

Paár Tamás

**AZ IGAZSÁG KÖZÖS KERESÉSE**  
A TERMÉSZETES ERKÖLCSI TÖRVÉNY  
DIALOGIKUS MEGKÖZELÍTÉSE  
ALASDAIR MACINTYRE-NÉL

DOKTORI  
(PHD)  
ÉRTEKEZÉS

**Pázmány Péter Katolikus Egyetem**  
**Politikaelméleti Doktori Iskola**

**Témavezető:**

Hörcher Ferenc

(D.Sc., intézetvezető egyetemi tanár)

**Doktori iskola vezető:**

Mezei Balázs

(D.Sc., tanszékvezető egyetemi tanár)

2020

The whole galaxy of political philosophers from Plato to Hegel, and certainly all adherents of natural right, assumed that the fundamental political problem is susceptible of a final solution. This assumption ultimately rested on the Socratic answer to the question of how man ought to live. By realizing that we are ignorant of the most important things, we realize at the same time that the most important thing for us, or the one thing needful, is quest for knowledge of the most important things or quest for wisdom. That this conclusion is not barren of political consequences is known to every reader of Plato's *Republic* or of Aristotle's *Politics*. It is true that the successful quest for wisdom might lead to the result that wisdom is not the one thing needful. But this result would owe its relevance to the fact that it is the result of the quest for wisdom: the very disavowal of reason must be reasonable disavowal.

Leo Strauss<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Strauss, 1965: *Natural Right and History*. 35-36., vö. Strauss, 1999: *Természetjog*. 33.

## TARTALOM

<b>ELŐSZÓ:</b>	
személyes motivációk és aktuális kihívások .....	1
<b>BEVEZETÉS:</b>	
a macintyre-i megközelítés elméleti megközelítése.....	10
<b>ÁLTALÁNOS MEGFONTOLÁSOK:</b>	
fogalmi és módszertani lehatárolások .....	21
<b>1. A DIALÓGUS IGAZSÁGA:</b>	
milyen igazságot keresünk és miért?.....	73
1.1. Az igazság szerepe .....	73
1.2. Vita a relativizmusról: MacIntyre kontra Winch.....	99
<b>2. DIALÓGUSETIKA:</b>	
hogyan és mit követel meg tőlünk az igazság? .....	128
2.1. A természetes törvény mint etika szerepe .....	129
2.2. A dialógusetika elvei és alkalmazása .....	148
<b>3. DIALÓGUSPOLITIKA:</b>	
mit is ír elő közösségeink számára az igazság?.....	175
3.1. Lehetséges-e egy macintyre-i dialóguspolitika?	
MacIntyre kontra Pinkoski és Zuckert.....	175
3.2. Lehetségesek-e emberi jogok? MacIntyre kontra MacIntyre.....	203
<b>ZÁRSZÓ:</b>	
ideiglenes összegzések és következtetések .....	223
<b>IRODALOM</b> .....	231

## **ELŐSZÓ:**

### **személyes motivációk és aktuális kihívások**

Disszertációm egy Alasdair MacIntyre-rel folytatott, hosszúra nyúlt dialógus eredménye – és semmiképp sem végterméke, inkább egy fontos állomása. E virtuális és részben személyessé is váló dialógus elnyúlását részben magyarázhatja, hogy számomra különösen inspirálóak és vitára indítóak az írásai, amelyek hol jobban, hol kevésbé egyeznek saját meggyőződésemmel. Másrészt az adhatja a kitarító dialógus magyarázatát, hogy ezen keresztül a filozófiatörténetnek – ha nem is az egészével, de legalábbis nagy részével szintén párbeszédbe kerülhettem. MacIntyre munkásságában ugyanis fontosnak látom azt a fajta integratív szemléletet és az egymástól merőben eltérően gondolkodó filozófusok azt a folyamatos megszólítását, amely szerintem a legnemesebb filozófia megfelelő művelésének elengedhetetlen része. Nem tudok egyet érteni azokkal, akik szerint a filozófia teljességgel magányos elmélkedő tevékenység. A filozófia ugyanis szerintem szükségszerűen párbeszéd korábbi filozófiai szövegekkel, de ugyanúgy a társadalmunkkal, történelmünkkel és ismerőseinkkel is – ha úgy tetszik: egész hagyományunkkal.<sup>2</sup> Ez a disszertációm egyik alapgondolata: hogy a filozófia lényegileg dialogikus, és így is kell (de voltaképp nem is lehet máshogy) művelni.

Ám a dialógus vagy az a kérdés, hogy miként műveljük a filozófiát, nemcsak a filozófia belülei. Álláspontom szerint az életnek minden korban része kell legyen az, amit dialogikus filozófiai vizsgálódásnak nevezhetünk. Szükségünk van rá ugyanis, hogy a lehető legtöbbet tanuljunk ahonnan lehet – a múltból vagy egymástól, valamint a dialógust megtámogatandó a saját tapasztalatainkból – hogy mindvégig javíthassunk a hibánkon, és átgondolhassuk, mit is tartunk elrendőnek vagy kerülendőnek életünkben.

Ahogy személyes életünkben, úgy a közösségeinkben is fontos ez a fajta dialógus, amire számos körülmény veszélyt jelent. Különösen a politikában és a médiában fedezhetjük fel e veszélyek evidens jeleit. Ez könnyen közhelynek hangozhat, ugyanakkor a közhelyszerűség azt is jelenti, hogy kezdünk hozzászokni ehhez a körülményhez. Disszertációmmal igyekszem felmutatni, hogy miért is kellene meghaladnunk ezt az állapotot – olyan indokokra támaszkodva, amelyek ha nem is minden ízükben eredetiek (hiszen MacIntyre és más filozófusok hatására álltak össze), de mivel szükség van a felrázásra az említett tényezőkkel szembeni fásultságból, nem is közhelyesek, és igyekeznek a racionális meggyőzés, nem pedig a manipulatív rábeszélés eszközeivel élni.

---

<sup>2</sup> Vö. MacIntyre, 2006: „Some Enlightenment Projects”. 176-179.

A legnagyobb kihívás e tekintetben talán az lehet, hogy tekintélyre hivatkozom: magára MacIntyre-re. Ezt azonban azért teszem, mert megfigyelései reményeim szerint mások számára is hasonlóan plauzibilisek és gondolatébresztőek, mint számomra; ráadásul számos alkalommal (mint erre később kitérek) MacIntyre ellenében is érvelni fogok. Mint később is utalok rá, MacIntyre-nek az itt kifejtett, általam adott értelmezése korántsem elterjedt – sőt: nagyon kevesen vannak, akik hasonlóan értelmezik MacIntyre-t. Ám miközben a nemzetközi szakirodalomban legalább megjelenik ilyen irányú interpretáció<sup>3</sup> (ha a jelen dolgozatban nyújtott teljesebb és módszeresebb újraértelmezés nem is), és angol nyelven el is érhetőek MacIntyre-nek az itteni felfogást tekintve paradigmaticus szövegei – addig magyarul MacIntyre ilyen olvasatáról nem tudok – emiatt is döntöttem úgy, hogy disszertációmát magyar nyelven írom meg.<sup>4</sup>

Bár számomra inspirálóak írásai, valljuk be: MacIntyre maga időnként szintén közhelyesen fogalmaz, amikor a modern társadalmat jellemzi. „Közhely – írja – hogy a szlogenek használata, a figyelem tartósságának csökkentése és az érzelmek manipulálása [...] magasfokú professzionalitással zajlik. [...] A racionális vizsgálódás és diskurzus retorikai módozatai mélyen összeférhetetlenek a ma domináns politikai és reklámkultúra (*commercial culture*) retorikai módozataival.”<sup>5</sup> A közhelyességtől azonban egy radikálisabb meglátás felé halad MacIntyre, amikor megállapítja: a modern államoké

olyan politika, amelyben általában az öndicséret technikáit, a piaci hirdetési technikákat alkalmazzák főként azzal a céllal, hogy olyan képeket vetítsenek elénk, amelyek mögött a közhivatalra jelöltek elrejtetik valóságuk bizonyos vonatkozásait. A jelölt bizonyos fokig fiktív konstrukcióvá válik, olyan figurává, akit PR-szakértők, beszédírók, véleményformálók és a kozmetika művészei alkotnak meg [...]. A probléma itt nem csak a kép és a valóság közötti szakadék. Inkább az, hogy az ambiciózus jelölt túl gyakran válik azzá, amilyennek egy hatásosan kialakított kép érdekében látszania kell.<sup>6</sup>

Egy másik helyen olyan kísérletekről ír, amikben színészeket kértek fel arra, hogy tudósközösségek előtt adjanak elő egy olyan téma szakértőjét eljátszva, amelyről maguk a színészek nem tudtak semmit sem. A kísérletet megszervező társadalomtudósok kérdése az

<sup>3</sup> Pl. Herdt, 1998: „Rationality of Traditions”.

<sup>4</sup> A másik indok az volt, hogy így természetesebben nyúlhatok olyan forrásokhoz, amelyek angol nyelven nem, csak magyarul jelentek meg – ilyen források idézése angol szakszövegekben (jóllehet ez nem egészen szerencsés gyakorlat) nem bevett szokás, talán az ellenőrizhetőség problémái miatt.

<sup>5</sup> MacIntyre, 2006: „Toleration and the Goods of Conflict”. 223.

<sup>6</sup> MacIntyre, 2002: „Politika, filozófia, közjó”. 91-92 vö. 86.

volt: vajon a közönség meg tudja-e különböztetni az imposztorokat a valódi szakértőktől? MacIntyre egyik gyanúja, hogy ma már a politika is egy ilyen kísérlet terepévé vált: a politikusbőrbe bújt színészeket „arra utasíthaták, hogy a politikai viselkedés meggyőző szimulálásával beszéljenek és viselkedjenek – anélkül azonban, hogy valaha is értelmet lehetne tulajdonítani akár szavaiknak, akár tetteiknek. Lenyűgöző munkát végeznek”.<sup>7</sup>

MacIntyre itt tehát azt kifogásolja, hogy a politikusok egyre inkább csak megjátszanak bizonyos szerepeket, csak azt gyakorolják, ami a látszathoz elegendő – mindenféle hozzáértés nélkül mindössze önmagukat mint politikusokat adják el, és emögött, vagyis önmaguk politikus-volta mögött nincs is semmi, amit képviselnek. És ahogy a korábbi idézet sugallja: a baj nem feltétlenül az, hogy elválik egymástól a látszat és amit a látszat elrejt, hanem hogy a látszat *kizárólagossá* válik – és már nincs is mit elrejtteni.

Bár az idézetet záró gondolat véleményem szerint korántsem közhelyes, mégsem feltétlenül teljesen eredeti. Ebben az idézetben a „szimuláció” szó használata, valamint az előző passzusban az a gondolat, hogy a politikusok nem pusztán elfednek valamit az imázsukkal, hanem hogy pusztán ezzel az imázssal válnak azonossá felidézheti bennünk Jean Baudrillard szimulákrum-fogalmát, amely pontosan arra vonatkozik, hogy a valóság és a látszat közti különbség elmosódik, ám pontosan úgy, hogy a valóság megszűnik, és csak a látszat marad meg. De MacIntyre gondolatai ugyanígy eszünkbe juttathatják Harry Frankfurt hanta-definícióját vagy Daniel J. Boorstin gondolatait az imázsokról – amelyek szintén arról adnak számot, hogy az igazság lehetősége hogyan számolódhat fel, ha nem vagyunk elővigyázatosak.<sup>8</sup>

Visszatérve a politikusokra jellemző tünetekre, mindez azzal jár, hogy a meggyőződések igazságtartalmát képtelenek megvitatni – hiszen a képviselt nézeteiket nem valami belső, akár átgondolt és mérlegelt, akár zsigeri meggyőződés határozza meg, hanem önmaguk mint politikai termékek eladási perspektívái. Ugyanez a veszély pedig a politika közegében (vagy ami majdhogynem ugyanaz: a gazdaság és a média mint negyedik hatalmi ág világában) általában is megvan. MacIntyre szerint korunk politikai szférájának „egyik legszembeötlőbb jellemzője azon fórumok hiánya, ahol [...] az alapvető nézeteltéréseinket rendszerezetten [...]

<sup>7</sup> MacIntyre, 1979: „New Dark Ages”. 4. Figyeljünk fel az évszámra: eddigre Reagannek már volt egy sikertelen elnöki kampánya az USA-ban – két évre rá, 1981-ben pedig elnökké választják a színészből lett politikust. Kelvin Knight kifejezetten azt írja egy cikkében, hogy MacIntyre 1981-es főművét, *Az erény nyomában* Reagan Amerikája ihlette – legalábbis részben. Ld. Knight, 2011: „Virtue, Politics, and History”. 254, 264.

<sup>8</sup> Hármuk közül Frankfurttól MacIntyre jóval megelőzi, Baudrillard-ral nagyjából egyidőben jelennek meg legfontosabb könyveik, Boorstin pedig több évvel tette közzé itt releváns megállapításait. A jelen disszertációt a Pázmány Péter Katolikus Egyetem kommunikáció szakán született szakdolgozatom folytatásának is tekintem, mivel az kifejezetten e három szerzővel és összevetésükkel foglalkozott. Ott a hazugság, a hanta, a humbug, az *imidzs*, a pszeudoesemények, a tautológia, a szimulákrum és a hiperrealitás problémáival foglalkoztam – itt pedig azt kívánom alátámasztani, miért lenne fontos ezek uralmát elkerülni.

feltérképezhetnénk, a feloldási kísérleteikről már nem is beszélve. A nézeteltérések ténye gyakran nem kerül elismerésre, és elfedi a konszenzus retorikája.”<sup>9</sup> Ha pedig egy-egy esemény kapcsán mégis napvilágra kerül valamilyen mély társadalmi disszenzus, szerinte azt ügyek mentén tematizálják és különítik el az egymással szemben állókat – nem pedig a háttérben meghúzódó motivációik alapján.

MacIntyre úgy véli, hogy még ha sokszor előkerülnek is komolyabb érvek a politikai vitákban, ez nem azért van, „mert a szereplőket magukat ténylegesen racionális érvek motiválják, hanem inkább mert az érvekre hivatkozással képesek olyanfajta hatalmat gyakorolni, amely saját érdeküknek és privilégiumaiknak kedvez, [...] annak az osztálynak, amely magának tulajdonítja (*arrogate*) az érvelés retorikailag hatékony használatát.”<sup>10</sup> Azaz sokszor még ha érvekkel találkozunk is, ezek a megfontolások azt hivatottak elkendőzni, hogy itt pusztá érdekekről van szó, és semmi másról.

Ez azonban nem kell, hogy szükségszerűen „érvgyűlölővé” tegyen bennünket – csak arra kell figyelemmel lennünk, hogy az érveket érdemes megfontolni, ám ezeknek nem csupán meggyőzőési eszközöknek kell lenniük, hanem – törekvéseink szerint – valódi racionális indoklásoknak, amelyek a másik felet is jobb belátásra bírhatja ésszerű módon. Sem az érvekkel, sem a retorikával nincs önmagában baj – noha valaki így is vélhetné a fenti idézetek alapján.<sup>11</sup> A retorika nem mint olyan jelent problémát: szolgálhatja ugyanis a racionalitás és a tisztességesség céljait is; probléma akkor van, ha ezeket a célokat teljesen mellőzve vagy egyenesen elvétve pusztá akaratátvitellé és érdekérvényesítéssé válik.<sup>12</sup> A retorikának nemcsak a meggyőzésre kellene figyelemmel lennie, hanem – mint disszertációm téziseiből következik – arra is, hogy amiről esetlegesen meggyőző, az igaz, a felhasznált indoklás pedig helyes legyen,<sup>13</sup> továbbá lehetőleg a másik ember racionalitására hassunk,<sup>14</sup> ne csupán az aktuális vágyaira – és ugyanez vonatkozik az érvelésre mint retorikai eszközre is.

A *post-truth*, a *fake news*, az alternatív tény, a véleménybuborék és a visszhangkamra napjainkban közismert fogalmakká lettek,<sup>15</sup> amelyek mind azt hivatottak leírni, hogy az igazság egyre elérhetlenebbé, a társadalmi párbeszéd egyre lehetlenebbé vált. Még ha a terminusok a közelmúltból is származnak, ezek a jelenségek véleményem szerint korántsem újkeletűek –

<sup>9</sup> MacIntyre, 1988: *Whose Justice? 2.*

<sup>10</sup> MacIntyre, 1988: *Whose Justice? 5.*

<sup>11</sup> A retorikával kapcsolatban ld. Paár, 2017: „Miért ne legyünk »szofisták«?”

<sup>12</sup> Vö. pl. MacIntyre, 2006: „Aquinas and the Extent”. 78.; 1981/1999: *Az erény nyomában.* 42-43.

<sup>13</sup> Vö. MacIntyre, 1998: „Rival Aristotles 2.” 27.

<sup>14</sup> És releváns érzékeire – pl. erkölcsi érzék, ha van ilyen.

<sup>15</sup> Hogy a „hipernormalizációt” és az ún. fókuszcsoportokat magukban foglaló kommunikációs eszközöket már ne is említsük.

legföljebb mintha az elmúlt néhány évben még nagyobb figyelem irányulna azokra a jelenségekre, amelyekre referálnak. Ez talán annak köszönhető, hogy az internet korának beköszöntekor sokan abban reménykedtek, hogy egyszer és mindenkorra magunk mögött hagyhatjuk őket – ám végül nem így alakult, sőt: egyre több felület kínálkozik, hogy újabb színterévé váljon ezeknek a dialógust erodáló és az igazság megközelítését ellehetetlenítő tüneteknek. Ez pedig világossá teszi disszertációmban kifejtendő macintyre-i elmélet időszerűségét.

Ahogy a racionális megvitatás és átgondolás terei panganak, úgy életünkben is sokszor hiányzik az igazságra való odafigyelés szerepe. Elfeledkezünk arról, hogy motivációink mögött sokszor részrehajlás és önbecsapás, hiteink mögött féligazságok és előítéletek vannak<sup>16</sup> – mintha nem lenne mihez mérni ezeket; olyan mércék, amelyekhez mindenkor a lehető leginkább kell igazodnunk, és olyan értékek, célok amelyek eléndőként előttünk állnak legalábbis potenciálisan – mint amilyen egy örök igazság vagy egy végső érték lenne.

Ez a megféledezés összefüggésben látszik állni a relativizmussal mint jelenséggel is – relativista álláspontok részben okozói, részben okozatai is lehetnek a racionális igazságkeresésre irányuló vita akadályainak. Mivel a relativizmussal való vita dolgozatomban egy jelentős részét kiteszi, ezért ennek a pozíciónak az elméletibb, technikaibb megvitatása előtt előre kell bocsátanom néhány olyan gyakorlati relevanciára is számot tartó belátást, amelyet a legkritikábban látok megjeleníteni a relativizmussal kapcsolatos vitákban. A relativizmus itt annak tagadását jelenti, hogy léteznének olyan igazságok és/vagy erkölcsi normák, amelyek objektívak és univerzálisak, vagyis amelyek nem csak attól függenek, hogy mi magunk, a közösségünk, a kultúránk vagy az emberiség adott pillanatban hogyan gondolkodik erről. A relativizmus különböző változatai szerint egy egyetemes, abszolút igazság helyett számos különböző, egyenrangú relatív igazság van, amelyet mindenki számára vagy saját gondolkodása vagy közössége vélekedéseinek halmaza határoz meg. Erről a relativizmusról ismét csak sok közhelyet el lehetne mondani: hogy népszerű és egyre terjed, hogy veszélyes vagy hogy a posztmodern (folyamatai és teoretikusai) tehetők érte felelőssé. Ezek a közhelyek azonban nem feltétlenül igazak, és még ha azok is, érdemes olyan megközelítésben felvetni

---

<sup>16</sup> A disszertációban több helyen is fogok beszélni egyoldalúságról, előítéleteinkről, elfogultságról, részrehajlásról és önbecsapásról. Ilyenkor legalábbis részben kognitív torzításokra utalok – így előfordulhat, hogy egyesek számára ez a fajta nyelvezet túlságosan pszichologizálóhat. Ám MacIntyre hasonló összefüggésben beszél az értelemnek a kevélység bűne okozta elhajlásáról. Így aki elégedetlen az általam használt szavak sugallta pszichologizmussal, felfoghatja ezt az aspektust a teológia és a bűnbeesés, illetve az áteredő bűn felől is. A pszichológiai aspektushoz ld. elsősorban MacIntyre, 2016: *Ethics in the Conflicts*. 191-192, 221.; a teológiaihoz ld. MacIntyre hivatkozására, „amit Szent Tamás az intellektuális vakságnak az erkölcsi tévedésben lévő gyökereiről, az akarat által félrevezetett értelemről és a kevélység bűnével fertőzött akaratról mond” (MacIntyre, 1990: *Three Rival Versions*. 147. Idézi: Balázs, 1995: „Az erények hagyományától.” 1042.)



őket, ami a sallangokon túl ráébredhet a mélyebb összefüggésekre és az érintettségünkre is ezekkel kapcsolatban.

A relativizmussal kapcsolatosan a legfőbb kérdésnek a veszélyességét tartom. Jónak gondolom, hogy ez a kérdés sokszor felmerül a relativizmussal kapcsolatban, és azt is, hogy a relativisták is fontosnak gondolják ezt a kérdést – amint ezt válaszkísérleteik bizonyítják. Ugyanakkor ez a vita sokszor nélkülöz bizonyos fontos belátásokat. A relativizmust ellenfelei rendre állítják be minden rossz forrásának, sőt: a Sátán művének is<sup>17</sup> – amire a relativisták sokszor azzal vágnak vissza, hogy voltaképp az antirelativizmus, vagyis a dogmatikus abszolutizmus<sup>18</sup> felsőbbrendű igazságokat hirdető sovíniszta és kirekesztő szemlélete az igazán veszélyes. Az utóbbit azzal támasztják alá, hogy az abszolutizmus kizárólagos igazságokat hirdet ennél fogva intoleráns lesz az ellenkező véleményekkel, lenéző a más hangoztató emberekkel, és igazságainak megvédésére bármit bevethetőnek vélhet. Ez azonban természetesen egy vaskos *non sequitor*, azaz olyan következtetés, ami nem következik az előfeltevésekből. Disszertációm egyik fő témája a tolerancia lesz,<sup>19</sup> és igyekszem majd bemutatni, hogy miért szükséges az az antirelativizmus szemszögéből. Ám azt el kell ismerni, hogy önmagában csak azért, mert valaki nem ért egyet a relativizmussal, nem lesz még automatikusan toleráns, és nagyon is lehet „veszélyes” álláspontja is és viselkedése is. Ugyanez azonban a relativizmusra is áll.

Attól még, hogy valaki relativista, nem feltétlenül lesz intoleráns vagy „veszélyes” viselkedésében. Ha azonban az abszolutista pozíciónak egy olyan verzióját foglaljuk el, amely szerint képviselt álláspontunk nem feltétlenül megkérdőjelezhetetlen igazság, és elvétheti az objektív valóságot – ez egy kritikai hozzáállást fog megkövetelni, amely szükségessé teszi, hogy időnként legalábbis ellenőrizzük, nálunk van-e az igazság. Továbbá azt is be kell látnunk, hogy ez az ellenőrzési folyamat minél megértés-orientáltabb másokkal szemben, és minél inkább figyel oda tisztelettel mások álláspontjára, annál megbízhatóbb. Macintyre-iánus koncepcióm legfeljebb egy ilyesfajta univerzalizmust must foglal magában – miközben el kell ismerni, hogy az univerzalizmusnak más, logikailag is lehetséges változatai is vannak, amelyek nemcsak nem optimálisak vagy megfelelőek, de kifejezetten rosszra is vezethetnek.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> II. János Pál, 1994: *Veritatis splendor*. 15.

<sup>18</sup> Az „abszolutizmus” szót jellemzően inkább a relativisták használják – mégpedig egyfajta megbélyegzőként (ld. pl. Winch, 1992: „Whose Justice?” 290). Én inkább az „objektivisták” és „realisták” szavakat preferálok, illetve az „abszolút” helyett az „univerzális” szót alkalmazom a relativitás, viszonylagosság ellentétéként.

<sup>19</sup> Ld. elsősorban a 3.1. fejezetet

<sup>20</sup> Az objektív ismeretek továbbá önmagukban nem vezetnek racionális vagy erkölcsös élethez – ahhoz az emberi életben ezen igazságok folyamatos újraelsajátítására, észben tartására és gyakorlati megélésére, megtapasztalására is szükség van.

A másik oldalon a relativista pedig lehet toleráns is, ám ez nem relativizmusából, hanem személyes preferenciájából vagy közössége attitűdjéből származik. Amikor a relativisták fontos, mindenki számára követendő értéként állítják be a toleranciát vagy a kirekesztés elkerülését, és amikor valamit veszélyesnek állítanak be – akkor legtöbbször inkonzisztensek saját relativizmusukkal (mert úgy tesznek, mintha épp ezek a dolgok univerzális érvényességgel bírnának) – és ha ezt sikerül elkerülniük, akkor is csak saját vagy kultúrájuk egyetemességre számot nem tartó normájaként kommunikálhatják. Ám ez az inkonzisztencia önmagában még nem a relativizmus veszélyességének forrása, már csak azért sem, mert az inkonzisztens relativista ráébredhet, hogy valójában egy általa voltaképp univerzálisnak tartott értékben jobban hisz, mint a relativizmusban – továbbá a relativista saját beállítottságánál vagy kultúrája természeténél fogva lehet jellemzően békés is. Ám a relativizmusból nem következik logikailag a tolerancia, főleg ha valakinek a gondolkodása vagy a közössége intoleráns: ekkor a relativistának is annak kell lennie. A relativizmus és az objektív igazságok és normák tagadása akkor válik veszélyessé, ha valakinek az alapbeállítottsága korántsem békés, hanem erőszakos, akár intoleráns, vagy ha ilyen impulzusai is vannak (márpedig legtöbbszörnek vannak ilyen impulzusai legalábbis időnként). Ha valakinek alapvetően ilyen, kirekesztésre, agresszióra vagy egyenesen erőszakra hajlamos a természete (és a közössége), akkor a relativizmus (illetve az egyetemes normák tagadása) önmagában aláássa azt, hogy meglegyenek számára azok az elméleti szempontok, amelyek saját nézetének revidálására motiválnák vagy amelyek adott esetben szükségessé teszik attitűdjének megváltoztatását. Például ha egy relativista intoleráns és egy masszívan intoleráns kultúra képviselője, akkor relativizmusa önmagában legitimálja számára az intoleranciát.<sup>21</sup> Az univerzalizmust én ilyen féknek vagy ellensúlynak tartom, amely megfelelő konceptualizációja esetén indokot teremt számunkra, hogy felülvizsgáljuk saját vélekedéseinket és eszmecserét folytassunk másokkal, ami kizárja a szélsőséges intoleranciát.

MacIntyre itt kifejtendő felfogása olyan érvekkel kezdődik, amelyek egyszerre az univerzális és objektív igazság célul kitűzését javasolják számunkra, így egyszerre a relativizmus kizárására is építenek – ebből lépve tovább ahhoz, hogy az objektivitáshoz szükségünk van a velünk egyet nem értőkkel is együttgondolkodni, ami viszont azt követeli meg, hogy nem lehetünk szélsőségesen kirekesztőek, és tisztelettel kell viszonyulnunk más emberekhez.

---

<sup>21</sup> Jóllehet ez nem zárja ki, hogy legyenek olyan gondolatai is, amelyek ellentmondanak akár az intoleranciának, akár a relativizmusnak – amelyekre akár hallgathat is, és amelyeket egy idő után, megfontolva őket igaznak tarthat, elvetve az ellenkező elképzeléseit; ám a relativizmusa önmagában éppenséggel szentesíti az intoleranciáját.

Az alábbiakban az objektív igazságot (az egyik) legfőbb célként írom le, a dialógust pedig ehhez vezető elsőrendű eszközként. Fontos azonban már most hangsúlyozni (amit a disszertáció különböző pontjain meg fogok még ismételni, és valamivel bővebben motiválni), hogy nem csak az objektív igazság lehet egyetlen célunk, amelyet mindig észben kell tartanunk, és hogy életünk minden egyes pillanatának nem kell diszkurzív gondolkodással telnie. Ez már csak azért sem lenne igaz, mert az objektív igazsághoz hozzátartozhat (és hozzá is tartozik véleményem szerint), hogy mellette sok más helyes és követendő célunk lehet, és hogy ezek időnként felülírhatják a diszkurzust és a racionális gondolkodás alkalmazását – már csak azért is, mert időnként ennek mellőzése mégis lehetővé teszi, hogy hatékonyabban kereshessük az igazságot, a jót és aktívabban léphessünk dialógusba másokkal.<sup>22</sup> A lényeg, hogy a racionalitásnak mindig valamilyen szerepet kell játszania cselekedeteinkben, akár retrospektíve, akár a terveinkre nézve – és szerepét nem szabad eliminálni az életünkben. Az itt leírtakról pedig szükséges megjegyezni, hogy bár nem minden részletében támadhatatlan a koncepció, és sok kérdést vet fel (az én szememben is) – mégis úgy vélem, hogy a filozófiáról így a legérdemesebb gondolkozni, így az életről, az erkölcsről és a politikáról is. Ez a fajta elméleti attitűd pedig hozzájárul ahhoz, hogy a felmerülő kérdéseket tisztázhassuk és megoldást kereshessünk rájuk – akár az érvelés különböző részleteit revideálva.

Ezeket az általános, de részletesebb megfontolásokat azért tartottam érdemesnek itt leírni, mert ezáltal érhetővé válik, miért gondolom a relativizmussal folytatott vitát, azaz a relativizmus elutasítását és a megfelelő módon felfogott objektívizmust fontosnak a gyakorlat szempontjából is. És mint alább érvekkel is hosszabban igyekszem alátámasztani: még ha nem is zárjuk ki teljesen, hogy a relativizmus igaz, akkor is érdemes fenntartani az objektív igazságok és normák lehetőségét, és ez nem csak elméleti lehetőséggé teszi a relativizmus cáfolatát, de maga az első logikai lépés is annak irányába. A relativizmussal szembeni érvelést és az objektív igazság és erkölcs melletti érvelést tehát a fent mondottak és e lehetőség miatt is tartom fontosnak – ami e szempontok nélkül sokszor valamiféle absztrakt álláspontnak vagy vaskalapos és atyáskodó moralizmusnak hangzik csupán. Annak érdekében, hogy ezeket a csapdákat és a könnyen lesöpörhető felszínességet elkerüljük, az objektív normák tanát olyan érvekkel érdemes kifejteni, amelyek az embereknek személyes életükben megmutatják e témák relevanciáját, és amelyek akár úgy is funkcionálhatnak, mint a sztoikusok mindenkor kéznél

---

<sup>22</sup> Például a többé-kevésbé önfelelt játék és kikapcsolódás lehetővé teszi, hogy utána még frissebben csatlakozzunk vissza a racionális gondolkodásba (vö. MacIntyre, 2006: „Natural Law as Subversive”. 55-57), a nem diszkurzív, nem elméleti ismeret- és élményszerzés (pl. a gyakorlati tapasztalat, az érzelmi intelligencia, az intuitív megismerés) pedig megtermékenyítő, sőt elengedhetetlen lehet a megfelelő racionális megismerés számára is.

tartandó bölcsességei, amelyek kellő ösztönzést és emlékeztetőt is jelenthetnek a normák szem előtt tartásához.

Azt remélem, hogy disszertációmban sikerül megvalósítanom, hogy személyes érintettségünket is bemutassam az objektív igazság megismerésére törekvésben, hogy életünk más aspektusairól szóló emlékeztető megjegyzésekkel azt is sikerül elkerülnöm, hogy a leírtak egy életidegen elméletnek tűnjenek, és végeredményben a dialogikusságot és az ennek megfelelően megközelített természetes erkölcsi törvényeket is beépíthetőnek tarthassuk mind egyéni, mind közösségi gyakorlatunkba.

**BEVEZETÉS:****a macintyre-i megközelítés elméleti megközelítése**

Nem lehet nem filozofálni,<sup>23</sup> nem lehet nem metafizikát művelni, nem lehet nem kommunikálni, nem lehet az erkölcsön kívül kerülni és nem lehet nem politizálni. Öt olyan megállapítás ez, amely bár nem evidens, ha reflektálunk a tartalmukra – legalábbis míg élünk és gondolkodunk, addig nem tudjuk kivonni magunkat a felsorolt szférákból – gondolkodásunk és cselekedeteink mindig valamiféle filozófiai, etikai és politikai elköteleződésekről fognak árulkodni. A kifejtést megkönnyítendő koncentráljunk most a filozófiára (amely magában foglalja a metafizikát), a kommunikációra (avagy dialógusra) és a politikára – a bevezető gondolatok erejéig elhagyva az etikát; jóllehet mivel ennek szférájából sem tudunk kikerülni,<sup>24</sup> az alábbi megállapítások is mind ugyanúgy relevánsak erkölcsileg.

A kérdés ezek után az, hogy jól csináljuk-e azt, amit nem tudunk nem művelni, vagy rosszul? Például ha már nem tudunk szabadulni a filozófiától, akkor már csak az a kérdés: jól vagy rosszul akarjuk csinálni? Sok filozófus (és metafizikus) számára a válasz már erre is egyértelmű igen. Ugyanakkor bár sok más ember számára szintén adja magát a válasz, hogy ami alól nem tudjuk kivonni magunkat, azt jól is kellene végeznünk – mások számára mégsem egyértelmű, hogy amit nem tudunk abbahagyni, azt feltétlenül jól is kell csinálnunk. Így jóllehet a jelen körülmények közt emberekként nem tudunk nem lélegezni, mégsem kell feltétlenül minden pillanatban a lehető legoptimálisabban levegőt vennünk, ráadásul a légzésünket így vagy úgy felfüggesztve véget vethetünk egyáltalán emberi létezésünknek is.<sup>25</sup> Ám a fenti tevékenységek lényegileg különböznek a légzéstől: nem tudjuk ugyanolyan értelemben felfüggeszteni őket, hiszen ha erre is teszünk kísérletet, azzal is – a filozófiát tekintve – egyfajta filozófiai pozíciót foglalunk el (hisz az antifilozófia is filozófia), azzal is – a kommunikációt illetően – közlünk valamit (legalábbis azt, hogy nem kívánunk kommunikálni), és azzal is politikailag cselekszünk (hiszen tiltakozunk a politika ellen). Ám ha beleegyezően is ebbe, ez még mindig nem feltétlenül teszi megfelelően meggyőzővé, hogy filozofálni, kommunikálni és politizálni csak jól érdemes. Jóllehet természetét tekintve a filozófia, a kommunikálás és a politika az imént leírt értelemben felsőbbrendűek számunkra a légzéshez képest – ahhoz, hogy bebizonyítsuk, ezeket jól is kellene végeznünk, szükség van további szempontokra is.

<sup>23</sup> Vö. MacIntyre, 1993: „Are Philosophical Problems Insoluble?” 66.

<sup>24</sup> Vö. Dworkin, 1996: „Objectivity and Truth”. Valamint 2011: *Justice for Hedgehogs*.

<sup>25</sup> Vö. Bernáth – Paár, 2017: „Szabad-e hinnünk”. 23.

Filozófiai elkötelezettségek, a kommunikáció és a politika mindegyike nagyban befolyásolja életünket, és nemcsak abban, hogy jó vagy rossz irányba terelhetik a folyását: abban az alapvető értelemben is, hogy mit is tartunk jó vagy rossz iránynak, hogy mit értékelünk és mit gondolunk fontosnak vagy elérendőnek. Ez nem jelenti azt, hogy folyamatosan reflektálnunk kell filozófiánkra, kommunikációnkra és politikai aktivitásunkra, és az is nyitott kérdés marad, hogy miként érdemes ezeket művelni. Ám alapvetőként és megkerülhetetlenként jelentkeznek ezek a dimenziók mindenfajta célkitűzésünkben, tervünkben és a legfundamentálisabb értékítéleteinkben vagy választásainkban – és emiatt válik szükségessé számunkra mind a filozófia, mind a kommunikáció (avagy a dialógus), mind a politika megfelelő művelése. Ahhoz ugyanis, hogy jól gondolkodhassunk, filozófiánkat megfelelően alakíthassuk ki, kommunikálnunk kell, ahhoz pedig, hogy a gondolkodásunkat elősegítve kommunikálhassunk egymással, megfelelő közösségi viszonyokra is szükségünk van – vagyis erre alkalmas politikai életre.<sup>26</sup> Disszertációmiban ennek az összetett állításnak a miértjét fejtem ki, és igyekszem bemutatni a fent megnevezett öt terület közti összetartozás mibenlétét.

Azzal fogok foglalkozni, hogy miért van szükségünk a filozófiával való megfelelő foglalkozásra és általában a racionális gondolkodásra, valamint hogy hogyan járul ehhez hozzá a megfelelő párbeszéd másokkal, az erkölcshez való ragaszkodás és a helyes politikai élet. Szövegem kiindulása ezekben a kérdésekben Alasdair MacIntyre munkásságának azon aspektusa, amely az ún. természetes törvény fogalmához és e fogalom filozófiai hagyományához kapcsolódva fejt ki egy dialogikusságon alapuló univerzális morál- és politikafilozófiai koncepciót. (A „természetes törvény” kifejezés – mint ezt rövidesen kifejtem – voltaképp pont az ilyen egyetemes etikai és politikai normákra vonatkozik.) MacIntyre ugyanis különböző szövegeiben fontos belátásokat szolgáltat egy olyan megközelítés kialakításához, amely a dialógus szükségességét alátámasztva és a filozófiai megfontolások elkerülhetlenségét elismerve univerzális erkölcsi és politikai normák mellett érvel. Ezért tartom jó kiindulópontnak MacIntyre műveit, de egyben munkásságán keresztül őt magát jó vitapartnernek is – hiszen különböző korszakaiban olyan gondolatokat is megfogalmazott, amelyek a dialogikusan felfogott természetes törvényt kérdésessé tehetik. Ezért itt a gondolatmenet próbakövét elsősorban szintén MacIntyre egyes érvei fogják jelenteni – jóllehet különböző pontokon mások ellenvetéseivel is ütköztetem gondolkodását és saját MacIntyre-olvasatomat, illetve a természetes törvényre vonatkozó, általa inspirált elméletemet.

---

<sup>26</sup> És ezek természetesen vissza is hatnak egymásra.

A fő kutatási kérdésem e macintyre-i koncepció plauzibilitására és konzisztenciájára vonatkozik; disszertációmban annak vizsgálatát tűztem ki célul, hogy mennyiben védhető és milyen esetleges ellentmondások miatt módosítandó MacIntyre dialogikus koncepciója a természetes törvényről. A vállalkozás tézise előzetesen úgy összegezhető, hogy a dialogikus (erkölcsi és politikai) normamegalapozás alapjait tekintve sikeresnek tekinthető – vagyis a diszkurzivitásra történő hivatkozással valóban megalapozhatók univerzális normák; ám e sikeresen megalapozott erkölcs (akár az egyén esetében, akár a közösség szintjén történő) alkalmazására vonatkozó macintyre-i állítások ingatagabbak, mint az alapkoncepció – ezeket tehát vitatandónak tekintem. Ugyanakkor ez a vitathatóság és vitatandóság is visszautal a dialógus fontosságára, ebből kifolyólag a megkérdőjelezhető pontok nem hatálytalanítják a lefektetett egyetemes erkölcsi bázist.

MacIntyre egyik fő érve szerint valamit igaznak állítva be egyúttal amellet is elköteleződünk, hogy állításunk minden cáfolatra tett kísérletet képes kiállni, és így azt a feladatot is magunkra vállaljuk állításunkkal, hogy a felmerülő érveket és ellenérveket megvitatjuk, a különböző indoklásokat megfontoljuk és megválaszoljuk. E megvitatáshoz azonban szükséges az is, hogy az ellenvetések megfogalmazói aktívan részt vegyenek a vitában, ezzel segítve érvek megértését és mérlegelését. Tehát a vállalt feladat sikere azon is múlik, „milyen hatékonyan invitáljuk a másikat erre a vizsgálódásra”.<sup>27</sup> Ez pedig nem történhet akárhogy, hiszen példának okáért fizikai fenyegetést nem helyezhetünk kilátásba, sőt: egymás fizikai biztonságának védelme részét képezheti a vita megfelelő kereteinek. MacIntyre szerint mindezt azok a vitázók is elismerik gyakorlatukkal, akik épp tagadni igyekeznek: úgy vitatkoznak, hogy közben maguk is „alávetik magukat azoknak a korlátozásoknak, amelyeket a vitázók számára egymás feltétlen tiszteletét megkövetelő szabályok írnak elő”.<sup>28</sup> MacIntyre ezeket a szabályokat nem egészen következetesen különböző nevekkkel illeti: nevezi például a „vizsgálódás etikájának”<sup>29</sup> vagy (más összefüggésben) az „eszmecsere és a diskurzus etikájának” is,<sup>30</sup> és alapvetően a Szent Tamás-i természetes törvény elsődleges elveivel azonosítja. Erre a koncepcióra (alább kifejtendő okokból) „a természetes törvény dialogikus megközelítése” a preferált terminusom.

A disszertáció (mind MacIntyre más érveit, mind saját megfontolásokat és egyéb forrásokat felhasználva) az imént összefoglalt koncepciót három fő részben dolgozza ki és látja

<sup>27</sup> MacIntyre, 1999: „Moral Pluralism”. 5.

<sup>28</sup> MacIntyre, 1994: „Veritatis Splendor”. 173. Vö. 1993: „Ethical Dilemmas.” 5.

<sup>29</sup> MacIntyre, 1999: „Moral Pluralism”. 5-8.

<sup>30</sup> MacIntyre, 2006: „Truthfulness and Lies: Kant”. 141, 142; 2006: „Toleration”. 205.

el kiegészítésekkel, pontosítja és teszi ki az ellenérvek próbájának. E fő részek közül az elsőben bemutatom, hogy miért is van szükségünk az igazság elérésére – továbbá ismertetem MacIntyre univerzalista igazság-felfogását és összevetem koncepcióját a relativizmussal, a másodikban a vizsgálat tárgya MacIntyre érvelésének az a momentuma, hogy a racionális vita előfeltételei erkölcsi előírásokat foglalnak magukban, a harmadik részben pedig e parancsok politikai szintű alkalmazásának nehézségei kerülnek megvilágításra, beleértve a természetes jogok kérdését. Ennek a három lényegi fejezetnek több másik fejezet adja meg a keretét.

Miután az előszóban motiváltam a disszertáció témaválasztását személyesebb tekintetben és a tézisek időszerűségét illetően, továbbá a bevezetőben kifejtettem a disszertáció alap gondolatait és összefoglaltam a fejezetek alkotta ívet, különböző általános megfontolások következnek a disszertáció témájának kijelöléséről, a követett módszerről, valamint az általam gyakrabban használt terminusok kiválasztásáról és jelentésük magyarázatáról.

A fentiekből már látható volt, hogy a központi érvelésben lényegi szerepet játszik az igazság fogalma: hiszen abból indult ki az érv, hogy ha valamit igaznak állítunk, azt igazolnunk is kell – ezzel pedig az igazság egy objektivista, univerzális fogalmát használta fel. MacIntyre szerint az objektív igazságra való utalás univerzálisan implikált nyelvhasználatunkban, az ész mércéi pedig egyszerre függenek a hagyományoktól, de egyúttal ezt a kontextustól független igazságot igyekeznek elérni. Szerinte bármely kijelentés, ami akár még csak azt kívánja megállapítani, hogy milyenek is látszik számunkra valami, már többet foglal magában pusztán relatív vagy szubjektív ítéletnél: hiszen általa egyúttal arra is utalunk, hogy minden más nézőpontból is fel kell ismerni, hogy számunkra épp így tűnnek ebből a nézőpontból a dolgok.<sup>31</sup> Tehát a különböző tradíciók már szükségszerűen mindig is magukban foglalnak egy ilyen utalást az egyetemesre vonatkozóan.

Az igazság és a relativizmus ezért az első („A dialógus igazsága” című) fő rész tárgya. Ennek első fejezetét (1.1.) teszi ki az igazságnak mint célnak és mint szükségletnek a felmutatása. Itt az első két szakaszban elsősorban filozófiai igazságokra helyezem a hangsúlyt, rámutatva ugyanakkor, hogy nem csak ilyen igazságokat illetően kell célunk legyen az igazság. A filozófiai igazságokat (és ezáltal a filozófiát) viszont nem csak azért gondolom fontosnak kiemelni, mert a disszertációban felvetett kérdések szükségszerűen és egyértelműen filozófiaiak – mint amilyen az igazság természete, az erkölcsi normák mibenléte és a közösségek együttélésének normái. Ezen kívül az is indokolja a filozófia szerepének hangsúlyozását, hogy – mint bemutatom –, a filozófia minden kérdésünkben és problémánkban

<sup>31</sup> MacIntyre, 1998: „Moral Relativism.” 215.



ott van – a filozófia kérdéseinkkel kapcsolatban a legalapvetőbb problémákat tárgyalja, kevésbé fontosnak tűnő kérdéseink és maga az a kérdés, hogy mely kérdések is fontosak valójában, eleve továbbvezetnek minket a filozófiához; ezért a legfontosabb kérdések alapos vizsgálata mindig magában kell foglalja a filozófiát.

Az első szakaszban ezt a szükségletet először a saját céljaink, vágyaink, boldogságunk felől közelítem meg, amit követően a második szakaszban bizonyos kérdések elsöprő horderejéből kiindulva érvelek. Mindkét szakasz konklúziója az lesz, hogy az igazsággal foglalkoznunk kell. Egyrészt mert enélkül még a céljainkat és boldogságunkat sem ismerhetjük meg, másrészt mert ennek megkerülésével azt kockáztatnánk, hogy életünk potenciálisan legfontosabb részével nem foglalkozunk. Ezt a két szakaszt igyekeztem a lehető legközérhetőbben megírni, hogy világos lehessen: ezekben a kérdésekben mindenki érintett. Ezt követően jóval technikaibb és szövegértelmezés-központúbb részek következnek.

Itt térek rá arra, hogy MacIntyre koncepciója miként áll szemben a relativizmussal – itt a problémát elsősorban MacIntyre Peter Winch-csel folytatott vitáján keresztül elemzem (1.2. fejezet). Ez három okból látszik indokoltnak. Az egyik, hogy Winch-et sok szempontból tekinthetjük relativista gondolkodónak, és kifejezetten ezzel kapcsolatban is vita volt közte és MacIntyre között. Mivel filozófiájuk viszonyáról több vitairatuk is rendelkezésre áll, ezért ezek mentén MacIntyre relativizmussal kapcsolatos álláspontját könnyebb rekonstruálni. A második ok, amiért indokolt itt Winch bővebb tárgyalása, hogy MacIntyre elsősorban korai álláspontja mentén bonyolódott vitába Winch-csel, részben olyan tézisek mentén, amelyeket később részben felülírt nála a természetes törvény dialogikus megközelítése. Így ennek nyomán visszanyomozhatjuk az érett macintyre-i koncepció keletkezésének lehetséges okait, módját, körülményeit az életműben; hogy teoretikus szempontból miért is volt szükséges továbblépnie MacIntyre-nek dialektikájában; valamint azt is megvizsgálhatjuk, hogy a későbbi gondolatok mennyiben haladták meg a korábbiakat, és mennyiben nyújtják hatékonyabb cáfolatát a relativista pozíciónak. Fő különbségnek az tűnik, hogy a későbbi periódusban MacIntyre már egy olyan érvet hoz fel a relativizmussal szemben, amely szerint minden nyelvi megnyilatkozás, és így minden hagyomány implicite hivatkozik az objektív igazságra, és ezáltal az objektív igazság megismerését előmozdító szabályok elismerése is megvan bennük hallgatólagosan. A harmadik ok, hogy miért érdemes pont Winch-et választani a relativisták közül arra, hogy MacIntyre-rel szembeállítsuk, abban keresendő, hogy Winch elképzelései sok hasonlóságot mutatnak MacIntyre-rel (pl. bár sikertelenül, de egyes érveivel ő is szembe igyekszik szállni a relativizmussal, továbbá nála is megjelenik a természetes törvény eszméje egy bizonyos formában, és nála is különösen fontos az igazmondás kérdése): ennél fogva érdekes kontrasztot

jelentenek nézeteik egymás számára – így bemutatható az is, MacIntyre miben és hogyan múlja felül Winch-et, és hogyan tökéletesíti nála szereplő megfontolásokat.

Már itt szükséges eloszlatnom dolgozatom egy lehetséges félreértését. Winch-csel kapcsolatban ugyanis az ő igazmondás melletti érvei ellen érvelek, míg MacIntyre igazmondás elleni érveit helyben hagyom. Ám remélhetőleg a kifejtés során világos lesz, hogy amit az egyik esetben elutasítok, a másik esetben pedig elfogadok, az korántsem ugyanaz. Egyrészt míg Winch érveit az igazmondás mellett gyengének találom, addig MacIntyre érvei meggyőzőek számomra - ezek az érvek pedig nem azonosak. MacIntyre-nek nemcsak az érvei különböznek Winch-étől, hanem a természetes törvény normativitásával kapcsolatos koncepciója is: ezen előírások erkölcsi jellegét is jobban megragadja MacIntyre. Ezen kívül MacIntyre az igazmondás előírásait is máshogy értelmezi Winch-hez képest: Winch szerint a természetes törvény minden esetben azt írja elő, hogy mondjunk igazat – jóllehet más szempontok időnként igazolhatnak ez alól kivételeket. Ezeket a szempontokat azonban a kultúránk határozza meg, így ebben relativitást lát. Ez a vélekedéseinktől függő relativitás azonban kikezdené az igazmondás maximájának autoritását, és helyi vélekedések függvényévé tenné erősségét – így voltaképp megkérdőjelezve azt az egyetemességet, amelyet Winch neki tulajdonítani szándékozik. MacIntyre emiatt is egy olyan univerzális szabály mellett érvel, amely épp az igazság közös elérése érdekében írja elő egyes esetekben az igazság kimondását, más esetekben a hazugságot. Ez a szempont pedig egységes, nem pedig viszonylagos. Hogy a két koncepciót megkülönböztessenem, és a macintyre-i koncepció sajátosságát kiemeljem, az igazmondásnak megfelelő MacIntyre-féle erényt „igazságra törekvésnek” fogom nevezni.

MacIntyre koncepciója, még ha érvei mellette helytállóak is, számos kérdést felvet a benne foglalt normák státusára, jellegére és pontos tartalmára vonatkozóan. A második fő részben, amely a „Dialógusetika” címet viseli, e nagy és szerteágazó kérdéscsoport egy részét vizsgálom az erkölcs szempontjából. Ilyen kérdés, hogy vajon nevezhetjük-e egyáltalán erkölcsi értelemben normatívnak azokat az értékeket, amelyek az itt bemutatott módszerrel megalapozásra kerülnek. Hipotetikusnak – azaz valamilyen feltételhez kötöttek, vagy kategorikusnak kell-e tekintenünk őket – amelyek bármilyen preferenciarendszerű ember számára követendők? Mennyiben mondható univerzálisnak ez a koncepció? Nem csak egy nyugati gondolkodás számára lehet plauzibilis és a nyugati erkölcsfelfogással kompatibilis? Vajon képes-e MacIntyre megoldani a legnehezebb erkölcsi dilemmáinkat – és ha nem, emiatt el kellene-e utasítanunk a disszertációban kifejtett elméletet? Esetleg nem tesz-e egyes számunkra nehezen megoldható dilemmákat túl könnyen megoldhatóvá, miközben aláaknáz más, számunkra evidens erkölcsi normákat? Ha valaki nem tartja be ezeket a természetes

törvényeket, akkor felelősnek és hibáztathatónak tarthatjuk-e ezért? És ha – mint azt a közmondás tartja – „kivétel erősíti a szabályt”, akkor vajon a természetes törvény jelentette szabályok alól vannak-e kivételek? Esetleg empirikusan tesztelhető-e az, hogy mi is pontosan a természetes törvény tartalma? Ezek a kétségek hosszabb és szisztematikusabb megválaszolást igényelnének, viszont a dolgozat különböző pontjain reflektálok rájuk<sup>32</sup> – még ha időnként csak implicit módon is. Ezért amit itt fontosnak tartottam leírni, az a következő két téma.

