płyn-

na. Przekładając ją na historię filozofii, należałoby powiedzieć dokładnie to, co wyraził ks. Adam, mianowicie, że moż-

na znaleźć pogranicza tam, gdzie dokonywały się przekłady problematyki filozoficznej z jednego języka i kultury na inny. Takich pograniczy oprócz tego, o którym tutaj mówimy, grecko-rzymskiego, jest na pewno kilka. Czy można mówić o pograniczu pogańsko-chrześcijańskim? Ja myślę, że to pogranicze się rozkłada i częściowo dokonano się pomiędzy Grekami i Rzymianami, ale jeśli już o czymś takim można mówić, gdzie ono się najmocniej dokonało, to przełożenie chrześcijaństwa na pograniczu, o którym najmniej mówimy, tzn. na pograniczu grecko-syryjskim, i dalej syryjsko-arabskim, które jest kolejnym pograniczem, potem kolejnym było pogranicze arabsko-łacińskie, gdyż taka była zasadniczo droga kultury antycznej do Europy. Jeszcze niektórzy mówią o pograniczu grecko-hinduskim w V wieku przed Ch., o gymnosofistach, o których niekiedy wspominają starożytni filozofowie greccy, ale tak do końca nie wiadomo, czy coś takiego w ogóle było. A wracając do pogranicza grecko-łacińskiego, trzeba powiedzieć, że było dość skromne, jeśli chodzi o kulturę grecką, ale to tutaj mamy Cycerona. Cieszę się, że ks. Adam to zauważył. Cyceron np. ma złą prasę wśród historyków filozofii. Zawsze się mówi, że jest to odtwórca, że jest to kompilator, że jest to „powtarzacz”, tymczasem mówiąc kolokwialnie, „przyciśnięty” w wąskim temacie, okazuje się, że był filozofem „całą gębą”.

Kolejnym tematem podjętym przez recenzenta jest kwestia *paideii* – czy dokonuje się ona przez miłość, przyjaźń czy cnotę. Należy udzielić odpowiedzi twierdzącej w odniesieniu do każdego z tych członów. W całej Grecji było za-

równy i tak, i tak, gdyż taka była tradycja. Ta tradycja, o której wspominam – *paidicos eros* – to jest wychowywanie przez miłość. Ale ją właśnie zakwestionowano w ten sposób, że często prowadziła do zwyrodnienia, że miłość owszem jest ważna, ale wychowanie musi być podporządkowane cnotcie. W związku z tym ostatecznie wychowanie – grecka *paideia* – sprowadza się do piękna i cnoty (warto zauważyć, że Jaeger swoją *Paideię* zakończył na Platonie, bo to on mówił o cnotcie i pięknie). A piękno wywołuje miłość, ten pociąg do piękna jest miłością. Niewątpliwie Platon chciał przekroczyć to, co w Grecji nazywano *erosem*, a przede wszystkim tę tradycję, którą ostatecznie w *Państwie* Platon odrzuca, czyli *paidicos eros*.

Jeszcze drobna rzecz dotycząca Pisma Świętego. Rzeczywiście nie ma w mojej książce Pieśni nad Pieśniami. Gdybyście tylko pisali o Pieśni nad Pieśniami, i gdybyście nawet zrobili to, co ja bym zrobił, czyli nie brać pod uwagę współczesnych teologów i egzegetów, ale uwzględnić tylko samych autorów średniowiecznych, gdyż to właśnie w średniowieczu była ona tak ulubioną księgą, że wszyscy o niej pisali, to proszę Państwa, trzeba by było dwie takie książki napisać.

Jeśli chodzi o analizy Starego Testamentu, to ograniczyłem się tylko do Pięcioksięgu, bo interesowała mnie terminologia i to, co za tą terminologią się kryje. Mnie się wydaje, że nasze polskie słowo „miłość” jest bardzo, bardzo bliskie temu, co się w Pięcioksięgu nazywa miłością. W swojej książce stosowałem tradycyjne określenia, tak jak zostało to utrwalone, a co współcześnie

