

Piotr DUCHLIŃSKI*

*Wydział Filozoficzny, Akademia Ignatianum w Krakowie

Uspółcześniona wersja etyki klasycznej

Książka Jakuba GORCZYCY¹, profesora na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie, ukazała się w serii: *Myśl Filozoficzna* Wydawnictwa WAM w Krakowie, jako kolejne już wprowadzenie do etyki filozoficznej. *Zarys etyki fundamentalnej* jest przekładem oryginalnej, włoskiej wersji tej książki², którego dokonał sam autor.

Książka składa się z prologu, w którym autor przedstawia motywy napisania książki, jak również prezentuje cele przedmiotowe, które zamierza zrealizować. Całość rozważań zawarta jest w 7 rozdziałach. Książkę zamyka epilog oraz bibliografia przedmiotowa.

W prologu autor stwierdza, że napisał tę książkę, aby odpowiedzieć na fundamentalne pytanie etyki: „Jak żyć dobrze?”³. I choć jest ono bardzo ogólne, to można rozbić je na wiele szczegółowych pytań odnoszących się do „codziennych refleksji” nad moralnością, które podejmują wszyscy ludzie. Tytuł książki sugeruje, że autor poszukuje podstaw i fundamentów etyki. Poszukiwanie to dotyczy przede wszystkim etyki ogólnej.

¹ GORCZYCA, *Zarys etyki fundamentalnej. Być dla drugiego*.

² GORCZYCA, *Essere per l'altro. Fondamenti di etica filosofica*.

³ Por. GORCZYCA, *Zarys etyki fundamentalnej. Być dla drugiego*, s. 11.

Zgodnie z tytułem książki [...] nasza refleksja poświęcona będzie podstawowym problemom moralnym, dokładniej tym, którymi filozofia w tradycji chrześcijańskiej zajmowała się w rozmaitych konfiguracjach tematów w traktatach dotyczących „etyki ogólnej”⁴.

Natomiast podtytuł *Być dla drugiego* ujawnia filozoficzne nachylenie autora, który etykę sytuuje w kontekście tradycji chrześcijańskiej i jej ideału miłości bliźniego. Autor zastrzega jednak, że choć książka wyrasta z tradycji chrześcijańskiej, nie jest zaadresowana tylko do chrześcijan.

Włączenie owej problematyki do etyki fundamentalnej nie znaczy jednak, że książka adresowana jest wyłącznie do chrześcijan. Przeciwnie, mając charakter filozoficzny, jest ona – żywymy taką nadzieję – otwarta na lekturę, myśli i dialog o charakterze uniwersalnym⁵.

Autor świadomy jest tego, że etykę uprawia się zawsze w ramach jakiegoś, przeważnie konwencjonalnie przyjętego, epistemicznego warunku odniesienia. Słusznie zatem stwierdza,

że filozoficzna refleksja nie rozwija się nigdy od jakiegoś „punktu zerowego”, nie rodzi się w solipsystycznie zamkniętym podmiocie, który pewnego dnia postanowił wydobyć z siebie teorię etyczną. Ktoś, kto zapoczątkowuje refleksję nad kwestiami moralnymi, czyni to w sytuacji, która jest już nieodwracalnie zaznaczona jego *curriculum vitae*, tradycją kulturową, do której należy, okolicznościami dziejowymi, tożsamością rozmówców – także tych, których spotkał jedynie za pośrednictwem dostępnych lektur. W konsekwencji podejście do problematyki moralnej ze strony filozofa, który należy do jakiejś religii i wspólnoty wyznaniowej, nie może nie być w pewien sposób nacechowane jego wiarą i praktyką religijną, otrzymanym wychowaniem, obyczajem i tradycją⁶.

⁴ GORCZYCA, *Zarys etyki fundamentalnej. Być dla drugiego*, s. 11.

⁵ *Ibid.* s. 12.

⁶ *Ibid.* s. 23.

Tradycja chrześcijańska jest dla autora źródłem „inspiracji heurystycznej, polegającej na «wskazaniu» na te dane, które będą istotowo ważne dla filozoficznego dyskursu etycznego”⁷. Taką ważną ideą dla refleksji etycznej jest „zasada miłości bliźniego”.

Jeśli decydujemy się uprawiać etykę chrześcijańską, to musimy być świadomi tego, że

prawda objawiona, tradycja i magisterium Kościoła stanowią dla wierzącego swego rodzaju kryterium trafności poszukiwań i gwarancję chroniącą go przed niektórymi z możliwych błędów. Jeśli jego koncepcje filozoficzne stałyby w sprzeczności z przekazywaną przez te instancję doktryną, wówczas winny one stać się przedmiotem dalszego namysłu i krytycznej rewizji⁸.

Autor zasadnie podkreśla, że nie należy utożsamiać etyki chrześcijańskiej z teologią moralną. Podstawowa różnica między nimi jest taka, że etyka filozoficzna wychodzi od danych doświadczenia, które opracowuje za pomocą rozumu. Teologia moralna natomiast wychodzi od danych objawienia. Korzysta jednak przy ich opracowywaniu z różnych metod filozoficznych lub z danych nauk humanistycznych. Etyka może czerpać z danych teologii moralnej; musi to jednak czynić z dużą kontrolą metodologiczną i na właściwych etapach budowania teorii etycznej. Biblia, jako kontekst odkrycia wielu idei moralnych, jest dla etyka ważnym źródłem poznania. Nie można jej lekceważyć lub też zakładać na niej HUSSERLOWSKIEJ *epoché*. Natomiast w kontekście uzasadnienia etyk chrześcijański musi powoływać się na argumenty rozumowe. Wyodrębnienie etyki z teologii moralnej gwarantuje jej, zdaniem autora *Zarysu etyki*, „czystość metodologiczną”⁹. Nie zwalnia jednak wierzącego etyka od poszukiwania rozwiązań etycznych poza własną tradycją kulturowo-religijną.

Rozdział 1 zatytułowany „Zagadnienia metaetyczne” zawiera objaśnienia podstawowych terminów i pojęć należących do dziedziny

⁷ *Ibid.* s. 30.

⁸ *Ibid.* s. 29.