Elsőként az a kérdéskör, hogy MacIntyre gondolkodását és a benne foglalt természetes törvény lényegét tekintve nem függ-e túlságosan más területektől (2.1. fejezet). Ezt azért is tekintem fontos kérdésnek, mert egyfelől megválaszolása nélkül tűnhetne úgy, hogy itt sok más téma kifejtésén keresztül juthatnánk csak el valójában a természetes törvény dialogikus megalapozásáig, és így a természetes törvény voltaképp még több érvelési szinten és akár más diszciplínák ismeretén nyugszik, mint ahogy azt sugallom a disszertáció más részeiben (különösen az első fő részben). Másrészt az ún. naturalista hiba elkerülését is igyekszem ezzel részben egyértelművé tenni. A naturalista hiba elkövetése azt jelentené, hogy valami nem erkölcsi természetűből vezetnénk le az erkölcsöt, amivel egyrészt logikai hibát vétenénk, másrészt valami rajta kívül állótól tennénk függővé a morált. MacIntyre némileg ellentmondásos ebben a kérdésben – ám mint megmutatom: különböző írásaiban felvillantja, hogy alapjait tekintve miért független gondolkodásában különböző, számára esszenciálisan fontos területektől a természetes törvény – még ha össze is függ velük. Tehát, ahogy bemutatom, a természetes törvény ismerete episztemológiailag nem függ a teológiától vagy a kinyilatkoztatástól, nem kell az emberi természet egy adott elméletével egyetértünk, hogy tudhassunk róla, nem csak a legjobb érveket felvonultató gondolkodási hagyományok képviselői ismerhetik, és nem csak a legkiválóbb gyakorlatokat elsajátítva tehetünk szert a róla szóló tudásra. Így autonóm létező és önjogán megismerhető természetes törvénynek tekinthetjük, nem kell levezetnünk más tudásterületekből. (Ez legalábbis releváns abban a kérdésben is, hogy az erkölcsi normák hipotetikusak-e, hiszen ha csak ilyen gondolati feltevésekre alapozva ismerhetnénk csupán meg őket, sokkal kevésbé tűnnének mindenki számára kategorikusnak.) Ontológiailag azonban nem zárom ki egészen, hogy a természetes törvény függjön az emberi természettől vagy Isten létezésétől; ám ezek – röviden összefoglalva – a természetes törvényhez képest nem élveznek logikai elsőbbséget.

Másodikként ebben a fő részben a természetes törvény tartalmát tárgyalom (2.2. fejezet): azt, hogy milyen normákat mutat fel számunkra, és hogy ezek a normák az egyes szituációkban

---

<sup>32</sup> Beleértve a második fő részt is, ahol elsősorban más problémákat megoldva ezek a kérdések is fel-felbukkannak.

milyen módon írják elő számunka a cselekvést. Ezt az útmutatást tehát két szakaszban tárgyalom, a bennfoglalt tartalmakat és a tartalmak applikálását tekintve. Annak a kérdésnek a megválaszolásával kezdem, hogy a dialogikus megközelítéssel lehetséges-e egyáltalán akármilyen normát lefektetni: erre válaszul a természetes törvények lehetséges előírásait írom le. Ezek a törvények MacIntyre-nél elsősorban annak szabályai, hogy eldönthessük, egy állítást illetően kinek van igaza, illetve hogy közelebb jussunk az objektív igazsághoz. Ezáltal MacIntyre-nél nem csupán az egymással folytatott vita, de a tanulás, a „vizsgálódás” és az egyedül folytatott elmélkedés szabályairól is szó van – amelyekhez ugyanakkor MacIntyre szerint esszenciálisan hozzátartozik az egymással folytatott vita, dialógus is. A dialogikusan felfogott természetes törvény minden előírásának elővezetéséhez és alátámasztásához hosszú listát és a lista egyes elemeinek részletesebb bemutatását igényelné. Ám ha sikerül kimutatni, hogy van legalább néhány norma, amit magában foglal, akkor már nem tarthatjuk üresnek. Itt azt az eljárást követem, hogy MacIntyre egy szövegének felhasználásával bontom ki az értelmes dialógushoz szükséges etikai feltételek egy részét. Ez a szövegcentrikus megközelítés segíthet egyrészt rámutatni, hogy egy szűkebb téma (az igazmondás/igazságra törekvés vizsgálata) mentén milyen más, megalapozó értékekre találhatunk rá (mint amilyenek a racionalitás és a közösség szempontjából kibomlanak), továbbá milyen más ezekből származó normákra bukkanhatunk az igazságra törekvés felől közelítve. Ezáltal MacIntyre módszerébe is bepillantást nyerhetünk, és egyértelművé válik, hogy a természetes törvény előírásai egymással szoros összefüggésben állva ténylegesen miként is alapulnak a dialóguson MacIntyre-nél. Itt a bemutatott normák levezetése ellen felhozható egy-egy ellenérvet is igyekszem megnyugtatóan megválaszolni. Ugyanakkor el kell ismerni, hogy a természetes törvény itt bemutatott normái vitathatóak – ám ez nem jelenti azt, hogy a legsarkalatosabbakat eközben ne kellene elismernünk ahhoz, hogy racionális megvitatás tárgyává tegyük a többi. Mindegyik előírás pontos tartalma felülvizsgálható, ám ez nem vonja maga után elvetésüket. Az, ha valaki racionális ellenvetéseket tenne velük szemben, még mindig az ésszerű dialógus keretében történő revideálásukra vonatkozó felhívást jelentene. Mivel MacIntyre az igazságra törekvés kapcsán számos, az etika mibenlétével kapcsolatos sarkalatos meglátást is tesz, ezért ez a fejezet egyúttal arra is szolgál, hogy az előírások más etikai rendszerekhez (a milli konzekvencializmushoz és a kantiánus deontológiához) való viszonya, velük való hasonlósága is felszínre kerüljön.

Az adott értékek levezetésének kérdésében a disszertáció tézise, hogy míg egyes, MacIntyre által megalapozottnak vélt értékek ténylegesen beláthatók a racionális vita szabályaiból kiindulva, addig más normák levezetése már erősen vitatható. Ugyanakkor ez nem

jelenti a macintyre-i elmélet cáfolatát, hiszen e normák esetében épp arra van szükség, amit a természetes törvény dialogikus megközelítése alapjaiban megmutatott: hogy ezekre nézve is racionális vitát folytassunk.

A „dialógusetika” tárgyalásának folytatásaként és egyben lezárásaként azt a problémakört járom körül, hogy a természetes törvény előírásai mint szabályok nem alkalmazhatatlanok, szegényesek-e avagy nem esik-e ez a megközelítés „túlintellektualizálás” csapdájába. Erre a sokrétű kérdésre egy sokrétű választ igyekszem előadni, amelyben megmutatom, hogy MacIntyre-nél nem az a fajta szabályfetisizmus érvényesül, mint olyan szerzőknél, akiket az erkölcs szabályközpontú elszegényítésével szokás vádolni – tehát a természetes törvény jelen rekonstrukcióját sem találja el ez a kritika.

Értékek, erények és szabályok ugyanis ebben a koncepcióban elválaszthatatlanok egymástól – és egymástól kölcsönösen függenek. Ugyanakkor MacIntyre szerint is fontosak a szabályok, így a megfogalmazott és reflektált szabályok is – ugyanis ezeknek köszönhetően lehetünk képesek gyakorlatunk újragondolására. A praktikus bölcsesség, azaz a *phronészisz* mint kulcserény tárgyalása is ide tartozik, hiszen ez az a képességünk, amely segít alkalmazni ezeket a szabályokat. A *phronészisz* maga valószínűleg nem teljességgel szabályvezérelt, de ennek is szüksége van szabályokra, hogy alkalmazhassa őket – sok esetben pedig a *phronészisz* szerepe minimális, mivel a szabályok egyértelműen megszabják az adott helyzetben a helyes cselekvést. A természetes törvény előírásai pedig önmagukban bár hasznos fogódzót jelentenek, nem feltétlenül foglalják magukba az erkölcs egészét.

A harmadik, „Dialóguspolitika” című fő rész az alkalmazás problémáját viszi tovább és tágítja ki a közösségek, vagyis a politika szintjére. MacIntyre ugyanis azt írja: a közösségek számára „szükséges az Aquinói Szent Tamás által a természetjog [azaz a természetes törvény, *natural law*] előírásainak nevezett mérce betartása, amennyiben egymástól és együtt szeretnék megtudni, mi számukra az egyéni és a közjó.”<sup>33</sup> Az ilyen közösség törvényei nem ellentétesek a természetes törvényekkel, tagjai pedig „megértették, [hogy] elvárják tőlük az igazsághoz való ragaszkodást (*truthfulness*), a mások iránti tiszteletet és türelmet, a mások szükségleteiről történő gondolkodást és az ígérek megbízható betartását csak azért, mert az ilyen szabályok vezetett kapcsolatok nélkül nem képesek megérteni, amit a legjobban meg kell érteniük.”<sup>34</sup> MacIntyre tehát a politika szintjén is érvényesítendőnek tartja a természetes törvényeket, ezért hívhatja saját felfogását a „közjó és a természetes törvény politikájának”.<sup>35</sup> E tematikához olyan

<sup>33</sup> MacIntyre, 2002: „Politika, filozófia, közjó”. 89.

<sup>34</sup> MacIntyre, 2002: „Politika, filozófia, közjó”. 89.

<sup>35</sup> MacIntyre, 2006: „Preface”. viii.

problematikus pontok tartoznak, mint, a tolerancia, a kényszerítés vagy a cenzúra, valamint az állam neutralitásának kérdésköre és az emberi méltóság, illetve az emberi jogok problémája.

A harmadik fő rész első fejezete (3.1.) a tolerancia kérdését vizsgálja, mégpedig tágabb kontextusban, érintve az állami értékválasztásoknak, a közösség ideális méretének és a fennálló politikai törvények és az erkölcs (közelebbről a természetes törvény) viszonyának kérdését is. Itt elsősorban azt kívánom alátámasztani, hogy MacIntyre álláspontjában az utóbbi alapvető jelentőségű, és hogy az erkölcs és ezzel szoros összefüggésben a racionális átgondolás kellene, hogy alapjaiban meghatározzák aktuálisan alkalmazott törvényeinket. Egyúttal arra is igyekszem rávilágítani, hogy MacIntyre megoldásai arra, hogy mely esetekben kell tolerálnunk valamely jelenséget és melyekben nem, vagy hogy az állam pontosan milyen formát kell öltjön, nem feltétlenül védhetők a kritikákkal szemben. Azonban e kérdéseket illetően is – mint azt fentebb az erkölcsi normák esetében láttuk – szükség van a politikai közösség aktív diskurzusára arról, hogy épp magát ezt a diskurzust mely szabályok és törvények tennék még tökéletesebbé. Így MacIntyre elméletének magja érintetlenül marad, annak ellenére – és részben épp azért, mert – alkalmazását illetően további dialógusra van szükség.

Az utolsó fejezetet (3.2.) annak a kérdésnek a tárgyalása teszi ki, hogy a természetes törvénnyel egybeeső pozitív jogi törvények mit is mondanának az emberi jogokkal kapcsolatban? Jóllehet az emberi jog egyúttal erkölcsi tematika is, ám azért különösen releváns a politika kérdését illetően, mert MacIntyre egyes helyeken azt sugallja, hogy a jogok kérdésében csakis az aktuális politikai-társadalmi rend az illetékes; jogaink csakis közösségben létezőkként, közösségeinkben és azok által illetnek meg minket. MacIntyre ugyanis munkássága folyamán több, egymásnak látszólag ellentmondó megjegyzést is tett az emberi jogokról, pl. *Az erény nyomában* lapjain historicista érveléssel cáfolta egyetemességüket, később azonban ezt a kritikát mérsékelte és pontosította – azt állítva, hogy a jogoknak csak egy bizonyos felfogását tartja tévesnek. Itt a fő kérdés, hogy a korábbi historicista bírálat kompatibilis-e egyáltalán a természetes törvény későbbi macintyre-i felfogásával vagy az általa elismert típusba tartozó emberi jogok elismerésével. Ezzel kapcsolatban úgy tűnik, a későbbi felfogásnak részben hatálytalanítania kell a historicista bírálatot – ezért amellet érvelek, hogy a természetes törvény legplauzibilisebb elmélete magában foglalhatja az egyetemes emberi jogokra vonatkozó elveket is. Tehát jogaink nem csak egymással szemben, hanem politikai közösségeinkkel szemben is lehetnek – az egyéneket pedig nem csak a politikai közösség részeiként, hanem autonóm személyként kell felfognunk.<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> Ld. még ehhez a 2.2. fejezetet is.

Mindezeket a konklúziókat a tanulás és tanítás, az ésszerű eszmecsere és vita, az őszinte gondolkodás és a kritikai felülvizsgálás lehetőségének biztosítása jegyében tartom megfogalmazhatónak. Ennek megfelelően – mint azt már hangsúlyoztam – az itt előadott megállapításokat is kritikailag ellenőrizendőnek és újragondolhatónak vélem, miközben fenn is tartom őket. A zárszóban ennek megvilágítása is helyet kap. Itt először igyekszem majd az előadottakat a bevezetéshez hasonlóan, de immár egységesebb eszkézként összefoglalni, olyan belátásokat is kiemelve, amelyek a különböző fejezetek egymás vonatkozásában adódó belátásait felszínre hozzák. Ez után fogok röviden rátérni arra is, hogyan lehetséges, hogy a természetes törvényt egyszerre tartsuk univerzálisan tudottnak és egyúttal folyamatosan elsajátítandónak, mindig további megismerésre és emberi megfogalmazását tekintve revideálásra szorulónak. Az egyik oldalról a fundamentalitásnak és a véglegességnek, a másik oldalon pedig a kritikának és a nyitottságnak ez a dialektikája alkotja voltaképp a természetes törvény egyik esszenciáját. Meg kell bízunk a természetes törvény eddig általunk feltárt előírásaiban és ezeknek megfelelően kell írunk, gondolkodnunk és intéznünk életünket közösségünk ügyeivel együtt – ám egyúttal hajlandónak is kell rá lennünk, hogy a megfelelő mértékű kétségek és erősségű indokok esetén az alkalmas időpontban újra őszintén feltegyük magunknak azt a másokkal együtt átgondolandó kérdést: vajon megfelelt-e a valóságnak az, amit eddig a dialógushoz szükséges erkölcsi normákról gondoltunk?

## **ÁLTALÁNOS MEGFONTOLÁSOK: fogalmi és módszertani lehatárolások**

### **Terminológiai tisztázás**

A most következő megfontolások szakaszai sorra veszik a dolgozathoz kapcsolódó főbb fogalmakat témákat, és ezeket illetően alakítják ki az írás háttérét és kereteit, valamint terminológiai-fordítási döntéseket és módszertani-interpretációs kérdéseket tisztáznak. A következő két szakaszban a természetes törvény és a dialógus eszméjét és történetét pontosabban is körüljáróm, először azonban általánosabban, terminológiai-szöváltási kérdésként vetem fel őket. Az általam gyakran használt terminusok közül legsürgetőbb magától értetődően a „természetes törvény” fogalmának tisztázása. A fogalom sok félreértést okozhat azok körében, akik nincsenek tisztában a természetes törvény gondolkodási hagyományával – ám még ennek a hagyománynak az ismerői is gyakran eshetnek bizonyos tévedésekbe e filozófiai tradíció heterogenitása miatt.

A legvalószínűbb félreértés a laikusok részéről az lehet, hogy a természetes törvény alatt a mai értelemben vett természettudományok (fizika, kémia, biológia – esetleg orvostudomány, csillagászat vagy matematika) által azonosított szabályszerűségekről lenne itt szó. A természetes törvény sajátos eszmei hagyománya azonban kifejezetten az emberekre vonatkozó törvényekről beszél. Viszont ez korántsem azt jelenti, hogy a fizikai, kémiai, biológiai stb. törvényeknek azon szeletét foglalja magában a természetes törvény, ami az ember szintjére vonatkozik (így pl. azt az orvostudományi összefüggést, hogy egy x és egy y kromoszómával rendelkező magzattól férfi fog kifejlődni vagy hogy az alma egészséges az emberek számára). A természetes törvény jellegében is eltér a természettudományos törvényektől, nem csak hatókörét tekintve.

Ugyanakkor a félreérthetőség nem teljesen véletlen; a természettudományos törvényeknek van köze az itteni értelemben szereplő természetes törvényekhez. MacIntyre egyenesen azt állapítja meg, hogy az előbbieket az utóbbiak mintájára kezdték el „természettörvényeknek” (vagy „természeti törvényeknek”) nevezni – vagyis az itteni értelemben szereplő természetes törvények eszmetörténetileg megelőzték a természettudományosakat. MacIntyre azt írja: „Robert Boyle [...] volt az, aki sikeresen átültette a *lex naturalis* fogalmát az etikából a tudományba anélkül, hogy elhagyta volna e fogalom



teológiai háttérét. Istennek céljai vannak az emberekkel és a természettel, ezek eléréséhez egy törvény az eszköze, amelyet mind az emberek, mind a bolygók számára kimond.”<sup>37</sup>

Ebben az idézetben több fontos mozzanat is megjelenik. Az első, hogy a „természetes törvény” fogalma változáson ment át.<sup>38</sup> A MacIntyre által azonosított változása azonban nem kivételes és nem is végleges. Ez a jelentésmódosulás nem kivételes, ugyanis ezen kívül a fogalom több módosuláson is átment az idők során, bár nem feltétlenül ilyen nagymértékű transzformáción. Másrészt nem végleges abban az értelemben, hogy a „természet törvény” terminust Boyle után is használták olyan értelemben, mint őt megelőzően – így Boyle idején inkább kétértelművé vált, az egyik jelentése nem váltotta le teljesen a másikat. A természetes törvény korábbi hagyományát különböző módokon folytató szerzők (mint pl. MacIntyre) ma sem a természettudományos értelemben beszélnek „természetes törvényekről”.

A fenti Robert Boyle-ról szóló idézet egy további releváns aspektusa, hogy kiemeli a természetes törvény és a teológia összekapcsolódását. Mind a természettudományos törvények, mind az itt szereplő értelemben vett természetes törvények Isten parancsolataiként értelmeződnek Boyle korában. A természettudományos törvények azonban elváltak azóta a teológiától; a természettudomány nem Isten parancsolataiként fogja fel az általa feltárt törvényeket. Még ha a tudósok meg is engedik, hogy ezek Isten parancsolatai is *lehetnek* akár, a természetben található szabályszerűségekkel kapcsolatban az erre vonatkozó kérdést a természettudományok általában nem teszik fel. A természetes törvények itteni tárgyalása hasonló utat fog követni, ugyanakkor pontos viszonya a teológiával későbbi szakaszokban kerül majd tárgyalásra.<sup>39</sup>

Egy másik fontos mozzanat a fenti idézetben, hogy Boyle *az etikából* emelte ki ezt a fogalmat. A természetes törvény klasszikus hagyománya etikai kérdéseket igyekezett megválaszolni. MacIntyre a már idézett helyen azt is írja: a boyle-i felfogás szerint a „természet tudós feladata, mint ahogy a moralistáé is, hogy megfejtse és rekonstruálja a *lex naturalis*-t”.<sup>40</sup> Ebből tehát láthatjuk, hogy az erkölcsfilozófus feladata e hagyomány szerint természetes törvény megállapítása. Az erkölcs törvényei pedig más természetűek, mint a természettudományos törvények: ahogy az idézetben szereplő bolygók esetében is láthatjuk, saját (mozgás)törvényeiknek a testek mindenkor (és szükségszerűen) engedelmeskednek. Az emberek azonban nem ilyenek, nem feltétlenül engedelmeskednek a saját magukra vonatkozó

<sup>37</sup> MacIntyre, 1978: „Objectivity in Morality”. 22.

<sup>38</sup> Arról, hogy a természet fogalma is változott az idők során, ld. a dialogikusságról szóló szakasz lábjegyzetét a Habermas–Ratzinger-vitáról.

<sup>39</sup> Elsősorban a következő szakaszban és a 2.1. és 3.2. fejezetekben.

<sup>40</sup> MacIntyre, 1978: „Objectivity in Morality”. 22.

törvényeknek. Ebből érthetjük meg, miért nem olyan törvényekről van szó, mint pl. az, hogy a cián mérgező az emberek számára. Annak a természettörvénynek nem tudunk nem „engedelmeskedni”, hogy nagy mennyiségű cián szerveszetünkbe juttatását nem élhetjük túl. Viszont a természetes törvény azon parancsa, hogy pl. tiszteljük a másik embert, már nem ilyen jellegű: az emberek nagyon is képesek másokat szemernyi tisztelet nélkül kezelni.<sup>41</sup>

A természetes törvény hagyományának legtöbbször paradigmaticusként elismert alakja Aquinói Szent Tamás – MacIntyre is őt követi sok tekintetben, tomistának vallva magát. Szent Tamásnál szerepel az örök törvény fogalma, amely a fenti idézetben szereplő természetes törvény kettősségét egyszerre foglalja magában: ez az isteni törvény „*maga a dolgok kormányzásának eszméje, amely Istenben mint a világegyetem Urában létezik*”.<sup>42</sup> Ez tehát magában foglalja a fizika, kémia stb. törvényeit, de az emberre vonatkozó parancsolatokat is: „*minden lény valamennyire részesedik az örök törvényből, amennyiben az örök törvény hatására irányulnak saját actusaikra* [leegyszerűsítve: cselekedeteikre] és céljaikra. A többi lények közül az értelmes teremtmény kiválóbb módon van alávetve az isteni gondviselésnek, amennyiben ő maga is részesedik a gondviselésből, magáról és másokról gondoskodva.”<sup>43</sup> Ezt plauzibilisnek tűnik úgy olvasni, hogy a többi létezővel szemben mi, emberek tetteinkkel szándékainkat, akarásainkat visszük véghez ezért a mi aktusaink nevezhetők aktív gondviselésnek, míg a természet más dolgairól ez nem mondható el – és az állatoktól is e szándékoltásban és akarásban különbözünk, amennyiben ez a mi esetünkben szabad.<sup>44</sup> Vagyis a természetes törvény nála egy része az örök törvénynek, mégpedig azon része, amelyre a megvalósítása tekintetében nekünk, embereknek lehet hatásunk. A törvények gondviselést

---

<sup>41</sup> Balázs Zoltán vetette fel számomra azt a lehetőséget, hogy a természetes törvény hagyományos felfogása ahhoz lenne hasonló, mint amikor leírjuk egy ország polgárainak jellemző viselkedését. Ez nem determinisztikus törvény, hiszen az, hogy pontosan hányan viselkednek a leírt módon, az változó lehet. Úgy gondolom, ez nem lenne elégséges a természetes törvény megragadásához, ugyanis egy ilyen statisztikai összefüggés még mindig nem normatív. Ha pl. az emberek többsége szereti az almát, akkor ezt a „törvényt” nem *szegem meg* azáltal, ha én nem szívesen eszem almát, és nem követek el semmi immorálisat azzal, ha nem eszem almát soha. Bár lehet az almaevés jellemző emberi cselekvés, ettől még nem lesz a természetes törvény előírása az almaevés. És megfordítva: attól még, hogy egy előírás a természetes törvényhez tartozik, még lehet, hogy nem minden társadalomra jellemző statisztikailag. Pl. a tisztelet hiánya lehet egy társadalom általános jellemzője is. Ld. ehhez még a 1.2. fejezetet.

<sup>42</sup> Aquinói, 2008: *A teológia foglalatata*. 569. ST I-II q91 a1 c.

<sup>43</sup> Aquinói, 2008: *A teológia foglalatata*. 570. ST I-II q91 a2 c.

<sup>44</sup> Vö. MacIntyre, 1999: *Dependent Rational Animals*. 53-55, ahol MacIntyre kifejti, az ember abban különbözik Szent Tamás szerint a (többi) állattól, hogy képes indokait felülvizsgálni. A „nem emberi állatok” azonban nem tudnak saját ítéleteikről ítélni, azaz nem racionális lények a szó kitüntetett értelmében, és így nincs szabad akaratuk. Mint később is szó lesz róla, MacIntyre szerint az embernek épp a racionalitása, indokainak felülvizsgálatára való képessége megkülönböztető jegye – legalábbis potenciálisan (ld. 2.1. fejezet). Ld. még MacIntyre, 2002: „Virtues in Foot and Geach”. 628.

jelentenek – az, hogy részt vehetünk e törvények megvalósításában, azt jelenti, hogy részt vállalhatunk az isteni gondviselésben – mégis, alapvetően cselekedhetünk máshogy is.<sup>45</sup>

Általánosságban ezekről az erkölcsi törvényekről elmondhatjuk, hogy a bolygómozgásokat leíró törvényektől eltérően nem leírnak egy jelenséget és szabályszerűséget (vagyis valami olyasmit, ami minden esetben, vagy egyes törvények esetében legalábbis nagy valószínűséggel bekövetkezik), hanem előírnak, elrendelnek valamit. Ilyen értelemben pl. a Magyarországon hatályos törvényi rendelkezésekhez hasonlíthatunk. Ilyen törvényt, pl. a lopás büntetéssel való sújtását azért kell előírni törvényileg, mert nem szükségszerű, hogy az emberek lopjanak, és az sem, hogy ha lopnak, akkor büntetésben lesz részük. Ha minden ember szükségszerűen lopna, akkor se tiltani, se (emberileg) előírni nem lenne értelme.<sup>46</sup> Bár a természetes törvény hagyománya ebben a kérdésben nem teljesen egységes, és nem is teljesen egyértelmű ez sok szerző esetében, de nagy általánosságban legalábbis előzetesen megfogalmazhatjuk, hogy az etikai értelemben vett természetes törvény normatív, nem deskriptív – előíró és nem leíró természetű.<sup>47</sup> Az eredeti, teológiába ágyazott gondolatban ez úgy jelenik meg, hogy Isten ezeket előírja, parancsolja az emberek számára: elvárja tőlünk e törvények betartását.<sup>48</sup>

Végül az utolsó pont, amire fel kell figyelniünk az idézett passzusban, hogy a természetes törvény eredetinek tekinthető, latin megfelelője a „*lex naturalis*”. MacIntyre ugyan ebben a cikkében nem szerepelteti az angol kifejezést, ám más írásaiban ugyanerre a „*natural law*” szóösszetételt alkalmazza. Ezt azért kell kiemelni, mert magyar nyelven ugyanerre a hagyományra, ugyanerre a gondolatiságra és fogalomra több, egymástól eltérő megnevezést is használnak – ezek közül talán a „természetjog” az egyik legelterjedtebb alternatíva, de találkozhatunk a „természeti törvény”, a „természettörvény” és a „természetes törvény” kifejezésekkel is. Ennélfogva rá kell térnem arra, hogy végül miért az itt preferált alak mellett döntöttem.

A fenti idézetből következhet döntésemnek egy lehetséges indoklása. Ha eredetileg ugyanis részét képezte a fogalomnak az, hogy rokonságban áll a természet más értelemben vett

<sup>45</sup> A természetes törvény ilyen felfogása tehát alapvetően előfeltételez valamiféle szabad akaratot (legyen az ún. kompatibilista vagy inkompatibilista jellegű). A mindenféle szabad akaratot elvető álláspontokat itt azonban nem tárgyalom. Ezekkel szemben két érvet vázol fel Bernáth – Paár, 2017: „Szabad-e hinnünk”.

<sup>46</sup> Azon filozófusok szerint, akik úgy gondolják, hogy nem létezik szabad akarat, sokan úgy gondolják, hogy eközben van értelme törvényileg viselkedésünket szankcionálni. Erre a vitára itt nem fogok kitérni, ezért fogalmaztam úgy, hogy „ha minden ember lopna” – vagyis ha a lopás számunkra ugyanolyan értelemben természetes volna, mint egy adott bolygó esetében az, hogy milyen irányban kering.

<sup>47</sup> Ennek problémájáról bővebben lesz szó az 1.2. fejezetben, Peter Winch felfogásával kapcsolatban.

<sup>48</sup> A természettudományos törvényekhez és országaink, politikai alakulataink törvényeihez, közösségeink előírásaihoz ennél a most sugalltnál azért némileg komplexebb a természetes törvény gondolati hagyományának viszonya – ezt a következő szakaszban és több fejezetben (2.1., 3.1.) is árnyalni fogom.

(mai jelentésében természettudományos) törvényeivel, akkor a „természetjog” fals kifejezés lenne – hiszen a természettudomány nem ismeri a „jog” fogalmát. Ám ez az indoklás csak részlegesen játszhat közre a terminus kiválasztásában. Egyrészt ugyanis a természetes törvény (mint rámutattam) országaink törvényeivel is analógiát mutat – ezek összességére pedig kifejezetten alkalmazzuk a „jog” szót. Másrészt itt – mint az alábbiakból kiderül – inkább leválasztani kívánom a természettudományos összefüggésekről vagy az emberrel kapcsolatos szabályszerűségekről, az emberi természet legtöbb aspektusáról a természetes törvényt. Tehát felvethető a kérdés: ezen kívül milyen komolyabb indokaim vannak arra, hogy nem a „természetjog” fordulatot használom a MacIntyre-nél szereplő „*natural law*”-ra?

Mind latinban, mind angolban megvannak a megfelelői mind a „természetes törvénynek” (ezeket már láttuk: „*lex naturalis*” és „*natural law*”),<sup>49</sup> mind a „természetjognak” („*natural right*”, illetve „*ius naturale*”). MacIntyre pedig az utóbbi alakot legjobb tudomásom szerint sosem használja; annyi legalábbis szinte biztos, hogy a saját koncepciójának a megnevezésére nem alkalmazza. Ez talán már elégséges indok a „természetjog” itteni bevezetése ellen<sup>50</sup> – ehhez azonban két további is tartozik. Az egyik Szent Tamás szóhasználata, a másik MacIntyre jog-kritikája.

Szent Tamásnál mind a „*lex naturalis*”, mind a „*ius naturale*” szerepel. Ám műveiben az utóbbi kétértelmű. Azt írja róla: „valamit a természetjogból következőnek kétféle módon mondhatunk. Egyik módon, mert a természet arra irányul: például nem szabad másnak jogtalanságot okozni. Másik módon, mivel a természet nem okozza annak ellentétét: ahogy mondhatjuk, hogy az ember természetjogilag meztelen, mert nem a természet ruházta fel”.<sup>51</sup> Ebből láthatjuk, hogy a természetjog olykor valami normatívát, előírót, parancsolót jelent, máskor azonban csak olyasmit, amit a természet valamilyen állapotban létrehozott, ám normatív módon ettől ez még nem érvényes (pl. nem kell örökre mezteleneknek maradnunk).

Ezen kívül Szent Tamásnál az utóbbi értelemben vett jogról is úgy tűnik – bár nem mindig használja következetesen így ezt a fogalmat –, hogy szigorú értelemben csak egy részét képezi a természetes törvénynek. Ugyanis nála a jog az igazságosság tárgyát jelenti, ám az igazságosság csak egy partikuláris, sajátos erény. Mégpedig olyan erény, amelynek van egy nagy különbsége a többi erényhez képest. Ez abban áll, hogy „az igazságosság [...] a máshoz

<sup>49</sup> Egyes szerzők MacIntyre-től eltérően a „*law(s) of nature*” kifejezést használják ilyen értelemben – ami pedig szintén kétértelmű: jelenthet fizikai és erkölcsi törvényeket is.

<sup>50</sup> Bár az egyetlen általam ismert magyar MacIntyre-szöveg, ami saját koncepciójára vonatkoztatva alkalmazza ezt a kifejezést, épp ezt a formát használja. Ld. MacIntyre, 2002: „Politika, filozófia, közjó.” 89.

<sup>51</sup> Aquinói, 2008: *A teológia foglalatja*. 592. ST I-II q94 a5 ad3. 592. Vö. 639-638. q97, q100 a8.

való viszonyaiban irányítja az embert.”<sup>52</sup> Szent Tamásnál pedig értelmezésem szerint a természetes törvénynek nem csak olyan rendelkezései vannak, amelyek másokra vonatkoznak, hanem olyanok is, amelyek saját magunkkal kapcsolatosak,<sup>53</sup> MacIntyre-nél pedig megjelenik az a gondolat, hogy már a saját gondolkodásunk során is követnünk kell a természetes törvényt. Mindezek fényében nem lenne szerencsés a természetes törvényt „természetjognak” nevezni itt.

MacIntyre esetében pedig egy különösebb, bár az előző kettőnél kevésbé perdöntő oka is van annak, hogy elképzelésére nem érdemes a „természetjog” terminust használni. Ez pedig abban keresendő, hogy az emberi jogok egyik nagy kritikusaként ismert napjainkban – szerinte ugyanis nem léteznek az elterjedt értelemben vett emberi jogok, amelyeket az emberjogi gondolkodás hagyományának korábbi szakaszában gyakrabban neveztek „természetes jogoknak”.<sup>54</sup> És bár ezek a „jogok” nem ugyanazt jelentik, mint a „jog” általában, és nem is azonos a megnevezésük alakilag – mégiscsak félreértésekhez vezethetne a szakértők körén kívül, ha MacIntyre-t „természetjogi” gondolkodóként mutatnám be. Jóllehet tulajdonképp vele szemben később (3.2. fejezet) amellet fogok érvelni, hogy saját természetes törvényre vonatkozó koncepciójából nagyon is következhetne, hogy léteznek emberi (avagy természetes) jogok. Ha azonban a „természetjog” kifejezés itteni használatát elvethetjük is, még mindig megmaradnak a „természetes törvény” és a „természeti törvény” alternatívák.

A MacIntyre által a természetes törvényről idézett források egyik legfontosabbja nem más, mint Szent Tamás *Summa Theologiae*ja. Ennek a bevett magyar fordítása a *lex naturalis*-t a „természetjog” kifejezéssel adja vissza. A másik, fontos forrás a természetes törvényről, amit MacIntyre idéz, a *Veritatis splendor* enciklika magyar fordítása jellemzően a „természetes törvény” alakot használja: három alkalommal a „természetes erkölcsi törvény”, majd egyszer a „természetes erkölcsi igazság” fordulat szerepel itt<sup>55</sup> – ám előfordul egyszer ugynezen értelemben a „természetjog” is.<sup>56</sup> A „természeti törvény” kifejezés – jóllehet legalább az az előnye megvan, hogy a „természetes törvény” latin és az angol kifejezéshez hasonlóan két szóval utal a *lex naturalis*-ra – ezekben a fő forrásokban, pontosabban magyar fordításaikban nem szerepel, emiatt zártam ki mint lehetséges jelöltet.

<sup>52</sup> Aquinói, 2014: *A teológia foglalatja*. 355. ST II-II. q57 a1 sc.

<sup>53</sup> Ld. ehhez a szabályok problémáiról szóló itt szereplő szakaszt a 2.2. fejezetben, ahol előkerül a kérdés, hogy a természetes törvény minden erényt megparancsol-e (tehát nem csak az igazságosságot).

<sup>54</sup> Vö. MacIntyre, 1991: „Community, Law”. 104.

<sup>55</sup> II. János Pál, 1994: *Veritatis Splendor*. ld. különösen 54-55. Az eredetiben „lex moralis naturalis” alakban, illetve ragozott alakokban is szerepel a kifejezés, valamint többször szerepel a „legis naturalis” terminus és ragozott alakjai is.

<sup>56</sup> II. János Pál, 1994: *Veritatis Splendor*. 19.

A két fennmaradó jelölt közül („természettörvény” és „természetes törvény”) a „természetes törvény” tűnik számomra a legszerencsésebbnek abban, amit sugall. A „természetes törvény” voltaképp egybevág azzal az értelmezéssel, hogy a természetes törvény (mint ezt alább bővebben tárgyalom több helyen is) természetszerűleg ismert az emberek körében – tehát egy számunkra természetes, természetesen tudott törvényről van szó.<sup>57</sup> Erre utal a *Magyar katolikus lexikon* is, amely a szóban forgó fogalmat „természetes erkölcsi törvény” alakban szerepelteti, az alábbi meghatározást nyújtva:

az erkölcsi életet szabályozó első és alapvető normák összessége, az erkölcsi rend meghatározója. A [természetes erkölcsi törvény] az embert belülről, a lelkiismeretben készíti a jó megtételére és a rossz kerülésére. Föltételezi a cselekvő szabad akaratát, mellyel magáévá teszi a természetes erkölcsi törvényben foglaltakat. [...] A [természetes erkölcsi törvény]t nem az általánosan értett természetre utalva nevezzük természetesnek, hanem azért, mert az ember természetes úton, kinyilatkoztatás nélkül is képes helyes erkölcsi belátásra jutni.<sup>58</sup>

A „természetes” persze nem csak ezt sugallhatja, ám talán ez az alak illik össze leginkább ezzel az asszociációval. Ráadásul ez az alak sokkal kevésbé zavarhatja meg elsőre az olvasót, hiszen valószínűleg kevésbé kelti azt a benyomást, hogy a természettudományos törvényekre vonatkozna. Emiatt döntöttem végül is a „természetes törvény” alaknál; noha itt nem az alak a döntő kérdés, és voltaképp elkerülhetetlenül számos félreértés alapja lehet bármely megnevezés.

A következő terminus, aminek a kiválasztása (és némileg jelentéstartalma is) némi motivációt igényel, nem más, mint a címben szintén szereplő „dialogikusság”. Kezdjük azzal, hogy MacIntyre – velem ellentétben – saját koncepcióját nem nevezi „a természetes törvény dialogikus megközelítésének” vagy akár csak „dialogikusnak” – legalábbis nem ezekkel a szavakkal. Ehelyett az itt bemutatott elméletére inkább „a vizsgálódás etikája” szókapcsolatot részesíti előnyben.<sup>59</sup> Ám ez a vizsgálódás jellemzően társas jellegű nála – mint a disszertációban bővebben szó lesz róla: szerinte az adekvát vizsgálódáshoz mások bevonása szükséges. Ezt az aspektust emelem ki azzal, hogy én a „dialogikus” címkét használom. A természetes törvény fogalmával összekapcsolni ezt a dialogikusságot aligha tekinthető önkényesnek részemről, hiszen ő maga azonosítja több helyen természetes törvényekként a dialógus által megkövetelt szabályokat.<sup>60</sup>

<sup>57</sup> Ez ráadásul analóg lenne a „természetes ész” Szent Tamásnál gyakran szereplő fordulattal is. Ld. pl. Aquinói, 2008: *A teológia foglalatata*. 570, 629. ST I-II q91 a2 c, q100 a3 c.

<sup>58</sup> Berlász, 2008: „Természetes erkölcsi törvény”. 886. Vö. a szócikk utalását arra, hogy a fogalmat a természetjog fogalmától sokféleképp különböztetik meg, illetve az utóbbira vonatkozó, a lexikonban jóval kevésbé hangsúlyosan szereplő szócikket: Szuromi, 2008: „Természetjog”.

<sup>59</sup> MacIntyre, 1999: „Moral Pluralism”. 5-8; 2006: „Aquinas and the Extent”. 78.

<sup>60</sup> Ezek közül összesen egy hely van, ahol koncepcióját egyszerre nevezi a „vizsgálódás etikájának” és azonosítja is elveit *expressis verbis* a Szent Tamás-féle természetes törvény előírásaival. Ld. MacIntyre, 2006: „Aquinas and

MacIntyre a dialógus fogalomhálójában, egymással nagyrészt átfedésben használja a vizsgálódás,<sup>61</sup> kutatás/keresés,<sup>62</sup> diskurzus,<sup>63</sup> (közös) deliberáció<sup>64</sup> (azaz megfontolás és tanácskozás),<sup>65</sup> vita,<sup>66</sup> eszmecsere (*conversation*)<sup>67</sup> és dialógus<sup>68</sup> szavakat – és ezek mindegyikének közös jegye nála a tanulás.<sup>69</sup> Időnként „az eszmecsere (és a diskurzus) etikája” kifejezést is alkalmazza,<sup>70</sup> ilyenkor azonban nem kimondottan saját természetes törvényre vonatkozó felfogására vagy etikájára általában. Például az igazmondás témájáról vagy a toleranciáról szóló, a disszertációmban is elemzett szövegeiben<sup>71</sup> nem szerepelteti sem „a vizsgálódás etikája”, sem a „természetes törvény” címkéket, csak „az eszmecsere (és a diskurzus) etikája” elnevezésű terület részének tekinti ezeket a kérdéseket – holott egyértelmű, hogy tézisei ugyanabból következnek és ugyanolyan természetűek, mint az ezekkel a címkékkel illetett más gondolatai, ráadásul máshol egyértelművé teszi, hogy az igazmondás is a természetes törvény szabályozta kérdések közé tartozik.<sup>72</sup>

Ezt a terminológiai csúszkálást igyekeztem tehát egységesebb címkével leváltani a „a természetes törvény *dialogikus* megközelítésével”, ami ugyanakkor hasonló jelzőkkel (pl. „vizsgálódás-centrikus”) is ellátható lenne. Némileg furcsa lehet, hogy épp a „dialógus” szót használom ebben az összefüggésben – hiszen azt sugallhatja, hogy itt két fél vagy egyenesen két individuum párbeszédéről van szó. Egyesek az olyasfajta dialógus megnevezésére, amely több résztvevőt is involvál, angolban egyenesen a „*polilogue*” azaz „polilógus” kifejezést használják. Ez azonban nem kifejezetten meggyökeresedett – így magyartalannak tűnhet. Szóválasztásom azonban nem csak ürügy a „dialógusetika” és a „dialóguspolitika” MacIntyre

---

the Extent”. 78, 77, 79. Ugyanezt a szöveget átemeli 2009: „Intractable”. Vö. MacIntyre, 1994: „Veritatis Splendor”; 1991: „Community, Law”; 2006: „Natural Law as Subversive”; 2009: „Intractable”.

<sup>61</sup> MacIntyre, 1981/1999: *Az erény nyomában*. 294-295; 1999: „Moral Pluralism”; 2006: „Natural Law as Subversive”; 2006: „Aquinas and the Extent”.

<sup>62</sup> MacIntyre, 1981/1999: *Az erény nyomában*. 294-295; 2006: „Aquinas and the Extent”. 72; 2006: „Truthfulness and Lies: Mill”. 120.

<sup>63</sup> MacIntyre, 2002: „Virtues in Foot and Geach”. 629.; 2006: „Truthfulness and Lies: Kant”. 141.

<sup>64</sup> Ld. pl. MacIntyre, 1999: *Dependent Rational Animals*. 7, 69, 106-107, 111, 127, 130-133.; 2006: „Aquinas and the Extent”. 72-76, 79-80; 2016: *Ethics in the Conflicts*. 52, 56. MacIntyre – Voorheve, 2009: „The Illusion of Self-Sufficiency”. 120-124, 129.

<sup>65</sup> Vö. Arisztotelész, 1997: *Nikomakhoszi etika*. 76. 1112b., illetve Aquinói, 2008: *A teológia foglalatja*. 97-98. ST I-II q14 a3 c. Ezen helyekre utal MacIntyre, 2006: „Aquinas and the Extent”. 73., valamint csak az előbbire MacIntyre, 1999: *Dependent Rational Animals*. 6-7, 107.

<sup>66</sup> Pl. MacIntyre, 2006: „Truthfulness and Lies: Mill”. 117-8.

<sup>67</sup> MacIntyre, 1999: *Dependent Rational Animals*. 110-111, 150, 165; 2006: „Truthfulness and Lies: Mill”. 117-8; 2006: „Truthfulness and Lies: Kant”. 141; 2006: „Toleration”. 205. Vö. 2006: „Natural Law as Subversive”. 57.

<sup>68</sup> Ld. alább.

<sup>69</sup> Ld. pl. MacIntyre, 1994: „Veritatis Splendor”. 184; 2006: „Natural Law as Subversive”. 48.; 2006: „Aquinas and the Extent”. 73, 78-79; 2002: „Politika, filozófia, közjó”. 83-84. Vö. 1993: „Ethical Dilemmas”. 5.

<sup>70</sup> MacIntyre, 2006: „Truthfulness and Lies: Kant”. 141-142; 2006: „Toleration”. 205

<sup>71</sup> MacIntyre, 2006: „Truthfulness and Lies: Mill”; 2006: „Truthfulness and Lies: Kant”; 2006: „Toleration”; 2009: „Intolerance”.

<sup>72</sup> MacIntyre, 2006: „Natural Law as Subversive”. 48; 1994: „Veritatis Splendor”. 184.

által nem használt kifejezéseinek megalkotásához. További indoka az, hogy a „vizsgálódáspolitiká” avagy „a vizsgálódás politikája” nem látszik annyira szerencsésnek; a vizsgálódás kevésbé világos fogalomnak tűnik magyarul, mint az „enquiry” angol nyelven – és a „keresés-etika” vagy „keresés-politika” talán még félrevezetőbb asszociációkat szülhet. A deliberációról a deliberatív demokrácia jutna eszünkbe, a „diskurzusetikáról” és „diskurzuspolitikáról” pedig Jürgen Habermas és Karl-Otto Apel filozófiája. Bár az utóbbival természetesen vannak közös pontjai MacIntyre elképzelésének – mégis szerencsésebbnek tűnik a kettőt egymástól elválasztva kezelni.<sup>73</sup>

Több helyen azonban maga MacIntyre is utal explicit módon a „dialógus” és a „dialogikusság” fontosságára.<sup>74</sup> Ezek közül az egyik legfontosabb hely „The Ends of Life and of Philosophical Writing” című írása,<sup>75</sup> ahol Szent Tamást és John Stuart Millt favorizálva szembeállítja őket Franz Rosenzweiggel és Lukács Györggyel – ugyanis az előbbiekre szerinte egyszerre jellemző a dialogikusság és az elmélet-, illetve rendszeresség-igény, míg az utóbbi filozófusok közül Rosenzweignél csak az elméletellenes dialógus, Lukácsnál csak a dialógust kizáró rendszer-fetisizmus maradt meg (erre a dialogikusság történeti tárgyalásakor még visszatérek). „Power and Virtue in the American Republic” című cikkében MacIntyre a valós „politikai dialógust” hiányolja az amerikai közéletből, illetve a „racionális dialógust, amely megelőzi a politikák kialakítását (*policy-making*).”<sup>76</sup> A toleranciáról és a cenzúráról szóló legfontosabb cikkében pedig a „közösségi (*communal*) dialógus”, illetve a közösségekben lokálisan, „gyakorlati bölcsességgel zajló (*practically rational*) dialógus” szükségességét emeli ki.<sup>77</sup> A közösségi „dialógusnak” ez a szerepeltetése<sup>78</sup> teszi indokolhatóvá, hogy itt én is ezt emelem ki a hasonló jelentéstartalmú kifejezések közül. (És ez alapján akár „közösségi” vagy „közösségelvű dialóguspolitikáról” is beszélhetnénk – bár ez a MacIntyre által, önértelmezésében kifejezetten került „kommunitárius” címkéhez hasonló társításokra engedne következtetni.)

Érdemes itt még megjegyezni, hogy ez a dialógus ugyanakkor nem feltétlenül társas tevékenység – bár MacIntyre szerint az együttgondolkodás kiegészíti, segíti, tökéletesíti a

<sup>73</sup> Egy összevetési kísérlethez ld. a dialogikusságról szóló alábbi szakaszt.

<sup>74</sup> Pl. MacIntyre, 2006: „Preface”. xi; MacIntyre, 2006: „Social Structures”. 196; 2016: „Ethics in the Conflicts” pl. 73, 205; 2006: „Some Enlightenment Projects”. 178. Az utóbbi helyen a „dialogikus” (*dialogical*) jelzőt is alkalmazza, bár nem a saját elméletére.

<sup>75</sup> MacIntyre, 2006: „The Ends of Life”.

<sup>76</sup> MacIntyre, 1976: „Power and Virtue in the American Republic”. 19.

<sup>77</sup> MacIntyre, 2006: „Toleration.” 214. Itt kétszer szerepel a „*practically rational dialogue*”, majd egyszer a „*practically rational conversation*”.

<sup>78</sup> Vö. továbbá MacIntyre, 2006: „Preface”. xi.



magányos vizsgálódást.<sup>79</sup> Arra nézve, hogy az etika az egyéni gondolkodásban is fontos (kvázi belső dialógusunkban önmagunkkal) érdemes idézni a legfontosabb macintyre-i passzust – hiszen ebből belátható az is, amire korábban utaltam: hogy a természetes törvény nem csak másokra vonatkozik MacIntyre-nél (tehát nem csak az igazságosság erényéből, illetve ebben az értelemben nem csupán természetjogból áll). Azt írja MacIntyre:

Ami igaz a másokkal való viszonyunkra, az igaz az önmagunkkal szembeni viszonyunkra is. Ugyanazok az előfeltételek, amelyek szükségesek a másokkal való racionális eszmecseréhez, szükségesek a magunkkal és a magunkban folytatott deliberációhoz. Az a képességem, hogy saját tapasztalataimból úgy tanuljak, hogy az elvezessen saját javamhoz függ attól, hogy magammal szemben egy olyan álláspontot vegyek fel, amelyben képes vagyok önmagamat racionális ágensként ugyanazzal az objektivitással értékelni, mint amivel másokat értékelnék. Az igazságra törekvés (*truthfulness*), a kitartás bátorsága és a türelem bátorsága, a tapintatosság és a nagylelkűség, amely elkerüli mind az érzéketlenséget (*mean-spiritedness*), mind az öntetszelgést (*self-indulgence*) – ezek ugyanolyan szükségesek a magamhoz való viszonyomban, mint ahogy a másokkal való bánásban. A minimális követelményei ezeknek az erényeknek nem mások, mint a természetes törvény előírásai.<sup>80</sup>

Ezzel tehát tisztázódott, hogy ez a „dialógus” magányos is lehet és társas is – és mindkettő esetben bizonyos előírásoknak kell engedelmességek, hogy megfelelő módon folytathassuk – jó esetben például magányos gondolkodásunkba be kell vonnunk másokat is. Az ilyen előírásokra vonatkozik tehát a természetes törvény dialogikus megközelítése – amely ezt a vizsgálódási folyamatot helyezi a középpontba.

Miután a talán két legfontosabb kifejezést előzetesen tisztáztam, szükséges még röviden néhány más, kevésbé sajátos fogalom esetében is megmagyaráznom a szóhasználatomat. Vegyük először is a „jó” fogalmát. Itt nem ennek a kifejezésnek a jelentése vagy a referenciája lényeges ehelyütt annyira, mint az, hogy milyen más szavakat használok vele szinonimként. G. E. Moore, a jó jelentését radikálisan elemezhetetlennek tartó filozófus is elfogadta nagyjából a szónak azt az értelmét, hogy az valami elérendőt, cselekvésünk számára iránymutatót (*action-guiding*) involvál.<sup>81</sup> Ez itt is igaz lesz. MacIntyre a jót általában valamilyen elérendő célként látszik érteni. Bár ő jellemzően megmarad a „jó” szó alkalmazásánál erre, én időnként ezt az elérendő célként felfogott jót „értéknek” nevezem.

Az „érték” kifejezést ugyanakkor időnként átfogó értelemben is alkalmazom – ahogy a „norma” szót is. A „norma” szó speciálisabb jelentésben itt parancsot, előírást, kötelességet, szabályt, illetve törvényt fog jelenteni. Ám amikor ilyen átfogóan használom őket, akkor arra

<sup>79</sup> MacIntyre, 2006: „Some Enlightenment Projects”. Vö. MacIntyre, „The Ends of Life”. 129, 134; MacIntyre, 2009: „From Answers”. 324; MacIntyre, 2016: *Ethics in the Conflicts*. pl. 52, 89.

<sup>80</sup> MacIntyre, 1994: „Veritatis Splendor”. 184-185.

