

ADAM CHMIELEWSKI

ETYKA DLA POSTCHRZEŚCIJAŃSKIEGO ŚWIATA*

DIAGNOZA

Celem monografii Sebastiana Gałęckiego *Etyka chrześcijańska dla postchrześcijańskiej epoki* (GAŁECKI 2020) jest udzielenie przekonującej odpowiedzi teoretycznej na stan „rozbicia” współczesnej etyki chrześcijańskiej. Za przejaw tego rozbicia lub „rozpadu” etyki chrześcijańskiej Gałęcki (ibid., m.in. 26, 28, 62 i 509) uważa fakt, że koncepcje etyki chrześcijańskiej, oparte, odpowiednio, na kategorii sumienia, pojęciu prawa naturalnego oraz koncepcjach cnót, funkcjonują oddzielnie i nie zostały dotychczas zintegrowane w harmonijny chrześcijański system etyczny. Na poparcie swojej tezy autor przytacza szereg teologicznych autorytetów, którzy wskazują współlistnienie w ramach myśli chrześcijańskiej równoległych nurtów etycznych. Według przytoczonego przez autora Charlesa Currana nurtami tymi są: podejście teleologiczne, model deontologiczny oraz nurt skoncentrowany na odpowiedzialności. Servais Théodore Pinckaers wymienia cztery takie nurty: (i) oparty na prawie moralnym, (ii) skupiony na normie i obowiązku, (iii) kładący nacisk na szczęście i cel ostateczny, (iv) wreszcie akcentujący wartości. Rozbieżności w etyce chrześcijańskiej Gałęcki sprowadza do trzech nurtów, które kategoryzuje za pomocą pojęć, odpowiednio, obiektywizmu prawa naturalnego, subiektywizmu sumienia oraz partykularyzmu cnót. Diagnoza ta stanowi treść pierwszej tezy pracy, która została wyrażona języ-

Prof. dr hab. ADAM CHMIELEWSKI — Uniwersytet Wrocławski, Instytut Filozofii, Zakład Filozofii Społecznej i Politycznej; adres do korespondencji: ul. Koszarowa 3/20, 51-149 Wrocław; e-mail: adam.chmielewski@uwr.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6001-5309>.

* Artykuł powstał w ramach realizacji grantu Narodowego Centrum Nauki nr 2020/39/B/HS1/00706.

kiem Alasdaira MacIntyre'a z *Dziedzictwa cnoty*. Zgodnie z nią współczesna etyka chrześcijańska znajduje się w podobnym stanie niewspółmierności i wewnętrznego konfliktu, jak cały oświeceniowy projekt uzasadnienia moralności (GAŁECKI 2020, 27–28; por. MACINTYRE 1996).

POSTCHRZEŚCIJAŃSTWO

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

Postchrześcijaństwo charakteryzuje Gałęcki za pomocą pięciu cech: (i) jest ono mutacją chrześcijaństwa, mimo że wypiera się swojej genezy w chrześcijańskiej wierze; (ii) jest wykorzenione; (iii) jest płynne, tj. opiera się na uznaniu, że w świecie nie ma nic stałego, czym skazuje się na rozdarcie i niezdecydowane; (iv) jest obojętne wobec chrześcijaństwa; (v) jest świeckie, tj. wypiera religię z jej uprzedniej dominującej roli w życiu publicznym (GAŁECKI 2020, 60).

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

Dru ga teza autora orzeka, że każdy z wymienionych nurtów etyki chrześcijańskiej ma swojego paradygmatycznego przedstawiciela, który sytuując się w reprezentowanej tradycji, dokonuje przeformułowania jej w taki sposób, aby stała się ona zrozumiała i przekonująca dla człowieka czasów postchrześcijańskich. Gałęcki znajduje takich paradygmatycznych reprezentantów w kulturze angloamerykańskiej, w szczególności w dziełach Johna H. Newmana, który rozwijał etykę sumienia, Alasdaira MacIntyre'a, rozwijającego etykę cnót, oraz Johna Finnisa, którego uważa za głównego przedstawiciela „nowej teorii prawa naturalnego”. Odpowiednio do tego Gałęcki

sądzi, że podstaw nową, zintegrowaną etyki chrześcijańskiej, odpowiedniej dla epoki postchrześcijańskiej, należy poszukiwać w trzech współczesnych doktrynach teologiczno-moralnych, wypracowanych przez tych trzech myślicieli, tj. w kategorii sumienia w jej rozumieniu przez Newmana, w arystotelesowsko-tomistycznej idei przeformułowanej przez Alasdaira MacIntyre'a oraz w koncepcji prawa naturalnego przeformułowanej przez Johna Finnis'a.

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

MORALNA PRZYJAŹŃ

Synteza Gałęckiego opiera się na odwołaniu do Newmanowskiej idei moralnej przyjaźni: przyjacielska rozmowa między tymi trzema doktrynami pozwoliłaby zbudować całościową etyczną chrześcijańską odpowiedź na moralne zobojętnienie postchrześcijańskiej epoki. Warunki, jakie winna — w opinii Gałęckiego — spełniać taka zintegrowana etyka chrześcijańska, są następujące: (i) zdolność do przekraczania różnic i wzajemnych antagonizmów, tj. wspomniana „moralna przyjaźń”; (ii) oparcie w chrześcijańskim kontekście odkrycia oraz przyjęcie filozoficznego kontekstu uzasadnienia; (iii) niesprzeczność z doktryną chrześcijańską; (iv) chrześcijańskie zadania poznawcze; oraz (v) katolickość, tj. uniwersalność, przy czym katolickość jest rozumiana jako to, co jest „radikalnie sprzeczne z tym, co lokalne lub partykularne”, a zarazem jest utożsamiana z tym, „co prawdziwe i autentyczne – w przeciwieństwie do tego, co fałszywe lub heretyckie” (ibid., 4).