⁹ *Ibid.* s. 30.

filozofii praktycznej. GORCZYCA rozpoczyna swoje analizy prezentacją dwóch koncepcji metaetyki: wąskiego i szerokiego. Opowiada się za przyjęciem szerokiego rozumienia metaetyki, które nie ogranicza jej do semiotyki języka (jak czyni to zdecydowana większość analityków), dyskursu etycznego ani też do analizy metod i stylów argumentacji. Szerokie ujęcie metaetyki obejmuje także „filozoficzno-religijno-kulturowe uwarunkowania refleksji etycznej”¹⁰. Autor, nawiązując do tradycji neotomistycznej, przedstawia następujące rozumienie etyki, za którym się jednoznacznie opowiada. Etyka jest w pierwszej kolejności dyscypliną filozoficzną „którą bada byt i działanie człowieka w aspekcie dobra i zła moralnego”¹¹. Jest to wiedza o charakterze teoretyczno-praktycznym. Nie uprawia się etyki dla samej teorii, ale po to, aby za jej pomocą można było rozwiązywać moralne dylematy codzienności. Autor opowiada się za etyką, „która wypracowuje reguły słusznego i dobrego postępowania, konstytuuje się jako nauka normatywna”¹². Zadaniem etyki jest normowanie ludzkiego działania za pomocą norm o charakterze powszechnym i uniwersalnie ważnym¹³.

Etyka to wiedza naukowa. Sądy etyczne mają walor poznawczy, są intersubiektywnie sprawdzalne i komunikowalne. GORCZYCA nie rozwija szerszej kwestii naukowości etyki. Nie podejmuje także problemów metodologicznych, jakie wiążą się np. z obiektywnością i intersubiektywnością zdań praktycznych. To samo dotyczy kwestii sposobów uzasadniania tez w etyce. Autor pomija te problemy, tak jakby uważał, że nie są pozbawione kontrowersji.

W dalszej metodologicznej charakterystyce etyki GORCZYCA standardowo odróżnia etykę normatywną od tzw. etologii, czyli etyki opisowej, która bada to, jak człowiek się zachowuje, a nie jak powinien się zachowywać. Nie zajmuje się ona istotą moralności ani też naturą dobra moralnego. Autor wyklucza także możliwość budowania etyki na bazie wyników szczegółowych nauk o moralności (psychologii i socjologii). Proponuje autonomiczną koncepcję etyki. Nie dyskutuje

¹⁰ GORCZYCA, *Zarys etyki fundamentalnej. Być dla drugiego*, s. 16.

¹¹ *Ibid.* s. 18.

¹² *Ibid.* s. 21.

¹³ Por. *Ibid.* s. 21.

jednak problemów metodologicznych, które nasuwa tego typu etyka. Nie odnosi się też w żaden sposób do tych autorów, którzy proponują uprawianie tzw. nieautonomicznych modeli etyki. Nie znaczy to jednak, że ustalenia szczegółowych nauk o człowieku nie odgrywają żadnej roli w dyskursie etycznym. Autor bliżej nie precyzuje tych związków. Wydaje się jednak, że nie chodzi tu tylko o zależność psychologiczną (motywacja do uprawiania badań), ale o zależność heurystyczną. Dane socjologii czy psychologii moralności mają ważne znaczenie dla pracy etyka np. przy ustalaniu obowiązywania norm moralnych, kształtowania sumienia, krzewienia kultury moralnej. W bioetyce niezastąpiona jest np. wiedza z zakresu biologii, różnych dziedzin medycyny czy socjologii medycyny.

Autor wskazuje również na rolę literatury w etyce. Zdaniem GORCZYCY „etyka może wzbogacić własną problematykę dzięki temu wglądowi w sprawy ludzkie, który daje powieść i poezja, a także inne, równie doniosłe formy twórczości artystycznej, takie jak teatr czy narracja filmowa”¹⁴. Celem etyki jest nie tylko konstruowanie wyrafinowanych argumentów za pomocą abstrakcyjnych pojęć. Za pomocą samych tych argumentów nie można ukształtować moralnego charakteru. Etyka, a raczej etycy odpowiedzialni są za kształtowanie charakteru i postaw moralnych ludzi. Do tego konieczne jest przede wszystkim rozwijanie moralnej wyobraźni i empatii. Stąd rola przykładów bohaterów literackich, zmagających się z różnego rodzaju dylematami moralnymi, jest niezastąpiona w tym kształtowaniu moralnej wrażliwości podmiotu.

W paragrafie 1.7 autor przedstawia metodę etyki. Składa się ona z dwóch etapów: z opisu fenomenologicznego danych doświadczenia oraz z ich antropologiczno-metafizycznej interpretacji¹⁵. Wątek ten szerzej autor rozwija w rozdziale 2. Jego zdaniem, najbardziej adekwatnym dla opisu danych doświadczenia jest język „dialogu i szeroko pojętej fenomenologii”¹⁶. Jeśli chodzi o fenomenologię, to autor opowiada się za jej wersją realistyczną rozwijaną przez HILDEBRANDA

¹⁴ *Ibid.* s. 39.

¹⁵ Por. *Ibid.* s. 46.

¹⁶ *Ibid.* s. 37.

czy INGARDENA, choć afiliacji do tego ostatniego nigdzie nie zgłasza. Natomiast jeśli chodzi o metafizykę, to autor pozostaje w tradycji arystotelesowsko-tomistycznej. Akceptuje tylko niektóre jej kategorie teoretyczne służące do interpretacji danych doświadczenia etycznego. Dystansuje się jednak od tradycyjnego ujęcia punktu wyjścia etyki ogólniej, który rozpoczynał się od analizy celu ostatecznego. Stwierdza, że

tego typu podejście do problematyki działania i sensu życia ludzkiego sprawia jednak wrażenie, jakby autor chrześcijański zapomniał o podstawowej prawdzie swej wiary, a mianowicie, że wieczna komunია człowieka z Bogiem – przedmiot obietnicy i nadziei – jest do pomyślenia jako niezаслужony dar Miłości¹⁷.

Doświadczenie etyczne jako punkt wyjścia etyki rozpoczyna się od wydarzenia spotkania z drugim człowiekiem¹⁸.

„Doświadczenie wymagającej pod względem etycznym obecności drugiego człowieka jest bowiem źródłowym sposobem jawienia się bytu jako „kogoś”, a nie „czegoś”, jako osoby, a nie rzeczy. W wydarzeniu spotkania podmiot rozpoznaje więź etyczną łączącą go z drugim człowiekiem i zarazem staje się świadomy swojej odpowiedzialności za niego¹⁹.”

Drugi człowiek jest bezpośrednim źródłem moralnego zobowiązania, jakim jest odpowiedzialność. Za LEVINASEM Jakub GORCZYCA stwierdza, że doświadczenie etyczne odsłania drugiego w wymiarze jego „daru”. Drugi nie jest rzeczą, którą można sobie przywłaszczyć. Jest darem, w którego twarzy odbija się Dobroć Nieskończona. „Owa Dobroć, znacząca w twarzy, budzi w podmiocie pragnienie, aby troszczyć się o dobro bliźniego”²⁰. Przysługująca każdemu człowiekowi

¹⁷ GORCZYCA, *Zarys etyki fundamentalnej. Być dla drugiego*, s. 30.

¹⁸ Por. *Ibid.* s. 49.

