

SEBASTIAN GAŁECKI

POSTCHRZEŚCIJAŃSKIE WYZWANIE RZUCONE ETYCE CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Czuając się zaszczycony zaproszeniem do wzięcia udziału w dyskusji na temat mojej książki, zatytułowanej *Etyka chrześcijańska dla postchrześcijańskiej epoki*¹ (GAŁECKI 2020), chciałem najpierw podziękować redaktorom *Roczników Filozoficznych* za poświęcenie szpalt jednego z najważniejszych pism filozoficznych w naszym kraju analizie mojej propozycji odnowionej etyki chrześcijańskiej. Najserdeczniej dziękuję również profesorom: Adamowi Chmielewskiemu, Janowi Krokosowi, Krzysztofowi Stachewiczowi i Marcinowi Zdrence za ich uważną lekturę książki oraz napisanie niezwykle ciekawych i inspirujących artykułów na jej temat, zawartych w tym numerze *Roczników Filozoficznych*.

Jednocześnie muszę przeprosić, że tak jak długość mojej książki powoduje, że trudno w jednym tekście zawrzeć wszystkie swoje uwagi, tak też merytoryczna obfitość analiz dokonanych przez wspomnianych Autorów sprawia, że mogę się w tym miejscu odnieść jedynie do najważniejszych uwag z ich strony. Niemniej głęboko liczę na to, że dyskusja przedstawiona w *Rocznikach Filozoficznych* będzie stanowiła nie zwieńczenie, lecz raczej rozpoczęcie owocnej i interesującej debaty na temat stanu i znaczenia współczesnej etyki chrześcijańskiej, także w świetle mojej propozycji „etyki chrześcijańskiej dla postchrześcijańskiej epoki”.

Dr hab. SEBASTIAN GAŁECKI, Prof. UJD — Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza w Częstochowie (UJD), Wydział Humanistyczny, Katedra Filozofii; adres do korespondencji: al. Armii Krajowej 36a, 42-200 Częstochowa; e-mail: etyk@onet.eu; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2728-0447>.

¹ W dalszej części swojego tekstu będę się odwoływał do tego tytułu, jeśli zajdzie taka potrzeba, poprzez zastosowanie skrótu *ECPE*.

1. ZARZUTY FORMALNE

Chciałbym rozpocząć od odniesienia się do zarzutów formalnych, które — zdaniem moich polemistów — nie tylko utrudniają lekturę mojej książki, ale także znacząco obniżają jej wartość.

Profesor Adam Chmielewski wymienił cztery takie wady: 1) książka jest za długa; 2) poruszane w niej wątki się powtarzają; 3) „mimo próby zbudowania konstrukcji teoretycznej, mającej na cel integrację zróżnicowanych podejść do etyki chrześcijańskiej, praca Gałęckiego ma w przeważającej mierze charakter interpretacyjny: rekonstrukcja przyćmiewa konstrukcję”; oraz 4) niektóre argumenty zamiast potwierdzać tezy, je podważają (CHMIELEWSKI 2022, 418). Pierwsze dwa zarzuty pojawiły się również w artykule profesora Krzysztofa Stachewicza: „Niestety Gałęcki nie ustrzegł się powtórzeń, książka jest miejscami mocno «przegadana», rozwlekła, część analiz zbyt szczegółowa, a niczego niewnosząca do realizacji zamierzenia badawczego” (STACHEWICZ 2022, 433).

Postaram się zatem odpowiedzieć na te zarzuty łącznie. Książka jest rzeczywiście dość obszerna, zajmuje ok. 25% więcej stron, niż początkowo zamierzałem. Zarzut rozwlekłości jest — moim zdaniem — zarzutem zawsze istotnym, który autor musi poważnie przemyśleć. O ile bowiem pozostawienie odczucia niedosytu w naszej kulturze jest raczej zaletą, o tyle przesytność (czy w to w posiłkach, czy to w narzucaniu się komuś, czy to w rozwlekłości tekstu) nigdy nie jest mile widziany; znamy przecież polskie przysłowie, że „co za dużo, to...”. Wydaje mi się jednak, że obszerność mojej książki mogę starać się usprawiedliwić na dwa sposoby.

Po pierwsze, zamierzałem zrealizować w niej dwa cele: rekonstrukcyjno-analityczny oraz syntetyczno-postulatywny. Jest to chyba wada wszystkich prac „na stopień” (w moim przypadku stopień doktora habilitowanego w dyscyplinie filozofia), w których trzeba nie tylko formalnie wykazać swój „znaczący wkład w rozwój określonej dyscypliny”², ale także merytorycznie udowodnić recenzentom swoje kompetencje w prowadzeniu pracy naukowej. Mamy do czynienia z pewnym problemem strukturalnym, którego ofiarą pada wiele prac z obszaru humanistyki, teologii i nauk społecznych. Mogę tylko powiedzieć, że w innej sytuacji zapewne można by opublikować dwie komplementarne książki i w pierwszym tomie zrealizować cel pierwszy, analityczny (w przypadku *ECPE* są to rozdziały II–IV), w drugim zaś tomie — cel syntetyczny, zawierający autorską propozycję etyki chrześcijańskiej

² *Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce* (Dz. U. z 2018 poz. 1668), art. 219, pkt. 2.

(w mojej książce te treści zajmują rozdział I i V). I tutaj pojawia się drugi powód takiej, a nie innej konstrukcji książki.

Od zawsze bliskie mi były ujęcia kompletne, całościowe; syntezy na miarę średniowiecznych sum lub nowożytnych traktatów. W żadnym wypadku nie śmiem porównywać swojej skromnej próby z *Summa contra gentiles* Akwinaty, *Głównymi nurtami marksizmu* Kołakowskiego czy *Teorią sprawiedliwości* Rawlsa, ale to właśnie tego typu książki stanowią dla mnie ideał i cel pracy filozofa. Wbrew współczesnym trendom i modom (wspieranym także urzędowo przez organa Rzeczypospolitej Polskiej) artykuły w czasopismach uważam jedynie za przyczynki, szkice i próby opracowywanych teorii przed ich ostatecznym sformułowaniem w monografii³. Można się z moim podejściem zgodzić lub nie, ale wydaje mi się, że jest ono racjonalne i uzasadnione, choć poniekąd idące wbrew dzisiejszemu poszukiwaniu krótkich form, „clickbaitów”, „twitów”, niechęci do większych syntez.

Z dwóch powyższych powodów w *ECPE* znajduje się nieco nawiązań do kwestii omówionych już wcześniej (nie nazwałbym ich powtórzeniami). Ale czy nie tak funkcjonują systemy? W każdym rozbudowanym układzie elementy wiążą się ze sobą nie tylko liniowo, ale także tworzą swoistą sieć powiązań, dlatego omawiając np. koncepcję aktu osoby u Finnis'a, muszę nawiązać do jego antropologii czy epistemologii. Alternatywą dla takiego podejścia jest bowiem bardziej „szkolne” prowadzenie narracji autorami, a nie problemami. Chciałem tego uniknąć, zestawiając wątki poruszane przez moich bohaterów na wzór dyskusji między nimi, nie zaś pisząc trzy niezależne omówienia trzech autorów i nurtów.