jest zmieniane. Jeśli chodzi o Pismo Święte, to w Kościele, do Soboru Trydenckiego, obowiązywało zewnętrzne kryterium interpretacyjne, a nie wewnętrzne. Czyli nie to, co w środku tekstu jest napisane, tylko to, co o danej księdze, o danym fragmencie mówiono i jak je traktowano. Np. kanon Pisma Świętego w Kościele katolickim jest ustalony na podstawie kryteriów zewnętrznych, tzn. że najstarsze Kościoły te a te księgi przyjmowały za kanoniczne. Stąd łatwo w ten sposób odpowiemy, dlaczego *Nauka 12 apostołów*, czyli *Didache*, starsze od Ewangelii Jana i Listów Janowych, nie znalazło się w kanonie Pisma Świętego, a pisma Jana, czy przypisane Janowi – owszem. Współcześni bibliści wszystko zakwestionowali, więc wiadomo już, że Ewangelia Jana nie jest Jana, a Listy tym bardziej nie są związane z tym autorem. W swojej książce stosowałem te stare, tradycyjne określenia. Jeśli są Listy św. Pawła, to są one nie czym innym jak Listami św. Pawła. Zresztą nie było to wprost przedmiotem moich analiz i w to za bardzo nie wnikałem. Wiadomo, że teksty te były redagowane i robione tak, by spełniały określoną funkcję. Te listy nie powstały po to, by błysnąć stylem, tylko miały spełniać określoną funkcję. Tak więc

Listy do Koryntian miały również takie zadanie. To Prof. Gogacz zwracał na to uwagę. Również pewne zadanie spełnia św. Paweł właśnie w Liście do Koryntian, w którym pojawia się *Hymn o miłości* napisany do mieszkańców miasta, które miało złą reputację, było takim Las Vegas starożytności.

I ostatnia sprawa – kwestia relacji między moralnością i miłością. W Piśmie Świętym już w Pięcioksięgu, jest to mocno pokazane, że moralność jest przed miłością. Odnosi się to do przedmiotu miłości. Zresztą u św. Tomasza z Akwinu jest podobnie. Nie jest tak, że powiemy sobie, jeśli miłość jest dobra, to wszystko jest w najlepszym porządku. Ważne jest to, co kochamy. Już św. Tomasz mówił, że ci, którzy miłują nieprawość, stają się tak obrzydliwi jak to, co umiłowali. W moich analizach ten akcent pokazany jest w Pięcioksięgu, gdzie miłość jest siłą ukazaną w mocny i dosadny sposób, gdyż z powodu miłości, jak to jest w zwyczaju w Starym Testamencie, „trup ściele się gęsto”. Miłość to namiętność, która niszczy, która prowadzi do śmierci, do zabójstw. Jak z tego wyjść? Trzeba opanować tę namiętność, czyli po prostu wprowadzić moralność przed miłość.

Odpowiedź autora na uwagi i pytania zawarte w trzeciej recenzji – dr Magdaleny Płotki

W swojej książce napisałem, że Bernard z Clairvaux w sposób bałamutny używa terminologii arystotelesowskiej. Właśnie dlatego, że używa terminologii

zdecydowanie substancjalistycznej na określenie sytuacji i rzeczywistości relacyjnej. Bernard np. twierdził, że Bóg jest substancją, a my przypadłościami. Gdy-

by Bernard był człowiekiem tak słabo ustosunkowanym jak Abelard, a Abelard był tak mocny jak Bernard, to Bernard z pewnością miałby kłopoty za taki sposób myślenia. To Bernard był mistrzem „czepiania się” słów i sformułowań, ciągnięcia ludzi po synodach, tylko że na nich to właśnie on wygrywał, a inni przegrywali. Trzeba to jasno powiedzieć, że takie określenia, jak substancja, przypadłość, stanowią terminologię arystotelesowską. Jeśli zrozumiemy to tak, jak chce Arystoteles, czyli że Bóg jest substancją, a my przypadłościami, to mamy herezję gotową do potępienia.

[*W tym momencie prof. Tadeusz Klimski zapytał, czy to nie jest przypadkiem tak, że Bernard chciał wyjaśnić prawdę wiary zapisaną w Starym Testamencie, że Bóg jest krzewem winnym, a my winoroślami? Prof. Andrzejuk odpowiedział:*] Być może chciał on pokazać pewną zależność i bliskość człowieka i Boga (przypadłość jest bliska substancji), ale z drugiej strony są zasadnicze różnice między tymi bytami. Tak określona przez niego zależność jest, delikatnie mówiąc, niezręczna, a mówiąc mniej delikatnie, właśnie bałamutna.

