

**Recenzja rozprawy doktorskiej mgr. Tymoteusza MITELSKIEGO: „Koncepcja etyki fenomenologicznej Paola Valoriego. Studium analityczno-krytyczne”, napisanej pod kierunkiem dr. hab. Piotra DUCHLIŃSKIEGO, prof. AIK na Wydziale Filozoficznym Akademii Ignatianum w Krakowie w roku 2023 w dyscyplinie Filozofia**

Niniejszą recenzję przedkładam w odpowiedzi na pismo Przewodniczącej Rady ds. Stopni Naukowych Akademii Ignatianum w Krakowie, prof. dr. hab. Władysławy SZULAKIEWICZ z 17.03.2023., w którym na mocy Uchwały nr 48/2022/2023 zostałem powołany na recenzenta rozprawy doktorskiej ks. mgr. Tymoteusza MIETELSKIEGO nt. „Koncepcja etyki fenomenologicznej Paola Valoriego. Studium analityczno-krytyczne”.

### **Ogólna charakterystyka pracy**

Dysertacja doktorska mgr. Tymoteusza Mietelskiego jest pierwszą tego typu rozprawą w Polsce, która przedkłada analityczno-krytyczne studium koncepcji etyki fenomenologicznej Paola Valoriego. Przybliżenie postaci i dorobku filozoficznego tego praktycznie w Polsce nieznanego dwudziestowiecznego, włoskiego jezuitę, wykładowcy Uniwersytetów Gregoriańskiego, Laterańskiego i La Sapienza, stanowi niewątpliwy atut tej pracy. Pytanie, które zapewne pozostanie bez jednoznacznej i satysfakcjonującej odpowiedzi, dotyczy tego, czy istniejąca w tej materii luka nie tylko w polskim – jak wynika z przeprowadzonego przeze mnie rekonesansu – ale również światowym piśmiennictwie naukowym nie najlepiej świadczy o środowisku filozoficznym, niedostrzegającym rangi koncepcji Valoriego, czy też jej *nomen omen* walory są umiarkowane i niełatwe do zaobserwowania. Przyznam, że po drobiazgowej i uważnej lekturze dysertacji Mietelskiego mam mieszane odczucia w sprawie doniosłości filozoficznych dokonań Valoriego na niwie etycznej, co żadną miarą nie umniejsza naukowego znaczenia recenzowanej pracy. Filozoficzna hermeneutyka Hansa-Georga Gadamera poucza wszak, że rozumienie filozoficzne wykuwa się i krystalizuje zawsze w dialogicznym sprzężeniu rozmaitych jego horyzontów. To dialogiczne nastawienie, jak upewnia w swojej dysertacji Doktorant, bliskie jest Valoriemu. Odkrycie zaś, że dana koncepcja filozoficzna nie przynosi zapowiadanego i oczekiwanego rozstrzygnięcia – a za taką uważam koncepcję Valoriego – nie czyni jej zrazu bezużyteczną. Pokazuje bowiem, że przetarty szlak filozoficznego rozumowania niekoniecznie zasługuje na wydeptywanie pośród niego kontynuacyjnej ścieżki.

Doktorant przekonuje, że choć sam „Fakt zastosowania przez Valoriego metody fenomenologicznej do badania moralności nie jest oryginalny” (s. 4), to „Oryginalna jest propozycja zastosowania” tej metody „w szerszym kontekście analizy doświadczenia moralności” (s. 4). Ten szerszy kontekst rozpisany jest na cztery kroki. Pierwszy to „określenie tła faktu moralnego przy pomocy nauk o człowieku” (s. 4). Drugi to „fenomenologiczna analiza doświadczenia moralnego”, która przy całej swojej atrakcyjności okazuje się „niewystarczająca do ujęcia całości życia moralnego człowieka” (s. 4). Tu można od razu wtrącić krytycznie, że jeśli badacz decyduje się na analizę doświadczenia moralnego, które stanowi istotną, ale jedynie część kompleksu zjawisk nazywanych moralnością, to próżno, żeby się spodziewał po niej tak dalekosiężnych rezultatów, jak ujęcie owej „całości życia moralnego człowieka”, które w najlepszym razie jawi się jako suma lub kontinuum takich doświadczeń. Następujący po tym krok trzeci „wyznacza poszukiwanie fundamentu

ontologicznego uzyskanych wyników” (s. 4). Ten punkt również domaga się *ad hoc* komentarza, ponieważ stanowi on wyjście poza żelazną dyscyplinę metody fenomenologicznej. Już w tym miejscu nasuwa się wątpliwość, czy zasadnym jest Valoriego koncepcję etyki określać jako fenomenologiczną. Wątpliwość tę podtrzymuje, a nawet zwielokrotnia ostatni z czterech kroków Valoriańskiej metodologii badania moralności, mianowicie kontynuowanie analizy „na gruncie teologii moralnej” (s. 4). Nie dość, że jest to całkowite wyjście poza standard metody fenomenologicznej, to na dodatek jest to wykroczenie w ogóle poza domenę filozofii. Tak skonstruowany model teorii etyki może budzić wrażenie oryginalnego, jak przekonuje Doktorant. Oryginalność ta jednak wyraża się, co najwyżej, w synkretyzmie metodologicznym, nie zaś w osiągnięciach teoretycznych.

Doktorant dostarcza czterech, jego zdaniem kluczowych, powodów uzasadniających wybór i opracowanie w ramach rozprawy doktorskiej stanowiska, zajmowanego we współczesnej etyce przez Valoriego. Pierwszy dotyczy wieszczoności przez Bolończyka „kryzysu etyki teoretycznej” (s. 4). Wedle Valoriego jest on skutkiem upadku „systemów naturalistycznych, formalnych, racjonalistycznych i prawnych” (s. 4) oraz oddalenia etyki od sytuacji człowieka. O jakich dokładnie systemach mowa dowiadujemy się dopiero z dalszych stron pracy. Tu trzeba się zadowolić jedynie własnymi domysłami. Wypada zauważyć, że w przytoczonym stwierdzeniu, w kształcie, jaki mu nadał Mietelski, jest sporo przesady; nadto Doktorant niepostrzeżenie popada ze sobą w sprzeczność. Tych niezręczności można było bardzo łatwo uniknąć. Wystarczyło chociażby wczytać się w paragraf 5 rozdziału trzeciego pt. *Podstawy etyki fenomenologicznej Paola Valoriego*, znajdującego się w książce czworga autorów: Piotra Duchlińskiego, Andrzeja Kobylińskiego, Ryszarda Monia i Ewy Podrez, zatytułowanej *Inspiracje chrześcijańskie w etyce*, s. 175. Wracając jednak do rzeczy, po pierwsze, „upadek” to zdecydowanie za wiele powiedziane. Sam Doktorant w pierwszej części pracy wykazuje, że Valori rozszerza metodę fenomenologiczną o ustalenia nauk humanistycznych. Skoro są one upadłe, to po cóż to robić?! Z kolei w drugiej części pracy dowiadujemy się, że Valori akcentuje potrzebę uzupełnienia metody fenomenologicznej o element interdyscyplinarności (nader zresztą osobliwie pojętej, o czym później). W przypisie 42 na s. 168 Mietelski przytacza opinię, że „Valori był niewątpliwie prekursorem wykorzystania metody fenomenologicznej we współczesnej bioetyce. Od lat 80. XX wieku [...] poddawał analizie fenomenologicznej ważne aktualne problemy bioetyczne”. Od siebie natomiast Doktorant dodaje – stawiając to jako tezę, że istnieje możliwość „jakiejs formy interdyscyplinarności w analizach etycznych”, czego konkretnym przykładem miałyby być „stosunkowo nowe podejście do zagadnień etycznych charakterystyczne dla neuronauk” (s. 204). Czymże są bioetyka i neuroetyka, jeśli nie teoriami naturalistycznymi? Skoro istnieją, ba, dynamicznie rozwijają się i zaczynają wręcz dominować akademicką etykę, to o jakim ich upadku może być mowa i dlaczego – mimo stwierdzonego ich upadku jako teorii *en bloc* naturalistycznych – Valori ma uchodzić za prekursora „wykorzystania metody fenomenologicznej we współczesnej bioetyce”? Czyżbyśmy mieli wykonać wobec Valoriego gest Kołakowskiego, polegający na pochwaleniu niekonsekwencji? Za nadmiarowe uważam również użycie przez Doktoranta, w zarysowanym kontekście, terminu „systemy”. Ostatnim filozofem systemowym był, jak wiadomo, Georg W. F. Hegel, zmarły w Berlinie w 1831 roku. Czy zatem mówiąc o upadłych systemach Doktorant ma na myśli systemy filozoficzne powstałe do czasów Hegla? O późniejszych wszak mowy być nie może, gdyż takowe już nie powstawały. Najmniej w tym wszystkim rozumiem stwierdzenie upadku systemów prawnych. Dalibóg, różnie to bywa w różnych krajach z praworządnością, ale o upadku obowiązujących w nich systemów prawnych dotąd nie słyszałem. Prędzej spotykałem się za to ze stwierdzaniem ewolucji systemów prawnych lub ich konwergencji w dobie globalizacji. Z tego wynika, że nie tylko nie upadły, ale wykazują się one daleko idącą żywotnością.

