

STANISŁAW GROMADZKI

Uniwersytet Warszawski

ODRZUCONA TRADYCJA CZYLI MACINTYREOWSKIE PRZEFORMUŁOWANIE FILOZOFII MORALNO CI FRYDERYKA NIETZSCHEGO

1. Tradycja a nierozstrzygalność sporów moralnych. Pojęcie tradycji spełnia podstawowe role w Dziedziectwie *cnoty*¹ Alastaira MacIntyre'a. Stanowi ono m. in. podstawę do krytyki ahistorycznych i uniwersalistycznych o wieceniowych aspiracji filozofii². Nade wszystko jednak wie się - w ramach refleksji MacIntyre'a - z kwestii nierozstrzygalności współczesnych sporów moralnych.

MacIntyre wyróżnia trzy cechy owych sporów. Po pierwsze, cechuje je niewspółmierność terminów, występujących w argumentach uzasadniających poszczególne stanowiska. Po drugie, uwidacznia się ich pozorna racjonalność, obiektywność i bezosobowość, zakładająca istnienie niezależnych od osobistych preferencji rozmówców bezosobowych i uniwersalnych kryteriów, pozwalających definitywnie rozstrzygnąć, która ze stron posiada rację. I wreszcie po trzecie, rzecznicy odmiennych pozycji sięgają w nich po argumenty pochodzące najczęściej z bardzo różnorodnych ródleń historycznych, przez co ujawnia się zapoznawana zazwyczaj niejednorodność historii intelektualnej naszego dziedzictwa³.

Tradycja, zdaniem MacIntyre'a, jest podstawą, na której można oprzeć w celu przezwyciężenia pozornej nierozstrzygalności współczesnych sporów moralnych. Nie mogą one zostać rozstrzygnięte w ramach dyskursu, który znamionują trzy wspomniane cechy, gdy chodzi w nim nie tyle o racjonalne uzasadnienie, co „cieranie się sprzecznych woli, z których każda rzadzi się określonym zespołem własnych, arbitralnych wyborów”. Dopiero na gruncie określonej, jednolitej tradycji ma być możliwe wyjście poza ograniczenia indywidualistycznego, emotywistycznego i racjonalistycznego „dziedzictwa”, w znacznej mierze o wieceniowego chowu, i po dane rozstrzygnięcie toczonych debat.

W obrębie filozofii MacIntyre'a tradycja ma więc gwarantować współmierność terminów, którymi powinni posługiwać się rzecznicy odpowied-

¹ A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł., wstępem i przypisami opatrzył A. Chmielewski, przekład przejrzał J. Hołówska. Warszawa 1996. Tłumaczenie na podstawie wydania: A. MacIntyre: *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame 1984.

² Por. A. Chmielewski: *Wprowadzenie. Filozofia moralności Alastaira MacIntyre'a*, w: A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty*, op. cit., s. XXXIII.

³ A. MacIntyre, op. cit., s. 32-37.

nich stanowisk, a ponadto ustanawia racjonalne podstawy dyskusji oraz przyczynia się do budowania (dzięki odpowiednim przeformułowaniom) właściwych całości teoretycznych i praktycznych, w których mogą być spełnione pewne funkcje. Okazuje się bowiem, że terminy zyskują znaczenie tylko w określonych kontekstach, wiążą się z formami praktyki społecznej i nie mogą być rozpatrywane ahistorycznie bez szkody dla ich sensowności. Jeśli więc szuka warunków racjonalnej dyskusji, znajdzie je nie przez odwołanie do rzekomo uniwersalnych, bezosobowych kryteriów, lecz dzięki nawróceniu do tradycji, która gwarantuje spójny kontekst teoretyczno-praktyczny.

2. Fundamentalny spór dwudziestowiecznej filozofii moralności. Wychodząc z takich założeń, MacIntyre wyraża przekonanie, iż na tym tle można rozpatrywać fundamentalny spór dwudziestowiecznej filozofii moralności, dotyczący wyboru pomiędzy stanowiskiem Nietzschego, zinterpretowanym i rozwiniętym przez jego późniejszych, różnie identyfikowanych zwolenników, a stanowiskiem arystotelesowskim, dookreślonym przez myślicieli autora *Dziejstwa cnoty*⁴. Jego przedmiotem stała się diagnoza, dotycząca niepowodzenia stworzenia racjonalnych podstaw dla nowoczesnej filozofii moralności (czy moralności w ogóle) - nietszcheańska odmienna od arystotelesowskiej i wobec niej opozycyjna⁵.

Nietzsche, według MacIntyre'a, miał o wiele jaśniejszych przedstawicieli anglosaskiego emotywizmu⁶ i kontynentalnego egzystencjalizmu, którzy niekiedy są uważani za jego zwolenników⁷, z rozumieniem, iż za pozornie obiektywnymi wypowiedziami na temat moralności skrywa się subiektywna wola⁸. Dlatego forma wypowiedzi moralnej jest w tym stanowisku jedynie maską dla wypowiedzi, w istocie nie posiadającej charakteru moralnego. Tak zwana „moralność”, uzasadniana zresztą w projekcie o wieceniowym w sposób rzekomo racjonalny, okazuje się, według Nietzschego - jak twierdzi MacIntyre - przykrywką dla pozaracjonalnych zjawisk wolicjonalnych, przez co o wieceniowa racjonalność zyskuje miano racjonalizacji, a sama „moralność” - wiary w dogmaty moralności⁹.

⁴ Ibidem, s. 11-12.

⁵ Ibidem, s. 11.

⁶ Por. rozważania A. Chmielewskiego na ten temat, op. cit., s. XX - XXVIII. Zob. także R. B. Brandt *Emotywizm*, w: Idem: *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, przeł. B. Stanosz, wstępem poprzedził J. Hołówka, konsultacji terminologicznej udzieliła i wskazówki lekturowe opracowała M. Ruda. Warszawa, 1996, s. 350-365.

⁷ A. MacIntyre, op. cit., s. 221.

⁸ Ibidem, s. 214.

⁹ Por. Ibidem, s. 221.

W znanym fragmencie *Wiedzy radosnej* (§ 335), na który powołuje się MacIntyre, Nietzsche odrzuca pomysł oparcia moralności na „wewnętrznych sentymentach moralnych”, tj. sumieniu, oraz na Kantowskim imperatywie kategorycznym¹⁰. Moralność - argumentuje Nietzsche¹¹ - nie może opierać się na sumieniu, ponieważ rzekomo wywodzi się z niego nakazy moralne, dotyczy „słusznego” postępowania mającego swój rzeczywisty rodowód w poprawno-emocjonalnej strukturze człowieka. Z tego powodu nie może być zweryfikowana pod względem prawdziwości i nieomyślności. Sensowniejsze jest więc pytanie raczej o genezę sumienia moralnego niż o rację jego słusznosci. Nie może być również - dodaje autor *Wiedzy radosnej* - opierać się na imperatywie kategorycznej, gdyż ten, zamiast stanowić „niewzruszoną” tak zwaną sumienia moralnego, objawia się pod postacią powszechnej zasady, jest tylko kruchym wyrazem samolubstwa istoty, formułując jej taki imperatyw.

