



Profesor zw., dr hab. Adam Chmielewski
Kierownik Zakładu Filozofii Społecznej i Politycznej
Instytut Filozofii, Uniwersytet Wrocławski
ul. Koszarowa 3, 51-149 Wrocław, fax +(48-71) 3261009
adam.chmielewski@uwr.edu.pl

Wrocław, 28 stycznia 2021 r.

Recenzja dorobku naukowego i rozprawy habilitacyjnej dr Sebastiana Gałęckiego

Przebieg kariery naukowej

Dr Sebastian Gałęcki jest absolwentem Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, gdzie w 2006 roku uzyskał tytuł magistra filozofii na podstawie pracy magisterskiej poświęconej koncepcji etyki cnót Alasdaira MacIntyre'a. Praca powstała pod kierunkiem profesora Tadeusza Biesagi. W 2011 roku dr Gałęcki uzyskał stopień doktora nauk humanistycznych w dziedzinie filozofii na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II na podstawie rozprawy pt. „Koncepcja sumienia w filozofii moralności J. H. Newmana”. Promotorem jego rozprawy również był profesor Tadeusz Biesaga, zaś recenzentami były profesorowie Karol Tarnowski i Paweł Kłoczowski. Dr Gałęcki uzyskał stałe zatrudnienie akademickie na Uniwersytecie Humanistyczno-Przyrodniczym im Jana Długosza w Częstochowie dopiero w 2017 roku. Uprzednio, począwszy od 2013 roku, pracował jako nieetatowy wykładowca na kilku uczelniach, w tym na Wyższej Szkole Europejskiej oraz Akademii Ignatianum w Krakowie. Dr Gałęcki odbył trzy kilkumiesięczne staże w ośrodkach akademickich w USA.

Zainteresowania naukowe

Zainteresowania dra Gałęckiego sytuują się w obszarze szeroko rozumianej filozofii moralności, filozofii religii i bioetyki. Najwięcej uwagi badawczej poświęcił dotychczas problemom etyki chrześcijańskiej, takim jak idea sumienia, problem cnót i prawa naturalnego, zagadnienie relatywizmu i pluralizmu, nieposłuszeństwa obywatelskiego, granic ludzkiej ingerencji w życie ludzkie (transhumanizm, aborcja, śmierć mózgu, homoseksualizm, szczepienia), czerpiąc inspirację z dzieł licznych autorów wypowiadających się w tych kwestiach, takich jak Karol Wojtyła, John. H. Newman, Alasdair MacIntyre, John Finnis i inni. Rozważając te zagadnienia, z natury rzeczy podejmował także kwestie filozoficzno-naukowe, epistemologiczne i ontologiczne. Dr Gałęcki analizował również pewne problemy z zakresu filozofii polityki, w tym spór między liberalizmem i komunitaryzmem, a także ogólne zagadnienia z zakresu historii filozofii.

Dorobek naukowy

Opublikowany dorobek naukowy dra Gałęckiego obejmuje dwie bardzo obszerne monografie; pierwsza z nich to *Spór o sumienie. Źródła i konsekwencje etyki Johna Henry'ego Newmana* (Universitas, Kraków 2012, ss. 466), druga zaś to rozprawa

habilitacyjna pt. *Etyka chrześcijańska dla postchrześcijańskiej epoki* (Universitas, 2020, ss. 670). Opublikował również 16 rozdziałów w monografiach naukowych oraz 23 artykuły w czasopiśmie, w tym jeden w języku angielskim w wydawnictwie swojej uczelni, oraz jedną recenzję w czasopiśmie zagranicznym. Gałęcki wziął również udział w 45 konferencjach, na których wygłaszał referaty. Były to w przeważającej mierze konferencje krajowe; tylko trzy z nich miały wymiar międzynarodowy i tylko jedna z nich odbyła się za granicą. Mimo doświadczeń i kontaktów międzynarodowych, dr Gałęcki opublikował tylko dwa teksty w językach innych niż polski. Mimo znacznej liczby publikacji, są one rzadko cytowane, zaś indeks ich wpływu (H-Index) wynosi 1.

Aktywność dydaktyczna, organizacyjna i popularyzacja nauki

Dr Gałęcki prowadzi zajęcia z zakresu etyki, bioetyki i innych przedmiotów filozoficznych na swojej uczelni oraz innych, na których jest zatrudniony w trybie nieetatowym. Prowadził wykłady w języku angielskim na Duquesne University podczas swojego pobytu na tej uczelni. Pełnił rolę promotora pomocniczego w dwóch przewodach doktorskich i był promotorem czterech prac licencjackich.

Habilitant jest też bardzo aktywny na polu popularyzacji nauki. Wygłosił liczne wykłady popularne na tematy filozoficzne, publikowane w mediach społecznościowych, bierze udział w programach nadawanych przez media głównego nurtu. Jest recenzentem dla szeregu pism i wydawnictw, w tym wydawnictwa Znak oraz czasopism „Logos i Ethos” i zagranicznego „Newman Studies Journal”, w którym pełni rolę członka rady redakcyjnej. Jest rzeczą zastanawiającą, że mimo swej niezaprzeczalnej fachowości w zakresie filozofii i teologii Newmana, opublikował w tym piśmie w języku angielskim tylko jedną dwustronicową recenzję. Pełni również rolę recenzenta dla innych czasopism, jest członkiem szeregu stowarzyszeń naukowych, w tym oraz szereg funkcji organizacyjnych na swojej uczelni.