¹⁹ *Ibid.* s. 51.

²⁰ *Ibid.* s. 54.

godność ontologiczna jest źródłem moralnego zobowiązania wyrażającego się w bezwzględnej i kategorycznej powinności „bycia darowanym dla drugiego”²¹.

W rozdziale 2 autor przeprowadza wiele interesujących analiz dotyczących powinności moralnej. W tych analizach można dostrzec wpływ KANTA i personalizmu etycznego rozwijanego przez WOJTYŁĘ i jego uczniów (STYCZEŃ, SZOSTEK, GAŁKOWSKI). Doświadczenie etyczne ujawnia, jak mówił kiedyś STYCZEŃ, macierzystą sytuację epistemologiczną etyki. Pokazuje, że dobro moralne ujawniające się w kontekście wydarzenia międzyosobowego spotkania nie jest redukwalne ani do dobra metafizycznego, ani do innych dóbr pozamoralnych. Tak samo osoba ludzka jawi się jako dobro *sui generis*. Ten fakt metafizyczno-aksjologiczny domaga się „szczególnego traktowania”²². Struktura bytu osobowego wyznacza zatem szereg dóbr podstawowych. Muszą one zostać zachowane i chronione, jeśli to „szczególne traktowanie” ma być w praktyce urzeczywistnione.

Rozdział 3 podejmuje kwestię filozoficznych koncepcji dobra moralnego. Autor dyskutuje sześć różnych koncepcji dobra moralnego, które zaopatrza krytycznym komentarzem. W pierwszej kolejności omawia dobro w systemie etyki ARYSTOTELESA²³, następnie przedstawia koncepcję dobra w klasycznym utylitaryzmie²⁴. Kolejne dwie koncepcje dotyczą dobra jako posłuszeństwa prawu boskiemu²⁵ oraz dobra moralnego w etyce kantowskiej²⁶. Szczególnie sporo miejsca poświęca autor problematyce dobra moralnego w aksjologii fenomenologicznej²⁷. Rozdział zamykają analizy dobra w etyce analitycznej²⁸. Autor krytycznie omawia dwie reprezentatywne dla tej tradycji koncepcje dobra moralnego w intuicjonizmie etycznym oraz w emotywizmie.

²¹ *Ibid.* s. 55.

²² Por. *Ibid.* s. 57.

²³ Por. *Ibid.* s. 71.

²⁴ Por. *Ibid.* s. 76-78.

²⁵ Por. *Ibid.* s. 79-80.

²⁶ Por. *Ibid.* s. 81-84.

²⁷ Por. *Ibid.* s. 85-94.

²⁸ Por. *Ibid.* s. 95-102.

Omówienie wybranych koncepcji dobra jest bardzo staranne, rzeczowe i wyważone. W niektórych momentach odnosi się jednak wrażenie, że autor mógłby znacznie głębiej potraktować pewne problemy. Trzeba jednak pamiętać, że celem książki nie jest prezentacja różnych teorii dobra moralnego. Propozycja GORCZYCY ma charakter autorski. Wykorzystuje on tylko wybrane przez siebie koncepcje etyczne po to, aby dyskutując z nimi, zaprezentować własne rozumienie natury dobra moralnego. Jest przekonany, że tylko krytyczna dyskusja z innymi pozwala na w miarę precyzyjne ukazanie własnego stanowiska. Autor starał się docenić wszystkie pozytywne aspekty omawianych koncepcji dobra moralnego, nawet te, z którymi, co widać, od początku się nie zgadza. Bardzo ostrożnie formułuje uwagi krytyczne. Wskazując na ograniczenia poszczególnych propozycji teoretycznych, czyni to w sposób rzeczowy i wyważony. W żadnym wypadku nie jest to krytyka napastliwa czy pozbawiona ducha krytycyzmu. Wyraźny wpływ na krytyczną argumentację autora *Zarysu etyki* miał bez wątpienia personalizm, zwłaszcza jeśli chodzi o krytykę eudajmonistycznego rozumienia dobra moralnego, oraz filozofia dialogu, której wpływ ujawnia się szczególnie w dyskusji z klasyczną aksjologią fenomenologów (SCHELERA i HARTMANNA).

W rozdziale 4 zatytułowanym „Konstytucja wartości i norm moralnych” autor *Zarysu etyki* zastanawia się nad antropologiczno-metafizyczną podstawą wartości moralnych. Przechodzi tym samym do drugiego etapu metody badania. Polega on na metafizycznej interpretacji danych doświadczenia etycznego. Autor wykazuje, że etyka musi mieć dwa komplementarne oblicza, aksjologiczne oraz deontologiczne. Praktyczny wymiar etyki nie pozwala na rezygnację z pojęcia wartości moralnych. Z drugiej strony same intuicje aksjologiczne dotyczące wartości okazują się niewystarczające w rozwiązywaniu różnych konfliktów aksjologicznych. Stąd też zachodzi konieczność odwołania się do obiektywnego prawa moralnego. Jeśli chodzi o antropologiczną podstawę dobra moralnego, to jest nią istotowa struktura osoby ludzkiej. Autor określa ją jako „strukturę konstytutywną wartości moralnych”²⁹. Aby uchwycić naturę dobra moralnego, trze-

²⁹ Por. GORCZYCA, *Zarys etyki fundamentalnej. Być dla drugiego*, s. 116.

ba ustalić rozumienie osoby ludzkiej. Etyka nie może się obyć bez przesłanek antropologicznych. W charakterystyce osoby autor odwołuje się do wybranych kategorii klasycznej metafizyki, z naciskiem na priorytet doświadczenia jako instancji kontrolującej ich zastosowanie. Doświadczenie bowiem w pierwszej kolejności odsłania osobę jako dar, a nie jako byt czy substancję³⁰. Autor pisze, że „samo bycie drugiego dane jest bowiem jako sensowne i jako dobro — czynne, a on sam — tak bliski, że będący bliźnim — jawi się jako upragnione dobro i dar absolutny”³¹. Doświadczenie drugiego to akt obdarowania, który „pobudza obdarowanego do odpowiedzi wdzięczności pod adresem obdarowującego”³². Dopiero po eksplikacji danych doświadczenia autor *Zarysu etyki* przechodzi do ontologicznych warunków, „jakie muszą być w podmiocie spełnione, aby mógł on aktywnie istnieć jako dar dla innych”³³. Chodzi o ontyczną samodzielność wyrastającą z substancjalności podmiotu. Z tym, że substancjalność nie jest warunkiem koniecznym aktualizowania podmiotu osobowego „jako daru dla innych”³⁴. Tym warunkiem jest pierwotne przyjęcie siebie jako dobra. Każdy bowiem sam musi uznać, że jest darem, dobrem, i dopiero na tej bazie, na tej podstawowej opcji fundamentalnej może ofiarować siebie innym w darze. Jeśli ktoś twierdzi, że jest zły czy bezwartościowy, nigdy jego życie nie stanie się darem dla drugiego. Tylko człowiek, który uznał swoją dobroć, może zaktualizować się w przestrzeni międyosobowej jako „dar dla drugiego”. Wyzbycie się siebie, aż po złożenie ofiary z życia za drugiego jest możliwe tylko pod warunkiem, że „przyjmuję siebie jako dobro”³⁵. Zatem „miłość samego siebie”, która polega na uznaniu własnego dobra, jest warunkiem możliwości miłości drugiego człowieka, naszego bliźniego. Zdaniem GORCZYCY, człowiek z natury otwarty jest na „bycie z drugim człowiekiem”³⁶. Osoba jest substancją relacyjna. „[...] osoba jest istotowo ukierunkowana na

³⁰ Por. *Ibid.* s. 116-117.

