

Ks. Stanisław WARZESZAK

ZNACZENIE PROPOZYCJI FILOZOFICZNYCH ALASDAIR MACINTYRE'A DLA ODNOWY TEOLOGII MORALNEJ

Treść: 1. Metodologiczne wyzwania A. MacIntyre'a dla teologii moralnej; 2. Istota moralności w ujęciu A. MacIntyre'a: a. Teleologiczny charakter sądów moralnych; b. Pojęcie i znaczenie moralne „praktyki”; c. Moralna funkcja cnoty; 3. Propozycje etyczne A. MacIntyre'a dla teologii moralnej: a. Racjonalność i tradycje; b. Aretologia arystotelesowsko-tomistyczna; c. Jedność życia; d. Wspólnota cnot; 4. Zastosowanie propozycji etycznych MacIntyre'a w teologii moralnej.

Ks. Wojciech BARTKOWICZ : Uwagi na marginesie artykułu ks. Stanisława Warzeszaka

Teologia moralna po Soborze Watykańskim II poszukiwała drogi odnowy na gruncie doświadczenia wiary. Zmierzała ona do porzucenia takiego jej wykładu, który często sprowadzał się do kazuistyki. Już przed Soborem pojawiły się propozycje odnowy teologii moralnej w oparciu o ideę naśladowania Chrystusa i zasadę miłości. Szukając na tym etapie natchnienia w wierze teologia moralna zaczęła odchodzić od prawno-naturalnej wizji moralności na rzecz doktryny biblijnej i historiozbawczej. Takie podejście znalazło potwierdzenie w nauce Soboru Watykańskiego II.¹ Próby zbudowania systemu moralnego w oparciu o przesłanki wyłącznie biblijne okazały się po pewnym czasie daremne. W obliczu konkretnych wyzwań epoki biblicyzm nie mógł być wystarczający. Dlatego dość szybko powróciła tendencja do czysto racjonalnego wyjaśniania moralności. Jednakże pod wpływem nurtu antymetafizycznego droga powrotu do prawa naturalnego okazała się zamknięta. Wówczas nastąpił zwrot w kierunku pozytywistycznego racjonalizmu, w którym idea dobra jako takiego nie istnieje („Dobro to zawsze tylko coś lepszego od...”). Podstawą oceny moralnej ludzkiego działania staje się zwyczajna kalkulacja skutków. Przewidywane konsekwencje moralne stają się ostatecznym kryterium pozytywnej lub negatywnej oceny działań. W takim ujęciu idea dobra zanika a wraz z nią moralność. Przesłanki teologiczne, biblijne nie dostarczają tu żadnej treści, lecz najwyżej tylko motywacji. Lecz okazuje się, że w momencie kiedy teologia moralna odeszła od ortodoksji, by stać się pełniej ortopraksją, sama ortopraksja straciła sens i wraz z nią chrześcijaństwo jako droga życia moralnego. Pojawiła się konieczność wyjścia z tej sytuacji i przeciwstawienia jej w konkretnych propozycjach doktrynalnych. Encyklika Jana Pawła II *Veritatis splendor* (1992) proponuje w zaistniałym kryzysie przywrócić teologii mo-

¹ "Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*" p. 16, w SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań : Pallottium 2002.

ralnej perspektywę metafizyczną, będącą konsekwencją uznania porządku stwórczego. W ten sposób Papież połączył antropocentryzm z teocentryzmem i etos prawa naturalnego uczynił na nowo źródłem moralności, jednak w ścisłym powiązaniu z etosem biblijnym.²

1. Metodologiczne wyzwania A. MacIntyre'a dla teologii moralnej

Pozostaje jednak problem artykulacji języka metafizyki i prawa naturalnego, jak sam zresztą przyznaje Kard. Joseph Ratzinger w dyskusji z Jürgen Habermasem.³ Naprzeciw temu wyzwaniu zdaje się wychodzić Alasdair MacIntyre⁴, współczesny przedstawiciel odnowy etyki cnót. Proponuje on koncepcję życia etycznego, które integruje dogłębnie zrozumiałą historię ludzką i działanie człowieka. Historia i działanie są dla niego konstytutywnymi elementami spójnej filozofii moralnej.⁵ Na szczególną uwagę zasługuje fakt, że MacIntyre przyznaje ważne znaczenie *kontekstualności* poznania moralnego, idei *wspólnoty* pozwalającej na formowanie się cnót osobistych oraz *narratywnemu* charakterowi świadomości moralnej.⁶ Nasza propozycja nawiązania do MacIntyre'a ma na celu podjęcie pewnej perspektywy historycznej i filozoficznej w kontekście poszukiwanej dziś odnowy teologii moralnej. Wydaje się, że w koncepcji odnowionej filozofii moralnej, jaką proponuje MacIntyre, znajdziemy także przesłanki dla odnowy teologii moralnej na silnym fundamencie *eklezyjologicznym*.

Jednocześnie MacIntyre poddaje surowej krytyce powiązanie współczesnej filozofii moralnej i oceny etycznej aktów z koniecznością wyzwolenia człowieka z porządku naturalnego, które prowadzi do tego, że zostaje on całkowicie ogołocony z własnej swej treści i sprowadzony do „nicości” (pojętej w myśl sartreowskiego „néant”). W tym sensie człowiek nie jest niczym więcej, jak tylko tym, kim siebie wybiera. Tymczasem, według MacIntyre'a, człowiek powinien być rozumiany jako ten, który siebie

² Por. J. RATZINGER, "Czternaście encyklik Jana Pawła II", *L'OssRom* 24(2003) nr 9/256, 22-25.

³ Por. *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, München: Katholische Akademie in Bayern 2004.

⁴ Alasdair MacIntyre urodził się w 1929 r. w Glasgow (Szkocja). Wykładowca (*fellow*) jednego z oxfordzkich College'ów. Studiował teologię (jako seminarzysta Kościoła Szkockiego) a także filozofię i socjologię. W pierwszej swej publikacji dążył do pogodzenia marksizmu z chrześcijaństwem (*Marxism and Christianity*, London: Duckworth 1953, 1968²). Prawdziwą popularność przyniosła mu dopiero książka *After Virtue* (London: Duckworth 1981), która dała początek refleksji etycznej, opartej na radykalnej krytyce nowożytnej filozofii moralnej, inspirującej wielu współczesnych etyków i teologów moralistów. Dopelnieniem podjętego wyzwania są trzy następne pozycje: *Whose Justice? Which Rationality?* London: Duckworth 1988; *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, London: Duckworth 1990; *Dependent Rational Animals*, La Salle, Ill.: Open Court 1999.

⁵ Projekt odnowy filozofii moralnej u MacIntyre'a bierze za punkt wyjścia jej krytyczne położenie w czasach nowożytnych. Zmierza najpierw do ostrego wyakcentowania tego kryzysu, by zmusić współczesnego człowieka do całkowitej zmiany swego punktu widzenia na temat statusu filozofii moralnej i skłonić do uznania braku koniecznych dla niej fundamentów. Zwracając uwagę na możliwość światowej katastrofy, MacIntyre zmierza do sprowokowania kryzysu epistemologicznego a także egzystencjalnego w myśleniu filozoficznym naszych czasów.