Rozprawa habilitacyjna

Celem monografii Sebastiana Gałęckiego pt. *Etyka chrześcijańska dla postchrześcijańskiej epoki*, którą przedłożył jako rozprawę habilitacyjną, jest sformułowanie przekonującej odpowiedzi teoretycznej na stan „rozbitcia” współczesnej etyki chrześcijańskiej. Za przejaw tego rozbitcia (s. 26, 28, 62, 509) lub „rozpadu” etyki chrześcijańskiej dr Gałęcki uważa fakt, że koncepcje etyki chrześcijańskiej, oparte, odpowiednio, na kategorii sumienia, pojęciu prawa naturalnego oraz koncepcjach cnót, funkcjonują oddzielnie i nie zostały dotychczas zintegrowane w harmonijny chrześcijański system etyczny. Na poparcie swojej tezy autor przytacza szereg teologicznych autorytetów, którzy wskazują współistnienie w ramach myśli chrześcijańskiej równoległych nurtów etycznych. Na przykład według przytoczonego przez autora Charlesa Currana tymi nurtami są podejście teleologiczne, model deontologiczny oraz nurt skoncentrowany na odpowiedzialności (s. 27), zaś Servais Théodore Pinckaers wymienia cztery takie nurty: oparty na prawie moralnym; skupiony się na normie i obowiązku; kładący nacisk na szczęście i cel ostateczny, wreszcie akcentujący wartości (s. 27-28). Rozbieżności w etyce chrześcijańskiej dr Gałęcki sprowadza do trzech nurtów, które kategoryzuje za pomocą pojęć, odpowiednio, obiektywizmu prawa naturalnego, subiektywizmu sumienia oraz partykularyzmu cnót. Diagnoza ta stanowi treść pierwszej tezy pracy, która została wyrażona językiem MacIntyre’a: zgodnie z nią, współczesna etyka chrześcijańska znajduje się w podobnym stanie niewspółmierności i wewnętrznego konfliktu, jak cały oświeceniowy projekt uzasadnienia moralności (s. 28).

Zadaniem, jakie sobie Gałęcki stawia, jest dokonanie teoretycznej integracji tych nurtów w jeden spójny system. Zadanie to uważa za tym pilniejsze, że, jak sądzi, nowa etyka chrześcijańska, oparta na trzech wyżej wzmiankowanych filarach, może stanowić skuteczną odpowiedź na współczesne procesy odchodzenia od chrześcijaństwa, zachodzące w epoce, którą określa mianem postchrześcijańskiej.

Postchrześcijaństwo charakteryzuje Gałęcki za pomocą pięciu cech: (i) jest ono mutacją chrześcijaństwa, mimo tego, że wypiera się swojej genezy w chrześcijańskiej wierze; (ii) jest wykorzenione; (iii) jest płynne, tj. opiera się na uznaniu, że w świecie nie ma nic stałego, czym się skazuje na rozdarcie i niezdecydowanie; (iv) jest obojętne wobec chrześcijaństwa oraz (v) jest świeckie, tj. wypiera religię z jej uprzedniej dominującej roli w życiu publicznym (por. s. 60).

Każdy z tych terminów autor na rozmaite sposoby konkretyzuje i dookreśla, starając się wskazywać na zjawiska społeczne, dla których kategorie te są nazwami. W swojej analizie pojęcia postchrześcijaństwa autor argumentuje m.in., że procesy sekularyzacyjne, jakkolwiek oznaczają wyrzekanie się chrześcijaństwa w różnych sferach życia społecznego nowoczesności, nie są równoznaczne z całkowitym zatarciem dziedzictwa chrześcijańskiego, które pod wieloma względami pozostaje trwałym, strukturalnym wręcz elementem życia kultury zachodniej.

Druza teza autora orzeka, że każdy z wymienionych nurtów etyki chrześcijańskiej ma swojego paradygmatycznego przedstawiciela, który sytuując się w reprezentowanej tradycji, dokonuje przeformułowania jej w taki sposób, aby stała się ona zrozumiała i przekonująca dla człowieka czasów postchrześcijańskich. Gałęcki znajduje takich paradygmatycznych reprezentantów w kulturze angloamerykańskiej, w szczególności w dziełach Johna H. Newmana, który rozwijał etykę sumienia, Alasdaira MacIntyre'a, rozwijającego etykę cnót, oraz Johna Finnis, którego uważa za „głównego przedstawiciela” „nowej teorii prawa naturalnego” (s. 101, 509). Odpowiednio do tego Gałęcki sądzi, że podstaw nową, zintegrowaną etykę chrześcijańską, odpowiedniej dla epoki postchrześcijańskiej, należy poszukiwać w trzech współczesnych doktrynach teologiczno-moralnych, wypracowanych przez tych trzech myślicieli, tj. w kategorii sumienia w jej rozumieniu przez Newmana; w arystotelesowsko-tomistycznej idei przeformułowanej przez Alasdaira MacIntyre'a oraz w koncepcji prawa naturalnego przeformułowanej przez Johna Finnis.

Według trzeciej tezy autora, przywołującego w tym kontekście Newmana ideę „moralnej przyjaźni”, można dokonać uzgodnienia tych trzech rywalizujących tradycji etyki chrześcijańskiej oraz ich najważniejszych elementów ontologicznych i epistemologicznych, i zbudować na nich „pełny system etyki chrześcijańskiej dla postchrześcijańskiej epoki”. Autor wspiera się w tym miejscu autorytetem Josepha Ratzingera, według którego w konwergencji różnych dróg można znaleźć drogę właściwą, ponieważ „każda z powyższych tradycji rozpatrywana z osobna i niezależnie od pozostałych pozostawia otwarte pytania” (s. 510).