Nietzsche uderza tu więc w tzw. oświeceniowy projekt racjonalnego uzasadnienia moralności o domniemanym obiektywnym charakterze oraz w wiarygodność podmiotu w kulturze poświeceniowej w poprawność jego praktyk i wypowiedzi moralnych¹². Po tej krytyce - zauważa MacIntyre - Nietzsche staje jednak przed nowym problemem. Odrzucając osiemnastowieczną koncepcję racjonalnego i racjonalnie uprawomocnionego podmiotu moralnego, proponuje on - stwierdza MacIntyre - zastąpienie rozumu wolą, by dzięki temu uczynić pojedynczego człowieka autonomicznym podmiotem moralnym. Podmiot ów ma wskrzesić pamięć o archaicznym, pewnym sobie arystokracji, tj. - czego MacIntyre nie dopowiada - pamięć o znanej choćby z *Poza dobrem i złem* „duszy dostojnej”¹³ ma przywrócić moralność dostojną, panującą - wedle interpretacji MacIntyre'a - przed nadziejami katastrofy moralności niewolniczej¹⁴. Przywrócenie tej moralności ma zarazem być zapowiedzią kolejnej ery. Nietzsche staje tu jednak przed problemem, który - zdaniem MacIntyre'a - na próżno próbuje rozwiązać: jak mianowicie ustanowi „nowe tablice tego, co dobre, oraz tego, co jest prawem”¹⁵, tj. jak stworzy nowe wartości i zasady postępowania.

Problem ten nie występuje w dosyć zakrzepłej, choć jednocześnie niezdolnej do ustawicznych transformacji tradycji arystotelesowskiej i stał się diagnozą nietszchea, dotyczy bowiem niepowodzenia nowoczesnej filozofii moralności

¹⁰ Ibidem, s. 214.

¹¹ F. Nietzsche: *Wiedza radosna („La gaya scienza”)*, przeł. L. Staff, Warszawa 1906-1907, s. 270-275.

¹² A. MacIntyre, op. cit., s. 214-215.

¹³ F. Nietzsche: *Poza dobrem i złem*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1904, s. 235-279.

¹⁴ Por. A. MacIntyre, op. cit., s. 215.

¹⁵ Ibidem.

(czy moralno ci w ogóle) okazuje si odmienna od diagnozy wi zanej z imieniem Arystotelesa. W diagnozie nietzschea skiej upada wprawdzie projekt o wieceniowy, ale w zamian pojawia si nowy, raczej nierozwi zywalny - przynajmniej z punktu widzenia tradycji arystotelesowskiej - problem. Mo na jednak pyta , czy potrzeba stworzenia „wła ciwej” moralno ci jest w pełni uzasadniona, czy te wynika ona z pewnego za lepienia, nie pozwalaj cego dostrzec tradycji, stanowi cej w swej własnej ocenie solidn podstaw dla istniej cej od dawna, aczkolwiek zapomnianej moralno ci, I mo na mie równie pretensje do adekwatno ci opisu zagadnie moralnych oraz problemów filozofii moralno ci, uwidaczniaj cego si w perspektywie nietzschea skiej. Dlatego warto - zdaniem autora *Dziedzictwa cnoty* - rozwa y kwestii , czy adekwatna reinterpretacja typowego dla nowoczesno ci zjawiska sekularyzacji ycia społecznego jest mo liwa z punktu widzenia Nietzschego.

Nietzsche - stwierdza MacIntyre¹⁶ - w nieuprawniony sposób wnioskuje z natury s dów moralnych w swojej epoce o naturze moralno ci w ogóle. Odrzucaj c filozofii moralno ci, sformułowan przez filozofów O wiecenia i ich nast pców, odrzuca zarazem wszelk moralno , dopatruj c si w niej tego samego, co w moralno ci o wieceniowej, pozornego zwulgaryzowanego i podatnego na zewn trzne kształtowanie charakteru. Po ród odrzuconej tradycji mie ci si jednak tradycja arystotelesowska, która ma szans , zdaniem MacIntyre’a, obroni si przed zjadliwymi atakami Nietzschego, cho - by miało si to odby za cen jej przeformułowania. Zdaje si ona bowiem posiada zupełnie inny charakter ni tradycja o wieceniowa, a sformułowana w niej moralno najprawdopodobniej nie stanowi przykrywki dla pozaracjonalnych zjawisk wolicjonalnych. Co wi cej, tradycja ta najwyra niej przeciwstawia si filozofii moralno ci O wiecenia, sam za projekt o wieceniowy upada o tyle, o ile jest Jedynie historycznym nast pstwem odrzucenia tradycji arystotelesowskiej¹⁷, odmiennej od „tradycji” nietzschea skiej.

W rezultacie - uwa a MacIntyre - stanowisko Nietzschego broni si , o ile odrzucenie przeze Arystotelesa było uzasadnione. Je li jednak Arystotelesowsk teori etyczn (lub teori do niej podobn) mo na uprawomocni , wówczas diagnoz nietzschea sk , dotycz c niepowodzenia projektu odkrycia racjonalnych podstaw moralno ci, uzna nale y za fałszyw .

By rozstrzygn spór, jaki zachodzi, zdaniem MacIntyre’a, pomi dzy tymi dwoma ró nymi stanowiskami - arystotelesowskim i nietzschea skim, który o tyle okazuje si fundamentalnym sporem dwudziestowiecznej filozofii moralno ci, o ile same te stanowiska zostaj przeformułowane, koniecz-

¹⁶ Ibidem, s. 214.

¹⁷ Ibidem, s. 221.

ne jest znalezienie wspólnej płaszczyzny, na której można by je ze sobą zestawić, a następnie uzasadnić które z nich tak, by uzasadnienie to, poza aspektem pozytywnym dla danej teorii, posiadało moc dyskwalifikacji teorii przeciwnej. Tyle tylko, w kwestii spornej, dzieła Arystotelesa i Nietzschego, należą - wedle przekonania MacIntyre'a¹⁸ - do różnych porządków. Pojawiają się tu, na poziomie teorii filozoficznej, pytania z dziedziny polityki i psychologii filozoficznej, ale również kwestie z obszaru teorii moralności. Te ostatnie powinny być przedmiotem szczególnego zainteresowania. Niemniej konfrontacja arystotelizmu z nietzscheanizmem nie jest - przekonuje MacIntyre - jedynie konfrontacją dwóch teorii. To raczej takie zestawienie tych dwóch kierunków w historii myśli moralnej, które pozwala ujawnić, i w najwijszej mierze służyć wyrazem dwóch odmiennych sposobów życia¹⁹.

Nietzsche, zdaniem MacIntyre'a, podejmując krytykę o wieśniowych teorii moralności, dostrzegł, i nie udało się w nich znaleźć odpowiedzi na pytanie o to, jakim człowiek powinien się stać, tzn. nie można było na ich gruncie rozstrzygnąć kwestii właściwego sposobu życia. Pytanie to jest ważne dla praktyki życiowej każdego człowieka. W nowoczesnych teoriach moralności można na nie odpowiedzieć tylko pośrednio - poprzez odwołanie do zasad, które stały się pojęciem pierwotnym moralności. Nie można natomiast odwoływać się do jakiegoś bardziej fundamentalnego pojęcia dobra ludzkiego, po to tylko, by z niego wyprowadzić owe zasady moralności i je uzasadnić. Z tego punktu widzenia cechy charakteru, cnoty, mają znaczenie tylko o tyle, o ile umożliwiają przestrzeganie słusznego zespołu zasad.