⁶ Por. J. BRADLEY, "Alasdair MacIntyre on the good life and the narrative model", *Heythrop Journal* 31(1990) 324-326.

w jakiś sposób odziedziczył. W koncepcji narracyjnej człowiek jest tym, kim stworzyła go przeszłość, w większym lub mniejszym stopniu obecna w teraźniejszości. Człowiek siebie odkrywa jako należący do określonej historii, niezależnie od tego, czy ona mu odpowiada i czy ją akceptuje czy też nie. Po prostu, człowiek siebie rozpoznaje jako nosiciel określonej *tradycji*.⁷

MacIntyre sprzeciwia się współczesnemu humanizmowi pokanowskiemu, który rozwija się w nurcie antropologii znajdującej się pomiędzy egzystencjalną (sartreowską) ideą całkowitej indeterminacji a koncepcją czysto naturalnej potencjalności człowieka, inspirującej się osiągnięciami nauk poznawczych i neurobiologicznych.⁸ Taka sytuacja sprawia, że etyka staje wobec głębokiego kryzysu antropologicznego, a także instytucjonalnego. MacIntyre nie widzi możliwości wypracowania jakiejś koherentnej pozycji etycznej w dyskusjach między obrońcami normy demokratycznej indeterminacji, będącej odcieniem socjo-kulturowej indeterminacji antropologicznej, a tymi, którzy twierdzą, że demokracja i państwo prawa stanowią wystarczające źródło etyki. Sam MacIntyre w swych propozycjach nie wydaje się jednak wychodzić poza interpretacje relatywistyczne, przed którymi zawsze próbował stać z daleka. Jego krytycy, którzy bronią uniwersalności rozumu, zwracają uwagę na to, że zachodzi u niego pewne przesunięcie w kierunku *relatywizmu*, który podważa wartość jego propozycji etycznych.⁹

MacIntyre stawia na „rozum narracyjny”, który nie pozwala się zwyczajnie identyfikować z „rozumem świeckim” pokantowskim. W ten sposób dokonuje on częściowej emancypacji rozumu spod wpływu Oświecenia, by w ten sposób przywrócić wartość pewnemu partykularyzmowi etycznemu. Jest to zarazem sposób na uznanie znaczenia dla etyki wspólnotowego kontekstu życia. Kontekst ten posiada wymiar lokalny i ograniczony, ale zarazem jest niezwykle ubogacający dla etyki.¹⁰

2. Istota moralności w ujęciu A. MacIntyre'a

MacIntyre pojmuje moralność jako stałą i wewnętrzną tendencję do osiągnięcia ludzkiego dobra. Takie określenie moralności wyraźnie wskazuje na arystotelesowskie i tomistyczne inspiracje. W tym nurcie moralność jawi się w ścisłej relacji do ludzkiego dobra, które określa istotę ludzkiej *praxis* i społeczną wartość ludzkich działań.

Propozycja MacIntyre'a pojawia się w kontekście radykalnego odrzucenia w nowożytnej filozofii moralnej idei obiektywnego dobra ludzkiego. Idea ta jest kontesto-

⁷ Por. A. MACÍNTYRE, *Dziedzictwo cnoty (After Virtue). Studium z teorii moralności*, tł. A. Chmielewski, Warszawa: WN PWN 1996, 395-398.

⁸ Por. J.P. CHANGEUX red., *Les fondements naturels de l'éthique*, Paris: O. Jacob 1996.

⁹ Por. R. SHARKEY, "Vertus, communautés et politique: la philosophie morale d'Alasdair MacIntyre", *NRT* 123(2001) 86; J. HALDANE, "Tomistyczne wcielenie MacIntyre'a: i co dalej?", *ZNKUL* 34(1991) nr 3-4/135-136, 62-66.

¹⁰ Z tych racji R. Sharkey gotów jest zaliczyć MacIntyre'a do typowych myślicieli współczesnego *komunitaryzmu*, chociaż autor *After Virtue* najwyraźniej do komunitaryzmu się nie przyznaje. Ta wątpliwość wypływa zarówno z charakteru antydemokratycznego jak i antyindywidualistycznego myślenia MacIntyre'a. Por. R. SHARKEY, "Vertus, communautés et politique", *art. cyt.*, 63.

wana z racji na niebezpieczeństwo powodowania nowych rozdarć międzywyznaniowych. Dlatego proponuje się neutralność co do celów realizowanych przez jednostki lub grupy społeczne, do których dane jednostki należą. Takie podejście, zwane liberalnym, w którym wyznawana jest neutralność autorytetów, stanowi według MacIntyre'a źródło pomieszania między etyką a polityką. Jedynie etyka teleologiczna jest w stanie oddać głębię tego, co wyraża człowieka, co odpowiada ludzkiemu pragnieniu dobra i jego spełnieniu.

Teleologiczna koncepcja etyki, odziedziczona po Arystotelesie i św. Tomaszu z Akwinu wychodzi z fundamentalnej opozycji między „człowiekiem, jaki jest” a „człowiekiem, jaki mógłby być, gdyby realizował istotę swej natury”. Na tle tej opozycji *etyka* jawi się jako nauka, która pozwala ludziom poznać, jak należy przejść od pierwszego stanu człowieka do drugiego. Według MacIntyre'a chodzi o ustanowienie trójczłonowego związku między (1) naturą ludzką realnie daną (taką jaką ona jest) a (2) naturą ludzką, jaką może się ona stać, jeśliby zrealizowała swój cel, gdy (3) podporządkuje się ona zasadom etyki i zostanie przekształcona pod wpływem rozumu praktycznego oraz doświadczenia etycznego. Natura ludzka będąca pierwotnie w opozycji do zasad etycznych, a następnie przekształcona przez rozum praktyczny i doświadczenie etyczne, staje się naturą, która realizuje swą właściwą celowość. Sens natury ludzkiej zrozumiały jest dopiero przez odniesienie do jej celowości, spełniającej się na gruncie racjonalności etycznej.¹¹

Moralność kształtuje się zatem w odniesieniu do trzech wspomnianych elementów, które należy rozumieć w ich ścisłej wzajemnej relacji. Pierwszy wskazuje na to, że sądy moralne są teleologiczne w sensie o wiele bardziej bogatszym i mniej ambiwalentnym niż twierdzi eudajmonizm konsekwencjonalistyczny w tradycji utylitarystycznej (od Benthama aż po Hare'a). W rzeczywistości tak sąd moralny jak i akt moralny dotyczą celów człowieka i jego „prawdziwej natury”. Tak pojęta teleologia nie pozwala oddzielać faktów od wartości, jak czyni to Kant, lub redukować wartości do przestrzeni faktów, jak czyni to Hume i utylityści. (Według tych ostatnich od faktów nie można się uwolnić jak tylko przez instrumentalne działanie rozumu). MacIntyre natomiast podważa na gruncie filozofii rozdział między faktem i wartością. Odrzuca zasadę filozofii moralnej Moore'a i jego następców, którzy przyjmują, że rozdział między faktem a wartością jest „prawdą logiczną”, ponieważ z przesłanek dotyczących faktów nie może wypływać żadna konkluzja moralna. To twierdzenie miałyby być oparte na obowiązującym sylogizmie, według którego konkluzja nie powinna zawierać nic ponad to, co znajduje się w przesłankach. Jak pokazuje MacIntyre za A.N. Prior'em -takie twierdzenie nie jest absolutnie niepodważalne, o czym mogą świadczyć przykłady, w których posługujemy się ideą funkcji i związanego z nią obowiązku. Jeśli ktoś pełni funkcję np. kapitana na statku, to z tego *faktu* wynika rzecz oczywista i w żaden sposób niepodważalna, że jako kapitan *powinien* czynić to, co do niego należy.¹²

Z powyższego nie wynika, oczywiście, że według MacIntyre'a można utożsamiać fakt i wartość. Jednakże ścisły związek między obowiązkiem moralnym i rolą spo-

¹¹ Por. *Dziedzictwo cnoty*, dz. cyt., 111n.

¹² Por. *tamże*, 119.