Trzeci zarzut Adama Chmielewskiego — podniesiony również przez Krzysztofa Stachewicza (2022, 431) — w pewien sposób wiąże się z tym, co napisałem powyżej. Postrzegam swój projekt bardziej jako syntetyczny niż analityczny (w odniesieniu do pojęć użytych przez Chmielewskiego: bardziej konstrukcyjny niż rekonstrukcyjny). Koncentracja jedynie na aspekcie oryginalności, konstrukcji, zaproponowaniu nowego ujęcia bez uprzedniego pokazania, że wiem, co krytykuję i co chcę zmienić, mogłaby jednak dowodzić, że „mamy do czynienia nie tyle z badaczem, co raczej domorośłym moralistą”, wzmoczoną moralnie „i jednocześnie niewrażliwym na wymogi metodologii uporządkowanej filozoficznej refleksji”, jak trafnie taką postawę określił Marcin Zdrenka (2022, 457). Prawdziwą trudność sprawia

³ Uwaga na marginesie: tak stało się też w przypadku *ECPE* — niektóre jej wątki wcześniej opracowałem roboczo i publikowałem w formie „balonu próbnego” jako wykłady lub artykuły w czasopismach czy pracach zbiorowych. Zob. GAŁECKI 2015, 2016a i 2016b oraz 2017.

bowiem nie tyle analiza („rekonstrukcja”) lub synteza („konstrukcja”), ile raczej zachowanie właściwych proporcji między tymi dwoma aspektami. Po dwóch latach od publikacji książki mam wrażenie, że w dużym stopniu tę równowagę udało mi się zachować, choć z pewnością to ta druga część (stworzenie nowej propozycji) stanowi prawdziwą wartość *ECPE* i to ją zamierzam rozwijać.

Profesor Stachewicz dodał jeszcze trzy uwagi formalne, na które poniżej chciałbym odpowiedzieć. Po pierwsze wskazał, że „zabrakło określenia metod badawczych, swoistego metodologicznego rynsztunku” (STACHEWICZ 2022, 433). Rzeczywiście, nigdzie nie wyeksplikowałem, jakimi narzędziami chcę się posłużyć w rekonstruowaniu myśli moich trzech bohaterów i w konstruowaniu z nich nowego systemu etyki chrześcijańskiej. Z perspektywy czasu uważam, że może warto by było dodać dwa-trzy akapity bezpośrednio dotyczące kwestii przyjętej metodologii, zamiast pozostawiać takie uwagi rozproszone po całej książce. Według mnie nie obniża to jednak znacząco wartości książki. Podobnie odbieram uwagę o braku zakończenia i streszczeń (ibid., 432). Dodawanie tego typu formalnych wstawek uważam, mimo wszystko, za relikwyt dawnego myślenia o książkach filozoficznych. Napisałem o „wstawkach formalnych”, bo *ECPE* ma przecież dwuakapitowe streszczenie (co prawda wyłącznie w języku polskim) na tylnej stronie okładki i dziesięciostronicowe zakończenie w postaci paragrafu 3.3 w ostatnim rozdziale (pod znamienym tytułem „Stare wino w nowych bukłakach”). Brakuje jedynie formalnych tytułów i zapowiedzi: „Streszczenie”, „Zakończenie”. Moim zdaniem takie formalizacje — dodałbym tutaj również brak wstępu (zastępują je „Uwagi wstępne”) — mogą jedynie odstraszyć potencjalnego czytelnika nieprzywykłego do książek ściśle naukowych, natomiast niczego wartościowego nie wnoszą dla czytelników-naukowców⁴.

Inną ciekawą uwagę formalną profesora Stachewicza znajdziemy na stronach 433–434 jego artykułu. Gwałtownie krytykuje on moją deklarację, że w *ECPE* zamierzam korzystać przede wszystkim ze źródeł, do minimum ograniczając komentarze, które uważam za „jakąś interpretację źródeł”. Profesor Stachewicz zarzuca mi nieświadomość, że moje analizy również są interpretacją, a nie myślą źródłową, i to interpretacją niekoniecznie lepszą

⁴ Z tego powodu zdecydowałem się usunąć w *ECPE* jak najwięcej domyślnych przypisów dolnych, zastępując je symbolicznymi odnośnikami w tekście, a w odniesieniu do moich przyszłych książek poważnie zastanawiam się nad rezygnacją z przypisów dolnych na rzecz przypisów końcowych — wszystko to w imię lepszego zrównoważenia koniecznego aparatu naukowego z przystępnością dla „zwykłego” czytelnika.

niż inne. Moja odpowiedź jest dosyć prosta: oczywiście, że jestem świadomy, iż rozdziały II–IV stanowią interpretację poglądów i tekstów Newmana, MacIntyre’a i Finnis’a. Ale równocześnie wiem, że moje analizy tekstów źródłowych są interpretacją pierwszego rzędu, tzn. czytelnik otrzymuje idee i koncepcje głównych bohaterów *ECPE* z drugiej ręki (a w przypadku dość obficie stosowanych cytatów — z pierwszej ręki), podczas gdy praca na komentarzach (czyli opracowaniach) stanowi interpretację drugiego rzędu, dając czytelnikowi wiadomości z trzeciej ręki. I tak dalej. Czy natomiast moje interpretacje są „bardziej trafione, adekwatne czy inspirowane” niż analizy innych, często bardziej utytułowanych autorów? Nie wiem, ale z całą pewnością nie ma sensu powtarzać w swoich tekstach ich opinii, skoro czytelnicy mogą po prostu sięgnąć bezpośrednio do tamtych interpretacji i porównać je z moimi.

2. KŁOPOTY Z CHRZEŚCIJAŃSTWEM

Przejdźmy zatem do ważniejszych, merytorycznych uwag do *ECPE*. Dzielę je, jak zapowiedziałem, na cztery grupy. Pierwsza z nich dotyczy bardzo istotnej kwestii, jaką jest natura chrześcijaństwa i związanej z nim etyki. Problem ten podnosi przede wszystkim Adam Chmielewski. Zarzut przez niego sformułowany najlepiej chyba oddaje zdanie, iż autor *ECPE* „nie odnosi do praktyk instytucjonalnych samego chrześcijaństwa” (CHMIELEWSKI 2022, 422). Obserwacja ta jest oczywiście trafna — w żadnej części swojej książki nie odnoszę się krytycznie do chrześcijaństwa. Moją postawę można uzasadnić bardzo łatwo: książka nie jest o tym; perspektywa chrześcijańska i uznanie zasadniczej słuszności etosu chrześcijańskiej są po prostu przyjęte jako punkt wyjścia. Można oczywiście zrobić krok wstecz i krytycznie ocenić tę perspektywę oraz ten etos, ale nie to było celem mojej książki.

Nie chcę jednak tak łatwo zrzucić z siebie obowiązku odpowiedzi na te dość poważne zarzuty, tym bardziej, że profesor Chmielewski precyzyjnie je formułuje i szeroko uzasadnia. Postaram się zatem — na miarę możliwości tego artykułu — odpowiedzieć przynajmniej na niektóre z nich. Przede wszystkim profesor Chmielewski zarzuca mi, że „nie diagnozuję wystarczająco wnikliwie przyczyn odchodzenia wiernych od chrześcijaństwa ani powodów wyłaniania się epoki postchrześcijańskiej” (CHMIELEWSKI 2022, 419). To prawda, nie robię tego w swojej książce (z powodów, o których napisałem powyżej), ale nie oznacza to, że nie można na podstawie *ECPE* wysnuć

wniosków, w jaki sposób postrzegam obecny kryzys chrześcijaństwa — bo sytuacja nazywana „postchrześcijaństwem” jest właśnie najnowszą odsłoną kryzysów chrześcijaństwa. Każdą z pięciu cech postchrześcijaństwa, które wymieniam na stronie 60, można przypisać także dzisiejszemu chrześcijaństwu. Zawężając to do wyznania katolickiego, które znam najlepiej: od kilkudziesięciu lat (co znacznie przyśpieszyło w czasie obecnego pontyfikatu) katolicyzm radykalnie zrywa ze swoją tradycją — symboliczną, liturgiczną, instytucjonalną („wykorzenienie”), coraz bardziej mutując z religii objawionej (której najwyższym celem jest zbawianie jak największej liczby ludzi — cel nadprzyrodzony) w stronę ideologii humanistycznej, mającej zaprowadzić na świecie pokój, sprawiedliwość społeczną, zlikwidować głód etc. („mutacja”). Łatwo zauważyć postępujące „upłynnienie” podstawowych zasad — choćby zmianę doktryny w sprawie kary śmierci (KONGREGACJA NAUKI WIARY 2018) lub obecne dystansowanie się od reguł wojny sprawiedliwej (FRANCISZEK 2020, 258).