<sup>81</sup> Finnis a természetes törvény hagyományában szereplő jót úgy határozza meg, mint amit „érdemes birtokolni” (*worth having*), ám ez némileg többértelmű. Finnis, 2011: *Natural Law*. 30.

utalok, hogy ezek magukban foglalnak mindent, ami morális értékkel bír: így a normával kapcsolatba hozott fogalmakkal együtt a javakat, a helyes (avagy jó) célokat és az erényeket is.<sup>82</sup>

Az „érték” szó alkalmazása azonban kritika tárgya lehet, ugyanis például a latin szövegekben vagy a középkori természetes törvénnyel kapcsolatos írásokban nem találni pontos megfelelőjét – ezen kívül újkori fejlemény lévén a „csereértékkel” áll összefüggésben, így téves asszociációt kelthet, amennyiben a „feltétlen érték” oximoronnak tűnhet ennek fényében.<sup>83</sup> A félreértések elkerülése végett hangsúlyozom, hogy itt az „érték” elsősorban a „jó” szinonimája, másodsorban minden erkölcsi „norma” megfelelője. Jóllehet a „jó” jellemzőbb szóhasználatára, MacIntyre maga is használja egyébként az érték szót, bár leggyakrabban az „értékelés” ige részeként – például amikor arról ír, hogy az erényeket önmagukért is kell értékelnünk. De máshol azt írja például, hogy „az erkölcsi élet számára az igazság a legmagasabb rendű értékkel (*supreme value*) bír”.<sup>84</sup> A szó etimológiája pedig bár megtévesztő lehet, de többen is kiemelik, hogy az „érték” problémája tulajdonképp nem újkeletű. Kolnai Aurél például úgy fogalmaz: „[a]z »érték« fogalmának objektivista változata, ha nem is így vették át, szorosan kapcsolódik az Arisztotelész-féle *bonum honestum*hoz, amellyel a hagyományos filozófia [...] túl keveset foglalkozott.”<sup>85</sup> Ervin Gábor pedig a következőképp igazít el a szóval kapcsolatban: „az *érték* szó a gazdaságtanból ered. A bölcsességben egészen új értelmet nyert [...]. Általában [...] a valóság változatlan, örök, egyetemes, a többihez képest előbbre való elemét szokás értéknek nevezni. E szó használata ugyan új a bölcséletben, de a téma ősrégi.”<sup>86</sup>

Végül arra térnék még ki, hogy szintén a szóismétlések miatt egyes fogalmakat lazábban és egymással felcserélhetően fogok alkalmazni (ilyen lesz például, hogy valamit érdemes, szükséges vagy jó volna elérni). Ezek közt időnként megpróbálom alátámasztani a kapcsolatokat, más esetekben viszont abban bízom, hogy a viszonyuk intuitíve érthető lesz – és ez a fajta terminológiai ingadozás inkább elősegíti az olvasást és a megértést, semmint nehezíti a megfelelő distinkciókat megkövetelő analízist.

## A természetes törvény hagyománya

<sup>82</sup> Illetve amennyiben léteznek, az emberi jogokat is.

<sup>83</sup> Erre Mezei Balázs hívta fel a figyelmemet.

<sup>84</sup> MacIntyre, 2006: „Truthfulness and Lies: Mill”. 121.

<sup>85</sup> Kolnai, 2003: „A tárgy szuverenitása”. 75.

<sup>86</sup> Ervin, 2012: „Az érték jelentése”. 287. Vö. 294-295.

Terminológiám tisztázásakor már sok szó esett a természetes törvény hagyományáról is, ezzel kapcsolatosan azonban néhány további körülményt érdemes előzetesen tisztázni – először is a MacIntyre által pozitívan hivatkozott szerzőkről, majd e hagyomány bizonyos paradigmaticus állításairól.

MacIntyre maga a természetes törvény Szent Tamás-i felfogását tekinti mérvadónak, ám a Szent Tamás névvel fémjelzett hagyomány más szereplőiről rajta kívül többekre is hivatkozik pozitívan a természetes törvény tekintetében,<sup>87</sup> így Francisco Suárezre,<sup>88</sup> Jacques Maritainre,<sup>89</sup> részben Michael Bertram Crowe-ra,<sup>90</sup> továbbá a Germain Grisez és John Finnis képviselte „új természetes törvény” irányzatra is – ám az utóbbi két szerzővel szemben többségében inkább kritikus.<sup>91</sup>

Ezek a hivatkozások azonban általában meglehetősen rövidek, és pont az e szerzőkhöz fűzött megállapításaiban MacIntyre sok tekintetben önellentmondásos is (lásd ehhez a 2.1. fejezetet). A további említett, MacIntyre által hivatkozott szerző pedig sok probléma vonatkozásában egymással is inkonzisztens nézeteket vall, és értelmezésük is nyitott kérdést jelent – ráadásul korántsem egyértelmű, MacIntyre pontosan milyen mértékben ért velük egyet.

Szent Tamás jelent a rövid utalások alól kivételt, akinek a természetes törvényre vonatkozó tanát sokszor tárgyalja bővebben MacIntyre – kiegészítve Suárezzel, akinek az elméletét a természetes törvény előírásainak típusairól elfogadni látszik, és egyértelműen azt állítja vele kapcsolatban, hogy az következik a tamási elméletből. Viszont MacIntyre sokszor nem egyértelmű azzal kapcsolatban, hogy Tamás egy-egy gondolatát elfogadja-e, és egy vagy két esetben biztosak lehetünk abban, hogy alutasítja a *Doctor Angelicus* saját álláspontját a természetes törvényről: az egyik kérdés, amit a természetes törvénnyel kapcsolatosan relevánsnak tekinthetünk, hogy léteznek-e természetes (született) rabszolgák,<sup>92</sup> a másik pedig az, hogy megengedhető-e morálisan bármely hazugság.<sup>93</sup>

Ami MacIntyre újszerű állításának tűnik, az pontosan a természetes törvény dialogikus avagy vizsgálódás-központú megközelítése. Ezzel kapcsolatban ő maga azt írja: „továbbmegyek Maritainhez képest, ám Szent Tamás közelében maradok, amikor azt állítom,

<sup>87</sup> A fent említetteken kívül valamennyire ide sorolhatjuk (elődként) Arisztotelészt és Szent Ágostont, valamint II. János Pált, akikre MacIntyre szintén pozitívan hivatkozik – őket több helyen is hosszabban elemzi.

<sup>88</sup> MacIntyre, 2006: „Natural Law as Subversive”. 58-59.

<sup>89</sup> MacIntyre, 2000: „Theories of Natural Law”. 108-109.

<sup>90</sup> MacIntyre, 2006: „Natural Law as Subversive”. 43; 1998: „Moral Relativism”. 217. vö. 1988: *Whose Justice?* 188.

<sup>91</sup> Vö. pl. MacIntyre, 1988: *Whose Justice?* 188; 1990: *Three Rival Versions*. 133-134; 2000: „Theories of Natural Law”. 107-108; 1997: „Natural Law Reconsidered”. 98; 1993: „John Finnis: Moral Absolutes”. A MacIntyre és Finnis közti néhány hasonlósághoz ld. Schlueter, 2015: „A Conservative Conversation”.

<sup>92</sup> MacIntyre, 2016: *Ethics in the Conflicts*. 85-88. Ld. ehhez a jelen dolgozat 3.2. fejezetét.

<sup>93</sup> Ld. ehhez itt a 2.2. fejezetet.

hogy [...] az az élet, amely kifejezi közös emberi természetünket gyakorlati vizsgálódással és gyakorlati okoskodással (*practical reasoning*) eltöltött élet, és képtelenek vagyunk nem előfeltételezni a természetes törvény előírásait, amikor olyan alapvető kérdéseket teszünk fel és válaszolunk meg mindennapi cselekvéseinkkel és gyakorlatainkkal [mint hogy mi a saját javam és mi a közös javunk].”<sup>94</sup>

MacIntyre eléggé egyértelműen Tamásnak is tulajdonítja ezt a fajta dialogikus megközelítést. A *Dependent Rational Animals* című könyvben azt írja: a „deliberáció szükséges ahhoz, hogy elérjük a közös javunkat [...]. Aquinói e szabályoknak erre az aspektusára tekintettel jellemezte őket úgy, hogy a természetes törvény előírásaihoz tartoznak”<sup>95</sup> – amiből kitűnik, hogy szerinte Szent Tamás is lényegileg tekintettel volt a deliberációra, illetve dialógusra a természetes törvény megállapításakor. Azt pedig, hogy mit foglal magában szerinte a dialogikusan felfogott természetes törvény (avagy a vizsgálódás etikája), MacIntyre azonosítja a tamási természetes törvény előírásaival.<sup>96</sup> Ám ez utóbbi lépés is egy kisebbfajta ellentmondásnak tűnik annak fényében, hogy mint utaltam rá, kettejük tanítása eltér például a hazugságokra vonatkozóan; MacIntyre szerint a természetes törvény egyenesen megköveteli, hogy bizonyos esetekben hazudjunk. Az általam dialogikusnak nevezett megközelítésre pedig – legjobb tudomásom szerint – nincs szövegszerű bizonyíték Szent Tamásnál. Való igaz, hogy Tamás módszere – ahogy MacIntyre több helyen kiemeli – dialogikus,<sup>97</sup> ám ez még nem jelenti azt, hogy az imént MacIntyre-től idézett érveléshez hasonló megfordult volna a fejében – vagyis hogy a természetes törvény előírásait szerinte is előfeltételezték volna a legfontosabb kérdéseinkről folytatott vizsgálódásaink. (Ugyanakkor MacIntyre legitim módon értelmezi úgy Tamás dialogikus módszerét, mint amely a kérdések lezárhatatlanságát és folyton felvethetőségét jelzi,<sup>98</sup> ami – mint látni fogjuk – MacIntyre számára is fontos gondolat.)

Benyomásom szerint talán egy hely akad, amely egy „vizsgálódásetika”-szerű megközelítés alapjául szolgálhat a *Summa Theologiae*-ban, amikor is Tamás azt írja: „van az

<sup>94</sup> MacIntyre, 2000: „Theories of Natural Law”. 109.

<sup>95</sup> MacIntyre, 1999: *Dependent Rational Animals*. 111. Vö. MacIntyre – Voorheve, 2009: „The Illusion of Self-Sufficiency.” 129.

<sup>96</sup> MacIntyre, 2006: „Aquinas and the Extent”. 79, ahol azt írja, hogy a „közös racionális vizsgálódás” alapvető morális szabályai megegyeznek a Szent Tamás-i természetes törvény előírásaival.

<sup>97</sup> Pl. MacIntyre, 2006: „The Ends of Life”. 129.

<sup>98</sup> Balázs Zoltán Kolnai Aurélt MacIntyre-hez hasonlítja, amikor a következőt idézi az utóbbtól a *Summa Theologiae* felépítéséről: „bár minden egyes kérdés [*quaestio*] következtetése egy egységes hierarchikus demonstratív struktúrába ágyazódik, amely [...] a tudományok végleges és tökéletes hierarchiáját képviseli, amelyben a teológia a zárókö, mégis, Szent Tamásnak az egyes kérdésekre konklúzióként adott felelete, saját módszere szerint, nem lehet több, mint az eddig elért legjobb megoldás. Ebből adódik [a *Summa*] lényegi befejezetlensége. [...] A Szentírás és a dogmatikus hagyományon kívül nincs véglegesség.” MacIntyre, *Three Rival Versions*. 124-125. Idézi: Balázs, 2003: „Kolnai Aurél”. 26.

emberben hajlam a jóra, a sajátos, eszes természete szerint [...]. Ennek alapján a természettörvényhez tartozik mindaz, ami ezzel a hajlammal kapcsolatos, hogy az ember ne legyen tudatlan, ne bántsa meg azokat, akikkel érintkeznie kell”.<sup>99</sup> Ezt a passzust pedig kiegészíthetjük olyan okfejtéssel, amely a természetes törvény dialogikus felfogása felé mutat, mégpedig a következőképp. Mivel ez a rész az eszes természetünkől indul ki, ezért plauzibilis azt állítani, hogy mind a tudatlanság leküzdése, mind más emberek megbántásának tiltása racionalitásunkon alapul. Az utóbbi kötelesség következhet abból, hogy eszes lényeket eleve nem szabad megbántanunk (legalábbis alapesetben), de abból is (ami nem zárja ki az előző szempontot), hogy a tudatlanságunk leküzdéséhez kell jó viszonyt ápolnunk másokkal – és emiatt nem szabadna őket megbántanunk: tudniillik annak érdekében, hogy az ő segítségükkel és velük együtt vizsgálódhassunk tudnivalóinkról.

Az említett eltérések és ez a dialogikus megközelítés összehasonlíthatatlanul nagyobb hangsúlyozása MacIntyre-nél azonban okot adnak arra, hogy elkülönítsük elméletét Szent Tamástól – és többé-kevésbé tőle többnyire függetlenül tárgyaljuk azt. Ezek (és a fentebb említett) okok miatt sem Szent Tamást, sem a természetes törvény hagyományának különböző képviselőit nem interpretálok itt MacIntyre-rel bővebben összevetve. Ám érdemesnek látszik itt még kitérni a természetes törvény tanának néhány karakterisztikus jegyére és arra a kérdésre, hogy mennyiben jelennek meg ezek MacIntyre-nél.

A természetes törvény hagyományának több centrális tézise is van – ám ezek nem feltétlenül reprezentálják az összes, e tradícióhoz sorolt szerző véleményét a témáról – Szent Tamást pedig az eltérő vélemények mentén sokszor különbözőképp is értelmezik a hagyomány képviselői. Ám ide sorolhatónak tűnik, hogy léteznek olyan normák (ezek a természetes törvény előírásai), amelyek univerzálisak – minden ember és minden kultúra számára kötelezőek és objektívek – és függetlenek attól, hogy mit gondolunk róluk.

Ezekén túlmenően van három olyan tézis, amit előzetesen érdemesnek találok röviden előrebocsátani és megtárgyalni is egyrészt a természetes törvény hagyományának bemutatásához, másrészt viszont épp amiatt, hogy az e hagyományról kialakított gyakori prekoncepciókhoz képest bemutassam a dolgozatomban elfoglalt pozíciót. Ezek az előljáróban bemutatott tanok a következők: a természetes törvény felsőbbrendű a pozitív törvénnyel szemben; a természetes törvény a természetes ész fényénél felismerhető; valamint a természetes törvény a természettel áll összefüggésben.

---

<sup>99</sup> ST q94 a3 c. Vö. MacIntyre, 2006: „Aquinas and the Extent”. 64.

John Finnis helyesen állapítja meg, hogy a természetes törvény eszméje több (valójában egymástól nem igazán elváló) filozófiai diszciplína számára is közvetlenül is releváns – ugyanis mindegyik területén érvényesülnie kellene: a morálban, a politikában és a jogban.<sup>100</sup> Az utóbbira vonatkozó diszciplínára, a jogfilozófiára nézve a természetes törvényben gondolkodók nagyjából általános álláspontja az a tézis, amelyet Szent Ágoston szállóigéjével szokás megfogalmazni, miszerint „az igazságtalan törvény nem törvény”.<sup>101</sup> Ez azt jelenti itt, hogy abban az esetben, ha a tételes, az adott helyen papíron (vagy a helyi szokásokból adódóan) érvényben lévő törvény ellentmond a természetes törvény előírásainak, akkor nem kell jogerősnek tekintenünk, nem kell engedelmeskedünk neki – sőt, adott esetben kötelességünk megszegni.<sup>102</sup> Viszont ez nem jelenti azt, hogy minden törvénynek, amit jogerősnek kell tekintenünk, a természetes törvényből kell következnie – lehetséges például, hogy egy politikai közösség legitim vezetője előír valamit a polgárok társas életének koordinálása, harmonizálása érdekében. Ha ez nem mond ellent a természetes törvénynek, ugyanúgy meg kell felelnünk neki.<sup>103</sup> A természetes törvény és az ún. pozitív (azaz a tételes, az adott politikai közösség vagy a vezetők által elfogadott) törvény és a természetes törvény ilyen viszonyát MacIntyre is elfogadja – ez pedig egyértelműen releváns politikai kérdésekben is (erről a 3.2. fejezetben fogok még beszélni).<sup>104</sup>

Az a hagyomány számára központ tétel, hogy az ún. „természetes ész fényénél” képesek vagyunk felismerni a természetes törvény előírását, arra vonatkozik részben, hogy ehhez nincs szükség a kinyilatkoztatás fényére.<sup>105</sup> Jóllehet, ez a két „fény”, a kinyilatkoztatásé és lelkiismeretünké avagy természetes eszünké nyilván eredhet ugyanabból a forrásból. Ahogy Szent Tamás írja: „a természetes ész fénye, amellyel felismerjük, hogy mi a rossz, és mi a jó,

<sup>100</sup> Finnis, 2011: *Natural Law*. v.

<sup>101</sup> Szent Ágoston, *A szabad akaratról*. 67.

<sup>102</sup> Vö. MacIntyre, 1984: *Patriotism*. 15.

<sup>103</sup> Vö. Finnis, 2011: *Natural Law*. 26-28.

<sup>104</sup> Vö. Bernáth – Paár, 2017: „Szabad-e hinnünk”. 20-21.

<sup>105</sup> A kinyilatkoztatást lehetséges többféleképp is értelmezni. Legalább két típusát szokás megkülönböztetni Szent Tamás nyomán: az általános és a speciális kinyilatkoztatást. Az előbbi Isten önközlése a természetben és az emberi észben, így akár a lelkiismeretben – amelyhez a legtöbb embernek hasonló hozzáférése van. A speciális kinyilatkoztatásról ez nem mondható el: ez egyes emberekre korlátozódik – vagyis tartalma nem azonos minden esetben és nem hozzáférhető az összes mindennapi ember számára. Az utóbbiakhoz sorolható keresztény kontextusban a Jézus tettei és szavai által nyújtott kinyilatkoztatás, a Szentírás vagy akár Szent Pál istenélménye a damaszkuszi úton. Előfordul, hogy egyes szerzők mindkét fajtát értik akkor, amikor a „kinyilatkoztatás” szót használják. Én azonban amikor utalok rá, minden egyes esetben csak a szűkebb, speciális értelemben veszem a kinyilatkoztatást. Érdemes megjegyezni, hogy a természetes törvény vallási értelmezésben az előbbi típusú kinyilatkoztatáshoz sorolható, ugyanakkor egyes partikuláris, speciális kinyilatkoztatások tartalmazhatnak rá vonatkozó iránymutatást (pl. a Tízparancsolat, Jézus viszonyulása a házasságtörő asszonyhoz vagy a misztikus élményekben megmutatkozó erkölcsi tartalom). Az alábbi fejtegetésekből – ideértve a 2.2. fejezetet is – ez remélhetőleg világossá válik.

ami a természettörvényhez tartozik, [...] semmi más, mint az isteni fénynek bennünk való hatása.”<sup>106</sup>

A természetes törvény gondolatának egyik legjelentősebb megfogalmazása Pál apostolnak a Rómabeliekhez írt levelében található meg, ahol is a következőkről beszél: „mert Isten szemében a törvénynek nem a hallgatója válik igazzá, hanem a megtartója igazul meg. Amikor a pogány törvény híján a természet szavára jár el a törvény szerint, törvény híján saját magának a törvénye. Ezzel igazolja, hogy a törvényt cselekedet a szívébe van írva. Erről lelkiismerete tanúskodik és önméltósága, amely hol vádolja, hol menti majd”.<sup>107</sup> Vagyis a kinyilatkoztatás megismerése nélkül is tudhat a lényeges törvényekről az ember lelkiismerete által.

Szent Pál összességében azt látszik sugallani, hogy a természetes törvény a kinyilatkoztatás nélkül, a pogányok által, tehát Isten természetének pontos megismerése nélkül is megismerhető – és bár az ateistára kifejezetten nem utal ez a rész, magától adódik, hogy a hitetlenekre is vonatkoztassuk. Ennek megfelelően, talán egy lépéssel továbbmenve azt is állítja a természetes törvény hagyományának sok képviselője, hogy egyenesen Istenről való tudásra sincs szükségünk ahhoz, hogy megismerjük a természetes törvény alapvető előírásait. Grotiust szokás az elsőnek tartani, aki ebbe az irányba lépett – amikor is azt írta 1625-ös *A háború és a béke jogáról* című művében, hogy az általa természetjognak nevezett törvény akkor is állna, és akkor is igazak lennének a bevezető gondolataiban róla elmondottak, „ha feltennők – márpedig ezt a legnagyobb bűn elkövetése nélkül még feltételezni sem lehet –, hogy Isten nem létezik, vagy nem törődik az emberek dolgaival”.<sup>108</sup>

Ám Finnis azt állítja, hogy ez a gondolat korántsem Grotiustól származik: „[f]el kell tételeznünk, hogy Grotius tudott róla (ha csak Suárezen keresztül is), hogy a kötelesség gyökerének vizsgálata céljából Isten nemlétének (vagy közömbösségének) hipotézise közhelyszámba ment a teológiai vitákban legkésőbb a 14. század közepe óta. És sokan a

<sup>106</sup> Aquinói, 2008: *A teológia foglaltata*. 570. ST I-II q91 a2 c. A *Veritatis splendor*, II. János Pál enciklikája ezt úgy kommentálja: „[e]bből következik az is, miért hívják e törvényt természetes törvénynek. Nem azért, mert az értelem nélküli létezők természetével van kapcsolatban, hanem mert az értelem, amely kihirdeti, az emberi természet sajátja.” (János Pál, *Veritatis splendor*. 60.)

<sup>107</sup> Róm 2,13-15. Erre hivatkozik MacIntyre, 2009: „From Answers”. 344. Vö. II. János Pál, 1999: *Fides et ratio*. 76; valamint a következő ószövetségi helyvel Mózes ötödik könyvéből, amely ugyan kifejezetten a zsidóknak adott specifikus törvények után áll, ám általánosságban (különösen az Újszövetség perspektívájából) szintén vonatkozhat a természetes törvényre: „Ezek a törvények, amelyeket ma szabok neked, nem túlságosan nehezek és nem elérhetetlenek számodra. Nem az égben vannak, hogy azt kellene mondanod: Ki hatol fel értük az égbe, ki hozza le és hirdeti őket, hogy hozzájuk szabhassuk tetteinket. [...] Egészen közel van hozzád a törvény, a szádban és a szívedben, így hozzá szabhatod tetteidet.” (MTörv 30,11-14 vö. Jer 31,33, Zsid 8,10, 10,15-18.)

<sup>108</sup> Ehhez viszont rögtön hozzáfűzi: „[é]rtelmünk és a töretlen hagyomány ennek a feltételezésnek éppen az ellenkezőjét oltotta belénk.” (Grotius, *A háború és a béke jogáról*. 11.)

skolasztikusok közül ugyanebből a célból hasonló hipotézissel éltek.”<sup>109</sup> Finnis maga úgy tűnik, ezt példának tartja, és hasonlóan jár el *Natural Law and Natural Rights* című könyvében, ám MacIntyre (mint ez a 2.1. fejezetből ki fog derülni) ellentmondásosabb ezzel kapcsolatban.

Itt én is azt a gondolatot követem, hogy a természetes törvény felismerhető az istenkérdés felvetése nélkül is. Finnis ezt magának Szent Tamásnak is tulajdonítja (megítélésem szerint helytállóan), amennyiben szerinte a természetes törvény elsődleges elvei önevidensek számunkra, ám Isten léte nem az – tehát ez a két tudás egymástól független.<sup>110</sup> Ugyanakkor ez nem feltétlenül követel meg semmiféle hipotézist (akár munkahipotézist) Isten létéről vagy nemlétéről, sem egyfajta (a természettudományokhoz hasonló) módszertani agnoszticizmust. Nem kell Isten létét vagy a teológiát teljesen zárójelznünk ehhez – csupán azt követeli meg ez a fajta megközelítés, hogy még ha a kinyilatkoztatásból vagy a teológiából inspirálódik is egy állítás, azt racionálisan is tudjuk alátámasztani – vagy legalábbis törekedjünk erre.<sup>111</sup>

Ehhez érdemes hozzátenni, hogy az ember már emlegetett fontos és megvizsgálandó kérdései közé tartozik az az egzisztenciális szempontból is lényeges téma, hogy vajon Isten létezik-e, és a racionalitásból származó megismerésre irányuló vágyunk is készlet ennek a kérdésnek a megválaszolására: Szent Tamás példája arra a természetes törvényben foglalt (fentebb már idézett) kötelességre, „hogy az ember ne legyen tudatlan” pontosan ez – vagyis hogy az ember „megismerje az igazságot Istenről”.<sup>112</sup> A dialogikus megközelítésben csak azt kell észben tartani, hogy ez is az értelmes eszmecserét figyelembe véve történjen – hiszen tulajdonképp ez teszi lehetővé a racionális megismerést.

Az utolsó tézis, amelyet itt röviden bemutatnék a természetes törvény hagyománya számára fontos állítások közül, hogy ez a törvény összefügg a természettel. Ez az állítás nem véletlenül homályos, ugyanis legalább kétértelmű – emiatt pedig összezavaró lehet. Megvilágítónak találtam viszont ide vonatkozóan a következő megállapítást:<sup>113</sup>

Már az ókorban két értelmezés ismeretes. Cicero a természeti törvényen az ember értelmes természetében gyökerező erőt látta, mellyel képesek vagyunk ítélni; ezzel szemben Ulpianus – jogi látásmóddal – az ember fizikai természetébe „épített” törvényszerűségeket értette a természeti törvényen. Aquinói Szent Tamás mindkét értelmezést átvette [...],<sup>114</sup> s az ő nyomában a katolikus teológiában is helyet kapott az Ulpianus-féle látásmód. Pedig ez ma már tarthatatlan. „Összekeveri az ember biológiai

<sup>109</sup> Finnis, 2011: *Natural Law*. 43.

<sup>110</sup> Finnis, 2011: *Natural Law*. 48.

<sup>111</sup> Ez bizonyára közel áll a fideizmust elvető MacIntyre-hez is, de Finnis is hasonlóan jár el az említett könyvben.

<sup>112</sup> Aquinói, 2008: *A teológia foglalata*. 588. ST I-II q94 a2 c.

<sup>113</sup> Bán, 1987: „Az erkölcs és a mai világ”. 115-132, vö. 118.

<sup>114</sup> Itt a szerző a következő helyre utal: Aquinói, 2008: *A teológia foglalata*. 586-588. ST I-II q94 a2. Ám a következő hely talán egyértelműbb ezzel kapcsolatban: 589. ST I-II q94 a3 ad2.



struktúráját emberi természetével. [...]”<sup>115</sup> Valóban nem azonosíthatjuk az ember természetét materiális, biológiai mechanizmusával. [...] Az ember természetéhez lényegileg hozzátartozik, hogy értelemmel rendelkezik, s maga irányítja sorsát. „Az emberi személynek nem úgy kell alkalmazkodnia a természet programjához, mint sorsszerű adottsághoz. Igazában a természet csak felkínálja azokat a lehetőségeket és képességeket, amelyeket az emberi személy felhasználhat, hogy valóban emberként éljen.”<sup>116</sup>

Erre utaltam terminológiai megfontolásaimat ismertetve az előző szakaszban, amikor megállapítottam, hogy a természetes törvény és a természettudományos törvények közt azért fennál egy bizonyos, komplex kapcsolat. Szent Tamás az állatvilággal is összeveti, hogy mi a természetes az ember számára, és ez alapján is érvel azzal, hogy ami az állatok számára nem természetes viselkedés, az az ember számára sem lehet az<sup>117</sup> – így biológiai törvényszerűségeket legalábbis valóban figyelembe látszik venni a természetes törvény megállapításakor. Szent Tamás voltaképp természetünk három aspektusát, ha úgy tetszik, háromfajta természetünket különbözteti meg: az egyik szubsztancia-voltunk (MacIntyre-nél ez fizikai létező voltunkként fog megjelenni), a másik közös természetünk az érzékelő lényekkel (biológiai természetünk) és csak a harmadik lesz nála az eszes természet. Tamás felsorolja azt, ami szubsztancia- és érzékelő természetünkénél fogva jó számunkra – és ezek mellé veszi azt, ami racionális természetünkénél fogva érték számunkra.<sup>118</sup>

Ám az első két értelemben vett természetünkre való hivatkozás kétségessé teszi Szent Tamás koncepcióját, mivel így minden mással közös hajlamaink összessége legitimálható lenne – és racionálitásunkból, szabadságunkból adódó lehetséges (vagy akár szükségszerű) vágyaink, amik semmi mással nem közösek (példaképp a szerelem talán ilyen), megengedhetetlenek lennének.<sup>119</sup> Bizonyos hagyományosan természetesnek tekintett vágyainkról olykor könnyű hosszú időre vagy akár örökre lemondani, egyes természetellenesnek vélt vágyainkról pedig sokszor szinte lehetetlen. Emiatt is könnyen tűnhet úgy, hogy egyes helytelen hajlamaink nagyon is természetesek.<sup>120</sup> Ez a kérdéskör már csak azért is komplikált, mert bizonyos értelemben mindent tekinthetünk természetesnek; ahogy Tamás írja: „az ész és az akarat

<sup>115</sup> Itt hivatkozás történik Louis Dupré *Contraception and Catholics. A New Appraisal* című könyvének (Baltimore, Helicon, 1964) 44. oldalára.

<sup>116</sup> Itt hivatkozás történik R. M. Gula *What are they Saying about Moral Norms?* című könyvének (New York, 1984) 41. oldalára.

<sup>117</sup> Vö. Aquinói, 2008: *A teológia foglalatata*. 588-589. ST I-II q94 a3.

<sup>118</sup> Aquinói, 2008: *A teológia foglalatata*. 588-589. ST I-II q94 a3 c.

<sup>119</sup> Ha a természetes törvény leolvasásában túlságosan is ráhagyatkoznánk például az állatvilág vagy a biológia tényeire, akkor könnyen a szociáldarwinizmushoz vagy épp a természeti törvények egyik első képviselőinek, a szofisták elképzeléséhez jutnánk. Az utóbbihoz ld. Paár, 2017: „Miert ne legyünk »szofisták«?”

<sup>120</sup> Erre e természetes törvény keresztény képviselőit Pál apostol is figyelmeztetheti, aki azt írja: „A belső ember szerint az Isten törvényében lelem öröömöm, de tagjaimban más törvényt észlelek, s ez küzd értelmem törvénye ellen, és a tagjaimban levő bűn törvényének rabjává tesz.” (Róm 7,22-23.)

minden tevékenysége bennünk abból származik, ami a természet szerint van”.<sup>121</sup> Mindent azonban mégsem tart megengedhetőnek a természetes törvény szerint. (Arról nem is beszélve, hogy érvelése alapján voltaképp a ruházkodás utáni vágyunk is természetellenes lenne, hiszen ez csak emberi vágy, nem közös más létezőkkel – sőt, mint fent láttuk: a neutrális értelemben vett természetjog egyenesen meztelenségre ítélte minket.)<sup>122</sup>

Az általam követett felfogás itt már csak ezekből a nehézségekből fakadóan sem természetünk egymás mellé helyezése, hanem a Tamás által harmadikként felsorolt természet kiemelése.<sup>123</sup> Módszerem szerint elsőként ugyanis a racionalitást kellene figyelembe venni, hogy eldönthessük, annak fényében jó avagy szükséges-e valami számunkra, illetve hogy a kérdéses dolog nélkül racionalitásunk csorbát szenvedne-e. (MacIntyre maga ugyanezt az eljárást követi, amikor rámutat a játék és ezzel együtt a szórakozás értékességére.<sup>124</sup> Ezt kapcsolatot jobban ki fogom bontani dolgozatom 2.1. fejezetében.)

Álláspontom szerint MacIntyre-t is úgy lenne célszerű értelmezni, hogy ez az elsődleges nála természetünkre nézve;<sup>125</sup> voltaképp az érvelésben a kiindulás nála sem az ember fizikai, biológiai természete – még ha ezekre is tekintettel kell lenni szerinte a természetes törvény megállapításakor. Bár MacIntyre is többször hivatkozza egyetértőleg Tamástól azt a helyet, ahol természetünk három rétegről és az ezeknek megfelelő javainkról, illetve ezekből származó kötelességeinkről beszél – mégis nehezen látható be, hogyan lehetne ez lényeges és fundamentális a természetes törvény dialogikus megközelítése számára.

A racionalitás kérdése tehát a felsőbbrendű itt módszertanilag, illetve logikailag. A racionalitás normativitásából és az észhasználatból nem léphetünk ki teljesen, legfontosabb kérdéseink megválaszolásához pedig erre van szükségünk – ezért elsődleges itt ez a szempont. Emiatt lesz legalábbis logikailag minden másodlagos (még ha metafizikailag, sürgősség szempontjából vagy más értelemben nem is feltétlenül).

Finnis ezzel a kérdéssel kapcsolatban egy olyan módszert követ, amit a legtöbben kritizálnak: még csak implicite sem kíván támaszkodni az emberi természetre érvelésében<sup>126</sup> – ami azért elég ellentmondásos, hiszen szintén beszél a számunkra való javokról. Én azonban azt képviselem, hogy racionalitásunk, megismerő lény-voltunk, igazságkereső természetünk<sup>127</sup>

<sup>121</sup> Aquinói, 2008: *A teológia foglalatata*. 570. ST I-II q91 a3 ad2.

<sup>122</sup> Vö. Aquinói, 2008: *A teológia foglalatata*. 592. ST I-II q94 a6 ad3.

<sup>123</sup> Vö. II. János Pál, 1994: *Veritatis splendor*. 60. Vö. a *Veritatis splendor* Tamás-kommentárjával kapcsolatos fenti lábjegyzettel.

<sup>124</sup> Ld. MacIntyre, 2006: „Natural Law as Subversive”. 55-60.

<sup>125</sup> Vö. pl. MacIntyre, 1994: „Veritatis Splendor”. 184; 2016: *Ethics in the Conflicts*. 56-57. MacIntyre – Voorheve, 2009: „The Illusion of Self-Sufficiency”. 129

<sup>126</sup> Finnis, 2011: *Natural Law*. 50.

<sup>127</sup> Vö. MacIntyre, 2006: „Truth as a Good”. 213, 2006: „Philosophy Recalled”. 193, 212.

is az emberi természetünknek tekinthető (vagy elsősorban az tekinthető annak), ugyanakkor ez nem egy értéksemleges tény, hanem már a számunkra való értékek felől látható be természetünknek ez az aspektusa. Azaz az ész és a megismerés is a természetünk, ez is szükségletünk; ennek tárgyalására térek át hamarosan az első fejezetben.

MacIntyre ezzel kapcsolatban kiemel viszont egy problémát. Anthony J. Lisska természetes törvényről szóló könyvét kritizálva írja, hogy

bármely kötelesség [...], amit az emberi természet elméletéből vezetünk le – mint ahogy a természetes törvény számos védelmezője szerint kellene –, nem lehet több hipotetikus imperatívusznál a következő formában: »Ha el kívánod érni a célt, amit emberi természeted diktál, cselekedj így és így.« Ám annak érdekében, hogy a természetes törvény előírásai a *törvény* erejével és autoritásával bírjanak – ahogy Kant megértette –, kategorikus imperatívuszoknak kell lenniük.<sup>128</sup>

Erre a problémára is az első fejezetben igyekszem megadni a választ – annak kifejtésével, miért nem tehetjük félre egyszerűen opcionálisként a dialogikusan értelmezett természetes törvényben foglalt kötelességek betartását.

## Dialogikusság és diskurzusetika

A természetes törvény terminusához és fogalmiságához hasonlóan a „dialogikusság” kulcsszava is bővebb, filozófiatörténeti reflexiókat is magában foglaló kifejtést igényel. Jóllehet ez az eszme a legtöbbek számára jóval világosabb lesz, mint a „természetes törvényé”, mégis pontosításra szorul, hogy mit is értek alatta – már csak azért, mert elsőre talán sokan jóval szűkebb értelemben vennék, mint amiben itt használni kívánom. Ezen kívül MacIntyre-t a dialogikusság más filozófiai képviselőihez képest is érdemesnek tűnik pozicionálni – még ha csak utalásszerűen is.

Az alábbiakban először azt tisztázom, hogy a „dialogikus megközelítés” mire is vonatkozik, és hogy a „dialógus” címkéjét milyen alakzatokra vonatkoztathatjuk. Ezután áttekintem MacIntyre legmarkánsabb utalásait azokra a filozófusokra, akiket az itteni értelemben szereplő „dialogikusság” szempontjából példaértékűnek tart. Majd Karl-Otto Apel rekonstrukciója alapján bemutatom az „első filozófia” három filozófiatörténeti paradigmáját – és ezekhez képest helyezem el MacIntyre-t: míg ugyanis Apel az első paradigmához köti őt, saját értelmezésem a harmadik paradigmához sorolja. A második és a harmadik paradigma közt

---

<sup>128</sup> MacIntyre, 1997: „Natural Law Reconsidered”. 95-96 vö. 98. Arról, hogy az arisztotelianusok és a tomisták az ember számára való jó elérését gyakran nem csupán deskriptív állításként, hanem egyetemesebb (objektív) előírásaként kezelik ld. Mackie, 1990: *Ethics*. 46-47. Turgonyi Zoltán például kifejezetten Mackie érvei miatt is kezeli saját, tomista gyökerű erkölcsfelfogását inkább deskriptívként és hipotetikusként, mintsem normatívként és kategorikusként – ld. Turgonyi, 2003: *Etika*. 19-20.

meghúzódik egy olyan eszmetörténeti vonulat, amely egyáltalán az „első filozófia” lehetőségét – és időnként még a filozófia jelentőségét is megkérdőjelezi. Ide sorolhatjuk Franz Rosenzweig-et is, aki MacIntyre dialogikusságról szóló legfontosabb szövegének egyik főszereplője. Ezért itt bemutatom ezt a szöveget, és hozzá kapcsolódva a dialógusnak Rosenzweighoz hasonlóan hatalmas jelentőséget tulajdonító filozófusok egyes gondolatait is. Végül – rátérve az „első filozófia” harmadik paradigmájára, MacIntyre-t magával Apellel és Jürgen Habermasszal mint a diskurzusetika képviselőivel vetem össze röviden.

A dialogikus megközelítés egy fogalomnak a dialógus jelenségén keresztüli megragadását jelenti, és a megragadás másokkal folytatott dialógus általi kifejtésére, pontosítására is vonatkoztatható. A dialogikus megközelítés a természetes törvény vonatkozásában azt jelenti, hogy egyrészt a természetes törvény előírásait azonosnak tekintjük azokkal a normákkal, amelyeket a racionális dialógus során be kell tartanunk. Ezzel összefüggésben arra is utal, hogy a természetes törvény alapvető jegye, hogy előírja a racionális dialógust – és erre a dialógusra reflektálva és ennek során tárhatjuk fel a természetes erkölcsi törvény előírásait. Ennek részleteiről szól maga a disszertáció.

Ám érdemes észben tartani, hogy amint fentebb is jeleztem már: a „dialógus” itt korántsem csupán két ember párbeszédét jelenti. Dolgozatomban ez egy átfogó terminusként szerepel. Kulcsmozzanata pedig a tanulás<sup>129</sup> – az igazság felé haladás lehetősége.<sup>130</sup> A természetes törvény alapvonása azért a dialogikusság, mert a dialógus által tanulhatunk egymástól – a világról, egymásról és önmagunkról is. Mivel a kulcs itt a tanulás, és nem csupán a más emberektől való tanulás, ezért tulajdonképpen a dialógust vonatkoztathatjuk a másokkal folytatott verbális párbeszédén kívül más jelenségekre is.

A dialógusnak ezért egyik szélsőséges esete a magunkkal folytatott párbeszéd (mint ahogy az a filozófiatörténetben akár Szent Ágoston *Soliloquiájában* is megjelent). Amint már idéztem, MacIntyre erre a „magunkban folytatott deliberáció” kifejezéssel utal<sup>131</sup> – tehát kifejezett módon elsősorban belső mérlegelésünkre, számvetésünkre utal. Ám nem csupán erre a fajta mérlegelésnek nevezhető gondolkodásra igaz, hogy a megfogalmazott állításokat szükséges ellenőrizni, és hogy igyekeznünk kell velük kapcsolatban objektívnek lenni. Ahogy a korábban szerepeltetett idézetből látható, a természetes törvény emiatt általánosan vonatkozik a privát gondolatokra (és a saját magunkhoz való viszonyra) is. Ez a gondolat Apelnél is több

<sup>129</sup> Az erre vonatkozó MacIntyre-szöveghelyeket ld. fenn. Apel maga is utal rá, hogy saját diskurzusetikai koncepciója azért is szükséges, mert a „morális tanulást” egyáltalán lehetővé teszi. Ld. Apel, 2015: „A diskurzusetika.” 134-135.

<sup>130</sup> Ld. erről az 1.1. fejezetet.

<sup>131</sup> MacIntyre, 1994: „Veritatis Splendor”. 184-185.

helyen megjelenik, aki ezt részben azzal igazolja, hogy „a magányos egyén [...] megfontolásai” is „a nyilvános kommunikáció reflexív internalizálásai.”<sup>132</sup> Ám Apel számára nem csupán ez a forrás és a formai hasonlóság döntő, hanem hogy az egyes ember gondolkodása „mint komoly gondolkodás, amelynek vannak érvényességigényei, elvileg ugyanazzal a struktúrával rendelkezik, mint az argumentatív diskurzus a nyilvánosságban.”<sup>133</sup> Az igazságigényről még magunkban sem tudunk lemondani, és ezért szükséges magunkhoz is úgy viszonyulnunk, mintha vélekedéseink másoktól hallott kijelentések lennének.

Ez a fajta igazságigény általában is érvényes az emberre – mint arról később írni fogok. Ám ez nem csak igaz és őszinte állításainkra, vagy amint Apel szokott fogalmazni, a „komoly érvelésre” vonatkozhat. Vonatkoztatható lehet az iróniára, a humorra, de a metaforikus, irodalmi beszédmódra is. Később az igazmondás és a hazugság témáival kapcsolatban fejtem ki, hogy ez az igazságigény mit is követel meg, és hogy miért ez szabályozza még a hazugság megengedhetőségét is.<sup>134</sup> Ennélfogva jóllehet a dialógus alapvetően az igazságra irányuló beszélgetést jelent, és nem valamiféle könnyed csevejt – ugyanakkor egy kedélyes társalgás vagy egy felszínes fecsegés is magában foglalja az igazsághoz közeledés lehetőségét vagy annak elősegítését, így ezekre is – mint minden emberi cselekvésformára – vonatkozik a természetes törvény dialogikus megközelítése.<sup>135</sup>

Apel egy ponton minden nyelvhasználatra kiterjeszti diskurzusetikai koncepcióját, de ugyanezt minden kommunikációval is megtehetnénk. Amit azonban itt még fontosnak gondolok kiemelni, hogy nem csak kijelentő mondatainkra vonatkozik az igazságigény: megnyilvánul ugyanis kérdéseinkben is. Kérdéseinket is jellemzően azzal az igénnyel tesszük fel, mert igaz válaszokat várunk rájuk, és mert igaznak gondoljuk, hogy érdemes feltenni a kérdést. Apelnél tisztábban jelenik meg az, hogy az itteni értelemben vett dialógusnak már a kérdezés önmagában is része. Mint írja: „aki komolyan fölvet egy [...] kérdést, az legkésőbb ezzel belépett egy argumentációs diskurzusba”.<sup>136</sup> Apel mellett Emmerich Coreth is összeköti a dialógust a kérdezéssel: bár ő azt kívánja állítani, hogy a kérdezés eredendőbb, mint a dialógus – ám mégis elismeri, hogy egyrészt a kérdezés a dialógusban gyökerezik, és hogy a „kérdés

<sup>132</sup> Apel, 1992: „A diszkurzus-etika határain”. 102. Ehhez hozzátehetjük MacIntyre megállapítását: „még a magányos monológoknak is mások hozzájárulásából kell kiindulniuk”. MacIntyre, 2007: „Some Enlightenment Projects”. 177.

<sup>133</sup> Apel, 2015: „A diskurzus-etika”. 119. vö. 118., 131., valamint Apel, 1992: „A diszkurzus-etika határain”. 82.; 2015: „Első filozófia”. 73-74.

<sup>134</sup> Ld. 1.2. és 2.2. szakasz.

<sup>135</sup> Ennek a humorral és a művészetben megnyilvánuló kérdezéssel és kommunikációval kapcsolatos illusztrálását ld. Paár, 2020: „A felforgatás”.

<sup>136</sup> Apel, 2015: „A kommunikációs etika”. 41., vö. 1992: „Utópia.” 57-58.; 2015: „Első filozófia”. 60.

maga a dialógus egy formája”.<sup>137</sup> Ezeket a megállapításokat azonban gond nélkül meg is fordíthatjuk: a dialógus a kérdésből eredhet, a dialógus pedig a kérdés egyik megvalósulási formája. A kérdés és a dialógus jelenségei tehát kölcsönösen átjárják egymást – és így elválaszthatatlanok.<sup>138</sup>

MacIntyre-nél a kérdés maga a dialógus más alakzataihoz hasonlóan nagy súllyal jelenik meg. Leírja, hogy a saját véleményünkkel ellenkező állásponton levőkkel találkozás önmagunk megkérdőjelezéséhez, bizonyos kérdések feltevéséhez kell vezessen.<sup>139</sup> A filozófiával kapcsolatban megállapítja, hogy mindig tudatában kell lennünk: filozófiai elméleteink kérdésekre adott válaszok – ami egyrészt azt jelenti, hogy más kérdésekre talán más válaszokat kapnánk, másrészt pedig azt, hogy ezek a kérdések mindig újra felvethetők – és fel is kell vetnünk őket.<sup>140</sup> A kérdező attitűd pedig társadalmunkkal, közösségeinkkel szemben is meg kell nyilvánuljon szerinte, amikor problémásnak tűnik egy-egy politikai jelenség – vagy épp amikor a kérdés terei bezárulni látszanak.<sup>141</sup> A kérdés tehát magában foglalja a kritikát, a problémafelvetést, felülvizsgálást is – és mindezek az esetek a dialógus felé kell indítsanak minket. Érdekes azt is megjegyezni, hogy kérdésekkel nem csak másokhoz, hanem magunkhoz is fordulhatunk – ennél fogva a dialógus magányos formájához is tartozhat, melyet fentebb jellemeztem.

A terminológiai tisztázás során már felsoroltam azokat a macintyre-i kifejezéseket, amelyeket többé-kevésbé egymással megfeleltethetően használ (pl. eszmecsere, keresés, diskurzus stb.). Ezek közül a „vizsgálódás” és a „mérlegelés” terminusokhoz érdemes még egy-egy gondolatot hozzáfűzni. Vannak olyan helyek, ahol szinte kizárólag ezek egyikét alkalmazza arra, amit itt a „dialógus” címkéje lefed. Először is: vizsgálódni (és mint ahogy láttuk, mérlegelni is) képesek vagyunk egyedül. Tehát újabb megerősítést nyer, hogy itt nem csupán társas, hanem magányos tevékenységről is szó lehet. A „vizsgálódás” talán MacIntyre leghangsúlyosabban alkalmazott kifejezése a dialogikus tevékenységre – ez az a fajta keresés avagy kutatás és kiderítés, amely már *Az erény nyomában* című művében is megjelent motívumként: „a jó emberi élet a jó emberi élet keresésével eltöltött élet”.<sup>142</sup> MacIntyre-nél a természetes törvény dialogikus felfogásával azonos a jelölete a „vizsgálódás etikájának”.

<sup>137</sup> Coreth, 1968: *Metaphysics*. 47.

<sup>138</sup> Ld. erről bővebben Paár, 2018: „Retorting Arguments”. 17.

<sup>139</sup> MacIntyre, 2007: „Extent”. 75.

<sup>140</sup> MacIntyre, 2006: „The Ends of Life”. 139-140.

<sup>141</sup> MacIntyre, 2007: „Social Structures”. 191.

<sup>142</sup> MacIntyre, 1981/1999: *Az erény nyomában*. 295. Ld. ehhez az 1.1. fejezetet.

A mérlegelés avagy deliberáció egy arisztotelészi terminus, amelyről valamivel hosszabban érdemes szólni. Ez MacIntyre-nél általában azokra a helyzetekre vonatkozik, amelyekben egyedül vagy együtt gondolkodunk arról, hogy egy adott helyzetben (akár egy erkölcsi dilemmát magában foglaló szituációban) mit is kellene tennünk. Ez egy viszonylag behatárolható kontextus, azonban amit ezzel kapcsolatban igaznak tart, vagyis hogy ilyen esetekben általában jobb, ha együtt mérlegeljük a helyzetet, mintha csak magunkra támaszkodnánk,<sup>143</sup> sok más kontextusban is igaz számára. A konkrét szituációk eleve elvezetnek minket általános, elméleti-filozófiai kérdésekig (pl. mi a jó? mi számít erénynek? mi a helyes emberi élet?)<sup>144</sup> – így az ezekről folytatott vita vagy beszélgetés magának a deliberációnak a kiterjesztése. Arisztotelész állítása szerint a deliberáció célokról nem szólhat, csakis eszközökről – arról, hogy egy eleve adott célhoz milyen eszköz választása a legszerencsésebb.<sup>145</sup> Ám – teszi hozzá MacIntyre – Arisztotelész szerint jóllehet nem mérlegelhetünk célokat, ezekről képesek vagyunk „nem mérlegelő módon okoskodni (*reason nondeliberatively*)”.<sup>146</sup>

A kérdéssel kapcsolatban már láthattuk, hogy az társadalmi és közösségi is lehet. Tehát nem csupán magunkban vagy egy-egy ember közt folyhat dialógus az itt szereplő értelemben, hanem különböző nagyságú és minőségű csoportokban is: háztartásokban, barátok közt, iskolákban, munkahelyeken, helyi önkormányzatokban stb. A politikai természetű dialógus MacIntyre-nél mindig a közös ügyeinkre vonatkozik, legyen a méret bármekkora is.

Azt is meg kell jegyezni, hogy MacIntyre-nél, egészen pontosan *Dependent Rational Animals* című könyvében kiemelt szerepet játszanak a fogyatékkal élők, a betegek vagy akár az idősek. Az ezekben a csoportokban tartozó emberek állapotuknál fogva sajnos sok esetben nem képesek a racionális vitára. Tanulni azonban tőlük és a velük való törődésből is tudunk<sup>147</sup> – akár már csak azt is, hogy mi is bármikor kerülhetünk ilyen helyzetbe. Velük azonban bánhatunk úgy, mintha racionalitásra egyébként elvileg (potenciálisan) képes, de a körülményekből kifolyólag aktuálisan (és akcidentálisan) akadályoztatott személyek lennének.<sup>148</sup> Emiatt a dialógus normái, tehát a természetes törvény előírásai rájuk is vonatkoztathatók. Ez igazolhatja, hogy MacIntyre szerint „a politikai struktúráknak biztosítaniuk kell, hogy [...] a gondolkodásra

<sup>143</sup> MacIntyre, 2007: „Aquinas and the Extent”. 72-73.

<sup>144</sup> MacIntyre, 1999: „Moral Pluralism”. 1-4.; 2007: „Extent”. 76.

<sup>145</sup> MacIntyre, 2007: „Aquinas and the Extent”. 74.

<sup>146</sup> MacIntyre, 1988: *Whose Justice?* 132.

<sup>147</sup> Vö. pl. MacIntyre, 2002: „A közjó struktúrái”. 102.

<sup>148</sup> Vö. pl. MacIntyre, 2007: „Extent”. 65-66.; 2016: *Ethics in the Conflicts*. 88.

csak korlátozottan vagy egyáltalán nem képeseknek egyaránt legyen szavuk” a „közösségi mérlegelés” során – emiatt a „képviselési szerepnek” helyet kell kapnia a politikai életben.<sup>149</sup>

Érdemes megjegyezni, hogy azoknak egy különleges csoportjával is dialógusban állunk, akikkel valós időben már nem tudunk gondolkodni – gondolok itt a múlt alakjaira, legyenek ezek akár ismerőseink vagy egy-egy hagyományhoz tartozó szövegek szerzői. Az ő üzeneteiken gondolkodva, ha csak analogikus értelemben is, de még valamiféle kommunikációt fenntarthatunk.<sup>150</sup> Ugyanakkor MacIntyre szerint a pusztán írásbeli, szövegek általi kommunikáció hiányos akkor, ha nem egészíti ki a szóbeli – amennyiben a szerzőt nem vonhatjuk kérdőre.<sup>151</sup> Ez azonban az elhunytak esetében is legalább bizonyos mértékben áthidalható szerinte azzal, ha valaki más felvállalja a képviselőt a beszélgetésben. Úgy ítéli, hogy a szövegek nem játszhatnak szerepet „a valódi gondolkodás (*thought*) dialektikus és dialogikus fejlődésében, kivéve, ha szóbeli eszmecsere tárgyát képezik.”<sup>152</sup> Megemlíthetjük azonban azt is, hogy a szóbeli közlés maga is bír bizonyos nyilvánvaló korlátokkal, amelyek viszont az írott szót nem jellemzik. Így ez a két közlési forma egymást kiegészítheti és erősítheti egy multimediális dialógus során.<sup>153</sup>

A magányos és a társas dimenziókon kívül a dialógusnak van egy további lehetséges horizontja is: ez pedig a transzcendencia iránya (ahogy ez szintén megjelenik Szent Ágoston *Soliloquiájában*). Korábban megjegyeztem, hogy Isten létezése az egyik olyan kiemelt kérdés, amelyről az embereknek dialógust kell folytatniuk egymással. Mindazonáltal amennyiben elfogadhatónak tűnik Isten léte, úgy a dialógus magára Istenre is kiterjesztendő: sőt, észre kell vennünk, hogy a vele folytatott dialógus voltaképp folyamatos – teremtményein keresztül (de még saját gondolataink által is). MacIntyre erről azt nyilatkozta: „Isten mindenütt jelenvaló. Nem beszélhetünk úgy Istenről, hogy azt Isten ne hallja. Így az ember egyszeriben azt találja, hogy nem csak Istenről beszél, de Istenhez és Istennel beszél.”<sup>154</sup> Ezt MacIntyre a teista filozófusokra vonatkoztatja, ám amennyiben Isten valóban létezik, úgy mindenkire igaz, hogy Istennel kommunikál mindig is – ezért MacIntyre kijelentése általános igazság lehet.