łączną rzuca istotne światło na zależność między faktem i wartością. Jeżeli nowożytna nauka potraktowała rozdział między faktem a wartością jako istotny i uniwersalny element swej metodologii, to nie oznacza, że daje się bezkrytycznie przełożyć również na ludzkie działanie. MacIntyre uważa za błędne i absolutnie nieuprawnione podporządkowywanie perspektywy etycznej paradygmatom pozytywistycznym nowożytnej nauki. Jeśli już, to zmiana paradygmatu naukowego, a więc rozdział między faktem i wartością, powinna na gruncie etyki wyznaczać raczej nową perspektywę pojmowania wolności moralnej i ludzkich działań, tj. wskazywać miejsca rzeczywistego braku determinizmu w działaniu.¹³ Ta nowa perspektywa ma być różna od tej, jaką wyznaczają współczesne społeczeństwa zachodnie i niektóre systemy moralne, które błędnie interpretują związek wolności i działania moralnego. W rozumieniu MacIntyre'a nowożytna filozofia moralna popełnia podwójny błąd: najpierw oddziela sąd moralny i działanie moralne od natury ludzkiej, a następnie tożsamość człowieka od ról i kontekstów społecznych, które nadają tejże tożsamości właściwe znaczenie i cel.¹⁴

a. Teleologiczny charakter sądów moralnych

Według MacIntyre'a sądy moralne mają charakter teleologiczny, tzn. posiadają znaczenie moralne ze względu na cel. Oznacza to, że odnoszą się nie tylko do działań słusznych, lecz do określonego stanu bytowego człowieka, do właściwych perspektyw jego moralnego rozwoju. Jak zaznaczyliśmy wyżej, strukturę moralności MacIntyre buduje w oparciu o trzy elementy: wychodząc od (1) „pierwotnej” natury ludzkiej dochodzi do (2) stanu człowieka ukształtowanego i dopełnionego na gruncie (3) zasad moralnych. Zwraca jednocześnie uwagę, że kryzys racjonalnego pojmowania celów jest głównym źródłem kryzysu w nowożytnej etyce. Od XVII w. niewątpliwie pod wpływem protestanckiej i jansenistycznej teologii neo-augustyńskiej, otworzyła się perspektywa, zrealizowana ostatecznie przez Oświecenie, całkowitego eliminowania w refleksji moralnej racjonalnego uzasadniania celów. W konsekwencji filozofia moralna znalazła się w sytuacji, w której zupełnie niejasna stała się relacja między naturą ludzką i rozumem praktycznym. Tenże sam rozum nie posiadał już charakteru *praktycznego*, w sensie jaki nadaje mu Arystoteles, lecz stał się zwyczajnie rozumem „kalkulującym” Oznacza to, że rozum ten nie ocenia nic więcej ponad prawdy dotyczące faktów oraz relacje matematyczne. Dziedzina praktyki sprowadza się w istocie do środków, pozostając zupełnie obojętna na cele.¹⁵ Rozdzielenie porządku rozumu i ludzkich celów dało początek długiej drogi kryzysu myśli nowożytnej, która doprowadziła do weberowskiego rozczarowania światem współczesnym.

Na pytanie o treść celów ludzkiego działania i celów samej ludzkiej natury, niestety, nie znajdziemy u MacIntyre'a jasnej odpowiedzi. Spotykamy, owszem, twierdzenie, że życie dobre dla człowieka to takie życie, które poszukuje dobra dla człowie-

¹³ Por. *tamże*, 28-82.

¹⁴ Por. *tamże*, 83-154; R. SHARKEY, "Vertus, communautés et politique", *art. cyt.*, 80.

¹⁵ Por. A. MACINTYRE, *Dziedzictwo cnoty*, *dz. cyt.*, 115. Daje temu wyraz John Stuart Mill w swym słynnym twierdzeniu, że kwestia definiowania celów ostatecznych nie podlega bezpośredniej weryfikacji człowieka. Por. J.S. MILL, *L'utilitarisme*, tł. C. Audard, kol. Quadrige, Paris: PUF 1998, 27.

ka.¹⁶ W tymże stwierdzeniu zakłada się już jako rozwiązana kwestię treści życia dobrego, jak można przypuszczać, na płaszczyźnie teologicznej. Wydaje się bowiem, że MacIntyre cel człowieka nie wiąże ani ze światem doczesnym, ani też z możliwością definiowania tegoż celu przez filozofię. O ile jest on możliwy do wyjaśnienia, to tylko na gruncie teologii. Jednakże MacIntyre nie sięga wprost do przesłanek teologicznych, lecz wypracowuje dość złożoną argumentację filozoficzną, która pozwala mu wydobyć problematykę cnót i w ten sposób nadać idei dobra ludzkiego treść bardziej ziemską i świecką. Jak sam stwierdza, pojęcie cnoty powinno być definiowane i wyjaśniane w odniesieniu do pewnych cech życia społecznego i moralnego, które uprzednio zostaną przyjęte za normatywne.¹⁷ Pierwszą z tych cech jest pojęcie „praktyki”, którą MacIntyre określa jako spójną i złożoną formę kooperatywnej działalności człowieka, uzgodnionej społecznie i pozwalającej realizować dobra wewnętrzne dla tejże działalności na drodze posłuszeństwa odpowiednim normom wzorcowym. W wyniku tego dokonuje się systematyczne powiązanie ludzkich zdolności z określonymi formami doskonałości, a także z pojęciem celów i dobra ludzkiego.¹⁸

b. Pojęcie i znaczenie moralne „praktyki”

Na wielu przykładach ludzkiej działalności MacIntyre pokazuje, że istotą praktyki jest nie tylko jej wewnętrzna wartość, lecz możliwość bycia motywowanym przez miłość do samej praktyki. Podmiot praktyki nie kieruje się wówczas tylko czynnikami zewnętrznymi, związanymi np. z konkretnymi korzyściami, które niszczą pierwotną czystość praktyki jako takiej. Każda praktyka stwarza podmiotowi działania możliwość dążenia do dwóch rodzajów dobra, tj. do dobra „zewnętrznego”, związanego np. z sukcesem, korzyściami materialnymi, i do dobra „wewnętrznego”, odpowiadającego bezinteresownemu doskonaleniu realizacji tejże praktyki. W przypadku gdy brakuje tego drugiego wymiaru dobra, wówczas działanie traci charakter praktyki. W rozumieniu MacIntyre’a najgłębszy sens praktyki nie polega na osiągnięciu widocznego sukcesu, lecz na realizacji jej wewnętrznej wartości i znaczenia. Niezależnie od sukcesu czy chwały, publicznego uznania czy kontestacji, wewnętrzne znaczenie praktyki przejawia się w jej fundamentalnej wartości dla podmiotu działania jak i jego otoczenia, gdyż jest owocem jego determinacji i bezinteresowności w realizacji dobra związanego z daną praktyką.¹⁹ MacIntyre podkreśla, że celem praktyki nie jest tylko osiągnięcie odpowiedniego do działania skutku, lecz realizacja takiego działania, które pozostaje w zgodzie z wyższymi zasadami sztuki, w której podmiot działania uczestniczy. Nie chodzi więc tylko o dobry efekt działania, lecz o to, by tenże podmiot sam doskonalił się przez swą działalność i w niej samej.²⁰

¹⁶ Por. A. MACINTYRE, *Dziedzictwo cnoty*, dz. cyt., 391n.

¹⁷ Por. *tamże*, 337n.

¹⁸ Por. *tamże*, 339n.

¹⁹ Por. *tamże*, 342n.

²⁰ Por. A. MACINTYRE, "Partial Response to my Critics", w: *After MacIntyre*, red. J. HORTON, S. MENDUS, Cambridge: Polity Press 1994, 284.