Synteza Gałęckiego opiera się na odwołaniu do Newmanowskiej idei moralnej przyjaźni: przyjacielska rozmowa między tymi trzema doktrynami pozwoliłaby ona zbudować całościową etyczną chrześcijańską odpowiedź na obojętność postchrześcijańskiej epoki. Warunki, jakie winna w opinii Gałęckiego spełniać taka zintegrowana etyka chrześcijańska, są następujące: (i) zdolność do przekraczania różnic i wzajemnych antagonizmów (tj. wspomniana „moralna przyjaźń”); (ii) oparcie w chrześcijańskim kontekście odkrycia oraz przyjęcie filozoficznego kontekstu uzasadnienia; (iii) niesprzeczność z doktryną chrześcijańską; (iv) chrześcijańskie zadania poznawcze; oraz (v) katolickość, tj. uniwersalność, przy czym katolickość jest rozumiana jako to, co jest „radikalnie sprzeczne z tym, co lokalne lub partykularne”, a zarazem jest utożsamiana z tym, „co prawdziwe i autentyczne – w przeciwieństwie do tego, co fałszywe lub heretyckie” (s. 44).

Propozycja Gałęckiego opiera się na uznaniu podstawowej roli prawa naturalnego. Rozwiązanie to zostało poprzedzone refleksją na temat odmienności w rozumieniu możliwości poznania prawa naturalnego między trzema omawianymi przez siebie myślicielami. W kluczowym momencie swojej rozprawy Gałęcki wskazuje na główne rozbieżności zachodzące między nimi. Jak stwierdza, każdy z nich reprezentuje osobne stanowisko wobec zasad prawa naturalnego: Finnis uważa je za *per se nota* i uniwersalne, według Newmana są one „jakby” samooczywiste, lecz nie uniwersalne, natomiast MacIntyre uważa, że pierwsze zasady nie są ani samooczywiste ani uniwersalne (s. 563).

Gałęcki uważa, że tych odmiennych stanowisk epistemologicznych nie da się uzgodnić, lecz proponuje rozwiązanie, które uważa za racjonalne i które ujawnia, iż rozbieżności między tymi trzema stanowiskami dotyczą raczej pochodzenia pierwszych zasad, lecz nie samych zasad lub rozumowania moralnego. Rozwiązanie to jest zasadniczo MacIntyre’owskie: pierwsze zasady nie mają źródła w czystym rozumie ani w subiektywnym doświadczeniu, lecz we wspólnym namyśle prowadzonym w ramach społecznie ucieleśnionych tradycji dociekań. Gałęcki uważa również, jak MacIntyre, że rozwiązanie to nie zagraża relatywizmem, jest ono bowiem „pluralizmem bez relatywizmu”. Brak ponadczasowych wzorców ocen i nieabsolutność tradycji pozostawia możliwość ich krytyki ich samych oraz głoszonych przez nie dóbr i zasad. Wbrew Finnisowi zatem pierwsze zasady nie są „samooczywiste”, lecz raczej ich oczywistość jest ograniczona do danej tradycji.

Mimo odrzucenia tezy o tym, iż uniwersalność pierwszych zasad jest przez nas poznawalna oraz mimo zakwestionowania ich zakorzenienia w czystym rozumie, autor uważa jednak, że istnieje możliwość przekraczania partykularyzmu tradycji, a tym samym dążenia ku prawdzie. Opowiada się tym samym za stanowiskiem progresywizmu poznawczego. Na podstawie tego rozwiązania może, z jednej strony, zgodzić się on z Tadeuszem Bartosiem, że takie stanowisko dotyczące podstaw etyki chrześcijańskiej oznacza „koniec wiedzy absolutnej”, tj. jest równoznaczne z rezygnacją z jednego, dominującego systemu wiedzy, lecz zarazem twierdzi, że stanowisko takie nie jest równoznaczne z końcem „prawdy absolutnej”. W ślad za MacIntyre’em Gałęcki uważa bowiem, że tradycja etyki chrześcijańskiej stanowi ucieleśnienie określonych dóbr, zasad, metod i cnót, i które w rywalizacji z alternatywnymi stanowiskami etycznymi które muszą regularnie wykazywać swoją wyższość, a jednocześnie orzeka, że „fakt jej istnienia od dwóch tysięcy lat świadczy o tym, że przeszła ona niejeden kryzys epistemologiczny – i to przeszła go zwycięsko” (s. 572).

Ostatecznie ideę zbudowanej syntezy autor objaśnia za pomocą trzech metafor: pierwsza z nich to Jezusowa metafora o starym winie w nowych bukłakach, druga to Monteskiusza teza o trójpodziale władz państwa na prawodawczą, wykonawczą i sędziowską, trzecia metafora zaś jest zbudowana na wskazaniu warunków, jakie winien spełnić turysta, aby zrealizować w udany sposób pieszą wyprawę: w przygotowaniach do wędrowki musi zadbać o mapę, kompas oraz kondycję (trening). W świetle Monteskiuszowskiej metafory prawo naturalne miałoby spełniać rolę władzy prawodawczej, cnoty rozumiane jako jakości i dyspozycje osoby byłyby odpowiednikiem władzy wykonawczej, zaś sumienie odpowiadałoby władzy sądenia rozstrzygającej spory (s. 608). Na mocy metafory turystycznej zaś dla chrześcijanina wędrującego po postchrześcijańskim terytorium mapą jest prawo naturalne w interpretacji Finnis, jego kompasem jest sumienie w rozumieniu Newmana, zaś kondycją lub treningiem jest doskonałość lub cnota zaczerpnięta od MacIntyre’a.