MacIntyre uważa jednak, że porządek pojęć, w którym został przez rzeczników nowoczesności rozpoznany nieprawidłowo. Proponuje, by zwrócić najpierw uwagę na cnoty w celu zrozumienia funkcji i autorytetu zasad. Tym sposobem chce uzyskać wspólną płaszczyznę, na której tak odmienne stanowiska, jak stanowiska Arystotelesa i Nietzschego, dałyby się ze sobą, przynajmniej w punkcie wyjścia, pogodzić. Zarówno bowiem Nietzsche, jak i Arystoteles, mieli podzielić ten właściwy pogląd. Nietzsche uważał się - zdaniem MacIntyre'a²⁰ - za spadkobiercę przesłania homeryckich arystokratów, odznaczających się spośród innych cnotami i czynami. Arystotelesa można wpisać w formułę, którą jeszcze przed nim „tradycja klasyczna”, b d c historii różnych koncepcji cnot. Cnota stanowi zatem - w obydwu koncepcjach - podstawę, określając pewien sposób życia, a przy tym służyć odpowiednich filozofii moralności - nietzscheaniskiej i arystotelesowskiej.

¹⁸ Ibidem, s. 222.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ibidem, s. 225.

To wstępne pogodzenie dwu stanowisk nie oznacza bynajmniej intelektualnego kompromisu MacIntyre'a. Spór pomiędzy nimi nadal zachowuje swoją siłę. Podejmując się zadania określenia funkcji i autorytetu zasad przez odwołanie do różnych teorii cnot, MacIntyre występuje zarazem - jak jego Nietzsche - przeciwko projektowi o wieceniowemu, ale wyciąga z tego sprzeciwu zupełnie inne niż nietschea'skie wnioski. Staje w sytuacji „albo - albo”²¹. Z jednej strony uważa, że można pójść ścieżką aspiracji oraz późniejszego upadku różnych wariantów projektu o wieceniowego, by dojść do Nietschea'skiej diagnozy i takiej problematyki; z drugiej - widzi możliwość ucieczki od projektu o wieceniowego w tym sensie, i poza nim znajduje tradycję, w której bardziej adekwatnie - jak się zdaje - można opisać współczesne zagadnienia moralne oraz problemy filozofii moralności, a przy tym - z jej punktu widzenia - pokazać, że projekt o wieceniowy, zgodnie z diagnozą nietschea'ską, był błędny i dlatego - wedle autora *Dziedzictwa cnoty* - w ogóle nie należało go podejmować. Ostatecznie decyduje się na drugą możliwość, próbując osłabić radykalizm też Nietschea'skich i wskazać na ich opozycyjny charakter w stosunku do tez arystotelesowskich.

3. Zachowana tradycja. Decydując się na wybór tradycji arystotelesowskiej, przeciwstawionej „tradycji” nietschea'skiej, MacIntyre przyjmuje dwa założenia²². Po pierwsze, zakłada, że nowoczesna moralność staje się rozumiana jedynie jako zbiór fragmentów przetrwałych z arystotelesowskiej tradycji. I po drugie, przyjmuje, że projekt analizy i uzasadniania koncepcji moralności przez współczesnych filozofów, będący w gruncie rzeczy kontynuacją chybionego projektu o wieceniowego, okazał się nie do zrealizowania z powodu jego języka, na który zostały siłą fragmenty po prostu przetrwałych z przeszłości i połączone z mało prawdopodobnymi propozycjami nowoczesności.

Tradycję arystotelesowską odrzucono niesłusznie jako propozycję odmiennego typu moralności. Ale tradycja ta, wbrew projektom nowoczesnym, można twierdzić MacIntyre - uprawomocniła, a przez to uprawomocnienie należy jej zachować. Chodzi w niej, inaczej niż w moralności nowoczesnej, o przyznanie centralnego miejsca cnotom. One właśnie, a nie zasady, wyznaczają rdzennie koncepcję moralności, za jak opowiada się MacIntyre.

Szkicując w rozdziałach XIV i XV swojej pracy tzw. racjonalny argument na rzecz tradycji, mówi MacIntyre o różnych koncepcjach cnot, o koncepcji Homerowej, Arystotelesowskiej i nowotestamentowej, a także o późniejszych propozycjach Jane Austen i Benjamina Franklina, po to, by rozpoznać naturę samych cnot i by dojść do własnego rozumienia cnoty, w pewnych

²¹ Por. Ibidem, s. 222-223.

²² Por. Ibidem, s. 455-456.

punktach niezupełnie zbieżnego z Arystotelesowskim, choć w istocie - na zasadzie tzw. przeformułowania - podtrzymuj tego to ostatnie.

W teorii Arystotelesa, dla której pełniejszego wyeksplikowania służy przede wszystkim *Etyka nikomachejska*²³, cnoty mogą uzyskać autentyczny wyraz w ramach trwałej wspólnoty politycznej - greckiej *polis*. Przysługują one jednak nie człowiekowi, pełniącemu określony rolę społeczną, lecz ludzkości jako takiej. Ze względu na *telos*, cel człowieka jako istoty gatunkowej określa się, które ludzkie cechy są cnotami. Pojęcie cnoty jest więc wtórne wobec pojęcia dobrego życia, rozumianego jako cel ludzkiego postępowania. Ale to nie sposób trafnie zdefiniować dobra człowieka bez poprzedniego odniesienia się do cnot. Relacja, jaka zachodzi pomiędzy cnotami a dobrem człowieka można wyrazić w ten sposób, iż dobrem dla jednostki jest pełne ludzkie życie, a praktykowanie cnot jest jego niezbędnym i najważniejszym elementem. Oznacza to, że bez odpowiednich cnot człowiek nie może osiągnąć swego *telos*, któremu Stagiryta nadaje również miano łaskawo ci losu (*eudaimonia*).

Podobna koncepcja, posiadająca również charakter teleologiczny, pojawia się w *Nowym Testamencie* i u św. Tomasza, aczkolwiek inaczej jest tam pojmowany ludzki *telos*: w *Nowym Testamencie* dobro ludzkie jest dobrem nadnaturalnym, a nie tylko naturalnym, ma moc zbawczą i uzupełnia naturę, u św. Tomasza zachodzi natomiast połączenie koncepcji Arystotelesowskiej z nowotestamentową, a przy tym wplecione zostają pewne w tkwi zaczerpnięte z Homera, przez co pojęcie roli społecznej jest pierwotne wobec pojęcia cnoty, wpisując się zarazem w znany schemat poprzedzania cnoty przez określony ludzki *telos*. Koncepcja ta jest jednak na pewno różna od tej Homera (cnota nie ma być jedynie - jak chociażby u św. Tomasza - cechą umoliwającą jednostce wypełnianie jej roli społecznej), a tym bardziej Franklina (cnota nie jest bynajmniej cechą użyteczną w osiągnięciu sukcesu na ziemi i w niebie).

MacIntyre przeformułuje teorię Arystotelesowską, by wyeliminować jej najbardziej wątpliwe punkty i dojść do własnego, jego zdaniem w pełni zbieżnego z Arystotelesowskim, rozumienia cnoty. Cel ten, jak twierdzi²⁴, osiągnąć może tylko, nie będąc do uformowania pojęcia. Składają się na to: pewna koncepcja praktyki, narracyjny porządek indywidualnego życia ludzkiego i teoria tradycji moralnej.