Powyższe rozumienie praktyki i związanego z nią dobra wewnętrznego prowadzi MacIntyre'a do wyeksponowania etyki cnót spośród współczesnych form etyki opartych wyłącznie na regułach działania. Ponadto w kontekście całości jego argumentacji idea praktyki zostaje związana z arystotelesowską wizją wspólnot, a nie społeczeństw wolnorynkowych. W krytyce, jaką np. D. Miller kieruje pod adresem MacIntyre'a, podkreśla się, że idea praktyki związana z wewnętrzną wartością działania niekoniecznie musi być pogrzebana we współczesnym społeczeństwie wolnorynkowym, gdzie mimo wszystko dokonuje się jasne rozróżnienie między jakościami i talentami osobowymi, a uznaną pozycją społeczną. W myśl tego należy uznawać możliwość przyznania sensu moralnym zasługom podmiotu działania bez konieczności włączenia jego praktyk w wymiar wspólnotowy, jak chce tego MacIntyre.²¹ Na poparcie argumentu D. Millera można by dodać, że współczesna polityka, chociaż nie zachęca szczególnie, to jednak w żaden sposób nie wyklucza bezinteresownego poświęcenia samych w sobie bardzo cennych energii osobistych dla dobra publicznego.²² U MacIntyre'a mielibyśmy natomiast do czynienia z nawrotem do form życia, które uważa za kategorycznie wykluczone w społecznych strukturach współczesnego świata. W konsekwencji idea praktyki służy do krytyki całości funkcji nowożytnej cywilizacji przemysłowej, która kształtuje się tak, że wyklucza cechy wyróżniające istotę praktyki. Jednocześnie MacIntyre dąży do wydobycia kontekstu społecznego, w który wciela się *praktyka* cnoty. Te dwie perspektywy wydają się być obiektywnie trudne do pogodzenia, bo postawienie za cel praktykę cnoty w działalności produkcyjnej oznaczałoby traktowanie *produkcji* jako podstawowego narzędzia socjalizacji i moralnego wychowania (tak jak w marksizmie).²³

c. Moralna funkcja cnoty

MacIntyre wyznaje, że w ocenie *praktyki* zupełnie zrozumiałą jest udział wymagań cnót. Pojęcie praktyki jest bowiem nieodłącznie związane z moralną funkcją cnoty. W tym związku konieczne jest także odniesienie do prawa moralnego, którego w żadnym wypadku nie wyklucza etyka cnót. Krytyka *praktyki* jako takiej byłaby niekompletna, gdyby nie uwzględniała praktyki cnót. Ta zaś zakłada ocenę nie tylko aktów, lecz także i życia działających podmiotów.²⁴ Tymczasem, jak twierdzi MacIntyre, współczesna filozofia moralna skupiła się wyłącznie na ocenie działań indywidualnych, pomijając *życie* działającego podmiotu oraz *cele*, które nadają temuż życiu właściwe znaczenie. Z kolei nauki społeczne zbyt uogólniły wizję podmiotu w jego relacjach społecznych. Natomiast racjonalność praktyczna i praktyka cnót domagają

²¹ Por. D. MILLER, "Virtues, Practices and Justice", w: *After MacIntyre*, dz. cyt., 258.

²² Jak twierdzi tenże sam Miller, tomistyczna interpretacja Arystotelesa prowadzi MacIntyre'a do oddzielenia cnoty (np. sprawiedliwości) od „praktyki” w nowożytnych społeczeństwach jeszcze bardziej radykalnie niż pozwałaby na to arystotelizm. W myśl św. Tomasza, jak twierdzi Miller, osobista zasługa moralna i pozycja społeczna są ze sobą tak zmieszane, że należałoby przyznawać komuś „zasługę czegoś” zwyczajnie na zasadzie jego pozycji wewnątrz wspólnoty. Por. D. MILLER, dz. cyt., 261.

²³ Por. R. SHARKEY, "Vertus, communautés et politique", *art. cyt.*, 83.

²⁴ Por. A. MACÍNTYRE, *Dziedzictwo cnoty*, dz. cyt., 367.

się, by osadzić je wewnątrz odpowiedniego *horyzontu znaczeń*²⁵, które są ściśle powiązane z rolą społeczną. Dopiero ocena i racjonalne uzasadnienie oceny *całego życia* pozwala znaleźć spójny horyzont dla praktyki cnót. W świetle tej oceny możliwe jest stwierdzenie, że dana osoba, a nie tylko jej czyny, okazała się dobra lub hojna (lub też okrutna i skąpa). Pojęcie cnót wpisanych w ideę *praktyki* posiada sens tylko w kontekście podmiotu, którego jedność wydobywa *opowiadanie* łączące narodziny, życie i śmierć (czyli początek, środek i koniec).²⁶

3. Propozycje etyczne A. MacIntyre'a dla teologii moralnej

MacIntyre głosi *kontekstualną* zależność każdego poznania naukowego, w tym również poznania moralnego. Twierdzi on, że każde poznanie jest zawsze nabywane dzięki odpowiedniej teorii, a każda teoria jest zależna od wspólnoty, w której zachodzi uczenie się, i od warunków poszukiwań, w których żyje jednostka. W jednym i drugim przypadku decydujące znaczenie posiadają *tradycje* teoretyczne i praktyczne, w których każde poznanie bierze swój początek i w nich się rozwija.

a. *Racjonalność i tradycje*

MacIntyre proponuje epistemologię *kontekstualną* i jednocześnie istnienie uniwersalnej prawdy obiektywnej. Jeśli każde poznanie, to i każda teoria jest zależna od swego kontekstu. Dotyczy to także współczesnych teorii moralnych. Stąd też teorie te będą między sobą konkurencyjne, gdyż kontekst lub tradycja, w której one powstają, są z punktu widzenia racjonalności jedne wyższe od drugich. Celem całego przedsięwzięcia filozoficznego MacIntyre'a po wydaniu *After Virtue* jest ukazanie pewnej przestrzeni kulturowej, w której zachodzi racjonalna konfrontacja między rywalizującymi tradycjami. W ten sposób wyłania się tradycja o wyższej wartości, pozwalająca na osiągnięcie prawdy w całej swej pełni. W przekonaniu MacIntyre'a taką tradycją, która przedstawia wyższość nad innymi (np. oświeceniową i nietzscheańską) jest tradycja arystotelesowsko-augustyńsko-tomistyczna.²⁷ Odnowa współczesnej filozofii moralnej domaga się powrotu do źródeł tejże tradycji, a więc do arystotelesowskiego pojęcia natury celowościowej oraz do idei jedności cnót. MacIntyre uważa, że tradycja poszukiwań, stworzonych przez św. Tomasza z Akwinu na drodze harmonicznej syntezy niewspółmiernych elementów zawartych w myśli Arystotelesa i św. Augustyna, stanowi tę żywą i dynamiczną tradycję, która jest najbardziej odpowiednia do stawienia czoła trudnym problemom moralnym współczesności. Dialektyczny styl metody Tomaszowej i jej zdolność do integrowania treści najbardziej rywalizujących i kompetentnych myśli swojej epoki, doskonale świadczy o wewnętrznym dynamizmie tejże tradycji. Według MacIntyre'a tylko przez wejście w tradycję Akwinaty,

²⁵ Ch. TAYLOR, "Justice after Virtue", w: *After MacIntyre*, dz. cyt., 54.

²⁶ Por. A. MACINTYRE, *Dziedzictwo cnoty*, dz. cyt., 367.

