

Kraków, 03 lutego 2021 roku

Prof. dr hab. Józef Bremer SJ  
Akademia Ignatianum w Krakowie  
ul. Kopernika 26  
31-501 Kraków  
zjbremer@cyf-kr.edu.pl  
jozef.bremer@ignatianum.edu.pl

**Recenzja dotycząca osiągnięcia naukowego pt. *Etyka chrześcijańska dla postchrześcijańskiej epoki* oraz opinia o pozostałych osiągnięciach, będących podstawą wniosku o nadanie stopnia doktora habilitowanego (art. 219 ust. 1 pkt 2. ustawy z dn. 20 lipca 2018 r. o szkolnictwie wyższym i nauce, Dz.U. z 2018 r. poz. 1668 ze zm.)  
w postępowaniu habilitacyjnym dra Sebastiana Gałęckiego.  
Dziedzina: nauki humanistyczne, dyscyplina – filozofia.**

Niniejszą recenzję oraz opinię przedkładam na podstawie decyzji Rady Doskonałości Naukowej powołującej mnie na recenzenta (Z1.4000.40.2020.2.AM) oraz pisma Kierownika Dyscypliny Filozofia Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie,  
ks. dra hab. Janusza Mączki, prof. UPJPII (114/WF/2020).

Jako publikację będącą podstawą wniosku o nadanie stopnia doktora habilitowanego w rozumieniu ww. ustawy dr Sebastian Gałęcki podaje swoją książkę *Etyka chrześcijańska dla postchrześcijańskiej epoki* (TAiWPN Universitas, Kraków 2020, ss. 670). Recenzenci wydawniczy: dr hab. Piotr Duchliński, prof. Akademii Ignatianum w Krakowie, dr hab. Marcin Zdrenka, prof. Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

W przejrzystym sporządzonym autoreferacie dr Sebastian Gałęcki systematyzuje rozwijaną przez siebie tematykę badań naukowych w zakresie etyki chrześcijańskiej oraz przedstawia osiągnięte wyniki. Zaznacza, że w 2006 roku uzyskał tytuł zawodowy magistra filozofii na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (obecnie Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), broniąc pracę pt. *Alasdaira MacIntyre'a renesans etyki cnót*. W roku 2011 uzyskał na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie stopień naukowy doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii na podstawie rozprawy *Koncepcja sumienia w filozofii moralności J.H. Newmana* napisanej pod kierunkiem dra hab. Tadeusza Biesagi, prof. UPJPII. Zarówno praca magisterska (2006), jak i doktorska (2011) otrzymały nagrody rektora UPJPII. Od 1.10.2017 roku do chwili obecnej pracuje jako adiunkt w grupie pracowników badawczo-dydaktycznych Katedry Filozofii Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego im. Jana Długosza w Częstochowie. Od 2013 roku do chwili obecnej wykłada także na podstawie umowy o dzieło w Wyższej Szkole Europejskiej im. ks. Józefa Tischnera w Krakowie oraz na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. W latach 2016–2017 prowadził zajęcia na podstawie umowy o dzieło w Copernicus College oraz w Akademii Ignatianum w Krakowie (2015–2016).

## 1. Opinia o osiągnięciu naukowym będącym podstawą wniosku o nadanie stopnia doktora habilitowanego

W jaki sposób zanik chrześcijaństwa w nowoczesnych, zsekularyzowanych społeczeństwach zachodnich wpływa na zanik chrześcijańskiego podejścia do kwestii etycznych? Wartości chrześcijańskie tracą swój normatywny charakter, a więzi z chrześcijańskimi instytucjami i Kościołami tracą na znaczeniu. Mowa o „postchrześcijańskim świecie” jest dzisiaj używana również przez hierarchów Kościoła katolickiego (por. abp Samuel Aquila, kard. Ludwig Müller). Czy etyka chrześcijańska ma przyszłość, a jeśli tak, to w jaki sposób może ona odgrywać istotną rolę w etycznym dyskursie w dobie społeczeństwa postchrześcijańskiego?

W książce pt. *Etyka chrześcijańska dla postchrześcijańskiej epoki* dr Sebastian Gałęcki pyta o kształt etyki chrześcijańskiej, rozumiałej i chociaż potencjalnie przyjmowanej przez współczesnego postchrześcijanina, „nieświadomego swoich chrześcijańskich korzeni, a nawet przekonanego o byciu *self-made manem*, autokreatorem” (s. 13). Linia wiodącą omawianej monografii są trzy tezy: (1) Współczesna etyka chrześcijańska znajduje się w stanie rozbitcia na trzy niewspółmierne tradycje: (i) etykę prawa naturalnego, dostarczającego obiektywnych norm moralnych, (ii) etykę sumienia, podkreślającego unikatowość podmiotu i subiektywność jego perspektywy moralnej, oraz (iii) etykę cnót, wiążącą moralność z życiem wspólnotowym (s. 28). (2) Trzy powyższe tradycje w epoce postchrześcijańskiej znalazły swoich sztandarowych przedstawicieli, którymi w świecie anglosaskim są: John Finnis (1940–), John Henry Newman (1801–1880) oraz Alasdair MacIntyre (1929–) (s. 62, 633). (3) Skoro historycznie tradycje te stanowią odłamy jednego systemu – etyki chrześcijańskiej – to możliwe jest zrekonstruowanie całościowego i kompleksowego systemu etycznego, którego elementami są właśnie prawo naturalne, sumienie i cnoty (s. 510, 607). Dr Gałęcki stawia sobie za cel opracowanie chrześcijańskiego systemu etycznego, rozumianego i akceptowanego przez ludzi żyjących w epoce postchrześcijańskiej. Omawiana książka składa się z pięciu rozdziałów.

W rozdziale I „Etyka i (post)chrześcijaństwo” (s. 17–116) Autor określa co rozumie pod pojęciami „etyka chrześcijańska” i „postchrześcijaństwo” oraz przedstawia trzech – jego zdaniem – „wielkich reformatorów”: Johna Henry’ego Newmana (z wykształcenia teologa), Alasdaira MacIntyre’a (z wykształcenia filologa klasycznego) i Johna Finnisa (z wykształcenia prawnika). Etykę chrześcijańską charakteryzuje podając jej pięć cech/warunków brzegowych (moralna przyjaźń, chrześcijański kontekst odkrycia i filozoficzny kontekst uzasadnienia, niesprzeczność z doktryną chrześcijańską, chrześcijańskie zadania poznawcze, katolickość – w sensie „zarazem to i to”). Słusznie wskazuje, że postchrześcijaństwo obejmuje dwa aspekty: praktykę i teorię. Obydwa cechują się byciem zmutowanym chrześcijaństwem, wykorzeniem, płynnością przekonań, obojętnością i świeckością. W drugiej części tego rozdziału Autor zaznacza, że trzy nurty, na które podzieliła się nowożytna etyka chrześcijańska (obiektywistyczna etyka prawa naturalnego, subiektywistyczna etyka sumienia oraz zrelatywizowana do wspólnoty etyka cnót), znalazły swoich reprezentantów we wspomnianych trzech „reformatorach”. Są oni, jego zdaniem, najwybitniejszymi przedstawicielami etyki chrześcijańskiej w świecie anglosaskiej etyki chrześcijańskiej w dobie postchrześcijaństwa, albowiem w ich pracach odnajdujemy wszystkie wspomniane pięć cech etyki chrześcijańskiej.