Kolejna rzecz to kwestia rozwoju miłości i stopni miłości. Podaję w książce wszystkie możliwe stopnie miłości. Bernard, jak każdy augustynik czy neoplatonik, nie wyraża swoich twierdzeń językiem jednoznacznym, ale poetyckim. W związku z tym interpretacji jego ujęcia może być bardzo dużo. W literaturze, do której dotarłem, a jest ona bardzo obszerna, znalazłem bardzo wiele interpretacji, więc starałem się brać pod uwagę tylko komentarze bardziej znaczące. Zwykle w tych interpretacjach

idzie się po najmniejszej linii oporu. Bernard mówił o różnych ludziach, takich, którzy są niewolnikami, najemnikami, i takich, którzy są synami i mogą iść do zakonu. Ten fragment, który pani dr Płotka zacytowała, pokazuje, że to można inaczej rozumieć i potraktować jako pewien wewnętrzny rozwój. Nie chciałem tutaj się tym bardziej precyzyjnie zajmować, chciałem tylko pokazać, że jest również możliwość takiej interpretacji. Tak samo bym powiedział, jeżeli chodzi o ciało. Czy jest możliwość takiej interpretacji, że u Bernarda ciało jest bardziej samodzielne w dążeniu do Boga? Raczej nie. Ciało w myśleniu augustyńskim staje się jedynie dobrym towarzyszem duszy. I tak to jest bardzo dużo, na co Bernard sobie pozwolił.

Kolejna rzecz, na którą zwróciła uwagę pani dr Płotka, to sprawa Tomasza z Akwinu i miłości naturalnej, jak również pożądania naturalnego. Jest to duży problem, gdyż jest to próba zinterpretowania przez Tomasza augustyńskiego *pondus*. Tomasz nie akcentuje tego zbyt mocno i jak nie musi, to nie wraca do kwestii miłości naturalnej. O co tak naprawdę chodzi? Miłość naturalna to pewne naturalne skierowanie, skierowanie natury całego bytu, które nie jest jakąś osobną władzą, a przejawia się we wszystkich władzach. My mamy trzy poziomy władz: zmysłowe, wegetatywne, intelektualne, i w nich wszystkich przejawia się pewne pożądanie naturalne. Na poziomie wegetatywnym to będzie picie, jedzenie, na poziomie zmysłowym życzliwość, na poziomie intelektualnym to będzie dążenie do relacji osobowych. Takie postawienie sprawy przez św. Tomasza powoduje, że

wielu interpretatorów rozwarstwia człowieka, przez co człowiek staje się właśnie taki „poszatkowany”. Chcę tu podkreślić to, co jest ważne u św. Tomasza, że owo pożądanie naturalne nie jest jakąś osobną władzą, ale przejawia się we wszystkich władzach i zawsze. Jak to pożądanie naturalne działa? Działa u nas tak jak i u zwierząt, powoduje np., że człowiek chce mieć dzieci. Jednak nie w ten sam sposób jak psy i koty, które bardzo kochają swoje potomstwo do jakiegoś momentu, a potem je opuszczają. Człowiek jeszcze chce przekazać dzieciom swoje poglądy, swoją moralność i przecież utrzymuje dalej kontakty nawet z dorosłymi już dziećmi. Jest w człowieku coś, co jest pewnym pragnieniem trwałości rodziny. Używając języka J. Maritaina, można powiedzieć, że „natura skąpała się w wodach intelektu”.

Kolejne pytanie dotyczyło sylogizmu moralnego. U Tomasza jest on dokładnie tym samym, czym jest sylogizm praktyczny u Arystotelesa. Przesłanką większą jest dobro ogólne, przesłanką mniejszą jest sytuacja, a wnioskiem jest decyzja, że w tej sytuacji decyduję się na to, a nie na coś innego. Zawsze podaję przykład takiej sytuacji, w której przesłanką większą jest przykazanie „nie zabijaj”, a my mamy człowieka, którego należy unieszkodliwić. Dawniej wyciągano z tego wniosek, który mówił: „nie zabijać, ale uszkodzić tak, aby nie mógł szkodzić”; dziś mówi się: „nie zabijać, ale odizolować, by nie mógł szkodzić”.

Kolejną kwestią zgłoszoną przez panią dr Płotkę był problem podobieństwa przez *actus et actus*, *actus et potentia*, *potentia et actus*. Według Akwinaty są trzy

takie wersje podobieństwa. Jednocześnie mówi on, że kochamy samych siebie, i to jest normalne, i to kochamy mocno tak, że jeżeli podobieństwa są do siebie podobne, to najbardziej jesteśmy podobni do siebie. W związku z tym miłość do siebie jest czymś naturalnym. Kontekstem pojawienia się tego zagadnienia była chęć rozważenia, jak wyglądałoby podobieństwo w miłości do siebie. W książce tylko sygnalizuję to zagadnienie bez jego pogłębiania i bez proponowania jakich konkretnych rozwiązań.