³¹ *Ibid.* s. 117.

³² *Ibid.* s. 117.

³³ *Ibid.* s. 118.

³⁴ Por. *Ibid.* s. 118.

³⁵ Por. *Ibid.* s. 118.

³⁶ Por. *Ibid.* s. 121.

istnienie osobowe, albo co sprowadza się do tego samego, dlatego że metafizycznie jest już otwarta³⁷. Osoba ludzka ujawnia się jako podmiot cielesno-duchowy, który jest darem dla innych³⁸. Tak rozumiana osoba jest dobrem ontologicznym, na podstawie którego ufundowane jest dobro moralne. Rozpoznanie osoby jest warunkiem realizacji „różnorodnych postaci miłości”³⁹. Autor, idąc za polskimi personalistami, twierdzi, że jedynym i adekwatnym odniesieniem do osoby ludzkiej jest bezwarunkowa i bezinteresowna miłość. Ontologiczna struktura osoby ludzkiej, która jest „fundamentem ontologicznym wartości moralnych”⁴⁰, wyznacza konkretne dobra, których realizacja jest wyrazem moralnego szacunku i miłości względem niej. Autor, mówiąc o dobrach konstytuowanych przez obiektywną strukturę osoby ludzkiej, ma na myśli tzw. „obiektywne dobra dla osoby, jako środki, przy pomocy których może wyrażać się ów szacunek”⁴¹. Wartości moralne rozumie autor jako „różne postaci dobroci osoby i jej czynów urzeczywistnianych w relacjach do innych osób oraz w odniesieniu do bytów nieosobowych”⁴². Interpretacja metafizyczna pokazuje, że okazywany osobie ludzkiej szacunek jest tak naprawdę okazywaniem szacunku Bogu Stwórcy, którego osoba jest „obrazem”⁴³. Dzięki interpretacji metafizycznej otrzymujemy perspektywę ostatecznego wyjaśnienia natury dobra moralnego. Dobroć osoby jest naznaczona przygodnością i skończonością. Kiedy pytamy, dlaczego osoba jest ontologicznie dobra, to dostrzegamy, że w samej osobie, jako bycie przygodnym, nie znajdujemy żadnej racji tej ontycznej dobroci. Tylko przyjęcie istnienia Nieskończonego Dobra może stanowić usprawiedliwienie dla istnienia dobra skończonego, które odbija się blaskiem nieskończoności w twarzy każdej osoby.

W drugiej części rozdziału autor rozwija podstawy etyki normatywnej opartej na koncepcji prawa naturalnego. Zaprezentowany tok

³⁷ GORCZYCA, *Zarys etyki fundamentalnej. Być dla drugiego*, s. 121.

³⁸ Por. *Ibid.* s. 122.

³⁹ Por. *Ibid.* s. 123.

⁴⁰ Por. *Ibid.* s. 124.

⁴¹ *Ibid.* s. 123.

⁴² *Ibid.* s. 123.

⁴³ Por. *Ibid.* s. 124.

wywodu nie odbiega zasadniczo od innych neoscholastycznych ujęć podręcznikowych. W jednym tylko miejscu autor wprowadza pewne *novum* interpretacyjne. Proponuje, aby rozum naturalny, który jest odpowiedzialny za odczytanie treści zasad prawa naturalnego, rozumieć jako „rozum agapeiczny”⁴⁴. Jest to tradycyjny *ratio recta*, czyli rozum prawy, posiadający pewną znajomość dobra moralnego. Rozum agapeiczny, jak twierdzi autor, to rozum oświecony miłością. Nie chodzi tu jednak o żaden powrót do augustyńskiej teorii iluminacji moralnej. Koncepcję rozumu agapeicznego można uzasadnić, odwołując się do stwórczego zamysłu Boga względem człowieka. Bóg stwarzając człowieka, „wpisał” w jego naturę (dokładniej w jego serce) pragnienie autentycznego dobra moralnego, „ukierunkowanie ku doskonałości moralnej”⁴⁵. W ten sposób autor próbuje wykazać, że prawość rozumu — *recta ratio* ma nie tylko formalny charakter, ale także materialny. W przekonaniu autora *Zarysu etyki* rozum ten „okazuje się w tym ujęciu kryterium poznawczym moralnej słuszności czynów ludzkich i zasadą konstytutywną norm prawa naturalnego”⁴⁶. Można to rozumieć tak, że postawa miłości powinna przenikać wszystkie normy i zasady prawa naturalnego. Wszystkie one powinny być realizowane w praktycznym działaniu w duchu bezinteresownej miłości bliźniego. Rozum agapeiczny rozpoznaje rozmaite dobra wyznaczone przez strukturę osoby, jako kolejne postaci miłości, których realizacja poprzez normy prawa naturalnego wyraża szacunek dla niej i jej Stwórcy, który jest miłością. W interpretacji autora *Zarysu etyki* prawo naturalne wyraża uniwersalną prawdę, że „istotą miłości jest pełne szacunku przyjęcie drugiego i bezinteresowna służba dla niego, a nadto, że taka miłość, jako konstytutywna dla ontologicznej doskonałości osoby, jest wymaganiem etycznym”⁴⁷.

Rozdział 5 podejmuje zagadnienie „Prawdy sumienia”. Szereg analiz zaprezentowanych w tym rozdziale nawiązuje do tradycji klasycznej etyki tomistycznej (podręcznikowej). Inny jest tylko język,

⁴⁴ Por. *Ibid.* s. 133.

⁴⁵ Por. *Ibid.* s. 133.

⁴⁶ *Ibid.* s. 134.