Oznajmiony przez Valorigo kryzys etyki teoretycznej (osobnym pytaniem, na które nie znajduję w doktoracie Mietelskiego odpowiedzi, jest – a co z etyką praktyczną? Czy, inaczej niż teoretyczna, nie jest ona w kryzysie, czy też terminem ‘etyka teoretyczna’ Valori obejmuje również obszar etyki praktycznej?) wywołuje u Doktoranta „chęć zbadania, czy Valori osiągnął zakładany cel i czy jego rozważania wnoszą coś oryginalnego do badania moralności” (s. 4). Przyznam, że to dość zaskakująca wypowiedź, zważywszy fakt, że przed przystąpieniem do pisania pracy Doktorant z pewnością zapoznawał się z publikacjami monografowanego w dysertacji autora. Już wówczas był w stanie osądzić, czy Valori jest, ewentualnie, w jakim zakresie jest filozofem oryginalnym. Cóż to zresztą dziś znaczy, szczególnie w naukach filozoficznych, a i w ogóle, być oryginalnym? Czy to jeszcze możliwe, zwłaszcza gdy się wspomni przypisywaną żyjącemu na przełomie XI i XII w. Bernardowi z Chartres dewizę, mówiącą o nas, że jesteśmy zaledwie karłami wspinającymi się na ramionach antycznych olbrzymów, w szczególności Platona i Arystotelesa. Jeśli ktoś w filozofii był oryginalny, to z pewnością oni. Reszta to kompilacje, nawiązania, zerwania, komentarze, uzupełnienia, redefinicje, reartykulacje; słowem – jak oświadczył Alfred N. Whitehead – reszta to tylko przypisy do Platona lub jak polemizując z Whiteheadem zawyrokował Adam Chmielewski: reszta, łącznie z całą filozofią Platona, to zbiór przypisów do „antyfilozofii” sofistów<sup>1</sup>.

Drugi powód, który skłonił Mietelskiego, jak sam zaświadcza, do zajęcia się Valorim, to uznanie przez tamtego „metody fenomenologicznej za cenne i wartościowe (tu wtrąć pytanie, jaka jest różnica między jednym a drugim?) narzędzie badania moralności” (s. 4). Natychmiast jednak okazuje się, że metoda fenomenologiczna jest tak „cennym i wartościowym narzędziem badania moralności”, że jednocześnie jest niewystarczająca, gdyż niezdolna „do ostatecznego wyjaśnienia doświadczenia moralnego” (s. 4). Jeśli poszukiwać oryginalności w dziele Valorigo, to wydaje się ją skrywać ta pokrętna argumentacja. W każdym razie skłania ona Doktoranta do „sprawdzenia, jak dalece poglądy Valorigo są zbieżne z myślą” krytyków systemu etycznego Schelera (nic mi nie wiadomo o tym, żeby Scheler był twórcą systemu etycznego; co innego systemu wartości), to jest Karola Wojtyły i Tadeusza Stycznia. Towarzyszy temu „chęć sprawdzenia, jak dalece poglądy Valorigo są zbieżne z myślą wymienionych filozofów”, przy równoczesnym zastrzeżeniu, że „niniejsza rozprawa nie ma ściśle porównawczego charakteru” (s. 4). Muszę stwierdzić, że to całkiem nowatorskie podejście badawcze, coś na kształt metody dialektycznej. Valori sympatyzuje i podąża za Schelerem, Wojtyła i Styczeń Schelera krytykują, natomiast Mietelski chce sprawdzić, „jak dalece poglądy Valorigo są zbieżne z myślą” krytyków Schelera, czyli pośrednio krytyków Valorigo. Domyślam się, że chodzi tu o to, żeby wykazać, że Valori nie jest wyłącznie postschelerowskim epigonem, oraz że choć blisko mu do metody fenomenologicznej, to jednak zachowuje wobec niej pewien dystans.

Trzeci powód, który przywiódł Mietelskiego do poświęcenia swojej dysertacji doktorskiej Valoriańskiej koncepcji etyki, wyrasta z chęci „zbadaania zasadności wysuwanego przez Valorigo postulatu interdyscyplinarności, zwłaszcza w kontekście fenomenologicznej zasady bezzakończoności” (s. 5).

Czwarty i ostatni, a równocześnie najbardziej oczywisty powód podjęcia tego tematu przez Mietelskiego wynika z faktu, „że myśl Valorigo pozostaje dotychczas niemal nieznaną w Polsce” (s. 5 i 6). Jedyne wśród rodzimych publikacje, które ją przybliżają, należą głównie do Doktoranta, prócz niego zaś do Andrzeja Kobylińskiego – wybitnego znawcy i niespożytego propagatora współczesnej filozofii włoskiej w Polsce.

<sup>1</sup> Zob. Adam CHMIELEWSKI, *Cała filozofia Platona jest zbiorem przypisów do „antyfilozofii” sofistów*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, R. 10, 2001, nr 4, s. 9–25.

## Struktura, cele i metody zastosowane w pracy

Struktura pracy częściowo odwzorowuje przyjętą przez Valoriego strategię badawczą, rozpisaną na wzmiankowane cztery akordy, choć kwintesencją tego odwzorowania stanowi rozdział 3. Całość analiz poprzedzona jest sprawnie napisanym, erudycyjnym, syntetycznym, historycznym wprowadzeniem do włoskiej fenomenologii, czemu poświęcony jest rozdział 1. W rozdziale drugim znajdujemy konceptualizację metody fenomenologicznej w rozumieniu Valoriego. Najważniejsze dwa ostatnie rozdziały podejmują kolejno analizę doświadczenia moralnego, osadzoną na gruncie koncepcji Valoriego (to rozdział 3) oraz kwestie dyskusyjne i polemiczne wobec tej koncepcji (to w rozdziale 4). Całość pracy wieńczy standardowe zakończenie, imponujące zestawienie bibliograficzne (liczące pełne 38 stron znormalizowanego komputeropisu), aneks prezentujący pełną, uporządkowaną chronologicznie bibliografię prac Valoriego, dający wyobrażenie ich liczby oraz zakresu dziedzinowo-problemowego. Ostatnim elementem formalnym w strukturze pracy jest anglojęzyczne streszczenie jej zawartości.