Rozdziały od II do IV mają na celu dokładną analizę tych trzech tradycji, tak jak się one jawią w dziełach Newmana, MacIntyre’a i Finnisa. Rozdział II „Kim jestem?” (s. 117–240) rozpoczyna się od omówienia zagadnień z zakresu filozofii człowieka i filozofii społecznej. Znajdujemy w nim następujące antropologiczne odpowiedzi na tytułowe pytanie „Kim jestem?": (i) zwierzęciem opowiadającym historię – zależnym od wspólnoty i posiadającym ucieleśniony umysł (według MacIntyre’a), (ii) Newman podkreśla, że jestem

samym sobą i niczym innym – jestem twórcą własnej samowystarczalności, jednostką, a nie kimś podległym masie, (iii) według Finnis jestem dwoistością bez dualizmu – osobą (Ja) złożoną z części, w których nie ma sprzeczności (znajdujemy tutaj próbę pogodzenia ze sobą antropologicznych stanowisk MacIntyre’a i Newmana).

W rozdziale III „Skąd wiem, co jest dobre?” (s. 243–372) dr Gałęcki odwołuje się do analiz z rozdziału II i zadaje powyższe pytanie, przytaczając trzy różniące się odpowiedzi: (i) W sferze moralności Newman rozwija koncepcję rozumowania implikatywnego, które jest intuicyjne i oparte na sumieniu. Uzyskana dzięki niemu pewność, to pewność osoby, nosząca charakter „kumulacji prawdopodobieństw”, (ii) Według Finnis do poznawania prawdy moralnej służy „rozumność praktyczna”, polegająca na poprawnym wyprowadzeniu z dóbr podstawowych i z pierwszych zasad – za pomocą zasad pośrednich – praktycznych, szczegółowych norm moralnych: „A jest dobre i należy to zrobić” lub „B jest złe i należy tego unikać”. Za immanentne źródło moralnej normatywności Finnis uznaje „*bonum rationis*, rozumność praktyczną lub racjonalność dokonywania wszystkich wyborów zgodnie z integralnym spełnieniem człowieka, które jest spełnieniem wszystkich ludzi i społeczności we wszystkich podstawowych dobrach ludzkiej egzystencji i jest właściwym celem integralnego ukierunkowania wszystkich pierwszych zasad rozumu praktycznego wziętych razem” (s. 286). (iii) Autor słusznie zaznacza, że MacIntyre przeciwstawia się Finnisowi, głosząc, że pierwsze zasady mogą uchodzić za samooczywiste jedynie w ramach określonej tradycji dociekań moralnych. Praktyki obecne w danej wspólnotcie stanowią źródło wiedzy na temat najważniejszych dóbr i norm postępowania oraz narracyjnej jedności życia ludzkiego jako wyznaczającej cel życia. Cnoty są podstawowym narzędziem podtrzymywania przy życiu tradycji moralnych. Autor dodaje, że „ani Newman, ani Finnis nie odwoływali się do wspólnotowych i historycznych tradycji (dociekań) moralnych, ogłaszając swoje teorie jako obiektywne i absolutne” (s. 330).

Rozdział IV „Jak mam postępować?” (s. 373–505) jest kontynuacją analiz owych trzech nurtów etyki chrześcijańskiej, obecnie prowadzonych pod kątem zadanego w tytule rozdziału pytania. (i) Finnis wskazuje na „gramatykę praw”, tzn. logikę stojącą za systemem prawno-naturalnym: ogólne, pośrednie i szczegółowe normy nie tylko wskazują, co jest dobre i słuszne (oraz złe i niesłuszne), lecz także wytyczają nieprzekraczalne granice dla naszego postępowania. Wiele praw naturalnych jest sformułowanych w sposób pozytywny, przez co cechują się koniecznością logiczną, ale już nie moralną. Dlatego tak istotny według „nowej teorii prawa naturalnego” jest poprawnie przeprowadzony akt działania osoby. Aby móc uznać dany czyn za akt moralny, osoba musi mieć możliwość wyboru, zaś rolą podmiotu jest ocena każdej z dostępnych propozycji, a następnie przyjęcie jednej z nich. Inną kwestią omówioną bliżej przez Autora jest problem odpowiedzialności za zło. (ii) MacIntyre odpowiadając na zadane w tytule rozdziału pytanie wskazuje na rolę cnót jako narzędzi kształtowania charakteru i tym samym umożliwiających życie zgodne z rozpoznanymi normami moralnymi. Autor obszernie zaznacza, że – w przeciwieństwie do obiektywności i uniwersalności prawa naturalnego – MacIntyre podkreśla pluralizm i skorelowaną z poszczególnymi wspólnotami wielość cnót, które musimy nabywać w sposób teoretyczny i praktyczny (obserwując i naśladowując osoby cieszące się autorytetem). (iii) Według Autora, Newman odpowiadając na zadane pytanie pokazuje, że etyka chrześcijańska może i powinna mieć charakter indywidualny, podmiotowy i subiektywny (nie negując istnienia rzeczywistości obiektywnej). Newman odróżnia dwa aspekty sumienia: związany z rozumowym rozpoznaniem dobra zmysł moralny, jak i bezpośrednio naciskające na wolę poczucie obowiązku. Tym samym sumienie ma charakter podwójnego zmysłu, podobnego do wyobraźni czy pamięci (jako zmiennych wewnętrznych) i wzroku, słuchu (jako zmiennych zewnętrznych). Autor słusznie zauważa, że według Newmana sumienie nie tylko pozwala rozpoznać konkretnej osobie, co w danej unikatowej i niepowtarzalnej sytuacji jest czynem

dobrym, ale także w sposób nieznoszący sprzeciwu nakłania ją, aby zrealizowała ów słuszny akt. Czyn moralny musi uwzględnić ową unikatowość zarówno podmiotu (jego wolność i świadomość), jak i obiektywnej sytuacji, w której jest on dokonywany (okoliczności).