⁴⁷ *Ibid.* s. 134.

za pomocą którego GORCZYCA opisuje problem sumienia, jego struktury, funkcjonowania i kształtowania. Widoczny wpływ fenomenologii i dialogików sprawia, że wykład ten jest bardziej przejrzysty i przystępny dla współczesnego czytelnika, mało wrażliwego na scholastyczne dystynkcje. Interesujące jest nawiązanie przez autora do koncepcji tzw. wolności (opcji) fundamentalnej, która po II Soborze Watykańskim zrobiła zawrotną karierę zwłaszcza w kręgu niemieckiej teologii moralnej. Autor odnajduje to pojęcie w pismach Dietricha von HILDEBRANDA, który zamiast „opcja” używał terminu „fundamentalna intencja moralna”⁴⁸. Ta fundamentalna intencja moralna jest „świadomie powziętym bezwarunkowym otwarciem się osoby na świat wartości”⁴⁹.

Na poziomie wolności fundamentalnej osoba rozpoznaje i przyjmuje za własne ideały moralne i religijne, opowiada się za naczelnymi wartościami i stylem życia, który w życiu pragnie realizować⁵⁰.

Podczas gdy z jednej strony opcja fundamentalna

konkretyzuje się w życiu poprzez wybory różnych dóbr, ukierunkowując je ku dobru najwyższemu, to z drugiej wybory kategoryjne zgodne z jej kierunkiem potwierdzają ją i umacniają w trwaniu⁵¹.

Jednakże pod wpływem sprzecznych z tą opcją wyborów – twierdzi GORCZYCA – może ona „ulec destrukcji”⁵².

I podobnie jak jeden akt może ukonstytuować opcję fundamentalną, tak też jeden akt (czyn) radykalnie zły, jej przeciwny, może ją unicestwić – nawet gdyby osoba starała się przekonać samą siebie, że „nic się nie zmieniło”⁵³.

⁴⁸ Por. GORCZYCA, *Zarys etyki fundamentalnej. Być dla drugiego*, s. 164.

⁴⁹ *Ibid.* s. 165.

⁵⁰ *Ibid.* s. 164.

⁵¹ *Ibid.* s. 165.

⁵² Por. *Ibid.* s. 165.

⁵³ *Ibid.* s. 165.

W stosunku do tradycji neotomistycznej autor interpretuje „głos sumienia”, korzystając z filozofii dialogu. Zwłaszcza kategorie LEVINASOWSKIEJ etyki okazują się spełniać swoją heurystyczną rolę. GORCZYCA twierdzi, że głos Boży ujawniający się w sumieniu „pły- nie z twarzy bliźniego”. Twarz bliźniego, która „odbija się” w głosie sumienia, mówi do każdego człowieka „przyjmij mnie”, „bądź odpo- wiedzialny”, „nie zostawiaj mniej samego”⁵⁴. Sumienie ujawnia źró- dło, że inny jest darem, wobec którego jedyną właściwą postawą jest miłość.

W rozdziale 6 zatytułowanym „Dobro działania” autor rozpatru- je czynniki, „od których zależy dobro działania, a w konsekwencji także oblicze moralne osoby ludzkiej”⁵⁵. Autor dyskutuje klasyczne problemy dotyczące struktury działania i moralnej wartości czynu. W pierwszej kolejności podejmuje kwestię dobrowolności i niedo- browolności działania⁵⁶. Ważne miejsce zajmuje analiza źródeł mo- ralności ludzkiego działania. W związku z tym, autor omawia ogólnie klasyczną strukturę działania, tj. przedmiot działania, intencję, oko- liczności czynu⁵⁷. Przeprowadzona analiza pozostawia w czytelniku pewien niedosyt. W tej materii rozważania Jacka WORONIECKIEGO pozostają niedościgłe, jeśli chodzi o prezentację klasycznej koncepcji podejmowania decyzji moralnych. Zasadniczo autor opowiada się za klasycznym rozwiązaniem tych zagadnień, takim, z jakim spotykamy się u ŚLIPKI czy u innych neoscholastycznych autorów.

W paragrafie 6.6 GORCZYCA omawia zasadę podwójnego skutku. Nie znajdujemy tutaj żadnych nowych interpretacji tej zasady. Autor przystępnym językiem próbuje przedstawić klasyczne ustalenia do- tyczące tej zasady i jej roli w strukturze działania oraz w moralnej kwalifikacji czynu. Za pomocą praktycznych przykładów ukazuje rolę tej zasady w moralnej ocenie różnych dylematów etycznych.

⁵⁴ Por. *Ibid.* s. 168.

⁵⁵ *Ibid.* s. 169.

⁵⁶ Por. *Ibid.* s. 171.

⁵⁷ Por. *Ibid.* s. 176-184.

Następny problem, który podejmuje autor, dotyczy „wartości woli beczynnej”⁵⁸. Chodzi tu o klasyczny problem zaniechania działania. Rozdział zamykają analizy dotyczące czynów moralnie obojętnych. Można zastanawiać się, dlaczego autor nie umieścił tych zagadnień zaraz na początku rozdziału, kiedy przeprowadzał analizy czynu *in genere*.

Czytając ten rozdział, odnosi się wrażenie, że jest on treściowo bardzo słabo powiązany z główną ideą książki. Autor mógłby zaproponować jakąś interpretację klasycznych źródeł moralności czynu, wykorzystując do tego ustalenia fenomenologów i filozofów dialogu. Rozdział ten jest najbardziej „klasyczny”, jeśli można tak powiedzieć, ze wszystkich zamieszczonych w recenzowanej książce. Gdyby doszukiwać się w nim pewnego *novum*, to chyba tylko takiego, że przystępnym i bardzo plastycznym językiem przedstawia ustalenia znane z innych podręczników etyki neotomistycznej. Dotyczy to także niektórych praktycznych przykładów. Nie należy jednak postrzegać tego jako wady. Można tylko mieć, jak napisałem wyżej, pewien niedosyt *novum* interpretacyjnego, które autor wprowadza w pozostałych rozdziałach.

Rozdział 7 pt. „Piękno cnót” zawiera wiele interesujących analiz dotyczących natury cnoty oraz jej roli w życiu moralnym człowieka. Choć we współczesnej etyce odchodzi się od aretologii, dla GORCZYCY

pomimo niewątpliwych ograniczeń i oporów kulturowych, jakie napotyka dziś dyskurs etyczny o cnocie, nie wydaje się jednak [...], by w filozofii należało zrezygnować z refleksji o cnotach moralnych, a tym bardziej z samego pojęcia cnoty⁵⁹.

GORCZYCA rozumie cnoty jako „wartości, które stały się trwałymi przymiotami osoby”⁶⁰. Swoją koncepcję cnoty moralnej autor przedstawia na kanwie dyskusji z propozycją rozumienia cnoty w eudajmonologii ARYSTOTELESA. Następnie referując stanowisko HILDEBRANDA dotyczące cnoty moralnej, pokazuje ograniczenia

⁵⁸ Por. GORCZYCA, *Zarys etyki fundamentalnej. Być dla drugiego*, s. 186.