²⁷ Por. A. MACINTYRE, *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopedia, Genealogy, and Tradition*, Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Press 1990.

przez przyjęcie Tomasza jako nauczyciela i przez uczenie się jego odważnego stylu dialektycznej konfrontacji z rywalizującymi w jego czasie kierunkami myśli, będzie możliwe wyjście z aktualnego impasu w filozofii moralnej. Akcentowanie tradycji u MacIntyre'a nie oznacza w żadnym wypadku powrotu do zwyczajnego konserwatyizmu lub statycznego tradycjonalizmu. Według niego tylko żywe tradycje mogą przetrwać, bo są one zdolne do konfrontacji ze swymi zobowiązującymi rywalami. Tradycja, która potrafi krytycznie oceniać siebie i swe własne korzenie, będzie mogła wyjść z własnych kryzysów epistemologicznych, jakie dziś powodują odkrycia techniczne, czynniki religijnej i humanistyczne.²⁸

Tradycja w ujęciu MacIntyre'a odgrywa wieloraką rolę w rozwoju teorii moralnej. Najpierw stanowi historyczny kontekst dla kształtowania cnót, a następnie staje się przewodnikiem dla racjonalności poszukującej wzoru moralności. W końcu tradycja odpowiada formie moralnych poszukiwań, gdy te nawiązują do określonych autorytetów historycznych. Racjonalność i tradycje podporządkowują się ostatecznie autorytetowi, jakim jest dla MacIntyre'a np. św. Tomasz z Akwinu w interpretacji myśli etycznej Arystotelesa.²⁹

b. Aretologia arystotelesowsko-tomistyczna

Propozycja powrotu do pojęć etyki arystotelesowsko-tomistycznej, zwłaszcza idei cnoty, domaga się przyjęcia tezy o jedności cnót. Według Arystotelesa i Tomasza wszystkie cnoty, zarówno teoretyczne jak i praktyczne, są ze sobą ściśle związane. Przyjęcie tej tezy zakłada skuteczne poszukiwanie prawdy nie tylko intelektualnej, lecz także moralnej, i jawi się jako stałe osobiste zadanie. Wyjście z tradycji oświeceniowej lub nietzscheańskiej wiąże się ze swoistym nawróceniem, dotyczącym własnego stylu życia, a nie tylko postawy intelektualnej. Odrzucenie określonej tradycji dokonuje się nie tylko na gruncie przekonań intelektualnych, lecz także indywidualnych postaw moralnych. Zdaniem MacIntyre'a trudności w przyjęciu tomizmu mogą być spowodowane brakiem osobistych cnót lub osobistej dyspozycji do życia według wymagań zakładanych w danej tradycji cnót.

W swej krytyce współczesnej filozofii moralnej MacIntyre stwierdza, że aktualna niezdolność do realizacji celów i rozstrzygnięć moralnych, a także oceny błędnych sądów etycznych, związana jest z brakiem *autorytetów*, których kompetencje mogłyby wpływać na ustalanie norm i praw moralnych. Ten stan rzeczy przejawia się również w oderwaniu podmiotu działania od swoich czynów. Tę sytuację może uzdrowić powrót do właściwej tradycji jako miejsca formacji moralnej i teoretycznych poszukiwań etycznych. W tym celu MacIntyre proponuje powrócić do źródłowej racjonalności, która była już u podstaw nakazów i zakazów moralnych klasycznych tradycji moralnych. Oznacza to w rzeczywistości, że prawdziwie rozumne życie domaga się

²⁸ Pierwsze wyjaśnienie kryzysu epistemologicznego A. MacIntyre sformułował już w 1977 r. Por. TENZE, "Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science", *The Monist* 60(1977) 453-472. Por. także: M. D'AVENIA, "Leggere MacIntyre", *Per la Filosofia* 10(1993) nr 28, 88-94.

²⁹ Por. J. PORTER, "Tradition in the Recent Work of Alasdair MacIntyre", w: *Alasdair MacIntyre*, red. M.C. MURPHY, Cambridge Univ. Press 2003, 38-69.

poszukiwania i uznania źródłowego znaczenia pojęć moralnych. Istnieje zatem konieczność powrotu do tradycji, która stworzyła podstawy naszych pojęć moralnych. Zadaniem współczesnej filozofii moralnej jest zatem wydobywanie źródłowego sensu klasycznych pojęć etycznych i zastosowanie ich racjonalności w dialektycznej konfrontacji ze współczesnym radykalnym nihilizmem moralnym.³⁰

Fundamentalnymi pojęciami moralnymi, które MacIntyre akcentuje w tradycji arystotelesowskiej, jest to co „dobre”, „prawe” i „powinno”. U podstaw tego rozróżnienia jest arystotelesowska antropologia, która zakłada, że człowiek jest dany w określonych warunkach, że posiada zdolności naturalne, które podlegają celowej realizacji i doskonaleniu według formy swojej natury. W naturze ludzkiej obecne są spontaniczne zdolności rozwoju, wśród których jest zdolność racjonalna i zdolność poznania pierwszych zasad życia moralnego. Te zdolności naturalne są celowościowe, czyli skierowane na osiągnięcie własnego celu (*telos*). Dobro charakteryzuje działania wolne, które odpowiadają rozwojowi zdolności natury. Jest także jakością tych osób, które działają skutecznie z uwagi na naturalny *telos*, określony przez twórcę natury. W ujęciu tomistycznym jest to projekt Stwórcy włączony w strukturę natury, stanowiący jej prawa rozwoju i spełnienia. Wyraża się on także w porządku prawa naturalnego, które kieruje człowieka ku jego dobru naturalnemu, tj. ku jego doskonaleniu. Treść prawa naturalnego zostaje objawiona przez Stwórcę na poziomie skłonności naturalnych i ludzkiej zdolności do rozpoznawania tego, co służy integralnemu dobru człowieka. Jest to możliwe dzięki rozumowi praktycznemu, wyposażonemu w cnotę roztropności. Współczesny kryzys tradycji arystotelesowsko-tomistycznej polega dokładnie na hiper-racjonalności i empiryzmie, które pograżają współczesną filozofię moralną.³¹

c. Jedność życia

Nawiązanie do tradycji arystotelesowsko-augustyńsko-tomistycznej prowadzi MacIntyre'a do postawienia problemu jedności życia i cnót. Człowiek roztropny, który osiągnął wysoki poziom praktycznej racjonalności we właściwym sobie stanie życia, przedstawia sobą przykład życia zintegrowanego i skierowanego na własny cel ostateczny. Ten fakt zachodzi wtedy, gdy wszystkie władze duszy i ciała osiągnęły stan doskonałej jedności, gdzie nieopanowane dążenia i pożądania zostały podporządkowane intelektowi, tak że wszystko pozostaje w zgodzie z prawym rozumem. Tylko na tej drodze kształtuje się cnotliwa jedność ludzkiego życia i jednocześnie spełnienie własnego celu człowieka. Życie w pełni udane polega na zintegrowaniu w sobie cnót moralnych, ale także spekulatywnych, w tym zwłaszcza cnoty mądrości. Człowiek nie jest bowiem w stanie osiągnąć pełnej kontemplacji prawdy, jeśli nie żyje według prawdy.³² Problem teoretycznej akceptacji idei cnoty, jak udowadnia MacIntyre, jest ściśle związany ze zdolnością do jej praktycznej realizacji.

³⁰ Por. A. MACINTYRE, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, dz. cyt., 170-215; T. PINKARD, "MacIntyre's Critique of Modernity", w: *Alasdair MacIntyre*, dz. cyt., 176-200.

³¹ Por. R. GAHL, "Alasdair MacIntyre e il rinnovamento della morale", w: *Quale dimora per l'agire? Dimensioni ecclesiologicalhe della morale*, red. L. MELINA, P. ZANOR, Roma: Mursia-PUL 2000, 218.

³² Por. *tamże*, 219.