Propozycja Gałęckiego opiera się na uznaniu podstawowej roli prawa naturalnego. Rozwiązanie to zostało poprzedzone refleksją na temat odmienności w rozumieniu możliwości poznania prawa naturalnego między trzema omawianymi przez autora myślicielami. W kluczowym momencie swojej rozprawy Gałęcki wskazuje na główne rozbieżności zachodzące między nimi. Jak stwierdza, każdy z nich reprezentuje osobne stanowisko wobec

zasad prawa naturalnego: Finnis uważa je za *per se nota* i uniwersalne, według Newmana są one „jakby” samooczywiste, lecz nie uniwersalne, natomiast MacIntyre uważa, że pierwsze zasady nie są ani samooczywiste, ani uniwersalne (ibid., 563).

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

Mimo odrzucenia tezy, że uniwersalność pierwszych zasad jest przez nas bezpośrednio lub pośrednio poznawalna, oraz mimo zakwestionowania ich zakorzenienia w czystym rozumie autor uważa, że istnieje możliwość przekraczania partykularyzmu tradycji, a tym samym dążenia ku prawdzie. Opoowiada się tym samym za stanowiskiem progresywizmu poznawczego. Na podstawie tego rozwiązania może, z jednej strony, zgodzić się on z Tadeuszem Bartosiem, że takie stanowisko dotyczące podstaw etyki chrześcijańskiej oznacza „koniec wiedzy absolutnej”, czyli jest równoznaczne z rezygnacją z jednego, dominującego systemu wiedzy, lecz zarazem twierdzić, że takie stanowisko nie jest równoznaczne z końcem „prawdy absolutnej”. W ślad za MacIntyre’em Gałęcki uważa bowiem, że tradycja etyki chrześcijańskiej stanowi ucieleśnienie określonych dóbr, zasad, metod i cnót, które w rywalizacji z alternatywnymi stanowiskami etycznymi muszą regularnie wykazywać swoją wyższość, a zarazem orzeka, że „fakt jej istnienia od dwóch tysięcy lat świadczy o tym, że przeszła ona niejeden kryzys epistemologiczny — i to przeszła go zwycięsko” (ibid., 572; por. MACINTYRE 2006, 3–23). Innymi słowy, partykularyzm i tradycyjne zakorzenienie chrześcijaństwa są przekroczone za pomocą odwołania do próby czasu, w trakcie którego chrześcijaństwo zademonstrowało swoją wyższość wobec innych tradycji. Argument ten jest jednak obciążony istotną teoretyczną słabością, ponieważ zgodnie z nim przygodne dzieje doktryny chrześcijańskiej miałyby

stanowić dowód uniwersalnej ważności głoszonych przez nie przykazań etycznych. Absolutna prawdziwość tych zasad nie może wynikać z ich utylitarnej użyteczności. Argument ten można uznać za istotny pod warunkiem opatrzenia go zastrzeżeniem, że utylitarna skuteczność jest jedynie świadectwem i sygnałem prawdziwości zasad chrześcijaństwa, nie zaś ich dowodem.

Ostatecznie ideę zbudowanej syntezy autor objaśnia za pomocą trzech metafor: pierwsza z nich to Jezusowa metafora o starym winie w nowych bukłakach, druga to Monteskiuszowa teza o trójpodziale władz państwa na prawodawczą, wykonawczą i sądowniczą, trzecia metafora zaś jest zbudowana na wskazaniu warunków, jakie winien spełnić turysta, aby zrealizować w udany sposób pieszą wyprawę — w przygotowaniach do wędrowki musi zadbać o mapę, kompas oraz kondycję (trening). W świetle Monteskiuszowskiej metafory prawo naturalne miałyby spełniać funkcję władzy prawodawczej, cnoty — rozumiane jako jakości i dyspozycje osoby — byłyby odpowiednikiem władzy wykonawczej, sumienie zaś odpowiadałoby władzy sądenia rozstrzygającej spory (GALECKI 2020, 608). Na mocy metafory turystycznej dla chrześcijanina wędrującego po postchrześcijańskim terytorium mapą jest prawo naturalne w interpretacji Finnisa, jego kompasem — sumienie w rozumieniu Newmana, kondycją zaś lub treningiem jest doskonałość lub cnota zaczerpnięta od MacIntyre'a.