Ocena rozprawy habilitacyjnej

Jakkolwiek rozumienie postchrześcijaństwa przez Gałęckiego wydaje się powierzchowne, to bez wątpienia w ten sposób można zdefiniować przynajmniej niektóre

aspekty współczesnej epoki. Postawienie w centrum uwagi problemu postchrześcijaństwa oraz umiejętne przeobrażenie go w punkt wyjścia dla rozwijanego w habilitacji rozumowania, a także próba zmierzenia się z niebagatelnym zadaniem, jakie sobie habilitant postawił, stanowią niewątpliwie najmocniejszy atut jego teoretycznej propozycji. Mając to na względzie, a także rozliczne propozycje teoretyczne i argumenty, zawarte w tej obszernej rozprawie, można stwierdzić, że wypełnia ona podstawowe wymogi rozprawy habilitacyjnej. Oceniana rozprawa jest bowiem monograficznym i całościowym opracowaniem dobrze zdefiniowanego zagadnienia, temat omawiany przez autora nie doczekał się w literaturze polskiej dostatecznych omówień i pod tym względem jego praca ma charakter prekursorski, podejmuje bowiem temat nowy, a zarazem ważki dla rozwoju filozofii religii i filozofii moralności oraz dla przyszłości religii w społeczeństwie. Praca ta, oparta na badaniach rozwijanych intensywnie głównie w USA i Wielkiej Brytanii i niedostatecznie rozpoznanych w Polsce, wnosi istotne wartości poznawcze do polskiej debaty o przyszłości religii i religijności. Powyżej zdefiniowane zadanie badawcze jest więc doniosłe nie tylko z punktu widzenia teologiczno-moralnego, ale także ma znaczenie społeczne i polityczne. Na podkreślenie zasługuje również zademonstrowana przez autora erudycyjność i szczegółowość jego analiz i propozycji. Pod względem warsztatowym praca jest staranna i oparta na rozległej bazie bibliograficznej. Wydaje się, że autor wziął pod uwagę niemal wszystkie pisma omawianych przez siebie autorów oraz liczne komentarze do omawianych myślicieli, a także sięgnął do rozlicznych publikacji dotyczących poruszanych przez niego problemów.

Niewątpliwie ambitny projekt Gałęckiego jest jednak obciążony szeregiem poważnych wad. Najpoważniejsze cztery są ściśle ze sobą powiązane. Książka jest (i) o wiele za długa, a w swojej treści (ii) mocno powtarzalna. Skutkiem braku dyscypliny pisarskiej jest nie tylko fakt, że rozprawa jest niesłychanie nużącą lekturą, ale i to, że jej rozmiary w negatywny sposób wpłyną na możliwe jej oddziaływanie. Przeprowadzone przez niego rekonstrukcje wybranych doktryn mają na celu ukazanie ich odmiennych aspektów i wsparcie dla proponowanych przez niego tez, lecz w naturalny sposób rozmaite elementy tych doktryn nakładają się na siebie, co wymusza na autorze powtarzanie tych samych wątków, opinii i tych samych cytatów niekiedy wielokrotnie. Trzecia wada tej książki polega na tym, że (iii) mimo próby zbudowania konstrukcji teoretycznej, mającej na cel integrację zróżnicowanych podejść to etyki chrześcijańskiej, praca Gałęckiego ma w przeważającej mierze charakter interpretacyjny: rekonstrukcja przyćmiewa konstrukcję. Co więcej, argumentacja mająca na celu wykazanie trafności trzech tez organizujących pracę autora wydaje się (iv) podważać trafność tych tez. Do szerszego omówienia tego czwartego zarzutu powrócę poniżej.

Istotną wadą pracy Gałęckiego jest to, że ma ona pod wieloma względami charakter bezkrytyczny, a nawet apologetyczny. Niedostatki krytycyzmu autor demonstruje w dwóch zasadniczych wymiarach swojej pracy.

Po pierwsze, podejście zaprezentowane przez autora nosi znamiona apologetycznego wobec trzech wybranych myślicieli, ponieważ odnosi się on krytycznie do protagonistów swojej rozprawy w bardzo niewielkiej mierze, jeżeli w ogóle. Poszukiwanie odpowiedzi na ważkie postawione przez niego w jego rozprawie prowadzi w duchu daleko idącej dla aprobaty poglądów trzech wymienionych autorów, poświęcając zbyt wiele uwagi rozwlekłemu rekonstruowaniu ich tez, w znacznie mniejszym stopniu zaś krytycznej ocenie ich dokonań. W żadnym chyba fragmencie tej obszernej pracy nie znalazło się miejsce na zdecydowane zakwestionowanie omawianych przez autora doktryn czy ich poszczególnych elementów: przeciwnie, autor wkłada wiele wysiłku w nużącą i powtarzalną ekspozycję omawianych koncepcji.

Po drugie, co bardziej ważkie, autor jest apologetyczny także wobec samego chrześcijaństwa jako doktryny oraz instytucji. Przejawia się to zwłaszcza w tym, że zarejestrowawszy fakt odchodzenia od chrześcijaństwa i zjawisko przeobrażania się czasów

współczesnych w epokę postchrześcijańską, Gałęcki nie diagnozuje wystarczająco wnikliwie przyczyn odchodzenia wiernych od chrześcijaństwa ani powodów wyłaniania się epoki postchrześcijańskiej. W szczególności nie znajduje on tych przyczyn w samej formacji chrześcijańskiej i w jej instytucjonalnych postaciach, zwłaszcza w Kościele katolickim.