Odnowa filozofii moralnej, którą postuluje MacIntyre, opiera się na przekonaniu, że idee posiadają konsekwencje praktyczne. Skoro działanie osoby jest wewnętrznie zjednoczone z myślą, także myśl powinna być zjednoczona z działaniem. W poszukiwaniu mądrości i jedności życia MacIntyre stawia na praktyczną stronę przedsięwzięć filozoficznych, które są w stanie zmienić pojęcia moralne. Ten fakt ma znaczenie także na gruncie teologii. *Summa teologiczna* św. Tomasza pokazuje jedność cnót i jednocześnie jedność życia praktycznego oraz życia w mądrości. Dostarcza nam nadzwyczajnej syntezy arystotelesowskich cnót i objawienia chrześcijańskiego. Sama filozofia praktyczna nabiera nowego znaczenia, kiedy włączona zostaje w kontekst teologiczny a zwłaszcza antropologii nadprzyrodzonej. Świadomość, że prawo wpisane w naszą naturę jest dane przez autorytet boski, którym jest Osoba miłująca i zbawiająca, dostarcza najgłębszej motywacji do realizacji życia dobrego i cnotliwego.³³

d. Wspólnota cnót

MacIntyre wykazuje, że poszukiwanie doskonałości moralnej może być skuteczne tylko wewnątrz wspólnoty cnót, przeżywanej w ramach tradycji, w której przychodzi poszukiwać i nabywać tejsze doskonałości moralnej. Doskonalenie moralne wymaga bezpośredniego nawiązywania do modeli cnót i poznania filozoficzno-teologicznego, jakich dostarczają *autorytatywni nauczyciele i ich teksty*. Według MacIntyre'a służy temu również filozoficzne rozpoznanie zwierzęcej natury człowieka, która ukazuje nie tylko konieczną zależność od tejsze natury, ale także podstawę kształtowania cnotliwego życia ludzkiego. Zależność na etapie dojrzewania do samodzielnego życia, a następnie w momentach niesamodzielnosci u kresu życia, wyraźnie nawiązuje do uniwersalnej zależności wszystkich istot żywych od innych istot żyjących. Ta zależność znajduje się u podstaw realizacji celów, które składają się na cnotliwe życie.³⁴

Podstawy filozoficzne, jakich dostarcza MacIntyre dla odnowy moralności, mają znaczenie nie tylko dla filozofii moralnej, lecz także dla teologii moralnej. Tej ostatniej pozwalają pogłębić swój wymiar ściśle *eklezjologiczny*. Odstaniając kontekstualny charakter ludzkiego poznania MacIntyre pogłębił charakter wspólnotowy cnót moralnych. Nadto pokazując kryzys epistemologiczny w myśli nowożytnej uświadomił jego obecność na gruncie teologii moralnej. Drogą do jego pokonania jest ponowne odkrycie źródłowej tradycji naszego języka moralnego oraz tradycji kształtującej wspólnotę formacji moralnej. Powstaje jednak pytanie o kształt tej wspólnoty, która miałaby być najbardziej odpowiednia dla życia cnotliwego, jakie proponuje żywa tradycja. MacIntyre wskazuje na konieczność budowania lokalnych form wspólnoty, w której realne stają się szanse zachowania ludzkiej cywilizacji oraz życia moralnego i intelektualnego. Inspiracje filozoficzne MacIntyre'a dostarczają teologii moralnej zachęty do głębokiego zakorzenienia w wymiarze eklezjologicznym, a także w tradycji przeżywanej we wspólnocie. Tradycja i wspólnota dostarczają właściwej płaszczyzny doskonalenia w cnotach moralnych i intelektualnych.

³³ Por. *tamże*, 220.

³⁴ Por. A. MACINTYRE, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, London: Duckworth 1999.

4. Zastosowanie propozycji etycznych A. MacIntyre'a w teologii moralnej

Teologia moralna poszukuje odpowiednich dla siebie „miejsz teologicznych” (*loci theologici*), które mogłyby stanowić właściwe źródło i odniesienie dla rozumowania moralnego. Niektóre propozycje filozofii moralnej MacIntyre'a można z powodzeniem włączyć w system rozumowania, który określamy w teologii moralnej jako *system wzajemnych odniesień*. Takie kategorie pojęciowe jak wspólnota cnót, jedność życia, racjonalność moralna, tradycja, wspólnota moralna, autorytet moralny, są formami filozoficznego wyrażenia tego, co w gruncie rzeczy posiada głębokie znaczenie teologiczne. Należy także zauważyć, że MacIntyre w swym wykładzie teorii moralności świadomie ogranicza się do refleksji filozoficznej, ale jednocześnie czyni to z nastawieniem teologicznym, poniekąd tak jak św. Tomasz z Akwinu interpretował Arystotelesa. Przyznaje się do tego dopiero w ostatniej części swojej trylogii, gdzie teologię traktuje jako ostateczne kryterium interpretacji filozoficznych. Ponadto pewne kategorie pojęciowe, zwłaszcza moralne, które wiąże np. z tradycją lub budową lokalnych form wspólnotowych, są na poziomie języka filozoficznego nie tylko mało zrozumiałe, ale niekiedy zupełnie mylne. Stąd wynika np. zarzut stawiany MacIntyre'owi, że tak mocno akcentowana przez niego tradycja i wspólnota moralna otwierają drogę do relatywizmu etycznego. Ponadto miejsce jakie przyznaje hermeneutyce oraz narracji świadomości moralnej miałyby również osłabiać obiektywny charakter moralności. Niemniej sposób w jaki broni on racjonalności tradycji i wspólnoty, mając na uwadze ich zdrowy status moralny oraz głębokie uzasadnienie teologiczne, a także motywy dla których to czyni, pozwalają teologowi spojrzeć na propozycje etyczne MacIntyre'a z pewnym optymizmem i nadzieją. W tym miejscu ograniczymy się tylko do wskazania możliwości zastosowania w teologii moralnej jego propozycji sformułowanych na gruncie etyki filozoficznej. Pełniejsze ujęcie tych zagadnień wymagałoby szerszego studium, którego nie można zrealizować w ramach artykułu.

We wspomnianym wyżej systemie rozumowania moralnego ważną rolę stanowią określone miejsca teologiczne, służące dla siebie jako wzajemne punkty odniesienia interpretacyjnego. Jednocześnie pogłębione o nowy sens znaczeniowy, jakiego dostarcza nam MacIntyre na gruncie filozofii moralnej, nabierają dodatkowej wartości interpretacyjnej.³⁵ Spośród wielu możliwych wymieńmy najważniejsze miejsca teologiczne dla refleksji moralnej: a/ Słowo Boże słuchane, interpretowane i przeżywane w Kościele; b/ prawo naturalne interpretowane w duchu wiary oświecającej rozum; c/ liturgiczne doświadczenie Ludu Bożego i jego świadomość narracyjna; d/ żywa tradycja Kościoła; e/ Magisterium Kościoła; f/ autorytet teologiczny. Żadne z tych miejsc nie stanowi wyłącznego źródła moralności, lecz pozostaje jednym z punktów odniesienia dla rozwiązania określonej kwestii moralnej lub wypracowania sądu etycznego. Rozumowanie moralne nie może ograniczać się do jednego tylko miejsca teologicz-

³⁵ Ważne znaczenie dla rozumowania moralnego posiada u MacIntyre'a na przykład element narracyjny. Pełni on bowiem funkcję scalającą doświadczenie moralne w relacji do historii, do autorytetu, normy etycznej, itd. Por. A. MACINTYRE, *Dziedziectwo cnoty*, dz. cyt., 375-390; R.A. GAHL, "Etica narrativa e conoscenza di Dio", w: *Dio e il senso dell'esistenza umana*, red. L. ROMERA, Roma: Armando 1999, 189-202; TENZE, "From the Virtue of a Fragile Good to a Narrative Account of Natural Law", *International Philosophical Quarterly* 37(1997) nr 4/148, 457-472.

nego, np. do Biblii. Refleksja teologicznomoralna powinna rozwijać się w systemie odniesień, gdzie autorytet osobowy odwołuje do żywej rytualności i tekstu biblijnego, gdzie Słowo czytanie i celebrowane odwołuje do ciała instytucjonalnego i hierarchicznego, a to z kolei bierze pod uwagę doświadczenie Kościołów lokalnych, które wsłuchują się w tradycję wytworzoną przez wiernych żyjących Słowem na przestrzeni całej historii Kościoła.³⁶ Taki przebieg interpretacji powinien doprowadzić do wypracowania postaw moralnych, odpowiadających cnotom i normom moralnym, podmiotowym i przedmiotowym kryteriom postępowania.