Jakkolwiek rozumienie postchrześcijaństwa przez Gałęckiego wydaje się powierzchowne, to bez wątpienia w ten sposób można zdefiniować przynajmniej niektóre aspekty współczesnej epoki. Postawienie w centrum uwagi problemu postchrześcijaństwa oraz umiejętne przeobrażenie go w punkt wyjścia dla rozwijanego w książce rozumowania, a także próba zmierzenia się z niebagatelnym zadaniem, jakie sobie autor postawił, stanowią niewątpliwie najmocniejszy atut jego teoretycznej propozycji. Książka ta jest bowiem monograficznym i całościowym opracowaniem dobrze zdefiniowanego zagadnienia, temat omawiany przez autora nie doczekał się w literaturze polskiej dostatecznych omówień i pod tym względem jego praca ma charakter prekursorski, podejmuje bowiem temat nowy, a zarazem ważki dla rozwoju filozofii religii i filozofii moralności oraz dla przyszłości religii w społeczeństwie. Praca ta, oparta na badaniach rozwijanych intensywnie głównie w USA i w Wielkiej Brytanii i niedostatecznie rozpoznanych w Polsce, wnosi istotne wartości poznawcze do polskiej debaty o przyszłości religii i religijności. Zdefiniowane powyżej zadanie badawcze jest więc doniosłe nie tylko z punktu widzenia teologicznomoralnego, ale także ma znaczenie społeczne i polityczne. Na podkreślenie zasługuje również zademonstrowana

przez autora erudycyjność i szczegółowość jego analiz i propozycji. Pod względem warsztatowym praca jest staranna i oparta na rozległej bazie bibliograficznej. Wydaje się, że autor wziął pod uwagę niemal wszystkie pisma omawianych przez siebie autorów i liczne do nich komentarze, a także sięgnął do rozlicznych publikacji dotyczących poruszanych przez niego problemów.

CHYBOTLIWA KONSTRUKCJA

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

Istotną wadą pracy Gałęckiego jest to, że ma ona pod wieloma względami charakter bezkrytyczny, a nawet apologetyczny. Pod tym względem narracja autora różni się mocno od postawy intelektualnej i narzędzi teoretycznych, jakie czytelnik może znaleźć w niedawno opublikowanej książce Tomasza Polaka *System kościelny, czyli przewagi pana K.* (POLAK 2020; por. także ZIEMIŃSKI 2020, 93–107). Niedostatki krytycyzmu autor demonstruje w dwóch zasadniczych wymiarach swojej pracy.

Po pierwsze, podejście zaprezentowane przez autora nosi, jak wspomniano, znamiona apologetycznego wobec trzech wybranych myślicieli, ponieważ krytycznie do protagonistów swojej rozprawy odnosi się on w bardzo niewielkiej mierze, jeżeli w ogóle. Poszukiwanie odpowiedzi na ważne

postawione przezeń w jego rozprawie pytania prowadzi w duchu daleko idącej dla aprobaty poglądów trzech wymienionych autorów, poświęcając zbyt wiele uwagi rozwlekłemu rekonstruowaniu ich tez, w znacznie mniejszym stopniu zaś krytycznej ocenie ich dokonań. W żadnym chyba fragmencie tej obszernej pracy nie znalazło się miejsce na zdecydowane zakwestionowanie omawianych przez autora doktryn czy ich poszczególnych elementów — przeciwnie, autor wkłada wiele wysiłku w nużącą i powtarzaną ekspozycję omawianych koncepcji.

Po drugie, co bardziej ważne, autor jest apologetyczny także wobec samego chrześcijaństwa jako doktryny oraz instytucji. Przejawia się to zwłaszcza w tym, że zarejestrowawszy fakt odchodzenia od chrześcijaństwa i zjawisko przeobrażania się czasów współczesnych w epokę postchrześcijańską, Gałęcki nie diagnozuje wystarczająco wnikliwie przyczyn odchodzenia wiernych od chrześcijaństwa ani powodów wyłaniania się epoki postchrześcijańskiej. W szczególności nie znajduje on tych przyczyn w samej formacji chrześcijańskiej i w jej instytucjonalnych postaciach, zwłaszcza w Kościele katolickim.

OKCYDENTALIZM

Aby nadać konkretność temu zarzutowi, można przywołać opinię Gałęckiego, wspartą autorytetem Samuela Huntingtona, że jedną z cech epoki postchrześcijańskiej jest to, że „chrześcijaństwo nie rodzi we współczesnym człowieku żadnych uczuć” (GAŁECKI 2020, 56). Teza ta wyraża istotną prawdę tyleż o współczesnej epoce, co o samym chrześcijaństwie. Teza ta jednak jest zarazem wątpliwa, albowiem chrześcijaństwo wcale nie jest całkiem obojętne współczesnemu światu. Aby to wykazać, można wyjść od statystyk. I tak, po pierwsze, choć względny udział chrześcijan w globalnej populacji ludzkości pozostaje stabilny, to, po drugie, liczba chrześcijan, w tym katolików, zwiększa się w sensie absolutnym. Po trzecie, jakkolwiek w proporcji do innych wyznań liczebność wyznawców chrześcijaństwa faktycznie się zmniejsza, to spadek ten jest tylko nieznaczny. Zjawisko to jest częściowo skutkiem względnie mniejszej liczby urodzeń wśród chrześcijan zamieszkujących kraje bardziej zamożnej Globalnej Północy w relacji do społeczności innych wyznań. Teza o słabości chrześcijaństwa ma więc ugruntowanie w przyjętej niekrytycznie perspektywie okcydentalnej, albowiem poza kontynentem europejskim chrześcijaństwo pozostaje silne i intensywnie się rozwija. Jest niewątpliwie prawdą, że chrześcijaństwo podlegające inkulturacji na innych kontynentach niejedno-