Aby nadać konkretność temu zarzutowi, można przywołać opinię Gałęckiego, wspartą autorytetem Samuela Huntingtona, że jedną z cech epoki postchrześcijańskiej jest to, że „chrześcijaństwo nie rodzi we współczesnym człowieku żadnych uczuć” (s. 56). Teza ta wyraża istotną prawdę tyleż o współczesnej epoce, co o samym chrześcijaństwie. Jednakże teza ta jest zarazem wątpliwa, albowiem chrześcijaństwo wcale nie jest całkiem obojętne współczesnemu światu. Aby to wykazać, można wyjść od tego, że w skali świata liczba chrześcijan, w tym katolików, zwiększa się w sensie absolutnym. Jakkolwiek udział liczby chrześcijan w globalnej populacji pozostaje stabilny, to w proporcji do innych wyznań faktycznie się zmniejsza, ale tylko nieznacznie. Zjawisko to jest skutkiem relatywnie mniejszej liczby urodzeń wśród chrześcijan zamieszkujących kraje bardziej zamożnej Globalnej Północy w relacji do społeczności innych wyznań.

Z pewnością spadek liczby chrześcijan dotyka zwłaszcza rozwinięte kraje Europy, które rejestrują największy przyrost liczby ludzi niewyznających żadnej religii. Wśród wielu przyczyn tej dynamiki jest to, że, wbrew autorowi, niektóre odłamy religii chrześcijańskiej, np. katolicyzm czy ewangelicyzm, nie tylko stają się obojętne, ale także dlatego, że wzbudzają bardzo intensywne negatywne uczucia. Zjawisko to nie jest wyłącznie pochodną stosunku wyznawców Islamu do chrześcijaństwa. W nieodległej przeszłości bowiem wyznawcy Islamu bowiem mieli istotne powody, aby postrzegać chrześcijański świat Zachodu, w tym samo chrześcijaństwo, które dostarczało uzasadnienia dla polityki kolonialnej, jako główne zagrożenie. Sytuacja niewiele się zmieniła wraz z nastaniem epoki postchrześcijańskiej, albowiem również obecnie symbolika chrześcijańska jest przywoływana w kampaniach politycznych, militarnych, propagandowych i religijnych, wymierzonych w wyznawców Islamu. Znacznie bardziej istotne jest to jednak, że w zachodnim postchrześcijańskim świecie chrześcijaństwo wzbudza intensywne negatywne uczucia z powodu dążenia do pomniejszania zakresu indywidualnych wolności, represyjnego stanowiska Kościoła katolickiego wobec członków wyznań niechrześcijańskich oraz narzucania zasad chrześcijańskiej biopolityki na społeczności ukształtowane przez współczesną liberalno-demokratyczną sferę publiczną. Przybiera to m.in. postać dążenia kościołów chrześcijańskich, przede wszystkim katolickiego, do ograniczenia praw reprodukcyjnych kobiet i mężczyzn. Kościół katolicki stara się realizować tę politykę za pomocą instrumentalizacji państwa w celu wprowadzania zakazów dostępu do regulacji urodzeń. Towarzyszy temu represyjne stanowisko wobec mniejszości seksualnej oraz rozpowszechniona wśród katolickiego kleru przestępczość seksualna. Takie stanowisko Kościoła katolickiego jest uzasadniane za pomocą przywoływania idei prawa naturalnego oraz za pomocą krytyki osiągnięć naukowych, zwłaszcza ewolucjonizmu.

Wymienione zjawiska przyczyniają się do odchodzenia od Kościoła coraz większych mas ludzi, przyczyniając się w konsekwencji do kształtowania się kultury antychrześcijańskiej lub, jak autor woli, postchrześcijańskiej. Gdy jednak na s. 29 autor pisze: „Przyjrzyjmy się zatem czasom i obyczajom, w których przyszło nam żyć, a o których niniejsza książka traktuje”, to pod względem doboru „obyczajów” ilustrujących czasy współczesne jest on zdecydowanie selektywny i nieobiektywny, albowiem powyżej wskazanych kwestii nie wzmiankuje. Jego argument na temat niespójności epoki postchrześcijańskiej, dotyczący świętowania „ferii zimowych” 24 grudnia (s. 97) polega na nieznamomości mechanizmów funkcjonowania wiary w społeczeństwie i nie ma powagi naukowej. Jakkolwiek autor przywołuje szereg opinii na temat moralnych postaw postchrześcijańskich, to nie stawia pytania o endemiczne źródła kryzysu chrześcijaństwa. Co

więcej, sam sobie uniemożliwia postawienie tych pytań. Kiedy bowiem zastanawia się, czy to postchrześcijańska kultura stworzyła postchrześcijański umysł, czy odwrotnie, to w istocie rezygnuje z odpowiedzi na to pytanie stwierdzając, iż „trudno wskazać przyczynę i skutek” (s. 48). Innymi słowy, stara się uniknąć ryzyka, jakie wiązałoby się z sugestią, iż to samo chrześcijaństwo jest istotną przyczyną ukształtowania się kultury postchrześcijaństwa. Uniknięcie tych problemów negatywnie wpływa na jakość przedstawionej przezeń analizy źródeł tego kryzysu. Co więcej, fakt ten podważa w istotnym stopniu jego pierwszą tezę, opartą na diagnozie, że etyka chrześcijańska jest naznaczona rozziwem o charakterze zasadniczo teoretycznym. Takie podejście autora stawia również duży znak zapytania nad jego przekonaniem, że wypracowanie sposobu na pokonanie tego teoretycznego problemu pozwoli przekonać postchrześcijańską epokę do powrotu do chrześcijaństwa, jak również nad jego twierdzeniem, zaczerpniętym od MacIntyre’a, że tradycja chrześcijańska wychodziła zwycięsko ze wszystkich dotychczasowych kryzysów.