W świetle filozoficznych inspiracji MacIntyre'a rozumienie wspomnianych miejsc teologicznych i ich rola w systemie odniesień nabiera również nowego i głębszego jeszcze znaczenia. Zwróćmy uwagę na niektóre z nich, akcentując ich funkcję interpretacyjną na płaszczyźnie *narracji*, na którą tak silny nacisk kładzie MacIntyre.

a/ **Słowo Boże słuchane, interpretowane i przeżywane w Kościele** jest tym miejscem teologicznym, które z tytułu swej nadprzyrodzonej natury i skierowania do Ludu Bożego najwyraźniej odpowiada hermeneutycznym związkom, jakie istnieją w relacji *lex credendi – lex orandi – lex agendi*. „Przemołnienie” Słowa Bożego przez Kościół staje się właściwą drogą do interpretacji jego sensu praktycznego i pogłębienia wiary. Klasyczna zasada hermeneutyczna: „wierzyć, aby rozumieć, rozumieć, aby wierzyć”, zakłada modlitwę jako czynnik pogłębiający wiarę, rozumienie i sens działania.

b/ **Prawo naturalne interpretowane w duchu wiary oświecającej rozum** stanowi właściwą formę *lex agendi*, dopełniającej *lex credendi – lex orandi*. Porządek naturalny, rozpoznawany przez rozum jako normatywny, nie przedstawia się jako statyczny, nie przystający do dynamiki właściwej cnotom, jeśli poddany jest interpretacyjnej funkcji rozumu oświeconego wiarą. Bez podmiotowego zaangażowania, obecnego w narracji, prawo naturalne sprowadza się do legalistycznych reguł działania, które nie uwzględniają autentycznej dynamiki życia moralnego.

c/ **Liturgiczne doświadczenie Ludu Bożego i jego świadomość narracyjna** składa się na rzeczywistość określaną w Kościele jako *sensus fidelium*. W życiu liturgicznym i sakramentalnym, stanowiącym podstawę życia chrześcijańskiego, ma miejsce doświadczenie łaski i wspólnoty Kościoła, które na poziomie narracji potwierdza i wyraża samoświadomość wierzącego. Podmiotowa i wspólnotowa świadomość Kościoła, realizując się w zgromadzeniu liturgicznym i w życiu sakramentalnym, nadaje kształt postawom celowościowym wierzącego i teologalną wartość jego działaniom.

d/ **Żywa tradycja Kościoła** ujawnia się w swej narracyjnej wierności zarówno treści jak i historii rozwoju doktryny oraz powinności jej przekazywania: *vivere et tradere*. Prawdy wiary i zasady moralności, którymi żyli chrześcijanie poprzednich wieków, kształtowały określone figury historyczne, godne naśladowania w osobach świętych i błogosławionych. Interpretacja ich życia, opowiedzianego w kontekście wyznawanej

³⁶ Dla przykładu: chcąc oprzeć się na autorytecie teologicznym lub magisterialnym w moralnej ocenie aborcji, należałoby jednocześnie wziąć pod uwagę żywą tradycję Kościoła, Słowo Boże, doświadczenie Ludu Bożego przeżywane i interpretowane w duchu żywej wiary oraz moralne implikacje prawa naturalnego. Ten sposób rozumowania odpowiada założeniu, któremu daje wyraz Hans Urs von Balthasar, że autentyczna prawda jest zawsze symfoniczna. Por. TENŻE, *Prawda jest symfoniczna*, Poznań: W Drodze 1998.

wiary i heroiczych postaw egzystencjalnych, wyznacza drogi chrześcijańskiej *praxis* dla jednostkowych i wspólnotowych form życia w Kościele i w świecie.

e/ **Magisterium Kościoła** jest urzędem z mandatu Chrystusa na podstawie powołania apostołów i postawienia na ich czele Apostoła Piotra, któremu wprost i bezpośrednio zostało powierzone zadanie umacniania braci w wierze (*confirmare fratres in fide* - por. Łk 22,32). Na tej podstawie funkcja interpretacyjna Urzędu Nauczycielskiego Kościoła odpowiada temu przekonaniu, które przekazali i zapisali w swych pismach Apostołowie oraz ich uczniowie. W dziedzinie wiary i moralności Urząd ten pełni funkcję narracyjną w odniesieniu do tych prawd i zasad, które konstytuują samą istotę chrześcijańskiego orędzia.

f/ **Autorytet teologiczny** reprezentuje osobowy wzór wierności doktrynie Kościoła i prawu Bożemu, zgodnie z postulatem: *sentire cum Ecclesia*. Teolog znajduje właściwe miejsce w Kościele, gdy żyje i pracuje dla Kościoła, uprawiając teologię w wierze i dla wiary, gdy stawia ponad swoje intelektualne ambicje osobiste posłuszeństwo Słowu Bożemu, Tradycji, Magisterium Kościoła, żywemu doświadczeniu wspólnot eklezjalnych oraz racjonalności zakorzenionej w prawie wiecznym. Jego autorytet wynika bowiem ze zdolności do interpretowania Bożych prawd w nowym kontekście egzystencjalnym.

* * *

Powyższe propozycje, sformułowane pod kątem teologii moralnej według założeń filozoficznych MacIntyre'a, mają wartość przede wszystkim metodologiczną. Stawiają one na metodę narracyjną w docieraniu do treści doświadczenia moralnego. Pozwalają wyprowadzić zasadnicze elementy moralności chrześcijańskiej z fundamentalnego doświadczenia człowieczeństwa w kontekście wiary, powołania Bożego, wspólnoty ludzkiej i eklezjalnej, tradycji oraz racjonalności. W ten sposób pytanie o powinność moralną poddane zostaje głębokiemu namysłowi nad sensem życia ludzkiego i religijnego. Zastosowanie klucza hermeneutycznego, sformułowanego przez Paul Ricœura: opowiedzieć własne doświadczenie osobowe, aby siebie lepiej zrozumieć (*se raconter pour se comprendre*), stanowi na gruncie etyki chrześcijańskiej drogę do zintegrowania doświadczenia moralnego z projektem życia osobowego.

Na zakończenie podkreślmy, że myśl filozoficzna A. MacIntyre'a oparta jest na ostrej krytyce modernizmu i stanowi wyraźną próbę przezwyciężenia go w kulturze zachodniej oraz we współczesnym chrześcijaństwie. Jednocześnie dostarcza narzędzi pojęciowych do dialogu z mentalnością nowożytną. Inspirująca jest także jego sugestia, że drogą do odnowy świata zachodniego jest powrót do tradycji duchowej i moralnej, do dziedzictwa cnoty, które chrześcijaństwo ocaliło po upadku starożytności. W tym kontekście profetycznie brzmią słowa A. MacIntyre'a: „Nie czekamy na Godota, lecz na kogoś innego, na kolejnego – bez wątpienia bardziej odmiennego – świętego Benedykta”³⁷ Czyż powołanie na Stolicę Piotrową papieża Benedykta XVI nie jest świadomym nawiązaniem do tego oczekiwania i do nadziei na ocalenie chrześcijańskiego dziedzictwa Europy „w obliczu epoki nowego barbarzyństwa”?