krotnie budzi zastrzeżenia ze strony tradycjonalistycznej hierarchii kościelnej i zachodnich intelektualistów chrześcijańskich, lecz mimo tych zastrzeżeń nie przestaje być chrześcijaństwem. Kwestionowanie czystości chrześcijaństwa wintegrowanego w lokalne kultury wielkich narodów afrykańskich, azjatyckich czy latynoamerykańskich można zinterpretować jako świadectwo europejskiego partykularyzmu, jako echo europejskiego rasizmu, w którego upowszechnianiu i utrwalaniu Kościoły chrześcijańskie miały znaczny udział, a tym samym jako zaprzeczenie uniwersalności przesłania Chrystusowego.

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

Wymienione zjawiska przyczyniają się do odchodzenia od Kościoła coraz większych mas ludzi, przyczyniając się w konsekwencji do kształtowania się kultury antychrześcijańskiej lub, jak autor woli, postchrześcijańskiej. Gdy jednak autor pisze: „Przyjrzyjmy się zatem czasom i obyczajom, w których przyszło nam żyć, o których niniejsza książka traktuje” (GAŁECKI 2020, 29), to pod względem doboru „obyczajów” ilustrujących czasy współczesne jest on zdecydowanie selektywny i nieobiektywny, albowiem powyżej wskazanych kwestii nie wzmiankuje. Jego argument na temat niespójności epoki postchrześcijańskiej, dotyczący świętowania „ferii zimowych” 24 grudnia (ibid., 97), polega na nieznajomości mechanizmów funkcjonowania wiary w społeczeństwie i nie ma powagi naukowej. Jakkolwiek autor przywołuje szereg opinii na temat moralnych postaw postchrześcijańskich, to nie stawia pytania o endemiczne źródła kryzysu chrześcijaństwa. Co więcej, sam sobie uniemożliwia postawienie tych pytań. Kiedy bowiem zastanawia się, czy to postchrześcijańska kultura stworzyła postchrześcijański umysł, czy odwrotnie, to stwierdzając, że „trudno wskazać przyczynę i skutek” (ibid., 48), w istocie rezygnuje z odpowiedzi na to pytanie. Innymi słowy, stara się uniknąć ryzyka, jakie wiązałoby się z sugestią, że to samo chrześcijaństwo jest jedną z niebagatelnych przyczyn ukształtowania się kultury postchrześcijańskiej. Uniknięcie tych problemów negatywnie wpływa na jakość przedstawionej przezeń analizy źródeł tego kryzysu. Co więcej, fakt ten podważa w istotnym stopniu jego pierwszą tezę, opartą na diagnozie, że etyka chrześcijańska jest naznaczona rozziwem o charakterze zasadniczo teoretycznym. Takie podejście autora stawia również duży znak zapytania przy jego przekonaniu, że wypracowanie sposobu na pokonanie tego teoretycznego problemu pozwoli przekonać postchrześcijańską epokę do powrotu do chrześcijaństwa, jak również przy jego twierdzeniu, zaczerpniętym od MacIntyre’a, że tradycja chrześcijańska wychodziła zwycięsko ze wszystkich dotychczasowych kryzysów.

OPCJA BENEDYKTYŃSKA

Aby sobie uświadomić, że ta teza nie jest w pełni trafna, wystarczy przywołać argumenty licznych przedstawicieli samej myśli chrześcijańskiej, którzy wskazują na kryzys tej wiary. Gałęcki odnosi się w swojej książce m.in. do Roda Drehera, publicysty chrześcijańskiego i autora popularnej, także w Polsce, książki pt. *The Benedict Option* (DREHER 2017). Odwołanie Gałę-

kiego do tego pisarza jest o tyle zrozumiałe, że samo tytułowe pojęcie „opcji benedyktyńskiej” zbudował on na podstawie ostatniego akapitu książki MacIntyre’a *Dziedzictwo cnoty*. W tym szeroko komentowanym fragmencie czytamy pesymistyczną diagnozę, według której

Na obecnym etapie sprawą zasadniczą jest budowa lokalnych form wspólnotowych, w których możliwe byłoby zachowanie dobrych obyczajów oraz życia intelektualnego i moralnego w obliczu epoki nowego barbarzyństwa, które już nadchodzi. A jeżeli tradycja cnót zdołała przetrwać okropności minionego okresu ciemnoty, nasze nadzieje nie są całkiem bezpodstawne. Tym razem jednak barbarzyńcy nie gromadzą się u naszych granic; oni od pewnego już czasu sprawują nad nami władzę. Fakt, że nie uświadamiamy sobie tego, stanowi element naszej skomplikowanej sytuacji. Nie czekamy na Godotą, lecz na kogoś innego, na kolejnego — bez wątpienia bardzo odmiennego — świętego Benedykta. (GAŁECKI 2020, 466)

Na marginesie tego dramatycznego cytatu warto przypomnieć, że według Stanleya Hauerwasa MacIntyre miał powiedzieć, iż spośród wszystkich rzeczy, które napisał, najbardziej żałuje, iż napisał te właśnie słowa (HAUERWAS 2016).