W rozdziale V „Powrót do przyszłości” Autor stara się połączyć treść rozdziału I z treścią rozdziałów II–IV, zaznaczając, że pierwsza część rozdziału V „Ja kosmos” odpowiada rozdziałowi II, w drugiej części rozdziału V „Nieznajomość dobra szkodzi” na nowo są analizowane wnioski z rozdziału III, a w trzeciej części rozdziału V „Etyka jako konwergencja dróg” ponownie omawiane są treści poruszone w rozdziale IV, czyli tym dotyczącym etyki. Autor zamierza tym samym dokonać wspomnianej syntezy tezy (3) zakładającej, że z powodu wspólnych źródeł trzech tradycji etyki chrześcijańskiej (Finnis, MacIntyre, Newman) możliwe jest zarówno zrekonstruowanie przednowożytnej filozofii moralnej pochodzenia chrześcijańskiego, a także zbudowanie systemu dostosowanego do warunków i wymagań obecnej epoki postchrześcijańskiej (por. „Powrót do przyszłości”). Tym samym Autor widzi możliwość stworzenia nowego, spójnego systemu etycznego, łączącego elementy omówionych przez niego trzech tradycji, a zarazem unikającego nieuchronnych jednostronności każdej z nich.

Na stronach 643–661 dr Gałęcki zamieścił czytelnie uporządkowaną bibliografię (najpierw podaje prace każdego z trzech omawianych etyków, a następnie literaturę uzupełniającą). Książkę zamyka indeks nazwisk (s. 663–668).

### **Wnioski Autora**

We wnioskach dr Gałęcki zakłada, że udało mu się zrealizować cel postawiony w monografii, czyli skonstruować system etyki chrześcijańskiej dostosowanej do umysłowości ludzi żyjących w epoce i kulturze postchrześcijańskiej. Stworzenia takiego spójnego systemu dokonał: (a) w przypadku teorii dotyczących człowieka i wspólnoty (por. rozdz. V.1 – schemat na s. 552), (b) w przypadku uzgodnienia poglądów epistemologicznych (por. rozdz. V.2 i analizy w rozdziale III), (c) poprzez przedstawienie autorskiego pomysłu (por. rozdz. V.3.2), w którym opisuje proces prowadzący do moralnego działania. Zaznacza, że porządkuje przy tym elementy klasycznej i współczesnej teorii aktu ludzkiego w sposób zgodny z perspektywą chrześcijańską, lecz wyrażony zrozumiale dla kultury postchrześcijańskiej. Jak dodaje, oryginalność jego propozycji co do ujęcia czynu moralnego polega na powiązaniu poszczególnych etapów czynu z tradycjami etycznymi (namysł nad opcjami podlega kompetencjom zmysłu moralnego odczytującego tu i teraz reguły prawa naturalnego, zaś realizacja wyboru angażuje poczucie obowiązku oraz odpowiednie cnoty). Jednocześnie Autor całkowicie przyjmuje opinie trzech analizowanych autorów, którzy podkreślają, że żaden czyn nie zostaje dokonany (lub zaniechany) w oderwaniu od czynów dokonanych w przeszłości i przyszłych. Przy czym Autor widzi działanie moralne jako uwzględniające cztery elementy: (i) opcje/alternatywy, (ii) ocenę opcji, (iii) wybór/decyzję, (iv) realizację wyboru. Tym samym działanie moralne można porównać do jednego ze zwojów spirali, jaką tworzy historia życia moralnego danej osoby (por. przejrzysty schemat na s. 630).

Na zakończenie dr Gałęcki wymienia trzy wątpliwości odnośnie do swojego projektu: (1) Pytanie o definicje etyki chrześcijańskiej oraz kultury postchrześcijańskiej. O ile, jego zdaniem, nie istnieje wiele prac na temat postchrześcijaństwa, o tyle idea etyki chrześcijańskiej jest analizowana od niemal dwóch tysięcy lat i komuś może się wydawać, że on sam definiuje ją zbyt szeroko. (2) Teza o współczesnej dominacji myśli anglosaskiej (wskazanie na Finnis, MacIntyre’a i Newmana) nad etyczną myślą kontynentalną, której Autor nie analizuje. Tym samym, jak dodaje, jego książka ma pobudzić do dalszych, podobnych poszukiwań w zakresie filozofii kontynentalnej. (3) Autor widzi możliwość

przepracowania związku pomiędzy prawem naturalnym, cnotami a sumieniem według innych „metafor”. Sam używa Monteskiuszowskiej metafory trójpodziału władz, jak i metafory mapa–kompas–trening, które to metafory jego zdaniem ułatwiają komunikowanie trudnych, filozoficznych tez niefilozofom, do których jego książka także jest kierowana.

### **Kilka uwag do powyższego opracowania**

1. Należy zauważyć, że tzw. społeczeństwo chrześcijańskie nie przeszło jeszcze do historii. Papież Franciszek w adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium* „O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie” (2013) – skierowanej do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych, do wiernych świeckich – pisze: „Chrześcijańska tkanka niektórych narodów – szczególnie zachodnich – stanowi żywą rzeczywistość” (nr 68). Papież przedstawia programowe założenia swojego pontyfikatu i szkicuje swoją wizję Kościoła i współczesnego świata, a także zwraca uwagę na najważniejsze wyzwania, przed którymi stoi Kościół. W IV rozdziale adhortacji papież Franciszek pisze na temat społecznych aspektów ewangelizacji. Kwestiom społecznym poświęca także II rozdział zatytułowany: „W kryzysie zaangażowania wspólnotowego”. Papież Franciszek podkreśla, że społeczeństwo chrześcijańskie nikogo nie wyklucza (nr 14, 24, 35), wskazując w tym kontekście na obecność sekularyzmu (nr 65–68) i szeroko rozumianej etyki (nr 39, 57, 58, 257).