Kolejną sprawą jest zagadnienie uczuć i emocji u Tomasza z Akwinu. Zasadniczo są to dwie różne kwestie. Nie ma bowiem dobrego słowa, by oddać to, co jest wyrażone po łacinie jako *affectus* i w związku z tym stosowany jest termin emocje. Są one podobnymi do uczuć odruchami woli. Np. na poziomie zmysłowym funkcjonuje pożydlivość, a w woli jest pragnienie. Jeżeli na poziomie zmysłowym jest *delectatio*, czyli przyjemność, to w woli jest radość. Po Tomaszu z Akwinu ta problematyka ginie. Prof. Antoni Stępień trochę to usprawiedliwia, bo mówi, że po Tomaszu to już nikogo nie interesowała perspektywa przedmiotowa, tylko perspektywa aktowa, a z perspektywy aktowej, to jest już wszystko jedno. Jeżeli tak jest, że z perspektywy aktowej to wszystko jedno, to trzeba powiedzieć dosadnie: „na księżyc” z nią. Widać wyraźnie, że ta perspektywa jest lepsza, która pozwala nam więcej odróżnić i zauważyć. Termin „emocja”, stosowany dla oddania łacińskiego *affectus*, również nie jest dobry, ponieważ kojarzy się psychologicznie. Pisząc kiedyś o tym artykuł, chciałem uniknąć tego translacyjnego problemu i pisałem po

prostu „afekt”, ale jest to z kolei raczej dość sztuczny i brzydki makaronizm. Tak czy inaczej jest to problematyka obecna u Tomasza i bardzo ciekawa.

Odpowiadając na pytanie o personalizm u Wojtyły, chciałbym zauważyć, że norma personalistyczna jest u niego wnioskiem filozoficznym, wysnutym z ujęć Tomasza z Akwinu. To powiązanie zostało wyrażone w mojej książce na stronie 298, gdzie jest dokładnie tak powiedziane: „Wnioskiem tych rozważań nie może więc nie być coś na kształt normy personalistycznej, sformułowanej wiele lat później przez Karola Wojtyłę: «Osoba jest takim bytem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi miłość»”.

Ostatnia sprawa z recenzji pani dr Płotki dotyczy ekstazy. Pytanie brzmiało: czy ekstaza nie jest przypadkiem doświadczeniem mistycznym? Odpowiedź jest krótka: nie jest. Tomasz z Akwinu ekstazę rozumie bardzo szeroko. Jest nią każde wyjście od czegoś naturalnego, od czegoś zwyczajnego. I mówi, że może być ekstaza w górę, swoisty zachwyty, ale

może też być ekstaza w dół, czyli mówiąc kolokwialnie: „pijak w rowie”. Ekstaza może dokonywać się w różnych władzach, poznawczych lub pożądawczych. Jeśli zaś chodzi o doświadczenie mistyczne, to tutaj Tomasz był bardzo ostrożny. Nie wiadomo, czy doznał doświadczenia mistycznego tuż przed swoją śmiercią, prawdopodobnie był to zwykły wylew albo udar. Doświadczenie mistyczne to konkretna sprawa, jest to sytuacja, w której człowiek własnym intelektem poznaje Boga, doznaje Go w Jego istnieniu. Wszelkie świadectwa mistyków to potwierdzają, a popularność mistyki swego czasu była ogromna. Bergson zwrócił uwagę w dobie panującego pozytywizmu, dla którego najważniejsze były zdania protokolarne, że zapisy doświadczeń mistycznych spełniają ich kryteria. Zapisy mistyków wszystkie są podobne do siebie, w tym sensie, że doświadczenie mistyczne jest konkretną rzeczywistością, doznaniem istnienia Boga. Mistyk wie, że doznaje Boga, i wie, że to jest Bóg.

Odpowiedź autora na uwagi i pytania zawarte w czwartej recenzji – mgr. Dawida Lipskiego

Kwestia doboru materiału do rozdziału czwartego jest taka, że stosowałem dość ostre cięcia, by ustalić, jakie ujęcia się tam znajdują. Cała książka jest raczej efektem ograniczania materiału i dlatego jest pozbawiona bibliografii, gdyż z nią ukazałaby się o wiele grubsza, a sama bibliografia byłaby dość przypadkowa. Koncepcja była taka, że po wybra-

niu konkretnych autorów, wybrałem też konkretne prace, by problem, który omawiam, zobaczył dokładnie.

Jeśli chodzi o Piepera to wybrałem jego książkę *O miłości*, pomijając jego traktaty *O wierze* i *O nadziei*, które są wydane w jednej książeczce. Wydaje mi się, że są one bardziej teologiczne, a poza tym ciekawa była kolejność, w jakiej one

powstały. Tom o miłości powstał najpóźniej i jest do tego najobszerniejszy.