We wskazanej książce, jak i w swoich innych licznych tekstach, Dreher formułuje co najmniej dwuznaczną, jeżeli nie wewnętrznie sprzeczną diagnozę chrześcijaństwa i postchrześcijańskiej epoki. Z jednej strony poddał on krytyce katolicyzm z powodu rozpowszechnionych w nim przestępstw na tle seksualnym, a następnie porzucił ten Kościół. Ostatecznie jednak, z drugiej strony, podobnie jak wielu innych teologów i etyków chrześcijańskich, Dreher złożył winę za grzechy rozpowszechnione w różnych wyznaniach chrześcijańskich na czynniki zewnętrzne, nie zaś na samą konstytucję zinstytucjonalizowanych wyznań chrześcijańskich. W istocie Dreher pokonał drogę od metodyzmu przez katolicyzm do prawosławia w poszukiwaniu wyznania chrześcijańskiego, które byłoby skalane grzechem w najmniejszym stopniu (por. CHMIELEWSKI 2017). Podobną postawę wydaje się przyjmować również Gałęcki, który nie szczędzi słów krytyki i ironii postchrześcijaństwu, lecz ostrza swojej krytyki nie odnosi do praktyk instytucjonalnych samego chrześcijaństwa.

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

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

LAICKOŚĆ

Autor ubolewa, że współczesna świeckość jest podobna do *laïcité*, ponieważ wierzący chrześcijanin

nie ma... prawa domagać się dla światopoglądu chrześcijańskiego jakiejś uprzywilejowanej pozycji z powodów jego starożytności, pretensji do nadprzyrodzoności czy nawet historycznej roli, jaką odegrał w tworzeniu cywilizacji europejskiej. Chrześcijanie stoją w jednym szeregu z ekologami, zwolennikami kracjonizmu, a nawet wyznawcami Latającego Potwora Spaghetti. (GALECKI 2020, 58)

Twierdzenie to jest po prostu niewłaściwe. Po pierwsze dlatego, że stawianie w jednym szeregu społeczno-politycznych inicjatyw ekologicznych z wyznaniem religijnym jest kategorialnym błędem, zestawianie ich zaś z kracjonizmem jest zwodnicze, albowiem chrześcijaństwo nie jest wrogiem kracjonizmowi, wręcz przeciwnie. Na przykład kardynał Christoph Schönborn interweniował przeciwko pogładowi, że Kościół rzymskokatolicki zaakceptował teorię ewolucji lub że jego wieczne nauczanie stało się w jakiś tajemniczy sposób zgodne z ewolucją:

Ewolucja w sensie wspólnej przeszłości może być prawdziwa, lecz ewolucja w neodarwinowskim sensie — jako niekierowany, nieplanowany proces przypadkowych przemian i doboru naturalnego — prawdziwa nie jest. Wszelki system myślowy, który zaprzecza wszechogarniającym świadectwom na rzecz projektu w biologii lub dąży do lekceważenia tych świadectw, jest ideologią, nie zaś nauką. (SCHÖNBORN 2005)

Przywołując *Katechizm Kościoła katolickiego*, słowa Jana Pawła II oraz Benedykta XVI, przypomniał wiernym, że ewolucja istot żywych, której etapy i mechanizmy stara się odkryć nauka, demonstrowe wewnętrzna wzbudającą podziw doskonałość.

Mówić o przypadkowości w odniesieniu do wszechświata, który w swoich elementach wykazuje tak złożoną organizację i tak cudowną doskonałość. byłoby tym samym, co porzucenie poszukiwań wyjaśnienia świata takiego, jak się on nam przedstawia. W istocie byłoby to równoznaczne z uznaniem istnienia skutków bez przyczyn. Byłoby to różnoznaczne z abdykacją ludzkiej inteligencji, która w ten sposób odmówiłaby myślenia i poszukiwania rozwiązań dla swych problemów. (SCHÖNBORN 2005)

Po drugie, we współczesnej liberalno-demokratycznej sferze publicznej wierzący chrześcijanie nieustannie i bardzo głośno domagają się uprzywilejowanej pozycji dla swojego światopoglądu, uzyskując pod tym względem znaczne sukcesy, o czym Gałęcki nie wspomina. Nie odnosi się również do tezy, że do wypierania chrześcijaństwa z jego uprzedniej, dominującej roli politycznej dochodzi właśnie wskutek rozmaitych konsekwencji, jakie miała w przeszłości hegemonia chrześcijaństwa, ani do tego, że w świecie zachodnim uprzywilejowane miejsce zajmowane uprzednio przez chrześcijaństwo nie zostało wypełnione przez żadne z innych wyznań religijnych właśnie z racji tych rozlicznych i często negatywnych konsekwencji. Znamienne jest także to, że według Gałęckiego „świeckość stanowi... próbę odejścia od tego, co konstytuowało naszą cywilizację przez kilkanaście wieków, choć bez sprecyzowanego pomysłu, czym dotychczasową ‘nieświeckość’ zastąpić” (GAŁECKI 2002, 59). Opinia ta jest równoznaczna z mocno wątpliwą sugestią, że nieświeckość *wymaga* zastąpienia czymś równie całościowym jak chrześcijaństwo oraz sugeruje jeszcze bardziej wątpliwe przekonanie, że życie społeczne bez religii nie jest możliwe.