Wychodząc od pojęcia praktyki, MacIntyre nie ogranicza dziedziny poszerzania cnot jedynie do tak w wąskim zakresie ludzkiej działalności. Niemniej ten punkt jego koncepcji jest bodaj najistotniejszy, choć trudno uznać, by

²³ Por. Arystoteles: *Etyka nikomachejska*, przeł., wstępem i komentarzem opatrzyła D. Gromska, w: Idem: *Dzieła wszystkie*, t. 5. Warszawa 1996, s. 268-298.

²⁴ Por. A. MacIntyre, op. cit., s. 337, 458.

stanowił o podstawowej roli, zachodzącej pomiędzy jego ujęciem cnót, a ujęciem Arystotelesowskim. Gdy bowiem u Arystotelesa sens i funkcja cnót - co podkreślono powyżej - definiuje się za pomocą określonego rodzaju ludzkiego życia, to u MacIntyre'a funkcja tak pełni w charakterystyczny sposób definiowane praktyki.

Praktyki - w przekonaniu MacIntyre'a - są „wszelkie spójne i złożone formy społecznie ustanowionej, kooperatywnej działalności ludzkiej, poprzez którą dobra wewnętrzne wobec tej działalności są realizowane w procesie dążenia do wzorców doskonałości, które są charakterystyczne dla tej formy działalności i które po prostu definiują [...]”²⁵. Dobra wewnętrzne wobec danej praktyki odróżniają się od dóbr wobec niej zewnętrznych²⁶, a sama praktyka, obok osiągnięcia właściwych jej dóbr, obejmuje ponadto określone wzorce doskonałości i posłusztwa pewnym zasadom, przez co ich autorytet ma wykluczyć wszelkie subiektywistyczne i emotywistyczne analizy sądów na temat tych właściwych praktyk. W rezultacie cnota jest definiowana, w wersji nie dopełnionej o kolejne elementy tzw. tła, jako „nabyta ludzka cecha, której posiadanie i przestrzeganie umożliwiają nam osiągnięcie dóbr wewnętrznych wobec praktyk, jej brak natomiast osiągnięcia tych dóbr skutecznie nam uniemożliwia”, pozwalając co najwyżej na osiągnięcie dóbr zewnętrznych wobec praktyk. Wtedy sama praktyka przestaje mieć jakikolwiek sens.

Przestrzeganie cnót wymaga wyrażenia zdefiniowanego stosunku do kwestii społecznych i politycznych. Uczymy się bowiem przestrzegać cnót zawsze w określonej wspólnotie i jej instytucjach. MacIntyre, kreśląc swoją teorię cnót, występuje przeciw poglądowi liberalnego indywidualizmu, mającego do pewnego stopnia reprezentowane stanowisko nietscheańskie²⁷, wedle którego nie istnieje żadna koncepcja dobra wspólnego, a sama wspólnota jest jedynie areną, na której jednostka dąży do realizacji wybranej przez siebie koncepcji dobrego życia, podczas gdy instytucje mają służyć jedynie utwierdzeniu takiej deifikującej siebie działalności²⁹. W odróżnieniu od poglądu liberalnego indywidualizmu, wspólnota polityczna w przeformułowanej tradycji arystotelesowskiej, podbudowanej poglądami panującymi w starożytności i renesansie, wymaga przestrzegania nakazów cnót i nie jest neutralna wobec koncepcji dobrego życia, a przy tym spełnia albo przynajmniej — wedle postulatu MacIntyre'a - ma spełniać zadania wychowawcze.

²⁵ Ibidem, s. 338.

²⁶ Por. Ibidem, s. 339-341.

²⁷ Ibidem, s. 344.

²⁸ Por. Ibidem, s. 459.

²⁹ Ibidem, s. 350.

Tak wyró nione zwi zki pomi dzy cnotami a praktykami oraz instytucjami nie wyczerpuj , jednak cało ci zagadnienia. Drugi etap w MacIntyre'owskim opisie cnót obejmuje ich usytuowanie w relacji do dobrego ycia ludzkiego, nie za tylko w relacji do praktyk. Dobre ycie jest yciem sp dzonym na poszukiwaniu dobra człowieka. Dobro to - wedle redniowiecznej koncepcji poszukiwania - jest ostatecznym *telos* i tylko dzi ki niemu samo poszukiwanie ma swój pocz tek. Przy tym zakładana jest, nigdy oczywista, narracyjna, uporz dkowana jedno ycia ludzkiego (stanowi ca drugi element tzw. tła), jedno uciele niona w indywidualnym yciu człowieka. Człowiek pytaj c o dobro dla siebie, pyta w istocie o sposób, w jaki mógłby w swym yciu osi gn ow jedno - jedno poszukiwania. Dzi ki koncepcji jedynego dobra nast puje poszerzenie rozumienia celu i tre ci cnót, nie redukowanych ju do samych praktyk, gdy w kontekście poszukiwania jako pewnego rodzaju ycia nabieraj znaczenia cnoty niezłomno ci i stało ci (podkre lone ju u Jane Austen). Przy tym za samo jedyne dobro nie jest ci le i z góry scharakteryzowane, gdy cele poszukiwania daj si poj tylko w jego toku, a ono samo jest zawsze zdobywaniem wiedzy o swym obiekcie i nieustannym wiczeniem si w samowiedzy³⁰.

Jak si okazuje, cnoty niezbdne w tym poszukiwaniu umo liwiaj zrozumienie tego, czym mo e jeszcze, poza dotychczasow jego wiadomo ci , by ludzkie dobre ycie, aczkolwiek w jego teleologicznym nakierowaniu nie dochodzi do prostego wypełnienia schematu. Cnoty pełni w nim funkcję formowania go w kształt jedno ci, cho jedno ta, ju opowiedziana w swej narracyjnej ci gło ci, dzieje si *poniek d post factum*. Najpierw opowie ci s prze ywane realnie, a pó niej dopiero si o nich opowiada. Gdyby jednak - podnosi MacIntyre³¹ - charakteryzowa działalno człowieka jako uprzedni wobec wszelkich form narracyjnych, a tym bardziej uprzedni wobec wła ciwej jej formy: tragedii, które *ex post s* na ni narzucane, to wówczas mo e si wydawa , e czyny ludzkie stanowi oderwane fragmenty pewnych mo liwo ci narracji. Przy takim uj ciu upada postulat narracyjnej jedno ci ycia ludzkiego i kierowniczej w nim roli cnót. MacIntyre zdaje si jednak przezwyci a - w jego intencji pozorne - przeszkody społeczne i filozoficzne, powoduj ce odrzucenie jego w du ej mierze tradycyjnej koncepcji³².

Trzeci i zarazem ostatni etap MacIntyre'owskiej charakterystyki cnót wi e si ci le z etapem poprzednim. Okazuje si bowiem, e poszukiwanie dobra człowieka mo e si odbywa tylko w kontek cie ywej tradycji, która jest - w przekonaniu MacIntyre'a - historycznym sporem o to, jakie dobra

³⁰ Por. Ibidem, s. 390-392.

³¹ Por. Ibidem, s. 383-384.