Miután áttekintettük a dialogikusság fogalmának aspektusait, áttérhetünk a szellemtörténeti megjelenéseire, először is azokra a filozófusokra, akik MacIntyre legfontosabb példái lehetnek, és akiket név szerint is említ a dialógus itt szereplő értelmével összefüggésben.

<sup>149</sup> MacIntyre, 2002: „A közjó struktúrái”. 98. vö. pl. 106.

<sup>150</sup> Vö. MacIntyre, 2006: „The Ends of Life”. 135.

<sup>151</sup> MacIntyre, 2007: „Some Enlightenment Projects”. 178.

<sup>152</sup> MacIntyre, 2007: „Some Enlightenment Projects”. 178.

<sup>153</sup> Ezt írása későbbi részeiben voltaképp MacIntyre is elismeri implicite.

<sup>154</sup> MacIntyre – Kavanagh, 2012: „Interview”. 4.



Közülük is az első Platón (illetve Szókratésznek a platóni dialógusokban kibontakozó alakja).<sup>155</sup> Platón MacIntyre szerint a Gorgiasz-féle retorikával szemben lép fel, amely manipulatív, és csak megerősíti a hallgatóság irracionálisát. Platón viszont ahelyett, hogy csak arra alapozna, ami a közönsége számára kényelmes vagy eleve intuitíve elfogadható, a belső ellentmondások kimutatása általi cáfolatra és az igazság fokozatos megközelítésére koncentrálna dialektikájában. Platón Szókratésze azok közé tartozik, akik „szívesen veszik a cáfolatot, ha nem mondanak igazat [...], kiknek a megcáfoltatás semmivel sem kellemetlenebb, mint a cáfolás”<sup>156</sup> – sőt, szerinte a kettő közül éppen az előző a nagyobb jó – és MacIntyre ezért nem véletlenül fejt ki Platónról egy olyan képet, amely Peirce és Popper fallibilizmusára emlékeztet. Eszerint egy nézet két fő hibája az lehet, ha ellentmondásos vagy ha bezáródik „a konzisztencia egy szűk körébe” és lehetetlenné teszi a kritikát, és ezzel együtt az álláspont kijavítását, fejlődését és az igazsághoz való közeledést.

Bár MacIntyre arisztotelianusnak vallja magát, Arisztotelész módszerét mégsem mindenben követi – így Arisztotelésznek azt az attitűdjét, mely ellentétes az önmagukat felülvizsgáló és evolválódó filozófiai hagyományokkal. Legalábbis MacIntyre *Az erény nyomában* Arisztotelész-fejezetében azt állapítja meg főhőséről, hogy „úgy próbálta megérteni az őt megelőző filozófia történetét, mint ami az ő gondolatvilágában nyeri el betetőzését. [...] Az igazság álláspontjáról, vélekedett Arisztotelész, mihelyt elvégeztük ezt a munkát, az elődök munkássága mindenfajta veszteség nélkül elvethető.”<sup>157</sup> Látható, hogy ez Platón álláspontjával ellentétes felfogás, hisz elvileg lezárna kérdéseket. MacIntyre ebből az aspektusból inkább Platónhoz kötődik, hiszen a filozófiai kérdéseit nem tartja egyszer s mindenkorra lezárhatónak – még az elődökkel folytatott dialógust sem foghatjuk fel így. Másban azonban MacIntyre Arisztotelész egyik elvével kiegészíti Platónnak legalábbis a fenti összefoglaláshoz képest. Arisztotelész szerint olyanfajta

érvelést kell találnunk, amely a lehető legjobban megvilágítja a kérdéssel kapcsolatos nézeteket és megoldja az aporiákat és az ellentmondásokat. Ez akkor következik be, ha kitűnik, hogy az egymással szembenálló nézetek értelmesek. Az ilyen érvelés van leginkább összhangban a tényekkel. Végeredményben az ellentétes nézetek megállják a helyüket, hogyha amit mondunk, az egyik értelemben igaz, a másikban meg nem.<sup>158</sup>

<sup>155</sup> Ld. ehhez különösen MacIntyre, 1988: *Whose Justice?* 69-87.

<sup>156</sup> Platón, 1984: „Gorgiasz”. 494. 458a.

<sup>157</sup> MacIntyre, 1999: *Az erény nyomában*. 199.

<sup>158</sup> Arisztotelész, 1975: *Eudemoszi etika*. 87. 1235b. Idézi: MacIntyre, 1998: „Moral Relativism.” Hasonló gondolatok Arisztotelész más műveiben, így a *Nikomakhoszi etikában* is megtalálhatók – ld. pl. a következő részletet: az itt bemutatott „nézetek egy részét sok régi, más részét csak kevés, de annál tekintélyesebb tudós vallja; valószínű, hogy egyikük sem jár egészen téves úton, sőt egyben-másban, vagy éppen a legnagyobb részben, talán igazuk is van.” Arisztotelész, 1997: *Nikomakhoszi etika*. 22. 1098b.

Platónnal azért lehet az itt leírt módszer ellentétes, mert míg Platón a fent leírt szerint a belső ellentmondásokra rámutató cáfolatra koncentrált, addig itt az eddig megfogalmazott vélekedéseket nem ellentmondáson igyekszünk kapni, hanem elhelyezni egy rendszerben úgy, hogy lássuk, milyen részleges perspektívából vagy keretek közt mondható igaznak. Ez az eljárás kiegészítheti azt, amit itt az egyszerűség kedvéért Platónéként mutattam be, ha egyrészt az arisztotelészi dialektikát alkalmazzuk, amikor nem vagyunk képesek belső ellentmondásra lelteni egy érveink szerint ugyanakkor hamisnak bizonyuló állásponttal szemben, másrészt a belső ellentmondásokat is szükséges lehet megmagyaráznunk – vagyis azt kimutatni, hogy egy mégoly inkonzisztens álláspont miért tűnhetett valaki számára igaznak. Míg a Platónnak tulajdonított felfogás azt húzza alá, hogy miért kell folytatnunk a dialógust a más állásponton lévőkkel, addig az arisztotelészi inkább azt hangsúlyozza, hogy minden sokak számára igaznak tűnő álláspontot szükséges megvizsgálnunk, és amennyire lehet integrálnunk, megtalálnunk a benne rejlő igazságot.

Érdekes módon MacIntyre e két jellemző egyesítését látja Aquinói Szent Tamásnál, akinek módszere szerinte „explicitebb módon a dialógus”.<sup>159</sup> Tamás ugyanis egyrészt ügyel arra, hogy minden elérhető erős érvet megvizsgáljon, amelyek a korábbi tradíciókban születtek.<sup>160</sup> Hiszen „amennyire lehetséges, minden filozófiailag hibás álláspontot úgy kezel, mint ami valamely igazság vagy igazságok halmazát tartalmazza. A hibák ennél fogva mindig tanulságosak (*instructive*).”<sup>161</sup> Álláspontjának erőssége pontosan abból származik, hogy már felhasználja mindazt az igazságot, ami a hibás nézetekben csírájában megvolt, de egyúttal meg is mutatja róluk, hogy az ellenvetések próbáját nem állják ki. Másrészt MacIntyre szerint mivel fő művei mind tartalmukban, mind formájukban disputákon alapulnak, ezért azok lezárhatatlanságát is megjelenítik: „Tamás mindig úgy adja elő filozófiai következtetéseit, mint amelyek új kihívásokkal nézhetnek szembe. Így ezek a konklúziók lehetséges további viták kiindulópontjául szolgálnak”.<sup>162</sup> *Three Rival Versions of Moral Enquiry* című művében MacIntyre hosszabban is jellemzi a *Summa Theologiae* formáját, ebből az egyszerűség kedvéért a Balázs Zoltán kiemelte szöveghelyet idézem:

a *Summa* a maga egyetemes fogalmainak rendezésében keretet alkot egyfajta erkölcsi keresés narratívájához, amelyet olyan egyének élnek meg, akik a maguk racionalitását az adott hagyomány által és révén lefektetett racionalitásformákban való részvétel révén akarják és tudják megjeleníteni [...] A *Summa* olyan olvasók számára íródott, akik – akárcsak az anyagát alkotó előadásokat eredetileg hallgatók

<sup>159</sup> MacIntyre, 2006: „The Ends of Life”. 129.

<sup>160</sup> Ld. ehhez: MacIntyre, 1988: *Whose Justice?* 172. Vö. 1995: „Thomism and Philosophical Debate.” 1.

<sup>161</sup> MacIntyre, 1995: „Thomism and Philosophical Debate.” 1.

<sup>162</sup> MacIntyre, 1995: „Thomism and Philosophical Debate.” 1.

és a disputákban résztvevők – az olvasás során saját tevékenységüket konceptualizálják vagy rekonceptualizálják, mégpedig úgy, hogy az erkölcsi keresés alapkérdéseit legyenek képesek megválaszolni<sup>163</sup>

Kantot már csak azért is érdemes megemlíteni azok sorában, akik MacIntyre számára pozitív példát jelentenek, mivel legtöbb esetben kritizálni látjuk őt. Ám „Some Enlightenment Projects Reconsidered” című tanulmányában Kant kora mintaként szolgál. Fentebb idéztem MacIntyre-t arról, hogy a szóbeli kommunikáció esszenciálisabb, mint az írásbeli – erre hozza fel, hogy a felvilágosodás korában olyan (részben a korabeli szerzők műveinek megvitatása köré szerveződő) személyes eszmecserére épülő társaságok jöttek létre, mint amelyeket Habermas leír *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása* című könyvében.<sup>164</sup> Ezzel együtt Kantnak azt az állítását is elfogadni látszik, amely szerint szükséges létrehozni azokat a társadalmi intézményeket, amelyek a racionális vizsgálódás elindítói és fenntartói. MacIntyre a racionálisan megalapozatlan tekintélyek megkérdőjelezésében is egyetért vele, és ennek kontextusában némileg ironikusan hangzik, hogy egyenesen azt írja Kantról: „megkérdőjelezhetetlenül igaza van abban, hogy önállóan (*for oneself*) gondolkodni mindig magában foglalja, hogy másokkal együttműködésben gondolkodunk.”<sup>165</sup>

Hogy Millt is kiemeli MacIntyre a dialogikussággal kapcsolatban, az nem lehet meglepő *Az erény nyomában* olvasóinak, hiszen sokszor már ott is elismerőleg szól róla. Értelmezése szerint Mill életműve egy „internalizált dialógus externalizálása”, amely belső dialógus Mill idegösszeomlásával kezdődött: a bentham-i és a coleridge-i öröksége közti feszültség ekkor érte el tetőpontját, és a feszültségből kibontakozó párbeszéd ekkor kezdődött meg.<sup>166</sup> Szent Tamáshoz hasonlítva azt emeli ki vele kapcsolatban MacIntyre, hogy megszólalásaikat „egy folyamatos filozófiai eszmecseréhez való hozzájárulásként” fogták fel, amelyhez elődeik, hallgatóik és olvasóik éppúgy hozzátartoznak, mint ő maguk.<sup>167</sup> Mint később is szó lesz róla, MacIntyre egyetért Mill-lel abban, hogy a boldogság megfelelő fogalmának eléréséhez szükség van kiterjedt vizsgálódásra, amely „folyamatos eszmecserét és vitát foglal magában”, amelynek hiánya kifejezetten „ártalmas az erkölcsi nevelődésre” – és amelyhez hasonlóan Mill részt is vett mind az utilitaristák táborán belüli, mind kritikusaikkal folytatott kontroverziák során.<sup>168</sup>

Az általa is méltatott elődök Platóntól Millig tartó felsorolása után már valamelyest látható MacIntyre helye a dialogikus filozófiák közt, ám a pontosabb elhelyezésben segíthet

<sup>163</sup> MacIntyre, 1990: *Three Rival Versions*. 130. Idézi: Balázs, 2003: „Kolnai Aurél”. 26-27.

<sup>164</sup> MacIntyre, 2007: „Enlightenment Projects”. 178.

<sup>165</sup> MacIntyre, 2007: „Enlightenment Projects”. 176.

<sup>166</sup> MacIntyre, 2006: „The Ends of Life”. 129.

<sup>167</sup> MacIntyre, 2006: „The Ends of Life”. 130-131.

<sup>168</sup> MacIntyre, 2007: „Truthfulness and Lies: Mill”. 117.

Karl-Otto Apel egy szövege az első filozófia három paradigmájáról. Első filozófián a filozófia azon részét érthetjük, amely az összes többihez képest elsődleges, mert azoknak alapot biztosít, illetve az összes többi részterület kereteit megadja. Pontosabban úgy fogalmaz Apel: a „*paradigmák megkülönböztetése számomra kizárólag a három kérdésfelvetés metodológiai helyiértékére vonatkozik.*”<sup>169</sup> A szóban forgó cikkben Apel a filozófia történetét három elnagyolt szakaszra osztja, amelyben más és más számított az első filozófiának.<sup>170</sup> Ugyanakkor Apel azt is látja, hogy a korábbi két paradigma egyike sem halt ki, ezek időről időre egymás mellett léteznek.

Az első szakaszban, melynek fő alakja Arisztotelész, az ontológiát tekintik ilyen első filozófiának, és az alapvető kérdésfeltevés a létre, a létezésre, illetve a létezőkre irányul – mint ahogyan a világban fennálló dolgok vizsgálatára irányul a természettudomány. A kérdésfeltevés a második szakaszban – paradigmátikusán Kantnál – áthelyeződik a szubjektumra: ez a paradigma a megismerés előfeltételeivel foglalkozik alapvetően – tehát ebben válik a filozófia kifejezetten transzcendentálissá.<sup>171</sup>

Mielőtt azonban elérnénk a harmadik paradigmához, Apel felsorol három olyan tendenciát, amelyek nem kedveznek a transzcendentális filozófiának, ezek a nyelvi fordulat, a neopragmatista fordulat és a hermeneutikai fordulat. Az ezek áramába illeszthető filozófusok jellemzően inkább megkérdőjelezzik, hogy egyáltalán lehetséges lenne első filozófia, és sokan közülük a filozófia univerzális érvényességigényét is elvetik. A hermeneutikai fordulat képviselői például „a *nyelv- és kultúrafüggőség*, és ezzel együtt az emberi gondolkodás *történetisége* és a morális normák tudata jegyében – a [...] filozófia minden megalapozási kísérletét elavultnak minősítik.”<sup>172</sup> Végül Apel saját filozófiáját emeli ki a harmadik paradigmaként, amely az első filozófiával szembeni kritikák által transzformálja Kantot, és amelyet „transzcendentális szemiotikának” nevez. Ez a paradigma elutasítja, hogy bármit, akár a dolgokat vagy a gondolkodást „a nyelvi megértés minden nyilvános médiumának figyelembe vétele nélkül (és ennyiben a másokkal való kommunikáció nélkül)” megérthetnénk.<sup>173</sup>

Apel felosztásának egyik érdekessége, hogy MacIntyre-t két helyre is sorolja. Egyfelől az első paradigmához – kimondottan azért, mert MacIntyre a létből (avagy a „van”-ból)

<sup>169</sup> Apel, 2015: „Első filozófia”. 54.

<sup>170</sup> Apel, 2015: „Első filozófia”. Áttekintésének részletesebb bemutatásához ld. Paár, 2017: „Diskursusdeficit”. 213-214.

<sup>171</sup> Bár Apel Kantot a második paradigmához sorolja, szerinte Kantnál már sok helyen megjelennek a harmadik paradigmára jellemző megközelítések – ezért is lehet pozitív példakép a dialógikus megközelítésű szemlélet számára.

<sup>172</sup> Apel, 2015: „Első filozófia”. 56.

<sup>173</sup> Apel, 2015: „Első filozófia”. 60.

levezethetőnek tartja a moralitást, illetve talán arisztotelianizmusa miatt is.<sup>174</sup> Ugyanakkor többször is utal rá, hogy MacIntyre az első filozófia eszméjével szembenő hermeneutikai vonalhoz tartozik, a partikularitás hangsúlyozójaként,<sup>175</sup> illetve kommunittaristaként<sup>176</sup> és „neoarisztoteliánus relativistaként”.<sup>177</sup> Saját értelmezésében azonban MacIntyre nem csak ehhez a két kategóriához, de Apel mellé, a harmadik paradigmához is besorolható – mivel dialogikus megközelítésében alapvető fókusz a nyelvi-kommunikációs pragmatika (mit követel meg tőlünk az igazság állítása, az érvelés és a vita?), az interszubjektivitás közege<sup>178</sup> és a másokkal való kommunikáció. Az, hogy MacIntyre dialogikus felfogása a természetes törvényről első filozófiának is nevezhető, azt jelenti, hogy ez a filozófia érvényes kezdete, belépési pontja lehet, amely egyúttal önmagát is képes igazolni (mint erről alább főként az 1.1. fejezetben írok). Az pedig, hogy MacIntyre háromféleképp is elhelyezhető Apel felosztásában, egyrészt jelzi gondolkodásának sokoldalúságát, de másrészt azt is, hogy nála nem kizárólagos az általam dialogikusnak nevezett megközelítés – viszont például a viták újra és újra megnyithatóságának nála minden témában hangsúlyozott eleme ebből a megközelítésből fakad a műveiben.

Mielőtt azonban rátérnék Apel és MacIntyre hasonlóságaira, érdemes hosszabban szólni arról, hogy MacIntyre-t milyen rokonság fűzi olyan gondolkodókhoz, akiket Apel talán szintén a „hermeneutikai fordulat” holdudvarához sorolna (a kommunittaristákat itt nem számítva).<sup>179</sup> Itt elsősorban a dialogikusság égisze alatt alkotó filozófusokra gondolok, Franz Rosenzweigra, Karl Jaspersre és Hans-Georg Gadamerre.<sup>180</sup> Mindegyikükkel érdemes lenne hosszabban is összehasonlítani MacIntyre dialogikus megközelítését, ez azonban önálló dolgozatok tárgyát képezhetné csak, amelyhez viszont el kell végezni először MacIntyre felfogásának tisztázását – ami a jelen disszertáció vállalása. Viszont érdemes mindegyiküktől legalább néhány gondolatot felvázolni, amely fontos tanulságokkal szolgálhat a macintyre-i megközelítés számára.

Rosenzweig nem csupán az első filozófia, hanem a filozófia kritikusa is volt általában. Vele kapcsolatban tanulságos MacIntyre egy már említett esszéje, ahol Lukács Györggyel

<sup>174</sup> Apel, 2015: „Első filozófia”. 74.

<sup>175</sup> Apel, 2015: „Első filozófia”. 56.

<sup>176</sup> Apel, 2015: „Első filozófia”. 65.

<sup>177</sup> Vö. Apel, 1992: „A diskurzus-etika határain.” 79.

<sup>178</sup> Jóllehet ezt Apel inkább Kanthoz sorolja, ám Kanté elsősorban szubjektumfilozófia.

<sup>179</sup> A kommunittaristákhoz való viszonyához ld. MacIntyre, 1991: „I’m Not a Communitarian, But...”; 2002: „Politika, filozófia, közjó”. Jó áttekintést nyújt továbbá Horkay Hörcher, 2002: „Bevezetés”.

<sup>180</sup> Elemezhető lennének itt Martin Buber, Emmanuel Lévinas és Knud Ejler Løgstrup, illetve egyes perszonalisták is – azt remélem ugyanakkor, hogy az alábbiakban leírtak megmutathatják legalább annak irányvonalait, hogy a dialogikus gondolkodók felől megfogalmazható egyes kritikákra hogyan válaszolna MacIntyre, és hogy a macintyre-iánus nézőpont mit tanulhatna tőlük.

állítja párba. Lukáccsal épp ellentétes filozófiai „vétkük”: Lukács túlságosan is a rendszeralkotásra koncentrált, egészen addig a pontig, ahol filozófiája már fogalmi „kényszerzubbonyá” vált<sup>181</sup> – vagyis sterillé és dialógusképtelenné, mindent már egy előre adott tézis szempontjából, előítéletek mentén, mintegy előre eldöntött módon értékelt totalizáló filozófiájában. Rosenzweig épp ellenkezőleg: a korábbi, monologikus filozófiát annyira absztraktnak és totálisnak találta, hogy a dialógus mint ellenpólus kidolgozásakor a partikuláris megragadására törekedett, amely a kiszámíthatatlan igazság hordozója.<sup>182</sup> Már nála megjelenik az a felfogás, hogy a gondolat maga is dialógus,<sup>183</sup> amit – mint láttuk – MacIntyre és Apel is magáévá tett. Ugyanakkor ezt a dialógust szembeállította az elméletekkel, a filozófiával és a filozófiai kérdezéssel is. A lényegekre való rákérdezés ugyanis szerinte szem elől téveszti az egyedit, mintegy megkíméli magát tőle,<sup>184</sup> a filozofikus gondolkodás pedig egyenesen ellentétes a józan ésszel.<sup>185</sup> Tehát Rosenzweig szerint a filozófia nem lehet dialogikus, csak menekülés a dialógus elől.<sup>186</sup> Lukács ennek mintha tökéletes illusztrációja lenne MacIntyre szemében: azt példázza, hogy mi történik akkor, ha eltűnnek a kérdések, és kérdések nélküli, „megkérdőjelezetlen és megkérdőjelezhetetlen válaszok maradnak”.<sup>187</sup> Így Rosenzweig útja „elmélet nélküli dialógus”, míg Lukácsé „dialógus nélküli elmélet”.<sup>188</sup>

Rosenzweignak többféleképp is lehet válaszolni MacIntyre álláspontjából – és érdemesnek is tűnik itt a lehetőségeket röviden áttekinteni. Kérdéses egyáltalán, hogy Rosenzweig vállalása, az elmélet nélküli dialógus, az egyes általánosítás nélküli megközelítése kivitelezhető-e egyáltalán. MacIntyre figyelmeztet, hogy – mint Arisztotelésztől megtanulhatjuk – az egyessel eleve mindig már az általános egy példányaként találkozunk, a partikuláris az univerzális megjelenítőjeként.<sup>189</sup> Releváns lehet Rosenzweig gondolataival kapcsolatban, amire MacIntyre más műveiben emlékeztet, miszerint azok a poszt-nietzscheánus gondolkodók, akik az absztrakciót és a metafizikát megkísérelték mind gyökeresebben és gyökeresebben kiirtani filozófiájukból, a későbbi posztmodern generációk részéről egyre-másra megkapták a kudarc bélyegét – mivel utódaik visszatérően megtalálták ebben vagy abban az aspektusban a meghaladni kívánt ontológia nyomait.<sup>190</sup> Ugyanakkor ez a vállalkozás el is

<sup>181</sup> MacIntyre, 2006: „The Ends of Life”. 134.

<sup>182</sup> MacIntyre, 2006: „The Ends of Life”. 134.

<sup>183</sup> MacIntyre, 2006: „The Ends of Life”. 134.

<sup>184</sup> MacIntyre, 2006: „The Ends of Life”. 135-136.

<sup>185</sup> MacIntyre, 2006: „The Ends of Life”. 135.

<sup>186</sup> MacIntyre, 2006: „The Ends of Life”. 136.

<sup>187</sup> MacIntyre, 2006: „The Ends of Life”. 139.

<sup>188</sup> MacIntyre, 2006: „The Ends of Life”. 139.

<sup>189</sup> MacIntyre, 2006: „The Ends of Life”. 139.

<sup>190</sup> Ld. MacIntyre, 1990: *Three Rival Versions*. 46.

távolodik a dialógustól, mert minél inkább fel kívánja számolni magában az általánost és a fogalmilag megragadhatót, annál kevésbé lesz megvitatható.<sup>191</sup> Magát az egyestől való menekülést a dialógus által igyekezhethetünk elkerülni, ugyanakkor a dialógus mindig egy többé vagy kevésbé explicit elmélethez képest folyhat le, amelyet minél inkább nyitottnak kell felfognunk a másik kihívására. A filozófiai reflexió azonban megkerülhetetlen lesz, amint meg kívánjuk érteni a másokkal való különbséget vagy azt, hogy mit kell tennünk – hiszen mint MacIntyre írja, az absztrakció minden megértés előfeltétele,<sup>192</sup> a filozófia pedig szükséges hozzá, hogy a gyakorlatban fellépő mély véleménykülönbségeket vagy etikai dilemmákat reményünk lehessen feloldani.<sup>193</sup>

MacIntyre mindkét szélsőséget, a Rosenzweig követte szétforgácsolódást és a Lukács-féle totalizációt igyekszik elkerülni, és egy olyan filozófia útját kívánja járni, amely egyszerre lehet egyfelől dialogikus és kérdező, másfelől elméleti és szisztematikus.<sup>194</sup> A dialógusra fókuszáló természetes törvény, amely maga is nyitott rendszer, egy ilyen dialogikus elmélet mintája lehet.

Áttérve Karl Jaspersre, elmondhatjuk, hogy ő hazánkban nem feltétlenül ismert dialogikusságáról: magyarul megjelent könyveiben vajmi keveset olvashatunk erről a témáról. Viszont Hamvas Béla éppen őt tekintette a kérdéskör megkerülhetetlen klasszikusának.<sup>195</sup> Hamvas költőien foglalja össze kommunikációelméletének egy részét:

A modern Én-Te kommunikáció, a dialógus vagy akárminek nevezzék is, [...] belső feszültségből kirobbanó kényszer, amely az emberi Ént megrepeszi, és az egzisztencia a szétvetett Én hasadékain keresztül úgy fűtül ki, mint a robbant kazán nyílásain az eszeveszett gőz. Csakhogy éppen ez az Én-felrobbantó önmagából való kitódulás az, amikor az egyik egzisztencia elementáris módon csaknem megrohanja a másikat és beleárad – éppen ez az a folyamat, amiben az egzisztencia megvalósul. Mert az egzisztencia mindig a határolt Én [...] merev formáinak tökéletes lerombolása által jut önmagához.<sup>196</sup>

Ez a „belső feszültség” azonban sohasem enyhül teljesen, nincs „végleges megnyugvás”. Ez pedig filozófiai reflexióra sarkall Jaspers szerint, voltaképp a jaspersi „határhelyzetek” egyikét jelenti ennek átélése. Reflexiója szerint ez a feszültség először az önmagunkra eszmélésben jelentkezik, amikor kitörünk a hétköznapi emberek „kollektív tudatából”. Ez a kollektivitás elégtelennek látszik, amennyiben nem lehetünk részeként igazán önmagunk. Ám tudatossá válásunk, szembefordulásunk a kollektivitással elégedetlenséget szül, mivel eredményeként átéljük saját elégtelenségünket is. Ezért szükséges a kommunikáció, amelyben egymás felé

<sup>191</sup> Vö. MacIntyre, 1990: *Three Rival Versions*. 45-46.; 2006: „First Principles”. 170-171.

<sup>192</sup> MacIntyre, 2006: „The Ends of Life”. 139.

<sup>193</sup> Erről és a filozófia szükségességéről általában bővebben szólok az 1.1. fejezetben.

<sup>194</sup> Vö. MacIntyre, 1993: „Are Philosophical Problems Insoluble?”

<sup>195</sup> Hamvas, 1988: „Szellem és egzisztencia”. 72.

<sup>196</sup> Hamvas, 1988: „Szellem és egzisztencia”. 73-74.

fordulva igazán összekapcsolódhatunk – ám a kommunikáció is kevésnek bizonyul, mert nem vagyunk általa képesek átadni önmagunkat és teljességében befogadni vagy akár megérteni a másikat. Viszont ez a kapcsolat legalább képes arra, hogy lehetőséget teremtsen arra, hogy még inkább önmagunkká váljunk.

Két pontban vélem összefoglalhatóan a Rosenzweig és Jaspers filozófiájából származó belátásokat, amelyek egyes MacIntyre-nél hiányzó intuíciókat pótolhatnak. Az első a közölhetetlenre, a beszéd hatáira – voltaképp a közlés nehézségeire vonatkozik. MacIntyre-nél hangsúlyos és központi az a gondolat, hogy egy nyelv (vagy egy tradíció) nem feltétlenül fordítható le a másikra,<sup>197</sup> ám a közölhetetlen dimenziójáról nem jellemző, hogy írna, akár a másik személy, a partikuláris vagy bármi más viszonylatában. Az ilyen jelenségekre való reflexió viszont arra emlékeztet – ráerősítve a fordítás jelentette akadályokra –, hogy a dialógus korántsem könnyű, problémátlan folyamat, hanem a közölhető keskeny sávjában zajlik le, újra és újra komoly korlátokba ütközve. A másik körülmény, amire az előző két filozófus figyelmeztet, hogy nem csak egy-egy üzenet, hanem a dialógus mint olyan is tanulságokkal szolgálhat. A dialógusban távolról sem csupán a közlések tartalma vagy a metakommunikáció számít, hanem az is, hogy a párbeszédben megjelenik a másik személy. Egy olyan egyediség, amit bár meg szabad kísérelnünk megfogalmazni (hiszen ez elkerülhetetlen, mint erre az ezt tagadó filozófusok végső soron önellentmondó gyakorlata is utal), ámde tudnunk kell, hogy konceptuálisan nem kolonizálhatjuk soha, és ha ebbe a hitbe ringatnánk magunkat, az veszélyt jelentene pont a másik közölhetetlen valójára. A két aspektus, összességében az, ami közölhetetlen, valamilyen formában mégis megtapasztalható – még ha nem is maradéktalanul. Mint arra sok dialogikus filozófus rámutat, a dialógusban résztvevő másik jelenléte etikai felhívást intéz hozzánk, amelyben bennfoglaltatik a személy méltóságának potenciális érzékelése is. Ez a belátás mintha átsejlene néha MacIntyre megfogalmazásain, ám mivel általában a közösséget hangsúlyozza akár az egyénnel, akár a személlyel szemben, ezért ez nem egyértelműen van jelen munkáiban. (Az a Jaspersével párhuzamos gondolat, hogy a közösség konstituálja az egyént, és nem fordítva, általánosságban is kedves gondolat a komunitáriusok közé sorolt filozófusok számára.) Minden esetre a 2.2. fejezetben egy olyan felfogást fogok vázolni a nyomdokain, amely közel hozza Kant „társiatlan társiasság” gondolatához – és ezzel együtt akár a dialogikusság filozófusaihoz is.<sup>198</sup>

Gadamer hermeneutikájával különösen érdekes lenne hosszabban is összevetni MacIntyre dialogikus megközelítését – már csak egymásról szóló cikkeik miatt is – mind

<sup>197</sup> Ld. ehhez különösen: MacIntyre, *Whose Justice?* 370-388.

<sup>198</sup> Sőt az emberi személy méltóságának kihangsúlyozása által a perszonalistákhoz is.



hasonlóságuk, mind különbségük miatt. Gadamer ugyanis egyrészt dialogikus gondolkodónak tűnhet, másrészt azonban – mint Apel is utalt rá MacIntyre-rel ebben egy platformra helyezve őt – filozófiájában erősen historicista és relativista jegyek figyelhetők meg: hermeneutikája éppen a megértés szituáltságára, nyelv-, történelem- és egyáltalán kultúrafüggőségére reflektál. Ez a vonás MacIntyre-nél is megtalálható, ám épp a dialógus-alapú természetes törvény az, ami ezek legfontosabb gátját adja nála.<sup>199</sup> Olay Csaba felhívja rá a figyelmet, hogy Gadamernél is az igazság adja a dialógus alapvető értelmét: nem a „másik mássága” miatt van a párbeszédnek és a vitának jelentősége, „hanem azért, mert bizonyos dimenziókban és témákról nem áll rendelkezésünkre más verifikációs eszköz, mint az egymással folytatott tartalmi megvitatás”.<sup>200</sup> Emiatt Gadamer – MacIntyre-höz hasonlóan – létjogosultságot tulajdonít annak, hogy saját magunkkal vitázzunk.<sup>201</sup> Ám épp a fentebb tárgyalt szerzők, Rosenzweig és különösen Jaspers azzal a belátással szolgálhatnak, hogy ennek a „másságnak”, és még inkább a Másiknak legalább akkora jelentősége lehet minden kommunikációban, mint az igazságnak, és megtapasztalása az igazságra nézve is okíthat minket. Ugyanakkor éppen mivel Gadamernél az igazság megvitatása a hangsúlyos, relativisztikus tendenciái visszaszoríthatók, mivel MacIntyre megközelítésével vagy egy ahhoz lényegileg hasonló, a dialógus és az érvelés lehetőségi feltételeit kidolgozó filozófiával ellentmondásmentesen kiegészíthetőnek látszik.<sup>202</sup>

Rátérhetünk immár az Apel és feltehetőleg Habermas fémjelezte harmadik paradigmára és annak összevetésére MacIntyre filozófiájával. Értelmezésem szerint MacIntyre természetes törvénnyel kapcsolatos felfogására ugyanaz jellemző, mint Apelre és az első filozófia általa képviselt paradigmájára: fókuszuk „az *interszubjektív kommunikációra* irányul”.<sup>203</sup> Reflektálnak rá, hogy az érvelésnek (vagy a gondolkodásnak és az eszmecserének) milyen lehetőségi feltételei vannak és a sikeres dialógus milyen követelményeket állít elénk – és ezek szubsztantív részét univerzális etikai szabályokként értelmezik. MacIntyre megközelítése avagy annak általam adott értelmezése – mint azt sokan észre fogják venni – számos rokonságot mutat Apel és Habermas (transzcendentálpragmatikai) diskurzusetikájával. Sőt, úgy vélem:

<sup>199</sup> Erről lesz szó pl. az 1.2. fejezetben.

<sup>200</sup> Olay, 2000: „Gadamer értelmezésfelfogása”. 98. Vö. Kajtár, 2014: „A vita mint a relativizmus ellenszere”. 168.

<sup>201</sup> Ld. Kajtár, 2014: „A vita mint a relativizmus ellenszere”. 170. Kajtár ezt a fajta vitát leértékeli – MacIntyre annyiban egyet is értene vele a fent mondottak értelmében, hogy a teljesértékű vita nem az internális, hanem a másokkal folytatott.

<sup>202</sup> Ld. Kajtár, 2014: „A vita mint a relativizmus ellenszere”, valamint Patsch, 2015: „Metafizika, relativizmus, dialektika”. Kajtár ezt Habermas diszkurzív elméletével véli elvégezhetőnek, míg Patsch Weissmahr Béla dialektikájával igyekszik megtámogatni a gadameri hermeneutikát. Habermas és MacIntyre hasonlóságáról alább lesz még szó, Weissmahr és MacIntyre hasonlóságához pedig ld. Paár, 2018: „Retorting Arguments”.

<sup>203</sup> Apel, 2015: „Első filozófia”. 58.

megközelítésük strukturálisan azonos.<sup>204</sup> Nem gondolom véletlennek azt sem, hogy Apel a természetjog hagyományára mindig pozitív összefüggésben hivatkozik<sup>205</sup> – lehetséges, hogy a potenciális egyezési pontokat ő is felismerte megközelítése és a korábbi természetjogászok gondolatai közt. De nézzük meg először Habermas egyes érveléseit és a MacIntyre-rel való egybecsengéseket.<sup>206</sup>

Habermas diskurzusetikája a racionális vita lehetőségi feltételeire utal mint kiindulópont. Ahhoz pedig, hogy ezt kifejtsük, álláspontja szerint „fel kell térképezni az együttműködő igazságkereséshez szükséges etikai előfeltételeket is.”<sup>207</sup> Például a vitában a komolyan érvelő tartózkodik attól, hogy a legnyomósabb érven kívül más is befolyásolja a diskurzus menetét, így tartózkodik a fenyegetésektől. Ez a vitában olyan preszuppozícióként jelenik meg, amely előírja a fizikai fenyegetéstől való tartózkodást. Ha azonban valaki tagadja ezt a preszuppozíciót, azzal saját pozíciójának értelmességét ássa alá. Igaz ez a racionális vita minden feltételére is: tagadásuk performatív önellentmondáshoz vezet, hiszen a beszédaktus létrehozásában elismeri azt, amit explicit módon tagad. Így azt állíthatjuk – Jason Hannan szavaival élve –, hogy Habermas szerint a nyelvi kommunikáció „belső logikája [...] normatív elköteleződések is magában foglal”.<sup>208</sup>

MacIntyre ugyanígy a vita lehetőségi feltételeire épít, valamint az indoklás szükségességére. Úgy gondolja, hogy ha valamit igaznak állítunk, azzal amellet is

---

<sup>204</sup> Emiatt úgy vélem, Habermas és Joseph Ratzinger (a későbbi XVI. Benedek pápa) eszmecseréjét is érdemes lenne megvizsgálni a természetes törvény dialogikus felfogása felől, ugyanis talán gyümölcsözőbb lehetett volna a párbeszéd, ha ez a természetes törvény ilyen irányú újragondolása hangsúlyosan megjelenik benne – ám Ratzinger legalább utal valami hasonló lehetőségére. Érdemes a klasszikus természetjog zsákutcájáról és egy ész-alapú természetjog lehetőségéről hosszabban is idézni: a „természetjog maradt – különösen a katolikus egyházon belül – az érvelés ama formája, amellyel a szekuláris társadalommal, valamint a többi hívő közösséggel folytatott beszélgetések során a katolikus egyház a közösen birtokolt észre hivatkozik, és amelynek segítségével a jog etikai alapelveire vonatkozó egyetértést keresi egy szekuláris, pluralista társadalomban. Sajnálatos módon azonban e szerszám kicsorbult, ennél fogva e beszélgetésben nem is szeretnék rá támaszkodni. A természetjog eszméje a természet olyan fogalmát előfeltételezte, melyben természet és ész egymásba kapaszkodnak, azaz a természet maga is ésszerű. A természet e szemlélete az evolúció elméletének győzelmével darabokra tört. [...] Napjainkban az emberi jogok tanítását talán az emberi kötelességekkel, valamint az ember határaitól szóló tanítással kellene kiegészíteni, ami segíthetne feléleszteni azt a kérdést, hogy nem lehetséges-e vajon a természetből eredő ész (*Vernunft der Natur*), ilyenformán pedig valamilyen természetjog az ember számára”. Habermas ugyanebben a beszélgetésben mondja saját elméletéről, hogy az „észjog hagyományába tartozik, mely lemond a klasszikus és a vallásos tanok erős kozmológiai és üdvtörténeti feltevéseiről.” Habermas – Ratzinger, 2004: „Ami megelőzi a politikát.” 87-88, 73. Érdemes itt megjegyezni, hogy MacIntyre „Intractable Moral Disagreements” című műve (2006) és a rá írt válaszok eleve XVI. Benedek pápa felhívására jöttek létre, amely a katolikus egyetemek természetes törvényéről szóló vizsgálódását szorgalmazta.

<sup>205</sup> Apel, 1992: „Utópia-e az ideális kommunikációs közösség.” 69.; 2015: „A kommunikációs etika.” 34-34, 49.; „Első filozófia.” 66. „A diskurzusetika.” 95.

<sup>206</sup> Ehhez bővebben ld. MacIntyre és Habermas viszonyáról szóló cikkemet: Paár, 2019: „A diskurzusetikák alakváltozatai.”

<sup>207</sup> Szücs, 2015: *A kommunikatív hatalom*. 57.

<sup>208</sup> Hannan, 2016: „Moral Discourse.” 25.

elköteleződünk, hogy igazoljuk állításunkat, így vállaljuk az érvek és ellenérvek megvitatását.<sup>209</sup> Ehhez viszont szükség van mások részvételére is a vitában, akik hitelesen és teljes felkészültségükkel tudják képviselni az ellenkező álláspontokat.<sup>210</sup> Az ő valódi bevonódásuk pedig nem érhető el úgy, ha például testi fenyegetést helyezhetünk kilátásba, így ez részét képezi a vita megfelelő kereteinek.<sup>211</sup>

Egy másik közös alapvető pont az univerzalitás és a kontextusfüggőség felismerése. Habermas *The Unity of Reason in the Diversity of Its Voices* című szövegében Rorty kontextualista etnocentrizmusával Hilary Putnam gondolatait állítja szembe, és nézetei itt ismét egyezést mutatnak MacIntyre felfogásával. A mindkettejükre jellemző fallibilizmus jegyében hibának tartja, ha úgy véljük, elérhető számunkra egy világon kívüli, kontextusfüggetlen perspektíva.<sup>212</sup> Többször is hangsúlyozott gondolata ugyanakkor,<sup>213</sup> hogy még ha különbözően értelmezik, és más kritériumok szerint mérik is őket „az olyan fogalmak, mint az igazság, a racionalitás vagy az igazolás *ugyanazt* a nyelvi szerepet töltik be *minden* nyelvi közösségben.”<sup>214</sup> A nyelvhasználat minden esetben magában hordozza ugyanazt az utalást az objektív igazságra, mivel ez „minden nyelvhasználat pragmatikájába be van építve.” Tehát mind a kontextusfüggőség, mind pedig ez a „kontextusokat transzcendáló” igazságra irányuló ész fogalma jelen van Habermasnál. „Az ész [...] egyszerre immanens (nem található meg a konkrét nyelvjátékokon és intézményeken kívül) és transzcendens is (regulatív eszme, amelyet arra használunk, hogy kritizáljunk általa minden cselekvést és intézményt)” – idézi Habermas Putnamet.<sup>215</sup>

MacIntyre egy, ezzel alapvonalaiban megegyező koncepció mellett foglal állást: nyelvhasználatunkban az objektív igazságra való utalás is univerzálisan implikált, az ész mércéi pedig egyszerre függenek a hagyományoktól, de egyúttal a kontextustól független igazságot igyekeznek elérni.<sup>216</sup> Véleménye szerint bármely ítélet, még az is, amely akár csupán azt kívánná megállapítani, hogy milyennek tűnik számunkra valami, már többre tart igényt, mint pusztán relatív vagy szubjektív érvényesség, mivel vele bennfoglaltan azt is megállapítjuk, hogy minden más nézőpontból is fel kell ismerni, hogy számunkra éppen ilyennek tűnnek ebből

<sup>209</sup> MacIntyre, 1999: „Moral Pluralism.” 5.

<sup>210</sup> MacIntyre, 1999: „Moral Pluralism.” 5.

<sup>211</sup> MacIntyre, 1999: „Moral Pluralism.” 6.

<sup>212</sup> Habermas, 1992: „The Unity of Reason.” 139.

<sup>213</sup> Habermas, 1995: „Morality, Society.” 105.; 1992: „The Unity of Reason.” 138.

<sup>214</sup> Habermas, 1992: „The Unity of Reason.” 138.

<sup>215</sup> Habermas, 1992: „The Unity of Reason.” 138.

<sup>216</sup> Ld. ehhez MacIntyre, 1988: *Whose Justice?* 363.; 1998: „Moral Relativism.” Apel véleményét erről ld. 2015: „Az angol-amerikai »kommunitarizmus«.” 214-215.

az aspektusból a dolgok.<sup>217</sup> Tehát a különböző tradíciók már szükségszerűen mindig is magukban foglalnak (implicit módon) egy ilyen hivatkozást az egyetemesre. Így egyetlen tradíció sem relativista – mindegyikben megtalálható az igény az univerzalitásra.<sup>218</sup> Ugyanakkor azt is állítja, hogy nem létezik olyan abszolút nézőpont, amely minden tradíciótól független lehetne.<sup>219</sup> Úgy tűnik, leginkább akkor ragadhatjuk meg álláspontját, ha úgy foglalkozunk össze: az univerzális igazság is csak adott partikuláris tradíciókból látható be. Az egyes hagyományok összeütközésekor pedig a vita normáit betartó hatékony párbeszéd vezethet tovább ennek feltárásában.

A vita normáinak kiemelése teheti alkalmassá arra Habermas és MacIntyre álláspontját, hogy elméletük etikai szűrőként funkcionálhasson, amely nem hagy jóvá bárminő emberi célkitűzést. A két szerző közös vállalása, hogy a racionalitással kapcsolatban felmutassák: nem hallgat céljainkról. Habermas némiképp kétértelműen fogalmaz, amikor azt írja: MacIntyre *Az erény nyomában* című művében amellet érvel, hogy a felvilágosodás kikezdhettelen hozadéka, hogy „a cél-racionalitásra korlátozott instrumentális ész céljai meghatározásában vak érzelmi attitűdökre és önkényes döntésekre hagyatkozik”.<sup>220</sup> MacIntyre természetesen éppen ezért illeti kritikával a felvilágosodást, és tartja tévútnak, helyrehozandó tévedésnek. Habermas ugyanakkor azt igyekszik bizonyítani, hogy a felvilágosodás által kijelölt úton haladva is kialakítható egy ennél szubsztanciálisabb racionalitás-felfogás. Tehát közös bennük ez alapján az instrumentális racionalitás meghaladásának igénye is.

Habermasnak mindezek az összefoglalt nézetei tehát szoros közösséget mutatnak a macintyre-i természetes törvény-felfogással. Ám úgy tűnik, hogy Habermas fent idézett gondolatai egy meglehetősen heterogén életműbe illeszkednek, amelyben sokszor csupán hipotetikus lehetőségként, legfőljebb kontingens posztulátumként veti fel vagy egyenesen relativizálja épp ugyanezeknek a gondolatoknak az igazságát. Apel maga pont ezt látszik szemére vetni, megjegyezve ugyanakkor, hogy Habermas álláspontja „olyan komplex, hogy nem lehet minden további nélkül kizárni, hogy lehet, hogy nem egyértelmű, vagy csak ambivalens”.<sup>221</sup> Habermas a diskurzus-alapú megközelítés mellett más felfogásokkal is kísérletezik, időnként ellent is látszik mondani a diskurzusetikának. Emiatt viszont ismét csak hasonlít MacIntyre-höz, akiről már láttuk, hogy Apel felosztásában az első filozófia többféle megközelítéséhez (és akár tagadásához) is sorolható lenne, és időnként – mint dolgozatomban

<sup>217</sup> MacIntyre, 1998: „Moral Relativism.” 215.

<sup>218</sup> Vö. MacIntyre, 1998: „Moral Relativism.” 204.; 1999: „Moral Pluralism.” 3.

<sup>219</sup> MacIntyre, 1994: „How Can We Learn.” 295.

<sup>220</sup> Habermas, 1990: „Discourse Ethics.” 43.

<sup>221</sup> Apel, 2015: „Meg lehet-e alapozni a »kritikai elméletet«?” 186.

megmutatom – maga is a dialogikus természetes törvény-koncepcióval látszólag inkompatibilis állításokat tesz. A Habermas gondolkodásának diverz volta, illetve a maga összetettségében való rekapitulációja jelentette nehézség miatt amennyiben MacIntyre természetes törvény-elméletére koncentrálunk, annyiban érdemesebb tehát Apellel összevetni. Ezt részben már el is végeztük Habermas és MacIntyre összevetésének első pontjában, hiszen ebben főképp olyan állításokról volt szó, amelyben Apel is osztozik kettőjükkel. Ugyan MacIntyre-höz hasonlóan Apel sem dolgozta ki diskurzusetikáját sohasem egy szisztematikus monográfiában, cikkei mégis konzekvens kibontásai ennek a megközelítésnek, és mindig ennek pozíciójából szólal meg bennük (talán nála következetesebb képviselőjét nem is találánk).

Apelt különösen közel hozza MacIntyre-höz a kommunitarizmussal való szimpátiája, amely irányzathoz maga besorolja MacIntyre-t. Eme szimpátiájában egészen odáig ment, hogy saját társadalomfilozófiáját „transzcendentális kommunitarizmusnak” nevezte,<sup>222</sup> miközben a partikuláris közösségekre való rászorultságunkat ő is elismeri az univerzális normák megismerésében.<sup>223</sup> Csakhogy az ő filozófiája bár közösségre épül, ám az *ideális kommunikációs közösségre*, és nem egy-egy partikuláris kollektívával való közösségünkre. Úgy gondolja, hogy emellett maga az emberiség egy „számunkra nem átléphető közösség”:<sup>224</sup> szerinte „az okoskodó nyilvánosság képviselte diskurzusz [...] mindig is már az emberiségre, mint a korlátlan kommunikációs közösség általunk ismert szubsztrátumára szabott.”<sup>225</sup> Összességében partikularitás és univerzalitás közt meg kívánja találni az egyensúlyt, azt állítva: „nem szabad [...] sem az *ideális kommunikációs közösség a priori*ját [...], sem pedig a *történetiség és a fakticitás a priori*ját (amely megfelel egy reális kommunikációs közösséghez való tartozásunknak) abszolutizálnunk vagy izolálnunk.”<sup>226</sup> Praktikusán és elsődlegesen az utóbbiból kell kiindulnunk, ám az utóbbi normáit és az ideális közösség eszméjét már a faktikus közösségben (vagy akár a MacIntyre által is kiemelt szerepfunkciókban)<sup>227</sup> adott konvencionalitásról is le lehet olvasni.<sup>228</sup> A kommunitaristaként címkézett szerzőkkel és MacIntyre-rel ráadásul az is rokonítja, hogy a liberalizmust, a szerződéselvűséget és különösen ezek rawls-i változatát – Habermastól merőben eltérően – gyakran bírálja.<sup>229</sup>

<sup>222</sup> Apel, 2015: „Az angol-amerikai »kommunitarizmus«.” 213.

<sup>223</sup> Vö. Apel, 2015: „Első filozófia.” 79.

<sup>224</sup> Apel, 2015: „Az angol-amerikai »kommunitarizmus«.” 218.

<sup>225</sup> Apel, 1992: „Utópia-e az ideális kommunikációs közösség.” 71.

<sup>226</sup> Apel, 2015: „A diskurzusetika”. 148.

<sup>227</sup> Vö. Apel, 2015: „Első filozófia”. 84.

<sup>228</sup> Vö. Apel, 2015: „Az angol-amerikai »kommunitarizmus«.” 212. Gyakorlatilag e leolvashatóság mellett fogok érvelni az 1.2. fejezetben Winch relativizmusával szemben.

<sup>229</sup> Apel, 2015: „A kommunikációs etika.” 30, 39.; „A posztkantianus univerzalizmus.” 167-168.; „A diskurzusetika.” 114-115.; „Az angol-amerikai »kommunitarizmus«.” 207-210.

Az ideális kommunikációs közösség vonatkoztatási pontként való felfogása Apelnél utópisztikus vonás – ám utópizmusával párhuzamosan egy erőteljes orientáció is megjelenik nála egy pesszimistábbnak nevezhető „politikai realizmus” felé.<sup>230</sup> Ez a kettősség abban mutatkozik meg, hogy egyfelől a hangsúlyt sokszor arra az állításra helyezi, miszerint az etika és a közösségek legfőbb normái azok kell legyenek, amelyek ebben az ideális közösségben – ideális, tehát erőszakmentes kommunikációs körülmények közt – konszenzusra találhatnak. Ám másfelől szerinte ezeket a normákat a reális, „életvilágbeli” társadalmakban nem mint mindig is betartandókat kell kezelnünk, hanem mint regulatív eszméket, amelyek a társadalom fenntartása mellett a Max Weber-i felelősségetika konzekvencialista szellemiségének megfelelően aszimptotikusan el is vezethessen egy ideális társadalom irányába. Emiatt azonban egész etikája, bázisát és alkalmazását tekintve látszólag önkényesen általa „A-” és „B-megalapozásnak” nevezett részekre válik szét, melyek közül az „A” az ideális, a „B” a mindennapokban valóban alkalmazandó normákat jelöli. Az „A” osztályba tartozó normák szerint tilos lenne az erőszak és a megtévesztés, a „B” osztály viszont ezeket megengedi.<sup>231</sup>

Talán Apel gondolkodásának ez a korántsem feszültségmentes utópista „realizmusa” kínálja a legizgalmasabb összevetési lehetőségeket MacIntyre-rel, akinél szintén megfigyelhető az utópizmus, a politikai pesszimizmus és a realizmus egy másfajta találkozása. Nála a vonatkoztatási rendszer nem, vagy legalábbis explicit módon jellemzően nem egy ideális közösség, és ő nem is azt hangsúlyozza, hogy az érvényes normáknak konszenzusra kellene találnia egy ideális közösségben. Sokkal inkább látja azt, hogy a mind nagyobb közösségek milyen kommunikációs akadályokba ütköznek, és ezért inkább a kisközösségek hozzávetőleges, de nem egyöntetű egyetértésére helyezi a hangsúlyt – sőt, kifejezetten elismeri a disszenzus értékét és alapvető voltát az emberek számára (erről a 3.1. fejezetben fogok írni). Az univerzális normák, vagyis a természetes erkölcsi törvény alapja és próbaköve nála persze nem is az, hogy ilyen helyzetben konszenzus tárgyai lehetnek-e, hanem a dialógus általános implikációi és az igazság elérésének lehetőségi feltételei. Ennek ellenére vagy talán éppen ezért azonban a természetes törvény előírásait minden helyzetben és politikai összefüggésben betartandónak tartja. Ezek az előírások pedig nem esnek nála szét egy „A” és egy „B” részre, hanem e kettőt szintetizálni igyekezve már mindig ügyel arra, hogy a megfogalmazott elvek saját fenntarthatóságukat is biztosítsák. Így nála a megtévesztés vagy a hazugság nem esik „ideális” értelemben sem tiltás alá, hanem időnként elő is írja ezeket az „igazságra törekvés” jegyében (amiről a 2.2. fejezetben szólok bővebben). Magához az utópia fogalmához pedig

<sup>230</sup> Utópizmusához való ambivalens viszonyáról ld. Apel, 1992: „Utópia-e az ideális kommunikációs közösség.”