Główny problem badawczy Mietelski sprowadza do pytania: „Czy koncepcja etyki fenomenologicznej Valoriego wnosi coś nowego do rozważań o moralności” (s. 5). Stąd wyłania się cel pracy, którym jest „przeprowadzenie rekonstrukcji i krytycznej analizy jego (tj. Valoriego – P. D.) poglądów dotyczących doświadczenia moralnego” (s. 5).

W dysertacji zastosowano dwie metody badawcze – analityczną, uwzględniającą analizę treściową i logiczną, która nakierowana jest na rekonstrukcję i „wydobycie głównych elementów” (s. 6) koncepcji Valoriego oraz metodę „hermeneutycznej interpretacji” (s. 6).

## Język pracy oraz walory warsztatowe

Na szczególną pochwałę zasługuje język pracy – staranny, precyzyjny, klarowny, komunikatywny, spójny, zawierający poprawnie i sprawnie stosowaną terminologię naukową. Dzięki dojrzałości języka oraz przystępności stylu wypowiedzi rozprawę mgr. Mietelskiego czyta się wartko, z niesłabnącym zainteresowaniem, a nawet – co doprawdy nieczęste w przypadku tekstów naukowych – z niejaką intelektualną przyjemnością.

Na jednoznacznie pozytywną recepcję pracy równie istotny wpływ mają jej niepoślednie walory warsztatowe. Cały aparat naukowy przygotowany jest z niezwykłą pieczołowitością. Rzecz to dziś praktycznie już w świecie naukowym – o dziwo i o zgrozo – niespotykana. Widać w tym nie tylko doświadczoną, kierowniczą rękę Promotora, ale można również odnieść wrażenie, jakby recenzowana praca przeszła fachową adiustację. Praktycznie z każdej jej części i fragmentu przebija chwalebny perfekcjonizm. Jako recenzent niewiele wiem o Doktorancie. Wiem jedynie, że jest prezbiterem rzymskokatolickim. Domyślam się, że diecezjalnym, choć odznaczającym się iście benedyktyńską pracowitością i dbałością o szczegóły zadające szyku całości.

Nie jest oczywiście tak, że w pracy nie występują językowe błędy, takie jak choćby w stwierdzeniu: „ujęcie człowieka jako bytu przygodnego, konstytucyjnie nieredukowalnego do utożsamienia z Absolutem” (s. 64). Zamiast „konstytucyjnie” należało napisać ‘konstytutywnie’, a prócz tego, cóż to za osobliwość ta nieredukowalność do utożsamienia z Absolutem? Czy można coś zredukować do utożsamienia? Poza tym, to raczej Absolut, gdyby go utożsamić z człowiekiem, ucierpiałby na tym, zostając do niego zredukowanym. Natomiast człowiek – utożsamiony z Absolutem? Toż to niezasłużona nobilitacja, nie zaś żadna redukcja!

Przyznam – o ile dobrze zrozumiałem – że niestandardowe, co nie znaczy oryginalne, przypisanie przez Valoriego intencjonalności, która jest przecież wedle niego samego

najważniejszą ideą fenomenologii<sup>2</sup> (s. 89), również przedmiotom świadomości transcendentnej (s. 89–90), wprawia mnie w niejaką konfuzję. Intencjonalność bowiem jest niezbywalną cechą świadomości. Tak twierdzi nawet niezwiązany z tradycją fenomenologiczną przedstawiciel amerykańskiej filozofii języka i umysłu, John R. Searle<sup>3</sup>, który występując z pozycji pozafenomenologicznych miałby prędzej tytuł do przeprowadzenia tak daleko idącej modyfikacji, a jednak tego nie uczynił. Na jakiej więc zasadzie Valori decyduje się odnosić ją do przedmiotów będących wytworami świadomości? Określenie w fenomenologii korelatów świadomości jako intencjonalnych nie nadaje im samym tej własności, lecz jedynie podkreśla ich pochodność i związek z wytwarzającą je świadomością.

Podobnie za problematyczne uważam wyrażone przez Valoriego, a w żaden sposób nie skomentowane przez Doktoranta przekonanie, że świadomość nie jest „rzeczą wśród innych rzeczy, kawałkiem świata”, lecz „wyłania się z otaczającego ją świata”, „reprezentuje źródło i początek jego inteligibilności”<sup>4</sup> (s. 93). Otóż świadomość właśnie jest „rzeczą wśród innych rzeczy”, jest „kawałkiem świata”, w przeciwnym razie czym miałaby ona być – czymś pozaświatowym? Od innych rzeczy w świecie odróżnia ją jej sposób istnienia i wynikająca z niego specyfika, niemniej jednak nie jest ona spoza tego świata, tylko stanowi integralny jego komponent, który nie tylko z racji przynależnej jej własności intencjonalności, ale w sensie ontologicznym ściśle wiąże ją ze światem. Stąd pochodzi ta jej możliwość, którą za sprawą Franza Brentany – zapożyczającego się skądinąd w zdobyczach pojęciowych zamierzchłej filozofii scholastycznej, a ściślej u Williama Ockhama – fenomenologowie zwykli nazywać intencjonalnością. Dalej, „źródło” to początek. Nie pojmuję więc, po cóż dublować pojęcia pisząc o świadomości jako o źródle i początku inteligibilności świata. Jeśli, jak stwierdza Doktorant, zachowując jego frazeologię, świadomość zaledwie „reprezentuje źródło i początek jego inteligibilności”, to znaczy, że ona nie jest tym źródłem, wszak jedynie je reprezentuje. Gdzie zatem ono bije? Nieporęczność wypowiedzi mgr. Mietelskiego okazuje się wyjściem z kłopotliwej sytuacji. Wszak inteligibilność nie jest przez świadomość światu narzucana, lecz stanowi ona jego inherentną własność, dzięki której świadomość może go poznawczo penetrować.

Po wtóre, jeśli rację ma Valori, twierdząc że świadomość nie jest „rzeczą wśród innych rzeczy, kawałkiem świata”, to na jakiej podstawie i wedle jakiego mechanizmu „wyłania się z otaczającego ją świata”? Problem ten znacznie poważniej postawił, rozpoznał i rozstrzygnął Heidegger mówiąc o światowościowym charakterze świadomości jako uwikłanej w bycie-w-swiecie.

Moim zdaniem – a ciekaw jestem, co na to Doktorant, bo w dysertacji nie znajduję odniesienia się do tej kwestii – Valori najwyczejniej się myli twierdząc, że Husserl, dążąc do „uniknięcia niebezpieczeństwa solipsyzmu”, dokonał próby „skonstruowania teorii wielości świadomości” (s. 95). O jaką wielość tu chodzi? Jedyne, co przychodzi mi w tym przypadku do głowy, to trywialny fakt istnienia wielości świadomości naturalnych, to jest przynależnych indywidualnym podmiotom. Redukcja transcendentna została pomyślana i wprowadzona przez Husserla do fenomenologii jednak po to, by wykroczyć poza tę groźącą popadnięciem w subiektywizm wielość, docierając do czystej, obiektywnej i apodyktycznie ważnej wiedzy.