³² Ibidem, s. 364 i n.

si³³ na ni składaj . W rezultacie sens i cel cnót polega nie tylko na podtrzymywaniu wspólnotowych związków, niezbudnych dla uzyskania dóbr wewnętrznych wobec danych praktyk, a także nie tylko na zachowaniu narracyjnych form jednostkowego życia, w którym można indywidualnie poszukiwać swego własnego dobra, utożsamianego z dobrym życiem, ale nade wszystko polega na podtrzymywaniu tradycji. I to dopiero tradycja, najpełniej określająca sens i cel cnót, nadaje wspomnianym praktykom i jednostkowym istnieniom ludzkim konieczny kontekst historyczny³⁴. By jednak tradycja mogła być zachowana, obok wielu zazwyczaj wymienianych cnót, jak sprawiedliwość, prawdomówność, odwaga i zalety intelektualne, potrzebna jest - w tym wypadku nadrzędna - cnota odpowiedniego poczucia tradycji. Cnota ta utożsamia się z grubsza ze wiadomością o tradycji, do której się należy lub wobec której się staje. Dzięki niej - jak wolno domniemywać - tradycja może być nadal żywa, a cnoty zyskać mogą swe pełniejsze dookreślenie.

Naszkieowana tak przez MacIntyre'a teoria fundamentalnego pojęcia cnót ma być zgodna z również przez niego naszkicowanymi teorią o arystotelesowskich rysach. Nie jest ona - zdaniem autora *Dziedzictwa cnoty* - arystotelesowska tylko tam, gdzie przewycięża słabe punkty ujęcia arystotelesowskiego³⁶. Jest natomiast wtedy, gdy pomimo tych i innych różnic zasadniczo wzmacnia arystotelesowski punkt widzenia. Można więc stwierdzić, że konstytuuje ona - zgodnie z intencją MacIntyre'a - tradycję arystotelesowską, choć bez wątpienia ją przeformułowuje, nadając jej akceptowalną postać i pogłębienie jej sensu.

Ostatecznie MacIntyre'owska teoria cnót jako przeformułowana tradycja arystotelesowska okazuje się - zdaniem jej autora - solidnym podstawem dla moralności, urzeczywistnianej w swym wymiarze wspólnotowym, i z tego powodu zasługuje na zachowanie. W jej ramach takie pojęcia, jak praktyka, cnota, dobro ludzkie i sama tradycja mają znaczenie, a ponadto tylko z jej punktu widzenia zrozumiałe stałyby się niepowodzenia koncepcji, uchodzących za konkurencyjne, w szczególności - pora ki koncepcji nietzscheańskiej.

4. **Odrzucona tradycja.** Koncepcja nietzscheańska jako konkurentka teorii arystotelesowskiej, poza docenionymi aspektami krytycznymi, głównie odnoszonymi się do projektu o wieceniowego, nie zyskuje aprobaty MacIntyre'a z wielu, w pewnej mierze wspomnianych powodów. Nade wszystko jednak zostaje odrzucona z racji przedstawionego w rozdziałach XIV i XV

³³ Ibidem, s. 396.

³⁴ Por. Ibidem, s. 397.

³⁵ Por. Ibidem.

³⁶ Por. Ibidem, s. 353.

wieloaspektowego argumentu na rzecz obrony przeformułowanej tradycji arystotelesowskiej. Struktura tego argumentu to w istocie trzy prezentowane powyżej kolejne dookrelenia MacIntyre'owskiej teorii cnoty. Ponieważ - zdaniem MacIntyre'a - ani Nietzsche, ani nietzscheanci ci nie obalili tego argumentu, ich stanowisko, dotyczące kondycji moralno-cnoty, jest fałszywe i winno być odrzucone.

Argumentu tego nie można na tak łatwo odeprzeć - jak sędzi MacIntyre - ze względu na immanentną własność koncepcji Nietzschego, same zaś twierdzenia nietzscheańskie mogą być podważane w koncepcji arystotelesowskiej. W koncepcji nietzscheańskiej pojawia się nadczłowiek, *Übermensch*, który swego dobra nie znajduje we wspólnocie, a jedynie we własnym wnętrzu, dyktującym mu katalog jego cnot. Z punktu widzenia koncepcji arystotelesowskiej, gdzie dobro definiowane jest w kategoriach praktyki, narracyjnej jedności życia ludzkiego i tradycji moralnej, dobro Nietzschowskie jest dobrem pozornym, ponieważ wlaściwe dobra, a tym samym podstawy autorytetu, w które wyposażone zostają prawa i cnoty, odkrywamy na tylko poprzez wkraczanie w stosunki konstytuujące wspólnoty.

By dojść do takiej konkluzji, MacIntyre powołuje się na fragment jednej z notatek Nietzschego z *Woli mocy* (nie zawiera go polski przekład tego dzieła, którego autorstwo tylko częściowo można przypisać - m. in. ze względu na ingerencję siostry Nietzschego, Elisabeth - przypisał Nietzsche), dotyczący jego zdaniem koncepcji nadczłowieka: „Wielki człowiek - człowiek stworzony i wymyślony przez naturę w wielkim stylu - kim on właściwie jest?... Jeżeli nie może przewodzić, idzie sam; może się potem zdarzyć, że oburzy się na pewne rzeczy, które spotyka po drodze... potrzeba mu nie pokrewnej duszy, ale niewolników, narządzi; w spotkaniach z ludźmi zawsze chce ich wykorzystać. Wie, że nie może na siebie z nim porozumieć; poufało wobec innych uważa za niesmaczne, a gdy ktoś sędzi, że jest życzliwy, zazwyczaj się myli; przywdziewa maskę, kredy nie rozmawia ze sobą samym. Człowiek kłamie niemu mówi prawdę; to bowiem wymaga znacznie więcej ducha i woli. Jest w nim samotność, która jest poza zasięgiem pochwały i nagany, nie ma odwołania od wyroków jego własnej sprawiedliwości”³⁷.

Gdzie indziej proponuje odesłać *Übermenscha* „pomiędzy stronicę filozoficznego bestiarium”³⁸ jako niebezpieczną fantazję, nie zaś uznawać go za przedmiot poważnej dyskusji. Hamując jednak pózniej swój ognisty temperament, MacIntyre dopatruje się w „absurdalnej”³⁹ idei Nietzschowskiej słusznej intuicji, związanej z niepewnymi podstawami o wiecznego projek-

³⁷ Cyt. za: Ibidem, s. 457.

³⁸ Por. Ibidem, s. 58.

³⁹ Ibidem, s. 214.

tu uzasadniania moralno ci. Wreszcie uznaje Nietzsche'skie poj cie „wielkiego człowieka” za pseudopoj cie, które wszak e nie zawsze jest fikcj⁴⁰.

W cytowanym fragmencie z *Woli mocy*, zatytułowanym *Der grosse Mensch*, nie chodzi - przynajmniej pocz tkowo - o kojarzon z Nietzschem koncepcj nadczłowieka (*Übermensch*), co dostrzegł ju tłumacz *Dziedzictwa cnoty*⁴¹ Inne uwagi MacIntyre'a na temat tej koncepcji, rozproszone w tek cie, maj zazwyczaj warto jedynie literack i nie pozwalaj na wnikliw charakterystyk pomysłu Nietzschego, cho uwidacznia si w jednej z nich wspomniane docenienie jego krytycznego wobec O wiecienia aspektu. Ostatecznie jednak nie tyle samo poj cie nadczłowieka, co „wielkiego człowieka” z cytowanego fragmentu uznane zostaje za wyraz desperackiej, podj tej przez liberalny indywidualizm próby ucieczki przed własnymi konsekwencjami. O ile bowiem poj cie „wielkiego człowieka” nie jest fikcj , szczególnie w liberalnym indywidualizmie, o tyle zdaje si ono - zdaniem MacIntyre'a - by pseudopoj cciem, którego liberalny indywidualizm (przyjmowany niekiedy jako zamiennik emotywizmu), wraz z innymi odziedziczonymi pseudopoj ciami, pragn ł unikn . Odbłyo si to jednak - sugeruje MacIntyre - za cen zapl tania si w sie nieporozumie i wytworzenia nowego pseudopoj cia.