2. Nawiązując do omówionego przez dra Gałęckiego zagadnienia „Etyka chrześcijańska” (s. 29–45), należy zaznaczyć, że do swoich analiz wybrał trzech filozofów konfesji katolickiej (nie wchodzi tutaj w jego rozumienie „katolicki” jako „ogólny”): Finnis przeszedł na katolicyzm w 1962 roku, Newman w roku 1845, MacIntyre we wczesnych latach osiemdziesiątych XX wieku. W tym sensie podpadają oni oczywiście pod jego pięciu cech/warunków brzegowych charakteryzujących etykę chrześcijańską. Koncepcję etyki chrześcijańskiej można oczywiście określić z perspektywy zbliżonej do rzymskokatolickiej – jak to czyni Autor, ale można próbować tego dokonać z perspektywy prawosławnej, protestanckiej lub jeszcze innej. Na przykład, niektóre nurty chrześcijaństwa liberalnego widzą w zsekularyzowanym społeczeństwie postchrześcijańskim sojusznika w procesie reformowania religii i szerzenia idei świeckiego humanizmu. W drugiej połowie XX wieku pojawiła się ożywiona debata teologiczna na temat konieczności sekularyzacji samej teologii jako odpowiedzi na rozwój społeczeństwa postchrześcijańskiego. Wystarczy chociażby wskazać na dwóch przedstawicieli tego ruchu: liberalnego anglikańskiego biskupa Johna A.T. Robinsona (1919–1983) z jego postulatem odrzucenia religijnie rozumianej nadprzyrodzoności (*Honest to God*, 1963), czy teologa episkopalnego Paula Matthewsza von Burena (1924–1998), wzywającego do przyjęcia przez chrześcijan poglądów cechujących zlaicyzowane społeczeństwa zachodnie (*The Secular Meaning of the Gospel: Based on an Analysis of Its Language*, 1963). Oczywiście również w tym kontekście pojawiają się pytania o etykę chrześcijańską, o jej nieco szersze rozumienie aniżeli to inspirujące się tezami „trzech reformatorów”. W tym samym „ekumenicznym” duchu MacIntyre i luterański etyk Stanley Hauerwas (*In Good Company: The Church as Polis*, 1995) mają wiele do powiedzenia na temat etycznych działań i decyzji, które podejmujemy. W istocie obaj dysponują nieodpartymi metodami wyliczenia i definiowania cnót oraz ustanawiania jakiejś hierarchii cnót lub przynajmniej ostrożnej metody rozeznawania, które cnoty są odpowiednie dla danej okazji. Jednak ich luterańscy spadkobiercy, jak dotąd, mówią o wiele jaśniej o potrzebie cnót niż o cnotach szczególnych i szczególnych praktykach, które są lub powinny być obecne w praktyce życia.

3. Jako przykład „ekumenicznego” poszerzenia rozumienia etyki chrześcijańskiej z uwzględnieniem ujęć etyki proponowanych przez Finnisia i MacIntyre’a można przytoczyć dwie próby.

(A) Odwołując się do Finnisia analiz prawa naturalnego, które to analizy dr Gałęcki omawia między innymi na stronach 305, 383–385, 394, chodzi o przedstawianą przez Finnisia konfrontację zsekularyzowanej nowoczesności z afirmacją pochodzącą z Ewangelii. W książce *Natural Law and Natural Rights* (1980) Finnis wskazuje na tezy św. Tomasza, który przyjmuje, że pierwsze zasady prawa naturalnego nie są wywnioskowane z faktów, nie są one wyprowadzone z metafizycznych twierdzeń o naturze ludzkiej ani z twierdzeń o naturze dobra i zła, ani też nie są wywnioskowane z teleologicznej koncepcji przyrody lub jakiegokolwiek innej koncepcji natury. Moralność chrześcijańska, aby była „zgodna z Ewangelią” (Gałęcki: „Niesprzeczność z doktryną chrześcijańską”, s. 39–41), musi się opierać na potwierdzeniach wiary o stworzeniu, odkupieniu i o życiu wiecznym. Trudno oczywiście *ad hoc* ocenić, jak daleko prowadzi to do dyskusji ze św. Tomaszem co do odrębności pierwszych zasad rozumu praktycznego; ale takie potwierdzenia pochodzą z Nowego Testamentu i z tradycji patrystycznej myśli moralnej. Cytowana przez Gałęckiego książka Finnisia *Moral Absolutes: Tradition, Revision, and Truth* (1991) podaje coś w rodzaju rozwiązania tej trudności. Zawiera ona rozszerzone argumenty za tym, że normy, których broni Finnis, są częścią tradycji chrześcijańskiego objawienia uznanego przez tradycję. Mamy zatem próbę przezwyciężenia braku zainteresowania stosunkiem etyki do prawd wiary. Odwołanie do tradycji religijnej ma wzmocnić bezpośrednie zasady praktycznego rozumu. Oczywiście należałoby więcej powiedzieć na temat, jak miałyby funkcjonować takie wzmocnienie. Praktyczne rozumowanie nie może uznać autorytetu objawienia lub tradycji, nie przestając być praktycznym i konfigurując swoje teoretyczne przedstawienia. Bo jeśli objawienie ujawnia autorytatywne normy, a norm tych nie można wywieść z ewangelicznych/biblijnych twierdzeń, które objawienie przedstawia rozumowi teoretycznemu, to można powiedzieć, że objawienie zawiera dwa odmienne i niezłożone elementy: ewangeliczne afirmacje i normy, gdzie te drugie są niezależne od pierwszych. Taki wniosek miałby oczywiście znaczenie ekumeniczne, gdyż przedstawiałby owo dwuznaczne zobowiązanie do przestrzegania zarówno Tomaszowych zasad, jak i prawd Ewangelii.

(B) Kolejną próbę ekumenicznego poszerzenia rozumienia etyki chrześcijańskiej o elementy pochodzące z Kościoła prawosławnego można podać na przykładzie MacIntyre’a rozumienia religii jako intelektualnej tradycji. We współczesnej Rosji religia, jako tradycja intelektualna, ponownie odgrywa ważną rolę i jest inspirująca także dla myśli filozoficznej. Mamy tutaj do czynienia z przypadkiem powrotu religii do zsekularyzowanego społeczeństwa, pierwotnie definiowanego jako ateistyczne. Porównywalne z neotomizmem MacIntyre’a są w postsowieckiej Rosji prądy neopatrystyczne, które na bazie historycznej krytyki idei oraz analiz teologicznych nadają istotne impulsy tamtejszym dyskursom teologicznym i filozoficznym (por. K. Stoeckl, *Community after Totalitarianism: The Russian Orthodox Intellectual Tradition and the Philosophical Discourse of Political Modernity*, 2008). Przedstawiciele tego rodzaju teologicznych i religijno-filozoficznych kierunków (np. Kirill Govorun) przyjmują krytyczną postawę wobec uprawianej w społeczeństwach zachodnich wielkiej narracji oświecenia i sekularyzacji, ale także wobec rosyjskiego nacjonalizmu naznaczonego religijnie. Powrót religii, w tym także etyki chrześcijańskiej, jako tradycji intelektualnej w sensie MacIntyre’a, może więc dostarczyć takiej płaszczyzny konfrontacji, która okaże się konieczna do opisanego związku między minimalną obecnością religii, Kościoła/Cerkwi z jednej strony a nowoczesną, postchrześcijańską współczesnością z drugiej strony.