<sup>2</sup> Zob. Paolo VALORI, *Il metodo fenomenologico e la Fondazione della filosofia*, Wyd. Società Poligrafica Editoriale, Città di Castello 1959, s. 143.

<sup>3</sup> Zob. John R. SEARLE, *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge University Press, New York 1979, s. XI.

<sup>4</sup> Zob. P. VALORI, *Il metodo fenomenologico*, op. cit., s. 161.

## Analiza krytyczna pracy

Przejdę teraz do tego, co stanowi żywiół pracy recenzenckiej i czego na ogół recenzowani się spodziewają, swoje oczekiwanie przeżywając przeważnie w postaci niekoniecznie zawsze uzasadnionej obawy. Czas zatem na krytyczną analizę pracy. Pragnę zaznaczyć, że sformułowane poniżej uwagi wynikają wyłącznie z troski o prawdę jako naczelną wartość badań naukowych oraz o jak najwyższą ich jakość, licząc na ustosunkowanie się przynajmniej do części z nich Doktoranta podczas publicznej obrony Jego rozprawy doktorskiej.

Zacznę od kwestii, która nurtowała mnie już od pierwszych stron czytanej pracy, nie opuszczając aż do ostatnich i dla której nie znajduję – poza budzącymi domysły poszlakami – jednoznacznej odpowiedzi. Chodzi mi mianowicie o to, jaki tak naprawdę kierunek filozoficzny reprezentuje Valori. Sądząc po tytule i zawartości pracy można ulec wrażeniu, że fenomenologię, na której ów niewątpliwie znał się, ale niekoniecznie był do niej przekonany. Moim zdaniem Valori podchodzi do fenomenologii instrumentalnie, sprowadzając ją raptem – czemu wielokrotnie w dysertacji daje wyraz Doktorant – do metody. Rzecz jednak nie w tym, że Bolończyk korzysta w swojej pracy z jednej z najnowszych i najbardziej popularnych w jego czasach metody dociekań filozoficznych, wszak oczywistym jest, że po to istnieją metody naukowe, żeby czynić z nich właśnie użytek. Idzie raczej o to, że Valori nie tyle programowo stosuje, ile testuje metodę fenomenologiczną dla całkiem pozafenomenologicznego celu, jakim jest znalezienie bardziej naukowego i aktualnego uzasadnienia dla etyki chrześcijańskiej, a ściślej rzymskokatolickiej, opartej na zdekonspirowanej od czasów i za sprawą Hume’a oraz Kanta jako nienaukowa i zdezaktualizowanej w erze postnietzscheańskiej metafizyce klasycznej.

Czy nie byłoby prościej, uczciwiej i sensowniej od początku sprawę postawić jasno, tak jak to czyni autor wspomnianego fragmentu rozdziału książki *Inspiracje chrześcijańskie etyce*, zatytułowanego *Podstawy etyki fenomenologicznej Paola Valoriego* – domniemywam z kontekstu, że jest nim Andrzej Kobyliński; domniemywam, ponieważ nie wskazano w tej pracy imiennie autorów poszczególnych rozdziałów. Wykazuje on tam, że Valori był przedstawicielem i apologetą filozofii chrześcijańskiej, który poszukiwał „dialogu chrześcijaństwa z fenomenologią i innymi nurtami myśli współczesnej”<sup>5</sup>. Czytamy tam dalej, że „Valori poświęcił większość swoich publikacji problemowi relacji filozofii do nauk humanistycznych, inspiracjom chrześcijańskim w etyce oraz dialogowi filozofii chrześcijańskiej z myślą współczesną”<sup>6</sup>. Kwintesencję, a równocześnie potwierdzenie towarzyszących mi podczas lektury dysertacji mgr. Mietelskiego podejrzeń, znalazłem w padającej na s. 174. rzeczonego tekstu konstatacji. Powiada się w niej, że w wielu książkach Valoriego „zawarte są próby zbudowania chrześcijańskiej etyki fenomenologicznej, która zostaje dopełniona refleksją metafizyczną”. Na marginesie dodam, że Doktorant oszczędził nam jeszcze jednego, choć tym razem pikantnego szczegółu dotyczącego ojca Paola – Alda Valoriego, który „należał do Narodowej Partii Faszystowskiej (*Partito Nazionale Fascista*)”<sup>7</sup>, czerpiąc zawodowo pełnymi garściami z wynikającej z tego faktu uprzywilejowanej pozycji w państwie Benita Mussoliniego. To pokazuje, jak żywym musiał być Valori umysłem i jak wrażliwą moralnie osobą, żeby pochodząc z faszystowskiego domu zostać jezuitą i zająć się filozofią chrześcijańską, a w jej ramach etyką, koncentrując się w niej na zagadnieniu godności osobowej człowieka, którą włoski faszyzm systemowo szargał.

<sup>5</sup> *Podstawy etyki fenomenologicznej Paola Valoriego*, w: P. DUCHLIŃSKI, J. KOBYLINSKI, R. MOŃ, E. PODREZ, *Inspiracje chrześcijańskie w etyce*, Akademia Ignatianum – Wydawnictwo WAM, Kraków 2016, s. 173.

<sup>6</sup> Ibidem.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 171.

Dyskutując jeden z konceptualnych filarów koncepcji Valoriego, postulat interdyscyplinarności badań, mgr Mietelski zdaje się nie dostrzegać lub za mało przykłada uwagi do tego, że postulat ten stoi w fundamentalnej sprzeczności z rzekomo afirmowaną i stosowaną przez Valoriego metodą fenomenologiczną w wariacie Husserlowskim, w tym szczególnie z charakterystycznym dla niej dwukrokiem – transcendentnej *ἐποχή* umożliwiającej następnie redukcję transcendentną<sup>8</sup>. Co prawda Doktorant jest świadom, czemu daje wyraz w pracy, ale niedostatecznie wnikliwie i przekonująco wywiązał się z zadania, które sam określa jako ważne, a polegające na analizie „zasadności wysuwanego przez Valoriego postulatu interdyscyplinarności zwłaszcza w kontekście fenomenologicznej zasady bezzałożeniowości” (s. 5).

W kwestii interdyscyplinarności, ku której skłania się Valori lub może tylko sposobu, w jaki jest ona zreferowana w dysertacji, narzuca się jeszcze jedna ważna wątpliwość. Otóż, Doktorant utrzymuje, że „można mówić o interdyscyplinarności w sensie włączenia ontologii do przeprowadzonych badań” (s. 5) etycznych. Czy należy stąd wnosić, że ontologia i etyka są dyscyplinami w podobnym znaczeniu, jak np. matematyka i fizyka? Przecież ontologia i etyka to różne, co prawda, ale jednak działy tej samej dyscypliny – filozofii. W jakim więc sensie odwołanie się do ontologii w etyce ma mieć charakter interdyscyplinarny?