Pułapka, w któr wpał liberalny indywidualizm, jest równie pułapk , w któr - wedle przekonania MacIntyre'a - dał si schwyta sam Nietzsche. Zwalczaj c bowiem kultur moraln swego czasu i chc c uporz dkowa j - zyk moralno ci, miał si okaza rzecznikiem tej kultury i dopełni , przez swe pseudopoj cia, j zykowego zam tu. St d - twierdzi MacIntyre⁴² - Nietzsche jest dzisiaj postrzegany jako reprezentatywny moment w rozwoju liberalnej, indywidualistycznej nowoczesno ci i nie przewyci a bynajmniej jej schematu poj ciowego, przez co podstawowa opozycja współczesno ci rysuje si w nieco zmodyfikowanej postaci: ju nie pomi dzy pewn wersj nietzscheanizmu a jak wersj arystotelizmu, ale pomi dzy pewn wersj liberalnego indywidualizmu a jaka wersj tradycji arystotelesowskiej.

Liberalny indywidualizm współczesno ci jest, zdaniem MacIntyre'a, odpowiedzialny za nara enie tradycji cnót na gł bok degeneracj . W nim cnoty maj zosta oderwane od tradycyjnego kontekstu teoretycznego i praktycznego, przez co rozumiane s zupełnie inaczej. Nade wszystko pojmuje si je jako dyspozycje powi zane z psychik jednostki, b d cej w pewnym sensie instytucj społeczn⁴⁴. Nie ma natomiast miejsca na ich okre lenie

⁴⁰ Ibidem, s. 459.

⁴¹ Por. przypis na s. 457 w powy szym dziele.

⁴² Ibidem, s. 459.

⁴³ Por. Ibidem, s. 401.

⁴⁴ Por. Ibidem, s. 406.

w kategoriach narracyjnej jedno ci ycia ludzkiego czy praktyk, wyposa onych w immanentne im dobra. Cnoty s po prostu przejawami naturalnych nami tno ci jednostki b d dyspozycjami niezbdnymi do powstrzymywania i ograniczania destrukcyjnych skutków niektórych naturalnych nami tno ci. W rezultacie na gruncie liberalnego indywidualizmu, obejmuj cego filozofii moraln ksztaltowan ju w XVII i XVIII wieku, a nast pnie w kolejnych stuleciach, moralno sta si ma podstaw do rozwizania problemów, wynikaj cych z ludzkiego egoizmu.

Z racji konfliktu interesów oraz braku koncepcji dobra wspólnego niemoliwe jest na gruncie tej „tradycji” wypracowanie takiego katalogu cnót, który byby powszechnie akceptowany. Co wi cej, istnieje tu równie niezgodna co do istotno ci poj cnót, ich miejsca w schematach moralnych oraz przypisywanych im tre ci i charakterystyk. Gdy upada koncepcja dobra wspólnego, wiele cnót traci swój pierwotny, tradycyjny sens b d te nabywa spaconego sensu przez oderwanie od kontekstu. Obserwowana jest tendencja do przekształcenia poj cia licznych cnót w poj cie cnoty pojedynczej, co prowadzi do powstania j zykowego *melange'u*, uniemo liwiaj cego cisle rozró nienia, a przy tym dostrzega si nowe dystynkcje poj ciowe, maj ce chroni partykularne interesy grup, b d cych stron w sporach moralnych. Wreszcie, w zwi zku z odrzuceniem wspomnianej koncepcji, priorytet nad cnotami zyskuj zasady post powania.

Nietzsche jest naturalnie jedynie momentem w rozwoju wewn trznym liberalnego indywidualizmu, ale momentem - jak stwierdza MacIntyre⁴⁵ - reprezentatywnym. Zarazem jednak Nietzsche w znacznych partiach *Dzie dzictwa cnoty* uchodzi za krytyka liberalnego indywidualizmu. Przy tym za ma on zwalcza emotywizm, b d c jednocześnie nie wyrazicielem stanowiska emotywistycznego, wi zanego z tradycj liberaln . Wyst puj c zatem przeciw pewnej tradycji, w paradoksalny sposób j potwierdza, uniemo liwiaj c w gruncie rzeczy - jak podnosi MacIntyre⁴⁶ - pełne zrozumienie czy wyja nienie swej roli jako krytyka moralno ci.

Przypisanie Nietzschego do tradycji liberalizmu nakłada na autora *Dzie dzictwa cnoty* obowi zek wskazania - z racji reprezentatywno ci stanowiska Nietzschego - i Nietzsche potwierdza w swej koncepcji je li nie wszystkie, to przynajmniej przewa aj c wi kszo najbardziej typowych tez tej tradycji. MacIntyre wywi zuje si z tego obowi zku jedynie cz ciowo, oskar aj c Nietzschego o tworzenie pseudopoj (w rodzaju nadczłowieka), co ma by równoznaczne z wytwarzaniem j zykowego *melange'u*; pełniej zdaje si natomiast realizowa swe zadanie dopiero wtedy, gdy postuluje

⁴⁵ Ibidem, s. 459.

⁴⁶ Ibidem, s. 12.

odrzuć stanowiska nietschea skiego z racji akceptacji przeformułowanego stanowiska arystotelesowskiego i ze względu na jego heurystyczne właściwości.

Arystotelesowskie, w MacIntyre'owskiej wersji, stanowisko ma posiadać szczególnie własności, i w jego ramach obok wskazań praktycznych dla jednostek i wspólnot, nie ma wyjątków dotyczących sensowności ludzkiego postępowania oraz ewentualnych niepowodzeń, powstałych przy niewłaściwej realizacji działań. Innymi słowy, teoria arystotelesowska jest czy w sobie - wbrew podziałowi przeprowadzonemu przez filozofów XVII i XVIII wieku - wartościowa i wyjątkowa⁴⁷.

Koncepcja nietschea ska ma być pozbawiona takiej wartości i standardów podobna do teorii liberalnego indywidualizmu. Nie może ona nadać sensu działaniom ludzkim, realizowanym poza wspólnoty, i tak, wspólnota ta traktowana jest instrumentalnie. Czyny ludzkie przestają być równie zrozumiałe, gdy oderwane od wszelkiej teleologii, a cnoty nie mają się w ogóle realizować, jeżeli nie przywiecają im wizji pewnego wspólnotowego dobra. Cnoty więc tracą w tej koncepcji jakikolwiek sens, niemożliwe jest ustanowienie ich hierarchii, samo zaś stanowisko Nietzschego, teraz już bliższe liberalizmowi, okazuje się rozpaczliwym miotaniem w ramach nieprzewycionej, zrozumiałej tylko z arystotelesowskiego punktu widzenia tradycji.