To byłyby „endemiczne źródła kryzysu chrześcijaństwa” (CHMIELEWSKI 2022, 421), o które pyta profesor Chmielewski — pokrywają się one z trzema pierwszymi cechami postchrześcijaństwa. Zdaje sobie sprawę, że definiuję je zupełnie inaczej niż mój oponent, który dostrzega je w „dążeniu do pomniejszania zakresu indywidualnych wolności, represyjnym stanowisku Kościoła katolickiego wobec członków wyznań niechrześcijańskich oraz narzucaniu zasad chrześcijańskiej biopolityki na społeczności ukształtowane przez współczesną liberalno-demokratyczną sferę publiczną”, a także w „ograniczeniu praw reprodukcyjnych kobiet i mężczyzn [...], represyjnym stanowisku wobec mniejszości seksualnej oraz rozpowszechnionej wśród katolickiego kleru przestępczości seksualnej” (ibid., 420). Żadna z tych sytuacji nie jest — moim zdaniem — przyczyną pojawienia się i narastania kultury postchrześcijańskiej. Z bardzo prostego powodu: wszystkie wymienione zjawiska występują w cywilizacji zachodniej przynajmniej od czasów Konstantyna. Przez minione szesnaście wieków nie spowodowały ani upadku *christianitas*, ani masowych odejść z Kościoła, ani nie doprowadziły do radykalnej deprecjacji chrześcijaństwa czy Kościoła. Trop zatem podjęty przez profesora Chmielewskiego uważam za całkowicie błędny.

Przyczyną współczesnego kryzysu Kościoła jest bowiem nałożenie się owych „źródeł endemicznych” (trzy pierwsze cechy postchrześcijaństwa) na „źródła egzemiczne”, takie jak zmiana zainteresowań współczesnych społeczeństw Zachodu („obojętność”), znalezienie innych źródeł moralności, odrzucenie obiektywnych kryteriów prawdy, dobra i piękna oraz zastąpienie

ich subiektywnym poczuciem („świeckość”). Na te zewnętrzne zjawiska chrześcijaństwo nie wypracowało dotychczas adekwatnej i wartościowej odpowiedzi. Jeśli chce pozostać chrześcijaństwem — czyli rościć sobie pretensje do nadprzyrodzonego pochodzenia — nie może zmienić swoich zasad, wartości i przykazań. I przez poprzednie dwa tysiące lat ich nie zmieniło, nieustannie rosnąc w siłę, zdobywając dla siebie nowe społeczeństwa, kultury i cywilizacje. Skoro obecnie następuje proces odwrotny (nazywany postchrześcijaństwem), to problem leży nie w tych zasadach, wartościach i przykazaniach — za Imre Lakatosem (1995, 76–81) można by je nazwać „twardym rdzeniem” — lecz w ich przekazie społecznym, zastosowaniu do aktualnej kultury („pase ochronnym”). Niemniej uwagi profesora Chmielewskiego pozwoliły mi uświadomić sobie, że *ECPE* stanowi próbę skonstruowania nowego „pasa ochronnego” dla etyki chrześcijańskiej, za co mu serdecznie dziękuję.

Osobny zarzut profesora Chmielewskiego dotyczy ostatniej cechy postchrześcijaństwa, którą określam jako „świeckość” (CHMIELEWSKI 2022, 423–425). Myli się on, że „ubolewam” nad tym faktem, niemniej rzeczywiście stwierdzam — za Charlesem Taylorem, Hansem Blumenbergiem, Robem Warnerem i Stanleyem Grenzem — że chrześcijaństwo straciło swoją uprzywilejowaną pozycję we współczesnym świecie, co określa się mianem sekularyzacji. Chmielewski zarzuca mi w związku z tym, że pomijam fakt, iż „w świecie zachodnim uprzywilejowane miejsce zajmowane uprzednio przez chrześcijaństwo nie zostało wypełnione przez żadne z innych wyznań religijnych” (ibid., 424). Ależ właśnie o to chodzi w postchrześcijaństwie! Nasza kultura miała dość siły na destrukcję, tzn. na usunięcie podstawowego systemu moralnego, który kształtował Zachód przeszło półtora tysiąca lat, ale nie potrafi już niczego pozytywnego stworzyć — jak na razie, bo myślę, że z czasem to się może zmienić. Naszą współczesną kulturę możemy definiować jedynie poprzez przywołanie tego, co odrzuciła, z czego pragnie się wyzwolić — ponowoczesność, postchrześcijaństwo, *after virtue* — ale nie ma niczego pozytywnego, co mogłoby ją dostatecznie pozytywnie opowiedzieć, określić. I to, że żadna inna religia lub ideologia (być może za wyjątkiem emotywizmu) nie zastąpiła chrześcijaństwa w roli źródła moralności, nie wynika z niechęci do chrześcijaństwa, ale z tego, że żaden inny system wartości i zasad moralnych nie został przez naszą cywilizację póki co wypracowany.

Stwierdzenie z kolei, że „jeszcze bardziej wątpliwym przekonaniem” jest teza, iż „życie społeczne bez religii nie jest możliwe” (ibid.), wydaje mi się

całkowicie sprzeczne z ustaleniami minionego wieku. Wystarczy przywołać „życie społeczne” w nominalnie antyreligijnych lub ateistycznych krajach nazistowskich czy komunistycznych, by zobaczyć, jak te ideologie stopniowo przekształcały się w parareligie, ze swoimi dogmatami, papieżami, sakramentami i liturgiami. Współczesna literatura filozofii postsekularnej dostarcza wystarczająco precyzyjnych analiz, by to tezę profesora Chmielewskiego uznać za „jeszcze bardziej wątpliwe przekonanie”.

W tym miejscu chciałbym odnieść się do jeszcze jednego zarzutu profesora Chmielewskiego. Píše on, że w *ECPE* staram się uspójnić trzy tradycje etyki chrześcijańskiej „bez jakichkolwiek odwołań do treści przekazanych przez Chrystusa swoim uczniom w Kazaniu na Górze” (ibid.). To prawda, ale przecież już na początku mojej książki (GAŁECKI 2020, 30) napisałem wyraźnie, że „niniejsza książka jest o chrześcijańskiej etyce, nie o chrześcijańskiej moralności. Nie będziemy zajmowali się tutaj konkretnymi przekazaniami, «wartościami chrześcijańskimi», obyczajami właściwymi chrześcijanom etc.”. Stanowią one bowiem — tak Dekalog, jak „Kazanie na Górze” czy *List do Diogneta* — rdzeń chrześcijańskiej moralności, a nie etyki. W moim projekcie chodzi jednak o coś innego: o takie uzasadnienie obowiązywania i racjonalności tych zasad, norm, wartości, obowiązków itd., by mogły one zostać zrozumiane i potencjalnie zaakceptowane w zupełnie nowym kontekście kulturowym. Problemem dziś nie są same treści, które bardzo często są nieświadomie akceptowane i przyjmowane; prawdziwą trudność stanowi pokazanie, że moralność chrześcijańska — przekazana m.in. w „Kazaniu na Górze” — stanowi realną propozycję reguł życia tak dla jednostek, jak i dla całych społeczności, bez względu na jej religijne pochodzenie.