4. Na stronach 79–100 dr Gałęcki szeroko charakteryzuje poglądy filozoficzne oraz etyczne MacIntyre'a, przytaczając jego pięć cech etyki chrześcijańskiej i pięć cech postchrześcijaństwa. Odwołując się do dzieł MacIntyre'a, warto jednak uwypuklić jego trzy koncepcje chrześcijaństwa: (a) W jego książce *Marxism and Christianity* (1968) do głosu dochodzi koncepcja podkreślająca i krytykująca zasymilowanie chrześcijaństwa przez zsekularyzowaną teraźniejszość. Według MacIntyre'a Hegel, Feuerbach i Marks zhumanizowali pewne centralne elementy wiary chrześcijańskiej w taki sposób, aby zaprezentować zsekularyzowaną wizję chrześcijaństwa, a nie chrześcijańską adaptację do zsekularyzowanego świata. MacIntyre nie ogranicza chrześcijaństwa jedynie do adaptacji, lecz stara się pokazać, w jaki sposób służy ono inspirowaniu świeckich praktyk i instytucji, które sprzeciwiają się istniejącym strukturom społecznym. W tym sensie „humanistyczne znaczenie” Ewangelii polega na humanizowaniu istniejących struktur społecznych. (b) MacIntyre podkreśla niewystarczalność świeckiej racjonalności do osiągnięcia jej własnych celów, więc tym samym wskazuje na wiarygodność chrześcijaństwa jako systemu przekonań, który nie podlega takim samym ograniczeniom (*Whose Justice? Which Rationality?* 1988; *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, 1990). Swoje ujęcie racjonalności łączy z kwestiami etycznymi i politycznymi. Jego pojęcie prawa naturalnego, a także jego rozumienie praktycznego rozumu i cnót nosi charakter świecki, więc nie zobowiązuje go do zajęcia jakiegos wyznaniowo naznaczonego stanowiska teologicznego. Zasadniczym problemem nowoczesności nie jest dla MacIntyre'a jej sekularyzm, ale raczej zapomnienie o zaangażowaniu w tworzenie dóbr wspólnych. Tym samym sekularyzm nie jest dla niego problemem, lecz indywidualistyczna forma (związana ze wspomnianym zapomnieniem), jaką sekularyzm przyjął. Dla MacIntyre'a wiarygodną chrześcijańską odpowiedzią na nowoczesność nie jest próba przewyciężenia sekularyzmu, lecz ma nią być próba ponownego odkrycia ludzkiego znaczenia chrześcijańskiego podejścia do Ewangelii. Tym samym MacIntyre krytykuje nowoczesny indywidualizm i stara się skierować uwagę na kwestię dóbr wspólnych. (c) Kolejną ideę chrześcijaństwa znajdujemy w jego *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues* (1999), gdzie MacIntyre zaznacza, że bezbronność jest nieodłącznym elementem naszej *conditio humana*. Jako ludzie radzimy sobie z bezbronnością, polegając na innych, rozwijając różne formy opieki, zatroskania, czego wyrazem są takie cnoty jak miłosierdzie, dobroczynność i szczodrość. Cnoty te można właściwie zrozumieć w kontekście teologicznym, tzn. możemy np. rozpoznać przejawy cnoty miłosierdzia – według której bezinteresowna troska i hojne dawanie umożliwiają innym zaspokajanie ich podstawowych potrzeb, co ma miejsce w różnych kulturach. Tak więc wysiłki chrześcijan (MacIntyre podkreśla: katolików) na rzecz dobra wspólnego mogą często znaleźć wspólny język z różnymi niechrześcijańskimi sieciami dawania i otrzymywania, opartymi na solidarności i wzajemnej trosce. Zdaniem MacIntyre, te formy troski świadczą o cnotie miłosierdzia w świeckim świecie.

5. Ktoś, kto we współczesnych, postchrześcijańskich społeczeństwach odważa się opowiadać za etyką cnót, jak dr Gałęcki czy MacIntyre (*After Virtue*, 1981), jest często uważany za etyka niechętnego do wyciągania właściwych wniosków, za konserwatystę, który bezradnymi „etycznymi zarządzeniami”, niezrozumiałym, tradycyjnym językiem chce zatrzymać proces przemian społeczno-politycznych. Problem bowiem leży po części w tym, że dzisiaj właśnie brak tego kontekstu (jak to miało przykładowo miejsce w społeczeństwach tradycyjnie narodowych, tradycyjnie katolickich), w którym kiedyś pozytywnie rozwijano pojęcie cnoty i podług niego praktykowało się życie. Na przykład posłuszeństwo i odwaga często nie są obecnie uważane za cnoty *per se*, lecz zawsze muszą być refleksyjne postawione pod kontekstowym znakiem zapytania: komu i w jakim celu mają służyć? Ponadto katalog cnót jest w zasadzie otwarty, choćby zostały one zhierarchizowane. Sporne pozostanie, czy

cnotami kardynalnymi mają być po chrześcijańsku rozumiane pilność/pracowitość, posłuszeństwo, sprawiedliwość i pokora, czy też według ujęć antycznych mądrość, sprawiedliwość, odwaga. Dodatkowo tzw. „krytycy ideologii” zarzucali przedstawicielom etyki cnót, że ci zamierzają większą część ludzkości przyzwyczaić do przewyciężenia własnego dążenia do szczęścia, do rezygnacji z pragnień, aby żyć tak samo dobrze, jak ta mniejsza część, której spodobało się to, że jej życie zostanie ocenione z użytecznej perspektywy cnót. Według wspomnianych krytyków takie rozumienie cnót obywatelskich, jako środka opresji i władzy, zyskiwało w przeszłości coraz bardziej na znaczeniu (por. M. Horkheimer, *Kritische Theorie der Gesellschaft*, t. 2, 1968, s. 7–9). MacIntyre zdaje sobie sprawę z owej utraty kontekstu, w którym kiedyś funkcjonowała etyka cnót. Należałoby dodać, że w *After Virtue* nie podaje jakiejś pozytywnej nauki o cnotach, a ogranicza się do krytyki obecnego upadku publicznej świadomości moralnej. MacIntyre nie podaje we wspomnianej pracy końcowego rozwiązania, a wyraża jedynie własne niedookreślone nadzieje.

6. Dr Gałęcki szczegółowo analizuje Newmana wkład w tworzenie fundamentów epistemologii (s. 243–286), a także jego naukę o osobie i o sumieniu (s. 463–505). Newman rozumiał osobę jako podmiot usytuowany historycznie, odpowiedzialny i dynamiczny, realizujący się poprzez świadome działanie moralne pośród niejasności historii. Newman musiał także pogodzić napięty związek między lojalnością wobec sumienia a lojalnością wobec tradycji. Jego życie i praca współbrzmiały ze sobą i stanowią wyzwanie dla współczesnej debaty postmodernistycznej o naturze osobowości. Upraszczaając, możemy stwierdzić, że Newman mógłby powiedzieć: „Posiadam sumienie, więc jestem”. W postchrześcijaństwie mamy do czynienia z wykorzeniem, rozbięciem, destrukcją, „z upłynięciem” (Zygmunt Bauman) podmiotu (Ja). Według Baumana, którego prace dr Gałęcki kilkakrotnie wspomina, postmodernistyczna debata dotyczy samoświadomości zachodniego społeczeństwa i jej podstaw (lub braku takich podstaw) dla tego rodzaju świadomości (por. Z. Bauman, *Fall of the Legislator*, w: T. Docherty (red.), *Postmodernism: A Reader*, 1993). O ile nowoczesność była, według Baumana, przede wszystkim „erą pewności” i „obiektywnej wyższości” zachodniej racjonalności i kultury, to postmodernizm cechuje się doświadczeniem braku pewności siebie.