Aby sobie uświadomić, że ta teza nie jest w pełni trafna, wystarczy przywołać argumenty licznych przedstawicieli samej myśli chrześcijańskiej, którzy wskazują na kryzys tej wiary. Gałęcki odnosi się w swojej książce m.in. do Roda Drehera, publicysty chrześcijańskiego i autora popularnej (także w Polsce) książki pt. *The Benedict Option: A Strategy for Christians in a Post-Christian Nation* (2017). Odwołanie do tego pisarza jest o tyle zrozumiałe, że samo tytułowe pojęcie „opcji benedyktyńskiej” zbudował on na podstawie ostatniego akapitu książki MacIntyre’a *Dziedzictwo cnoty* (1984). W tym szeroko komentowanym fragmencie czytamy pesymistyczną diagnozę, według której „Na obecnym etapie sprawą zasadniczą jest budowa lokalnych form wspólnotowych, w których możliwe byłoby zachowanie dobrych obyczajów oraz życia intelektualnego i moralnego w obliczu epoki nowego barbarzyństwa, które już nadchodzi. A jeżeli tradycja cnót zdołała przetrwać okropności minionego okresu ciemnoty, nasze nadzieje nie są całkiem bezpodstawne. Tym razem jednak barbarzyńcy nie gromadzą się u naszych granic; oni od pewnego już czasu sprawują nad nami władzę. Fakt, że nie uświadamiamy sobie tego, stanowi element naszej skomplikowanej sytuacji. Nie czekamy na Godota, lecz na kogoś innego, na kolejnego – bez wątplenia bardzo odmiennego – świętego Benedykta” (MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, 1996, s. 466; na marginesie warto wspomnieć, iż według Stanleya Hauerwasa MacIntyre miał powiedzieć, że spośród wszystkich rzeczy, które napisał, najbardziej żałuje, iż napisał te właśnie słowa).

We wskazanej książce, jak i w swoich innych licznych tekstach, Dreher formułuje co najmniej dwuznaczną, jeżeli nie sprzeczną diagnozę chrześcijaństwa i postchrześcijańskiej epoki. Z jednej strony bowiem, poddał on krytyce katolicyzm, a następnie porzucił ten Kościół z powodu rozpowszechnionych w nim przestępstw na tle seksualnym. W istocie Dreher pokonał drogę od metodyzmu przez katolicyzm do prawosławia w poszukiwaniu wyznania chrześcijańskiego, które byłoby skalane grzechem w najmniejszym stopniu. Ostatecznie jednak, z drugiej strony, podobnie jak wielu innych teologów i etyków chrześcijańskich, Dreher składa winę za grzechy rozpowszechnione w różnych wyznaniach chrześcijańskich na czynniki zewnętrzne, nie zaś na samą konstytucję zinstytucjonalizowanych form wyznań chrześcijańskich. Podobnie wydaje się sądzić również Gałęcki, który nie szczędzi słów krytyki i ironii postchrześcijaństwu, lecz ostrza swojej krytyki nie odnosi do samego chrześcijaństwa.

Być może rzeczą właściwą byłoby, aby autor odniósł się do historycystycznej diagnozy Hegla, według którego chrześcijaństwo jest przejawem świadomości nieszczęśliwej: im uporczywiej dąży ono do osiągnięcia swego ideału, tym bardziej to sobie uniemożliwia. W odniesieniu do chrześcijaństwa średniowiecznego Hegel twierdził na przykład, że szukając ideału w cielesnej ascezie, chrześcijaństwo padało ofiarą skupienia całej swojej uwagi właśnie na tym, od czego chciało uciec. Wspominam o tym m.in. dlatego, że na przykład Kościół

katolicki utracił istotną liczbę swoich wiernych wskutek samego maksymalizmu i radykalizmu swojego nauczania, zaś na współczesnych kościołach chrześcijańskich, w tym na katolicyzmie, spoczywa ciężar rozmaitych przewin polegających na postępowaniu głęboko sprzecznych z nauczaniem, które one głoszą, przewiny te zaś dodatkowo odstręczają licznych wiernych. Nie trzeba być rygorystą etycznym, aby sądzić, iż siła przykazań moralnych słabnie, gdy głosu udziela im instytucja, która te przykazania systematycznie łamie.