W tej grupie zarzutów umieściłbym również uwagę profesora Krzysztofa Stachewicza, która wiąże się niejako z powyższą dyskusją. Profesor Stachewicz napisał, że należałoby szeroko uzasadnić wspomnianą przeze mnie mimochodem tezę o jedności etycznej Starego i Nowego Testamentu (Stachewicz 2022, 432). Gdybym miał jakoś krótko odpowiedzieć na ten zarzut, to spróbowałbym uzasadnić swoją opinię na trzech poziomach. W perspektywie religijnej wystarczająca wydaje mi się deklaracja Jezusa Chrystusa: „Nie sądźcie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić” (Mt 5,17). W perspektywie teologicznej mamy chociażby wypowiedź Benedykta XVI, który autorytatywnie stwierdza, że „argumentacja opierająca się na tekstach Starego Testamentu stanowi w Nowym Testamencie decydującą wartość, przewyższającą rozumowanie czysto ludz-

kie. [...] Dlatego zdrowa nauka chrześcijańska zawsze odrzucała wszelkie odradzające się formy marcjonizmu, który na różne sposoby przeciwstawia Stary Testament Nowemu” (BENEDYKT XVI 2010, 40). Czy można by tę tezę uzasadnić także w perspektywie filozoficznej? Chyba tylko w sposób negatywny, tzn. pokazując wyraźne sprzeczności między zasadami, normami i wartościami głoszonymi przez Stary Testament (np. Dekalog) a Nowy Testament (Mt 5–7; Łk 6; Rz 12–15; 1 Kor 12–13; Kol 3–4; Ef 4–5 itd.). To byłaby bardzo ciekawa praca badawcza, ale sądzę, że w świetle powyższego to na osobie chcącej podważyć tradycyjne przekonanie o moralnej jedności obu części Biblii leży ciężar dowodu, nie zaś na tym, kto — jak ja — po prostu przyjmuje tradycyjne stanowisko chrześcijańskie.

3. I PO CO TA SPÓJNOŚĆ?

Przejdźmy zatem do drugiej grupy zarzutów, których cechą wspólną jest błędne — to jest utopijne — postrzeganie etyki chrześcijańskiej. Za najlepszy zarzut postawiony wobec *ECPE* przez osoby, które wzięły udział w dyskusji, uważam mający charakter krytyki wewnętrznej argument Adama Chmielewskiego. Mówiąc krótko: twierdzą, że istotną cechą (nawet jeśli nie stanowi ona warunku *sine qua non*) wszystkich systemów etyki chrześcijańskiej jest „katolickość”, rozumiana jako „nowa równowaga”, scalająca tworzące je elementy nie poprzez klasyczną, grecką doskonałość form i proporcji, lecz dzięki trudnej do nazwania i opisanie „praktycznej skuteczności” (w swoich analizach odwołałem się do Gilberta Keitha Chestertona, Pierre’a Hadota i Hansa Ursa von Balthasara). Profesor Chmielewski trafia zatem w punkt, pisząc, że w takim wypadku „uspójnienie etyki chrześcijańskiej jest w istocie zbędne: aby spełnić tak rozumiane kryterium katolickości, rozmaite niespójne fragmenty etyczne można by poskładać bez troski o spójność i to wystarczy dla zbudowania etyki chrześcijańskiej” (CHMIELEWSKI 2022, 425).

To bardzo słuszny i mocny zarzut, uderzający w sam fundament mojego projektu. Skoro bowiem można oczekiwać, że nawet nieuspójniony, nie logicznie złożony z przypadkowych elementów system etyki chrześcijańskiej może spokojnie spełniać swoje zadanie — podobnie jak nieforemne, olbrzymie głazy bez problemu tworzą od tysięcy lat Stonehenge — to mój zamiar ponownego uspójnienia i uzgodnienia chrześcijańskich tradycji prawa naturalnego, cnót i sumienia jest po prostu zbędny.

Czy potrafię adekwatnie odpowiedzieć na ten zarzut? Spróbowałbym zrobić to na dwa sposoby. Po pierwsze, z pomocą przyszedł mi Jan Krokos, który w swoim artykule zauważył, iż „chrześcijaństwo jest w swym rdzeniu racjonalne, choć nie racjonalistyczne. We wszystkich zatem swoich wymiarach, także gdy chodzi o jego doktrynę, poddaje się nieuprzedzonemu i rzetelnemu poznaniu naukowemu, w tym filozoficznemu i etycznemu, i jako takie jest przedmiotem dyskusji naukowej” (KROKOS 2022, 445). Zgadzam się z księdzem profesorem Krokosem: od samego powstania chrześcijaństwa trwały spory o relację chrześcijaństwa do filozofii (wówczas grecko-rzymskiej) i pomimo radykalnych głosów przeciwników wygrała opcja niesprzeczności między filozofią i chrześcijaństwem, najpełniej wyrażona w tezie Anzelma z Cantenbury: *fides quaerens intellectum*, zawartej w jego *Proslogionie* (ANZELM Z CANTENBURY 1992, 138). Dlatego naturalną tendencją dla chrześcijan — zapewne do pewnego stopnia nawet nieuświadomioną — jest dążność do racjonalnego przedstawienia swoich przekonań — tak w obszarze wiary, jak i moralności. Wówczas nawet jeśli „praktyczna skuteczność” jest wystarczająca dla etyki chrześcijańskiej, to i tak szuka ona przedstawienia w sposób jak najbardziej rozumiały, logiczny, racjonalny.

Po drugie, odpowiedziałbym profesorowi Chmielewskiemu w ten sposób, że moja własna formacja filozoficzna domaga się jednak maksymalnej ścisłości, spójności, unikania aporii. Do pewnego stopnia to oczekiwanie wpływa także z doświadczeń życia we współczesnym świecie, w którym niemal zawsze oponent oczekuje dowodu albo przynajmniej racjonalnego argumentu. W jakimś więc sensie owa spójność systemu etyki chrześcijańskiej, którą chciałbym prezentować i bronić, wynika z mojej osobowości i z moich własnych potrzeb filozoficznych, które — być może nieświadomie — narzuciłem jako „oczywisty” warunek skutecznej i adekwatnej etyki chrześcijańskiej dla postchrześcijańskiej epoki, nawet wbrew zadeklarowanej przeze mnie „nowej równowagi”, jaka cechuje większość systemów etyki chrześcijańskiej.

Czy te dwa argumenty przekonałyby profesora Adama Chmielewskiego do wycofania swojego „znaku zapytania” przy mojej propozycji? Nie wiem; sam mam wątpliwości, czy jego zarzut jestem w stanie w tym momencie obalić. Niemniej jestem wdzięczny za zwrócenie mi na ten problem uwagi, bo jest to wyraźnie słabszy punkt, który domaga się dopracowania.

W nieco inny sposób mój projekt uspołnienienia trzech tradycji etycznych w ramach zrekonstruowanego systemu etyki chrześcijańskiej krytykuje profesor Krzysztof Stachewicz. Zwrócił on uwagę przede wszystkim na — jego

zdaniem — „mityczność” historycznej jedności i spójności etyki chrześcijańskiej. Uznając, że nigdy, w żadnym nurcie nie mieliśmy do czynienia ze zintegrowaną, jednolitą i integralną chrześcijańską tradycją etyczną: ani w tomizmie, ani w filozofii Tomasza z Akwinu, ani u Augustyna z Hippony (STACHEWICZ 2022, 434). Nie zgadzam się z taką opinią. Wystarczy wziąć do ręki choćby takie dzieła, jak *Summa theologiae* czy *Summa contra gentiles*, by przekonać się, jak spójną i kompletną wizję etyki mamy tam przedstawioną. W tym rozbudowanym systemie znajdziemy i traktat o szczęściu (jako celu ludzkiego życia), i o prawie naturalnym (jako źródle obiektywnych zasad moralnych), i o cnotach (jako narzędziach umożliwiających wypełnianie obowiązków moralnych oraz osiągnięcie szczęścia), i o sumieniu (jako o źródle subiektywnie wiążących nakazów i zakazów moralnych), i o akcie ludzkim — by wymienić tylko najważniejsze. Porównując ten system chociażby z dwudziestowieczną etyką Jacques’a Maritaina, Karola Wojtyły czy Dietricha von Hildebranda (by wymienić przedstawicieli trzech języków), widzimy radykalną cząstkowość ujęć tych ostatnich, koncentrujących się na wybranym elemencie dawniej wchodzącym w skład szerszego systemu.