W arystotelizmie bowiem daje się wytłumaczyć nie tylko to, dlaczego nie powiódł się projekt o wieceniowy, ale również to, dlaczego niepowodzeniem, pomimo istotnych walorów krytycznych, zakończył się projekt nietschea ski. W ramach standardów arystotelesowskich takie roszczenia, jak nietschea skie, musiały skończyć się fiaskiem, gdy zabrakło teleologicznej, wyjątkowej wizji życia ludzkiego. Dzięki tym standardom arystotelizm zostaje podtrzymany, ponieważ sam jest w stanie ocenić swe dokonania. Z powodu tych standardów tradycji nietschea skiej, w szczególnym sensie tradycji liberalnego indywidualizmu, należy odrzucić, gdy nie zawiera takiego wyjątkowego i podtrzymującego aspektu i nie jest w stanie, przede wszystkim jako nietscheizm, znaleźć pełnego uzasadnienia dla siebie i swej krytyki.

Ostatecznie zaś odrzuceniem tradycji nietschea skiej i przyjęciem swojej rozumianej tradycji arystotelesowskiej przemawia argument podany w trzech sformułowaniach. Po pierwsze, stanowisko nietschea skie należy odrzucić, gdy nie daje się obalić alternatywne stanowisko dla niego stanowisko arystotelesowskie ze swym rozbudowanym argumentem na rzecz siebie samego, tj. na rzecz odpowiednio zdefiniowanej tradycji powiązanej z teorią

⁴⁷ Por. ibidem, s. 357. Zob. rozdz. VII: „Fakt”, wyjątkowo, fachowo, szczególnie s. 160.

cnót Po drugie, nale y tego dokona z racji immanentnej własno ci samego nietscheanizmu, proponuj cego „absurdaln ” wizj nadczłowieka. I po trzecie, jest to uzasadnione przez szczególne wyja niaj ce własno ci arystotelizmu, których nie posiada stanowisko nietschea skie, co czyni go niepodatnym na weryfikacj a zarazem niezrozumiałym.

MacIntyre ma jednak wiadomo niedostatecznej mocy swego argumentu, skoro pomimo licznych zapewnie o odrzuceniu tradycji nietschea skiej, zdaje sobie jednocze nie spraw z tego, i nie tylko w *Dziedzictwie cnoty*, ale tak e w kolejnych swoich ksi kach, starał si jedynie przygotowa grunt pod takie odrzucenie⁴⁸.

5. Istota MacIntyre'owskiego przeformułowania. Mo na chyba wysun słuszne zarzuty pod adresem argumentacji MacIntyre'a, która wydaje si niepełna i w wielu miejscach pokr tna. Przede wszystkim mo na mie jednak zastrze enia do jego przedstawienia arystotelizmu, a tym bardziej - nietscheanizmu.

Wydaje si , e MacIntyre posłu ył si dwiema, przedstawionymi przez siebie tradycjami w sposób bardzo instrumentalny. Stawiaj c sobie za cel ocen kondycji moralnej współczesno ci, doprowadził do cz ciowej bodaj krystalizacji dwu opozycyjnych stanowisk - arystotelesowskiego i nietschea skiego. Stanowisko arystotelesowskie przeformułował tak, by nie zatracaj c wi kszo ci jego głównych i zarazem specyficznych cech, dostosowa je do własnej, ł cz cej arystotelizm z tomizmem, koncepcji. Dlatego nale ałoby je raczej nazywa stanowiskiem MacIntyre'owskrm, cho wpisuje si ono doskonale w kontekst tzw. ywej tradycji. Stanowiskiem nietschea skim manipulował na wiele ró nych sposobów.

W jego interpretacji stanowisko to zyskało kilka nie zawsze ze sob zgodnych okre le . Miało by nietschea skie, lecz w znikomym stopniu wyrastało z koncepcji samego Nietzschego. W istocie chodziło raczej o jego typow , nie za konkretn charakterystyk , a przymiotnik „nietschea skie” miał by jedynie jednym z mo liwych znamion tej typowo ci. MacIntyre omin ł jakby rdze nietschea ski w tej koncepcji, lekcewa c ide nadczłowieka i nie podejmuj c si eksplikacji (przy zało onej bezsensowno ci) jej sensu. Nazbyt pochopnie uto samił te nadczłowieka z „wielkim człowiekiem”, wyci gaj c z tej identyfikacji daleko id ce wnioski. Podkre lił wprawdzie i docenił krytyczny aspekt propozycji Nietzschego, pomini ł jednak wiele istotnych dla niej i posiadaj cych najprawdopodobniej, pomimo cz ciowej swej nieokre lono ci, znaczenie pozytywne momentów, jak cho by spraw bada genealogicznych w moralno ci czy analizy historyczne Nietzschego. Nie wspomniął równie o Nietzchea skiej analizie zjawiska nihiliz-

⁴⁸ Ibidem, s. 13.

mu, które wraz z zadeklarowan i jednocześnie nie ogłoszon jako fakt „mierci Boga” mogłoby rzuci nieco wiatła na prób - w tej perspektywie bezna-
dziejn - restytucji złotego wieku moralno ci, jeszcze sprzed czasów wie y
Babel, w jej uporz dkowym, pozwalaj cym na definitywne rozstrzyg-
ni cia j zyku. *Autor Dziedzictwa cnoty* w ogóle w znikomym stopniu opierał
si na pracach samego Nietzschego, odwołuj c si zaledwie do dwóch
(z *Wiedzy radosnej* i z problematycznej *Woli mocy*), nie w pełni reprezenta-
tywnych fragmentów.

Uto samiaj c „wielkiego człowieka” z nadczłowiekiem i dyskredytuj c
zarazem t ostatni ide , pomimo jej uprzedniej, cz ciowej aprobaty jako
słusznej intuicji, dotycz cej instrumentalnego traktowania moralno ci przez
filozofów, głównie o wieceniowych, pozwolił sobie na okre lenie nietzsche-
anizmu mianem liberalnego indywidualizmu w jednej z jego licznych współ-
czesnych wersji. Nie dowiódł jednak w pełni sensowno ci takiego zaklasyfi-
kowania, a przy tym ujawnił najprawdopodobniej wewn trzn sprzeczno
swoich pogl dów, skoro za nietzschea skie, tak samo jak i arystotelesowskie,
uwa ał najpierw wyj cie od cnót w celu zrozumienia funkcji i autorytetu
zasad, pó niej za sugerował jako nietzschea skie uznanie priorytetu zasad
nad cnotami, jak w liberalnym indywidualizmie, z którym zechciał identyfi-
kowa nietzscheanizm.