³⁷ *Dziedzictwo cnoty*, dz. cyt., 466.

Uwagi na marginesie artykułu ks. Stanisława Warzeszaka

Ks. Wojciech BARTKOWICZ

1. Tytuł pracy ks. Stanisława Warzeszaka sugeruje, że współczesnej teologii moralnej potrzeba odnowy. Autor nie rozwija tego wątku – domaga się on zapewne osobnych badań – faktem jednak jest, że posoborowe Magisterium jedynie wobec teologii moralnej zdecydowało się na wydanie osobnej, *explicite* teologicznomoralnej interwencji doktrynalnej tak wysokiej rangi, jaką ma encyklika. Co ciekawe, niemal całość encykliki *Veritatis splendor* (1992) poświęcona jest problematyce filozoficznej, a więc – w gruncie rzeczy – kwestiom metodologicznym. Rzecz jest więc na tyle poważna, że domaga się od teologów uważnej refleksji. Wydaje się, że problemy współczesnej teologii moralnej można w upraszczającym skrócie sprowadzić do dwóch błędnych sposobów podejścia do współczesności: pierwszym jest ucieczka od dyskusji z zagramatwaną współczesnością, drugim zaś zachłyśnięcie się nią. Tak jedno jak i drugie świadczy o braku narzędzi (filozoficznych) zarówno do sensownej krytyki jak i ostrożnego przyswojenia sobie tego, co oferują współczesne nurty myślowe.³⁸

2. Teologii, która od czasów oświecenia wypychana jest z przestrzeni naukowości, potrzeba stabilnego *systemu operacyjnego* – dobrej, współcześnie zorientowanej filozofii o ambicjach metafizycznych. Ostatnie czterdzieści lat dziejów teologii moralnej dowodzi wyraźnie, jak wrażliwa jest ta dziedzina na kryzysy wywoływane przez niekrytyczne posługiwanie się skądinąd interesującymi projektami filozoficznymi (porównaj choćby kantowską wizję autonomii rozumu praktycznego czy utylitarystyczne koncepcje dobra moralnego). W tym kontekście widać więc pilną potrzebę nowoczesnej filozofii chrześcijańskiej – przy wszystkich zastrzeżeniach co do tego terminu.³⁹ Chodzi po prostu o system myślowy, który nie tylko interpretuje rzeczywistość w sposób niesprzeczny z intuicjami Objawienia, ale wręcz pomaga w ich przyswojeniu. Teologowie sami nie są w stanie sprostać zadaniu tworzenia takiego systemu. Tym większa i pilniejsza potrzeba poszukiwania przez teologię moralną intelektualnych sojuszników – takich filozofii, dzięki którym moralisci mogliby unikać opisanego przez ks. S. Warzeszaka miotania się pomiędzy naiwnym biblicyzmem z jednej i redukcjonistycznym racjonalizmem z drugiej strony.

3. W *Fides et Ratio* (p. 65n) Jan Paweł II przypomina, że jest to konieczne z racji samej metodologicznej struktury teologii. Zarówno pierwszy etap pracy teologa, polegający na poszukiwaniu i przyswajaniu treści Objawienia (*auditus fidei*) jak i etap drugi, systematyzacyjny (*intellectus fidei*) – domaga się przyjęcia adekwatnych narzędzi filozoficznych. Na owym etapie pierwszym, który moglibyśmy nazwać *receptywnym*, będzie to szeroko rozumiana epistemologia – w tym także hermeneutyka oraz teoria języka i komunikacji. Na etapie drugim – nazwijmy go *aktywnym* – chodzić

³⁸ Por. W.C. JOHNSON, "Rethinking Theology: A Postmodern, Post-Holocaust, Post-Christendom Endeavor", *Interpretation* 55 (2001) 01, 5-13

³⁹ Por. J. A. KLOCZOWSKI, "Filozofia chrześcijańska? Dyskusja w kontekście encykliki *Fides et ratio*" w: *Polska filozofia wobec encykliki "Fides et ratio"*, red. M. GRABOWSKI, Toruń 1999, 53-62.

będzie zwłaszcza o „solidną i harmonijną”⁴⁰ antropologię, filozofię przyrody i filozofię bytu, a także etykę. Wszystko po to, by wydobyć z przekazu Objawienia jego wewnętrzną logikę i wyjaśniać nowość chrześcijańskiego przesłania „posługując się ukształtowanymi w sposób krytyczny pojęciami, które są powszechnie komunikowalne” (*Fides et ratio*, p. 66). Do racji metodologicznych dołącza się tu jednocześnie niezwykle istotna racja pastoralna: dzięki odpowiedniemu instrumentarium filozoficznemu teologia ma szansę nawiązać ponownie dialog z umysłowością współczesnego człowieka. Bez tego zaś trudno mówić o wypełnianiu mandatu misyjnego Kościoła: jeśli przesłanie Ewangelii zachowuje świeżość (a przecież jesteśmy o tym głęboko przekonani) to przecież musimy się starać trafić z nim nawet do anarchizująco-nihilistycznej mentalności postmodernistycznego dziecka Bożego.

Sposób myślenia Alaisdair McIntyre'a stanowi dla teologii moralnej interesującą propozycję zwłaszcza w zakresie porządkowania jej bazy metodologicznej. Z jednej strony zapewnia priorytet owemu zasłuchaniu w Słowo Pana (*auditus fidei*) – wykazuje to ks. S. Warzeszak w ostatniej części artykułu. Jednocześnie – jak się wydaje – McIntyre'owska etyka cnót mogłaby stanowić podstawę zdrowej systematyzacji danych teologicznych tak, aby pogodzić wrażliwość na historyczne uwarunkowania ludzkiej egzystencji z fundacjonizmem klasycznej metafizyki. Czy nie podobną próbę pogodzenia w etyce nowego (fenomenologii) ze starym (tomizmem) podjął w swoim czasie Karol Wojtyła w dziele *Osoba i czyn* ?

LE RÔLE DES PROPOSITIONS PHILOSOPHIQUES D'ALASDAIR MACINTYRE POUR LE RENOUVEAU DE LA THÉOLOGIE MORALE

Résumé

Après le concile Vatican II la théologie morale est toujours en recherche de son identité tant au niveau de la méthodologie que de son contenu. L'approche herméneutique d'Alasdair MacIntyre représente une proposition d'approfondissement de la réflexion théologique et éthique conformément à la tradition et à l'esprit de la modernité. Son propos d'accentuer la narrativité comme moyen d'arriver à l'autoconscience d'être sujet de la communauté de l'Église et de l'action de grâce permet d'approfondir le sens de la vie morale et des normes éthiques qui façonnent la dynamique de la vie de vertus des chrétiens. La méthode ainsi adaptée par la raison herméneutique de la foi chrétienne permet de voir les principaux lieux théologiques dans un sens plus profond et adéquat à la nature de la doctrine chrétienne. Au cours de cet article, nous nous proposons d'adapter la pensée philosophique et éthique de MacIntyre dans le cadre d'une boucle herméneutique constituée par la Parole de Dieu lue, interprétée et vécue dans la communauté de l'Église, la loi naturelle étant interprétée dans l'esprit de la foi informant la raison, l'expérience liturgique du peuple de Dieu et sa conscience narrative, la tradition vivante de l'Église, son Magistère, et l'autorité théologique.

⁴⁰ KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele "Donum veritatis"* (1990), p. 10.