Autor ubolewa, że współczesna świeckość jest podobna do *laïcité*, ponieważ wierzący chrześcijanin „nie ma... prawa domagać się dla światopoglądu chrześcijańskiego jakiejś uprzywilejowanej pozycji z powodów jego starożytności, pretensji do nadprzyrodzoności czy nawet historycznej roli, jaką odegrał w tworzeniu cywilizacji europejskiej. Chrześcijanie stoją w jednym szeregu z ekologami, zwolennikami kreacjonizmu, a nawet wyznawcami Latającego Potwora Spaghetti” (s. 58). Twierdzenie to jest po prostu nieadekwatne. Po pierwsze dlatego, że stawianie w jednym szeregu społeczno-politycznych inicjatyw ekologicznych z wyznaniem religijnym jest błędne, zaś zestawianie ich z kreacjonizmem jest zwodnicze, albowiem chrześcijaństwo nie jest wrogiem kreacjonizmowi, wręcz przeciwnie. Po drugie, we współczesnej liberalno-demokratycznej sferze publicznej wierzący chrześcijanie nieustannie i bardzo głośno domagają się uprzywilejowanej pozycji dla swojego światopoglądu. Zarazem Gałęcki nie odnosi się do faktu, że to z racji historycznych konsekwencji dominacji chrześcijaństwa doszło do jego wyparcia z jego uprzedniej, hegemonicznej roli politycznej, ani do tego, że nie bez przyczyny w świecie zachodnim uprzywilejowane miejsce zajmowane uprzednio przez chrześcijaństwo nie zostało wypełnione przez żadne z innych wyznań religijnych. Znamienne jest także to, że według Gałęckiego „Świeckość stanowi... próbę odejścia od tego, co konstytuowało naszą cywilizację przez kilkanaście wieków, choć bez sprecyzowanego pomysłu, czym dotychczasową ‘nieświeckość’ zastąpić” (s. 59). Opinia ta jest równoznaczna z mocno wątpliwą sugestią, że nieświeckość *wymaga* zastąpienia czymś równie całościowym, jak chrześcijaństwo, oraz sugeruje jeszcze bardziej wątpliwe przekonanie, że życie społeczne bez religii nie jest możliwe.

Jest rzeczą zastanawiającą, że Gałęcki szuka metody uspójnienia trzech wyróżnionych przez siebie tradycji etyki chrześcijańskiej bez jakichkolwiek odwołań do treści przekazanych swoim uczniom przez Chrystusa w Kazaniu na Górze. Jakkolwiek odniesienia do Dziesięciorga Przykazań w monografii występują, to wyjątkowo rzadko i to tylko w mowie zależnej, tzn. występują w cytatach zaczerpniętych z Finnisa. Można się domyślać, że zaproponowane przez Gałęckiego kryterium niesprzeczności nowej syntezy etycznej z doktryną chrześcijańską obejmuje również ich zgodność z chrystusowymi przykazaniami. Jednak nie wydaje się nieuzasadnione oczekiwanie, aby praca na temat etyki chrześcijańskiej zawierała odwołania do tych przykazań jako rdzenia chrześcijańskiej moralności.

Inny pakiet problemów w poglądach Gałęckiego wyłania się w analizie zaproponowanego przezeń kryterium katolickości, jakie ma spełniać spójna etyka chrześcijańska. Kryterium to jest sformułowane następująco: „*raison d'être* [etyki chrześcijańskiej] nie jest formalna doskonałość, lecz raczej praktyczna skuteczność: potrafi ona pogodzić ze sobą rozmaite elementy, mające odmienne genezy, odrębne zadania poznawcze, a nawet będące na pierwszy rzut oka nieprzystające do siebie” (s. 43). W kontekście deklarowanych wyjściowych zamierzeń rozprawy stwierdzenie to uważam za niezrozumiałe i sprzeczne z celem, jakie autor postawił swojej rozprawie. Wynika z niego, że skoro chrześcijaństwo katolickie polega na łączeniu nieprzystających do siebie elementów odmiennego pochodzenia, 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.

Przyjęte przez autora rozumienie katolicyzmu (uniwersalności) stawia pod znakiem zapytania całe jego przedsięwzięcie: po co „uspójniać” etykę chrześcijańską, gdy ona wcale nie musi być spójna? Z przyjętego kryterium katolicyzmu wynika bowiem, że etyka chrześcijańska może być konglomeratem, złożeniem rozmaitych wpływów i doktryn, pod warunkiem, że jest skuteczna. Zarazem „skuteczność” etyki chrześcijańskiej nie jest przez Gałęckiego zdefiniowana, choć autor zdaje się sugerować, że miernikiem tej skuteczności ma być to, w jakiej mierze etyka chrześcijańska służy odzyskaniu uprzywilejowanej pozycji chrześcijaństwa w życiu jednostek i społeczeństw.

Inny problem, jaki się z tym wiąże, polega na tym, że nie wiadomo, czym taki konglomerat miałby się różnić od złożenia rozmaitych wierzeń przetrwałych po katastrofie nauki, opisanej przez MacIntyre’a w dystopijnej niepokojącej sugestii z *Dziedzictwa cnoty*. Gałęcki stara się nadać sens pojęciu spójności, posługując się ideą „swoistego wewnętrznego uspójnienia”, ale zastrzega, że nie może ono nosić znamion niechrześcijańskiej, tj. pogańskiej perfekcji czy spójności. Nacisk, jaki autor kładzie w tym kontekście na inkluzyjność, a raczej zdolność do wchłaniania rozmaitych inspiracji przez chrześcijaństwo nasila głębokie poczucie synkretyzmu całego tego przedsięwzięcia. To poczucie synkretyzmu wzmacnia przekonanie Gałęckiego, zaczerpnięte z Newmana, zgodnie z którym „Etyka chrześcijańska była i jest konglomeratem różnych tradycji, każdą prawdę – bez względu na to, przez kogo i gdzie odkrytą – przyjmuje jako własną. Co więcej, nigdy nie ograniczała się tylko do tego, co jest formalnie chrześcijańskie lub ortodoksyjne: etycy proveniencji chrześcijańskiej mają prawo posługiwać się argumentami niechrześcijańskimi – czyli mającymi inną genezę – o ile rozjaśniają prawdy przez nich głoszone” (s. 72). Innymi słowy mówiąc, cel, jakim jest „rozjaśnianie prawd” chrześcijańskich, uświęca wszelkie środki teoretyczne. Zarazem jednak spójna etyka chrześcijańska może według Gałęckiego składać się z rozmaitych, nawet pogańskich elementów, pod warunkiem, że nie przyjmie pogańskiego kryterium spójności. To rozwiązanie wydaje się po prostu arbitralne i przeciwnie skuteczne: z jednej strony bowiem autor dopuszcza włączanie pogańskich materialnych zasad moralności do etyki chrześcijańskiej, lecz nie dopuszcza możliwości stosowania „pogańskiego” kryterium spójności. Autor wydaje się sądzić, iż rygorystyczny kryterialny mógłby mieć konsekwencje ekskluzywistyczne i najwidoczniej wzbrania się przed tą konsekwencją, lecz zarazem wzmaga to wątpliwości co do jego projektu uspójnienia etyki chrześcijańskiej.