<sup>231</sup> Vö. Apel, 1992: „A diskurzus-etika határain.” 119-120.; 1995: „A diskurzusetika.” 144, 147.

Apelhez hasonlóan maga is felemásan viszonyul – ritkábban negatív konnotációkat társít hozzá, egészen gyakran viszont büszkén vállalja utópizmusát azzal kapcsolatosan hogy bár politikai ideáljainak megvalósítása sokszor reménytelennek tűnhetnek, ezeket mint mércéket és mint követendő értékeket nem adja fel:<sup>232</sup> ide tartozik az agenciánkat előmozdító, az igazságra törekvő dialógusnak helyet biztosító és a közjót előmozdító lokalitás avagy kisközösség megvalósítása is tartozik.<sup>233</sup>

Talán már ezzel is bemutattam, hogy a MacIntyre dialogikus szemléletének és a diskurzusetika „hivatalos” képviselőinek összevetésében milyen ígéretes távlatok vannak – jóllehet ez is csupán néhány volt a számos összevetésre kínáló pont közül. Hármójuk érvelésrendszerének összevetése és összedolgozása külön projekt lehetne, ám bizonyos okokból MacIntyre műveit önmagukban is érdemesnek tartom egy ilyen koncepció kifejtésére. Ez abból fakad részben, hogy Apel és Habermas általában figyelmen kívül hagy egyes ellenvetéseket, amelyekre MacIntyre viszont kielégítően válaszolni képes.<sup>234</sup> Ezáltal csakúgy, ahogy a természetes törvény korábbi megalapozási kísérleteit kiegészítheti a macintyre-iánus megközelítés, úgy a diskurzusetikáknak is támaszául szolgálhat – miközben valószínűleg egyik megközelítés sem teszi a másikat feleslegessé. Ám a kiegészítő funkció mellett az is fontos, hogy Apel és Habermas mellé állítva etikáik sajátosságai egyes aspektaikban transzparensbbé válhatnak. MacIntyre-ről az válik egyértelművé, hogy bár sokszor kritizálja Kantot és aligha kantianusnak elkönnyvelt filozófus, egyes érveléseiben a deklaráltan Kant-követő diskurzusetikához hasonlóan kanti vonásokat vélhetünk felfedezni. A diskurzusetika hivatalos pozícióját az övével összevetve pedig jobban kibontakozhat az, hogy álláspontjuk mely része az, amely a közös alapból, a diskurzus, illetve dialógus-centrikus megközelítésből fakad, és melyik az, amely ettől független vagy amelyhez az alaptól csak többé-kevésbé kívülről csatlakozó segédpremisszákkal juthatunk el. Ilyen lehet az a bevett nézet, hogy a diskurzusetika eleve liberális vállalkozás lenne, amit sokan Habermasból kiindulva vélnek – ám Apelt vagy MacIntyre-t mellé állítva ez korántsem lesz ilyen egyértelmű. (Emiatt a kontraszt miatt nem célszerű itt MacIntyre természetes törvényről alkotott felfogását diskurzusetikának nevezni, holott az alap erre adott – ám félrevezető politikai képzettársításokhoz és címkézéshez vezethet.) Közben viszont a természetes törvény sokak számára cseppet sem liberális megközelítések hívószava – miközben lehet, hogy egyes védelmezői mégis sokban

<sup>232</sup> Pl. MacIntyre, 2008: „How Aristotelianism.” Ld. ehhez még Habermasszal összefüggésben: Paár, 2019: „A diskurzusetikák alakváltozatai.” 88-91.

<sup>233</sup> Erről és az utópizmusról valamivel bővebben szólok a 3.1. fejezetben.

<sup>234</sup> Ilyennek tűnik számomra pl. a motiváció problémája (erről szó lesz az 1.1 fejezetben) vagy a diskurzusetikai koncepció kizárólagosan procedurális voltáról szóló kritika.

hasonlítanak a liberalizmus olyan klasszikusaihoz, mint Kant vagy épp Habermas.<sup>235</sup> Azt is meg kell jegyezni, hogy – mint szoltam róla – Apel következetes diskurzusetikájával szemben Habermas és MacIntyre megközelítése korántsem ilyen egyöntetű műveikben: ezért egymáshoz viszonyított pozíciójuk egyes műveik és azok egyes részletei, illetve interpretációk fénytörésében is más megítélés alá eshet. Ezzel pedig el is érkeztünk ahhoz a kérdéshez, hogy mit is gondolok MacIntyre újraértelmezésének szükségességéről – és általánosságban a MacIntyre-interpretációról.

## A MacIntyre-értelmezésről

A jelen szakaszban igyekszem tisztázni MacIntyre-értelmezésem sajátosságait és egyúttal általánosságban a MacIntyre-értelmezés kihívásait, de röviden azt is, hogy egyáltalán miért is MacIntyre-ről szól ez a disszertáció.

Dolgozatom célja legalább kettős: egyfelől egy plauzibilis MacIntyre-értelmezést nyújtani, másfelől egy plauzibilis koncepciót felkínálni a természetes törvényről. Ezáltal azonban disszertációm egyúttal megörököl egy kettősséget, amely MacIntyre műveiben jelen van – főbb könyvei ugyanis egyszerre „történeti” és „szisztematikus” jellegűek. Attól függően, hogy melyik oldalát vesszük, az eszmetörténészit vagy az analitikusét – Balázs Zoltán kritikus megjegyzését kölcsönvéve – az „előbbi esetben a történész magyaráz, a másodikban a moralista érvel.”<sup>236</sup> Persze ennél összefüggőbb a két aspektus: sokszor történeti érvei is az erkölcsről szóló elmülethez tesznek hozzá, és analitikus érveinek is megvan a szerepük az erkölcs történetének általa nyújtott kifejtésében. Mivel azonban a természetes törvényről szóló szöveg(hely)ek esetében MacIntyre-nél az analitikusabb, szisztematikus aspektus érvényesül, nálam szinte kizárólagosan ez szerepel.<sup>237</sup> De akkor pontosan miként is jelenik meg dolgozatomban ennek a kettősségnek a párhuzama?

Míg MacIntyre sok művében az erkölcs történetéből, részben szisztematikus vizsgálódások által kíván eljutni konklúzióihoz, addig én az etika- és eszmetörténet helyett sokszor épp MacIntyre-ről mint filozófiatörténeti alakról beszélek, aki történetesen a kortársunk, és aki ma is alakuló filozófiával bír. Ezt a kettősséget sok MacIntyre-értelmező, MacIntyre-szakértő és különösen a macintyre-iánusok magukon viselik: szinte klisé ezekben a körökben

<sup>235</sup> MacIntyre és a liberalizmus bonyolult kapcsolatáról szó lesz a 3.1. fejezetben.

<sup>236</sup> Balázs, 1995: „Az erények hagyományától”. 1039.

<sup>237</sup> A történeti érvei etikájának historicista felhangjaira erősítenek rá, amelyek erős relativista áthallásokkal bírnak – ezt pedig ellensúlyozza a természetes törvény melletti érvelése. Arról, hogy a relativizmust hogy kerüli el a természetes törvény-koncepciója, az 1.2. fejezetben írok.



egyszerre narrálni MacIntyre gondolkodását és eközben érvelni egy adott nézet mellett. A második vállalkozás azonban egyértelműen fontosabb kell legyen, és számomra is az. Hiszen nem az a fő kérdés, hogy pontosan értelmezem-e MacIntyre-t, hanem hogy pontosan ragadom-e meg MacIntyre-értelmezésem segítségével az igazságot a természetes törvényről.

Hogy miért kap helyet ebben a vállalkozásban MacIntyre ilyen hangsúlyosan? Természetesen más gondolkodóknál is megfigyelhetünk hasonló vagy épp azonos érveléseket – és bár törekszem másokra is támaszkodni, mégis csupán időnként jelennek meg MacIntyre-ön kívül más szerzők állításai, és akkor is elsősorban az ő természetes törvény melletti érvét támogatandóan. Hogy ez miért is van, arra ezen a ponton – a dolgozat szubsztantív argumentációját megelőzően – hat egymással összefüggő felelettel szolgálhatok. Egyrészt az előző szakaszban bemutatott kontrasztok miatt. Vagyis annak nyomán, hogy kidomborítom a természetes törvényről szóló gondolatait, érdekes viszonyok bontakozhatnak ki közte és más gondolkodók közt, amelyek mentén nem csak gondolkodókat és irányzatokat, hanem egyes tételeket is összekapcsolódni vagy épp elkülönülni láthatunk. Elkülönülni akár olyan tételektől, amelyekkel szokás szerint össze szokás kötni őket, vagy összekapcsolódni olyanokkal, amelyekkel nem szokták őket összefüggésbe hozni – általában csupán azért, mert egyazon szerző vagy iskola jellemzői állításai közé tartoznak vagy nem tartoznak. Ezért MacIntyre maga és mások is eltérő ítélet alá eshetnek e kontrasztok tekintetbe vételével.

Másrészt általánosságban MacIntyre dialogikus szemlélete és speciális dialektikája az, ami kiemeli őt számomra. Elcsépelten hangozhatna csupán megismételni a párbeszéd jelentőségét, de a szélsőségek közti közép és az egyensúly megtalálásának szükségességét is. Ezért erről igyekszem valamivel bővebben szólni, hogy megfoghatóbb legyen, mire is gondolok pontosan, és miben is látom MacIntyre sajátos vonzerejét. Ez persze különböző könyveiben, cikkeiben eltérő is lehet – az előbbiek átfogó narratívái, az utóbbiak koncentráltasága önmagában is magyarázat MacIntyre népes olvasótáborára. Rövid idő után az is szembeötlő lehet MacIntyre tanulmányozása során, hogy a különböző szerzők milyen széles palettájával kezdeményez eszmecserét – és esetenként éles vitát, igyekezve beépíteni álláspontjuk tanulságait (a fenti „arisztotelészi elv” értelmében) a saját álláspontjába.

Számomra hosszabb időnek kellett eltelnie ahhoz, hogy felfigyeljek arra a „közvetítésre”, amely MacIntyre pozíciójának sajátossága, és amelytől megközelítése még figyelemreméltóbbnak és ígéretesebbnek tűnik. Ez megragadható felszínesen a két véglet közti egyensúly megragadásaként, amelyben nyilván segítségére van az, hogy filozófusok hosszú sorára hivatkozik mind pozitív inspirációs forrásként, mind olyanként, akiktől vitáik és nézetkülönbségeik során tanult. Ám amire pontosabban gondolok, az az egymás ellenében ható

elvek és az ellentétes meglátások érvényesítése műveiben. Igyekszem néhány példával megvilágítani, hogy mire is gondolok – remélve, hogy ilyen vázlatos felsorolásuk nem hat végül banálisan.

Az egyik példa amelyről az előző szakaszban szóltam röviden a rosenzweigi filozófiakritikát illetően, miszerint az univerzálissal a partikulárisban találkozhatunk, és ugyanakkor a partikulárisal sem találkozhatunk úgy, hogy ne az univerzális instanciájaként jelenne meg. Könnyen lehet, hogy ez az elv maga az, ami MacIntyre most jellemzett dialektikájának alapja. Ehhez hasonlóan fejt ki, hogy az egyes és az általános elválaszthatatlan: a konkrét praxis elmélet nélkül vak, az absztrakt elmélet a gyakorlat nélkül hasztalan. A szabály gyakorlati bölcsesség nélkül nem alkalmazható helyesen, de a gyakorlati bölcsesség mit sem érne a benne rejlő szabály nélkül.<sup>238</sup> Objektív igazság van, de csak a tradícióktól függő relatív igazolásokkal közelíthetjük azt meg. Az első, a priori szükségszerű és evidensnek tekinthető elvek is csak valamiféle bizonyításra váró háttér előtt lehetnek evidensek. Az egyetemes a lokálisban keresendő, egyéni javaink csak a közjó függvényében megvalósíthatók. Az individuum a társadalom nélkül nincs; az ember másokra ráutaltságán (az egészen, vagyis a közössége segítségével) múlik függetlensége, viszont mintegy egyénileg, függetlenségében kell megállapítania, hogy mennyiben támaszkodhat másokra.<sup>239</sup> Jogok vannak, de a társadalmi gyakorlatokból fakadnak; szükség van nyitott eszmecserére, viszont ennek fenntarthatóságához korlátozásokra is.<sup>240</sup>

Ez természetesen nem problémamentes jellemzője MacIntyre-nek: ellentmondásokhoz vezethet, ahhoz, hogy a két pólus kioltja egymást – ártalmatlanná téve az adott pozíciót, vagy ahhoz is, hogy a két szempontot önkényesen alkalmazzuk, hol az egyiket, hol a másikat – ezzel kiszámíthatatlanná téve az adott felfogást. Nem állítom, hogy MacIntyre filozófiája akár csak döntő részben is mentes lenne ezektől a problémáktól. Úgy vélem, az ilyen feszültségek jelen vannak nála, és esetenként vezetnek is az említett problémákhoz. Mindez arra is lehetőséget ad MacIntyre-nek, hogy a különböző kontextusokban csak az egyik oldalt hangsúlyozza a másik oldal rovására – miközben ha megnyilatkozásainak összességét vesszük szemügyre, kiolvasható, látható, hogy mindkét oldal érvényesítésére törekszik, és időnként az is világossá válhat, hogy végeredményben melyik oldal alapvetőbb nála. Ugyanakkor ez a fajta gondolkodás számos félreérthető megjegyzésre és az értelmezők tévedéseire is alapot teremt.

---

<sup>238</sup> Erről a 2.2. fejezet második felében szólok majd.

<sup>239</sup> Ezt a 2.2. fejezet első felében tárgyalom.

<sup>240</sup> Erről szó lesz a 3.2. fejezetben.

Mégis, két okból ezt nem mindig és nem feltétlenül látom problémásnak. Az egyik, hogy az ilyen dialektikus ellentétek bármely oldalának eltagadása vagy elhallgatása implauzibilis és inadekvát lenne, mintha csak a homokba dugnánk a fejünket a megmutatkozó ellentétek miatt. Másrészt úgy vélem, a megfelelő oldalról megragadva ezeket az ellentmondás látszatát keltő nehézségeket, végül megoldhatónak bizonyulnak – mint erre igyekszem is majd rámutatni.<sup>241</sup> Ez a fajta dialektika természetesen a különböző kérdésekben máshogy és máshogy érvényesül MacIntyre-nél – és máshogy is kell érvényesülnie a helyes felfogásban; van, amely kérdésben az egyetemes tűnik hangsúlyosabbnak (ilyen az igazság kérdése), van, amelyben a partikularitás (ilyen MacIntyre-nél a jogok kérdése – bár ezzel épp vitatkozni fogok majd a 3.2. fejezetben). Dolgozatomban tehát igyekszem időnként ilyesfajta félreérthető helyekről kimutatni, mi is lehet a leghelyesebb olvasatuk más macintyre-i szöveghelyek fényében, és időnként MacIntyre-nél megtalálható ellentmondásokra is igyekszem rámutatni, amelyek általában az egyik oldal túlhangsúlyozásából, vagy a hibás oldal kiemeléséből fakadnak.

Visszatérve arra a kérdésre, hogy mi is indokolja, hogy dolgozatomat gyakorlatilag teljes egészében MacIntyre-re építem: negyedrészt az indokolja középpontba állítását, hogy az ebben a kontextusban felhozott érvei számomra kifejezetten meggyőzőek. Úgy gondolom (és ezt igyekszem majd alátámasztani is az alábbiakban), mindenki számára legalábbis megfontolandóak, ha nem is egyenesen megtanulandóak. Műveit olvasva számomra megvilágító belátásokra bukkantam, de sok esetben a bennem felmerült vele szembeszegezni vélt kritikákat vagy tőle független gondolatokat is megjeleníteni láttam egyes szöveghelyein. Dolgozatomban is számos olyan hely lesz, amelyek ilyen macintyre-i ihletésekből vagy rezonanciákból táplálkoznak. Ez pedig már összefügg az ötödik és a hatodik indoklással: ő volt az, aki rávezetett erre a fajta megközelítésre, ugyanakkor saját állításaival érdekes ütköztetni épp ugyanezt a megközelítést. Először főbb monográfiáiban olyan problémákra bukkantam, amelyeket később megoldódni láttam a természetes törvény koncepciójának hangsúlyosabb megjelenésével az életművében.

Hogy kezdeti kritikáimra találtam feleleteket más vagy későbbi könyveiben, azért is lehet, mert álláspontja nem monolitikus – helyesebb lenne cseppfolyósként megközelítenünk, ahogy hagyománykonceptiója is cseppfolyósítja az egyes izmusokat. Pozíciója tehát fejlődik, alakul: sokak számára épp ezért izgalmas olvasni őt és vitatkozni vele. Rőla el lehet mondani egy történetet, amely gondolkodása fejlődéséről szól – vagy ha valaki éppenséggel nem ért vele

---

<sup>241</sup> Különösen a 2.2. és a 3.1. fejezetben.

egyed, akkor épp hanyatlásáról. Számomra ez a változás nem esik ilyen egyértelmű megítélés alá, mint amely egyenes vonalú mozgásként lenne jellemezhető.

Általában a gondolkodásában megfigyelhető tendenciákat érdekesnek találom, de ezek sokszor különböző irányban alakulnak és különböző irányvonalak látszanak kibontakozni<sup>242</sup> – akár ahhoz képest is, hogy MacIntyre épp kivel vitatkozik egy-egy gondolatmenetében. Ezért időről időre megfigyelhetünk nála látszólagos vagy tényleges inkonzisztenciákat, olyan új érveket és téziseket, amelyek alkalmat adnak a korábbiak átértelmezésére. Én a magam részéről pedig igyekeztem a különböző nagyobb vonulatokból, gyakran előforduló filozófiai motívumokból vagy épp elejtett megjegyzésekből egy egységes álláspontot (re)konstruálni. Tehát nem feltétlenül azt foglalom össze, ahogy MacIntyre valamely periódusban gondolkodott, hanem hogy műveiből kiindulva milyen koherens és egyben plauzibilis filozófiai álláspontot alakíthatunk ki. Így nem azon van a hangsúly, hogy az alábbiakat a jelen pillanatban vagy bármely korábbi fázisában mindenestül aláírta volna-e.

Voltaképp a macintyre-i elmélet legjobb verzióját igyekszem kibontani az életműből, amely verziót illetően sok helyen előfordulnak életművében támogató, ennek irányába mutató részek. Ebben az értelemben nem is annyira leíró értelmezésről van szó (mintha MacIntyre ezt-és-ért állítaná), ehelyett fel lehetne úgy is fogni, hogy álláspontom szerint igazán plauzibilis és konzisztens annyiban lehetne, amennyiben a műveinek az általam kiemelt tengelyéhez közeledne – persze ennek nyilván nem egy, csupán a személye irányába tett követeléseként van értelme, inkább általános megállapítás, amely ezt a tengelyt tarja általánosan követendőnek. Ezen okokból nem is helyes, ha az itteni elméletre a „macintyre-ista” címkét használja valaki, vagy egy hasonló kifejezést ebben az értelemben – pontosabb lenne talán az itt bemutatott megközelítésre „macintyre-i” jelzőt használni (vagy a „macintyre-iánus” jelzőt ugyanebben az értelemben) azonos okokból, mint amiért MacIntyre a számára fontos Karl Marx-szal kapcsolatban sokszor pozitívan nyilatkozik a marxi ihletésről, ám (sokakhoz hasonlóan ettől elkülönítve) negatívan a „marxizmusról”.<sup>243</sup> Ez a marxizmusról szóló kijelentés részben arról is szól, hogy Marxé nem egy lezárt, befejezett rendszer, ahogy azt a marxisták szeretnék látni. Ugyanígy MacIntyre műveinek összessége sem az: ezért nem is zárhatjuk gúzsba azzal, hogy a jelenlegi fázisát tekintjük végső álláspontjának, és azt is meg kell jegyeznünk, hogy egyes kérdések még megválaszolatlanok számára, mint ahogy egyes lehetséges ellentmondások még feloldatlanok benne. Mindez, ha lehet, hatványozottan igaz a természetes törvényről alkotott

<sup>242</sup> Gondoljunk akár csak arra, hogy Apel előző szakaszban bemutatott kategóriái közül háromban is elhelyezhetőnek tűnik.

<sup>243</sup> Vö. MacIntyre, 2016: *Ethics in the Conflicts*. 93.

elméletére, amelyet sosem fejtett ki szisztematikusan, inkább csak töredékesen – fő monográfiáinak elszórt helyein és egy-egy cikkében. (Ahogy már jeleztem, még csak egységes neve sincs nála ennek a koncepciónak.) Ezért időnként igyekszem majd általa szolgáltatott nyomok mentén továbbhaladva egy bizonyos módon megválaszolni ilyen kérdéseket vagy eldönteni ilyen elméleti dilemmákat.

Valaki követhetné azt az eljárást is, hogy a MacIntyre által kifejtetlenül hagyott kisebb-nagyobb részleteket Arisztotelész és Aquinói Szent Tamás műveinek fényében egészít ki, és a problémás részeket nála ezen szerzők felfogása alapján magyarázza – hiszen MacIntyre leginkább az ő örökösüknek tartja magát. (Saját iskola alapítójaként nem is szívesen tetszeleg, inkább szeretne a tomista arisztotelianus hagyomány egyik letéteményeseként alkotni.) Egy ilyen megoldási kísérlet nyilvánvalóan értékes lenne, ugyanakkor úgy gondolom, két probléma is felmerül vele kapcsolatban. Az egyik az Arisztotelész- és Szent Tamás-interpretáció nehézsége, amely a MacIntyre-interpretációval parallel kihívásokkal néz szembe. A másik probléma, hogy korántsem egyértelmű, hogy ez a három szerző miben és mennyiben is van egy véleményen. Természetesen Arisztotelésznek és Szent Tamásnak is megvannak a különbségei (amelyekben MacIntyre jellemzően az utóbbi pártján áll), de ami fontosabb, hogy MacIntyre időnként kifejezi egyet nem értését velük különböző kérdésekben.<sup>244</sup> Így azokban az esetekben, amikor erről külön nem nyilatkozik, nem biztos, hogy ezek a szerzők mankóul szolgálhatnak álláspontja rekonstruálásához; csupán azok a nézeteik segíthetnek ki minket, amelyekről MacIntyre explicite kifejezi álláspontját.

MacIntyre arisztotelianizmusa és tomizmusa is csak későbbi fejlemény nála, első fázisát marxistaként azonosíthatjuk, és csak fokozatosan jelent meg nála az arisztotelianizmus, majd még később a tomista hatás – ezzel párhuzamosan bár Marx továbbra is meghatározó szerző maradt számára, a marxizmusa (mint a fentiekből kiderülhetett) fokozatosan kikopott. Ez a folyamat a természetes törvény dialogikus megközelítésében is tükröződik: tisztán arisztotelianus fázisában (melynek *Az erény nyomában* a legmarkánsabb lenyomata) és az előtt nem igazán jelenik meg a természetes törvénnyel kapcsolatos explicit gondolat, ugyanakkor az igazságra és annak keresésére vonatkozóan ezekből a korszakokból is fontos belátások

---

<sup>244</sup> Példának okáért (mint említettem) a vizsgálódás normái szerinte egybeesnek azokkal az előírásokkal, amelyeket Szent Tamás a természetes törvény előírásainak nevez – ugyanakkor (mint a 2.2. fejezetben is szólok róla) a természetes törvény igazmondással, illetve igazságra törekvéssel kapcsolatos előírásának tartalmában nem ért egyet Tamással. Így itt nem a természetes törvényhez (Tamás vagy a klasszikus hagyomány által) sorolt előírások egy eleve megörökölt listája kap új alapozást, hanem át is alakul ez a lista. Ahol is a konfliktusok esetén a transzformált lista a követendő értelmezésben.

származnak.<sup>245</sup> Ezek tekinthetők akár dialogikus természettörvény-felfogása kiindulópontjainak is, ám a természetes törvény hangsúlyosan csak a nyolcvanas évek végétől kap szerepet filozófiájában, és elsősorban a kilencvenes évektől kezdve fejtette ki explicit módon egy olyan erkölcsi megközelítés lehetőségét, amely a vita normáiból vezeti le alapvető kötelességeinket. (Hogy ez a fázis miben is múlja felül életművében a korábbiakat, arról hosszabban írok majd az 1.2. fejezetben.) Ennek csúcspontja nála hozzávetőlegesen a kilencvenes évek közepétől a kétezres évek végéig terjedő időszak lehetett – később már nem jellemző rá, hogy a természetes törvényről hosszabban, akár külön cikkben írja. Ez azonban nem csökkenti jelentőségét, például legutóbbi, *Ethics in the Conflicts in Modernity* című 2016-os könyvében a természetes törvény dialogikus felfogása értelmezésem szerint még mindig hangsúlyos helyeken kerül előtérbe.

Ennek következtében vannak olyan művei, amelyeknek dolgozatomban hatványozott jelentőséget tulajdonítok, de olyanok is, amelyek emiatt inkább háttérbe szorulnak. Így lehet az is, hogy számomra nem a fő műveként számontartott *Az erény nyomában* a paradigmaticus, amely tomizmus melletti későbbi elköteleződése miatt nem is tartalmazhatja teljességében és legérettebb formájában a filozófiáját. Jóllehet sokan épp csupán ezt az egy művet olvassák el tőle, és ez alapján kísérlik meg értelmezni. Számomra – valószínűleg meglepő módon – válogatott esszéinek második, *Ethics and Politics* című kötete bizonyult iránymutatónak, amelyben példának okáért két tanulmány szól kifejezetten a természetes törvényről, három az eszmecsere etikájáról, az erkölcsi dilemmákról szóló darab MacIntyre etikájának racionalista irányú eltolódására utal, egy esszé pedig más műveihez képest kiemelten a személyt állítja középpontba a közösséggel szemben.<sup>246</sup>

Egyáltalán igyekszem alátámasztani, hogy MacIntyre-nél ez a természetes törvényről, illetve dialogikusságról szóló gondolat központi – ennek jelentőségét igazolni az ő segítségével, és ez alapján helyesbíteni, illetve értelmezni más irányú tendenciáit. A természetes törvény dialogikus megközelítésének előtérbe állítása és akár MacIntyre más gondolatainak rovására

<sup>245</sup> Egy ebből a korszakból származó kivételesen fontos megjegyzéséről a természetes törvényt illetően ld. Paár, 2020: „A felforgatás.” 63-67. A szóban forgó kivételes szövegrészt ld. MacIntyre, 1981: *Patriotism*. 15.

<sup>246</sup> Hasznos lehet fel is sorolni ezen a ponton, hogy mely szövegeket tekintem a legfontosabbnak a jelen projekt számára, nagyjából centralitásuk sorrendjében: MacIntyre, 1999: „Moral Pluralism.”; 2006: „Aquinas and the Extent.”; 2006: „Natural law as subversive.”; 1994: „Veritatis Splendor.”; 2009: „From Answers.”; 2000. „Theories of Natural Law.” MacIntyre – Voorheve, 2009: „The Illusion of Self-Sufficiency.” Fontos részletek találhatóak ezen kívül MacIntyre könyveiben is, például: MacIntyre, 1988: *Whose Justice?*; 1990: *Three Rival Versions.*; illetve még inkább MacIntyre, 1999: *Dependent Rational Animals.*; 2016: *Ethics in the Conflicts*. Szorosan kapcsolódó témákról pedig ld. – a teljesség igénye nélkül, még mindig fontossági, ám önkényesebb sorrendben: MacIntyre, 2006: „Social Structures.”; 2006: „Truthfulness and Lies: Kant.”; 2006: „Truthfulness and Lies: Mill.”; 2006: „Truth as a Good.”; 2006: „Philosophy Recalled.”; 1993: „Ethical Dilemmas.”; 2006: „Moral Dilemmas.”; 2002: „Politika, filozófia, közjó.”. 2006: „Tolerance.”; 1998: „Moral Relativism.”

történő érvényesítése ahhoz vezet, hogy egyes pontokon látszólagos, más pontokon valóságos különbség áll elő köztem és MacIntyre, illetve a MacIntyre-értelmezők túlnyomó többsége között. A vele való vitám időnként inkább olyan természetű lesz, hogy bizonyos, általam komolyabban kezelt szövegrészeinek fényében igyekszem megmutatni, hogy más passzusainak egyes, akár a maguktól értetődőnek látszó olvasatai felülvizsgálásra szorulnak – és helyesen értelmezve őket a látszólagos inkonzisztenciák eltűnnek (ez dominál majd a 2.1. fejezetben). Máskor viszont saját érveimet is felhasználva, de magát MacIntyre-t állítom szembe MacIntyre-rel, és így fogok érvelni amellett, hogy egyes valóságos ellentmondást tartalmazó megfogalmazásai, illetve tézisei közül miért az egyiket és nem a másikat kell elfogadnunk (ez lesz jellemző a 3.2. fejezetben). Ilyenkor ugyanúgy járok el, mint MacIntyre, aki olykor „Arisztotelészt Arisztotelész ellen fordítja”,<sup>247</sup> míg ritkábban Szent Tamás egyes állításai ellen Szent Tamás más állításait hozza fel. Persze az általam reflektáltakon kívül még jóval több helyet lehetne felhozni, amelyek potenciálisan ellentmondhatnak a dolgozatban bemutatott természetes törvény- és MacIntyre-értelmezésnek – a jelen keretek közt azonban csupán ezek egy töredékével foglalkozhatok.

De nem csak MacIntyre-rel szemben hozok fel többé-kevésbé sajátjak tekinthető érveket: időnként igyekszem majd további érvekkel megtámogatni MacIntyre koncepcióját is. Erre legmarkánsabb példa az 1.1. fejezet lesz, ahol is igyekszem nála legfeljebb utalásszerűen meglévő intuíciókat is kibontani, mások argumentumaival is kiegészítve, de összességében egy saját érvmenetet követve, amely reményeim szerint kevesebb előfeltevéssel, sőt viszonylag kevesebb filozófiai előismerettel is megérhető. Így talán az egész dolgozat kellő indításként szolgál, amely indítás az igazság jelentőségét, a filozófiának az igazság megismerésében játszott szerepét és a filozófiai igazságfogalmat is tárgyalja.

Az, hogy az első fejezetben igyekszem minimális számú előfeltevéssel élni és a lehető legkevesebb dolog mellett elkötelezni magam, ami mellett az érvek még működhetnek, mérsékelten igaz a dolgozat többi részére is. Bár a tézisek egyre halmozódnak a dolgozat érvelése során, de továbbra is próbálok minimális olyan elköteleződésre támaszkodni, amelyek egyesek számára befogadhatatlanná tennék a kifejtett elméletet. Ennek érdekében egy-egy ponton rá is mutatok majd, hogy MacIntyre egy bizonyos témában felvállalt téziseinek nem mindegyike elengedhetetlen az adott eszmefuttatásban, és az érv nem is vezet hozzájuk szükségszerűen. Tehát vannak olyan állítások is, amelyek mellett MacIntyre érvelni szeretne –

---

<sup>247</sup> 1999: *Dependent Rational Animals*. 8. Az érdekesség kedvéért említhetjük meg, hogy hasonlóan jár el Habermas, aki „Heideggerrel Heidegger ellenében”, valamint Apel, aki „Habermasszal Habermas ellenében” érvel. Ld. Apel, 2015: „Meg lehet-e alapozni a »kritikai elméletet«.” 171.

ám véleményem szerint mégsem megalapozhatóak sem a természetes törvény felől, sem munkássága egésze felől nézve, illetve összességében hiba lenne őket igaznak tartani (már utaltam rá, hogy a jogokkal kapcsolatos vélekedését ide sorolom).

Arról, hogy MacIntyre-nél az itt szereplőhöz hasonlóan döntő súllyal esnek latba a természetes törvény előírásai, azt a szöveghelyet tartom döntőnek, ahol kijelenti, hogy „az igazság jelentette jónak olyan helyet kell biztosítanunk, amely nem engedi, hogy más javak felülírják (*overridden by other goods*).”<sup>248</sup> Márpedig az igazságnak ez az értéke (amelyről az 1.1. fejezetben írok majd) determinálja és teszi egyfelől szükségessé, másfelől köteleessé a (dialogikusan felfogott) természetes törvény jelentette normákat. Emiatt vélem megalapozottnak értelmezésemet, és gondolom úgy, hogy MacIntyre-t nem csak felhasználom a saját álláspontom védelmezésére mintegy tekintélyként, kisajátítva ezzel egy idioszinkratikus pozíciónak. Azt gondolom, hogy az igazság, a dialógus az itteni értelemben és a természetes törvény előírásai számára is elsődlegesek, és minden mást ezek vonatkoztatásában kell értenünk.

Mint azt futólag említettem, MacIntyre-értelmezésem újdonságai közé tartozik, hogy rávilágítok MacIntyre közelségére Kant gondolkodásával. Megközelítésem eleve jellemezhető kantiánus MacIntyre-értelmezésként, sőt: ha tetszik „felvilágosult (neo)macintyre-ianizmusként”<sup>249</sup> – ugyanis több ponton igyekszem egymáshoz közelebb hozni a két filozófust<sup>250</sup> (mint látható volt, Kantot be is soroltam a dialogikus megközelítésben példamutató filozófusok közé, a kantiánus Apellel és Habermasszal pedig már meg is kíséreltem rokonítani MacIntyre-t), és ebből a szempontból fontosak számomra a válogatott esszék már említett második kötetéből azok az írások, ahol korábbi kritikáimhoz képest újraértelmezi Kantot, illetve a felvilágosodás egyik eszményét,<sup>251</sup> és el is ismeri hasonlóságukat.<sup>252</sup>

Úgy gondolom, hogy az ebben a dolgozatban kifejtett megállapításokat a nemzetközi szakirodalomban (értve ez alatt a könyvekben vagy folyóiratban publikált anyagokat) is nagyon ritkán lehet megtalálni. Legföljebb utalásszerűen fordult elő egyes tanulmányokban, amelyek közül fontosnak tartom Jennifer Herdt 1998-as „Alasdair MacIntyre’s »Rationality of Traditions« and Tradition-Transcendental Standards of Justification” című tanulmányát, ez azonban már csupán korai volta miatt sem tartalmazza a dialogikus megközelítés lényegi pontjait, és nem is említi a természetes törvényt. Raymond Hain helyesen von párhuzamot a

<sup>248</sup> MacIntyre, 2006: „Aquinas and the Extent.” 77.

<sup>249</sup> E jelzőkért köszönettel tartozom Hörcher Ferencnek.

<sup>250</sup> Ld. pl. a 2.2. fejezetet.

<sup>251</sup> Erről is szóltam az előző szakaszban, ill. ld. még a 3.1. fejezetben.

<sup>252</sup> Ld. MacIntyre, 2006: „Truthfulness and Lies: Kant.”; „Some Enlightenment Projects.”



Habermas-féle diskurzus-etika és a MacIntyre-féle „vizsgálódásetika” közt (bár ebbe a párhuzamba Rawls deliberatív demokrácia-felfogását is bevonja),<sup>253</sup> ám mindössze egy megjegyzés erejéig. Hasonlóan egy lábjegyzetben említi meg csupán Timothy Chapell, hogy – véleménye szerint MacIntyre elmélete a dialógus előfeltételeiről inkább habermasi, mint tomista. (Ebben a kontrasztban persze nem feltétlenül van igaza, hiszen lehet, hogy a tomizmus eleve tartalmaz egy vonást, amellyel a habermasi és apeli gondolkodás párhuzamba állítható.)<sup>254</sup> Így a szekunder szövegekből mindez megállapításom szerint még töredékesebben összeállítható, mint MacIntyre műveiből. Lehetséges, hogy ez az első írás, ahol ezek a gondolatok szisztematikusabban kibontva megjelennek ebben a formában – bár természetesen meglehet, hogy egyes szövegek elkerülték a figyelmem.

A magyar szakirodalomban az itteni értelmezéssel párhuzamos interpretáció – ha lehet – még kevésbé jelenik meg. Balázs Zoltán egyes írásaiban legalább futólag kiemeli a dialogikusság vagy a természetes törvény fontosságát MacIntyre-nél,<sup>255</sup> de ezek a cikkek is viszonylag koraiak ahhoz, semhogy magára a természetes törvény dialogikus koncepciójára reflektálhatnának. Fontosabbak a Hörcher Ferenc szerkesztette *Közösségelvű politikai filozófiák* című kötetben megjelent anyagok, köztük két MacIntyre-tanulmány, amelyben ez a koncepció, ha röviden is, de szignifikánsan előkerül.<sup>256</sup> Viszont sajnos ezeket a tanulmányokat elég kevesen ismerik, és csupán fragmentált képet is nyújthatnak MacIntyre-ről mint dialogikus filozófusról. Monográfiái közül pedig, miközben helyesen kezdte el a magyar könyvkiadás *Az erény nyomában* művei megjelentetését, a következő választás (valószínűleg tan- vagy kézikönyvként való használhatósága miatt) egy még korábbi MacIntyre-műre esett,<sup>257</sup> amely a korábban írtak értelmében még nem tartozott az érett álláspontját tartalmazók közé. E körülmények miatt is gondolom érdemesnek MacIntyre újragondolását vagy akár újraértékelését is magyar nyelven.

Úgy gondolom tehát, hogy az itt ismertetett egy újszerű interpretáció, de két megjegyzést még tennék ezzel kapcsolatban. Egyrészt, mint ismételten érdemes hangsúlyozni: nem az értelmezés vagy annak erényei (pontossága vagy nívói) a fontosak, hanem az igazság az értelmezett szövegrészek tárgyáról (a természetes törvény mibenlétéről, és egyáltalán a létéről). Másrészt érdemes más értelmezésekhez való viszonyomról is szólni. Kezd kiüresedni az a filozófiai szövegekben gyakran előkerülő toposz, hogy az adott szövegben elemzett szerzőt

<sup>253</sup> Hain, 2015: „*Consilium*.” 43.

<sup>254</sup> Ld. ehhez Paár, 2018: „Retorting Arguments.”

<sup>255</sup> Balázs, 1995: „Az erények hagyományától.”; 2003: „Kolnai Aurél.”

<sup>256</sup> Itt az alábbiakra gondolok: MacIntyre, 2002: „Politika, filozófia, közjó.”; „A közjó.”

<sup>257</sup> MacIntyre, 1966/2012: *Az etika rövid története*.

mindenki más radikálisan félreértette, a felkínált, tökéletesen értő értelmezés viszont minden kritikára megadja a választ – sőt, bizonyítja, hogy az elemzett szerző voltaképp az eddigi kategorizálásaival szemben homlokegyenest máshogy gondolkodik. Slavoj Žižek egy *bon mot*-ja szerint a filozófia egész története egyenesen félreértések története, ráadásul – kis túlzással – nincs már olyan filozófus, akivel kapcsolatban ne deklarálták volna már ezt a radikális félreértettséget. (Persze az is kérdéses, hogy nem Žižek maga-e az, aki félreérti a filozófia történetét.) Talán mi, filozófusok, túlságosan is fogékonyak és egyúttal érzékenyek vagyunk a félreértelmezésekre: hajlunk a félreinterpretálásra, de arra is, hogy felrójuk másoknak a félreértelmezéseket. Emiatt az új értelmezés retorikájával nem szeretnék túlzásba esni, és nem kívánom tagadni más, alternatív értelmezések létjogosultságát, amelyekkel a sajátom kisebb vagy nagyobb ellentétben áll. Mint említettem, ezekre is alapot szolgáltathatnak MacIntyre különböző művei, de kiegészítő érveket is fel lehet hozni mellettük. A dialogikusság jegyében aligha tagadhatom, hogy ezek ütköztetése, bővebb megvitatása is szükséges lehet a későbbiekben.

Módszertani, illetve értelmezési megfontolásaim végén érdemesnek tartok még idézni egy hosszabb passzust MacIntyre-től, amelyben az Arisztotelész-interpretációról ír, amivel részben összegezhetem és ki is egészíthetem az e szakaszban mondottakat. Bár MacIntyre sokszor bonyolódik különböző szerzők értelmezésébe, az ilyen metainterpretációs, a saját olvasata fölött kimondott ítéletek mégsem gyakoriak nála. Viszont ez bepillantást engedhet ezzel kapcsolatos gondolataiba – ráadásul úgy vélem, hogy nemcsak Arisztotelészre, de magára MacIntyre-re is állnak az alábbiak, és magam számára iránymutatónak is gondolom őket. MacIntyre „Rival Aristotles” című kétrészes cikke végén felsorol számos, saját Arisztotelész-olvasatával ütköző interpretációt, majd ezekről írja:

Azt sugallnám, hogy léteznek vagy legalábbis lehetségesek konkluzív érvek, amik lezárhatnak egyes vitás kérdéseket az én nézetemnek kedvező módon, a rivális nézetek rovására? Mint más értelmezők, gyakran írok úgy, mintha ez így lenne. Mint más értelmezők, még gyakrabban azt kívánom, bárcsak ez így lenne. Ám az esetek többségében ez nincs így. Arisztotelész szövege aluldeterminálja az értelmezését. Persze valóban konkluzív alapot szolgáltat *néhány* értelmezés visszautasítására. Ugyanakkor a nyitva maradó lehetőségek túlságosan is számosak, túlságosan is sokfélék, és mindegyikük túlságosan is jól alátámasztott ahhoz, hogy ne vegyük észre: több rivális Arisztotelész állításával találjuk szembe magunkat, és mindegyikük az értelmezők által [...] a szövegeknek szegezett kérdésekből áll elő (*constructed*), a különböző hangsúlyokból, amelyeket az [...] értelmezők bizonyos szöveghelyeknek tulajdonítanak és abból, ahogy különbözőképpen extrapolálnak olyan szövegekből, amelyek igen gyakran nem érthetők némi extrapoláció nélkül.

Arisztotelész nincs ebben egyedül. Léteznek rivális Platónok, rivális Kantok, rivális Wittgensteinek. A filozófia története döntően interpretációk és interpretatív viták története. Ennélfogva akármilyen alapunk is legyen a megbízhatóságunkra egy bizonyos nézet mellett a többivel szemben, szükséges, hogy ezt a megbízhatóságot mérsékelje az óvatosság, az

óriási tisztelet azok irányába, akiktől véleménykülönbségeink által tanultunk, és annak tudása, hogy ezekben a dolgokban egyikünk sem rendelkezik az utolsó szóval.<sup>258</sup>

Értelmezésem szerint MacIntyre-re is igaz, hogy a szövegei aluldeterminálják nézetei pontos tartalmának kifejtését. Disszertációmban az eddigi rivális MacIntyre-olvasatok, sőt a fentiek értelmében a rivális MacIntyre-ök mellé egy újabbat állítok, és bízok abban, hogy az enyém védhető a többi MacIntyre-olvasattal szemben, és ha ez még nem is lenne így, azt remélem, hogy az általam konstruált MacIntyre bír a természetes törvény legjobb felfogásával. Ám számos további dialógusra van szükség ahhoz, hogy kettős tézisem bármelyik oldalát kellőképp igazolhassam. És bár ez a folyamat lezárhatatlan, bízom benne, hogy mindkét célhoz a megfelelő irányban indultam el.

---

<sup>258</sup> MacIntyre, 1998: „Rival Aristotles 2.” 34-35.

# 1. A DIALÓGUS IGAZSÁGA: milyen igazságot keresünk és miért?

Az igazság olyan értékkel bír, amelynek követése előírja számunkra a tanulást lehetővé tevő dialógusok normáinak követését. A jelen fejezetben ezt az értékességet igyekszem alátámasztani. Az első szakaszban az igazságot mint szükségletet saját céljaink, vágyaink, boldogságunk felől közelítem meg, a másodikban (elsősorban etika, de más, a boldogság mibenlétét szintén meghaladó filozófiai kérdések) egyes kérdésekről horderejéből kiindulva érvelek. Mindkét szakasz konklúziója az, hogy törekednünk kell az igazságra.

## 1.1. Az igazság szerepe

Az „igazság jelentette jónak olyan helyet kell biztosítanunk, amely nem engedi meg, hogy más javak felülírják (*overridden by other goods*)”<sup>259</sup> – írja MacIntyre. Az interpretációról szólva már kiemelttem, hogy erre az állításra alapozom legalábbis részben azt, hogy MacIntyre-nél a természetes törvény döntő szerepet játszik minden más etikai megfontoláshoz képest. Dolgozatom érvelését pedig ugyanerről a pontról kell indítanom. Ugyanis a természetes törvény jelentőségét abból nyeri, hogy a tanulás, illetve a közös tanulást lehetővé tevő párbeszéd közelebb vihet minket ehhez az értékhez – a természetes törvényhez való igazodás pedig ezek fenntartásához szükséges. Egyes igazságok értékét csak más igazságok értéke korlátozhatja vagy homályosíthatja el teljesen, egyes cselekedeteink, amelyek nem az igazságra irányulnak, azért lehetnek megengedhetőek vagy megfelelően indokoltak a természetes törvény felől nézve is, mert bizonyos szerepet játszanak az igazság utáni kutatásunkban. De honnan nyeri az igazság ezt a jelentőséget? Hogyan láthatjuk be értékének felülírhatatlanságát? Az alábbiakban MacIntyre erre vonatkozó meglátásait igyekszem alátámasztani egy nála ilyenformában nem szereplő érveléssel, amelynek csírái viszont nála is megtalálhatók, és amelyben sok más filozófus érvelése is helyet talál. Gondolatmenetem három részre oszlik: az első szakaszban az igazságot az ember célja felől veszem szemügyre, míg a másodikban kiemelten a legfontosabb (általam filozófiainak, illetve azon belül is etikainak tekintett) igazságok felől igyekszem rámutatni, miért is kell az igazság megismerésének központi szereppel bírnia életünkben. Ezt követően a harmadik szakaszban igyekszem közelebbről jellemezni a szóban forgó igazság természetét – immár nagyobb mértékben támaszkodva MacIntyre-re.

<sup>259</sup> MacIntyre, 2006: „Aquinas and the Extent.” 77.

## Az igazság mint az ember célja

Az igazság nélkül az ember nem érheti el a célját – bármi is legyen az. Akár objektív, akár szubjektív ez a cél – nélkülözhetetlen része lesz az igazság.

Nevezük ezt a célt – Arisztotelészhez hasonlóan – „boldogságnak”. A boldogság lehet egy, az ember számára természeténél fogva, vagy más módon objektíve meghatározott meghatározott állapot (vagy végállapot), amely nem múlik szubjektív vélekedéseinken. De gondolhatja valaki úgy is, hogy a célja – vagyis boldogsága – személyes preferenciáinak megvalósítását jelenti.<sup>260</sup>

Amint szembesülünk a célunk mibenlétét illető elméleti lehetőségekkel, világossá válik: először is azt lenne jó megismernünk, mi is az igazság az ember céljával kapcsolatosan. Csak szubjektív céljaink lehetnek-e vagy van objektív, természetünkénél fogva adott célunk? És ha van ilyen objektívnek mondható elérendő célunk – akkor mi az? Legalább azt lenne jó látni, hogyan állunk ennek a célnak a megismerésében: mennyire vehetjük biztosnak, amit eddig gondoltunk erről – és mit tehetünk annak érdekében, hogy közelebb juthassunk az igazsághoz, az igazság megismeréséhez boldogságunkat illetően.

Arisztotelész a *Nikomakhoszi etikában* ezt a kérdést teszi fel: „vajon nem esik-e nagy súllyal latba [...] életünk szempontjából is – ennek a jónak a megismerése, hogy aztán – mint a nyíllövő, ha biztos cél van előtte – könnyebben eltalálhassuk azt, amit tennünk kell?”<sup>261</sup> Azaz a célunkat firtató kérdés tisztázása arra szolgál, hogy ne olyan helyzetben legyünk, mintha egy mozgó célpontra kellene céloznunk, ne mindig más és más irányba tartsuk az íjunkat – hanem képesek legyünk megállapítani azt, mire is törekednénk.<sup>262</sup>

De miért lenne szükségünk az igazság megismerésére, ha a cél szubjektív? Vagyis: ha nem az ember természete által kijelölt – avagy maga a természet vagy Isten meghatározta – cél, hanem az egyén saját maga által (szubjektív módon) kiválasztott állapot számíthat csak célnak? (Ez akár tudatállapotaink bizonyos típusainak konstans vagy minél gyakoribb átélését is

---

<sup>260</sup> Arisztotelész azzal a megállapítással kezdi a *Nikomakhoszi etikát*, hogy az ember minden vizsgálódása, cselekvése es elhatározása „nyilván valami jóra irányul”. (Arisztotelész, 1997: *Nikomakhoszi etika*. 5. 1094a.) Minden ember törekszik a jóra. Vagy *legalábbis* arra, ami szerinte jó vagy ami neki jó, illetve amit élvezetesnek talál, ami gyönyörűség számára, ami kellemes neki vagy amitől boldog. Ahogy a *Politika* kezdőmondatában írja: „az emberek mindent a jónak látszó cél érdekében tesznek”. (Arisztotelész, 1984: *Politika*. 71. 1252a.) Ez a jó nála nem feltétlenül a boldogság, és szándékaim szerint én sem köteleződök el amellett, hogy csakis a boldogság lehet a célunk.

<sup>261</sup> Arisztotelész, 1997: *Nikomakhoszi etika*. 6. 1094a.

<sup>262</sup> Vö. MacIntyre, 1998: „Rival Aristotles 2”. 22.

jelentheti – amit örömmel nevezhetünk.)<sup>263</sup> Hiszen ebben az esetben teljesen legitim az is, ha vágyunk folyamatosan vándorol tárgyról tárgyra – és mindig másban és másban leljük meg célunkat, mást tekintünk boldogságunknak. Még ha azonban tényleg ilyesmiben is látnánk a célunkat, bizonyos dolgokat aligha nélkülöznénk szívesen – aligha szeretnénk például öntudatlan osztrigává vagy szivaccsá válni. Hogy mi köze ennek az osztrigákhoz és a szivacsokhoz? A válasz a *Philébosz* című Platón-dialógusban keresendő.<sup>264</sup> Platón ebben a műben bizonyítja, hogy maga az öröm és a boldogság még korántsem lehet elégséges az ember számára *önmagában*, ha megfosztjuk az embert az igazság megbízható ismeretétől. Szókratész fő érve így hangzik ebben a dialógusban: helyes vélemény hiányában „homályban kell maradnod, hogy vajon boldog vagy-e vagy nem, minthogy minden belátás nélkül élsz [...]; helyes vélemény hiányában nem is tudhatod, hogy boldog vagy-e boldogságodban [...]; nem is ember életét fogod élni, hanem valami spongyáét vagy csigaházba zárt emberi állatét.”<sup>265</sup> Tehát a boldogság sem ér semmit, nem is lehet boldogság, ha nem társul hozzá (igazolt) igaz hit e boldogságról. Ennek hiányában ugyanis lehetséges, hogy ez a boldogságként érzékelt örömrészlet valójában rossz nekünk – tulajdonképp egy rossz dolgot érzékelünk jónak, mert nem ismerjük az igazi javunkat és a valódi boldogságot.<sup>266</sup>

Ráadásul ha nem zárhatjuk ki, hogy a szubjektív célon kívül van egy objektív meghatározottsággal bíró célunk is, akkor ezt elszalasztjuk a célunk vágyainknak megfelelő folyamatos változtatásával és a csupán szubjektív cél szem előtt tartásával. Szóval – parafrázálhatjuk John Stuart Millt – inkább legyünk boldogtalan, de a boldogságot kereső Szókratészek, mint örömteli szivacsleányok. Az előbbi esetben ugyanis megvan rá a lehetőség, hogy a boldogság birtokába jutunk – az utóbbi esetben azonban kizárt, hogy tudatára ébredjünk a meglévő örömeinknek.