Do rozważań o miłości jako kolejnego autora wybrałem ks. Sawickiego, gdyż jest on przykładem kompilatora, który bierze różnych autorów i różne teksty, i komponuje według własnego „widzi mi się”, czyli zazwyczaj zgodnie z jakąś światopoglądową wizją tego, o czym chce powiedzieć. Przytaczane ujęcia mają stanowić jedynie potwierdzenie tej wizji. Jeśli interesuje go np. mądrość, to on sam jest kryterium tej mądrości, i na tej podstawie bierze różne teksty od różnych autorów, od Augustyna, od Tomasa i innych jeszcze, do tego dodaje jakiś swój zawijas, i tak powstaje jego „własna” koncepcja mądrości. Ze względu na tę właśnie specyfikę chciałem umieścić w książce ks. Sawickiego. Ale nie tylko dlatego – Sawicki był również autorem, który bardziej oddziaływał niż ktokolwiek inny, przez swoją cienką książeczkę *O miłości*, której było bardzo dużo wydań z różnymi modyfikacjami. To on uczył problematyki miłości przed wojną i po wojnie. Dlatego chciałem ukazać to ujęcie, a nie np. Woronieckiego.

Wybrałem również Bednarskiego, ponieważ Bednarski jest zachwycający w swojej miłości do św. Tomasza. Oczywiście Bednarski podejmuje różne tematy, ma różne skojarzenia, najczęściej wychowawcze (całe życie był harcerzem), ale też psychologiczne. Jednak zasadniczo szuka rozstrzygnięć u Akwinaty. Jeśli coś jest u św. Tomasza, to nie ma z tym dyskusji. Z tego punktu widzenia był to tomizm tradycyjny, ale specyficzny, z dużą pokorą wobec św. Tomasza, bez wymądrzania się. Z tego powodu chciałem o. Bednarskiego jakoś uhonorować.

Dawid Lipski stwierdził, że Wojtyła jest w książce najbardziej krytykowany. Nie wiem, czy tak jest, bo raczej Prof. Gogacz jest najbardziej krytykowany. Przywołałem w książce wszystkich tych filozofów, którzy mieli jakieś uwagi do Profesora. Wydaje mi się, że ostatecznie wyszła wielka pochwała Wojtyły, że oddziaływał w Polsce przez swoje ujęcia i właśnie książka *Miłość i odpowiedzialność* miała swoje „pięć minut” w kulturze. Niezależnie od tego to fenomenologiczne ujęcie jest mi obce i za nim nie przepadam.

Jeśli chodzi o książkę Lewisa, to skozystałem z niej, ponieważ w moim pokoleniu to była mała książeczka, którą wszyscy chętnie czytali i z niej korzystali. Tymczasem, tak jak zauważył D. Lipski, jest to człowiek wychowany w zupełnie innej kulturze, ale z podobnym myśleniem. Jednak od pewnego poziomu rozważań książka ma więcej intuicji bez uzasadnień, raczej ciekawe obserwacje w świetny, literacki sposób przedstawione.

Chciałbym się jeszcze usprawiedliwić z niewykorzystania wielu nazwisk z filozofii nowożytnej i współczesnej. We wstępie wymieniłem cały katalog nazwisk, z jednoznacznym zastrzeżeniem, że jest to zupełnie inny sposób myślenia, któremu ktoś, kto się na tym zna, poświęciłby nową książkę. Wśród autorów, o których muszę wspomnieć, jest Buber, którego nawet celowo sobie przeczytałem. Prof. Gogacz mówił, że zagadnienie obecności było pewną reakcją na twierdzenia Bubera. Jednak Buber funkcjonował pod wpływem mody w latach pięćdziesiątych czy siedemdziesiątych.

Jeszcze na koniec D. Lipski podniósł w swojej recenzji kwestię metody pracy. Otóż praca tak została zaplanowana – miały być cytaty i omówienia. Zresztą

we wstępie napisałem, że ma być jak w muzeum, tzn. że będą eksponaty, a więc cytaty, o których nie będę opowiadał, a jedynie je pokażę.