⁵⁹ *Ibid.* s. 195.

⁶⁰ *Ibid.* s. 191.

arystotelesowskiego rozumienia cnoty moralnej jako średniej miary działania. Sam natomiast proponuje pewne *novum* interpretacyjne, aby cnotę potraktować jako „stały sposób bycia darem”⁶¹. Interpretacja ta jest koherentna z główną ideą *Zarysu etyki*. Swoje stanowisko w dalszej kolejności precyzuje na tle dyskusji z koncepcją cnoty u ARYSTOTELESA. Brak bezinteresowności w realizacji działania moralnego to największy mankament koncepcji STAGIRYTY. W etyce eudajmonistycznej problematyczna pozostaje kategoria „bycia bezinteresownym darem dla drugiego”. Dostrzegając wspomnianą trudność, GORCZYCA zwraca się w stronę rozwiązania zaproponowanego przez św. AUGUSTYNA. Doktor Kościoła zwracał uwagę na rolę miłości jako trwałej postawy konstytuującej sposób bycia wobec Boga i drugiego człowieka. Zdaniem AUGUSTYNA trwała postawa miłości miała przenikać wszystkie działania, w których urzeczywistnia się treść obiektywnego naturalnego prawa moralnego wpisanego przez Boga w ludzką naturę w akcie stworzenia. Odrzucając wątki iluminacjonizmu moralnego, GORCZYCA zasadniczo podąża za interpretacjami patrystycznego filozofa. Dla AUGUSTYNA tylko prawo realizowane w duchu trwałej postawy miłości może być autentycznym prawem. Na kanwie analizy augustiańskiej koncepcji GORCZYCA wyprowadza wniosek, że należy pojmować „cnotę etyczną jako ukonstytuowany przez osobę stały sposób bycia darem”⁶².

W dalszej części rozdziału autor omawia tradycyjne cnoty kardynalne. Przywołuje ich interpretację w ujęciu ARYSTOTELESA i TOMASZA z AKWINU. W perspektywie etyki, jako „bycie bezinteresownym darem dla drugiego”, GORCZYCA dokonuje interpretacji klasycznej cnoty roztropności. Pogłębia w ten sposób rozumienie tej cnoty, które znajdujemy u wyżej wspomnianych autorów⁶³. GORCZYCA rozumie roztropność jako mądrość miłości, która jest cnotą usprawniającą

osobę w rozpoznawaniu moralnie doniosłych sytuacji, w ich ocenie i wyborze takich środków, które najlepiej posłużą

⁶¹ Por. *Ibid.* s. 201.

⁶² *Ibid.* s. 204.

⁶³ Por. *Ibid.* s. 204-206.

w urzeczywistnianiu dobra dla drugiego – zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym oraz społecznym⁶⁴.

Roztropność jest zatem

innym imieniem praktycznej mądrości, tej miłości, która jest zdolna zapanować nad namiętnościami i oddać się ofiarnej służbie dla dobra drugiego⁶⁵.

Rozdział zamykają analizy dotyczące „pokornego blasku człowieka cnotliwego”⁶⁶ oraz związane z „krzewieniem kultury życia cnotliwego”⁶⁷. Kim jest człowiek cnotliwy? To człowiek, który wykształcił w sobie ponadaktualną postawę bezinteresownego bycia darem dla drugiego człowieka. Takiego człowieka cechuje wewnętrzna harmonia polegająca na zgodności jego czynów z przekonaniami. Człowiek cnotliwego cechuje również pokora. Zdaje on sobie sprawę z własnych ograniczeń fizycznych i psychicznych. Jak pisze autor *Zarysu etyki*, „człowiek pokorny zna i uznaje prawdę własnego bytu, jak również swoje miejsce w porządku stworzenia”⁶⁸. Za HILDEBRANDEM GORCZYCA twierdzi, że cnota zakorzenia się w „ja” pokornym i miłującym. Takie „ja” kieruje się miłością, która jest „piękna i jako taka pokorna”⁶⁹. Człowiek cnotliwy w duchu pokory i odpowiedzialności jawi się jako „wybrany przez Innego – Dobroć Nieskończoną i posłuszny Jego słowu bierze na siebie i niesie z godnością «lekkie brzemie» bliźniego”⁷⁰.

Krzewienie kultury cnoty polega tak naprawdę na krzewieniu „cywilizacji miłości”⁷¹. Autor podsumowując swoje analizy, stwierdza:

⁶⁴ GORCZYCA, *Zarys etyki fundamentalnej. Być dla drugiego*, s. 207.

⁶⁵ *Ibid.* s. 208.

⁶⁶ Por. *Ibid.* s. 208.

⁶⁷ Por. *Ibid.* s. 211.

⁶⁸ *Ibid.* s. 210.

⁶⁹ Por. *Ibid.* s. 210.

⁷⁰ *Ibid.* s. 211.

⁷¹ Por. *Ibid.* s. 211.

bez wątpienia, również rozwój cywilizacji miłości będzie możliwy, jeśli cywilizacja ta czerpać będzie nieustannie z tego, co jest skromne i pokorne: z przyjaźni kultuwowanej we własnym domu i z głębi szacunku dla „pierwszego lepszego” spotkania za jego progiem⁷².

Krzewienie kultury cnoty ma nauczyć ludzi, jak dobrze żyć, czyli tak naprawdę „jak kochać bliźniego”⁷³. Trzeba uczyć, zwłaszcza młode pokolenie, że „jest rzeczą sensowną żyć w darze dla innych”⁷⁴. Wychowanie powinno polegać na rozwijaniu tkwiących w każdej osobie potencjalnych sposobów bycia darem dla drugiego człowieka. Cnoty etyczne to przecież nic innego, jak tylko różne wyrazy jednej i tej samej miłości. Trzeba zatem doskonalić mądrość praktyczną polegającą na usprawnianiu rozumu agapeicznego do adekwatnego reagowania na wszechobecny dar, jakim jest posłany od Absolutnego Dobra drugi człowiek. Krzewienie cywilizacji miłości wydaje się jedynym sensownym zadaniem dla człowieka. Temu zadaniu, jak twierdzi autor, warto się oddać z całych sił, albowiem cóż może być dla człowieka ważniejszego niż sens jego życia, a tym sensem jest tylko miłość do drugiego.