MacIntyre az *Ethics in the Conflicts of Modernity* című könyvében – az emotivistákkal és Bernard Williamsszel vitatkozva – foglalkozik azzal a kérdéssel, hogy milyen döntések

<sup>263</sup> Ez kompatibilis azzal, hogy ez a fajta örömrészlet esetleg olyasmi, amiből sosem elég. Ezt a gondolatot látjuk megjeleníteni Platón dialógusaiban a szofistáknál, pl. Kalliklész szerint „hogy vágyainkat, ha olyanok akarunk lenni, amilyeneknek lennünk kell, nem szabad fékezniük; sőt hagyni kell nagyra nőni”. (Platón, 1984: „Gorgiasz”. 572. 492a.) Lehetséges, hogy a célunk egy állapot minél hosszabb fenntartása, aminek nem kell, hogy elvi korlátja legyen.

<sup>264</sup> Vö. Moore, 2000: *Principia Ethica*. 139-140; Paár, 2016: „Tomista etikák, pápai enciklikák”. 304, 2017: „Miért ne legyünk »szofisták«?” 138.

<sup>265</sup> Platón, 1984: „Philébosz”. 176. 21b-d.

<sup>266</sup> Ennek pszichológiai lehetőségét akkor is láthatjuk, ha az utólagos ártékelések realizálására gondolunk. Egy-egy múltbeli állapotunkat ártékelhetjük a boldogság szempontjából: vélhetjük úgy, hogy bár azt hittük egy adott szakaszban (akár önbecsapás, akár más miatt), hogy boldogok vagyunk, de mégsem voltunk valójában azok – vagy épp fordítva, tehát gondolhatjuk azt is, hogy korábban hibásan véltük magunkat boldogtalannak.

állnak olyasvalaki előtt, aki emotivistaként éli az életét.<sup>267</sup> (Vagyis az előtt, aki nem feltétlenül használja magára ezt a jelzőt, ám életét az emotivizmusnak megfelelően fogja fel.) Emotivista az, aki úgy véli, hogy értékítéleteink voltaképp csak a preferenciáink kifejeződésai. Aki ennek az elméletnek megfelelően gondolkodik az életéről, az nem tekint magára nézve kötelező értéknek semmit – pontosabban az értékeket számára semmi más nem jelöli ki, mint mindenkori érzései, emóciói, vágyai, preferenciái, tervei, motívumai – nevezzük motivációs rendszerünknek ezeket az elemeit az egyszerűség kedvéért vágyaknak.

Egy, az emotivizmushoz hasonló<sup>268</sup> felfogást valló vagy gyakorló személy azonban MacIntyre szerint jellemzően két problémába ütközik. Egyrészt az összeütköző vágyak problémájába,<sup>269</sup> másrészt az „autentikus” vágyak felismerésének problémájába.<sup>270</sup> Az előbbi abból áll, hogy vágyaink legalábbis rendszerint egymással összeférhetetlen célokra vonatkoznak. Egyszerre szeretnénk jókat enni és nem hízni, kényelemben élni és minden rászorulón segíteni, hivatásos táncosok és professzionális filozófusok is lenni – sőt, valamikor egyszerre szeretnénk dolgozni is és minél előbb abbahagyni a munkát. Időnként az egyik, időnként a másik vágyunk kerekedik felül – ám jellemző az emberek életére az inkompatibilis kívánságoknak egy vissza-visszatérő konfliktusa. A másik nehézség, az autentikus vágyak felismerésének problémája arra a kérdésre vonatkozik, hogy vajon mely érzésünk, vágyunk, tervünk, preferenciánk tekinthető valóban a sajátunknak? Ha az értékeink a vágyainkon múlnak, úgy nem mindegy, hogy egy-egy vágy nem a legbelsőbb ösztöneinkből és vágyakozásunkból fakad, hanem csak egy felszínes óhaj vagy a társadalom elvárásai és nyomása által bennünk elültetett hajlamok következménye. Ugyanis jóllehet időnként azonosulunk az utóbbiakkal, a valódi javunkat, értékeinket az előbbieket testesítik meg. Ez tehát megerősíti a *Philéboz*szból származó érvet, hiszen alátámasztja, hogy vágyainkkal kapcsolatban tévedhetünk.

Az ütköző és az inautentikus vágyak problémája is abból fakad, hogy rangsorolnunk kellene a vágyainkat: az ütköző vágyak közül melyiket jobb követnünk, melyik beteljesülésétől lennénk boldogabbak? A különböző mélységű vágyak közül melyik tartozik autentikusabban hozzánk, melyik a miénk igazán? A két probléma tulajdonképp abban a kérdésben

<sup>267</sup> Egészen pontosan az emotivizmus egy későbbi változatával, az ún. expresszvizmussal foglalkozik.

<sup>268</sup> Ide tartoznak az emotivizmus továbbfejlesztett változatai, vagyis az előző lányszövegben említett expresszvizista elméletek is, valamint Harry Frankfurt törődésről szóló elmélete.

<sup>269</sup> Ld. pl. MacIntyre, 2016: *Ethics in the Conflicts*. 41-48., 141., vö. 146. A két problémáról, valamint az idézett könyvről általánosságban ld. Paár, 2017: „A modernitás mátrixa”.

<sup>270</sup> Ld. pl. MacIntyre, 2016: *Ethics in the Conflicts*. 155. Ennek a példának a felvetésekor MacIntyre fiktív emotivista karaktere már felismerte az emotivizmus korlátait (Oscar Wilde és Bernard Williams felvetései nyomán), és elsősorban Williams nézeteivel szimpatizál. Ez a második nehézség tehát Williamsszel szemben merül fel a könyvben.

összegezhető: melyik vágyunkat kellene követnünk? Ahhoz, hogy ezeket a dilemmákat képesek legyünk feloldani, a vágyaink vizsgálatára, ellenőrzésére, a lehetőségeink pontos megismerésére van szükségünk. Ez együtt jár azzal is, hogy önmagunkat ne csak saját nézőpontunkból lássuk, hanem ahogy MacIntyre fogalmaz: „harmadik személyű nézőpontból” is képesek legyünk rátekinteni helyzetünkre annak érdekében, hogy meghaladjuk saját nézőpontunk egyoldalúságait, és hogy elkerüljük a „megtévesztést és az önbecsapást”.<sup>271</sup> Emiatt magunkévá kellene tennünk annak vágyát is, hogy mások perspektívájából is képesek legyünk szemügyre venni a dolgokat és hogy egyáltalán pontosabb képünk lehessen a világról és benne magunkról.

Ezzel a kétfajta problémával természetesen nem csak az emotivistáknak kell megküzdeniük, hanem minden embernek. De miért jelent ez a két probléma kifejezetten *elméleti* nehézséget az emotivista felfogás számára? Miért tűnik ezek fényében elégtelennek az emotivizmus?<sup>272</sup> Azért, mert ezáltal nem csupán a szubjektív preferenciáinkon, vágyainkon fog múlni, hogy mi értékes számunkra. Lehet, hogy valakinek semmilyen vágya nem irányul a megismerésre, de ettől még az ugyanúgy értékes lenne számára is annak fényében, hogy csak ezáltal bírálhatja felül hibás, inautentikus vagy kevésbé jóra, kisebb boldogságra vezető vágyaira hagyatkozó döntéseit.

Ahogy MacIntyre a *Dependent Rational Animals* című könyvében írja, Williams nézete (és tulajdonképp az emotivistáké is) voltaképp „elfedi előlünk azt, hogy az ágenseknek különböző szinteken felül kell tudniuk múlni motivációs rendszerük egészen odáig meghatározó korlátozottságát, és elbuknak erkölcsi fejlődésükben, ha megmaradnak a korábbi keretek közt.”<sup>273</sup> Egy olyan változáson kell keresztülmennünk ehhez, melynek során eljutunk attól az állapottól, hogy „ $x$ -et azért kívánom és csupán azért akarom  $x$  iránti vágyamat beteljesíteni, mert  $x$ -et kívánom”, ahhoz, hogy „ $x$ -et mint jót kívánom, és azért akarom  $x$  iránti vágyamat beteljesíteni, mert [...] ez egy olyan vágy, amit jó és voltaképp a legjobb számomra kívánni”.<sup>274</sup> E fejlődés után tehát már nem arról van szó, hogy valamit azért tekintünk jónak, mert kívánjuk, hanem azért kívánunk valamit, mert az jó.

Ha jól értelmezem, ez a megfontolás azt az érvet is magában foglalja, hogy a szubjektív motivációs rendszerünkhöz kellene tartozzon annak az értéknek az elismerése is, ami eddigi

<sup>271</sup> MacIntyre, 2016: *Ethics in the Conflicts*. 157.

<sup>272</sup> MacIntyre az *Ethics in the Conflicts of Modernity*-ben amellet érvel, hogy az expresszvizmus mint az emotivizmus jobb változata nem cáfolható. Am legalábbis a fenti érv egy komoly elméleti nehézséget látszik jelenteni a nézet számára, és MacIntyre több nehézséget is felhoz vele szemben. Így bár véglegesen nem is zárható ki az igazsága, több jó indokunk is lehet az elvetésére.

<sup>273</sup> MacIntyre, 1999: *Dependent Rational Animals*. 87.

<sup>274</sup> MacIntyre, 1999: *Dependent Rational Animals*. 87.



szubjektív vágyaink alapján nem lett volna megközelíthető vagy levezethető. Tulajdonképp érdekünkben áll, hogy szubjektív motivációs rendszerünkbe mintegy felvegyük, hogy ne csak az motiválhasson bennünket, és az bírjon értékkel számunkra, ami eddigi szubjektív motivációs rendszerünkől következik – hanem minél inkább az is, ami valódi javunk és ami valóban jó.<sup>275</sup> Bár mindez az emotivizmus meghaladása mellett szól, mivel mindenkori vágyaink kritikájára sarkal – felvetve annak lehetőségét, hogy célunkat illetően nem ezek jelentik a végső ítélszékletet, ahogy az emotivisták sugallnák. MacIntyre mégsem zárja ki, hogy az emotivista filozófusok megválaszolhatják ezeket a nehézségeket – ám amíg ez nem történik meg, addig tekinthetjük ezt egy erős érvek mellett, hogy miért nem érdemes elfogadnunk az emotivizmust.

Összefoglalva azt, ami itt lényeges a fenti, a *Philébosszal* fölvezetett gondolatmenet szempontjából: ha csupán szubjektív értékek vannak, akkor is jobb, ha minél inkább objektivitásra törekszünk a szubjektivitásunkat illetően – legyen szó akár ütköző vágyainkról, akár önismeretünkről, akár a világ ismeretéről. Emiatt pedig az objektivitáshoz hozzásegítő vizsgálódást objektív értékünknek kell tekintenünk. Természetes hát, ha az ember, legalább a számára való jót illetően törekszik az igazságra és megismerésre, hiszen e nélkül nyomorúságos még a boldogsága is. A boldogság tehát önmagában nem lehet igazi, róla való ismeret nélkül. De elégséges-e a boldogságunkról, célunkról szóló ismeret *önmagában*?

Az önmagában nem elég, ha csak az igazság megismerésére törekedünk a célunkat illetően – ennek a célnak az eléréséért is tennünk kell. Ahhoz, hogy elérjük azt, amit most – kisebb vagy nagyobb bizonyossággal – a célunknak gondolunk, azzal is tisztában kellene lennünk, hol állunk ennek a célnak az elérésében (és nem csak a cél megismerésében). Mennyit valósítottunk meg ebből a célból? (Már ha ilyesmit meg lehet határozni.) Mennyit és milyen irányba kell még dolgoznunk az eléréséhez? Ahhoz, hogy ezzel tisztában legyünk, saját magunkról és a körülményeinkről is megbízható ismerettel kell rendelkezünk. Ez önismeretet jelent,<sup>276</sup> valamint úgymond emberismeretet és pontos helyzetfelismerést. Ennek csak egy elméleti ismeretet kell magában foglalnia, hanem egy gyakorlati ismeretet is arról, hogy a célunkat hogyan érhetjük el. Ez életvitelünk felülvizsgálását, gyakorlataink átgondolását is jelenti. Sokszor épp annak a felismeréséhez a legnehezebb eljutnunk, hogy ha előttünk van egy ideál, annak az elérése mit is foglal magába, és mit kell és hogyan tudunk változtatni saját

<sup>275</sup> Vagy amennyiben szubjektív jóról van szó: ami valóban jó *szerintünk*, illetve nekünk.

<sup>276</sup> A magyar tomista, Ervin Gábor idézte Teulert a következőképp: „mit használ nekem, hogy király vagyok, ha nem tudok róla?” (Ervin, 2012: „Kultúra és emberiség”. 179) – ezzel rávilágítva, hogy még ha az ember hatalomra hivatott is, először a saját természetével kell tisztába jöjjön.

megszokásainkon ahhoz, hogy ezt elérjük – mégpedig azért, mivel azt gondoljuk, ennek az ideálnak az ismerete már önmagában, automatikusan hozzásegít minket megvalósításához. Ezen kívül pedig azzal is tisztában kellene lennünk, hogy ha valamit elhibázunk a célunkhoz vezető úton, azt hogyan javíthatjuk ki. Az elméleti emberek ezekről a témákról rendszeresen megfélekedeznek, pedig ezek a kérdések ugyanúgy hozzátartoznak ahhoz, amiről jó lenne megbízható ismerettel rendelkezünk.

De a praktikus kérdéseken kívül is további, más jellegű kérdések hosszú sorát foglalja magában az önismeret és a helyzetismeret – közvetlen környezetünk tárgyait, eseményeit illető kérdésektől az egész világ mivoltát illető filozófiai kérdésekig bezárólag. A filozófiai és metafizikai, a nagy egészet illető kérdéseket ugyanis szintén fel kell tennünk és vizsgálnunk kell ahhoz, hogy legalább valamilyen szinten tisztába jöhessünk önmagunk természetével. Kant kérdéseit felidézve: *hogy mit lehet tudnunk, mit kell tennünk, mit szabad remélnünk, és hogy mi az ember.*<sup>277</sup> Gauguin kérdéseit felidézve pedig: *hogy honnan jövünk, kik vagyunk, és hová tartunk.* Az ilyen kérdéseket elhanyagolókról írja Marcus Aurelius: aki „nem tudja, mi a világ, az nem tudja, hol van ő maga. Aki nem tudja, mire született, az nem tudja azt sem, kicsoda ő tulajdonképpen [...]. Aki ezek közül egyet is elhanyagol, az a maga rendeltetését sem tudja megmondani.”<sup>278</sup>

Úgy tűnik tehát: a megismerés és az elméleti vizsgálódás konstitutív módon része kell legyen bármely célunknak. Akármi is a rendeltetésünk, akármi is a saját magunk által kijelölt preferenciánk – ennek a része lesz az, hogy ismerjük ezt a célt; tisztában vagyunk vele, hogy mi a helyzetünk ehhez a célhoz képest; megbízható ismeretünk van róla, hogy miként érhetjük el ezt a célt – és ha éppenséggel elértük: hogy hogyan maradhatunk meg ebben az állapotban.<sup>279</sup> Akár azt is mondhatjuk: az igazság megismerése természetünkénél fogva célunknak – legalábbis a célunk egy részének – tekinthető.<sup>280</sup> Tehát bármi is legyen az igazság a célunkat, boldogságunkat és legfontosabb szükségletünk kérdésben, a megfejtéshez szükséges egyik komponens maga az igazság, az igazság megismerése. Ezért az igazságot az ember egy szükségletének tekinthetjük, olyasvalaminek, amire szükséges törekednie.

## Ellenvetések

<sup>277</sup> Vö. Kant, 1980: „Pölitz”. 131.

<sup>278</sup> Marcus Aurelius, 1983: *Elmélkedések*. 121.

<sup>279</sup> Ez a kitétel persze feltételezi, hogy a célunk állapotszerű, amiből kieshetünk vagy ahova visszakerülhetünk.

<sup>280</sup>

Az eddig bemutatott megközelítéssel kapcsolatban azonban több ellenvetés is felmerülhet. Nézzünk meg ezek közül kettőt. Elsőként az a kihívás adódik, ami olyan tényezőkből ered, amelyekre nincs tudatos befolyásunk – ilyen értelemben véletleneknek avagy a szerencse dolgának tekinthetők. Lehetséges ugyanis, hogy bár erre nincs rálátásunk, de a célunk megismerésére való törekvés, illetve a boldogságunk természetét firtató vizsgálódás a célunkat illetően tulajdonképp csak eltávolítja tőlünk magát a célunkat, mert a célunk olyan természetű, hogy többé kevésbé ellentétes a reflexív átgondolással. Másképp megközelítve: talán előfordulhat, hogy véletlenül és átgondolatlanul könnyebben fogjuk elérni a célunkat, minthogyha az elmélkedés hosszadalmas és fáradságos „lépését” teljesen kihagynánk. Olyan helyzet lenne ez, mint amikor a festő, elkeseredvén, hogy képtelen rendes lovat alkotni, a vászonhoz vágja az ecsetét – és az így létrejövő paca lenne az eddigi legtökéletesebb lóábrázolás.

Erre a nehézségre két válasz is megfelelőnek tűnik számomra. Az egyik a *Philébosz*-problémára utal vissza: ha nem vizsgáljuk meg a lehetőségeinket, saját magunkat és a helyzetünket, a jelenlegi örömünket, mindig lehetséges, hogy valami még jobbtól, valami igazabb céltól vagy nagyobb boldogságtól jótól esünk el azáltal, hogy megmaradunk a jelenlegi örömünknel. Így az is lehetséges, hogy még ha legnagyobb szerencsénkre el is érjük az ember számára való legfőbb jót és boldogságot, képtelenek leszünk ezt felismerni.

A másik válasz azon alapul, hogy figyelembe vesszük: az effajta véletlen tulajdonképp a boldogságról vizsgálódó, céljairól elmélkedő embernek is kedvezhet. Hiszen nem csak az tűnik lehetségesnek, hogy az elmélkedés akadályoz minket a célunk elérésében. Hanem az is, hogy mintegy véletlenségből épp az segít – sőt az ellenkező véglet is lehet igaz: miszerint maga az elmélkedés (vagy az elmélkedés egy sajátos jellemzője) maga a legfőbb és legtökéletesebb elérhető cél.<sup>281</sup> Vagyis éppenséggel lehetséges, hogy – bár még nem bírunk erről bizonyos tudással – de a legfőbb boldogság az elmélkedés maga, vagy legalábbis olyasmi, amit reflexió nélkül képtelenség elérni. Gondolhatunk úgy is erre, mint egy rendőrségi ügyre: lehetséges, hogy egészen véletlenül kezünkre kerül egy büntett elkövetője (pl. feladja magát) – ez a véletlen azonban egyben valószínűtlen is. Jobban járunk, ha nyomozunk utána – még ha ennek a nyomozásnak meg is van a maga kockázata.

Az utóbbi válaszhoz pedig egy további, globálisabb belátás is hozzá tartozik. Eszerint – mint ahogy disszertációm bevezetésében már utaltam erre – nem tudunk nem filozofálni, illetve vizsgálódni. Csak az jelenti a különbséget, hogy milyen mértékben és minőségben

<sup>281</sup> „A boldogság [...] csak addig ér, ameddig az elmélkedés is ér” – írja Arisztotelész (1997: *Nikomakhoszi etika*. 357. vö. 329-368. 1178b vö. 1172a-1181b).

vizsgálódunk. Minden esetben valamilyen jobb vagy rosszabb megfontolások játszanak szerepet (explicit vagy implicit módon) mind meggyőződéseinkben, mind cselekedeteinkben. Aki szerint viszont a lehető legminimálisabb megfontolás *mindig* elegendő, és sosem kell reflektálnia az objektív körülményeire, tulajdonságaira és releváns általánosabb összefüggésekre – az állandóan fél munkát végez.<sup>282</sup> Tulajdonképp a vizsgálódást lehetetlen teljesen elutasítani, mert már ez az elutasítás is vizsgálódáson kell, hogy alapuljon – a *körültekintő* vizsgálódás elutasítása pedig minden esetben azt jelenti, hogy azt elhalasztjuk arra az időre, amikor lesz rá megfelelő alkalom.<sup>283</sup> Ennek csak akkor lehet helye, ha a belátásunk valóban azt sugallja, hogy egyelőre elégséges vizsgálódást folytattunk – ám mindig van rá lehetőség, hogy ez megcáfolódik.

Vizsgáljunk meg még egy további, horrorba illő lehetőséget. Mi van akkor, ha csak istenek kozmikus bábjátékszerei vagyunk, akiknek nem kell tudniuk az objektív céljukról – tehát arról, hogy önmaguk számára nincs értelme az életüknek, csak mások számára eszközként, szórakozásuk forrásaként létezőnk és van rendeltetésünk? Absztraktabban megfogalmazva: mi következik a fenti megfontolásokra nézve abból, ha a rendeltetésünk az objektív értékeket tekintve közömbös, hogy kiderül-e számunkra – ám ismerete számunkra eközben lesújtó érzést jelentene – és semmiképp sem valamiféle boldogságot? Ez egy nagyon is kétségbeesítő lehetőség; ahogy a világ teljes értelmetlensége és kiszámíthatatlansága sokak számára szintén ilyen. Erre a felvetésre ezért csak a nyomasztóságának megfelelő kényszeredettséggel tudok válaszolni – nem feltétlenül úgy, hogy az elméleti és személyes szempontból is megnyugtató legyen.

Egyrészt ez az ellenvetés nagyrészt azonos jellegű azzal a korábban tárgyalt és megválaszolt lehetőséggel, hogy a vizsgálódás eltávolítja tőlünk a célunkat – azzal a különbséggel, hogy itt bár van elérhető objektív cél, de ennek megismerése számunkra teljességgel letaglózó. Továbbá talán az is felhozható válaszként, hogy az imént felvetett lehetőség olyannyira kellemetlen már az elképzelés szintjén is, hogy jobb lenne minél előbb megtudni, hogy nem igaz. Azaz minden erőnkkel azon kellene fáradoznunk, hogy megismerjük erről az igazat, és (jobb esetben) megnyugodhassunk a hamisságáról – ezt a lehetőséget minél megbízhatóbban kizárva az elméleti opciók közül.

Összefoglalva: ha az eddig elmondottak megfelelnek a valóságnak, akkor az embernek való élet mindenképp magában foglalja a kutatást – legalábbis valamilyen mértékben. Igaz tehát

---

<sup>282</sup> Ezt a választ a következő szakaszban még kiegészítem egy érveléssel a filozófia is etikai kérdések fontosságából, súlyából kiindulva.

<sup>283</sup> Erre az alábbiakban még visszatérek Burke kapcsán.

*Szókratész védőbeszédének az a gondolata, miszerint „a vizsgálódás nélküli élet nem emberhez méltó élet”.*<sup>284</sup>

## Az igazság mint a filozófia célja

„Happy [...] he who is able to investigate the order of things.” Magyarul: „boldog az, aki a dolgok állását vizsgálhatja” – idézi MacIntyre Lucretiust legutóbbi könyvében.<sup>285</sup> (Amennyire tudom, hibásan – ugyanis Lucretiusnál nem található ilyen kijelentés.) A filozófia pedig alapvetően a vizsgálódásról szól. Tehát a fentiek alapján, Camus egy szállóigéjét felhasználva és átfogalmazva azt mondhatjuk: a filozófust boldognak kell elképzelnünk – még ha munkája sziszüphoszi is. De mi a kapcsolat a boldogság és a filozófia közt? A felszínes kapcsolat az, hogy ha van valakinek ideje és lehetősége a filozófiai vizsgálódásra, annak olyan életkörülményei vannak, amelyeknek méltán örülhet. A filozófiai vizsgálódás „luxus”, amit nem engedhet meg magának mindenki – ha erre telik időnkéből és energiánkból, nyilván jólét az osztályrészünk.

Ám az az összefüggés boldogság és filozófia közt, amire most rá szeretnék világítani, más természetű. A filozófia ugyanis nem feltétlenül olyan luxus, amivel csak annak érdemes foglalkoznia, aki megengedheti magának ezt a „fényűzést”. Nem olyasmi, ami egy Maslow-féle piramis tetején állna. Ahhoz, hogy egyáltalán tisztán lássuk, mi felé kell haladnunk – legalábbis a merő túlélés eszközeinek megteremtése után – szükségünk van a piramis szintjeinek helyes átlátására. A filozófia az, ami a feje tetejére állíthat egy ilyen szükségleti piramist: az az eszköz, aminek segítségével felülvizsgálhatjuk a céljainkat, ami által a kezdetben a minket érő környezeti hatásokat is racionálisan átértékelhetjük. Vagyis ami a boldogságunk, a célunk és javunk megállapításában segítségünkre van.

MacIntyre szerint a filozófusok ugyanúgy „a közjóhoz járulnak hozzá, mint a mezőgazdászok, a halászok vagy az acélmunkások”.<sup>286</sup> Hogy miért? Mert épp a közjó és általában a jó mibenlétéről tesz fel kérdéseket a filozófus; ezek mibenlétét kutatjuk. Ha a jó egy adekvátabb koncepcióját megközelíthetjük a filozófiával, azzal tulajdonképp közelebb hozzuk ennek a jónak a tudatos megvalósítását. A filozófia eszköz eleve adott vágyaink felülbírálására, átgondolására és részben megváltoztatására is – a boldogság megismerésére törekedhetünk általa és az ember számára méltó cél megtalálására. Ezért fogalmazhat úgy MacIntyre, hogy „el

<sup>284</sup> Platón, 1984: „Szókratész védőbeszéde”. 434. 38a.

<sup>285</sup> MacIntyre, 2016: *Ethics in the Conflicts*. 201.

<sup>286</sup> MacIntyre, 2006: „Philosophy Recalled”. 180.

kell ismernünk a filozófia központi helyét az emberi életben”, hisz a „vizsgálódás az ember javáról, és ennél fogva a jóról, lényegi jellemzői az emberi lényeknek”.<sup>287</sup>

Ha valaki látszólag nem is foglalkozik filozófiával, akkor is a jóval, illetve a saját céljával kapcsolatos kérdéseket válaszol meg minden cselekedetével. Gyakorlatilag (mint erről a 3.1. fejezetben még szólok még) egy implicit elméletet testesítünk meg az életünkkel arról, amit a célunknak vagy a javunknak képzelünk. Ez motiválja MacIntyre állítását a filozófia szükségességéről: a filozófia ugyanezeket a mindenki által megválaszolt<sup>288</sup> kérdéseket teszi explicitté, igyekszik egyre jobban pontosítani, és lehetőségeinkhez képest megválaszolni. MacIntyre szavaival: amit „az akadémiai filozófus tesz, az az explicit kimondása és többé-kevésbé kitartó vizsgálata azoknak a kérdéseknek, amelyeket mindenki feltesz és megválaszol [...], a döntésünk nem abban áll, hogy filozófiát művelünk vagy sem, hanem abban, hogy jól csináljuk vagy sem.”<sup>289</sup>

MacIntyre reflektálva arra a viszonyra, ami „egyrészt a hivatásuk és szakmájuk szerint filozófusok vizsgálódása, másrészt aközött a megértés lehetősége és az értelem utáni keresés közt van, amely a mindennapi emberek tájékozódását segíti”<sup>290</sup> a *Fides et ratio* című pápai enciklikát hivatkozva írja: „bizonyos módon minden ember filozófus, és vannak filozófiai fogalmi [avagy elképzelési], melyekkel életét irányítja”.<sup>291</sup> Az enciklika úgy folytatja: „más és más módon mindenki kialakítja az átfogó szemléletet és a választ saját létezésének értelméről”.<sup>292</sup> MacIntyre szerint azok, akik szakmájuk szerint filozófusok, elvileg olyan kérdéseket visznek tovább, amelyek őket is először „mindennapi” emberekként, laikusokként érinti – filozófusokként pedig voltaképp maguk továbbra is mindennapi emberekként, és más mindennapi emberek számára is végzik ezt a munkát.

Abból pedig, hogy léteznek ilyen elemi kérdések, amelyeket mindannyian megválaszolunk magunknak, egy érv is következik egyes kérdések megválaszolására nézve. Nem túlzás ugyanis azt állítani, hogy amennyiben léteznek olyan filozófiai kérdések, amelyeken az egész életünk megfordul – amelyek arra vonatkoznak, hogy mit lenne legfontosabb tennünk életünkben, milyen értelmet tulajdoníthatunk létezésünknek, és úgy általában mit kellene tennünk és mit kellene hinnünk a világunkról –, akkor az életünk

<sup>287</sup> MacIntyre, 2006: „Truth as a Good”. 213.

<sup>288</sup> Jóllehet nem mindenki által kimondottan feltett kérdések ezek.

<sup>289</sup> MacIntyre, 1993: „Are Philosophical Problems Insoluble?” 66. Vö. dolgozatom bevezetőjével.

<sup>290</sup> MacIntyre, 2006: „Philosophy Recalled”. 179.

<sup>291</sup> MacIntyre, 2006: „Philosophy Recalled”. 180; MacIntyre, „Truth as a Good”. 213; II. János Pál, 1999: *Fides et ratio*. 30, 40.

<sup>292</sup> II. János Pál, 1999: *Fides et ratio*. 30, 40.

legfontosabb feladata ezekre a válaszokat helyesen felmérni és hozzájuk igazodni.<sup>293</sup> Ebből következően az etikára nézve igaz az, hogy ha van erkölcsi jó és kötelesség, akkor ezek közül az első kötelesség, jó, sőt érdek, hogy rájövünk: mi is ez.<sup>294</sup> Az ennek tisztázásához szükséges etikai és filozófiai kérdésekkel tehát kötelességünk foglalkozni. Ez azt is jelenti, hogy *mivel* léteznek ilyen kérdések, egyúttal a válaszok is – legalább részben – adottak.<sup>295</sup> *Mivel* léteznek ilyen döntő jelentőségű kérdések, ezért életünkben döntő jelentősége van, hogy ezekkel foglalkozzunk – amennyire lehet kitartóan és átgondoltan. Ez a kérdés tehát megalapozza azt is, ahogy a kérdéshez kell viszonyulnunk.

Ez a fajta megközelítés implicittebb vagy explicitebb formában sok gondolkodónál megjelenik, legérdekesebben talán Emerich Coreth elméleti fejtegetéseiben. Coreth metafizikájának alapja a *kérdés*. Szerinte ha valaki megkérdőjelezi, hogy miért a kérdésből indult ki, azzal tulajdonképp ismét a kérdéshez vezetett vissza.<sup>296</sup> Ennél alapvetőbb kiindulási pontja a filozófiának nem lehetséges – legfeljebb ezzel egyenértékű alapok (mint amilyen a dialógus, ahogy ezt a dialógus fogalmának tisztázásakor kifejtettem). Coreth szerint az, hogy a kérdésnél mélyebbre nem mehetünk, és hogy a kérdéseket nem kerülhetjük ki, maga is számos filozófiai kérdésre szolgál válaszul. A jelen fejtegetésekben ugyanezt az a coreth-i megfontolást követem, csak épp praktikus, illetve etikai kérdésekben. A kérdésre a kérdéssel felelek. Ha azt kérdezzük: mivel kellene foglalkoznunk – azt válaszolhatjuk rá: a kérdéssel kellene foglalkoznunk. Az a kérdés, hogy mivel töltjük életünket, legalábbis részben megválaszolható azzal a kérdéssel, hogy mivel töltjük az életünket. Másszóval: tulajdonképp az a probléma, hogy mivel lenne a leghelyesebb foglalkozni paradox módon részben megoldható azzal a problémával, hogy mivel lenne a leghelyesebb foglalkozni. Ez a fajta etikai gondolkodás tehát a kérdőjelből formáz felkiáltójelet.

MacIntyre-nél ez a gondolat többek közt *Az erény nyomában* „ideiglenes konklúziójában” jelenik meg, miszerint „a jó emberi élet a jó emberi élet keresésével eltöltött élet, és a kereséshez szükséges erények tesznek képessé bennünket annak megértésére, hogy ezenkívül mi más még

<sup>293</sup> Itt a következő cikk egy mondatát parafrázálom: Bernáth – Paár, 2017: „Szabad-e hinnünk”. 25. MacIntyre maga utal rá, hogy koncepciójának egy bizonyos megfogalmazása elsősorban a *fontos* morális kérdésekre vonatkozik: „a komoly erkölcsi horderővel bíró (*matters of serious moral import*) racionális nézeteltérések ismertetőjegye (*mark*), hogy mi, akik nem értünk egyet, fel legyünk készülve a [releváns indokokat és okokat illető filozófiai] vizsgálódásra, és elismerjük ennek standardjait magunk számára feltétlenül kötelezőként (*binding on us unqualifiedly*)”, ld. MacIntyre, 1999: „Moral Pluralism”. 1. Vö. MacIntyre, 2007: „Aquinas and the Extent”. 73. Ezek a két helyen kívül további hasonló megközelítéshez ld. Huemer, 2013: „An Ontological Proof of Moral Realism”.

<sup>294</sup> Itt a következő cikk egy mondatát parafrázálom: Paár, 2017: „Miért ne legyünk »szofisták«?” 139.

<sup>295</sup> Ahogy a *Fides et ratio* írja: „Maga a képesség az igazság keresésére már önmagában az első választ jelenti”. János Pál, 1999: *Fides et ratio*. 39.

<sup>296</sup> Coreth, 1968: *Metaphysics*. 46. Vö. Szombath, 2016: *Ki ítél most?* 104-105.

a jó emberi élet.”<sup>297</sup> Balázs Zoltán a könyvnek ezt a gondolatmenetét úgy foglalja össze, hogy a „felelősséget és a jellemet az élet értelme és az erkölcsi jó utáni szüntelen keresés alakítja ki az erények útján”.<sup>298</sup> (Legutó Azaz ha például azt az erkölcsi természetű kérdést vesszük, hogy mely erényeket kellene gyakorolnunk, részleges választ ad már az is, hogy az ilyen és ehhez hasonló kérdések megfelelő megválaszolásához szükséges erényeket – amelyeket a „vizsgálódás erényeinek” és az „objektivitás erényeinek” nevez – mindenképpen.<sup>299</sup> És persze nem feltétlenül csupán ezeket: hanem azokat is, amelyeket e kérdések átgondolásakor még értékesként, szükségesként ismerünk fel. Az *Ethics in the Conflicts of Modernity* véleményem szerint legalapvetőbb és legkiemelkedőbb gondolata ugyanezt fogalmazza újra, mikor felteszi a kérdést: hogyan is kellene reagálnunk arra a számtalan dilemmára, amelyeket az ütköző és a beteljesületlen vágyak, a széttartó vélemények, mások elvárásai és az erkölcsi döntések generálnak? Első körben – válaszol MacIntyre – „talán azáltal, hogy felteszi a kérdést: milyen személlyé kell válnia ahhoz, hogy képes legyen megtalálni útját az összeegyeztethetetlen követelések közepette.”<sup>300</sup>

MacIntyre szerint az ehhez hasonló keresés, az ebben foglalt örök kérdéseknek már a feltevése is „előfeltételez egy célt, amelyre az ágens élete irányul és ennek az életnek egy keresésként való felfogását, amely keresés az ágenst önmagát, valamint a dolgok rendjében elfoglalt helyét hivatott megérteni.”<sup>301</sup> Persze nagyon is lehetséges, hogy keresésünk szüntelen lesz, és hogy a teljes válaszra életünkben nem jutunk el,<sup>302</sup> ám legalább részleges válaszokat találhatunk – amelyek további adalékul szolgálnak az összképhez a keresésre magára vonatkozó útmutatás mellett.

Abból, hogy egyrészt az igazság megismerése és a filozófiai kérdések hozzátartoznak a boldogságkeresésünkhöz, másrészt az igazság és a filozófia kérdéseibe már mindig is belebonyolódva találjuk magunkat, és hogy a kérdezést kötelességünknek kell tekintenünk –

<sup>297</sup> MacIntyre, 1981/1999: *Az erény nyomában*. 295. MacIntyre ehhez hozzáteszi: „[s]zükség van valamilyen elképzelésre az ember számára való jóról. Honnan vegyünk ilyen elképzelést? Pontosan azokból a kérdésekből, amelyek arra vezettek bennünket, hogy megpróbáljuk meghaladni a gyakorlatokban és a gyakorlatokon keresztül számunkra rendelkezésre álló korlátozott érényelképzelést.” (Kiemelés tőlem.) Ugyanez a gondolat található meg Leo Strauss-nál, akit erről a mottóban idézek. Ezekről a gondolatokról a 3.1. fejezetben lesz még szó.

<sup>298</sup> Balázs, 1995: „Az erények hagyományától.” 1039.

<sup>299</sup> Ezeket MacIntyre a „vizsgálódás erényeinek”, illetve az „objektivitás erényeinek” is nevezi. Ld. MacIntyre, 2006: „Aquinas and the Extent”. 74,78.; valamint 1999: „Moral Pluralism”. 6.

<sup>300</sup> MacIntyre, 2016: *Ethics in the Conflicts*. 146.

<sup>301</sup> MacIntyre, 2006: „Philosophy Recalled”. 196.

<sup>302</sup> Vö. MacIntyre, 2016: *Ethics in the Conflicts*. 309-315.



belátható, hogy az igazság megismerése mint cél hozzátartozik az emberi természethez. Ahogy MacIntyre is utal rá: igazságkereső lények vagyunk.<sup>303</sup>

## Ellenvetések

Még ha be is látjuk, hogy az igazság megismerése természetünkénél fogva célunknak tekinthető, számos olyan akadályt láthatunk magunk előtt, amely miatt azt gondoljuk: az ember, illetőleg a filozófia képtelen (vagy legnagyobb valószínűség szerint képtelen) elérni ezt a célt. Ha ezt gondoljuk, felfüggeszthetjük az igazságra irányuló keresést, és véleményünket is az igazság mibenlétéről. És persze a legtöbben eleve ebből az alapállásból indulnak: nem ismerik el az igazság megtalálására irányuló erőfeszítések értékét, mert valami mással vannak elfoglalva, amit egyrészt fontosabbnak tekintenek, másrészt ami akadályozza őket a vizsgálódás fontosságának felismerésében. Vegyünk most szemügyre néhány ezzel összefüggő problémát.

Elsőként adódhat a túl sok kérdés problémája, ami egyúttal a túl sok válasz problémájához vezet. Természetesen számos kérdés verseng azért, hogy az életünk legfőbb értelmének kulcsaként tekintsünk rá: van-e Isten? feltámadt-e Jézus? van-e reinkarnáció? létezik-e a karma? hihetünk-e a horoszkópban? van-e élet a halál után?<sup>304</sup> Tehát mondhatnánk, hogy filozófia helyett akár ezekkel is foglalkozhatnánk inkább. A filozófia sajátossága azonban, hogy mindezeket a kérdéseket átfogja és a legfelsőbb szinteken foglalkozik velük; annak lehetőségére rákérdezve, hogy lehetséges-e egyáltalán Isten, lehetséges-e, hogy megtestesüljön, van-e értelme a reinkarnációnak, és ne tekintsünk-e mindent humbugnak, ami minden empirikus kutatási eredményt figyelmen kívül hagy. Tehát ezek közül mindegyik értelmes és fontos kérdés *lehet*, elsőként azonban a filozófiai vizsgálódás feladata, hogy feltárja megválaszolásuk jelentőségének sorrendjét, értelmességük és igazságuk lehetőségét. Ugyanúgy, ahogy az élet értelmének kérdésére is számos versengő válasz van, ettől a kérdéssel való foglalkozás még nem lesz értelmetlen. Mert még ha sokan kínálkoznak is olyan válaszokkal, melyek elfogadása nélkül szerintük az életünket értelmetlen leélni, akkor is lesz értelme elgondolkodnunk azon, hogy melyik a legjobb válasz ezek közül.

<sup>303</sup> MacIntyre az „us as truth-seekers” (MacIntyre, 2006: „Philosophy Recalled”. 193 vö. 185), illetve a „the nature of human beings as truth-seekers” fordulattal él, továbbá feltételezi, hogy az ember „természeténél fogva vizsgálódó [lény], akinek a célja az igazság” (MacIntyre, 2006: „Truth as a Good”. 212) – máshol pedig Peter Geach nyomán arról is beszél, hogy minden ember vágyik az igazságra (ld. MacIntyre, 2001: „Virtues in Foot and Geach”. 623.)

<sup>304</sup> Itt azokra a felvetésekre is gondolok, miszerint a természettudományok egyike (tehát nem a filozófia) lenne a legfontosabb és legbizonyosabb tudományok egyike vagy hogy az életben valamely filozófián kívüli tevékenység vagy téma terület lenne a legfontosabb.

Ez a probléma maga egy Pascal fogadásával szemben felvetett nehézség analogonja.<sup>305</sup> Pascal szerint összességében jobban járunk, ha hiszünk Isten létezésében, mintha nem hinnénk benne – mert sokkal többet nyerhetünk a hit által (azaz örök boldogságot), mint amit az ateizmussal nyerhetünk, és sokkal kevesebbet kockáztat a hívő, mint amennyit az ateista kockáztat (vagyis az elkárhozást). Ámde az ellenvetés szerint tulajdonképpen számos istenben, vallásban vagy hitrendszerben hihetünk, ami legalábbis a kereszténységhez valamelyest hasonlóan azzal kecsegtet, hogy életünk általa értelmet nyer, míg elutasítása esetén azzal fenyeget, hogy elkárhozunk vagy hasonlóan tragikus sorsunk lesz. Még ha azonban ezt az érvet fel is lehetne hozni a kereszténység mellett állást foglaló Pascallal szemben, a filozófiával mint az élet értelmét, a számunkra való jó életet és a helyes döntéseket vizsgáló univerzális diszciplínával szemben nem vethető fel. A filozófia ugyanis nem törekszik kizárólagosságra. Nem állítja (legalábbis első közelítésben biztosan nem), hogy csak elmélkedéssel, filozofálással foglalkozzunk, és csak ennek szenteljük az életünket. És az sem következik a fentiekből, hogy az a kérdés, hogy mivel töltjük az életünket, *teljes egészében* megválaszolható magával ezzel a kérdéssel – így a filozófiai vizsgálódás nem egy versengő végső és kizárólagos jellegű válasz. A filozófia maga egy részleges válasz az élet értelmét és a céljainkat firtató kérdésre, egy olyan eszköz, ami (bár lehet öncél is egyúttal) segít minket az élet értelmére és más hasonló kérdésekre vonatkozó válaszok eldöntésében vagy legalábbis a válaszok keresésében való elindulásban – jóllehet egyáltalán nem zárja ki, hogy más úton is ismereteket szerezzünk ezekről (természettudományos módszerekkel, tapasztalás útján, a gyakorlatban stb.). Így Pascal fogadásának és az alternatív fogadásoknak a mérlegelésében is segítségünkre van – tehát nem hozható fel vele szemben ugyanaz a kifogás, mint Pascal ellen.

Ezzel a kérdéskörrel azonban két további probléma is összefügg: egyrészt a disszenzusra építő szkepticizmus kihívása, másrészt az elmélkedés korlátozott lehetőségének problémája.

Az imént szoltam arról, hogy az élet értelmességének a kérdésével kapcsolatosan számos versengő válasz van forgalomban. Ám ez nem csak az élet értelmére vonatkozó filozófiai kérdéssel kapcsolatosan van így, hanem gyakorlatilag minden filozófiai kérdéssel ez a helyzet. Mindegyikre számos lehetséges választ adtak már különböző emberek (legyenek akár laikusok vagy szakmájukat tekintve filozófusok).

A filozófia disszenzusra, vagyis örök véleménykülönbségekre ítélt területnek tűnik. Ez pedig sokak szemében a filozófiai kérdések megválaszolhatatlanságát és a filozófia általános megbízhatatlanságát mutatja. Hiszen még azok is, akik a legkomolyabb erőfeszítéseket teszik

---

<sup>305</sup> Pascal fogadásához hasonlóan érvel erkölcsi értékek mellett Kahane, 2017: „If Nothing Matters”; valamint Bernáth – Paár, „Szabad-e hinnünk”. 23-27.

azért, hogy filozófiai kérdéseket megválaszoljanak, képtelenek egyetérteni egymással. Ezért sokan úgy gondolják, hogy nekünk sem lehet reményünk a helyes válasz megtalálására – hiszen valószínűbb, hogy tévedni fogunk, mint hogy nem, ha egy ilyen kétes kimenetelű eszközhöz folyamodunk, mint a filozófia.<sup>306</sup> Mások továbbmenve úgy látják, hogy a filozófiai kérdésekről leghelyesebb lenne nem gondolnunk semmit – vagyis a filozófiai kérdések helyes válaszait illetően nem szabadna állást foglalnunk. Az antik szkeptikusok vagy ma Jason Brennan, Bryan Frances és Tőzsér János is voltaképp igen hasonló álláspontra helyezkedik.<sup>307</sup>

Ez a szkeptikus álláspont azonban nem tartható. Egyrészt azt kell látnunk, hogy maga is egy álláspont a sok közül. A szkeptikusok nem értenek egyet más filozófusokkal arról, hogy szabad-e hinnünk bizonyos filozófiai tézisekben. Sőt, a szkeptikusok egymással sem értenek egyet a szkepticizmus pontos és helyes megfogalmazásának részleteiben, olyan kérdésekben, mint hogy fel kell-e adnunk minden egyes filozófiai hitünket vagy egyeseket megtarthatunk, hogy pontosan kiknek a véleménykülönbsége számít a megbízhatatlanság szempontjából (csak a szakértőké vagy a laikusok is ide tartoznak), és egyáltalán hogy mi is pontosan a szkeptikus érv elfogadható megfogalmazása. Így azonban a szkepticizmus is egy olyan válasznak tekinthető, amely csak egy (illetőleg ha a szkepticizmus variációt figyelembe vesszük: néhány) lehetséges álláspont a szinte végtelen számú között, és amely szerint ráadásul saját magában nem is lehet megbízni – épp ezért tehát olyan, aminek nem szabadna hinni.<sup>308</sup>

Másrészt ez a fajta, a filozófiai tézisekkel szembeni szkepticizmus voltaképp ugyanazzal a nehézséggel néz szembe, mint a korábban tárgyalt emotivizmus: tulajdonképp tapodtat sem visz közelebb életproblémáink vagy legfőbb dilemmáink eldöntéséhez. Ezek pedig olyan filozófiai kérdéseket állítanak elénk, amelyekben így vagy úgy, de életünkkel mégis állást foglalnunk valamiképpen.<sup>309</sup> És nem csak hogy magunkra hagy ezeknek a megválaszolásával, még azt is sugallja: úgysem fogunk tudni helyesen válaszolni ezekre. Ezáltal pedig aztán paralizálólag is hathat az életünkben. Emiatt érdekesebb azt a pozíciót elfoglalni, hogy a filozófia legalábbis képes *lehet* bizonyos támpontok megadására, és igyekeznünk kell felismerni, hogy melyek azok a támpontok, amelyek a sok filozófus tengernyi gondolata között a leginkább méltóak a bizalmunkra. A lényeg az, hogy a lehetőségeinkhez képest a legjobban felmérjük az egyes filozófiai elméletek (akár elméleti, akár gyakorlati) előnyeit és hátrányait,

<sup>306</sup> Ld. pl. Brennan, 2010: „Scepticism about Philosophy”.

<sup>307</sup> Brennan, 2010: „Scepticism about Philosophy”.; Frances, 2010: „Reflective Epistemic Renegade”.; Tőzsér, 2018: *Az igazság pillanatai*.

<sup>308</sup> Ennek kifejtéséhez ld. pl. Paár, 2016: „Meta-Skepticism, Experimentalism, Cartography”.; Paár, 2015: „Disagreement, Self-Refutation”.

<sup>309</sup> Akár csak úgy, hogy nem rosszabb az általunk választott opció, mint az ellentéte.

és ezek fényében a legjobb belátásunk szerint helyezkedjünk bizonyos álláspontra – mint ahogy azt remélhetőleg a szkeptikusok is teszik, úgy látván, hogy a filozófiai álláspontokkal szembeni szkepticizmus a legjobb kilátásokkal rendelkező pozíció.<sup>310</sup> Egyébként sem tudjuk általában elkerülni, hogy ne csak pusztán érdekből cselekedjünk, hanem valamiféle intuitív plauzibilitás, igazabbnak tűnés alapján is, már csak érdekeink mibenlétét illetően is<sup>311</sup> – még ha meggyőződéseinket fel is függesztettük szkeptikusként. Ezért ez az igazság vizsgálatának szükségességét felvállalva csak ezt az egyébként elhallgatott szempontot vállaljuk fel teljességében – körültekintőbben megfontolva, hogy mi is tűnik igazabbnak.

Harmadrészt a disszenzus nem feltétlenül a filozófiánk feladására kellene sarkalljon, hanem a saját válaszaink megtalálására – akár úgy is gondolhatjuk, hogy a sok eddig született válasz legalább sok elvégzett munkát és lehetséges mankót is jelent. Kolnai Aurél írja a filozófiai disszenzus problémájára reflektálva: „»saját« filozófiai viskómat nekem kell valahogy összeeskábálnom, ahogy a költő mondja, »egy olyan palota romjain, melyet egy Király épített«”.<sup>312</sup> És hogy kit tekinthetünk Kolnai Kipling-idézetében a „Királynak”? Azokat a filozófusokat és nagy elméket, akiknek a gondolataival eddig megismerkedtünk. Kolnai ugyanott azt írja: „Szent Tamás nem határozottan nagyobb elme nálam? Dehogynem. Akárcsak Platón és Scotus, Hume és Russell, Nietzsche és Heidegger, és még folytathatnám. Mégis kénytelen vagyok elvetni nézeteik egy részét, már csak azért is, mert nem mindig konzisztensek egymással.”<sup>313</sup> Hogy nézeteik közül melyiket vetem el vagy tartom meg, azt az én feladatom eldönteni. Éppen a disszenzus ténye az, amely arra kell sarkalljon, hogy megalkossuk a saját filozófiánkat, megkeressük a saját válaszainkat a nagy kérdésekre. Ami természetesen nem jelenti azt, hogy ezt egyes egyedül tesszük, mindenféle tekintélyeket teljesen figyelmen kívül hagyva vagy hogy saját válaszunk teljességgel idioszinkratikus és minden ízében különböző kell legyen az eddigi válaszoktól. Épp ellenkezőleg: a filozófiai vizsgálódás során nagyban támaszkodnunk kell a másokkal folytatott dialógusra, továbbá szükséges és kell is építenünk a már kialakult álláspontokra.

A disszenzus utáni következő nehézség abból adódik, hogy nem tudunk mindig vizsgálódni: meg kell vallanunk, hogy különböző élethelyzeteink és szükségleteink kifejezetten akadályoznak bennünket a vizsgálódásban. Szinte képtelenség az olyan élet, amelyet folyamatos elmélkedéssel töltünk. Amiatt, hogy az élet „élése” és a vizsgálódás gyakran

<sup>310</sup> Ehhez az ellenvetéshez ld. még Paár, 2017: „Miért ne legyünk »szofisták«?”

<sup>311</sup> Vagy a szkeptikus hozzáállás vállalhatóságát illetően.

<sup>312</sup> Kolnai, 2003: „A tárgy szuverenitása”. 73.

<sup>313</sup> Kolnai, 2003: „A tárgy szuverenitása”. 73-74.

ténylegesen kizárják egymást, sokan teljesen elhanyagolják vagy egyenesen elutasítják a filozófia és a reflexió szerepét az életben. Ám attól még, hogy belátjuk: a vizsgálódásnak praktikus legfőljebb csak korlátozott helye lehet az életünkben – korántsem csökken a filozófia jelentősége. Ahogy MacIntyre írja: Edmund „Burke helyesen feltételezi, hogy az erkölcsi [és általában a gyakorlati] életet teljesen szétrombolná az, ha minden egyes cselekedet előtt reflektálnánk a viselkedésünkre. [...] Ám ha emiatt a reflexió csupán alkalmi lehet, attól még a fontossága ezeknek az alkalmaknak nem csökken, hanem növekszik.”<sup>314</sup> MacIntyre belátja azt is, hogy emberként kifejezetten szükségünk van olyan foglalatosságra, amelyben többé-kevésbé elfelejtkezhetünk a reflexióról: ilyen MacIntyre szerint a játék<sup>315</sup> (de akár a sportolásra, táncrea, zenélésre stb. is gondolhatnánk). Erre már csak azért is szükség van, mert ilyen kikapcsolódás után újult erővel vehetjük fel a vizsgálódás fonalát (arról már nem is beszélve, hogy sokszor egészen sokat tanulhatunk magából a játszásból). A játékhoz hasonló tevékenységekről pedig racionálisan kellene eldöntenünk, hogy ezeknek a nem (feltétlenül) racionális cselekvéseknek és vágyaknak mikor van meg a maga helye és ideje.