Dyskusja uczestników spotkania

Natalia Weremowicz: Chciałabym zwrócić uwagę odnośnie do Platona, że zabrakło mi tu osobowego aspektu obecności w platońskiej koncepcji miłości, która, jak mi się wydaje, jest u niego wyrażna. Dlaczego właściwie często jej się nie dostrzega? Dlatego, że są tendencje, szczególnie w myśli zachodniej, koncentrowania się na dobru, i w pewnym sensie niedocenianiu piękna, albo nawet utożsamieniu, sprowadzeniu dobra do piękna. Otóż piękno właśnie odpowiada za tę obecność, jest dobrem w obecności, dobrem w świecie. Piękno jest dobrem w uobecnieniu, dobrem w obecności. Na temat relacji osobowych powiem, że też zajmuję się tą problematyką i że cechą charakterystyczną relacji osobowej miłości jest element ofiarności, poświęcenia, a w kategoriach Platona – rezygnacja ze spraw doczesnych czy inaczej mówiąc, odejście od spraw świata doczesnego. I ten element ofiarności, element wyrzeczenia, jest jak najbardziej obecny w platońskiej drodze miłości, czyli w poznaniu poprzez piękno.

Prof. A. Andrzejuk: Ale gdzie jest ta druga osoba u Platona? Relacje osobowe mają u niego charakter przygodny, etapowy, a nawet instrumentalny. Dobro jako idea nie może być podmiotem relacji osobowej, gdyż nie jest osobą. Relacje

osobowe mają zostać porzucone na rzecz relacji z ideą Dobra.

Natalia Weremowicz: Obawiam się, że zachodzi tu pewne pomieszanie. Osoby się nie porzuca, a jedynie pogłębia się z nią relację, poprzez moment wyrzeczenia. I to właśnie opisywał Platon. Nie można stosować kategorii arystotelesowskich, w których zasadnicza jest sprawa tożsamości i różnicy. U Platona występuje jedność tożsamości i różnicy, która nie może wystąpić w filozofii Arystotelesa. Dlatego trudno jest dojść do porozumienia co do charakteru relacji osobowej.

Prof. A. Andrzejuk: Myślę jednak, że Platon jest mistykiem, że jego filozofia to mistyka, a Idea Dobra jest dla niego ostatecznie Bogiem. W takiej tezie upewnia mnie to, co o miłości pisał Bernard z Clairvaux. Używał niemal tych samych słów co Platon. W takiej konwencji go postrzegam. Oczywiście zakładam istniejące różne interpretacje Platona. Jednak widziałbym go przede wszystkim jako mistyka. I jest on tutaj bardzo podobny do Bernarda albo Bernard do niego. Oczywiście nie jestem specjalistą od Platona, ale chciałem jednak w tej książce pokazać, na czym polega jego wielkość. Nie na tym, co on mówi, ale na tym, że mówi on wszystko. Platon mówi

wszystko. O miłości powiedział wszystko. Przedstawił wszystkie sobie znane koncepcje, wszystko, co wiedział. W ten sposób zrozumiałbym powiedzenie Whiteheada, że cała filozofia to jest Platon i przypisy do niego.

Prof. T. Klimski: Przede wszystkim chcę bardzo podziękować za ten autorski wieczór mojego przyjaciela, prof. Andrzejuka. W związku z tym czuję się bardzo uradowany i usatysfakcjonowany, że mogę brać udział w takiej organizacji zespołowej, w przedstawianiu książki trudnej do ujęcia w całość, ze względu na wielorakie aspekty, które tu częściowo omawiano.

Kiedy zostałem obdarowany tą książką i spojrzałem na okładkę, to pomyślałem sobie: co tutaj jest wyrażone? Czy stoimy przed oknem, czy stoimy przed krzyżem w oknie, a za oknem został – mówiąc językiem protoplasty egzystencjalizmu – ukrzyżowany rozum? A teraz, co w takim razie zostało nam pozytywnego, jeśli i tak stoimy przed oknem w ramach jakiejś niepokawałkowej całości. Myślę, że wielowątkowość tego dzieła, celowo – jak sądzę – zaplanowana, powoduje, że z jednej strony odnosimy się do konkretnego problemu, który się właściwie realizuje przez tysiąclecia, a z drugiej – mamy też możliwość potraktowania tego problemu przez te tematy, które zostały wybrane, bo inaczej nie udałoby się tego zrobić. Rozumienie dokonuje się przez poszczególne spojrzenia filozofów z różnych czasów, z różnych epok.

Chciałbym zwrócić uwagę na przekształcanie, o którym mówi Autor książki, na to, że spotkanie permanentnie przekształca się w obecność. Mam taką wątpliwość, czy spotkanie nie jest zbyt

słabym wydarzeniem czy przeżyciem, czy oddziaływaniem, czy po prostu relacją, aby z niej mogła wynikać obecność. Myślę, że obecność jest jednak na tyle mocna, że spotkanie stanowi dla niej za słaby nośnik czy jej powód. Co innego, że w spotkaniu może się dziać wiele różnych skutków.