Stąd wskazana byłaby głębsza refleksja ze strony dra Gałęckiego na temat relacji między rozumieniem podmiotu opracowanym przez Newmana i współczesną refleksją na temat subiektywności i sumienia. Chodziłoby o podkreślenie tych wymiarów myśli Newmana, które ewentualnie współbrzmiały z głównymi cechami osoby omawianymi w postmodernizmie i w związanym z nim postchrześcijaństwie. (a) Trzy wymiary Newmanowskiego rozumienia podmiotu wydają się szczególnie dotyczące współczesnej, postchrześcijańskiej debaty, mianowicie jego ujęcie procesu socjalizacji podmiotu; jego etycznej odpowiedzialności (fundament etycznej odpowiedzialności znajduje się w samoświadomości podmiotu, która jest owocem doświadczenia sumienia) i otwartości na przyszłość (fundamentalnym doświadczeniem, kształtującym osobowość Jaźń, jest gotowość do działania). (b) Bauman stara się unikać uniwersalizmu Kantowskiego imperatywu kategorycznego. Zaś jego stwierdzenie: „Jeśli masz wątpliwości – skonsultuj się ze swoim sumieniem” (*Postmodern Ethics*, 1993, s. 250) jest bliskie etyce deontologicznej. Na ile etykę postmodernistyczną można by scharakteryzować w kategoriach deontologii intuicjonistycznej? Oczywiście nie tak silnie deontologicznej, jak klasyczne stwierdzenie Kanta, skoro Baumana koncepcja moralności kierowanej sumieniem będzie otwarta na specyfikę kontekstową poszczególnych dylematów etycznych.



7. Opracowanie dra Gałęckiego jest obszerne – jak wspomniałem liczy ono 670 stron i zawiera 826 przypisów. Ponadto na każdej stronie są liczne odnośniki do prac aktualnie omawianego autora. Najczęściej są to odnośniki do prac MacIntyre’a, Finnisa, Newmana (np. s. 479 – 11 odnośników, s. 186 – 10). Część z cytowanych prac owych trzech etyków prawie dosłownie się powtarza, oczywiście w innym kontekście (skrót GA, MA, AV, CE). Czytając rozprawę habilitacyjną, odnosi się wrażenie, jakby autor chciał w sposób faktograficzny powiedzieć dosłownie wszystko o tezach omawianego autora, jakby nie chciał dostatecznie swobodnie oderwać się od komentowanych tekstów. Poprzez takie oderwanie się jego praca zyskałaby tym samym na przejrzystości, bo nie chodzi przecież o liczbę cytowań, ale o przedstawienie swoich tez. Większa selektywność w doborze tematyki (np. gdy chodzi o szczegółowość rozdziałów II i III) uporządkowałaby całość rozprawy.

8. W podsumowaniu powyższych uwag – które po części są rodzajem dyskusji akademickiej – stwierdzam, że rozprawa habilitacyjna dra Gałęckiego zasługuje na pozytywną ocenę, ponieważ: (i) jest obszerną pracą historyczno-filozoficzną, zwłaszcza gdy chodzi o Newmana ujęcie etyki i roli w niej sumienia, (ii) wskazuje na liczne aspekty prowadzące do możliwości uzgodnienia trzech tradycji etyki chrześcijańskiej (prawa naturalnego, cnót i sumienia) z zamiarem stworzenia całościowego systemu etyki chrześcijańskiej dla epoki postchrześcijańskiej.

## 2. Opinia o innych – załączonych przez dra Gałęckiego – osiągnięciach naukowych (wybór)

S. Gałęcki, *Cnoty i relatywizm. Alasdaira MacIntyre’a próba przekroczenia relatywizmu*, „Diametros” 2004, nr 2, s. 1–17.

Autor umiejętnie lokalizuje etykę cnót współczesnego tomisty MacIntyre’a pomiędzy tzw. uniwersalizmem, czyli etycznym projektem oświeceniowym, a radykalnym sceptycyzmem wobec możliwości racjonalnego uzasadniania sądów moralnych, czyli filozofią postnietzscheańską. Spójnie rozwija argumentację, że analizowane przez MacIntyre’a cnoty są podstawą trwałości wszelkich praktyk, praktyki tworzą tradycje, zaś wszelkie wspólnoty oraz przede wszystkim ludzkie Ja, mające charakter narracyjny, może się tworzyć tylko w ramach jakiejś tradycji. Wszystko to razem powoduje, że etyka cnót była w stanie przetrwać i się rozwijać w najróżniejszych kontekstach społecznych, kulturowych i historycznych. A ponieważ współcześnie najważniejszą odmianą „arystotelesowskiego schematu pojęciowego” jest tomizm, to on właśnie jest tym preferowanym rodzajem etyki, który cechuje się wyraźną wyższością nad swoimi konkurentami.

S. Gałęcki, *O możliwości istnienia filozofii chrześcijańskiej*, „Ruch Filozoficzny” 2016, t. 72, nr 3, s. 117–131. DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2016.028>

Autor zaznacza, że od blisko 2000 lat trwa debata na temat możliwości zaistnienia i sensowności filozofii chrześcijańskiej. Odpowiedzi na te pytania grupuje w trzy paradygmaty: (a) Omawiając ujęcie „Filozofia chrześcijańska nie istnieje”, Autor powołuje się na Tertuliana, Martina Heideggera oraz ks. Michała Hellera, który termin „filozofia chrześcijańska” proponuje zamienić terminem „filozof chrześcijański”. (b) Filozofia chrześcijańska istnieje tylko jako fakt historyczny, który można badać tylko w danym kontekście historycznym (Autor wymienia tutaj Mieczysława Gogacza, Stefana Świeżawskiego, Wojciecha Chudego – odróżnienie filozofii chrześcijańskiej w sensie historycznym i merytorycznym). (c) Przedstawiając ujęcie, że filozofia chrześcijańska jest

ważnym, znaczącym i wyraźnym elementem w filozofii europejskiej, Autor zestawia obok siebie poglądy Étienne'a Gilsona, Philotheusa Böhnera, Karola Wojtyły. Omawiając poglądy Kazimierza Szalaty i Krzysztofa Stachewicza, dr Gałęcki wymienia podawane przez nich cechy charakterystyczne dla filozofii chrześcijańskiej. W zakończeniu opowiada się za ujęciem (c), dodając, że bliżej opracuje je w kolejnym numerze „Ruchu Filozoficznego”.