Érdeemes arról is szót ejteni, amire a fenti Lucretius-idézet kapcsán már utaltam, tudniillik hogy egyes embereknek több lehetőségük van a vizsgálódásra és filozófiai elmélkedésre, míg másoknak jóval kevesebb. A laikusok és a filozófiával szakmaként is foglalkozók közt például jellemzően ilyen különbséget találunk. Épp azért is tűnik jónak, hogy a filozófusoknak lehetőségük van a filozófiával foglalkozni, mert ezáltal a mindennapi embereket megsegíthetik rövidebb és sokkal inkább alkalmi vizsgálódásaikban. Ez az egyenlőtlenség tehát valamennyire szükségszerű, és azzal jár, hogy nem kell mindenkinek az egész életét a filozófiának szentelnie, de azt nem zárja ki, hogy legyenek, akik a filozófiai vizsgálódással fokozott mértékben és koncentrációval foglalkoznak. Ez kvázi a társadalom filozófiai munkamegosztása: a filozófus olyan lehetőségeken is elgondolkodik, amelyen a laikusoknak már nem kell. Megfontolásra nekik is szükségük van, de esetükben nem várható el, hogy egy szakmáját tekintve is filozófus erőfeszítéseikhez hasonló mértékben dolgozzák ki filozófiájukat (még ha ez dicséretes is lenne). Így elfogadhatónak tűnik, ha a filozófusok által szolgáltatott válaszok mérlegelésére szorítkoznak, és kevésbé saját „filozófiai viskójuk” összeeskábálására koncentrálnak.<sup>316</sup>

<sup>314</sup> MacIntyre, 1966/2012: *Az etika rövid története*. 317. Ezt a gondolatot még a disszertáció több pontján tárgyalni fogom, a szabályok alkalmazása és Charles Taylor kapcsán (2.2. fejezet), illetve a politikai közösségek berendezkedésének kritikai felülvizsgálatával kapcsolatosan (3.1. fejezet).

<sup>315</sup> MacIntyre, 2006: „Natural Law as Subversive”. 55-60.

<sup>316</sup> Emiatt a filozófusoknak felelőssége, hogy a nagyközönség számára is könnyen érthető szövegek is szülessenek – amilyen a jelen szakasz is a szándékaim szerint.

A vizsgálódást azonban nem csak a gyakorlati teendőink és másfajta elfoglaltságaink vagy a korábban említett disszenzus nehézségei akadályozhatják. Az elmélkedés korlátozottságához a pszichológiai és a motivációs nehézségek is hozzátartoznak. Elég sokszor előfordul az, hogy a filozófusok kimerítő vizsgálódásaiktól vagy a keresés során jelentkező folyamatosan visszatérő nehézségektől kiábrándulttá, sőt cinikussá válnak a filozófia és a vizsgálódás célját, értelmességét és hasznosságát illetően. Ez azzal jár, hogy a filozófiát már nem mint az igazság megtalálásának eszközét kezelik, és érdektelenek, közömbösek lesznek a valódi reflexióval szemben.

Emiatt a filozófus el is vetheti a filozófia valódi célját. A filozófiát eddig úgy mutattam be, mint amely segédeszközünk az igazság megtalálásában. Ahogy MacIntyre fogalmaz Arisztotelészt követve: a vizsgálódás célja az igazság<sup>317</sup> – így a filozófiai vizsgálódásé és a filozófusé is (sőt: ha a fentiekben megfogalmazottak helytállóan tekinthetők, akkora az emberé is). Weissmahr Béla fogalmazott úgy egy E. Szabó Lászlóval folytatott vitán így fogalmazott: „a tudós számára a valóság megismerése, vagyis az igazság a legfőbb érték.”<sup>318</sup> Ám erre E. Szabó a következőképp reagált: „Ebben nem vagyok biztos. [...] Lehet, hogy valaki csalódott, depressziós, kiábrándult.”<sup>319</sup> Ez a pszichés állapot pedig viszonylag gyakran találja meg a filozófusokat. Tőzsér János érzékletesen írja le, hogy milyen, a környezetük számára frusztráló pepecselésekkel foglalatосkodik a filozófus, akinek egy adott napon „sikerült interpretálnia Heidegger valamelyik homályos passzusát” vagy „talán sikerült valamivel világosabbá tennie az érvét amellet, hogy Thészeusz hajója multilokális partikuláré”<sup>320</sup> – és az ilyen napi sikerek persze még a jobbik esethez tartoznak.<sup>321</sup> Ez a frusztráció természetesen nemcsak a filozófus környezetére, hanem magára a filozófusra is jellemző lehet – a filozófus a hasonló, kudarcként is felfogható sikerek vagy épp egyértelmű kudarckok miatt könnyen kiábrándulhat hivatásából. Ekkor következhet be, hogy jóllehet a filozófia inherens, lényegénél fogva meglévő célját akár továbbra is tekinthetjük az igazság megismerésének (ahogy Tőzsér is teszi, aki szerint a filozófia episztemikus vállalkozás), a filozófus elsődleges célja már mégsem az igazság lesz.

A filozófus filozófiából való kiábrándulására valójában akkor kerül sor, ha szem elől téveszti a filozófiai vizsgálódás tétjét és célját, illetve ha irreális elvárásokat támaszt vele

<sup>317</sup> Ld pl. MacIntyre, 2006: „Truth as a Good”. 206.

<sup>318</sup> Weissmahr – E. Szabó, 2008: „Véletlen és teremtés”. 27.

<sup>319</sup> Weissmahr – E. Szabó, 2008: „Véletlen és teremtés”. 27.

<sup>320</sup> Tőzsér, 2018: *Az igazság pillanatai*. 151-152.

<sup>321</sup> Vö. fenti megjegyzésemet a filozófia sziszüphoszi természetéről – amelyben természetesen sok más tevékenységgel is osztozik (ha nem épp mindennel).

szemben. Ha a korábban felvázolt gondolatmenetemet végigkövetjük, kitűnik belőle, hogy a filozófia miért fontos, még akkor is, ha némileg csalódottak lehetünk filozófiai eredményeinket áttekintve. Hiszen amennyiben belátjuk, hogy az igazság megismerése feltétlenül a legfontosabb célunk konstitutív része, és ha meggondoljuk, hogy a filozófiai vizsgálódás a megfelelő célunk eléréséhez szükséges, mert a filozófia az az eszköz, ami segíthet számunkra a célunk megismeréséhez nélkülözhetetlen kérdéseket tisztázni – akkor világossá válhat számunkra, hogy a filozófiai vizsgálódás folytatása valóban indokolt. Ez a felismerés motivációnkat is meghozhatja, hiszen eleve a saját céljainkból adódik a vizsgálódás szükségessége – ez a vizsgálódás tulajdonképp egy szükségletünkről szól. Így még a kiábrándult filozófus esetlegesen adott céljai is köthetők az igazság megismeréséhez.

Ahhoz, hogy a filozófiai vizsgálódás mindenki számára szükségszerűen jelentős voltáról ne feledkezzünk meg, a filozófia művelését úgy kell megragadnunk, hogy a fent idézett kanti és gauguini kérdésekre, az emberiség legnagyobb és egyben legalapvetőbb kérdéseire keressük a válaszokat; az igazságot kutatjuk és vállaljuk a küzdelmet az értelmetlenséggel és a hamissággal. Minden egyes filozófiai problémáról, amivel foglalkozunk, érdemes felvetni a kérdést, hogy ez vajon mennyiben járulhat hozzá ezeknek a kérdéseknek a megválaszolásához.

Nem tagadom: a Thészeusz hajójáról szóló filozófiai rejtvény is releváns lehet olyan kérdéseket illetően, mint a személyes azonosság vagy a test-lélek probléma. Foglalkozhatunk vele a rejtvény pusztá megoldásának kedvéért (kedvtelésből) vagy szakmai előmenetelünket szem előtt tartva) is, ám ha nem egy nagyobb egész, a filozófia egésze felől közelítjük meg és tulajdonítunk neki értelmet, úgy hamar értelmetlennek és felesleges időpocsékolásnak tűnhet a hasonló részletkérdésekkel való foglalkozás. Ekkor érdemesebb más problémához fordulni, amelynek relevanciája jobban látható a legjelentősebb emberi kérdések felől nézve is. Olykor azonban a filozófusnak elkerülhetetlenül mások számára jelentéktelennek tűnő problémákat kell kínkeservesen apró lépésekben feldolgozniuk ahhoz, hogy a nagyobb kérdések megválaszolása elől elhárítsa az akadályokat. Ezzel pedig nem árt előre tisztában lennünk: viskót készítünk, ráadásul ennek a viskónak az összeeszkábálását is csak szalmaszálról szalmaszállra tudjuk időnként folytatni – arról nem is beszélve, hogy viskónk kisebb-nagyobb részei időnként bizony le fognak omlani, és előfordul az is, hogy nekünk kell lerombolnunk őket. Ám ha tisztában vagyunk ennek a munkának a jelentőségével és a várható kihívásokkal is – akkor ez utóbbiakat könnyebben el tudjuk majd viselni és túl tudunk jutni a frusztráción. A fenti társadalmi munkamegosztás a filozófiai vizsgálódást illetően tulajdonképpen az effajta frusztrációk egyenlőtlen elosztásáról is szól: a filozófus átvállalja magára ezeket a

keserőségeket, hogy a laikusok tájékozódását megkönnyítse (míg természetesen a laikusok sokszor más természetű frusztrációkból vállalnak többet).

Fentebb már jeleztem, hogy szükség van annak megismerésére is, hogy miként érhetjük el gyakorlatban a célunkat – ami legalábbis részben az igazság. Ehhez hozzá kell tartozzon annak belátása, hogy időnként komoly akadályokba fogunk ütközni – mint amilyen a kiábrándulás veszélye vagy a levertség. Emiatt pedig azt is érdemes észben tartanunk, hogy az ilyen állapotokon (amelyek időről időre szinte természetes módon erőt vesznek az emberen), miként tudunk felülkerekedni, hogy újra a keresésre fókuszálhassunk, továbbá hogy ezek az állapotok minél kevesebbszer és minél rövidebb időre köszöntsenek be. És persze nagyon is lehetséges, hogy ezekből a lélekállapotokból is származnak tanulságok – így szükségesek lehetnek magához a célunk eléréséhez is. Ahogy MacIntyre írja: a „keresés célját végső soron [...] csakis a keresések epizódjait és véletlen eseményeit eredményező különböző bajokkal, veszélyekkel, kísértésekkel, zaklatott állapotokkal való szembesülésben és megküzdésben találjuk meg. A keresés mindig nevelődési folyamat, a keresett dolog jellegével kapcsolatban”, de ugyanakkor „az önismeretet tekintve is.”<sup>322</sup>

## Az igazság természete

Ezen a ponton felmerül a kérdés, hogy mi is jellemzi azt az igazságot, amelyet a fenti érvek fényében keresnünk kell? Bár a legfontosabb, hogy maga ezt a kérdés is nyitott lehet – olyasmi, amit magát is kutatnunk kell, mégis úgy tűnik: érdemes feltennünk egy olyan igazság legalább potenciális elérhetőségét, amelyről az alábbiakban mutatom be MacIntyre állásfoglalását.

MacIntyre igazságfogalmának fő vonásai közé tartozik, hogy egyrészt az igazság értékes, másrészt nem csak kijelentő mondatok lehetnek igazak, továbbá hogy az igazság objektív természetű – és végül hogy az igazságigényről nem mondhatunk le teljesen. MacIntyre korántsem ért egyet azzal, ahogy a jelen analitikus filozófusai az igazság kérdését megközelítik. Sem azzal, hogy ezt sokszor mélyebb metafizikai kérdések felvetése nélkül megtárgyalhatónak tartják, sem azzal, hogy az „igazság”-ot elsősorban – illetve néha kizárólag – a kijelentő mondatokra tartják alkalmazhatónak.<sup>323</sup> Több olyan követelményt is felállít, amelyeket az igazság egy megfelelő elméletének ki kell elégítenie, és amelyeknek nagy részét szerinte az

<sup>322</sup> Az erény nyomában

<sup>323</sup> MacIntyre, 2006: „Philosophy Recalled”. 185. MacIntyre azonban nem veszi figyelembe, hogy a 20. századi igazság-felfogások nem csak a mondatokat állítják középpontba, egyes elméletek szerint az igazság hordozói kijelentések, mások szerint megszólalások. Ez több komplikációt is eredményezhet érveivel kapcsolatban, ám ennek a problémának a megtárgyalása szétfeszítené az itteni kereteket.



elterjedt analitikus elméletek nem képesek sikeresen teljesíteni. Ezek közül számunkra itt a legérdekesebb az, hogy szerinte egy igazságelmélet kielégítő voltának alapvető feltétele annak magyarázata, miért nem tudjuk az igazságot másnak, mint jónak tekinteni.<sup>324</sup> Ehhez kapcsolhatjuk azt a követelményt is, miszerint egy ilyen elméletnek számot kellene adnia róla, hogy miért tartjuk a hamis ítéleteket egy norma megsértésének.<sup>325</sup> Az ítéleteket és a hiteket ugyanis kivehetően egy norma vezérli, amely az igazságokat elfogadandónak, a tévedéseket elvetendőnek nyilvánítja. (Semmiképp sem követendőnek, és teljesen inkonzisztensnek, rosszabb esetben bolondnak tartunk valakit, aki kijelenti, hogy „*p* és azt hiszem, hogy nem *p*” – ebből származik a Moore-paradoxon.)

Fontos belátni – ahogy Szent Tamás teszi –, hogy az „igaz” kifejezést számos analóg módon használjuk. Melyiket tekintjük ezek közül alapvetőnek, paradigmaticusnak? MacIntyre a következőképp érvel amellett, hogy nem lehet a kijelentő mondatok igazsága a paradigmaticus.<sup>326</sup> Vegyünk egy „*p*” és egy „*p* igaz” formájú mondatot. „A fülemüle dalol”, illetve „Igaz, hogy a fülemüle dalol.” A kettő tárgya nem ugyanaz. Erről MacIntyre úgy ad számot, hogy az első egy madárról szól (azt állítja róla, hogy dalol), a második egy kijelentő mondatról (és azt állítja róla, hogy igaz). Az első igaz akkor, ha mondat és valami más közt fennáll egy bizonyos viszony, a második azonban épp arra vonatkozik, azt fejezi ki, hogy ez a viszony ténylegesen fennáll. Ennek esetében tehát az „igaz” predikátum egy viszonyra utal; mások csak azért vélhetik redundánsnak, mert két ilyen mondat közt fennálló különbségre nem figyelnek fel. Ez a viszony azonban nem csak mondatok és valami más közt állhat fenn, hanem szavakba nem öntött ítéletek és valami más között is.<sup>327</sup> Ez alapján mindkettő „egyformán” igaz, vagyis a kettő közül ez alapján már korántsem egyértelmű, miért lenne „igazsághordozóként” az előbbi alapvetőbb. Ha elfogadjuk, hogy az állítások épp azért hordozhatnak igazságot, mert valakinek a szavakkal meg nem fogalmazott ítéleteit fejezik (vagy fejezhetik) ki, akkor eljutunk oda, amit Szent Tamás az „igaz” paradigmaticus használatának vélt: az igazság az értelem és a tárgyak megfelelése – „*veritas est adaequatio rei et intellectus*”.<sup>328</sup>

Egy tárgy is lehet azonban igaz; nem csak egy értelem és tárgyának viszonyára használjuk ezt a kifejezést. MacIntyre így foglalja össze Tamás erre vonatkozó nézetét: „egy dolgot

<sup>324</sup> Ld. MacIntyre, 2006: „Truth as a Good”. 197.

<sup>325</sup> Ld. MacIntyre, 2006: „Truth as a Good”. 202.

<sup>326</sup> MacIntyre, 2006: „Truth as a Good”. 199.

<sup>327</sup> Vö. MacIntyre, 2006: „Truth as a Good”. 200.

<sup>328</sup> Bár a jelen fejezet tematikája nem teszi lehetővé ennek tárgyalását, de érdemes utalni rá, hogy Szent Tamásnál van az igazságnak a korrespondencián felülálló értelme is. Ld. pl. Mezei, 2004: *Vallásbölcselet*. 342.

igaznak mondunk, amennyiben megfelel valamely értelemnek. Megfelel az isteni értelemnek, amennyiben betölti azt, amire az isteni értelem rendeli. És megfelel az emberi értelemnek, amennyiben önmagáról igaz ítéletet idéz elő”.<sup>329</sup>

Ahogy a tárgyakra mondhatjuk, hogy lehetnek igazak, úgy ezt emberekről, illetve tetteikről is állíthatjuk. De a tettek az igazságról való ítéletekként is funkcionálnak MacIntyre-nél. Ahogy *Az erény nyomában* című könyvében kifejti, csak azért lehetséges, hogy meglegyünk egy személy tettei és állításai közti ellentmondásokon, mert egy tett (gondoljunk pl. egy gesztusra) és egy állítás egyaránt képes kifejezni vélekedéseket, s ezért aztán mindkettőnek lehet igazságértéke.<sup>330</sup> Tetteink tehát számot adhatnak helyes és helytelen ítéletekről, igazságról és hamisságról is.

Továbbá úgy tűnik, hogy a személy MacIntyre-nél bevonódik a kijelentés igazságába – Hankovszky Tamás Weissmahr Béláról szóló tanulmányának megállapítása itt is igaznak tűnik: „*igazság és a hamisság fogalma kitüntetett módon kötődik az állítást tevő személyhez is.*”<sup>331</sup> MacIntyre ezt azzal támasztja alá, hogy kijelentő mondataink egyszerre állítanak valamit a vélekedéseinkről és arról, hogy a világ milyen,<sup>332</sup> de ezt a viszonyt csak akkor határozhatjuk meg megfelelően, ha a kettőt összekötő tényezőt – az állítástevőt is figyelembe vesszük. Ugyanis ha a kijelentéstevő megismerése nem megfelelő, úgy a kijelentései nem érik el az igazságnak minősítés legmagasabb mércéjét – és könnyen juthat később hamis megismerésre.

Utóbbi esetben tehát állítása is hamis lesz – és ez, mint már volt róla szó, olyasmi, amit kerülendőnek tartunk. Ez azért van így – írja MacIntyre – mert a téves állítások, ha elfogadjuk őket, a beszélő és a tárgyalt valóság közé ékelődnek, tetteinkben és vizsgálódásainkban is akadályozva minket.<sup>333</sup> Ám ha az igazságról beszélünk, nem tarthatjuk csak azért értékesnek, mert segít nekünk, azaz mert hasznos: sokszor egy-egy hazugság, vagy egy tévedés, amiről nem látjuk be, hogy tévedés, sokkal hasznosabb lehet számunkra. Ez utóbbi körülményt figyelembe véve mondhatják egyesek például azt, hogy akár jobban is járhatunk, ha elhagyjuk az igaz és a

<sup>329</sup> MacIntyre, 2006: „Philosophy Recalled”. 186.

<sup>330</sup> Ld. MacIntyre, 1981/1999: *Az erény nyomában*. 219.; Vö. 2016: *Ethics in the Conflicts*. 201-202. Ez még az akaratgyengeség eseteire is igaznak tűnik: ezekben az esetekben a cselekvő maga lepődhet meg azon, hogy ítélete és cselekedete ellentétben áll egymással; ekkor a cselekvés által kifejezett ítélet mintha nem a sajátja lenne. Így valószínűleg pontos úgy fogalmazni, hogy az ellentmondás azért állhat fenn, mert a kijelentés és a cselekvés ugyanúgy „alkalmasak vélekedések kifejezésére” (*Az erény nyomában*. 219), bár nem mindig valakinek az ítéleteit fejezik ki. Ám akinek ítéletei és tettei rendszeresen ellentmondanak, az ugyanúgy inkonzisztens, mint a korábban említett Moore-paradoxon szereplője.

<sup>331</sup> Hankovszky, 2015: „A retorzív érvelés”. 203.

<sup>332</sup> Vö. MacIntyre, 2006: „Truth as a Good”. 200.

<sup>333</sup> Lásd MacIntyre, 2006: „Truth as a Good”. 202.

hamis közti klasszikus megkülönböztetést. A MacIntyre adta cáfolat egy ilyen általánosított formájú felvetésre a következő.<sup>334</sup>

Ha az igaz–hamis megkülönböztetés helyett valaki alternatívákat ajánl fel számunkra, ezt sehogy máshogy nem érthetjük, mint hogy (szerinte) az alternatívákról szóló állításai (pl. hogy azok jobbak, hasznosabbak) igazak, és nekünk azért kellene elfogadnunk őket, mert azok, tehát – fűzhetjük hozzá – jó is lenne elfogadni őket. A javaslat tehát továbbra is igaz és téves klasszikus megkülönböztetésétől függ, elismeri, amit tagadni kíván, azaz inkonzisztens, és így nem fogadhatjuk el. Így „az igazság mint jó” koncepciót sem adhatjuk fel, hiszen mindannyiunk számára egy alapvető meggyőződés.

A minél adekvátabb megismerés MacIntyre-nél az emberek öntökéletesítéséhez tartozik. Igazságnak és hamisságnak ezen az öntökéletesítésen belül jut az a sajátos szerep, amit az igazság értékének nevezünk. Ez a felfogás implikálja az elmétől független valóságot, és ez az implikáció magyarázhatja szerinte meg még jobban „az igazság mint jó” értelmét: az „igazság jó voltában kulcsfontosságú az, hogy az egyes igaz ítéletek hozzájárulnak a megismeréshez. Az elme számára pedig a megismerés legfontosabb céljának elérését jelenti, »az igazság« elérését egy bizonyos területen. És az egyes igazságok értéke részben ehhez »az igazsághoz« való viszonyukból származik.”<sup>335</sup>

Ezeknek az igazságoknak a köréből pedig nem léphetünk ki véglegesen. Mezei Balázs írja, hogy hogy „a jónak látásban nincs megállás”.<sup>336</sup>

Jónak látni valamit jó; s noha reális értelemben csak ritkán látok valamit maradéktalanul jónak – egy eseményt, egy cselekvést, egy gondolatot –, ám mindenkor jónak látom azt, hogy valamit jónak lássak vagy ne lássak jónak. Ebben az értelemben valamit nem látni jónak is jó, amennyiben jónak látom azt, hogy valamit adott esetben, adott helyzetben, adott közegben vagy összefüggésben ne lássak jónak. Akár jónak látok valamit, akár nem, jónak látom azt, hogy jónak lássam vagy ne lássam jónak.<sup>337</sup>

Ez legalább ennyire áll az igazságra is. Még ha valamiről úgy is gondolom, hogy nem igaz, azt igaznak tartom, hogy ez a valami nem igaz. Még ha valamit csak relatíve is tartok igaznak, azt abszolút igaznak tartom, hogy ez relatíve igaz.<sup>338</sup> Még ha valamit részlegesen tartok is igaznak, azt teljesen igaznak tartom, hogy ez részlegesen igaz.<sup>339</sup> Még ha valamit csak valószínűsíthetőleg is tartok igaznak, azt tisztán igaznak tartom, hogy ennek igazsága valószínű. Még ha a szkeptikus elvileg fel is az függeszti összes ítéletét, azt igaznak tartja, hogy

<sup>334</sup> Lásd MacIntyre, 2006: „Truth as a Good”. 204.

<sup>335</sup> MacIntyre, 2006: „Truth as a Good”. 206.

<sup>336</sup> Mezei, 2004: *Vallásbölcselet*. 434.

<sup>337</sup> Mezei, 2004: *Vallásbölcselet*. 309.

<sup>338</sup> Vö. MacIntyre, 1998: „Moral Relativism.” 215.

<sup>339</sup> Vö. MacIntyre, 2011: „Hard Truths”.

ítéletét felfüggeszti. És ha abból indulunk ki, amit Mezei ír, ezt a felfüggesztést jónak látja, és jóságát igaznak tartja. Úgy tűnik tehát: az emberi értelem számára az igazság és a jó olyan dimenziók, amelyekhez állandóan és feltétlenül kötődik – ez a kapcsolat eltéphetetlen: gondolkodásunk nem tudja elhagyni ezeket az egymást átjáró dimenziókat. Emiatt az igazság megtalálására vonatkozó kötelesség alól sem tudunk kibújni.

## Összefoglalás és a későbbi szakaszok ismertetése

Összefoglalva az eddig elmondottakat: az emberhez szükségképpen hozzá tartozik, hogy a megismerés számára cél, és ennek a megismerésnek a filozófiai vizsgálódást is magában kell foglalnia. A filozófiára úgy érdemes tekintenünk, hogy az képes segítséget nyújtani számunkra legfontosabb dilemmáinkkal kapcsolatban. Emiatt a filozófiának mindig helye kell, hogy legyen az emberi életben. A filozófia által vizsgált kérdések (amelyek közül elsősorban az etika kérdéseit hangsúlyozandók, de ide vehetjük saját boldogságunk mibenlétét, az élet értelmét, a helyes társadalmi elveket stb.) pedig potenciálisan a legnagyobb jelentőséggel, sőt tétellel rendelkeznek számunkra, és már emiatt a lehetőség miatt is szükséges rájuk időt áldoznunk.

MacIntyre a legfőbb kérdéseinket illető vizsgálódást összekapcsolja a vizsgálódás szükségességével is, amiként ezt fent kifejtettem. A vizsgálódás szükségessége egyrészt abból fakad, hogy emberekként racionálisak, így igazságkereső lények vagyunk, másrészt hogy egyet nem értés áll fenn közöttünk számos kérdést illetően, és különösen is a legfőbb javunkat, illetve az ember végső célját illetően – és ezért szükséges számunkra tisztázni, hogy melyikünknek is van igaza. Ezekre a megállapításokra fentebb körvonalaztam az indokait; egy megvilágító és összegző hely ezekre nézve az, ahol azt írja: „amennyiben racionálisak vagyunk, mindegyikünk kényszerítőnek érzi, hogy [egyrészt] feltegyük a kérdést: az alternatív koncepciókkal szemben valóban igazolható-e racionálisan az a végső célunkról alkotott partikuláris felfogás, amelyet cselekedeteinkben eddig előfeltételeztünk, [másrészt] hogy vizsgálódást folytassunk ebben az irányban.”<sup>340</sup>

Az igazság természetéről nyújtott macintyre-i számadást áttekintve megerősítést nyert, hogy az igazságra nem tudunk nem értéként tekinteni, köréből nem léphetünk ki és életünk megkerülhetetlen orientációs pontja. Az igaz-volt pedig nem csupán kijelentő mondataink vagy gondolataink tulajdonsága lehet, hanem egész személyünk egy jellemzője, mércéje – amely

<sup>340</sup> MacIntyre, 2006: „Aquinas and the Extent”. 71; 2006: „Truthfulness and Lies: Mill”. 117.

érték fokozásával, önmagunk igazzá tételével és az igazság mind jobb megismerésével önmagunkat is tökéletesítjük.

MacIntyre-nél az igazság, a vizsgálódás, a dialógus és a vita fontosságát kiemelő érv sokféle formában megtalálható – az egyik ezek közül az, hogy kijelentéseink által eleve elköteleződünk az igazság mellett. Ez egyszerűen értelmezve azt is jelenthetné, hogy elköteleztünk vagyunk minden egyes mondatunk igazsága mellett. MacIntyre-nél azonban művei összességének tükrében egy ennél összetettebb kép bontakozik ki. Végeredményben minden mondatunkkal inkább az igazság elérésére törekvés mellett kötelezzük el magunkat – nem amellet, hogy már tudhatjuk és garantáljuk, hogy az általunk kimondottak igazak. Ez látható Peter Winch igazmondásról szóló elméletével történő összevetésben is: Winch elsősorban kivételnek tekinti azt az esetet, amikor egy mondatunk hazugság is lehet. MacIntyre egy integrált elméletet és szabályt nyújt erről, amelyet az 1.2. és a 2.2 részekben fogok tárgyalni, Winch-et már csak azért is hosszabban tárgyalva a jelen fő rész következő fejezetében, mert ő is egy természetes törvényről szóló elmélet megalkotásának igényével lépett fel, ráadásul a relativizmus meghaladásában vagy megfelelő helyének megtalálásában egyfajta rivalizáció is kialakult köztük.

## 1.2. Vita a relativizmusról: MacIntyre kontra Winch

Ebben a fejezetben azt vázoló fel, hogy MacIntyre egyes korszakaiban hogyan szállt szembe a relativizmussal – és egyúttal rámutatok, hogy ezt illetően bizonyos fejlődés mutatható ki a gondolkodásában. Mindezt egyik legfontosabb vitapartnerével, Peter Winch-csel összefüggésben fogom bemutatni, akivel több cikkben is elemezték egymás elméletét – így az itteni relativizmussal szembeni érvelés megalapozottabb lehet e jól dokumentált eszmecsere nyomán. Ebben a fejezetben továbbá több is ki fog derülni arról, hogy milyen alapvető normák járnak együtt az igazság előző fejezetben megalapozott értékével a dialógusetika szerint.

### MacIntyre és Winch viszonyáról

MacIntyre és Winch vitájának jelentőségét helyesen állapította meg több szerző is azok közül, akik az előbbi gondolkodásának fejlődéséről írtak. Kelvin Knight a *MacIntyre Reader*ben azt írja: „MacIntyre változó pozíciója [ebben a vitában] folyamatos figyelemre tarthat számot, mivel arról tanúskodik, hogyan is kezdte meg viaskodását a relativizmussal”.<sup>341</sup> Thomas D’Andrea a következőképp fogalmaz MacIntyre azon szövegéről, amelyben Winch *A társadalomtudomány eszméje* című főművének részletes értékelését adja: „egy valóban maradandó hatású (*seminal*) esszé MacIntyre gondolkodásában a cselekvés magyarázatát, és [...] általánosabban a gyakorlati racionalitást illető későbbi munkásságát tekintve”.<sup>342</sup> Jason Blakely pedig egy teljes cikkben „beszéli el, hogy MacIntyre egyedi felfogása a kritikai társadalomtudományról miként alakult ki a Peter Winch-csel folytatott vitákból”.<sup>343</sup> MacIntyre maga is megerősíti e vita fontosságát, amikor a Winch-*Festschrift*ben úgy fogalmaz: „a Winch-csel és a Winch [...] ellen való vitázás több, mint harmincéves tapasztalatából [...] egyszerre tanultam meg egyetérteni és egyet nem érteni [vele].”<sup>344</sup>

Ebben a fejezetben a Knight által felvetett témára, a relativizmus problémájára tekintettel igyekszem rekonstruálni vitájukat. Blakely cikke közvetlenül is fontos lesz itt, hiszen azt szándékozik bemutatni, hogy „MacIntyre [...] megőrizte Winch alapvető wittgensteiniánus premisszáját (az antifundacionalizmust), miközben elvetette Winch konklúzióját (a relativizmust)”.<sup>345</sup> Jóllehet Blakely felismeri, hogy MacIntyre Winch filozófiájához való

<sup>341</sup> Knight, 1998: „Guide”. 277.

<sup>342</sup> D’Andrea, 2006: *Tradition, Rationality, and Virtue*. 183.

<sup>343</sup> Blakely, 2013: „Forgotten MacIntyre”. 445.

<sup>344</sup> MacIntyre, 1990: „The Form of the Good”. 262.

<sup>345</sup> Blakely, 2013: „Forgotten MacIntyre”. 452.

viszonya „összetett, több évtizeden átívelő”, és hogy „Winch deskriptivizmusának következményeire (*ramifications*) MacIntyre teljes válasza évek alatt született csak meg”<sup>346</sup> (vagyis több vitacikk után) – ám több egyetértésükre nem figyel fel, továbbá elmulasztja észrevenni, hogy MacIntyre végül hogyan haladja meg az antifundacionalizmust is.

A MacIntyre és Winch közti egyetértések közé tartozik az emotivizmussal való szembenállásuk,<sup>347</sup> aggodalmuk a mai társadalmakban megfigyelhető elidegenedés és fragmentáció miatt,<sup>348</sup> a társadalomtudományok előrejelző képességének megkérdőjelezése,<sup>349</sup> Vico,<sup>350</sup> Collingwood,<sup>351</sup> Wittgenstein,<sup>352</sup> valamint egymás műveinek nagyra tartása.<sup>353</sup> Egy további, még jelentősebb hasonlóság köztük, hogy mindketten azt vallják: „a mércéknek (*criteria*) és a fogalmaknak megvan a maguk története”.<sup>354</sup> Az utolsó itt kiemelendő hasonlóságuk pedig szimpátiájuk a természetes törvény hagyománya iránt.

Az utóbbi két hasonlóságot érdemesnek tűnik röviden kifejteni már előljáróban. Elsőként MacIntyre és Winch is megvádolta egymást relativizmussal, de azzal is, hogy elfelejtik, a mércéknek és a fogalmaknak is van történetük – ráadásul Winch lehetett az, aki megmutatta MacIntyre számára, hogy ez igaz még a (társadalom)kritikánkban alkalmazott mércéinkre és fogalmainkra is.<sup>355</sup> Winch megállapítása szerint MacIntyre első Winch-kritikájában<sup>356</sup> épp amiatt „esett az extrém relativizmus képviselőjének [csapdájába] ahelyett, hogy – mint azt magáról állítja – felülkerekedne a relativizmuson”,<sup>357</sup> mert megfeledezett a kritikai koncepciók történetiségéről.

Az utolsó említett hasonlóság köztük, a természetes törvény hagyománya iránti szimpátiájuk természetesen a legfontosabb itt, ráadásul mindketten a természetes törvény egy bizonyos fogalmát használták fel a relativizmus vádjának megválaszolására. MacIntyre maga

<sup>346</sup> Blakely, 2013: „Forgotten MacIntyre”. 448.

<sup>347</sup> Ld. pl. Winch, 1964: „Understanding a Primitive Society”. 322 és MacIntyre, 1981/1999: *Az erény nyomában*. 6–35.

<sup>348</sup> Ld. pl. Winch, 1964: „Understanding a Primitive Society”. 321 és pl. MacIntyre, 1981/1999: *Az erény nyomában*. 19–57.

<sup>349</sup> Ld. pl. Winch, 1958/1988: *A társadalomtudomány*. 91–94 és MacIntyre, 1981/1999: *Az erény nyomában*. 88–108.

<sup>350</sup> Ld. pl. Winch, 1964: „Understanding a Primitive Society”. 322–324; 1972: „Nature and Convention”. 70) és MacIntyre, 1981/1999: *Az erény nyomában*. 59, 290, 354, 370; 1977/2006: „Epistemological Crises”. 23.

<sup>351</sup> Ld. pl. Winch, 1958/1988: *A társadalomtudomány*. 91, 101, 109, 119; 1964: „Understanding a Primitive Society”. 309–310. MacIntyre, 1966/2012: *Az etika rövid története*. 142, 349–350; 1981/1999: *Az erény nyomában*. 16–17, 138, 354.

<sup>352</sup> Winch közismerten wittgensteiniánus, viszont MacIntyre-t is értelmezik időről időre legalábbis részben Wittgenstein-követőként. Ld. Knight, 2007: *Aristotelian Philosophy*. 112, 146. Minden esetre bizonyos wittgensteiniánusok (mint Anscombe, Geach és maga Winch) rá gyakorolt hatása tagadhatatlan.

<sup>353</sup> Ld. pl. MacIntyre, 1967: „The Idea”. 95 és Winch, 1981: „Reconstructing a ‘Good’”. 14.

<sup>354</sup> Winch, 1964: „Understanding a Primitive Society”. 319.

<sup>355</sup> Winch, 1964: „Understanding a Primitive Society”. 318–319

<sup>356</sup> MacIntyre, 1964: „Understanding Religion”. 118–126.

<sup>357</sup> Winch, 1964: „Understanding a Primitive Society”. 318–319.

elég későn kezdte el saját természetes törvény-fogalmának kidolgozását, emiatt nem támaszkodhatott erre Winch ellene irányuló relativizmus-vádjának kivédésekor. Ugyanakkor Winch maga hivatkozhatott saját természetes törvényre vonatkozó elképzelésére vitájukban annak alátámasztásakor, hogy – az ellenkező kritikákkal szemben – nem egy teljeskörű kulturális (és erkölcsi) relativizmust képvisel, hanem épp fordítva: univerzális erkölcsi normák létét vallja.

Az alábbiakban amellet érvelek, hogy MacIntyre-nek a természetes törvény, illetve ennek következtében egy bizonyos fajta fundacionalizmus felé fordulása volt a kulcsmomentum a Winch (és a relativizmus) elleni érvelésében. Erre a „fordulatra” az 1980-as, 1990-es években került sor, így tévedésnek tűnik Blakely azon állítása, miszerint MacIntyre-nek a hagyományok racionalitásáról az 1970-es években kialakított elgondolása kielégítően megválaszolta volna Winch kihívását. Ebben a fejezetben megkísérlem alátámasztani, hogy MacIntyre-nek valójában tovább tartott a Winch érveire adható megfelelő válasz kidolgozása.

A következő sorrendben fogok haladni. A fejezet első szakaszában a Winch-féle természetes törvény-elképzeléssel szemben fogok érvelni. A célom itt az, hogy megmutassam: Winch érvei nem támasztják alá egyetemes erkölcsi normák létét, de még csak általánosan érvényes kulturális szabályszerűségek létét sem feltétlenül. Ez után a kultúrák összemérhetetlenségéről szóló winch-i érveket veszem szemügyre, valamint konklúzióját, amely szerint sosem lehetünk abban a helyzetben, hogy eldöntsük, mely kultúra racionálisabb (vagy akár etikusabb) és melyik kevésbé. Ebben a részben fogom alkalmazni MacIntyre érveit természetes törvény-felfogása mellett annak megmutatása érdekében, hogy Winch racionalitást illető relativizmusa miért is hibás álláspont.

## Winch természetes törvény-eszméje

Amint állítottam, Winch és MacIntyre mindketten rokonszenveznek a természetes törvény fogalmával és hagyományával – és mindkettőjüknek meg is van a saját elgondolása a természetes törvényről. Ugyanakkor míg Winch elsősorban Arisztotelész és Vicó nyomdokain haladni, addig MacIntyre Szent Tamást látszik követni inkább. Fontosabb különbségeket is találhatunk az öt filozófus természetes törvényre vonatkozó felfogása közt,<sup>358</sup> ám itt csakis a Winch és MacIntyre kialakította nézetek összehasonlítására szorítkozom. Úgy tűnik, Winch elképzelése szerint minden kultúra *tényszerűleg követi* a természetes törvényt, ám ez MacIntyre

<sup>358</sup> Így valószínűleg akár Winch és Arisztotelész elgondolása közt is.



koncepciójából nem következik – csupán az, hogy minden kultúrának a természetes törvényt *kellene* követnie.<sup>359</sup> Winch deskriptivizmusa és MacIntyre „preskriptivizmusa” kettejük egyik legjelentősebb különbsége lesz témám tekintetében.

### Winch „korlátozó fogalmai”

Elsőként tehát vizsgáljuk meg Winch elgondolását, ami jóval korábban született meg, mint MacIntyre-é. „Understanding a Primitive Society” című tanulmányában Winch azt állította, hogy „a relativizmusnak korlátai” vannak, mivel „az emberi élet fogalmában magában már benne foglaltatnak bizonyos alapvető gondolatok”, „korlátozó fogalmak” („*limiting notions*”) – amelyek erkölcsi dimenziója nyilvánvaló.<sup>360</sup>

Elsődleges példái itt Vicótól származnak, ahogy írja: ezek a „fogalmak [...] megfelelnek azoknak, amelyek Vico természetes törvény-felfogásának alapjait képezik” – név szerint a „születés, a halál és a szexuális viszonyok”.<sup>361</sup> A születésről azt írja: „már a kezdetektől bizonyos specifikus viszonyban vagyok más emberekkel, amely viszonyból kötelességek származnak”.<sup>362</sup> A halálról azt állítja, hogy ha „az etika a helyes élet kérdésével foglalkozik, akkor világos, hogy erre mély hatást kell gyakoroljon a [...] halál fogalma”.<sup>363</sup> Végül a szexualitásról úgy fogalmaz: egy „férfi élete egy férfi élete, egy nő élete egy nő élete, [...] ezek nem pusztán *összetevők* életünkben”.<sup>364</sup>

Ezzel a koncepcióval azonban legalább kétfajta probléma adódik, ha a teljeskörű relativizmusra adott válaszként értelmezzük – mint ahogy Winch teszi. Az elsőfajta, általános probléma a „korlátozó fogalmak” Winch-féle alkalmazásából következik. A másíkfajta probléma a korlátozó fogalmak általa adott sajátos listájából, annak elemeiből adódik. Először a másíkfajta problémára (listája elemeire) fogok fókuszálni (két ellenvetést felhozva), hiszen ez megvilágítja a másik típusú problémát is.

A Winch által nyújtott lista elemeinek két nagyobb nehézséggel is szembe kell néznie. Az első az, hogy az emberi életnek ezek a jegyei korántsem olyan szükségszerűek, ahogy azt Winch feltételezi vagyis hogy e vonások nélkül egyáltalán elgondolhatatlan lenne az élet *mint emberi lét*. A transzhumanizmus vagy a „transzgenderizmus”, illetve az aszexualitásra

<sup>359</sup> MacIntyre (Szent Tamással együtt) úgy véli, hogy akár teljes kultúrák is megszeghetik a természetes törvény egyes előírásait. Ld. MacIntyre, 2006: „Aquinas and the Extent”. 66.

<sup>360</sup> Winch, 1964: „Understanding a Primitive Society”. 322.

<sup>361</sup> Winch, 1964: „Understanding a Primitive Society”. 322.

<sup>362</sup> Winch, 1964: „Understanding a Primitive Society”. 324.

<sup>363</sup> Winch, 1964: „Understanding a Primitive Society”. 323.

<sup>364</sup> Winch, 1964: „Understanding a Primitive Society”. 323.

vonatkozó irányzatok (pl. queer-elmélet) még nem lehetett olyan elterjedt Winch idejében, mint ma. És természetesen ma is széleskörű véleménykülönbségek vannak ezekkel kapcsolatban: egyesek támogatják az LMBTQ+ vagy a transzhumanista irányzatot, mások erőteljesen ellenzik ezeket. Ám a legtöbben elismernék, hogy lehetséges ezek ideáljai felé közeledni, vagyis hogy egy nap elvileg lehetséges volna átlépni a születés, a halál és a nemek jelentette határokat. A transzhumanizmussal kapcsolatban bár kétlem, de talán igaz lehet, hogy a szó valódi értelmében a „transzhumánok” már nem „emberek” – így nem érthetjük meg társadalmukat *emberi társadalomként*. Életük megértése azonban nem tűnik lehetetlenebbnek, mint a halál utáni életet tagadó és az azt elfogadó kultúrák kölcsönös megértése, és hogy ezek a kultúrák egymás társadalmát *emberiként* fogják fel. Ám Winch nem alkalmazhatná ezt a meglátást, mivel alkalmatlan a relativizmus elleni védekezéshez. Ha valaki szerint *alapvetően* más erkölcsi normák lehetnének igazak a „transzhumánokra” – pontosabban ha *gyökeresen* más értékek kellene, hogy meghatározzák az életüket, akkor már ez maga is az erkölcsi relativizmus egy formája lenne.<sup>365</sup> Ezen kívül az erkölcsöt az örök élet fényében nem feltétlenül kell máshogy megalapoznunk – jóllehet az élet védelmére vonatkozó előírások eltérhetnek, ám ez is a megalapozásból fog következni az élet időtartamára tekintettel.

Meglepő vajon, hogy Winch listája elbukik saját szempontjai szerint? Hisz Vico úgy vélte, hogy az emberiség „örök elvei” közé tartozik, hogy az embereknek „van bizonyos vallásuk [...] kizárólagos házasságot kötnek, [...] eltemetik a halottaikat”.<sup>366</sup> Ma már jól tudjuk, hogy ezek a szabályok nem érvényesek minden kultúrára, és ennek tudatában felmerülhet, hogy talán egyetlen hasonló lista sem lenne érvényes az emberek által univerzálisan és szükségszerűen követett szabályokról.

A Winch által szolgáltatott lista másik problémája, hogy meglehetősen kezdetleges, elemei nem túl sokat árulnak el. Ha nem tekintjük olyan specifikusnak, mint a Vico által felvetett univerzálékat, akkor túlkevésbé specifikusak ahhoz, hogy egyes cselekvéseket előírjanak. Nem is egészen világos, hogy normatívként értelmezhetjük-e őket. Ám ez a „korlátozó fogalmakként” elgondolt természetes törvény általános jellemzőjének tűnik. Ezzel pedig át is térhetünk ezen eszmére általánosságban.

Háromféle problémát is látok, amellyel a „korlátozó fogalmak” (és a winch-i természetes törvény) bármely listája szembe kell, hogy nézzen. Elsőként ezek a „korlátozó fogalmak” elsődlegesen az emberi kultúrákra vonatkoznának. Viszont, ahogy ezt a „transzhumánok” esetében is láttuk, ezek a „korlátozó fogalmak” nem feltétlenül érvényesek mindegyikre – és

<sup>365</sup> Ezt az alábbiakban bővebben is kifejtem.

<sup>366</sup> Winch, 1964: „Understanding a Primitive Society”. 324.

amennyiben az erkölcsi relativizmust kívánjuk tagadni ezek által, úgy véljük, hogy van olyan érték, aminek senkinek sem szabadna ellene mennie, még akkor sem, ha bármily idegen civilizációhoz tartozik. Másszóval miközben egyes „korlátozó fogalmak” nem vonatkoznak egyes kultúrákra, a relativizmus tagadása magában foglalná, hogy bizonyos alapvető normák vonatkozzanak bármely kultúrára és bármely ágensre. Ennélfogva a Winch-féle „korlátozó fogalmak” nem játszhatják azt a szerepet az erkölcsi relativizmus cáfolatában, amit Winch szán nekik.

Másodikként a „korlátozó fogalmak” erkölcsi jelentősége általánosságban hiányozni látszik.<sup>367</sup> Láttuk, hogy ez igaz volt „a születés, párosodás és halál”<sup>368</sup> hármaskritériumára. Ám Winch úgy vezeti fel „korlátozó fogalmait”, mint amelyek „meghatározzák azt az »etikai teret«, amelyen belül a jó és a rossz lehetőségei gyakorolhatók az emberi életben”.<sup>369</sup> Azaz ezek a fogalmak nem határozzák meg azt, hogy mi a jó vagy hogy az embereknek hogyan kellene cselekedniük – egyszerűen csak lehatárolják, hogy valójában hogyan is cselekszenek, azaz hogy hogyan is képesek egyáltalán cselekedni. Ugyanennyi erővel azonban azt is „korlátozó fogalomnak” tekinthetnénk, hogy a kört nem tudjuk négyeszesíteni vagy hogy nem tudunk egyszerre meggyilkolni valakit véglegesen és visszaadni neki az életét véglegesen – hiszen ezek ugyanígy lehetetlenek.<sup>370</sup>

A harmadik problémát egy kérdéssel ragadhatjuk meg: vajon miért ne lennének ezek a fogalmak alávetve a történeti változásnak, és miért ne rendelkezhetnének ezekről rivális fogalmakkal az eltérő kultúrák? Hisz láttuk: Winch szerint minden fogalom alakul története során – maga Winch emlékeztette erre MacIntyre-t egy kritikájában. Amennyiben egészen plauzibilisen feltételezhetjük, hogy ezek a „korlátozó fogalmak” szintén változnak, és más kultúrák releváns fogalmaival szemben áll a tartalmuk, úgy ugyanazt a kritikát fogalmazhatjuk meg Winch-csel szemben, mint ő MacIntyre-rel szemben, és ennek következtében ezek a fogalmak nem funkcionálhatnak univerzális korlátokként.

Természetesen a „korlátozó fogalmak” winch-i listájának és alkalmazásának elégtelenségére az egyik magyarázat az lehet, hogy Winch nem fejtette ki őket az általam idézett cikkben, csupán jelezni kívánta, milyen irányban érdemes keresnünk a kultúrák erkölcsi

<sup>367</sup> Arról nem is beszélve, hogy úgy tűnik: Winch (1965: „Universalizability”) szerint a természetes törvény előírásait bizonyos esetekben megengedhető lenne megszegni.

<sup>368</sup> Winch, 1964: „Understanding a Primitive Society”. 322.

<sup>369</sup> Winch, 1964: „Understanding a Primitive Society”. 322.

<sup>370</sup> Az utóbbi csak az arisztotelészi ellentmondás elvének egy esete – nyilván az ellentmondás mindkét felét azonos értelemben kell vennünk (ez az arisztotelészi „azonos tekintetben” kitétel itteni alkalmazása) ahhoz, hogy ez lehetetlen legyen – ha az egyik tagot metaforikusan vagy spirituálisan értelmezzük, úgy természetesen ez nem feltétlenül ellentmondás.

univerzáléit. Ám van egy olyan természetes törvény, amelyet jobban is kibontott egy másik cikkében: ez az igazmondás normája. A következőkben azt próbálom megmutatni, hogy ez a norma a winch-i felfogásban nem kevésbé üres és terméketlen, mint az imént megvizsgáltak. Viszont már előljáróban is érdemes megjegyezni, hogy az igazmondásnak ez az elve természetében egészen eltér a születés, a halál és a szexualitás „korlátozó fogalmától”, és tulajdonképp a „korlátozó fogalmaktól” általában is: mivel nem vagy nem csak leíró, hanem már előíró természetű – legalábbis Winch explicit állásfoglalása szerint.

### Winch az igazmondásról mint természetes törvényről

Az igazmondás Winch legfontosabb példája a természetes törvényekre avagy a természetes erkölcsösségre, amelyet szerinte „bármely lehetséges konvenció előfeltételez”.<sup>371</sup> Ezt illetően két tézis mellett érvel. Először is amellett, hogy nem képzelhetünk el olyan társadalmat, ahol az emberek gyakrabban sértik meg, mint ahányszor betartják – vagyis minden társadalomban az emberek jellemzően igazat fognak mondani ahelyett, hogy hazudnának. Másodikként pedig amellett érvel, hogy nem tudunk elképzelni olyan társadalmat, ahol az igazmondás nem alapvető erkölcsi norma – tehát hogy az igazmondást minden emberi társadalom *értékeli*. Az első állítást az „általánossági tézisnek”, a másodikat az „erkölcsi tézisnek” fogom nevezni a következőkben.

Winch az általánossági tézis mellett arra rámutatva érvel, hogy „az »igazság megmondása« és az »igazság nem megmondása« (*not telling the truth*) előfeltézi a kommunikáció egy működő rendszerét (*going system of communication*)”. Úgy tűnhet, hogy emberi társadalmak nem léteznek ilyesfajta „működő” kommunikáció nélkül, és a kommunikáció lehetősége megszűnne, ha az igazmondás elvét nem követnénk – hiszen „ahhoz, hogy kommunikálni tudjunk, az emberek kijelentéseit bizonyos specifikus értelemben kell tudnunk értelmezni”.<sup>372</sup> Tehát szükséges, hogy az emberi társadalmak kövessék az igazmondás elvét.

Winch voltaképp a kommunikáció és az igazmondás egy egészen intim kapcsolata mellett érvel ezen az alapon. Szerinte „az igaz és a hamis állítások közti különbségtétel [...] nem *előzheti meg* az igazmondáshoz való általános alkalmazkodást. [...]A]z egyik nélkül a másik lehetetlen.”<sup>373</sup> Konklúziója szerint azt mondani, „hogy létezhet egy emberi társadalom,

<sup>371</sup> Winch, 1972: „Nature and Convention”. 52.

<sup>372</sup> Winch, 1972: „Nature and Convention”. 62.

<sup>373</sup> Winch, 1972: „Nature and Convention”. 62.

amelyben [az igazmondás normájának] nem engedelmessé válnak általánosságban” egyenesen „nonszensz”.<sup>374</sup> Így alapozza meg tehát az általánossági tézist, amiből eredően nem csak szükséges (pl. instrumentális értelemben, a társadalom fennmaradásához), hanem egyenesen szükséges, hogy az emberi társadalmak kövessék az igazmondás elvét.

Azt elismeri, hogy ez még mindig elégtelen lenne az erkölcsi tézis alátámasztásához, miszerint ezt a normát nem csak általánosságban követik, de minden egyes társadalomban egyúttal erkölcsileg pozitívan *értékelik* is a követését.<sup>375</sup> Emiatt továbbviszi érvelését – aminek egy lehetséges összefoglalását a következő idézettel ragadhatjuk meg.