Stanowiska nietzschea skiego, nawet w wersji zaproponowanej przez
MacIntyre’a, nie sposób jednak w pełni uto sami z równie przez niego
okre lonym stanowiskiem liberalnego indywidualizmu. Przeszkod , poza
istotnym miejscem cnót w tej koncepcji, jest nieustanne ujawnianie przez
Nietzschego partykularnych interesów, kryj cych si za rzekomo neutraln
poj ciowo ci moraln . Nie jest przy tym przes dzona kwestia nieteleolo-
gicznego charakteru koncepcji Nietzschea skiej, odbieraj ca sens poj ciu
cnoty, cho niew tpliwie brakuje w niej koncepcji dobra wspólnego. Ale te
trzeba pami ta , i ta moralno , wy szego i wła ciwego stopnia, któr
proponuje Nietzsche, tj. moralno dostojna, nie posiada charakteru egalitar-
nego. Dlatego nie udaje si z niej wyprowadzi jednakowych wskaza dla
wszystkich, cho by mo e jest to mo liwe z chwil , kiedy nie jest przes -
dzona interpretacja idei nadczłowieka (u MacIntyre’a przes dzona definityw-
nie), kiedy rysuje si mo liwo takiej yczliwej wykładni, wedle której
mo liwe by było zbudowanie lokalnych form wspólnotowych, zło onych
z poszczególnych egzemplarzy nadczłowieka (w wietle Nietzschea skiej
„hodowli”) dla zachowania - inaczej ni w ko cowej propozycji MacInty-
re’a⁴⁹ - swoi cie poj tych dobrych obyczajów oraz ycia intelektualnego
i moralnego w obliczu epoki nowego, egalitarnego barbarzy stwa. Wówczas

⁴⁹ Ibidem, s. 466.

za sens zyskałyby cnoty, realizowane w niew tliwie trudnych do wyobrażenia praktykach i ze wzgl du na przy wiecaj ce im, by mo e nieokre lone ze wzgl du na stan bada , „dobra”.

Przy nie yczliwej interpretacji, zaproponowanej w du ej mierze przez MacIntyre'a, trzeba by traktowa zbiór twierdze Nietzschea skich jako zbiór wewn trznie sprzeczny, przez co mo liwa by była nawet taka, jak MacIntyre'owska, „przeformułowana” wersja stanowiska nietzschea skiego w kwestii kondycji moralno ci europejskiej tradycji filozoficznej.

Poza wysuni tymi zarzutami pod adresem przedstawienia arystotelizmu i nietzscheanizmu, rzucaj cego wiatło na istot poczynionego przez MacIntyre'a przeformułowania tradycji, sprzyjaj cego wykrystalizowaniu stanowisk modelowych, nie maj cych by mo e swych wiernych rzeczników, uzasadnione jest chyba ywienie w tpliwo ci co do poprawno ci argumentacji autora *Dziedzictwa cnoty*. Oprócz wykazanych - najprawdopodobniej słusznie - niedostatków my lenia w kwestii identyfikacji stanowiska nietzschea skiego, które mo na by pewnie usun przez uzupełniaj ce dookre lenia, niepokój budzi sama pokr tno argumentacji w sprawie odrzucenia stanowiska nietzschea skiego.

Tok argumentacji MacIntyre'a nie jest w pełni przekonuj cy, poniewa zakłada tylko jeden standard rozstrzygaj cej słuszno ci, przyj tej dla przeformułowanego stanowiska arystotelesowskiego. Stanowisko to uzasadnia si w wietle własnych kryteriów, domagaj c si zarazem odrzucenia nie odpowiadaj cego im stanowiska alternatywnego. Lekcewa y si jednak mo liwo akceptacji innego rodzaju standardu, nie posiadaj cego charakteru uniwersalnego (czy egalitarnego), niemniej pozwalaj cego poj sens Nietzschea skiego zamysłu. Na gruncie propozycji Nietzschego, tzn. na gruncie moralno ci dostojnej, udaje si - wbrew deklaracjom MacIntyre'a - znale odpowied na pytanie o sposób ycia i zarazem odnale przedmiot ataku Nietzschego. Nie jest nim - ze zrozumiałych powodów - pokr tny pod wzgl dem swej poj ciowo ci współczesny liberalizm indywidualistyczny; w znikomej mierze zdaje si stanowi go również projekt o wieceniowy. Ostrze Nietzschea skiej krytyki moralno ci trafia nade wszystko w moralno chrze cija sk , która ma stanowi - w ocenie Nietzschego - wynik przyj tego w platonizmie uto samienia prawdy z dobrem. Lekcewa enie dla wymaga , stawianych przez ycie (wzgl dnie wol , nazywan również wol ycia czy wol mocy), hipostazowanie poj , które odt d zyskuj na warto ci np. poprzez przypisywanie ich bytowi transcendentnemu - wszystko to, zdaniem Nietzschego, stanowi przyczyn narodzin moralno ci niewolniczej i tocz cego kultur europejsk nihilizmu.

Uzasadnienie stanowiska Nietzschego daje si zatem przynajmniej cz - ciowo przeprowadzi poprzez odwołanie do podstawowej kategorii jego

filozofii - ycia (i poj pokrewnych). Kryterium akceptacji jest wzmaganie woli ycia, jej twórczy charakter, pozwalaj cy tworzy nowe warto ci. Dzi ki temu sens uzyskuj poszczególne, składaj ce si na to stanowisko elementy (np. idee nadczłowieka, „przewarto ciowania wszystkich warto ci”, „mierci Boga”). I z tego równie powodu pod znakiem zapytania nale y chyba postawi nazbyt pochopn decyzj odrzucenia tradycji Nietzschea skiej, nawet w jej przeformułowanej wersji. Wydaje si bowiem, e wła nie w niej byłoby mo liwe adekwatne uj cie współczesnych zagadnie moralnych i problemów filozofii moralno ci (z problemem nihilizmu wł cznie), a nade wszystko - reinterpretacja typowego dla nowoczesno ci zjawiska sekularyzacji ycia społecznego. I by mo e to wła nie ona, abstrahuj c od bezosobowych kryteriów gwarantowałaby odpowiedni kontekst teoretyczno - praktyczny dla nie ko cz czego si i by mo e z natury nierozstrzygalnego fundamentalnego sporu dwudziestowiecznej filozofii moralno ci.

Streszczenie

Fiasko o wieceniowego projektu racjonalnego uzasadnienia moralno ci wyznacza jej współczesn kondycj . Alasdair MacIntyre w *Dziedzictwie cnoty* przyczyn tego niepowodzenia doszukuje si w niesłusznym odrzuceniu tradycji arystotelesowskiej, która - jego zdaniem - zachowuje spójny kontekst teoretyczno-praktyczny i przeciwstawia si tradycji nietzschea skiej. W swoim artykule próbuje pokaza , jak przeformułowanie stanowiska Nietzschego, poddanego przez MacIntyrea nierzetelnej i pozbawionej dostatecznej klarowno ci analizie, prowadzi do jego pochopnego odrzucenia i nieuzasadnionego zachowania stanowiska arystotelesowskiego w jego przeformułowanej postaci.

Zusammenfassung

Das Aufklärungsprojekt einer rationalen Begründung der Moral hat - Alasdair MacIntyre's Meinung nach - mit einem Fiasko beendet. In seinem Buch *After Virtue. A Study in Moral Theory* sucht er Gründe für diesen Mißerfolg in unbegründeter Ablehnung von einer aristotelischen Tradition, die einen zusammenhaltenden theoretisch-praktischen Kontext trägt und im Widerspruch mit einer nietzscheschen Tradition steht. In meinem Aufsatz versuche ich zu zeigen, auf welche Weise eine Umformulierung Nietzsches Standpunkts, ohne intellektuelle Redlichkeit und hinreichende Klarheit bei MacIntyre, zu seiner unüberlegten Ablehnung und unbegründeter Erhaltung des aristotelischen Standpunkts in seiner geänderten Gestalt führt.