Jest rzeczą zastanawiającą, że Gałęcki szuka metody uspoijnienia trzech wyróżnionych przez siebie tradycji etyki chrześcijańskiej bez jakichkolwiek odwołań do treści przekazanych przez Chrystusa swoim uczniom w Kazaniu na Górze. Jakkolwiek odniesienia do Dziesięciorga Przykazań w monografii występują, to wyjątkowo rzadko, i to tylko w mowie zależnej; występują one głównie w cytatach zaczerpniętych z Finnisa. Można się domyślać, że proponowane przez Gałęckiego kryterium niesprzeczności nowej syntezy etycznej z doktryną chrześcijańską obejmuje również ich zgodność z Chrystusowymi przykazaniami. Nie wydaje się jednak nieuzasadnione oczekiwanie, aby praca na temat etyki chrześcijańskiej zawierała odwołania do tych przykazań jako rdzenia chrześcijańskiej moralności. Nie mniej interesującą rzeczą byłoby dowiedzieć się o poglądach autora na temat toczącej się obecnie przemiany doktrynalnej Kościoła katolickiego oraz wewnętrznych dysput między opcją paulińsko-benedyktyńską, reprezentowaną przez Jana Pawła II

i Benedykta XVI, która była skupiona głównie na sprawach cielesności i seksualności, a opcją romeriańsko-franciszkańską, która kładzie nacisk na kwestie społeczne i ekologiczne. Skupiony na teoretycznym rozziwie teologicznomoralnym autor tych aktualnych kwestii nie podejmuje.

PRAKTYCZNA SKUTECZNOŚĆ

Inny pakiet problemów w poglądach Gałęckiego wyłania się w analizie zaproponowanego przezeń kryterium katolickości, jakie ma spełniać spójna etyka chrześcijańska. Kryterium to jest sformułowane następująco:

raison d'être [etyki chrześcijańskiej] nie jest formalna doskonałość, lecz raczej praktyczna skuteczność: potrafi ona pogodzić ze sobą rozmaite elementy, mające odmienne genezy, odrębne zadania poznawcze, a nawet będące na pierwszy rzut oka nieprzystające do siebie. (Ibid., 43)

W kontekście deklarowanych wyjściowych zamierzeń rozprawy stwierdzenie to uważam za niezrozumiałe i sprzeczne z celem, jakie autor postawił swojej rozprawie. Wynika z niego, że skoro chrześcijaństwo katolickie polega na łączeniu nieprzystających do siebie elementów odmiennego pochodzenia, uspoźnienie etyki chrześcijańskiej jest w istocie zbędne: aby spełnić tak rozumiane kryterium katolickości, rozmaite niespójne fragmenty etyczne można by poskładać bez troski o ich spójność i to wystarczy dla zbudowania etyki chrześcijańskiej.

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

Inny problem, jaki się z tym wiąże, polega na tym, że nie wiadomo, czym taki konglomerat miałby się różnić od złożenia rozmaitych wierzeń przetrwałych po katastrofie nauki, opisaney przez MacIntyre’a w dystopijnej nie-

pokojącej sugestii z *Dziedzictwa cnoty*. Gałęcki stara się nadać sens pojęciu spójności, posługując się ideą „swoistego wewnętrznego uspołnienienia”, ale zarazem w sposób zaskakujący zastrzega, że nie może ono nosić znamion niechrześcijańskiej, tj. pogańskiej perfekcji czy spójności. Nacisk, jaki autor kładzie w tym kontekście na inkluzyjność, a raczej zdolność do wchłaniania rozmaitych inspiracji przez chrześcijaństwo, nasila głębokie poczucie synkretyzmu całego tego przedsięwzięcia. Owo poczucie synkretyzmu wzmacnia przekonanie Gałęckiego, zaczerpnięte z Newmana, zgodnie z którym

Etyka chrześcijańska była i jest konglomeratem różnych tradycji, każdą prawdę — bez względu na to, przez kogo i gdzie odkrytą — przyjmuje jako własną. Co więcej, nigdy nie ograniczała się tylko do tego, co jest formalnie chrześcijańskie lub ortodoksyjne: etycy proveniencji chrześcijańskiej mają prawo posługiwać się argumentami niechrześcijańskimi — czyli mającymi inną genezę — o ile rozjaśniają prawdy przez nich głoszone. (GAŁECKI 2020, 72)

Innymi słowy mówiąc, cel, jakim jest „rozjaśnianie prawd” chrześcijańskich, uświęca wszelkie środki teologicznomoralne. Zarazem jednak spójna etyka chrześcijańska może, według Gałęckiego, składać się z rozmaitych, nawet pogańskich elementów, pod warunkiem, że nie przyjmie pogańskiego kryterium spójności. To rozwiązanie wydaje się po prostu arbitralne, wewnętrznie sprzeczne i przeciwskuteczne, z jednej bowiem strony autor dopuszcza włączanie pogańskich materialnych zasad moralności do etyki chrześcijańskiej, lecz nie dopuszcza możliwości stosowania „pogańskiego” kryterium spójności. Autor wydaje się sądzić, że rygoryzm kryterialny mógłby mieć konsekwencje ekskluzywistyczne i najwidoczniej wzbrania się przed tą konsekwencją, co tylko wzmacnia wątpliwości co do jego projektu uspołnienienia etyki chrześcijańskiej.