Recenzowany *Zarys etyki fundamentalnej* wyrasta z idei maksymalizmu filozoficznego. Wyraża się on w poszukiwaniu ostatecznych uzasadnień różnych typów przekonań (empirycznych lub apriorycznych). Choć autor nigdzie wprost nie formułuje jego idei, to jednak cała książka napisana jest w duchu optymizmu epistemologicznego. Przenika ją wiara, że ludzki umysł może odkryć ostateczny fundament etyki. Taka strategia jest pod prąd współczesnej kulturze filozofowania, zdominowanej w dużej mierze przez minimalizm i antysystemowe podejście. Próba poszukiwania podstaw etyki fundamentalnej jest próbą stworzenia systemu etycznego, który miałby odpowiadać na wyrastające z doświadczenia pytania, jak żyć dobrze, po co w ogóle żyć dobrze, dlaczego żyć dobrze. Choć autor wprost nie pisze o tym, że tworzy pewien system, to jednak sam układ zagadnień i poruszanych problemów sugeruje systemowe podejście do etyki. Współ-

⁷² *Ibid.* s. 214.

⁷³ Por. *Ibid.* s. 215.

⁷⁴ Por. *Ibid.* s. 215.

cześni etycy raczej dystansują się od budowania systemów, które dałyby ostateczne odpowiedzi na pytania wyrastające z doświadczenia etycznego. W czasie, kiedy stale podkreśla się „rozstanie z filozofią pierwszych zasad”, poszukiwanie ostatecznych fundamentów w jakiegokolwiek dziedzinie wiedzy budzi podejrzenia o bezkrytyczny fundamentalizm. Niepopularność tego typu analiz jest konsekwencją zmian kulturowych, które dokonały się w rozumieniu moralności. Jeśli moralność traktuje się tylko jako subiektywny wybór jednostki, niepoparty żadnymi obiektywnymi kryteriami, to poszukiwanie powszechnie ważnych rozstrzygnięć w etyce może być kojarzone z próbą totalitarnego narzucania innym określonych rozwiązań (upodobań), których oni nie czują. Pomimo negatywnych tendencji, obecnych we współczesnej kulturze uważam, że należy docenić maksymalizm i wiarę w możliwość znalezienia obiektywnych podstaw etyki filozoficznej zaproponowanej przez autora. Zawsze przecież można podnieść zarzut, jaki jest sens po raz kolejny poszukiwać fundamentów etyki, skoro już dawno zostały znalezione. Po co raz jeszcze poszukiwać dawno dokonanych syntez? Nawet jeśli filozofia jest notoryczną reprodukcją wielkich problemów filozoficznych, to trzeba pamiętać, że reprodukcja ta jest uwarunkowana czasem, w jakim się dokonuje. Autor recenzowanej książki jest tego świadomy; pisze, że etyk jest dzieckiem czasu, na którego oddziałuje tradycja, kultura i religia. GORCZYCA jest dobrym znawcą etyki klasycznej i aksjologii współczesnej. Zdaje sobie sprawę, że etyka klasyczna ma nieprzemijającą wartość dla współczesnego człowieka. *Ethica perennis* jest jednym z podstawowych źródeł, z których czerpie autor *Zarysu etyki*. Z drugiej strony świadomy jest tego, że reprodukcja problemów etyki klasycznej (wieczystej) musi dziś uwzględniać aktualny kontekst kulturowy i przemiany, jakie dokonały się w mentalności człowieka współczesnego pod wpływem postmodernizmu i różnych tendencji sekularyzujących. Zaproponowana przez GORCZYCĘ koncepcja etyki fundamentalnej jest połączeniem tradycyjnej etyki neotomistycznej z fenomenologią realistyczną i filozofią dialogu. W moim przekonaniu *Zarys etyki fundamentalnej* jest — jeśli można tak to ująć — pew-

ną współczesną wersją *Zarysu etyki ogólnej* Tadeusza ŚLIPKI⁷⁵. Bez wątpienia podręcznik ten był inspiracją dla Jakuba GORCZYCY, ale – jak się wydaje – stanowił też pewnego rodzaju trampolinę, od której autor starał się odbić, poszukując nowych dróg artykulacji tradycyjnych zagadnień.

Wykorzystanie aparatury pojęciowej fenomenologii realistycznej i filozofii dialogu pozwoliło autorowi w pierwszej kolejności na odświeżenie aparatury pojęciowej etyki klasycznej. Tym samym etyka ta staje się łatwiejsza w odbiorze przez niezbyt wrażliwego na scholastyczne dystynkcje współczesnego człowieka. Drugim dosyć istotnym osiągnięciem Jakuba GORCZYCY jest autorska propozycja sformułowania punktu wyjścia etyki. Autor, korzystając z fenomenologii i filozofii dialogu, buduje etykę na bazie doświadczenia drugiego człowieka jako bezinteresownego daru. GORCZYCA – jeśli można tak powiedzieć – pogłębia, ale nie poszerza, punkt wyjścia etyki w stosunku do tego, który zaproponował Tadeusz ŚLIPKO. Odrzuca dedukcyjny model etyki właściwy dla tradycyjnej neoscholastyki, a skłania się, w moim przekonaniu, choć sam tego wyraźnie nie zaznacza, w stronę modelu intuicyjno-redukcyjnego. Taki model budowania etyki zaproponował Karol WOJTYŁA, a rozwinął go jego uczeń Tadeusz STYCZEŃ. GORCZYCA korzysta z tych inspiracji, choć wyraźnie tego nie zaznacza. Sposób badawczego postępowania sugeruje właśnie tego typu metodę wyjaśnienia teoretycznego. Z tym że w ujęciu np. STYCZNIA, poszczególne kroki tej metody są jasno odróżnione i – jak mi się wydaje – bardziej precyzyjnie, z dużą samoświadomością metodologiczną przeprowadzona jest cała procedura. W podejściu GORCZYCY zdecydowanie bardziej dominuje element fenomenologiczno-opisowy, a zastosowana przez niego interpretacja antropologiczna i metafizyczna odkrywa tylko to, co uprzednio zostało już założone. Poza tym autor wypowiada się dwuznacznie, jeśli chodzi o nazewnictwo procedury eksplanacyjnej; raz w Epilogu posługuje się pojęciem „interpretacji metafizycznej”, później – w rozdziale o wartościach – mówi o „podstawach ontologicznych” wartości moralnych. Po pierwsze, autor bliżej nie określa, czym jest „interpretacja metafizyczna”. Po drugie, termi-

⁷⁵ ŚLIPKO, *Zarys etyki ogólnej*.

ny „metafizyka” i „ontologia” traktuje synonimicznie. Można jednak zadać pytanie, czy takie utożsamienie jest poprawne z przedmiotowego i historycznego punktu widzenia. Jeśli potraktować poważnie odróżnienie ontologii od metafizyki, to czymś innym byłaby metafizyczna interpretacja, a czymś innym wykazywanie ontologicznych podstaw wartości czy norm. Byłaby to pewna niespójność interpretacyjna, polegająca na wprowadzeniu dwóch niekompatybilnych porządków: porządku faktyczności i możliwości. Wydaje się, że posługiwanie się terminem „podstawy ontologiczne” czy „wartości ontologiczne” jest spadkiem po tradycji fenomenologicznej. Szkoda – co można potraktować jako zarzut w stosunku do autora – że we wstępie metodologicznym nie wyłuszczył tych wszystkich założeń w sposób tak systematyczny, jak to zrobił np. ŚLIPKO.