Jednocześnie profesor Stachewicz polemizuje z moim stwierdzeniem, że Tadeusz Ślipko SI w swoim dość rozbudowanym systemie neotomistycznym za kluczową uznaje jedynie tradycję prawa naturalnego, cnoty i sumienie traktując całkowicie marginalnie, jako nieistotny dodatek do prawa naturalnego (ibid., 437). Ten temat wymaga osobnego artykułu (który chciałbym w najbliższym czasie napisać), ale przecież nawet pobieżna lektura *Zarysu etyki ogólnej* (ŚLIPKO 2002) pokazuje, że Tadeusz Ślipko tych trzech elementów zupełnie ze sobą nie łączy! Są omawiane zupełnie niezależnie od siebie. We fragmencie, w którym jezuita próbuje pokazać ich współzależność (ibid., 42–43), znajdziemy wyraźną deklarację, że „obiektywny i absolutny (niezmienny) porządek moralny” stanowi „zrąb i oparcie dla całej teorii moralności”, co oznacza, że pozostałe elementy mogą pełnić funkcję jedynie pomocniczą, a nie fundamentalną. Sumienie stanowi mgliste „niezbędne dopełnienie” aspektu absolutnego moralności, cnoty zaś obejmują „warunki działania podmiotu moralnego”. Brakuje jakiejś niezależnej podstawy, na której Tadeusz Ślipko umieszczałby (przynajmniej) te trzy elementy etyki chrześcijańskiej — u niego zaś wyraźnie fundamentem jest prawo naturalne, sumienie zaś i cnoty (obok odpowiedzialności, prawa stanowionego itd.) są mu przyporządkowane, z niego wypływają i do niego prowadzą. Mimo wszystko uwaga profesora Stachewicza jest bardzo cenna

i prowokuje mnie do głębszego zbadania sprawy i precyzyjnego ukazania różnicy między etyką Tomasza z Akwinu, *ECPE* a systemem Tadeusz Ślipki i *Katechizmu Kościoła katolickiego*.

Profesor Stachewicz przedstawia jeszcze dwa zarzuty względem mojego projektu scalenia trzech tradycji. Po pierwsze, sprzeciwia się samemu założeniu, że „*ethos* chrześcijański powinien być zamknięty w jednym modelu etycznym” (STACHEWICZ 2022, 434). Ależ ja nigdy takiego postulatu nie stawiałem! Co więcej, wyraziłem opinię dokładnie przeciwną w jednym ze swoich artykułów: „nie istnieje jedna etyka chrześcijańska, [...] mówienie o etyce chrześcijańskiej jest poprawne wyłącznie w dwóch sensach: etyka chrześcijańska jako rodzina czy grupa poszczególnych koncepcji, «które nie powstałyby bez wkładu wiary chrześcijańskiej» lub jako właśnie jedna z tych licznych koncepcji, w żaden sposób nie mogąca sobie rościć pretensji do wyłączności albo szczególnej pozycji w świecie *christianitas*” (GAŁECKI 2017, 115). Tę tezę wspominałem również w *ECPE* (GAŁECKI 2020, 33 i 45). Chrześcijański *ethos* jest tak bogaty i miał znaczenie dla tak wielu kultur, że nie tylko może, ale wręcz musi być formułowany na wiele sposobów, być ujmowany w wielu modelach etycznych i kulturowych. Na to wskazuje nawet tytuł mojej książki: etyka chrześcijańska „dla epoki postchrześcijańskiej” — nie dla wszystkich, wszędzie i zawsze, lecz dla konkretnej kultury, mentalności i społeczności. Odczytanie mojej intencji w tym zakresie przez profesora Stachewicza jest zatem całkowicie błędne.

Chciałbym podkreślić jeszcze jedną Jego uwagę, tym razem dość celną. Mianowicie zauważył on pewną sprzeczność między moją opinią o pomieszananiu języków poszczególnych tradycji etycznych, uniemożliwiającym merytoryczną i konkluzywną debatę między nimi, a skutecznym — jak uważam — pogodzeniem ze sobą tych paradygmatów w ostatnim rozdziale *ECPE* (STACHEWICZ 2022, 436). W którym miejscu się zatem mylę? Głosząc tezę o „wieży Babel” czy o „starym winie w nowych bukłakach”? Wydaje mi się, że obie te tezy są prawdziwe. Moim celem nie było bowiem zrekonstruowanie debaty między tymi trzema tradycjami, lecz ich pogodzenie ze sobą niejako z zewnątrz każdej z nich, poszukując niezależnej od nich platformy, którą nazwałem „etyką chrześcijańską dla postchrześcijańskiej epoki” lub „starym winem w nowych bukłakach”. Wynik, który udało mi się uzyskać, wymagał odpowiedniego sformułowania perspektywy MacIntyre’a, Newmana i Finnis’a, a następnie znalezienia dla każdej z nich odpowiedniego miejsca w bardziej podstawowym systemie (który z kolei składał się z części ontologicznej, epistemologicznej i etycznej). Aby zobrazować moją próbę

pokonania sytuacji „wieży Babel”, mógłbym podać przykład esperanto: stworzenie sztucznego języka przez Ludwika Zamenhofa nie zlikwidowało pluralizmu wzajemnie niezrozumiałych języków naturalnych, lecz dostarczyło platformy do swobodnego ominięcia „wieży Babel”. *ECPE* nie zlikwidowało pluralizmu tradycji etycznych ani nie zlikwidowało samej niewspółmierności — jedynie zaproponowało współmierną platformę, dzięki której można uznać te trzy tradycje za elementy jednego systemu.

Równocześnie mam świadomość ryzyka, które trafnie opisał Marcin Zdrenka jako „niebezpieczeństwo porwania przez taką czy inną, najpewniej pochopnie sformułowaną syntezę, której napędem jest opisana już tęsknota czy to za heurystyczną ekstazą czy zaniepokojeniem czy zniecierpliwieniem przedłużającym się kryzysem” (ZDRENKA 2022, 456). Każdy taki projekt zawsze musi być poddany dalszej dyskusji, by sprawdzić, czy nie jest syntezą sformułowaną zbyt pochopnie, albo czy nie stanowi raczej próby zatarcia nieprzyjemnego wrażenia kryzysu czy zaspokojenia tęsknoty. Dlatego pozwolę sobie ponownie wyrazić wdzięczność wszystkim Autorom, którzy zechcieli dokonać pogłębionej analizy *ECPE* i opublikować ją czy to w tym numerze *Roczników Filozoficznych*, czy też zrobią to w przyszłości.

4. (NIE)ZBĘDNOŚĆ METAFOR

Przyjrzyjmy się zatem nieco szerzej rozwinięciu ostatniej uwagi, która stała się osią artykułu profesora Marcina T. Zdrenki. Jego tekst jest mi szczególnie bliski, gdyż porusza wątki i problemy, z którymi sam mierzę się od wielu lat. Dotyczą one nie tyle treści mojej książki, ile raczej formy, w jaką ta treść została ubrana. Forma zawsze wydaje mi się świadomym wyborem autora i jako taka podlega ocenie czytelników, zarówno w aspekcie adekwatności do treści, jak też trafności w kontekście potrzeb odbiorcy.

Profesor Marcin T. Zdrenka zwrócił uwagę na istotny problem natury pisarstwa filozoficznego: czy ideałem jest trzymanie się jak najbardziej chłodnego, naukowego stylu — maksymalnie precyzyjnego i logicznego — czy też istnieje jakaś przestrzeń na treści bardziej „gorące”, odwołujące się do doświadczeń czytelników, mające przykuć uwagę, wbić się w pamięć, wywołać uśmiech na twarzy czytelnika lub niepokój w jego sercu? Osobiście opowiadam się po drugiej stronie: uważam, że żywość stylu, obrazowość języka, przystępność treści stanowi niezaprzeczalną wartość i zaletę książek filozoficznych — oczywiście nie zamiast warsztatu naukowego, a obok

niego⁵. Mam świadomość, że ta opinia jest wyrazem mojej osobistej preferencji, ukształtowanej pod wpływem przeczytanych przeze mnie książek, literatury anglojęzycznej (która stanowi główny punkt odniesienia dla mojego filozofowania), predylekcji stylistycznych czy koncepcji filozofii jako takiej.