Moim zdaniem Doktorant zdecydowanie nadużywa w pracy określenia „poglądy” jako ekwiwalentu dla takich terminów, jak „nauka”, „teoria”, „koncepcja” czy „stanowisko”. A przecież to nie tylko nie są terminologiczno-znaczeniowe odpowiedniki, ale poglądy nie tworzą nauki, teorii, koncepcji czy stanowiska w filozofii. Czy – pozostając już przy tym słowie – mamy rozumieć, że Valori tak naprawdę nie uprawiał filozofii, a wężiej etyki, w sposób naukowy, tylko przemyślał za parawanem tych terminów swoje własne poglądy? Byłoby to w najwyższym stopniu nieprofesjonalne i nienaukowe.

Mgr Mietelski informuje, że „Nie przeprowadzono do tej pory kompleksowych badań nad poglądami Valoriego. Jego myśl jest aktualnie mało rozpowszechniona we Włoszech [...]”. Na tej podstawie można by sądzić, że recenzowana praca przynajmniej częściowo wypełnia tę lukę. Sęk w tym, że praca dotyczy jedynie etyki Valoriego. Czy to oznacza, że Valori zajmował się wyłącznie etyką, dzięki czemu rozprawa Mietelskiego nabiera znaczenia kompleksowego omówienia dorobku naukowego Valoriego, czy też sprawy mają się zgoła inaczej?

Choć Doktorant się z tego tłumaczy w rozprawie, wskazując, że tak się rzecz ma u Valoriego, co nie obciąża bezpośrednio Doktoranta, lecz „bohatera jego opowieści”, to jednak czymś irytującym, acz niestety spotykanym w literaturze naukowej, jest naprzemienne stosowanie terminów ‘ontologia’ i ‘metafizyka’. Od kogo, jak nie od badaczy należy oczekiwać terminologicznej precyzji i dyscypliny? Skoro Mietelski sięga, za sprawą omawianego autora, do fenomenologii, to wystarczyło odwołać się na przykład do pierwszego tomu *Sporu o istnienie świata* naszego Romana Ingardena i zaczerpnąć stamtąd niezwykle jasno, starannie i konkluzywnie objaśnioną dystynkcję między ontologią a metafizyką<sup>9</sup>.

Do tego jeszcze mgr Mietelski w całej rozprawie jednym tchem wymienia obok siebie Husserla i Schelera jako twórców metody fenomenologicznej, na której wzorował się Valori, nie bacząc na istotne różnice w konceptualizacji i przedmiotowej aplikacji tej metody, występujące między Husserlem i Schelerem. U nieorientowanego odbiorcy może to

<sup>8</sup> Zob. Edmund HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. von W. Biemel, w: *Husserliana – Edmund Husserl, Gesammelte Werke*, Bd. 6. Den Haag 1962, s. 154–155. Por. Piotr ŁACIAK, *Redukcja transcendentno-fenomenologiczna a modyfikacja neutralnościowa*, „Folia Philosophica”, t. 31, 2013, s. 62 (całość: s. 61–83).

<sup>9</sup> Zob. Roman INGARDEN, *Spór o istnienie świata*, t. 1, wyd. 3, PWN, Warszawa 1987, s. 60–63.

wywołać mylne wrażenie, że Husserl i Scheler są współtwórcami metody fenomenologicznej, którą zdecydował się posługiwać w swojej pracy Valori. Dość wspomnieć, że Scheler znacząco przeformułował metodę fenomenologiczną Husserla, sprowadzając ją do postaci ejdetyki aksjologicznej<sup>10</sup>.

Doktorant używa w pracy wyrażenia „myśl jezuicka” (s. 5). Nasuwa się samorzutnie pytanie, czy istnieje coś podobnego w obszarze etyki fenomenologicznej, czy Valori jest faktycznie jej reprezentantem, czy jedynie zupełnym wyjątkiem. Jeśli to drugie, to przesłanka do powstania recenzowanej rozprawy, która mówi o jej wkładzie w recepcję myśli jezuickiej, poprzez prezentację koncepcji Valoriego, upada. Co innego, gdyby on był jednym z przedstawicieli jezuickiej szkoły fenomenologii. Powtórzmy jednak pytanie, czy można zasadnie orzec, że podobna szkoła istnieje.

Mgr Mietelski zaszeregowuje Martina Heideggera do grona przedstawicieli egzystencjalizmu (s. 18). Obawiam się, że pomimo iż jest to nagminnie spotykana praktyka, to jednak oparta jest ona na błędzie. Sam Heidegger, o czym w *Krótkiej historii egzystencjalizmu* zaświadcza Jean André Wahl, wzdragał się przed nazywaniem go egzystencjalistą, protestując przeciwko łączeniu jego filozofii z tym kierunkiem<sup>11</sup>. Odnosząc się do Heideggera Wahl oznajmia: „Bez wątpienia twierdził on, że nie jest filozofem egzystencji, lecz filozofem bycia. Jego problemem jest antyczny problem bycia. Heidegger pragnie więc stworzyć ontologię i podejmuje problem egzystencji jedynie po to, aby wprowadzić nas w tę ontologię, ponieważ jedyną formą bycia, z którą tak naprawdę możemy się skontaktować, jest byt ludzki”, których od innych bytów odróżnia to, że gdy „Zwierzę żyje, reguła matematyczna trwa, narzędzia pozostają do naszej dyspozycji, spektakle są wystawiane, ale żadna z tych rzeczy nie egzystuje”. Egzystuje tylko człowiek<sup>12</sup>.

Pozostając w kontekście egzystencjalizmu, pragnę zauważyć, że nazywanie go systemem, a nawet „systemami egzystencjalistycznymi” – jak to wspaniałomyślnie czyni Doktorant – trąci nienależną im przesadą, chyba że się potrafi uzasadnić, w jakim sensie teorie egzystencjalistyczne spełniają definicyjne kryterium systemu filozoficznego jako takiego, który obejmujące zsyntetyzowaną i zamkniętą całość wywiedzionych najczęściej w porządku dedukcyjnym, koherentnych twierdzeń o świecie, człowieku, nauce, logice, moralności, prawie, kulturze, estetyce, sztuce i religii. Owszem, poszczególne teorie egzystencjalistyczne noszą znamiona tak pojętego systemu filozoficznego, ale nie są nim *in extenso*. W najlepszym razie można o nich mówić jako o autonomicznych systemach semiotycznych, ale to jest już coś zupełnie innego.

Nie rozumiem, jaką treść Doktorant zamierzał przekazać dowodząc, że „metoda fenomenologiczna może stwierdzić istnienie wartości moralnej, ale nie tłumaczy i nie uzasadnia jej istnienia” (s. 101). Po pierwsze, żadna metoda niczego nie stwierdza, nie tłumaczy ani nie uzasadnia; fenomenologiczna nie jest tu wyjątkiem. Tego rodzaju wypowiedź stanowi nieuprawnioną antropomorfizację. Po wtóre, co najmniej od czasów Stagiryty wiadomo w filozofii, że czego, jak czego, ale istnienia się nie uzasadnia, ponieważ jest ono *factum brutum*. Odpowiedź na pytanie o *ratio* istnienia wartości jest, w moim przekonaniu, trywialna. Wartości istnieją jako indykatory powinności.

Moją wątpliwość budzi samo pojęcie doświadczenia moralnego. Stanowi ono bowiem generalizację szeregu różnorodnych i zmiennosytuacyjnych, często dalece do siebie niepodobnych przeżyć moralnych, jak wina, duma, sprawiedliwość, szczęście – nieszczęście,

<sup>10</sup> Zob. Marcin WALIGÓRA, *Wstęp do fenomenologii*, TAIWPN Universitas, Kraków 2013, s. 49.