Książka GORCZYCY włącza się w toczoną już od kilku lat w Polsce debatę nad kształtem współczesnej etyki chrześcijańskiej. Debata ta miała miejsce w różnych środowiskach akademickich. Na obecnym etapie jest daleka od definitywnego zakończenia. Brakuje też konkretnych wniosków w tej delikatnej – jeśli można tak powiedzieć – materii. Chrześcijańska etyka zaproponowana przez GORCZYCĘ jest połączeniem neotomizmu, personalizmu, fenomenologii oraz filozofii dialogu. To etyka aksjonormatywna. Autor zdaje sobie sprawę, że etyka chrześcijańska na przestrzeni wieków miała wiele różnych historycznych form artykulacji. Świadomy jest tego, że neotomizm, który bardzo często rościł sobie prawo do bycia główną wykładnią etyki chrześcijańskiej (zwłaszcza w Polsce), nie może w czasach obecnych być jedyną uprzywilejowaną artykulacją tej etyki. Zaważyły na tym względy kulturowe, a także przemiany w rozumieniu samej etyki chrześcijańskiej, które dokonały się pod wpływem takich nurtów filozofii współczesnej, jak fenomenologia czy filozofia dialogu. Nie bez znaczenia dla etyki chrześcijańskiej – o czym nierzadko się zapomina – pozostaje współczesna etyka analityczna o teistycznej proweniencji. O nawiązaniu do tej etyki nie ma żadnej wzmianki w książce GORCZYCY. Z tych wszystkich przemian i wpływów zdawał sobie sprawę już ŚLIPKO, który choć budował etykę na założeniach augustynizmu i tomizmu, sięgał również do innych nurtów filozofii współ-

czesnej, np. do fenomenologii realistycznej przy opisie danych doświadczenia świadomości moralnej. Czynił to jednak z dużą ostrożnością, przez co jego propozycja etyki chrześcijańskiej jest jednoznacznie identyfikowana z neotomistyczną artykulacją. Choć autor *Zarysu etyki fundamentalnej* uważa, że nie postawił w tej kwestii kropki nad „i”, to zdaje sobie sprawę, że etyka chrześcijańska nie może się dziś wyrazić w postaci monolitycznej artykulacji, zawężonej do jednego systemu czy paradygmatu filozoficznego. Nie żywi on nostalgii za ujednoczeniem etyki chrześcijańskiej pod sztandarem jednej wykładni filozoficznej, np. neotomistycznej. Nie twierdzi jednak, że neotomizm całkowicie się zdezaktualizował. Zdezaktualizowaniu uległy tylko pewne historyczne formy artykulacji filozofii św. TOMASZA (różne tomizmy). Z książki GORCZYCY wynika, że rozwiązania tomistyczne w zakresie etyki ogólnej są nadal aktualne, tylko muszą być inaczej artykułowane, biorąc pod uwagę współczesny kontekst kulturowy. Stąd też proponuje on pewien teoretyczny kompromis. Zaprasza do artykulacji etyki chrześcijańskiej kilka nurtów filozoficznych, wskazuje ich przydatność oraz ograniczenia dla budowania spójnej syntezy. I na kanwie dyskusji z różnymi stanowiskami proponuje własne rozumienie etyki chrześcijańskiej. Nie twierdzi nigdzie, że taką syntezę udało mu się ostatecznie osiągnąć. Wskazuje raczej na pewien jej zarys, który – jak przypuszczam – będzie konkretyzował w dalszych swoich etycznych poszukiwaniach. Zwłaszcza że opublikowana książka to pewien zarys etyki ogólnej. Pozostaje zatem oczekiwać, że autor przedstawi jej dalszą konkretyzację w postaci etyki szczegółowej.

Włączając się we współczesny kontekst debaty o etyce chrześcijańskiej, Jakub GORCZYCA posuwa całą dyskusję naprzód. Często przy różnych debatach dotyczących etyki chrześcijańskiej podejmowana była kwestia, w jaki sposób można uwspółcześnić etykę Tadeusza ŚLIPKI. Propozycja GORCZYCY jest pewną próbą udzielenia odpowiedzi na to pytanie. Postrzegam ją jako propozycję etyki otwartej, zwłaszcza kiedy patrzy się na nią z perspektywy aktualnego stanu debaty nad etyką chrześcijańską w Polsce. Propozycję tę należy potraktować jako jeszcze jeden poważny głos w dyskusji, głos, który powinien stać

się przedmiotem intensywnej refleksji angażującej różne ośrodki badawcze. Osobiście uważam, że warto podejmować tego typu projekty badawcze polegające na próbach tworzenia syntezy etyki klasycznej z etyczną myślą współczesności.

Książka jest zredagowana starannie, choć czytelnik może odczuć brak indeksu rzeczowego, który ułatwiłby odszukiwanie w tekście poszczególnych terminów, pojęć i problemów. Może ona zostać wykorzystana jako pomoc w przygotowaniu kursorycznego wykładu z etyki. Wydaje mi się, że jeśli jako obowiązkową lekturę do wykładu z etyki ogólnej poleca się podręcznik Tadeusza ŚLIPKI, to powinno się także polecić podręcznik Jakuba GORCZYCY, który – jak napisałem wyżej – jest uwspółcześnioną wersją podręcznika ŚLIPKI.

Piszę recenzję *Zarysu etyki fundamentalnej* jako pracownik Wydziału Filozofii Akademii Ignatianum. Uważam jednak – i niech będzie to uznane za przejaw lokalnego patriotyzmu i troski o jakość uprawiania etyki – że książka ta powinna się stać przedmiotem rzetelnej dyskusji wśród etyków pracujących w naszym środowisku akademickim. Dyskusja taka – w której szczególnie cenny byłby głos autora *Zarysu etyki fundamentalnej* – skłania do refleksji merytorycznej i metodologicznej, uwzględniającej współczesne badania etyczne; refleksji, która na pewno byłaby korzystna dla środowiska ignatianów etyków.

Literatura

- GORCZYCA, J., *Essere per l'altro. Fondamenti di etica filosofica*, Roma : Gregorian & Biblical Press, 2011.
- GORCZYCA, J., *Zarys etyki fundamentalnej. Być dla drugiego*, Kraków : Wydawnictwo WAM, 2014.
- ŚLIPKO, T., *Zarys etyki ogólnej*, Kraków : Wydawnictwo WAM, 2009.