S. Gałęcki, *Warunki brzegowe etyki chrześcijańskiej*, „Ruch Filozoficzny” 2017, t. 73, nr 4, s. 113–130, DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2017.038>

Idea etyki chrześcijańskiej istnieje od prawie dwudziestu wieków, ale w ostatnich kilku dekadach jej zasadność jest szeroko podważana, jak Autor wcześniej pokazał w artykule *O możliwości istnienia filozofii chrześcijańskiej*. Chodzi mu przy tym nie tylko o polemikę z przeciwnikami terminu „Etyka chrześcijańska”, lecz także o adekwatne przedstawienie takiego rozumienia chrześcijańskiej filozofii moralnej, która unika błędów i słabości krytykowanych przez jej przeciwników. Ponieważ niemożliwe jest podanie jednej równościowej definicji, więc Autor proponuje pięć – koniecznych i wystarczających – warunków brzegowych, aby danego myśliciela zaliczyć do etyków chrześcijańskich. Pozwala to odróżnić jego poglądy od innych teorii etycznych, a także od moralności chrześcijańskiej lub od teologii. Wspomniane warunki są nam znane z rozprawy habilitacyjnej: (1) moralna przyjaźń (filozoficzna płaszczyzna zgody co do fundamentalnych zasad epistemologicznych, racjonalnych i autorytatywnych); (2) chrześcijański kontekst odkrycia, filozoficzny kontekst uzasadnienia (religia naznacza etykę danego autora, wiara inspirowuje twórczo filozofa/etyka, ale ani nie ogranicza jego badań i dociekań, ani nie determinuje rozwiązań); (3) niesprzeczność z doktryną chrześcijańską (np. każda filozofia ateistyczna jest jawnie niezgodna z chrześcijaństwem); (4) wspólne cele (kontrowersyjne pytanie o szczególne, fundamentalne zadania cechujące etykę chrześcijańską jako chrześcijańską); (5) katolicyzm (udział w powszechnej i uniwersalnej wspólnoty). Warunki te wzięte łącznie mają dać precyzyjne narzędzie do odróżnienia etyki chrześcijańskiej od teologii z jednej strony, a z drugiej – od etyki niechrześcijańskiej.

S. Gałęcki, Katarzyna Szufa, *Czas na nową teo(kosmo)logię?* „Logos i Ethos” 2015, nr 2(39), s. 201–229, DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/lie.1543>

Autorzy wychodzą od stwierdzenia konieczności zmiany teologicznego podejścia do danych naukowych: w nauce szukać należy już nie potwierdzenia tez teologicznych, lecz raczej inspiracji do twórczego przemyślenia nie tylko treści zawartych w objawieniu, ale także tradycyjnych chrześcijańskich poglądów, teorii i doktryn. Zaproponowana przez nich „nowa teo(kosmo)logia” jest kolejną próbą zrealizowania postulatu ks. Hellera o obszarze granicznym pomiędzy teologią a kosmologią – określenie to można zatem odczytać następująco: „nowa teologia wobec danych kosmologicznych”. Jej założenia w pełni odpowiadają nowemu paradygmatowi, charakteryzowanemu przez dwa słowa: „inspiracja” i „reinterpretacja”. Proponowana nowa teo(kosmo)logia uznaje wiedzę przyrodniczą z zakresu kosmologii za *locus theologicus*, źródło nowej perspektywy, umożliwiające inne spojrzenie na tradycyjne prawdy religijne (Bóg nie jest tutaj rozumiany jako *God of the gaps*, krytykowany chociażby przez Daniela Dennetta czy Richarda Dawkinsa). Przedstawiana propozycja nie stanowi zatem podejścia konkurencyjnego wobec projektu ks. Hellera, lecz ma ambicje stania się „drugim dzieckiem” w rodzinie „nowej teologii” – obok „dziecka pierwszego”, czyli zaproponowanej przez ks. Hellera „teologii nauki”: usystematyzowanego, teologicznego namysłu nad naturą nauki jako takiej.

W omawianych powyżej artykułach Autor przedstawia zasadniczo zagadnienia związane z pojęciem „etyki chrześcijańska”, które szerzej omawia w pracy habilitacyjnej pt. *Etyka chrześcijańska dla postchrześcijańskiej epoki*. Odrębną tematyką – próbą filozoficznej syntezy teologii i kosmologii – zajmuje się (razem ze współautorką) w artykule *Czas na nową teo(kosmo)logię*.

### **3. Dane o publikacjach, konferencjach naukowych, o członkostwie w organizacjach i towarzystwach naukowych. Informacje naukometryczne**

Oprócz omówionej powyżej monografii *Etyka chrześcijańska dla postchrześcijańskiej epoki*, dr Gałęcki opublikował (po uzyskaniu stopnia doktora): monografię *Spór o sumienie. Źródła i konsekwencje etyki Johna Henry'ego Newmana*, TAIWPN Universitas, Kraków 2012, ss. 466; 16 rozdziałów w monografiach naukowych, 20 artykułów w czasopismach naukowych (w tym w: „Semina Scientiarum”, „Racjonalia”, „Presje”, „Medycyna Praktyczna”, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, „Veritati et Caritati”, „Logos i Ethos”, „Praxeologia”, „Ruch Filozoficzny”, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie”, „Studia Kulturoznawcze”).

Po uzyskaniu stopnia doktora dr Gałęcki wygłosił 42 referaty w tym 7 na konferencjach międzynarodowych i 9 na konferencjach ogólnopolskich. Dr Gałęcki jest członkiem Polskiego Towarzystwa Bioetycznego, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, zespołu badawczego Collective Responsibility Interdisciplinary Group przy Uniwersytecie Ekonomicznym w Krakowie.

Informacje naukometryczne: 11 cytowań, w tym 2 autocytowania (wg Google Scholar), 98 cytowań (wg Academia.edu); H-index=1 (wg Google Scholar); liczba punktów MNiSW od uzyskania stopnia doktora – 298 pkt.