W tym kontekście pewną wiarygodność uzyskuje teza o inkluzyjności etyki chrześcijaństwa (ibid., 71). Teza o inkluzyjności chrześcijaństwa, zwłaszcza w jego katolickiej postaci, jest jednak co najmniej kontrowersyjna. Dla uproszczenia poprzestanę na przypomnieniu, że na przykład przywoływany przez Gałęckiego Toynbee uznaje trzy wielkie religie judaistyczne, tj. judaizm, chrześcijaństwo i islam, za ekskluzywne. Innego przykładu na ekskluzywność katolicyzmu dostarcza John Milton, który w *Aeropagitica* w 1644 r. potępiał katolicyzm właśnie z powodu jego ekskluzywizmu i nietolerancji (MILTON 1952). Podobnie rozumował także John Locke.

SPÓJNOŚĆ I PRAWDA

W swojej propozycji syntezy etyki chrześcijańskiej Gałęcki odrzuca rozwiązanie Finnisa, który orzeka, że istnieje możliwość uzyskania uprzywilejowanego dostępu do wiedzy o zasadach prawa naturalnego. W zamian za to opowiada się za stanowiskiem MacIntyre'a, według którego wszelka możliwa dostępna wiedza jest budowana we wspólnotowym procesie dociekań konstytutywnych dla tradycji i tradycję konstytuujących. Uznaje też, że wiedza w ten sposób budowana może być błędna. Istotny zarzut przeciwko tej argumentacji autora nasuwa się w kontekście zakwestionowania przezeń tezy Tadeusza Bartosia, który uważa, że mamy obecnie do czynienia z „końcem prawdy absolutnej”. Gałęcki stwierdza, że „głoszenie końca prawdy absolutnej całkowicie wyklucza danego myśliciela z przynależności do tradycji chrześcijańskiej” (GAŁECKI 2020, 556). Zarazem broni swojego stanowiska, stwierdzając, również za MacIntyre'em, że odrzucenie absolutyzmu w rozumieniu wiedzy nie oznacza odrzucenia absolutyzmu w rozumieniu prawdy. To wymaga odeń wyjaśnienia, w jaki sposób rozumie prawdziwość. Gałęcki jednak nie czyni zadość temu oczekiwaniu i zamiast tego objaśnienia skupia się na przedstawieniu Newmanowskiego pojęcia „kumulacji prawdopodobieństw”. Idzie tu o to, że pewność osoby jest wynikiem zgromadzenia „zgodnych z sobą i zbieżnych prawdopodobieństw” (ibid., 595). Gałęcki objaśnia to rozumienie pewności wiedzy za pomocą metafory kabla zbudowanego z wielu cienkich przewodów: każdy z nich jest słaby i ulega łatwo zerwaniu, lecz łącznie dają wielką wytrzymałość. Nagromadzenie zatem prawdopodobieństw, które osobno są słabe i nieprzekonujące, lecz odpowiednio splecione prowadzą do „niemal oczywistej, racjonalnej i ostatecznej pewności”, na której można budować swoje życie (ibid.). To objaśnienie pojęcia pewności ogranicza się jednak do pewności w sensie praktycznym, rozumianej jako podstawa do działania, i nie stanowi objaśnienia pewności w sensie epistemologicznym. Tym samym z pewnością nie ma wiele wspólnego z pojęciem prawdy, tym bardziej prawdy absolutnej. Nie znajdujemy więc wyjaśnienia, w jaki sposób Gałęcki rozumie prawdę, choć pojęciem tym posługuje się w rozlicznych, także kluczowych momentach swojej argumentacji.

Powyższe upoważnia do sformułowania tezy, że naszkicowany przez Gałęckiego projekt uspoijnienia etyki chrześcijańskiej nie przyniósł oczekiwanych owoców. Próba przekroczenia deficytów etyki chrześcijańskiej okazała się sama obciążona rozlicznymi deficytami. Winę za to niepowodzenie należy złożyć na słabość aparatu teoretycznego autora, niedostateczną czu-

łość na społeczne wymiary funkcjonowania zinstytucjonalizowanej religii chrześcijańskiej w sekularyzującej się współczesności oraz zbyt daleko idące dążenie do wierności wobec myślicieli, których obrał sobie za przewodników intelektualnych. Nie oznacza to jednak dezawuacji dokonania Gałęckiego. Niewątpliwą zaletą jego książki jest to, że wskazał on na istotne wewnętrzne rozbieżności doktrynalne, kształtujące się w chrześcijaństwie w odpowiedzi na wyzwania, jakie stawia przed nim współczesny świat. Ideą przyświecającą Gałęckiemu jest przekonanie, że skuteczne stawienie czoła tym wyzwaniom winno polegać na odzyskaniu teoretyczno-etycznej jedności chrześcijaństwa. Problematyczność tego rozwiązania prowokuje refleksję, że być może bardziej skutecznym sposobem na odzyskanie wewnętrznej energii chrześcijaństwa byłoby rozumienie jedności nie jako narzuconego teoretycznego dogmatu, lecz raczej gotowość do żmudnego i nieustannego negocjowania rozmaitych kompromisów zarówno między wewnętrznymi odłamami chrześcijaństwa, jak też między chrześcijaństwem a jego zróżnicowanym społeczno-kulturowym i politycznym otoczeniem.