We „Wstępie” do książki pojawia się jeszcze jeden ciekawy element – porównanie spotkania do fizyki, a potem następuje przekraczanie fizyki. Jest to bardzo ciekawe, że problem relacji międzyludzkich jest wynikiem chęci znalezienia tematu ilustrującego samą historię filozofii.

Państwo tutaj mówili o Platonie, mieliśmy próbę doprecyzowania ewentualnej treści przyjaźni czy spotkania. Wydaje mi się, że jest to jednak sytuacja czysto poznawcza. Kontekstem dociekań jest tutaj idea przyjaźni. Natomiast ze względu na stosunek do idei jest tam niejako wymuszany sposób poszukiwania różnych oglądów czy różnych osób, czy po prostu ciał, poszukiwania, które skazane są na niepowodzenia. To idea bowiem jest właśnie tym kresem w poszukiwaniu, to właściwie w tym musi się spełnić ta miłość. Ale się nie spełni, albo będzie takim ciągłym „zwidem”, ciągiem oszustw, a sama relacja nigdy nie nastąpi, ponieważ nigdy z poznania nie wyniknie rzeczywistość.

I chciałbym zgłosić jeszcze jedną interesującą kwestię: czy w tych analizach pojawiają się różne, ale wspólne momenty dotyczące obecności, tego, czym ona jest?

Jeszcze raz dziękuję bardzo, że mogliśmy się tu spotkać, przy tym znakomitym temacie, który zresztą dla prof. Gogacza był radością całego jego życia.

Prof. A. Andrzejuk: Dziękuję za głos prof. Klimskiego, który jest dla mnie bardzo cenny i wzruszający.

Jeśli chodzi o konkretne uwagi, to spotkanie przekształca się w obecność – tak jest napisane we „Wstępie”. Ta uwaga jest świetną ilustracją tego, jak się coś opisuje z pozycji aktowej, bo takie jest opisanie czegoś z pozycji właśnie przeżycia, obserwacji (A. B. Stępień powie: „doświadczenia fenomenologicznego”). Wtedy jest to niekonkretne, bo nie widzimy podmiotów, nie widzimy przedmiotów. Przyznaję się, że tak to we „Wstępie” założyłem. Ale całą kwestię można rozwiązać, wskazując właśnie na podmioty spotkania i obecności.

Jeśli chodzi o historię filozofii, to szczerze mówiąc chciałem, żeby to była książka właśnie z dziedziny historii filozofii. Mianowicie chodziło o pokazanie, czy da się w ogóle zrealizować, poza problematyką metafizyki bytu, Gilsonowską koncepcję historii filozofii, jako opis dziejów „czystej” problematyki filozoficznej. Ks. prof. Janeczek powiedział, że nie da się, że był to pewien idealny postulat, możliwy do zrealizowania tylko w odniesieniu do „wielkiej” problematyki metafizycznej. Chciałem sprawdzić, czy są jakieś, właśnie poza metafizyką bytu, tematy, które da się jednak zrealizować w Gilsonowskiej koncepcji historii filozofii. I wydaje mi się, że ta książka jest przykładem, że można spojrzeć na historię filozofii „oczami Gilsona” i dostrzec tam „czystą” problematykę filozoficzną jeszcze w innych niż metafizyka dyscyplinach filozoficznych. Oczywiście „czyste” treści relacji osobowych w tej książce nie można było ustalić, natomiast na pewno udało się wskazać wspólne ele-

menty, i to jest dorzucenie kamyczków do budowli historii filozofii.

Michał Zembruski: Moje pytanie dotyczy tej wskazówki, że to Martin Buber miałby wywołać zagadnienie relacji osobowych i obecności w tomizmie konsekwentnym Mieczysława Gogacza. Z jednej strony brzmi to jak herezja, a z drugiej jest co najmniej obrazoburcze. Chciałbym zapytać o to, czy nie było raczej tak, że ten problem wyrósł z zagadnienia relacji w Bogu podjętego przez Tomasza w *Summie teologii* w „Traktacie o Trójcy”? W takim kontekście przecież pojawia się później u prof. M. Gogacza rozróżnienie relacji myślnych i realnych.