W tym kontekście pewną wiarygodność uzyskuje teza o inkluzyjności etyki chrześcijaństwa (s. 71). Jednak teza o inkluzyjności chrześcijaństwa, zwłaszcza w jego katolickiej postaci, jest co najmniej kontrowersyjna. Dla uproszczenia poprzestanę na przypomnieniu, że na przykład przywoływany przez Gałęckiego Toynbee uznaje trzy wielkie religie judaistyczne, tj. judaizm, chrześcijaństwo i islam, za ekskluzywne. Innego przykładu na ekskluzywność katolicyzmu dostarcza John Milton, który w *Aeropagitica* w 1644 roku potępiał katolicyzm właśnie z powodu jego ekskluzywizmu i nietolerancji.

W swojej propozycji syntezy etyki chrześcijańskiej Gałęcki odrzuca rozwiązanie Finna, który orzeka, że istnieje możliwość uzyskania uprzywilejowanego dostępu do wiedzy zasad prawa naturalnego i opowiada się za stanowiskiem MacIntyre’a, według którego wszelka możliwa dostępna wiedza jest budowana we wspólnotowym procesie dociekań konstytutywnych dla tradycji i tradycję konstytuujących. Uznaje także, że wiedza w ten sposób budowana może być błędna. Istotny zarzut przeciwko tej argumentacji nasuwa się w kontekście zakwestionowania przez autora tezy Tadeusza Bartosia, który uważa, że mamy obecnie do czynienia „końcem prawdy absolutnej”. Gałęcki stwierdza, że „głoszenie końca prawdy absolutnej całkowicie wyklucza danego myśliciela z przynależności do tradycji chrześcijańskiej” (s. 556). Zarazem broni swojego stanowiska stwierdzając, również za MacIntyre’em, że odrzucenie absolutyzmu w rozumieniu wiedzy nie oznacza odrzucenia absolutyzmu w rozumieniu prawdy. To wymaga odeń wyjaśnienia, w jaki sposób rozumie

prawdziwość. Gałęcki jednak nie czyni zadość temu oczekiwaniu i zamiast tego objaśnienia skupia uwagę na przedstawieniu Newmanowskiego pojęcia „kumulacji prawdopodobieństw”. Idzie tu o to, że pewność osoby jest wynikiem zgromadzenia „zgodnych z sobą i zbieżnych prawdopodobieństw” (s. 595). Gałęcki objaśnia to rozumienie pewności wiedzy za pomocą metafory kabla zbudowanego z wielu cienkich przewodów: każdy z nich jest słaby i ulega łatwo zerwaniu, lecz łącznie dają wielką wytrzymałość. A zatem nagromadzenie prawdopodobieństw, które osobno są słabe i nieprzekonujące, lecz odpowiednio splecione jak kabel, prowadzą do „niemal oczywistej, racjonalnej i ostatecznej pewności”, na której można budować swoje życie (s. 595). To objaśnienie pewności ogranicza się jednak do pewności w sensie praktycznym jako podstawy do działania, nie jest zaś objaśnieniem pewności w sensie epistemologicznym, a z pewnością nie ma wiele wspólnego z pojęciem prawdy, tym bardziej absolutnej. Nie znajdujemy więc wyjaśnienia, w jaki sposób Gałęcki rozumie prawdę, choć pojęciem tym posługuje się w rozlicznych, także kluczowych momentach swojej argumentacji.

Ocena końcowa

Podsumowując ogólnie dorobek dra Gałęckiego stwierdzam, że pod względem liczby publikacji spełnia on warunki dojrzałości i samodzielności naukowej. Poważne zastrzeżenie budzi jednak fakt, że zasięg międzynarodowy jego funkcjonowania naukowego pod względem publikacji oraz ich wpływ jest znikomy, natomiast pod względem udziału w konferencjach jest on niewiele większy.

Na pozytywną ocenę zasługuje jego działalność dydaktyczna, organizacyjna oraz popularyzacyjna, ale również i pod tym względem zasięg jego aktywności ma charakter ograniczony.

Rozprawa habilitacyjna Gałęckiego nasuwa szereg poważnych zastrzeżeń merytorycznych i formalnych oraz jest zorientowana na obronę szeregu kontrowersyjnych twierdzeń, zaś przedstawiona przez autora argumentacja na rzecz tych twierdzeń wydaje się raczej podważać ich zasadność, aniżeli wykazywać ich trafność. Mimo te zastrzeżenia można uznać, że zdefiniowany przez autora przedmiot dociekań, jego niepodważalne kompetencje merytoryczne i wnikliwość zawartych w niej analiz sprawiają, że jego książkę można uznać za istotny wkład do dociekań naukowych w zakresie filozofii moralnej, zaś pod względem aspiracji jego praca ma istotną wagę intelektualną.

W świetle powyższych stwierdzeń uznaję, że całość dorobku dra Gałęckiego może być przedmiotem dalszych etapów postępowania w procedurze habilitacyjnej.

Adam Chmielewski