<sup>11</sup> Zob. Jean WAHL, *Krótką historia egzystencjalizmu*, przeł. Jacek Aleksander Prokopski, Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocław 2004.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 29.



dylemat moralny, miłość – nienawiść, troska, odpowiedzialność itd. itp. Jeśli w wyniku zastosowania po redukcji transcendentальной zabiegu redukcji ejdetycznej dotrzemy jakoby do ejdetycznej struktury ogółu każdorazowo konkretnych w naturalnym nastawieniu doświadczeń moralnych, uzyskujemy – jak to ujmuje Valori – „doświadczenie moralne atematyczne czy przedkategorialne, które (...) ma cechy uniwersalności, niezmienności, transcendentalności, aprioryczności”<sup>13</sup> (s. 107). Nasuwa się pytanie, co stanowi treść takiego zmentalizowanego doświadczenia i jak się ta treść ma do doświadczeń moralnych, przeżywanych w naturalnym nastawieniu?

Część pracy omawiająca dystynkcje, rodzaje i sposoby rozumienia nauk humanistycznych jest, w mojej opinii, zbyt szczegółowa i nie wnosi do dysertacji istotnej treści.

Inna kwestia, to zastępcze stosowanie przez Doktoranta terminów ‘etyka’ i ‘moralność’ (np. s. 115). Poza krajami anglosaskimi, a rozumiem, że do takich należy ojczyzna Valorigo, przyjął się w filozofii uzus różnicowania między obu terminami na podobieństwo rozdziału między teorią, w roli której występuje etyka, a praktyką, którą odnosi się do moralności. Tego rodzaju maniera terminologiczna daje znać o sobie po wielekroć w całej pracy. Doktorant potrafi, na przykład, w jednym akapicie (powiedzmy na s. 129) pisać o „doświadczeniu moralnym”, po czym jak gdyby nigdy nic nagle używa nazwy „doświadczenie etyczne”. Nie wydaje mi się to właściwą praktyką. Jest nawet jeszcze gorzej (i tu znów dla zilustrowania tego „gorzej” posłużę się odniesieniem do tej samej s. 129), na której ze zdumieniem przeczytałem, że „działalność ludzka” podlega „doświadczeniu estetycznemu”. W jakim aspekcie zapewne to prawda, ale nieprawdą jest, że działalność ludzka stanowi przedmiot wyłącznie doświadczenia estetycznego.

Mój opór budzi wypowiedź mgr. Mietelskiego, w której ten stwierdza, że „Są sytuacje, w których wartość moralna jawi się nie tylko jako dobra, piękna, pociągająca, godna, ale również kategoryczna, przekonująca, natarczywa” (s. 127). Rozumiem, że Doktorant, w przywołanym opisie, najprawdopodobniej odwołuje się do modalności tetycznych noematu wartości moralnej, niemniej jednak wysoce wątpliwym jest, by należały do nich akty ujmowania przedmiotu transcendentального jako dobrego, pięknego czy godnego. Poza tym popełnia się tutaj błąd ekwiwokacji naraz z błędem *circulos vitiosus*. Jeśli w sądzie moralnym ujmuje się wartość moralną jako ‘dobrą’ lub ‘godną’, nie zaś wartość dobra lub godności, to oznacza to, że kwalifikacje ‘dobro’ i ‘godność’ są czymś statusowo różnym od wartości. Czym jednak one są, jeśli nie wartościami? Wynika z tego rozumowania niezbitie, że jakości aksjologiczne, takie jak ‘dobro’ czy ‘godność’ definiowane są przez jakości agatyczne, takie jak ‘dobre’ lub ‘godne’, podczas gdy jakości agatyczne ‘dobre’, ‘godne’ definiuje się w kategoriach aksjologicznych jako wartości. Nie wydaje mi się, żeby to rozumowanie było poprawne, chyba że ‘dobre’, ‘godne’ miałyby znaczyć ‘aprobowane’, względnie, gdyby wprowadzić podział na wartości moralne przedmiotowe: ‘dobro’, ‘godność’ itd. oraz wartości moralne metapredmiotowe, tudzież metawartości moralne, jak ‘dobre’, ‘godne’ itd. Swoją drogą, może warto byłoby się nad tym rozwiązaniem zastanowić.

W rozprawie mgr. Mietelskiego nie znajduję odpowiedzi na newralgiczne pytanie, skąd Valori wywodzi pojęcie godności. Znane są tylko technikalnia procedury, podług której prowadzi on swój namysł.

Na s. 130 Doktorant podaje, że Valori zgadza się z Ricœrem, że „wartość nie może stanowić punktu wyjścia etyki”. Chciałbym się dowiedzieć, gdzie dokładnie Ricœur tak twierdzi i co, jeśli nie wartość, uznaje za punkt wyjścia etyki.

<sup>13</sup> Zob. P. VALORI, *Filosofia morale e scienze umane*, w: *Ricerca morale a scienze umane*, red. A. MOLINARO, Wyd. Dehoniane, Bologna 1979, s. 44.

Czy Doktoranta nie nurtuje swą osobliwością opinia Valoriego, jakoby współczesne słowo wartość odpowiadało mniej więcej „temu, co starożytni nazywali dobrem”? (s. 130). Czy ta rzekoma odpowiedniość jest „mniej” czy „więcej”?

Zapytuję dalej, co to jest „pojęcie przeciwne”, o którym czytamy na s. 130? Pojęcia mogą być i bywają przeciwstawne. Przeciwnym komuś lub czemuś może być jedynie człowiek.

Doktorant nie rozróżnia, a powinien, między pojęciami ‘nie-wartość’, ‘anty-wartość’ oraz ‘brak wartości’ (s. 130). W sensie ścisłym pojęciem przeciwstawnym do pojęcia ‘wartości’ jest ‘nie-wartość’, a więc obiekt, który nie należy do klasy wartości. Z całą pewnością pojęciem przeciwstawnym do pojęcia ‘wartość’ nie jest ‘anty-wartość’, ponieważ ‘przeciw-wartości’ należą do klasy wartości, reprezentując w niej podklasę wartości ujemnych, na podobieństwo tego, jak liczby ujemne, mimo swojego ujemnego znaku, nie przestają być liczbami. Najbardziej problematyczne, w moim rozumieniu, jest pojęcie ‘braku wartości’. Cóż bowiem ono oznacza? Z kontekstu wnioskuję, że może chodzić o niewystępowanie w akcie moralnym, a więc brak realizacji należnej wartości. Jeśli tak, to nie oznacza to wcale braku wartości, lecz deficyt w obszarze realizacji wartości dodatnich.

Doktorant niewystarczająco precyzyjnie różnicuje w dysertacji, wręcz nie różnicuje, traktując zamiennie, pojęcie ‘wartości’ z pojęciem ‘wartości moralnej’.

Co to znaczy, że „dobry jest ten akt, który jest w pełni ludzki” (s. 131)? Przecież „w pełni ludzki” jest każdy akt dokonany przez lub tak jak dokonuje go istota ludzka. Czy zatem, odnosząc się do wzmiankowanego kryterium, dobrym, gdyż w pełni ludzkim, a zatem dokonany przez człowieka nazwiemy również np. czyn przestępczy, dokonany przez człowieka? To retoryczne i celowo przejawione pytanie ma na celu uzmysłowić, że z etycznego punktu widzenia o wiele ważniejszym kryterium moralnej oceny ludzkiego działania jest nie to, że jest ono „w pełni ludzkie”, lecz to, że jest ono rezultatem posłuchu danego *recta ratio*. W takich okolicznościach, by ubiec wątpliwości, należy posługiwać się precyzyjną terminologią, inaczej generuje się i piętrzy niepotrzebne trudności.