Prof. A. Andrzejuk: Myślę, że to jest tak i tak. Trzeba rozróżnić dwie rzeczy: źródło tematów i ujęć oraz motywację psychologiczną. Jeśli chodzi o motywację psychologiczną i w ogóle o rację podjęcia tematu, to pochodzą one z kultury. A w kulturze tamtego czasu akurat tak było, że objawieniem okazała się książka *Ja i ty*. Tak samo jak prof. Gogacz jest bardzo znany jako filozof mistyki, a mówił on, że problem mistyki w Polsce wywołali hippisi. To jest stwierdzenie kosmiczne, ale taka była tam motywacja, takie były spotkania. Oprócz pewnych tematów, problematyki, jest jeszcze człowiek, a człowiek reaguje na co? Człowiek reaguje na spotkania, a także na obecność. Odpowiadając odróżniłbym źródło problematyki i źródło motywacji.

Eryk Łażewski: Chciałem się zapytać o rzecz niekoniecznie związaną z książką, ale zainteresowało mnie to, co prof. Andrzejuk mówił o kolejności dialogów Platona. Otóż chciałem zapytać, jak w tej kolejności można umiejscowić *Obronę Sokratesa*? Zawsze wydawała mi się bardziej

sokratejska niż platońska.

Prof. A. Andrzejuk: Z *Obroną Sokratesa* jest problem. Jest to kłopot historyczny. Wiadomo, że jest to wielki dialog i są tam zawarte prawie wszystkie tezy Platona, ale jak ktoś ma takie jak ja duże „skrzywienie” historyczne, to zadaje sobie pytanie, dlaczego faktografia jest w niej przedstawiona inaczej niż u Ksenofonta. Tylko z tego punktu widzenia, z którego przeprowadzałem badania problematyki przyjaźni i miłości w *Lizysie*, *Fajdroście* i *Uczcie*, przyjmuję tezę o chronologii dialogów u Platona, iż była ona realizacją planu pisarskiego. Nic więc nie badałem. Jak wygląda *Obroną Sokratesa* w tym względzie – nie wiem i nie odpowiem na to pytanie.

Eryk Łażewski: Jeszcze chciałem kilka rzeczy poruszyć ze „Wstępu”. Przede wszystkim chciałbym nawiązać do tej kwestii, o której mówił prof. Klimski, o różnicy między spotkaniem a obecnością. Czy przy spotkaniu nie ma relacji? Ze „Wstępu” zrozumiałem, że dopiero przy obecności mamy relacje. Mnie się wydaje, że relacje nawiązują się przy spotkaniu. Może jeszcze nie bardzo głębokie, ale już wtedy są.

Prof. A. Andrzejuk: Dokładnie taka jest różnica: Mianowicie obecność to relacje osobowe, a spotkanie to wszystkie inne, czyli relacje poznawcze i decyzyjne. Natomiast tylko relacje osobowe stanowią obecność. Jest to odróżnienie prof. Gogacza i jest ono fundamentem całych moich poszukiwań. Jeśli spotykają się dwie osoby na poziomie poznawczym czy na poziomie jakichś funkcji, to nie ma obecności i relacji osobowych. Obecność nie dzieje się sama, nie dzieje się automatycznie. Na seminarium prof. Gogacza

była nieprzerwana dyskusja na temat tego, czy jestem w relacjach osobowych do wszystkich osób. Tomasz z Akwinu mówi o tym i mocno stawia tę tezę, że to poznanie jest przyczyną miłości. Może to być poznanie ogólne, dodaje. Moim zdaniem, jeżeli nie nawiąże się do poznania niewyraźnego, do teorii słowa serca, to po prostu się tego nie rozwiąże. Na zrozumienie tego pozwala nam analiza przyjaźni, w przyjaźni bowiem nie ma tego, że przyjaźń dzieje się sama. Chcemy jej, dbamy o nią i ona się rozwija, a jeśli nie, to nie. Nie dokonuje się to w sposób automatyczny. Było takie greckie powiedzenie, że trzeba wspólnie zjeść beczkę soli, co oznaczało, że przyjaźń wymaga czasu, gdyż domaga się budowania.

Janusz Idźkowski: Prof. Gogacz w jednej z książek napisał, że w zasadzie miłości nie można zniszczyć. Wiarę niszczy myśleniem nieprawdy, kłamstwem, nadzieję niszczy przez czynienie zła. Natomiast relacja, która wspiera się na rzeczywistości, cały czas w jakiś sposób trwa. Może tym dałoby się wyjaśnić, na czym polega kara piekła. Człowiek z natury kocha Boga, a skutek największej kary nie ma widzenia Boga. Pozostaje miłość naturalna, ale nie może być zrealizowana.

Prof. A. Andrzejuk: Wydaje mi się, że może to dotyczyć miłości Bożej. Ale czy miłości ludzkiej, to jest to kwestia sporna, co do której nie jestem przekonany.