Postawione przez profesora Zdrenkę pytanie wydaje mi się bardzo ważne także dlatego, że wychodzi znacznie poza problematykę bezpośrednio poruszoną w *ECPE*: „jakim językiem winni przemawiać etycy, gdy kierują treść swych traktatów nie tylko do specjalistów, ale także studentów czy także szerszego odbiorcy? Czy właśnie w tych momentach obecność «niepokojących sugestii» czy nośnych metafor, takich jak mapa, kompas i trening, nie jest nieodzowna dla nawiązania komunikacji?” (ZDRENKA 2022, 460). Całkowicie zgadzając się z autorem tych słów, muszę dodać, że to postawę odwrotną — aprioryczne odrzucenie wszelkich metafor (jak choćby słynnej „jaskini” Platona w *Państwie*, 514a–519e — PLATON 2001, 220–226), mitów (jak „niepokojąca sugestia” otwierająca *Dziedzictwo cnoty* — MACINTYRE 1996, 21–23), czy eksperymentów myślowych (jak w *Jak to jest być nietoperzem?* — NAGEL 1997, 206–208 lub dylemat wagonika Philippy Foot — FOOT 1967, 8–9) — winię za tak lekceważące traktowanie dziś filozofii i filozofów oraz często padające oskarżenia o hermetyczność naszej profesji. Właściwe użycie chwytliwej metafory — czy te zastosowane w *ECPE* takimi są, muszą ocenić czytelnicy — nie tylko nie obniża wartości dzieła filozoficznego, lecz ją znacznie podnosi, pozwalając subtelnym i wyrafinowanym ideom trafić „pod strzechy”.

Podjęcie tematu stylu pisarstwa filozoficznego przez profesora Zdrenkę jest godne pochwały i dlatego cieszę się, że moja książka sprowokowała go do pogłębionej analizy tego problemu. Rzuconą nieco mimochodem uwagę, że „zarzuty kwiecistości, braku precyzji, wieloznaczności [...] są formułowane o wiele częściej niż wskazówki im przeciwne [...] tchnęły w nudny naukowy tekst nieco więcej «życia», by rozluźnili surowe rygory naukowego żargonu” (ZDRENKA 2022, 451–452), uznaję nie tylko za prawdziwą, ale wręcz sformułowaną zbyt delikatnie. Osobiście nigdy nie spotkałem się z zarzutem postawionym w recenzji, że tekst jest zbyt ciężki, przeładowany terminologią, pozbawiony koniecznych miejsc „oddechu”, przykucia uwagi czytelnika. I o ile można to zrozumieć w recenzjach prac

⁵ Zainteresowanych tym tematem odsyłam do rozmowy, jaką odbyliśmy z Marcinem T. Zdrenką w ramach „Pogawędniczki filozoficznej”, <https://www.buzzsprout.com/872089/10206057-o-mapie-kompasie-treningu-i-starych-buklakach>. Dostęp 25.08.2022.

licencjackich lub magisterskich, o tyle już wobec doktoratów i artykułów zgłaszanych do publikacji w czasopismach lub wydawnictwach naukowych warto by takie oczekiwania formułować. Także w interesie nas samych i społecznej pozycji filozofii w Polsce.

5. UWAGI SZCZEGÓLWE

Przejdźmy zatem do ostatniej grupy zarzutów, które nie mają wspólnego mianownika, ale ponieważ stanowią wartościowe, merytoryczne uwagi do mojej książki, chciałbym na każdą z nich choć krótko odpowiedzieć.

Profesor Chmielewski trafnie zauważył, że choć w książce często posługuję się pojęciem „prawda”, nigdzie nie dokonuję choćby próby jej zdefiniowania (CHMIELEWSKI 2022, 427). Jest to może szczególnie irytujące w kontekście paragrafu V.2.1, zatytułowanego „Koniec wiedzy absolutnej?”. W świetle niepopartego żadnym wyjaśnieniem odróżnienia przeze mnie prawdy (absolutnej) od wiedzy (absolutnej) oczekiwałby on przynajmniej wyjaśnień, jak rozumiem ową prawdę, ponieważ powołanie się na Newmanowską koncepcję „kumulacji prawdopodobieństw” tego oczekiwania nie spełnia.

Na ten zarzut odpowiedziałbym, że idea prawdy wydawała mi się, z jednej strony, dość oczywista (i to był mój błąd, zważywszy na trwające od początków istnienia filozofii spory o naturę oraz kryterium prawdy) i dlatego nie przedstawiłem żadnej definicji prawdy. Odniesienie się do tej kwestii wymagałoby poważniejszych studiów i obszernej publikacji, w tym więc miejscu ograniczę się do stwierdzenia, że przyjmuję klasyczną koncepcję prawdy, uznając za kryterium prawdziwości jakiegoś sądu, czynu lub wytworu „adekwatność”⁶ omiędzy tym czymś a pojęciem tego czegoś przez osobę rozumującą, działającą lub tworzącą. Ponieważ zaś „adekwatność” nie jest stopniowalna, lecz „zero-jedynkowa” (tzn. coś albo jest, albo nie jest adekwatne), prawda więc ze swej natury jest absolutna.

Czym innym jednak jest wiedza, która oznacza znajomość rzeczy, idei, rozwiązań, wartości etc. Wiedza zatem jest czymś odrębnym od prawdy — chociażby dlatego, że może być błędna. Wiedzę możemy stopniować, i to pod wieloma względami: ktoś może wiedzieć więcej lub mniej, czyjaś wiedza może być pogłębiona bardziej lub mniej, wiedza może być mniej lub bardziej prawdziwa, daną wiedzę może posiadać więcej lub mniej osób.

⁶ W znaczeniu, jakie znajdziemy w artykule pierwszym kwestii pierwszej Tomasza z Akwinu *Kwestii dyskutowanych o prawdzie* (TOMASZ Z AKWINU 1998, 13-20).

Dlatego „koniec prawdy absolutnej”, którą głosi Tadeusz Bartoś, byłby w rzeczywistości końcem prawdy jako takiej — zostają nam wówczas jedynie opinie, przekonania, poglądy. Ewentualny koniec wiedzy absolutnej w moim rozumieniu oznacza natomiast upadek „jednego, powszechnie przyjmowanego w naszej cywilizacji zestawu podstawowych założeń tworzących określony system wiedzy” (GAŁECKI 2020, 556). Owa „nieabsolutność” jest zatem brakiem powszechności wiedzy moralnej: mamy do czynienia z określonymi partykularnymi perspektywami, związanymi z określoną wspólnotą religijną, narodową, zawodową, subkulturą etc., które MacIntyre nazywa rywalizującymi tradycjami moralnymi.

Co więcej, wydaje mi się, że ostatecznie Bartosiowi chodzi chyba o to samo, co mnie, napisał bowiem wprost, że centralnym problemem jego książki jest „kres pewności, koniec absolutystycznych uzurpacji”, natomiast „odpowiedzi na pojawiające się w każdym pokoleniu pytania nie potrafią być definitywne, same siebie znoszą” (BARTOŚ 2010, 519). Ewidentnie chodzi tu o wiedzę — brak pewności, rezygnację z uzurpacji do posiadania prawdy — a nie o samą prawdę. To nie prawda jest dla nas „zawsze zmienna i czasowa” (ibid., 520), lecz wiedza człowieka ponowoczesnego i postchrześcijanina jest zmienna i czasowa. Dlatego w *ECPE* w zasadzie pomijam kwestię prawdy, koncentrując się przede wszystkim na aspekcie zdobywania pewności moralnej, czyli subiektywnej podstawy działania osoby. Najlepszą teorię zdobywania owej pewności znalazłem u Johna Henry’ego Newmana, który opracował koncepcję „kumulacji prawdopodobieństw”, czyli ufundowania osobistej pewności w obszarze moralnym nie na niepowątpiewalnych i niepodważalnych dowodach, lecz na odpowiednim zestawieniu argumentów, doświadczeń, autorytetów, które pozwala uzyskać pewność subiektywnie równie silną jak pewność naukowa.