Skoro Doktorant za Valorim utrzymuje, że „kryterium moralności jest człowiek we wszystkich swych wymiarach”, a rozum – co oczywiste – jest jednym z nich, to jak może równocześnie tak kategorycznie twierdzić, że „rozum nie normą moralności” (s. 131). Ponadto, jeśli w jednym zdaniu oznajmia się, że „kryterium moralności jest człowiek we wszystkich swych wymiarach”, a dosłownie w kolejnym zdaniu pada stwierdzenie, że „Kryterium należy zatem do Lebenswelt” (s. 131), to w istocie utrzymuje się, że człowiek to Lebenswelt. Czy tak jest rzeczywiście? Siedem stron dalej (s. 138) napotykamy, z kolei, wypowiedź o tym, że według Valoriego ostatecznym kryterium moralności jest „poszanowanie i miłość godności osoby ludzkiej”. Sporo tych kryteriów moralności. Czy istnieje jakieś jedno wyróżnione, podstawowe i ultymatywne? Wracając do tematu, zapytam przekornie i poniekąd prowokacyjnie: a skąd Valori to wszystko wie? Czy to rezultat jakowejś iluminacji quasi-fenomenologicznej, dostępnej wybranym? Co to takiego i czym się objawia poszanowanie i miłość godności osoby ludzkiej (jakie to skądinąd z ducha Kantowskie, wzięwszy pod uwagę niechęć Valoriego do Kanta)? Czy w świetle tego rozpoznania, gdy orzeknę na przykład, że gardzę ludźmi pokroju Stalina, Hitlera, Pol Pota, Leopolda II Koburga, Mao Tse-Tunga, Putina, ojczyzna zakatowanego ośmioletniego Kamila z Częstochowy itp., to naruszam uniwersalną normę moralności, gdyż nie szanuję i nie miłuję ich osobowej godności?

Mgr Mielcki przytacza interesujące spostrzeżenie Valoriego, zgodnie z którym „etyk nie jest kimś uprzywilejowanym, kto ma prawo narzucać normy moralne *ludziom z ulicy*” (s. 138–139). Trudno się częściowo z tym nie zgodzić. Jednakże, jeśli odmówić profesjonalnemu etykowi tej prerogatywy, to na jakiej podstawie przyznać ją nie etykowi,

takim, na przykład, jak rodzice, wychowawcy, przywódcy religijni, którzy narzucają normy moralne ludziom z ulicy, co w świetle uwagi Valoriego oznacza, że są pod tym względem uprzywilejowani. Skoro laikom i amatorom etyki przysługuje taki przywilej, to dlaczego go odmawiać zawodowym etykom? Podobny przywilej, choć w dziedzinie prawa – jego stanowienia i egzekucji – z licznymi przecież odniesieniami do etyki posiadają politycy i przedstawiciele wymiaru sprawiedliwości, na czele z sędziami. Rozumiem, że im wolno „narzucać normy moralne *ludziom z ulicy*”, natomiast etykom kategorię nie, mimo że to oni właśnie są najbardziej spośród wymienionych kompetentni i predysponowani do tego. Z wyjaśnieniem przychodzi Doktorant raptem stronicę dalej (s. 139). Wyraża tam przekonanie, że etykom, jak to już wiemy, co prawda nie, ale etyce – czyli ich produktowi, jeśli można tak skrótowo i obrazowo rzec – już owszem, przysługuje „misja wskazywania norm”. Wskazywanie to jednak nie to samo, co narzucanie. Swoją drogą, w ramach dygresji, zastanawiam się, ilu Valoriańskich „ludzi z ulicy” odnalazłoby w jego koncepcji własne moralne intuicje, dzieląc je z nim, a ilu zawyrokowałoby, że nie będzie im tu żaden etyk, choćby nawet Valori, niczego narzucał w sprawach moralności.

Co Valori, a za nim Doktorant ma dokładnie na myśli i jak uzasadni pogląd, wartości moralnej przysługuje „charakter absolutny” (s. 139)? Czy każdej wartości moralnej przysługuje taki charakter? Gdyby Valori pilnie przestudiował Schelera, to wiedziałby, że oczywiście tak nie jest. A co na to Doktorant?

Kolejna moja uwaga dotyczy niefortunnej wzmianki odnoszącej się do znanego pytania Kanta. Mietelski, nie wiedząc czy sam od siebie, czy za Valorem – co zresztą jest bez znaczenia, ponieważ w obu przypadkach niewłaściwie – podaje, że jest to pytanie „o to, co musimy robić” (s. 139). Pomijając płytką ogólnikowość zawartego w tym pytaniu sformułowania, które każdą ludzką robotę najwyraźniej ma za działanie moralne, co trąci nieuprawnionym panmoralizmem, przypisuje się w nim Kantowi słowa, których nigdy nie napisał. Odnośne pytanie Kanta brzmi bowiem nie „co musimy robić”, lecz „co powinienem czynić”, a to zasadnicza różnica. Gdyby Kant rzeczywiście był autorem pytania w przypisywanej mu przez Doktoranta postaci, naraziłby się niechybnie z Jego strony na Valoriański zarzut o uzurpowanie sobie jako etyk prawa do „narzucania norm moralnych *ludziom z ulicy*”. Tymczasem królewiecki filozof, uprzedzając przestrożę Valoriego, zapytuje pokornie również siebie o moralną powinność działania.

Polemiczną nutę wyzwała we mnie Valoriański optymizm metafizyczny, wyrażający się w sądzie o dokonującym się w historii postępie moralnym (s. 141). Nie wchodząc w szczegóły pragnę zapytać, gdzie Valori, a za nim Doktorant go dostrzegają. Sam wiek dwudziesty to najczarniejsza karta w historii ludzkości. A obecnie? (Valori, co prawda, nie żyje od lat dwudziestu, ale nic to nie zmienia w jego wygłoszonym za życia przekonaniu, że postęp moralny, mimo „wielu błędów i win” (s. 141), realnie zachodzi. Jaki więc mamy moralny postęp Anno Domini 2023?

Podczas otwarcia *Fragility Forum 2022* (Forum Niestabilności), 7 marca 2022 r., od 2019 r. Prezes Grupy Banku Światowego, amerykański ekonomista David R. Malpass przedstawił mapę wojny, wskazując, że w ciągu ostatniej dekady liczba „krajów konfliktu” podwoiła się. Konflikty o wysokiej lub średniej intensywności mają miejsce w 23 państwach, w które zamieszkuje, bagatela, 850 mln ludzi. Malpass wyznał, że „Ostatnie trendy są przygnębiające i tragiczne. Od ostatniego Forum dwa lata temu dramatycznie wzrosła

niestabilność, ofiary śmiertelne związane z konfliktami i niepokoje społeczne<sup>14</sup>. Malpass podkreślił, że „konflikty na całym świecie znacząco wpływają na rynki energii, zbóż i brak bezpieczeństwa żywnościowego, jak i również na wzrost liczby uchodźców. Konflikty mają daleko idące skutki społeczne i gospodarcze między innymi w Etiopii, Somalii, Jemenie, Afganistanie”, na Ukrainie, w Izraelu i Palestynie, na Haiti, w Birnie, w państwach afrykańskich, takich jak Mali, Burkina Faso, Niger, Nigeria, Kongo, Somalia, Mozambik. Według World Bank Group „w 2021 r. aż 300 mln (na 850 mln) mieszkańców „krajów konfliktu” doświadczyło poważnego braku zabezpieczenia żywnościowego. Szacunki wskazują również, że z powodu konfliktów setki milionów rodzin dotyka tzw. odwrócenie rozwoju i największy kryzys gospodarczy od prawie stulecia”.