REFERENCJE

- CHMIELEWSKI, Adam. 20117. „Saving Christianity through the Benedict Option”. *Open Democracy. Free thinking for the world*, 11 maja 2017, www.opendemocracy.net/en/can-europe-make-it/saving-christianity-through-benedict-option/. Dostęp 24.08.2022.
- DREHER, Rod. 2017. *The Benedict Option: A Strategy for Christians in a Post-Christian Nation*. New York: Sentinel.
- GAŁECKI, Sebastian. 2020. *Etyka chrześcijańska dla postchrześcijańskiej epoki*. Kraków: Universitas.
- HAUERWAS, Stanley. 2016. „Why Community is Dangerous. An Interview with Peter Mommsen”. *The Plough*, 4 marca 2016, edited for clarity and concision, www.plough.com/en/topics/community/church-community/why-community-is-dangerous. Dostęp 24.08.2022.
- MACINTYRE, Alasdair. 1996. *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*. Biblioteka Współczesnych Filozofów. Tłum. Adam Chmielewski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- MACINTYRE, Alasdair. 2006. „Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science”. W: Alasdair MACINTYRE. *The Tasks of Philosophy. Selected Essays*. Vol. 1, 3–23. Cambridge: Cambridge University Press.
- MILTON, John. 1952. „Aeropagitica”. W: John Milton. *English Minor Poems, Paradise Lost, Samson Agonistes, Aeropagitica*. Chicago: Encyclopaedia Britannica Inc.
- POLAK, Tomasz. 2020. *System kościelny, czyli przewagi pana K.* Poznań: Wydawnictwo Nauk Społecznych i Humanistycznych UAM.
- SCHÖNBORN, Christoph. 2005. „Finding Design in Nature”. *New York Times*, 7 lipca 2005. [nytimes.com/2005/07/07/opinion/finding-design-in-nature.html](https://www.nytimes.com/2005/07/07/opinion/finding-design-in-nature.html). Dostęp 24.08.2022.
- ZIEMIŃSKI, Ireneusz. 2020. „Chrześcijaństwo: powstanie i upadek mitu. Na marginesie książki Tomasza Polaka *System kościelny*”. *Studia Philosophica Wratislaviensia*, vol. 15, fasc. 4: 93-107. DOI: <https://doi.org/10.19195/1895-8001.15.4.6>.

ETYKA DLA POSTCHRZEŚCIJAŃSKIEGO ŚWIATA

Streszczenie

Przedmiotem artykułu jest konceptualizacja problemu autentycznych i domniemych deficytów teoretycznych doktryny etyki chrześcijańskiej, rozmaicie diagnozowanych na gruncie współczesnej chrześcijańskiej filozofii moralnej. Artykuł ten stanowi polemikę z próbą ujęcia tych deficytów, a także prób ich przekroczenia, sformułowaną przez Sebastiana Gałęckiego w jego książce *Etyka chrześcijańska dla postchrześcijańskiej epoki* (2020). Doceniając śmiałość podjętego zadania teoretycznego oraz istotność teoretyczną zaproponowanej przezeń koncepcji uspołnienia nurtów etycznych w ramach chrześcijaństwa, wskazuję na szereg uchybień w realizacji zaprojektowanych dociekań. Należy do nich m.in. okcydentalność perspektywy teoretycznej obranej przez autora, problematyczność operacjonalizacji kategorii postchrześcijaństwa w diagnozie współczesnych przemian społecznych, pomijanie endemicznych wobec instytucji kościelnych przyczyn odchodzenia od chrześcijańskiego kanonu etycznego oraz wewnętrzna niespójność projektu integracji rozmaitych perspektyw teoretycznych chrześcijańskiej teologii moralnej.

Słowa kluczowe: chrześcijaństwo; postchrześcijaństwo; etyka; prawo naturalne; teoria cnót; sumienie.

ETHICS FOR THE POST-CHRISTIAN WORLD

Summary

The subject of the article is an assessment of conceptualizations of the theoretical deficits in the doctrine of Christian ethics, both genuine and presumed ones, variously diagnosed by contemporary Christian moral philosophers. The article is a polemic with the theoretical approach to these deficits, as well as an attempt to overcome them, formulated by Sebastian Gałęcki in his book *Etyka chrześcijańska dla postchrześcijańskiej epoki* [Christian Ethics for the Post-Christian Age] (2020). While appreciating the boldness of the theoretical task undertaken in his book, and the theoretical significance of the project of integrating various ethical trends now emerging within Christianity, I point out several serious shortcomings in implementing this commendable venture. I stress, among others, the excessively occidental point of view adopted by the author, questionable operationalization of the category post-Christianity in his diagnosis of contemporary social transformations, his neglect to analyze the causes, endemic to Church institutions, for the people to depart from the Christian ethical canon and the internal inconsistency of the attempt to integrate various theoretical perspectives of the contemporary Christian moral theology.

Keywords: Christianity; post-Christianity; ethics; natural law; virtue theory; conscience.

Information about the Author: Prof. Dr. habil. ADAM CHMIELEWSKI — University of Wrocław, Institute of Philosophy, Department of Social and Political Philosophy; address for correspondence: ul. Koszarowa 3/20, 51-149 Wrocław; e-mail: adam.chmielewski@uwr.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6001-5309>.