Powyżej pojawił się już Tomasz z Akwinu. Profesor Stachewicz zarzucił mi niepoprawne rozumienie jego koncepcji prawa naturalnego (STACHEWICZ 2022, 436). W polemice muszę wskazać na trzy rzeczy. Po pierwsze, we wspomnianym zarzucie profesor Stachewicz przywołuje fragment z rozdziału czwartego *ECPE*, w którym przedstawiam nie swoje opinie, lecz referuję poglądy „trzech reformatorów”, w tym przypadku Johna Finnis’a. Zdanie, że „zarówno w oczach Finnis’a, jak i jego mistrza, Tomasza z Akwinu, zawsze należy odróżniać prawo naturalne od prawa wiecznego” (GAŁECKI 2020, 387), potwierdzam odnośnymi wypowiedziami Finnis’a na ten temat (zob. FINNIS 2002, 444–445; 1998, 295–298 i 307–309). Jednocześnie znajduje ono wyraźne uzasadnienie u samego Akwinaty: „właśnie to,

dzięki czemu rozumne stworzenie uczestniczy w prawie wiecznym, nazywa się prawem naturalnym” (TOMASZ Z AKWINU 2014, 58). Tę relację Finnis tłumaczy tak: „w filozofii św. Tomasza *participatio* mieści w sobie dwa sprzężone ze sobą pojęcia: przyczynowość i podobieństwo (lub naśladownictwo). Dana jakość przysługująca jakiemuś bytowi czy stanowi rzeczy jest rodzajem uczestnictwa, jeżeli jest *powodowana przez podobną* jakość, którą jakiś inny byt bądź stan rzeczy zawiera lub w której uczestniczy w sposób bardziej wewnętrzny lub mniej uwarunkowany” (FINNIS 2002, 448). Prawo wieczne i prawo naturalne mają zatem wspólne źródło, jakim jest Bóg i Jego Rozum, ale nie jest tak, że źródłem prawa naturalnego jest prawo wieczne lub że prawo naturalne jest zawarte w prawie wiecznym.

To oznacza użyte przeze mnie stwierdzenie, że „zawsze należy odróżniać prawo naturalne od prawa wiecznego” — nie w tym sensie, że są ze sobą sprzeczne, lecz dlatego, że należą do odmiennego porządku i każdemu człowiekowi na mocy jego rozumności znane jest prawo naturalne, nawet jeśli odrzuca istnienie prawa wiecznego lub nawet samego Boga. I dlatego „zarówno Akwinata, jak i Platon czy Arystoteles rozwijali koncepcje prawa naturalnego niezależnie od tez metafizycznych dotyczących istnienia lub nieistnienia” (GALECKI 2020, 388). Myli się jednak profesor Stachewicz, gdy przypisuje mi głoszenie tezy, że „Akwinata wiązanie prawa naturalnego z prawem wiecznym uznawał za «błąd»” (STACHEWICZ 2022, 436). Nigdzie nie napisałem, że Akwinata głosił taki pogląd, a jedynie, że Finnis — i ja za nim — za błąd uważamy powszechne w świecie katolickim wiązanie „teorii prawa naturalnego z religią, teologią i chrześcijańskim Objawieniem” (GALECKI 2020, 387).

Ostatni zarzut, do którego chciałbym się w tym artykule odnieść, również pochodzi od profesora Stachewicza. Napisał on, że moja definicja etyki chrześcijańskiej jest niewystarczająca, a niektóre kryteria są „niejasne, nieostre i dyskusyjne” (STACHEWICZ 2022, 435). Mogę się z nim jedynie zgodzić. Ale cóż począć, jeśli nikt inny — moim zdaniem — nie zaproponował definicji wystarczającej oraz jasnych, ostrych i bezdyskusyjnych kryteriów? W swojej trylogii poświęconej poszukiwaniu adekwatnego opisanie i zdefiniowania „etyki chrześcijańskiej” wyraźnie oświadczyłem, że nie znalazłem żadnej zadowalającej mnie definicji i dlatego sam podjąłem się jej opracowania (GALECKI 2016a, 2016b i 2017). Wydaje mi się to podejściem uczciwym i właściwym dla filozofa. Jeśli ktoś kiedyś zaproponuje lepszą, bardziej adekwatną definicję etyki chrześcijańskiej, z chęcią ją przyjmę i dopasuję do niej swój projekt uaktualnionej etyki chrześcijańskiej.

Jeśli zaś chodzi o przykładowo wymienione kryterium trzecie (nie-sprzeczność z doktryną chrześcijańską), to już w swoim artykule „Warunki brzegowe etyki chrześcijańskiej” napisałem, że jest to „być może najbardziej kontrowersyjny” warunek uznania danej teorii za mieszczącą się w nurcie etyki chrześcijańskiej (GAŁECKI 2017, 121). Tutaj mogę to tylko powtórzyć: zdaję sobie sprawę z nieostrości i kontrowersyjności tego kryterium, ale wynika on z samej natury materii, z którą się mierzymy. Jeśli chcemy nadal posługiwać się takimi pojęciami jak „filozofia chrześcijańska” (Krzysztof Stachewicz jest od wielu lat redaktorem czasopisma noszącego taki właśnie tytuł) czy „etyka chrześcijańska”, a tak naprawdę, by móc w ogóle uprawiać filozofię i inne nauki humanistyczne, to musimy pogodzić się z pewną nieostrością i kontrowersyjnością naszych tez, terminów czy idei. „Niesprzeczność z doktryną chrześcijańską” rozumiem najszerzej, jak to możliwe: elementy zarówno wymienione przez profesora Stachewicza (nauka moralna chrześcijaństwa, *ethos* Nowego Testamentu, dogmatyka religijna, tradycja katolicka, prawosławna, protestancka), jak i te przez niego niewymienione, a które są uważane za ściśle związane z chrześcijaństwem, traktuję jako należące do „doktryny chrześcijańskiej”. U Dietricha von Hildebranda znalazłem dość precyzyjną listę podstawowych twierdzeń, których uznanie stanowi warunek *sine qua non* przynależności do tradycji chrześcijańskiej: „Istnienie prawdy obiektywnej, duchowa realność osoby, różnica między duszą a ciałem, obiektywny charakter moralnego dobra i zła, wolność woli, nieśmiertelność duszy, istnienie Boga osobowego” (VON HILDEBRAND 2000, 48 i 188). Mimo wszystko bliższa mi jest mi teza o warunku negatywnym (niesprzeczności z tradycją chrześcijańską): jeśli dałoby się wykazać, że dany nurt czy teoria etyczna są sprzeczne z najszerzej pojętą perspektywą chrześcijańską — uwzględniającą przynajmniej elementy wymienione przez von Hildebranda — to dany etyk czy szkoła miałaby dwa wyjścia: albo zrewidować swój pogląd w świetle chrześcijaństwa, albo pozostać przy swoich tezach, rezygnując z określania się mianem etyka chrześcijańskiego.

ZAKOŃCZENIE

Kończąc, chciałbym raz jeszcze wyrazić wdzięczność za życzliwe zaproszenie ze strony redakcji *Roczników Filozoficznych* do udziału w debacie na temat *Etyki chrześcijańskiej dla postchrześcijańskiej epoki*, jak również do zabrania przeze mnie głosu wprowadzającego i podsumowującego tę

dyskusję. Profesorom: Janowi Krokosowi i Marcinowi Zdrence chciałem podziękować za współmyślenie ze mną i moim projektem, dzięki czemu dostrzegłem wiele wątków, które warto rozwijać, a profesorom Adamowi Chmielewskiemu i Krzysztofowi Stachewiczowi dziękuję za wnikliwą i surową krytykę, która pozwoliła mi już teraz zauważyć niedostatki i braki moich rozważań, a także na nowo przemyśleć i lepiej uzasadnić te tezy, które wciąż uważam za słuszne i których będę bronił w kolejnych publikacjach.