Brakuje mi w dysertacji przeegzaminowania koncepcji Valoriego pod kątem jej fenomenologiczności, która w mojej opinii stanowi jedynie metodologiczny wstęp, terminologiczne zaplecze i konceptualne tło dla faktycznie zajmowanego przez Bolończyka podejścia do etyki, które nazwałbym neoklasyczną chrześcijańską metafizyką moralności. Wyraźnie widać, że Valori ciąży ku takiej właśnie optyce, fenomenologię uznając – skądinąd nie bez racji – za niewystarczającą i domagającą się metafizycznego, a na ostatek teologicznego domknięcia. Świadczy o tym już choćby terminologia, którą z lubością się posługuje: „misterium ontologiczne”<sup>15</sup> (s. 151), „misterium grzechu i zła” (s. 157), „wewnętrzne nawrócenie” (s. 168) itp. Zgoda, że Valori wstrzemięźliwie zaznacza, że powinno się unikać „wyrażenia *moralność chrześcijańska*”<sup>16</sup> (s. 157). W tym samym zdaniu jednak wyrażenie, z którego zaleca zrezygnować, zastępuje frazą „chrześcijańska inspiracja moralności”<sup>17</sup>. Różnica rzeczywiście kolosalna. Proszę spróbować wystarczy przedstawicielom pozostałych głównych religii teistycznych zaproponować układanie życia moralnego inspirowane chrześcijaństwem. Z pewnością ulegną wymownej inspiracji, porzucając lub w duchu fenomenologii biorąc w nawias własne religijne przekonania i obyczaje.

Swojej niepotrzebnie aż tak ostrożnej chrześcijańskości w etyce Valori daje znać również argumentując, że „etyka nie jest ani heteronomiczna, ani autonomiczna, lecz teonomiczna”<sup>18</sup> (s. 157). Otóż, jeśli etyka ma być nauką, nie może być – wbrew Valoriemu – ani heteronomiczna, ani tym bardziej teonomiczna. Musi być autonomiczna. Zauważmy, że teonomia jest wariantem heteronomii, w którym *ἔτερος* jest *θεός*. Valori miałby częściowo rację w swoim sądzie, gdyby odniósł go do etyki chrześcijańskiej, której jest przedstawicielem i propagatorem. Ta jest z pewnością teonomiczna. Gdyby przyjął stanowisko Valoriego bez sprzeciwu, niechybnie musielibyśmy uznać, że wszystkie nieteonomiczne etyki w ogóle nie są etykami. Trudno się zgodzić z takim *dictum*.

Chciałbym wiedzieć, czy pisząc na s. 174 w jednym zdaniu o „egzystencjalnej transcendentalności przedmiotu”, a zaraz w drugim o „egzystencjalnej transcendentności” tegoż Doktorant jedynie się omylił, czy uważa oba terminy za tożsame?

<sup>14</sup> Informację tę podaję za tygodnikiem internetowym „Wszystko Co Najważniejsze”, którego redaktorem naczelnym od czerwca 2017 r. jest prof. dr hab. inż. Michał A. Kleiber, w latach 2007–2015 Prezes Polskiej Akademii Nauk, w latach 2001–2005 minister nauki i informatyzacji, przewodniczący Komitetu Badań Naukowych, kawaler Orderu Orła Białego, od 1 września 2020 r. przewodniczący Polskiego Komitetu ds. UNESCO. Zob. <https://wszystkoconajwazniejsze.pl/pepites/mapa-wojny/>

<sup>15</sup> Zob. P. VALORI, *Dalla fenomenologia alla ontologia della vita morale*, „Aquinas”, t. 23, 1980, z. 2, s. 15.

<sup>16</sup> Zob. Idem, *L'esperienza morale. Saggio di una fondazione fenomenologica dell'etica*, Wyd. Morcelliana, Brescia 1971, s. 231.

<sup>17</sup> Ibidem.

<sup>18</sup> P. VALORI, *Lezioni di filosofia morale*, Wyd. Pontificia Università Gregoriana, Roma 1971, s. 62.

Nie bardzo rozumiem, co mgr Mietelski zamierzał przekazać, mówiąc o „przedmiocie metody fenomenologicznej” (s. 175). Od kiedy metoda badawcza ma swój przedmiot?

Zastanawia mnie, co wspólnego z metodą fenomenologiczną ma wprowadzenie do niej, a właściwie wykroczenie poza nią poprzez posłużenie się zmodyfikowaną metodą scholastyczną rozumowania przez analogię. Na s. 177. czytamy: „Istnienie, w takim ujęciu, nie tyle jest wzięte w nawias, ile doświadczane przez analogię”, przy czym nie chodzi o „analogię bytu”, lecz o „analogię wartości osoby ludzkiej”, co w konsekwencji ma prowadzić do analogicznego „doświadczenia Absolutu”. Nie bardzo potrafię wyjaśnić, czym jest doświadczenie przez analogię tak, jak potrafię wyeksplikować, czym jest rozumowanie przez analogię, chyba że rozumowanie uznaje się za modus doświadczenia, co nie eliminuje kontrowersji, tylko ją wzmacnia.

Moim zdaniem końcowe partie pracy, poświęcone kognitywistyce, choć interesujące, mają jednak znikomy związek z jej tematem i niepotrzebnie ją wydłużają, nie wnosząc istotnych treści.

Przedłożone uwagi świadczą przede wszystkim o inspirującym charakterze i wysokich walorach naukowych recenzowanej pracy, której zawartość pobudza refleksję i zagrzewa do dyskusji. Żadna z nich żadną miarą nie umniejsza, lecz przeciwnie – potwierdza moją ogólnie i w szczegółach jednoznacznie pozytywną jej ocenę. Rozprawa mgr. Mietelskiego jest wyjątkowo dojrzała, samodzielna i kompletna. Bez cienia wahania i z satysfakcją stwierdzam, że jest to praca wyróżniająca się. Uważam, że po dokonaniu niezbędnych korekt, z których większość to właściwie kosmetyka, rozprawa ta powinna zostać opublikowana w formie książki, przyczyniając się w ten sposób do przybliżenia polskiemu środowisku filozoficznemu postaci i dorobku Paola Valoriego, a pośrednio do wzmocnienia pozycji i znaczenia filozofii włoskiej w Polsce.

## Konkluzja

W świetle przedłożonych analiz, uwag i wniosków, z pełnym przekonaniem stwierdzam, że recenzowana rozprawa doktorska Pana mgr. Tymoteusza MIETELSKIEGO spełnia – i to z naddatkiem – warunki określone w art. 187 Ustawy z dnia 20 lipca 2018 r. *Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce* (Dz. U. z 2018 r., poz. 1668, z późn. zm.). W związku z powyższym kieruję do Rady ds. Stopni Naukowych Akademii Ignatianum w Krakowie wniosek o dopuszczenie Doktoranta do dalszych, przewidzianych prawem etapów przewodu doktorskiego.

Piotr Domeracki