### **4. Informacje o współpracy międzynarodowej i o nagrodach dra Gałęckiego**

Dwukrotny pobyt – jako *resident scholar* – w National Institute for Newman Studies w Pittsburghu (USA) w latach 2010 (przed doktoratem) i 2014. Ich owocem był projekt *The Moral Conscience and the Ethics of J.H. Newman* (w roku 2010, tj. przed doktoratem) oraz projekt *J.H. Newman on Virtues* (2014). Pobyt badawczy – jako *visiting scholar* – w The Nanovic Institute for European Studies na Notre Dame University (USA, 2014) czego wynikiem był projekt *The Renewed Holistic Ethics based on MacIntyre's Theory of Virtues, Finnis' Natural Law, and Newman's Philosophy of Conscience as a Proposition for the Contemporary European Moral Debates*, udział w dwóch międzynarodowych konferencjach, studium idei postchrześcijaństwa. Zarówno praca magisterska dra Gałęckiego (2006), jak i praca jego rozprawa doktorska (2011) otrzymały Nagrodę Rektora UPJPII.

### **5. Osiągnięcia dydaktyczne i osiągnięcia w zakresie popularyzacji nauki lub sztuki**

W czasie drugiego pobytu w USA (2014) dr Gałęcki wygłosił cykl wykładów „Fundamentals of Christian Ethics” dla słuchaczy McAnulty College and Graduate School of Liberal Arts (Pittsburgh). W ramach projektu „Science for Ministry in Poland” (przyznanego przez Fundację Johna Templetona – IV edycja w 2020 roku) wygłosił dla Copernicus College siedmioczęściowy cykl wykładów zatytułowany „Nauka i religia w starożytności

i średniowieczu”. Od roku 2017 jest zapraszany do wygłoszenia co roku cyklu wykładów akademickich dostępnych dla całej wspólnoty akademickiej Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego im. Jana Długosza w Częstochowie. Do tej pory zrealizował cztery takie cykle: Idea uniwersytetu (2017), Bioetyka (2018), Konstytucja RP oczami filozofa (2019) oraz Czy można udowodnić istnienie Boga? (2020). W bieżącym roku akademickim prowadził także dla obcokrajowców – studentów Szkoły Doktorskiej UJD wykład w języku angielskim „Ethics for Research Workers and the Scholar’s Social Role”. Prowadził wykłady dla studentów studiów dziennych, zaocznych i podyplomowych w krakowskich uczelniach: Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II, Akademii Ignatianum, Wyższej Szkole Europejskiej im. ks. Józefa Tischnera oraz w Wyższym Seminarium Duchownym Franciszkanów. Zaplanowane na semestr letni 2019/2020 kursy z powodu pandemii zostały przełożone na kolejny rok akademicki.

Poprzez otwarte wykłady i seminaria popularyzuje przede wszystkim filozofię, udzielając się w takich organizacjach jak: Fundacja Bioetyczna (projekt edukacyjny w szkołach średnich Krakowa poświęcony transplantologii), Koło Naukowe Studentów Biotechnologii UJ „Mygen”, Instytut Tertio Millennio (XXXV i XXXVI „Szkoła Zimowa”), Klub Jagielloński („Akademia Dobrego Państwa”), Szpital Specjalistyczny im. Jana Pawła II w Krakowie („Uniwersytet Niegasnącej Młodości”), Uniwersytet Trzeciego Wieku Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego im. Jana Długosza w Częstochowie oraz Politechniki Częstochowskiej, Muzeum Częstochowskie (cykl „Filozofujemy!”), Filharmonia Częstochowska („Akademickie Koncerty Kameralne”). W latach 2011–2015 opublikował siedem tekstów na internetowym portalu klubu (jagiellonski24); niektóre z nich zostały później zamieszczone na stronach Internetowego Serwisu Filozoficznego „Diametros”; „Teologii Politycznej” czy portalu Onet Zdrowie. Był częstym gościem Radia Kraków, zapraszany w charakterze eksperta do komentowania tematów związanych z etyką, bioetyką i polityką.

## **6. Opieka naukowa nad studentami lub doktorantami**

Dr Gałecki był promotorem pomocniczym w dwóch przewodach doktorskich: mgra Rafała Blechacza (Instytut Filozofii, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, 2018), mgra Bartosza Fingasa (Instytut Filozofii, Uniwersytet Warszawski, 2018). Był promotorem czterech prac licencjackich z filozofii (Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie, 2017), recenzentem czterech prac magisterskich i czterech prac licencjackich z filozofii (Akademia im. Jana Długosza, obecnie Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza w Częstochowie). W latach 2006–2010 współpracował przy realizacji 26 prac magisterskich i licencjackich napisanych pod kierunkiem dra hab. Tadeusza Biesagi na seminarium z etyki na UPJPII oraz na Ignatianum.

## **7. Funkcje pełnione na UJD w Częstochowie**

W latach 2017–2018 dr Gałecki pełnił funkcję sekretarza zespołowego grantu NCBR „Projekt Rozwój Kompetencji Filozoficznych”. Od 2019 roku jest: (i) członkiem Rady Dyscypliny Filozofia na Uniwersytecie Humanistyczno-Przyrodniczym im. Jana Długosza w Częstochowie, (ii) Brokerem Innowacji Centrum Transferu Wiedzy i Innowacji w Obszarze Nauki i Sztuki tegoż uniwersytetu w ramach projektu Inkubator Innowacyjności 2.0, realizowanego we współpracy z Politechniką Łódzką ze środków Programu Operacyjnego Inteligentny Rozwój i współfinansowanego ze środków Europejskiego Funduszu Rozwoju

Regionalnego; pełni również funkcję Rzecznika Nauki Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego im. Jana Długosza w Częstochowie, odpowiadając za relacje pracowników Wydziału Humanistycznego z otoczeniem społecznym, przede wszystkim z mediami lokalnymi i ogólnopolskimi, pozwalające skutecznie realizować wpływ społeczny badań prowadzonych w dyscyplinach filozofia, historia, językoznawstwo oraz literaturoznawstwo. Od roku 2016 jest przewodniczącym Wydziałowej Komisji Wyborczej oraz członkiem Uczelnianej Komisji Wyborczej Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego im. Jana Długosza w Częstochowie.

#### **8. Końcowa ocena i postawienie wniosku**

W nawiązaniu do powyższej recenzji osiągnięcia naukowego i jego oceny, do poczynionych uwag oraz do uznania poszczególnych innych osiągnięć, uważam, że dorobek naukowy dra Sebastiana Gałęckiego, jego szeroko zakrojona aktywność organizacyjna i dydaktyczna spełniają wymogi stawiane przy nadawaniu stopnia doktora habilitowanego, a określone w stosownych aktach prawnych (art. 219 ust. 1 pkt 2. ustawy z dn. 20 lipca 2018 r. o szkolnictwie wyższym i nauce, Dz.U. z 2018 r. poz. 1668 ze zm.). W związku z tym rekomenduję Komisji Postępowania Habilitacyjnego przyjęcie uchwały o nadaniu doktorowi Sebastianowi Gałęckiemu stopnia naukowego doktora habilitowanego w dziedzinie nauk humanistycznych w dyscyplinie filozofia.



Józef Bremer SJ