Głęboko zgadzam się z tym, co w swoim artykule napisał ksiądz profesor Krokos: w dyskusji etycznej „nie może chodzić o przeforsowanie własnego stanowiska, lecz o wyjaśnienie spraw niewyjaśnionych i skontrolowanie przyjmowanych twierdzeń czy żywionych przeświadczeń w absolutnej rzetelności myślenia, ze szczerością wobec siebie samego i współdyskutantów” (KROKOS 2022, 444). Mam szczere przekonanie, że nasza debata spełniła powyższe oczekiwania i nadzieje. Liczę także, że niniejszy zbiór tekstów będzie kolejnym głosem w trwającej od dawna dyskusji na temat natury, roli i przyszłości etyki chrześcijańskiej. A może także pozwoli mojemu projektowi dotrzeć do szerszego grona odbiorców, bo przecież prawdziwym celem wszelkich publikacji filozoficznych jest dotarcie do ludzi i wpływanie na ich myślenie. Każde dzieło etyczne „ma dla życia praktycznego jedynie moc motywacyjną, a w życiu społecznym oddziałuje, jeśli zostanie przełożona na rzetelną popularyzację i skuteczne jej krzewienie” (ibid., 443), mam zatem nadzieję, że wraz z pozostałymi Autorami udało nam się choć trochę spopularyzować etykę chrześcijańską dla postchrześcijańskiej epoki.

REFERENCJE

- ANZELM z CANTERBURY. 1992. *Monologion. Proslogion*. Tłum. T. Włodarczyk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- BARTOŚ, Tadeusz. 2010. *Koniec prawdy absolutnej. Tomasz z Akwinu w epoce późnej nowoczesności*. Warszawa: WAB.
- BENEDYKT XVI. Posynodalna Adhortacja apostolska *Verbum Domini* o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła, Rzym, 30 września 2010. *La Santa Sede*, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini.html. Dostęp 25.08.2022.
- CHMIELEWSKI, Adam. 2022. „Etyka dla postchrześcijańskiego świata”. *Roczniki Filozoficzne* 70, nr 3: 413–429. W tym numerze RF. DOI: <https://doi.org/10.18290/rf22703-18>.
- FINNIS, John. 1998. *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*. New York: Oxford University Press.
- FINNIS, John, 2002. *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*. Tłum. Karolina Lossman. Warszawa: ABC.

- FOOT, Philippa. 1967. „The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect”. *Oxford Review* 5: 5–15.
- FRANCISZEK. Encyklika *Fratelli tutti* o braterstwie i przyjaźni społecznej, Rzym, 3 października 2020. *La Santa Sede*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_encyclica-fratelli-tutti.html. Dostęp 25.08.2022.
- GAŁECKI, Sebastian. 2020. *Etyka chrześcijańska dla postchrześcijańskiej epoki*. Kraków: Universitas.
- GAŁECKI, Sebastian. 2016a. „Etyka chrześcijańska i jej rodzina”. W: *Etyka chrześcijańska — między tradycją a współczesnością. Studia i szkice*, red. Piotr Duchliński i Ewa Podrez, 93–123. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- GAŁECKI, Sebastian. 2016b. „O możliwości istnienia filozofii chrześcijańskiej”. *Ruch Filozoficzny* 72, nr 3: 117–132
- GAŁECKI, Sebastian. 2015. „Postchrześcijaństwo — idea i rzeczywistość”. *Veritati et Caritati* 4: 481–513.
- GAŁECKI, Sebastian. 2017. „Warunki brzegowe etyki chrześcijańskiej”. *Ruch Filozoficzny* 73, nr 4: 113–130.
- KONGREGACJA NAUKI WIARY, Rescriptum ex Audientia SS.mi. Nuova redazione del n. 2267 del Catechismo della Chiesa Cattolica sulla pena di morte, Rzym, 1 sierpnia 2018. *La Santa Sede*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20180801_catechismo-penadimorte_pl.html. Dostęp 25.08.2022.
- KROKOS, Jan, „O etyce na czasy współczesne”, *Roczniki Filozoficzne* 70, nr 3: 441–447. W tym numerze RF. DOI: <https://doi.org/10.18290/rf22703-20>.
- LAKATOS, Imre. 1995. „Falsyfikacja a metodologia naukowych programów badawczych”. W: Imre LAKATOS. *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, red. i tłum. Wojciech Sady, 3–169. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- MACINTYRE, Alasdair. 1996. *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*. Tłum. Adam Chmielewski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- NAGEL, Thomas. 1997. „Jak to jest być nietoperzem?”. W: Thomas NAGEL. *Pytania ostateczne*. Tłum. Adam Romaniuk, 203–219. Warszawa: Aletheia.
- PLATON, *Państwo. Prawa (VII ksiąg)*. 2001. Tłum. Władysław Witwicki. Kęty: Antyk.
- Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce*. (Dz. U. z 2018 poz. 1668). *Sejm RP. Kancelaria Sejmu*. <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU20180001668/U/D20181668Lj.pdf>. Dostęp 25.08. 2022.
- STACHEWICZ, Krzysztof. „Jaka etyka dla postchrześcijańskiego świata?”. *Roczniki Filozoficzne* 70, nr 3: 431–439. W tym numerze RF. DOI: <https://doi.org/10.18290/rf22703-19>.
- ŚLIPKO, Tadeusz. 2002. *Zarys etyki ogólnej*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- TOMASZ z AKWINU. 1998. *Kwestie dyskutowane o prawdzie*. Tłum. Leszek Kuczyński, t. I. Kęty: Antyk.
- TOMASZ z AKWINU. 2014. *Traktat o prawie. Summa teologii I-II, q. 90–97*. Tłum. Włodzimierz Galewicz. Kęty: Antyk.
- VON HILDEBRAND, Dietrich. 2000. *Koń trojański w Mieście Boga. Przyczyny kryzysu w Kościele katolickim*. Tłum. Jerzy Wocial. Warszawa; Fronda.
- ZDRENKA, Marcin T. „Kompasy, mapy i stare bukłaki: Kilka uwag o metaforze w narracji naukowej”. *Roczniki Filozoficzne* 70, nr 3: 439–463. W tym numerze RF. DOI: <https://doi.org/10.18290/rf22703-21>.

POSTCHRZEŚCIJAŃSKIE WYZWANIE
RZUCONE ETYCE CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Streszczenie

W swoim artykule chciałbym odpowiedzieć na najważniejsze uwagi i zarzuty postawione w dyskusji mojej książki *Etyka chrześcijańska dla postchrześcijańskiej epoki* przez profesorów Adama Chmielewskiego, Jana Krokosa, Krzysztofa Stachewicza i Marcina Zdrenkę. Swoją odpowiedź podzieliłem na pięć części. Na początku mierzę się z zarzutami formalnymi. Następnie przechodzę do uwag bardziej merytorycznych uwag, dotyczących relacji między chrześcijaństwem i postchrześcijaństwem, postulatem uspołnienia trzech tradycji dociekań moralnych oraz roli metafor w pisarstwie filozoficznym. Na końcu udzielam odpowiedzi na kilka istotny zarzutów szczegółowych, niemieszczących się w powyższych czterech grupach.

Słowa kluczowe: etyka chrześcijańska; postchrześcijaństwo.

POST-CHRISTIAN CHALLENGE
TO THE CHRISTIAN ETHICS

Summary

In my article, I would like to answer the most important remarks and critiques to my book *Christian Ethics for the Post-Christian Age*, made in discussion by Adam Chmielewski, Jan Krokos, Krzysztof Stachewicz, and Marcin Zdrenka. I have divided my answers into five groups. First I deal with formal comments. Then I will move to more factual remarks, concerning the relationship between Christianity and post-Christianity, the postulate of making the three traditions of moral inquiry more consistent and the role of metaphors in philosophical writing. Finally, I dealt with the remaining significant critiques that did not relate to any of the above topics.

Keywords: Christian ethics; post-Christianity.

Information about the Author: Dr. habil. SEBASTIAN GALECKI, Prof. at JDU — Jan Długosz University in Częstochowa (JDU), Faculty of Humanities, Department of Philosophy; correspondence address: al. Armii Krajowej 36a, 42-200 Częstochowa; e-mail: etyk@onet.eu; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2728-0447>.