Az emberek csak akkor mondhatnak valamit komolyan (*say something and mean it*), ha olyan szavakat használnak, amik jelentenek valamit; és a szavak jelentésének jellemzőihez hozzátartozik, hogy az emberek olyan állításokban használhatják őket, amiket (az emberek) komolyan gondolnak (*they mean*). Ám ez csakis olyanfajta társadalomban lehetséges, ahol az emberek úgy viszonyulnak egymáshoz, hogy az emberek kijelentéseik által elköteleződnek a többiekkel (*commit with others*); és egy ilyen viszony fontos része, hogy az igazmondást közös tisztelet övezzék.<sup>376</sup>

Winch szemében ez már implikálja, hogy „bizonyos értékeket [mint amilyen az igazmondás értéke] önmagáért tisztelnek”.<sup>377</sup> Ezzel alapozza meg tehát Winch azon tézisének, hogy az igazmondást mindenhol értékelik, és ebből kifolyólag állítja, hogy a nyelv minden manipulatív és megtevesztő alkalmazása ezen a normán „élősködik”.

MacIntyre *Az etika rövid történetében* egyetérteni látszik Winch-csel ezekben a kérdésekben, beleértve a természetes törvényt is – már ahogy legalábbis az Winch-nél megfogalmazódik. Ebben az 1966-os könyvben MacIntyre így ír: „vannak az emberi életnek bizonyos jellemzői, amelyek az összes társadalomban szükségképp vagy szinte elkerülhetetlenül szinte azonosak, ennek következtében vannak bizonyos értékelő igazságok, amiket nem lehet mellőzni.” Ennek következtében lehetetlenség elgondolni „olyan csoportot, amely kielégítené az elemi fogalmi feltételeket, hogy kellő alappal emberi csoportnak tekintsük, ha nincs benne szabály-irányított viselkedés, és amelyben a viselkedést irányító normák közül hiányozna az igazmondás, a tulajdonjog, az igazságosság s a hozzájuk hasonlóak.”<sup>378</sup>

Miért vall kudarcot Winch igazmondásról szóló érve?

<sup>374</sup> Winch, 1972: „Nature and Convention”. 62-63.

<sup>375</sup> Ennek elismerésével persze azt is elismeri, hogy a fenti „korlátozó fogalmak” sem igazán etikai jellegűek.

<sup>376</sup> Winch, 1972: „Nature and Convention”. 66.

<sup>377</sup> Winch, 1972: „Nature and Convention”. 69.

<sup>378</sup> MacIntyre, 1966/2012: *Az etika rövid története*. 145.

MacIntyre egyes igazmondással és hazugsággal kapcsolatos későbbi gondolatai alapján amellet fogok érvelni, hogy az általánossági és az erkölcsi tézis is téves. Az igazmondásról szóló dupla cikkében MacIntyre idézte ugyan Winch-et a különböző megközelítéseket bemutató szakaszban, ám nem érvelt ellene közvetlenül. Ezt mintegy pótolva a most következő okfejtésemben egyes belátásait Winch-nek azon érve ellen fordítom, amely szerint az igazmondás univerzális erkölcsi norma lenne. Ez nem jelenti azt, hogy az igazmondást ne kellene bizonyos formában értéknek tartanunk – a winch-i érvek mellette azonban megközelítem szerint elégtelenek ennek megalapozásához.

Kezdjük az általánossági tézissel. Először is észre kell vennünk: még ha fel is tesszük, hogy – amint Winch állítja – fogalmi igazság, hogy az igaz állítások (csakúgy, mint a hamis állítások) előfeltételezik az igazmondás normáját, az nem következik ebből, hogy ezt a normát általánosságban betartják minden társadalomban. Itt egy logikai ugrás van az érvelésben. Amennyiben ez nem evidens elsőre, úgy érdemes olyan példákat keresni, amelyek megmutathatják: Winch kijelentése ellenére valójában lehetséges olyan társadalmakat elképzelni, amelyekben az emberek többször hazudnak, mint őszintén igazat mondanak, sőt: hihetünk is benne, hogy létezhetnek ilyen társadalmak. Ez a stratégia már csak azért is szolgáltathat sikeres ellenérvet Winch-csel szemben, mert mint megmutattam, szerinte a társadalmaknak nem csak szükséges az igazmondás elve szerint cselekedniük, de egyenesen fogalmi képtelenség is, hogy másként cselekedjenek. Ha el tudunk gondolni olyan eseteket, ahol ez nem teljesül, akkor Winch érve már érvénytelenné válik – legyenek ezek bár meglehetősen valószínűtlen forgatókönyvek.

Sokféle meggyőző gondolat kísérettel lehetne alátámasztani annak a gondolatnak a plauzibilitását, miszerint létezhet társadalom, ahol a verbális kommunikációban a hazugságok dominálnak. Az egyik lehetséges forgatókönyv a következő. Egy kis törzset – nevezzük őket mondjuk az „alibi” törzsnek – egy nagyobb kultúra vesz körül. Az alibi törzs tagjai (akárcsak a dolgozatomban később szereplő azande törzs tagjai) a boszorkányságban hisznek, ezzel szemben a nagyobb kultúra az empirikus tudományban. Az alibiknek van egy szabálya, amely szerint a nagyobb kultúra tagjainak azt kell mondaniuk, amit ők hallani akarnak.<sup>379</sup> Feltehetjük, hogy az alibi törzs profitál ebből, vagy egyszerűen csak van egy szokásuk, miszerint a kívülállóknak mindig azt mondják, ami azoknak kedvére van. Ám az alibi törzs olyan aprócska, hogy interakcióik nagyrészt már a kívülállókkal való kommunikáció teszi ki.

---

<sup>379</sup> MacIntyre *Az erény nyomában* megemlíti egy ehhez hasonló szokást, amikor arról ír: a „tradicionalis bantu szülők úgy nevelték a gyermekeiket, hogy idegeneknek ne mondjanak igazat, mivel úgy vélték, hogy a családot ezzel boszorkányságos praktikáknak szolgáltatnák ki.” MacIntyre, 1981/1999: *Az erény nyomában*. 259.

Boszorkányságban való hitük olyan átható, hogy minden megszólalásukat befolyásolja ez a világnézet. Minthogy a kívülállókkal gyakrabban beszélnek, mint ahányszor saját törzsük tagjaival, sokkal többször fogalmaznak úgy, mintha feladták volna a boszorkányságba vetett hitüket – jóllehet ez nem igaz. Általában az igazat mondják – ám csak azt az igazságot, amit a nagyobb kultúra annak tart, nem pedig a saját hitük szerinti igazságot. Másszóval hazudnak – mégpedig többször, mint ahányszor őszintén beszélnek.

Más szituációkat is fel lehetne használni az általánossági tézis cáfolatára – de úgy vélem, hogy a fenti példa már elég meggyőző lehet.<sup>380</sup> Ám attól még, hogy az általánossági tézis megdőlni látszik, még gondolhatja valaki, hogy az erkölcsi tézis továbbra is lehet igaz – vagyis hogy bár egy társadalom tagjai tényszerűen hazudhatnak többször, mint ahányszor igazat mondanak, a társadalomnak magának azért még erkölcsi normának kell tartania az igazmondást. Emiatt a Winch-féle erkölcsi tézist szükséges külön is megfontolni, és észben tartani, hogy az emellett érvelés elválik az általánossági tézis melletti érveléstől. Hiszen (mint megmutattam) logikailag lehetséges, hogy bár egy társadalomban többször hazudnak, mint mondanak igazat, attól még az igazmondást önértéknek tekintik, és az is, hogy bár az igazság kimondását nem tekintik önértéknek, gyakorlatilag mégis többször mondanak igazat, mint nem.

Először is vegyük észre, hogy egy másik logikai ugrás van Winch-nek az erkölcsi tézise melletti érvében. Hiszen abból a tényből, hogy az emberek elkötelezik magukat amellett, amit mondanak, nem következik, hogy minden társadalomban egyetemes tisztelet övezi az igazmondást. És még ha ez a közös tisztelet meg is van egy társadalomban, ebből nem következik, hogy az igazmondást önmagáért tisztelik avagy értékelik. Amennyiben az érvelésnek ezek a hézagai nem elég egyértelműek, úgy MacIntyre egyes szociológiai megállapításai alkalmazhatónak tűnnek itt szemléltetésképp. MacIntyre szerint az amerikaiakat „úgy nevelik fel, hogy két különböző elvcsomagot szolgáljanak (*give their allegiance to two distinct sets of norms*). Ezek egyike minden egyén számára előírja, hogy saját boldogságát kövesse, hogy tanulja meg, hogyan lehet sikeres a pozíciókért, hatalomért és gazdagságért (*affluance*) folyó versenyben”.<sup>381</sup> Eszerint az elvcsomag szerint igazat mondani csak egy eszköz a cél eléréséhez, amely pedig a saját egyéni boldogság. MacIntyre még egy empirikus kutatást is citál 1991-ből, amely szerint „az amerikaiak 91 százaléka rendszeresen hazudik”.<sup>382</sup> Ez azt

<sup>380</sup> Van egy általánosítható oka annak, hogy a fenti érv miért is aknázza alá Winch téziséét. Winch ugyanis nem szentel kellő figyelmet annak, hogy kimondani valamit, ami hamis és a hazugság nem ugyanaz. Továbbá elmulasztja feltenni azt a kérdést is, hogy *kinek az igazságáról* is beszél: a beszélőéről vagy a közönségéről? Illetve nem kellene az őszinteségről is beszélnie egyúttal? Azt pedig még Winch is elismeri, hogy megmondani az igazat nem ugyanaz, mint az igazmondás (mint erény vagy érték) – ez pedig erkölcsi tézisére nézve is releváns.

<sup>381</sup> MacIntyre, 2006: „Truthfulness and Lies: Mill”. 122.

<sup>382</sup> MacIntyre, 2006: „Truthfulness and Lies: Mill”. 109.

támaszhatja alá, hogy Winch állításával szemben a többség nem értékeli az igazmondást önmagáért.

E megállapításoknak Winch azt vethetné ellen, hogy az igazsághoz való ilyesfajta viszonyulás nem lehet más, csak élőködő az igazság önmagáért való közös tiszteletén. Hiszen ahhoz, hogy ez a fajta mentalitás sikeres lehessen, előfeltételeznie kell „a valódi dolgot (*the real thing*): olyasvalamit, amiről nem adhatunk számot csupán a hasznosságát figyelembe véve.”<sup>383</sup> Winch úgy hiszi, hogy nem tekintheti mindenki egyfolytában az összes közlését pusztá manipulációnak. „Mivel valaki csak annyiban használhatja szavait mások manipulálására, amennyiben azok legalábbis úgy vélik, hogy *megértik*, amit mond. Tehát a megértés fogalmát előfeltételezi ez a fajta manipuláció”.<sup>384</sup> Azaz nem manipulálhatjuk egymást egyfolytában, mivel az minden megértést lehetetlenné tesz, megértés nélkül pedig nem létezik nyelv.

Ám Winch-nek ez az álláspontja is kudarcot vall – legalábbis ha Winch válaszában iménti rekonstrukciója pontos, akkor érvelése nem tűnik igazán erősnek. Először is még ha csupán manipulatív emberek is vannak egy társadalomban, nem tudják egymásról szükségszerűen, hogy mind manipulatívak; továbbra is megbízhatnak egymásban. Manipulációjuk továbbá nem ugyanaz, mint a hazugság vagy a megtévesztés. Konkrétabban úgy fogalmazhatunk: a megrögzött manipulátorok is megmondhatják általában őszintén, hogy mit gondolnak. Ugyanakkor ezt a manipuláció szándékával teszik – például azt akarják elhitetni, hogy ők valójában az igazságot önmagáért tisztelő egyenes emberek. Így tehát a kommunikáció akkor is fennakadás nélkül működhet egy társadalomban, ha egyetlen tagja sem tiszteli az igazságot önmagáért.<sup>385</sup> Ezért egy ilyen helyzet – Winch feltételezésével szemben – a megértés lehetőségét sem fenyegeti.

Ez azt jelenti, hogy még az egész társadalom szintjén, a nagy többségre jellemzően sem feltétlenül igaz, minden esetben, hogy az igazságot önmagáért tisztelik. És még ha így is lenne, kérdéses, hogy miért kellene ezt elfogadnia azon keveseknek, akik nem tartoznak az igazságot önjogán értékelők közé? Emiatt tehát megkérdőjeleződik mind az elv normativitása, mind motiváltsága.<sup>386</sup>

<sup>383</sup> Winch, 1972: „Nature and Convention”. 68.

<sup>384</sup> Winch, 1972: „Nature and Convention”. 68.

<sup>385</sup> MacIntyre valami hasonlót ír le a következő helyen: „a tapasztalat azt mutatja, hogy a társadalom szövete általában jóval több hazugságot él túl, mint amit Mill megengedhetőnek talált. Ahogy Harry Frankfurt megállapította: »A hazugság mértéke óriási, ám a társas élet mégis tovább folytatódik. Az, hogy az emberek gyakran hazudnak, még nem teszi lehetetlenné, hogy hasznunkra (*benefit*) váljon a társaságuk.«” (MacIntyre, 2006: „Truthfulness and Lies: Mill”. 116). Ez legalább ennyire igaz a manipulációra is, nem csak a hazugságra.

<sup>386</sup> Ha jól értelmezem, Balázs Zoltán a winch-i erkölcsi tézis ellenében felhozott érveléssel szemben vetette fel azt a meglátást, miszerint abból, hogy egy erkölcsi normát (igazmondás) nem követek, de nem azért, mert az



Egy további érv származhat abból, ha figyelembe vesszük, hogy bár Winch szerint az igazság megmondása az alapvető erkölcsi norma minden lehetséges társadalomban, ám egyúttal szerinte a hazugság is lehet igazolt alkalmanként. Viszont azt is állítja, hogy amit az igazmondásról mint normáról állított „magában foglalja, hogy speciális igazolás szükségeltetik ahhoz, hogy egy hazugság ne legyen elítélendő”.<sup>387</sup> Ezen kívül elismeri: hogy mely hazugságok lehetnek igazoltak és melyek nem, azt a különböző társadalmak nagyon is különbözően határozhatják meg. Azaz kultúráról kultúrára változik, hogy mely hazugságok miként igazolhatók.

Ám ha ez igaz, akkor azt mondhatjuk, hogy a voltaképpeni erkölcsi kérdést nem annyira az igazmondás alapvető normája jelenti, hanem a hazugságok vagy a hamis közlések igazoltságáról szóló elképzelések rivalizálása. Abban az esetben, ha ez nem lenne elsőre evidens, ismét MacIntyre egy belátásához fordulhatunk: „az emberi társadalom előfeltételezi a nyelvet; a nyelv szabálykövetést tételez fel; s így a[z ilyen] szabálykövetés feltételezi az igazmondást. A hazudás mint emberi cselekedet, mint arra gyakran rámutatnak, logikailag feltételezi az igazmondás [normáját].”<sup>388</sup> Eddig a pontig MacIntyre mondandója közel látszik állni Winch-hez. Ámde így folytatja: „jóllehet a hazug gyakorlatában fenntartja azt a normát, amelyet megszeg, ezzel megmutatja, hogy a norma léte nyitja meg a lehetőségét mind az igazmondásnak, mind a hazugságnak; a norma léte semmit sem tartalmaz, ami a tanácsstalanság konkrét esetében eligazítana, hogy vajon hazudnunk kell-e, vagy az igazat kell közölnünk.”<sup>389</sup> Emiatt az igazmondást illetően túl sokféle alkalmazás kompatibilis a normával: „nemcsak egyéni választások, hanem nagymértékben eltérő becsületkódexek [az eredetiben: *codes of honesty*, azaz őszinteséget illető (kultúra-szintű) szabályok] állnak rendelkezésünkre. Így aki azt állítja, hogy a normák által szabályozott emberi aktivitás magyarázata önmagában iránymutatást nyújt arra, hogy hogyan éljünk, alapjában téved.” Tehát a norma önmagában még túl kevés, és nem informatív.<sup>390</sup>

---

igazmondást önmagáért tisztelem, nem következik, hogy a normát nem követem. Ez a válasz azonban nem vet számot a winchi általánossági tézis és az erkölcsi tézis közti különbséggel. Igaz lehet, hogy a manipulátorok közt is tényszerűen követik az igazmondás normáját. Ám épp ahogy a válaszkísérlet állítja: ez nem áll összefüggésben azzal, hogy az emberek értékelik, tisztelik is e normát – márpedig az erkölcsi tézis megalapozásához Winch-nek a tiszteletnek az általános voltára lenne szüksége: hiszen ez azt állítja, hogy az igazmondást minden emberi társadalom általánosságban *értéknek tekinti* – kövessék bár általánosan vagy sem.

<sup>387</sup> Winch, 1972: „Nature and Convention”. 69.

<sup>388</sup> MacIntyre, 1966/2012: *Az etika rövid története*. 146.

<sup>389</sup> MacIntyre, 1966/2012: *Az etika rövid története*. 146. Az effajta „formalizmus” elleni érvekre MacIntyre szintén utalni látszik a következő helyen: MacIntyre, 2006: „Truthfulness and Lies: Kant”. 124.

<sup>390</sup> Válaszolhatná erre valaki, hogy a norma az norma, tehát követnünk kell, és ezért az igazmondás az alapértelmezett szabály – ám mint fenn megmutattam, már az is kérdéses, hogy egyáltalán valóban lehet-e autoritatív ez a norma, vagy csupán egy leírás a társadalom általános működéséről.

Ez az általános probléma vezethette rá végül Winch-et is, hogy megváltoztassa a véleményét az igazmondásról mint természetes, szokásfüggetlen erkölcsi normáról (legalábbis abban az értelemben, ahogy ezt a fentebb összefoglalt érvek segítségével felvázolta).<sup>391</sup> Érvének elhibázottságát számára R. F. Holland bizonyította be, akit hosszabban is idéz. Holland amellet érvel, hogy a winch-i érvek nem képesek megmagyarázni az igazság értékelésében mutatkozó eltéréseket, vagyis azt, hogy egyesek sokkal nagyobb értéket tulajdonítanak neki, mint mások. „Hiszen az egyetlen igazság, amit eddig megmagyaráztunk, az az a fajta, amit annyiban mondunk ki, amennyiben fenntartja a szervezetet [avagy a társadalom szervezetét] vagy amit megúszhatunk anélkül, hogy felbomlasztaná az adott szociális mintázatot. Ehhez nem kell több, mint egy cseppnyi igazság vagy olyasmi, ami kellőképp megközelíti, de bizonyos távolságban is marad (*keeps its distance*), az igazság egy konvencionális mércéje, ám mindenféleképp csak egy relatív igazmondás [...] szkeptikus kell, hogy legyen *a* [szinguláris, általános, univerzális] *mércével szemben*”.<sup>392</sup> Itt is, mint a „korlátozó fogalmak” esetében úgy fogalmazhatunk: ez az igazmondás legfőljebb „behatárolja az etikai teret”, és nem kínál eligazítást azon belül. Sőt: mivel „*relatív igazmondás*”, erősségét pedig a különböző kultúrák határozhatják meg,<sup>393</sup> ezért egy alaktalan, és így végeredményben autoritását könnyen elveszítő normáról van szó.

Így a probléma még nagyobbak tűnik a Holland által sugallthoz képest. Talán még az a bizonyos csipetnyi igazmondás is kiveszhet.<sup>394</sup> Emiatt lehetségesek azok a példák, amelyeket fent használtam: a társadalom, ahol hazudnak minden kívülállónak vagy a manipulátorok társadalma – és persze más lehetséges példákat is találhatnánk. Ha a hazugság igazolását nyitott kérdésként fogjuk fel, mint aminek a megválaszolása (és a válaszok igazsága) teljesen a partikuláris kultúrákon múlik, akkor végül a leghaloványabb univerzális normának is bottal üthetjük a nyomát. Bizonyos értelemben a norma és az igazolás szerepei felcserélhetők, és végül (hasonlóan az alibi törzssel kapcsolatos fenti példához) az válhat a szabállyá, hogy mindig hazudjunk – kivéve, ha van igazolásunk az igazmondásra.<sup>395</sup> Ez azt jelenti, hogy mivel

<sup>391</sup> Ld. Winch, 1972: „Introduction”. 4.

<sup>392</sup> Winch, 1972: „Introduction”. 5.

<sup>393</sup> Vö. a becsület más normákkal szembeni erősségéről és azok „felülírásáról” (*overriding*) MacIntyre, 2006: „Aquinas and the Extent”. 68.

<sup>394</sup> Ez ellen azt lehetne felhozni, hogy az a kultúra, ahol ez megtörténik, azonnali és gyors hanyatlásnak indul – ám egy hanyatló kultúra attól még kultúra marad.

<sup>395</sup> Ez lehet a válasz arra a Balázs Zoltán felvetette nehézségre, miszerint abból, hogy a hazugságot egyáltalán igazolnom kell, következik, hogy magának az igazmondásnak az igazolása *szükségtelen*. Tehát kvázi természetes kötelesség, törvény. Ám ez nem csak nagyon is minimális, homályos hatókörű igazmondási kötelezettséget jelentene, mint ahogy a MacIntyre- és a Holland-idézetek erre fényt vetnek, hanem olyat, amelyet a fentiekből következően relatív erősségű is, így amely el is vesztheti érvényességét. Az alibik vagy egy hosszabb ideig veszélyben élő törzs végül a hazugságot is tekintheti az alapvető, igazolásra nem szoruló normának, azt gondolva:

az igazolás szabályai elég különbözőek lehetnek az eltérő társadalmakban, ezért végeredményben felülírhatják és használhatatlanná, feleslegessé tehetik az igazmondás elvileg alapvető normáját – vagy akár visszájára is fordíthatják.

Végeredményben úgy tűnik, az erkölcsi kérdést az igazolás jelenti, és nem az igazmondást illető alapvető szabály. Összességében a fentiekből az következik, hogy amit Winch az igazmondás természetes törvényének tartott, nem minden társadalom követi azt szükségszerűen, túlságosan sebezhető relatív felülírhatósága miatt, és végeredményben nem is tekinthető erkölcsi normának.

MacIntyre később kidolgozott elmélete az igazmondásról közelebb látszik állni a valósághoz, már csak azért is, mert az igazolás (közelebbről: a hazugságokra vonatkozó igazolás) kérdésének nagyobb figyelmet szentel. Továbbá MacIntyre elismeri, hogy az igazmondásra vonatkozó elvet meg is kell tartanunk minden helyzetben, maga az igazságra törekvés (*truthfulness*) időnként megköveteli, hogy hazudjunk (ld. erről bővebben a 2.2. fejezetet).

## A relatív racionalitás problémája

Mivel már feltártam, hogy Winch érvei miért nem sikeresek a természetes törvény mellett, így félretehetjük azt az állítását, hogy relativizmusának vannak bizonyos korlátai, és immár telivér erkölcsi relativizmusként közelíthetjük meg álláspontját (legalábbis azt, ami marad belőle, leválasztva a természetes törvényről szóló fent összefoglalt és bírált gondolatairól).<sup>396</sup> „Understanding a Primitive Society” című cikkében Winch alapvetően E. E. Evans-Pritchard antropológus és MacIntyre ellen érvel,<sup>397</sup> azt vetve fel, hogy egy kitüntetett értelemben nem lehetünk képesek megfelelő ítéletet alkotni olyan kultúrák racionalitásáról, amelyek jelentősen eltérnek a miénktől. Úgy tűnik, az érve itt az, hogy az ilyen kultúrákkal való viszonyunk szimmetrikus: mi úgy véljük, hogy az ő nézeteik hamisak, ők pedig a mi nézeteinkről gondolják ugyanezt – miközben mindkét nézetrendszer feddhetetlen lehet a saját mércéivel mérve.

---

„hazudj mindig, kivéve ha...” – és itt azok az esetek következnek, amelyek a valószínűtlenebb eseteket jelentik: amikor a saját törzseddel van dolgunk, vagy amikor biztonságban vagyunk. Ezért is jobb megoldás MacIntyre-nek az igazmondásra és a hazugságra vonatkozó kötelességeket egyesítő maximája, amelyet az „igazságra törekvés” jellemzek alább (ld. 2.2. fejezet).

<sup>396</sup> Winch relativizmussal szembeni érvei logikailag elválaszthatónak is látszanak a relativitás melletti érveitől – így nem feltétlenül szükséges a két pozíciót mint Winch pozícióját tekinteni, egyszerűen arról is beszélhetnénk: macintyre-iánus szemszögből a relativizmus melletti érvek elbuknak, míg egyes relativizmussal szembeni érvek nem elégségesek ennek megmutatásához. Így mintegy esetleges, hogy az érvek mindkét halmaza Winch nevéhez fűződik.

<sup>397</sup> Mindkettejük esetében korai nézeteikről van szó, ami után jelentősen megváltoztatták gondolkodásukat.

Ennélfogva nincs olyan semleges alap, ahonnan nézve bárki is egy ilyen eltérő kultúrát kevésbé racionálisnak ítélné a sajátjánál.<sup>398</sup>

Winch és MacIntyre vitájának ezt a frontját értékelve sok tekintetben Blakely-re fogok támaszkodni, ám arra is rá szeretnék mutatni, hogy hol lenne korrigálandó az ő beszámolója erről a vitáról. Szerinte MacIntyre érvelése két tekintetben áll Winch-é felett. Először is azt állítja, hogy MacIntyre megközelítése engedélyezi az oksági magyarázatokat a társadalomtudományok számára.<sup>399</sup> Ugyanakkor Blakely nem ismeri el kellőképp, hogy ezt Winch nem egészen látszik kizárni érveivel.<sup>400</sup> Ebben a kérdésben a fő tézise úgy tűnik, önmagában az okság szerepének a hangsúlyozása helyett inkább az, hogy még ha oksági magyarázatokhoz folyamodunk is, azok nem segítenek hozzá ahhoz, hogy legitim módon nevezzük egy eléggé különböző kultúra hiteit irracionálisoknak. Ez abból is belátható, hogy ha az egyik kultúra oksági magyarázatokra támaszkodik, míg a másik tagadja ezek legitimitását, akkor fennállhat köztük ugyanaz a szimmetria, amely miatt nem ítélné egymásról. Az oksági magyarázatokon kívül a másik kérdéses téma itt az, amit Blakely a „rivális racionalitások” problémájának nevez.<sup>401</sup> Winch fő érvének az látszik, hogy a „racionalitás”, az „igazság” és a „valóság” fogalmainak annyiféle alakja lehetséges, ahány nyelvi használatuk csak van,<sup>402</sup> és nemcsak ezek mércéi, de az is radikálisan eltérhet, hogy hogyan használják ezeket vagy mit lehet mondani ezekről különböző nyelveken. Alapul véve ezeket a premisszákat, Winch azt látszik feltenni, hogy képtelenek volnánk valaha is eldönteni, hogy egy a miénktől releváns mértékben eltérő kultúrának vajon igaza van-e vagy sem, és hogy vajon racionálisabb-e a miénknél vagy sem – hiszen ebben a mi nyelvünk nem, csak az övék illetékes. A társadalmakat csak saját mércéjünkkel mérhetjük meg, nézeteiket pedig csak a saját nyelvükön fejezhetjük ki adekvátnan. Mi csak annyit tehetünk, hogy megpróbáljuk megérteni őket – már amennyire csak lehetséges.

<sup>398</sup> Vö. Forrai, 2014: *Kortárs nézetek a tudásról*. 172-173.

<sup>399</sup> Blakely e tekintetben túlozni látszik MacIntyre Winch-re gyakorolt hatását illetően. Pl. azt írja, hogy „Winch később kijavította álláspontját, MacIntyre-t idézve, és amellett érvelve, hogy »az oksági befolyás (*causal influence*) fogalma korántsem monolitikus«, így pedig alkalmazható mind a természet-, mind a társadalomtudományokban” (Blakely, 2013: „Forgotten MacIntyre”. 448). Ám azon a helyen, amit Blakely az „Understanding a Primitive Society”-ből idéz, Winch éppenséggel kritizálja MacIntyre-t azért, mert nem veszi észre, hogy a kauzalitás fogalmi eléggé eltérhetnek egymástól. Winch szerint „MacIntyre azt hiszi, hogy az »A hatással van B-re« fogalmát mintegy semlegesként használja, amely ugyanúgy alkalmazható a zande varázslásra, mint a nyugati tudományra” (Winch, 1964: „Understanding a Primitive Society”. 320).

<sup>400</sup> Vö. Winch, 1990: „Preface to the Second Edition”. x-xiii.

<sup>401</sup> Blakely, 2013: „Forgotten MacIntyre”. 451.

<sup>402</sup> Winch, 1964: „Understanding a Primitive Society”. 313.

## MacIntyre korai válasza a problémára és Blakely rekonstrukciója

MacIntyre az „Understanding a Primitive Society”-re elég hamar válaszolt, mégpedig *A társadalomtudomány eszmjéről* írt értékelésében. Ám ez a válasz, ahogy Blakely is látja, még korántsem kielégítő. Blakely értelmezése szerint a „kulcsszöveg” annak megértéséhez, hogy MacIntyre hogyan is „cáfolta” Winch relativisztikus koncepcióját, az „Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science” című tanulmány.<sup>403</sup> Ebben MacIntyre egy olyan érvet vet be, amelyet *Az erény nyomában* is felvonultat később – ez az érv a következőképp foglalható össze.

Első lépésben MacIntyre elismeri, hogy összemérhetetlenség áll fenn a különböző álláspontok között, beleértve a rivális társadalmak nézetrendszerét is. Blakely megfogalmazását kölcsönvéve: „a racionalitás szubsztantív koncepciói relatívak a partikuláris fogalmi keretekhez (*schemes*) mérve [ennélfogva] nincsenek elméletsemleges mércék az ellentétben álló racionalitások megítéléséhez”.<sup>404</sup> Ám MacIntyre észrevesz egy logikai ugrást abban az érven, amely mindebből arra következtetne, hogy sosem értékelhetjük megfelelően más kultúrák racionalitását. Ennek magyarázatára dolgozza ki a narratíva, közelebbről a narratívákként felfogott hagyományok elgondolását. Ez az elgondolás cseppfolyósítja az álláspontokat, illetve gondolatrendszereket: eszerint nem csupán a fogalmaknak és a mércéknek, de az álláspontoknak, fogalmi kereteknek és a kultúrák világnézeteinek is megvan a maguk története. MacIntyre tradíciókként fogja fel ezeket, mint amelyek időbeli kiterjedéssel bírnak, és amik változnak a különböző periódusokban.

Blakely helyesen írja, hogy eddig a pontig Winch egyetérthetne MacIntyre-rel. Ezen kívül azt is elismeri, hogy „a hagyományoknak ez a felfogása még nem oldja meg az egész keretrendszerek közt fennálló összemérhetetlenség Winch által felvetett problémáját. Hiszen egy winch-iánus azt válaszolhatná, hogy ettől még inkompenzabilisak maradhatnak teljes tradíciók”.<sup>405</sup> Mindezt helyben is hagyhatjuk – ám úgy vélem, hogy még mindig kevés az, amit Blakely ehhez hozzátesz a probléma feloldásaként.

Ahogy láttuk, Blakely amellet érvel, hogy „MacIntyre [...] megőrizte Winch alapvető wittgensteiniánus premisszáját (az antifundacionalizmust)”.<sup>406</sup> Blakely számára ez azt jelenti, hogy MacIntyre elfogadta: „a racionalitás szubsztantív koncepciói relatívak a partikuláris fogalmi keretekhez (*schemes*) viszonyítva”, továbbá „nincsenek elméletsemleges mércék az

<sup>403</sup> Blakely, 2013: „Forgotten MacIntyre”. 452.

<sup>404</sup> Blakely, 2013: „Forgotten MacIntyre”. 452.

<sup>405</sup> Blakely, 2013: „Forgotten MacIntyre”. 453.

<sup>406</sup> Blakely, 2013: „Forgotten MacIntyre”. 452.

ellentétben álló racionalitások megítéléséhez”.<sup>407</sup> Ugyanakkor Blakely megkísérel két olyan macintyre-i érvet rekonstruálni (két különböző típusú narratívára hivatkozva), amelyek arra mutatnának rá, miért nem következik ezekből a premisszákból relativizmus.

Az első érve az egyéni életek narratíváján alapul. Blakely szerint még ha a különböző tradíciók közti nézetkülönbséget nem is lehetséges semleges alapokon állva feloldani, Winch elmulasztja észrevenni, amit MacIntyre helyesen lát, miszerint „a racionalitás összehasonlító formája továbbra is elérhető azon egyének számára, akik az adott alternatívákkal szembesülnek. Egy egyén képes lehet megvizsgálni, hogy az egyik tradíció jobban fel tudja-e oldani ezeket az anomáliákat és dilemmákat, mint a riválisa”.<sup>408</sup> Ennélfogva az adott egyének életnarratívái számára adódó „episztemológiai nyereség vagy veszteség” eldönthetné a kérdést.

A második érve a hagyományok narratíváján nyugszik.<sup>409</sup> Megismételve a fentieket: nem biztos, hogy mindig lesz olyan semleges kritérium vagy mérce, amelyet két hagyomány elfogad, és amely segítene dönteni ellentmondásban álló tételeik közt. Ami elvileg segíthetne e helyzetben igazságot tenni, az a tradíciók relatív erőssége: az egyik hagyományt vélhetjük stagnálónak vagy sterilnek még a saját mércéje szerint is, miközben a riválisa olyan fejlődésen megy keresztül és olyan előrehaladást ér el, amelyet még riválisának is el kell ismernie. Ezen felül az utóbbi, fejlődő tradíció képes lehet számot adni a kialakult szituáció okairól (vagyis arról, hogy a másik hagyomány miért akadt el, maga viszont miért virágzik) olyan magyarázati hatékonysággal, amely nem jellemzi riválisát. Az ilyen helyzetekben racionálisabb a fejlődő tradíciót preferálni.

Megítélésem szerint mindkét fenti érve hiányos, és azonos nehézségekkel találják szembe magukat. A probléma ismertetését a második érvevel kezdem. Ez az érve megfelelően foglalja össze MacIntyre érvelését, ahogy az *Whose Justice? Which Rationality?* című könyvében is megjelenik.<sup>410</sup> Ám feltehetjük a kérdést, hogy vajon megfelelően megválaszolja-e a relativizmus problémáját? Első nehézsége a relativizmusra adott válaszként az, hogy nem oldja meg a Blakely maga felvetette problémát: mivel „egész kultúrák maradhatnak összemérhetetlenek”,<sup>411</sup> a relativizmus továbbra is egy erős opció lehet, miközben a kultúrák nem képesek egymással érdemben kezdeni valamit.

<sup>407</sup> Blakely, 2013: „Forgotten MacIntyre”. 452.

<sup>408</sup> Blakely, 2013: „Forgotten MacIntyre”. 454.

<sup>409</sup> A két érve Blakely nem választja el megfelelően, hiszen összekötni látszik őket, amikor az általam másodikként nevezett érve zárásában ismét az egyénről beszél: „ismételten: objektíve racionális lesz a két alternatívával szembesülő adott individuuum számára, hogy átálljon az egyik hagyománytól a másikhoz” (Blakely, 2013: „Forgotten MacIntyre”. 454).

<sup>410</sup> Ld. pl. MacIntyre, 1988: *Whose Justice?* 364.

<sup>411</sup> Blakely, 2013: „Forgotten MacIntyre”. 454.

Másodikként az merül fel problémaként, hogy azok a hagyományok, amelyek „radikálisan közömbösek a saját ellentmondásosságukkal vagy a rivális tradíciók nagyobb magyarázati sikereivel szemben, [egyszerűen] gyengének vagy implauzibilisnak tekinthetők” Blakely szerint.<sup>412</sup> Ám ez a kijelentés önkényesnek tűnik. Érdeemes itt figyelembe venni Winch két megállapítását. Egyrészt Winch meggyőzően állította egyrészt, hogy „a logika kritériumai [...] társadalmi életmódokból vagy életformákból származnak, s csak ennek kontextusában érthetők”,<sup>413</sup> illetve hogy bár a racionalitásnak és konzisztenciának minden kultúrában megvannak a kritériumai – ám „ezek a formális követelmények semmit sem mondanak arról, hogy adott esetben *mi számít* konzisztenciának.” Tehát bár megvan ez a minimális hasonlóság minden kultúrában, hogy van, ami ellentmondásnak számít, ám ez még *semmit* nem mond el arról, hogy adott kultúrákban mi számít annak. Másrésztől egy partikuláris esetről azt is kiemelte Evans-Pritchardot idézve, hogy „az azande törzs nem úgy érzel [bizonyos] ellentmondás[oka]t, mint ahogy mi, mivel nincs elméleti érdeklődésük” bizonyos kérdéseket illetően.<sup>414</sup> Tehát amikor nem látják be boszorkányságra vonatkozó hiteik ellentmondásosságát, ez csak a mi nézőpontunkból tűnhet problémásnak, belső mércéik szerint viszont ezek nemhogy nem jelentenek gondot, de valójában nem is ellentmondásosak.

A konzisztenciára támaszkodni és kimutatni bizonyos ellentmondásokat olyasvalaminek az értékelésekor, ami szerintünk lényegileg ellentmondásos akár egy másik kultúrában, ugyanazt az ellenvetést hívná ki maga ellen, mint amit Winch vet Evans-Pritchard szemére. Evans-Pritchard szerint ugyanis a tudományos diskurzus az „igazi kapocs” az eszmék és a valóság között – ám Winch jogosan látszik azzal felelni, hogy ilyen fogalmakra támaszkodva már azt feltételezzük, amit bizonyítani kívánnánk, és szándékaink ellenére ekkor sem támaszkodunk semleges alapra. Ehhez hasonlóan a konzisztenciát használni az ellentmondásos tradíció kritizálásakor szintén már előfeltételeznél azt, amit bizonyítani kellene, hiszen ebben az esetben épp a konzisztencia értéke lesz kérdéses – jobban mondva a két tradíció közti választás részét képezi többek közt maga ez a kérdés is. Amennyiben egy hagyomány teljességgel semleges bizonyos következtelenségei és ellentmondásai iránt, úgy ezek csak egy rivális tradíció megközelítése felől látszhatnak döntőnek. Tehát egy hagyomány ellentmondásossága nem feltétlenül használható fel ellene érvként ilyen értelemben.<sup>415</sup>

<sup>412</sup> Blakely, 2013: „Forgotten MacIntyre”. 454.

<sup>413</sup> Winch, 1958/1988: *A társadalomtudomány*. 99.

<sup>414</sup> Winch, 1964: „Understanding a Primitive Society”. 314.

<sup>415</sup> Sivadó Ákos (2018. *A megértés mestersége*. 71.) szerint a „winchiánus relativizmust a logika természetére vonatkozó megjegyzései esetében érdemes mérsékelni (amint a [A társadalomtudomány eszméje] 1990-es második kiadás bevezetőjében ő maga is kifejti)” Sivadó azonban nem hivatkozik ezzel kapcsolatban konkrét helyre, az említett előszóban pedig nem sikerült erre explicite utaló részt találnom. Minden esetre ugyanott Sivadó így érvel:

Ahhoz, hogy Blakely argumentuma sikeres legyen, minden hagyománynak osztoznia kellene egy közösen előfeltételezett mércén, amely a kevésbé ellentmondásos hagyományokat részesítené előnyben.<sup>416</sup> Ahogy MacIntyre írja egy helyütt: „a relativizmusra adott válasz alapjait [...] nem a racionalitás egy valamely tradíció által már explicite artikulált és kidolgozott elméletében kell keresnünk [...], hanem a vizsgálódási gyakorlataik által megtestesített és előfeltételezett, de sosem teljesen kibontott elméletében”.<sup>417</sup> Ha nem valami olyasmiről lenne szó, ami már eleve adott az egyik tradíció nézetrendszerében, úgy az egyiktől való átpártolás a másikhoz annak racionális felsőbbrendűsége miatt csakis a vakhit ugrásának tűnhetne a másik tradíció felől.

Térjünk rá most Blakely elsőszámú érvére. Lényegében ez ugyanaz, mint a másik, imént elemzett érv, csak nem a tradíciókra, hanem az egyénre fókuszál. Ez az érv is (a másik érvehhez hasonló okokból) elégtelen, sőt a hagyományok relativizmusa helyett az egyének nézetein alapuló szubjektivizmushoz vezet – ráadásul még az sem biztos, hogy a Blakely által leírt formában ténylegesen megtalálható abban a MacIntyre-szövegben, amelyre hivatkozik forrásaként.

Blakely egyik legfontosabb forrása, mint jeleztem, az „Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science” 1977-ből. Ezt a MacIntyre–Winch-vita „kulcsszövegének” nevezi, azt sugallva, hogy MacIntyre végül itt adta meg teljes válaszát Winch kihívására. Ez a cikk számos tudományfilozófus elméletével foglalkozik Polányitól Feyerabendig. Blakely úgy veszi, hogy mivel itt Kuhn relativistaként szerepel, ezért a róla mondottak értelmezhetők úgy, hogy MacIntyre Winch elméletéről is ugyanezt mondaná.

---

az nem képzelhető el, hogy az „alapvető következtetési szabályok” egy kultúra számára „(például a *modus ponens* esetében) tökéletesen mást jelentsenek, mint amit az általunk használt nyelvben implikálnak. Ha így volna, valószínűleg nem is tekinthetnénk nyelvnek azokat a hangokat, amelyeket [...] kiadnak.” Ám épp ez a fajta radikális különbözőség látszik fennálni köztünk és az azande törzs következtetési szabályai közt a fenti Winch-idézetek fényében (vö. Forrai, 2014. *Kortárs nézetek a tudásról*. 173-176.). Ennek ellenére mégis képesek vagyunk közléseiket nyelvként értelmezni. Ezen kívül Sivadó szerint a Winch által is képviselt „konceptuális relativizmus nem implikál ontológiai értelemben vett relativizmust – azaz nem jelenti azt, hogy amennyiben egy társadalom hétköznapi gyakorlatában központi szerepet játszanak a különböző mágikus erőkkel felruházott entitások (boszorkányok, varázslók), úgy azok *ténylegesen* léteznének is az adott társadalom területén” (69.). Jóllehet ez önmagában valóban igaz, ám Sivadó itt nem mutat rá, hogy létük vagy nemlétük felől nem tehetünk megszorítások nélkül kijelentéseket, csak az egyes fogalmi keretek alapján ítéelkezhetünk róla. Létezésük állítása egyenrangú lesz nemlétük állításával – hiszen az ezeket igazoló fogalmi keretek relatívak, összemérhetetlenek. Összességében úgy vélem, hogy Sivadó kísérlete Winch relativizmusának megszelídítésére sikertelen. Vö. Paár, 2020: „Ex libris”.

<sup>416</sup> Továbbá szükség lenne egy olyan transztradicionális normára is, miszerint nem mindig azzal a hagyománnyal kell tartanunk, amelyhez először tartozunk. Vö. MacIntyre, 1977/2006: „Epistemological Crises”. 12, 16.

<sup>417</sup> MacIntyre, 1988: *Whose Justice?* 354. Vö. Herdt, 1988: „Rationality of Traditions”.



Ugyanakkor ebben a szövegben – jóllehet az egyéni életekre vonatkozó meglátás jelen van, és a válasz egy részét adhatja<sup>418</sup> – ám mégsem a teljes válasz a relativizmusra.

Kuhn hibájaként ebben a MacIntyre-tanulmányban valójában az szerepel, hogy „figyelman kívül hagyja [...] azt, hogy a tudományoknak igazság felé haladásuk közben konvergálniuk is kell. [...] Ha nem törődnek az *ontológiai igazsággal*, akkor az összes tudomány koherens és konvergáló viszonyára való igényünk természete értelmezhetetlen lenne”.<sup>419</sup> A relativizmus ellenszerét értelmezésem szerint ebben a szövegben a következő megfigyelés szolgáltatja: „úgy tűnik, a természettudományok általunk művelt formájának előfeltevése, hogy a fallibilizmust konzisztenssé kell tenni a dolgok alapvető rendjét illető megközelítéssel (*an approach to a true account of the fundamental order of things*) – nem pedig fordítva. Ha ez így van, akkor Kantnak alapvetően igaza van: az alapvető rend fogalma [...] a fizika regulatív eszméje”.<sup>420</sup> Másszóval az ontológiai igazság regulatív eszméje minden természettudományban jelen van (mint ahogy a tudományfilozófiában is, ahogy MacIntyre megjegyzése mutatja), és ez a magyarázata annak, hogy a tudósok munkájuk során minden tudományterület konzisztenciájára számítanak. Nem áll fenn relativitás mondjuk a fizika és a kémia közt: ami igaz az egyik tudomány szerint, annak igaznak kell lennie a másik szerint is.

Ám ezt a Kuhn relativizmusára adott választ MacIntyre itt nem fordítja le a relativizmus más, tudományfilozófián kívüli formáira adható válaszra. És nem is olyan egyszerű lefordítani: talán nincs is olyan regulatív eszme, amely megkövetelné, hogy a különböző kultúrákban kialakult nézeteket egymással konzisztensként kellene felfognunk – és ez megmagyarázhatja, hogy miért van több kulturális relativista, mint ahányak szerint a különböző természettudományok egymáshoz viszonyítva relatívak. Ugyanakkor véleményem szerint egy hasonló előfeltevés (amit szintén egy kantiánus regulatív eszmeként gondolhatunk el) jelenti MacIntyre kiérlelt válaszát a kulturális relativizmus problémájára: ez pedig egy bizonyos fajta természetes törvény lesz.

Ez az eszme nem feltétlenül antifundacionalista a Blakely által használt értelemben, hiszen MacIntyre megállapítja, hogy „egy további autoritással rendelkezik, ami független az erkölcsi álláspontoktól”<sup>421</sup> – ezért funkcionálhat regulatív eszmeként, legalábbis abban az

<sup>418</sup> Ld. MacIntyre hivatkozásait az „élettörténetre” és arra, hogy „mi adhatja (*constitute*) a fejlődést egy egyéni intellektuális életben (*what constitutes the progress of a single intellectual life*)”. MacIntyre, 1977/2006: „Epistemological Crises”. 18-19.

<sup>419</sup> MacIntyre, 1977/2006: „Epistemological Crises”. 21-22.

<sup>420</sup> MacIntyre, 1977/2006: „Epistemological Crises”. 22. MacIntyre ehhez hozzáteszi, hogy ezt a fogalmat azért nem feltétlenül úgy kell értelmeznünk, ahogy Kant tette.

<sup>421</sup> MacIntyre, 1999: „Moral Pluralism”. 6.

értelemben, hogy minden igazságot célzó kijelentésünk előfeltételezi (nem csupán a természettudományok kijelentései).

Tehát a Blakely által számba vett érvek nem válaszolták meg Winch kihívását, vagyis azt a vádját, miszerint MacIntyre relativista lenne. Álláspontom szerint MacIntyre perdöntő válasza csak később érkezett meg ahhoz képest, ahogy Blakely gondolja – legnagyobb hatású műve, *Az erény nyomában* utáni periódusában. Winch *Az erény nyomában*ról írva felfigyelt rá, hogy „a »racionalitás« fogalma [...] soha nem kerül tárgyalásra” benne, és megállapította, hogy ezt a hiányosságot csak egy folytatás pótolhatja.<sup>422</sup> Ez a folytatás lett aztán a *Whose Justice? Which Rationality?*<sup>423</sup> Ezzel az 1988-as könyvvel kezdődően MacIntyre belekezdett a racionalitás elméletének kidolgozásába, ez pedig a természetes törvény egy bizonyos értelmezésének elfogadásához vezette el. Az alábbiakban igyekszem alátámasztani, hogy a természetes törvényre vonatkozó elmélete az, ami végül megnyugtató választ szolgáltat a relativizmusra. Míg *Az erény nyomában* megírása idején nem érdekelt a relativizmus visszautasítása, addig a természetes törvényre vonatkozó elképzeléséről írt legutóbbi, „Moral Pluralism Without Moral Relativism” című cikkében több érvet is szolgáltat, amelyek épp ezt célozzák. Térjünk rá tehát az ebben a cikkben kifejtett érvelés közelebbi elemzésére.

### A vizsgálódás és a természetes törvény mint kiforrott válaszok

Kezdjük azzal az állítással, amit MacIntyre újra és újra leír. Eszerint a nagy erkölcsi és kulturális nézetrendszer (valamint a különböző tradíciók követői) soha nem relativisták<sup>424</sup> – vagy legalábbis általában nem azok.<sup>425</sup> Ez azt jelenti, hogy hiteik ellentétben állnak a relativista hiteivel – de ennél többről is szó van. Az, hogy a saját álláspontjaikról (a relativistával ellentétben) úgy vélik, azok összeegyeztethetetlenek, beláthatóvá teszi: mindannyian elkötelezettek amellest, hogy nézeteik ugyanarra a tárgyra vonatkoznak. Tehát elkötelezettek amellest, hogy létezik az igazság az erkölcsről, amely nem relatív.

Egyértelműnek kell lennie, hogy a relativista megközelítése nem semleges az általa relatívnak tartott rivális nézetek tekintetében. Ezt a meglátást erősíti Blakely-nek az a

<sup>422</sup> Winch, 1981: „Reconstructing a ‘Good’”. 14.

<sup>423</sup> Valószínűleg nem véletlen, hogy a MacIntyre könyvcímében szereplő második kérdést eredetileg Winch különböző formákban háromszor is feltette neki a korábbi mű recenziójában (Winch, 1964: „Understanding a Primitive Society”. 316, 317).

<sup>424</sup> Ld. pl. MacIntyre, 1999: „Moral Pluralism”. 3.; 1998: „Moral Relativism”. 204.

<sup>425</sup> Még ha ez történetileg igaz is, úgy tűnik, nem feltétlenül kell annak maradnia mindörökre. Ezért érdemes rámutatni: ehelyett az erősebb állítás helyett az érveléshez valószínűleg elégséges lenne azt állítani, hogy léteznek (vagy léteztek, esetleg létezhetnek) olyan tradíciók, amelyek nem relativisták – már ezen az alapon is beláthatjuk, hogy a relativizmus csak egy a rivális álláspontok közül.

mevlátása, hogy még Winch társadalomtudomány-felfogása sem egészen neutrális a különböző életformákra nézve – mivel ellentmondásban áll bizonyosfajta hagyományok önértelmezésével. Blakely példája az 1923 idejében fennálló orosz bolsevizmus: a bolsevikok olyan társadalmi törvényeket tételtek és értelmeztek a cselekedeteikre nézve iránymutatóként, amelyek olyan formában kauzális természetűek, amit Winch elmélete kiutasítana a társadalomtudomány területéről. Így Winch eszméje alapján ezek a bolsevikok „téveszmések (*deluded*) voltak, sőt ideologikusak” – vagy legalábbis tévedtek.<sup>426</sup>

MacIntyre ahhoz a megállapításhoz, hogy a kultúrák világnézetei jellemzően nem relativisták, azt teszi hozzá, hogy a relativisták a rivális nézetek tévedéseit megállapítva (vagyis téves objektivitásigényére rámutatva) egyúttal amellet is hitet tesznek, hogy a tévedéseket kimutató érvek helytállóak, míg az ellenkező érvek hibásak.<sup>427</sup> Kifejtése szerint azzal, hogy így ítélnék, a rivális nézetek képviselőit „radikális önkritikára hívják meg, hogy ezáltal felismerhessék a különbséget közöttük, ahogy a dolgok állnak és ahogy ők korábban gondolkodtak róluk. Ám ez az invitálás előfeltételezi, hogy az igazság egy jó, függetlenül a partikuláris erkölcsi álláspontjától”.<sup>428</sup> Ezt különböző okokból állíthatjuk. Először is, ezáltal kifejezhetjük, hogy azok, akik tisztában vannak az erkölcsre vonatkozó igazsággal, a helyes gyakorlatokat vezethetik be a társadalmukban – és mivel ennek elérése maga helyes lenne, ezért törekednünk kellene az elérésére. Ezen kívül a különböző vélekedések képviselői mind elismerik, hogy az igazság olyasmi, ami mellett minden nézetrendszer elkötelezett, máskülönbem nem lenne értelme mások számára a mi nézetünk igazságát felajánlani vagy állítani – amit pedig elkerülhetetlenül megteszünk.<sup>429</sup>

MacIntyre úgy folytatja, hogy „senki sem ismerhette fel adekvátan az igazság értékét, ha és amíg nem értékelte az álláspontjával összeegyeztethetetlen nézetek mellett felhozott legerősebb érveket”.<sup>430</sup> Emellet MacIntyre érvében van egy a fentiekől különállónak tűnő érv is, amikor is azt mondja: „bármely kijelentésről azt állítva, hogy igaz, amellet köteleződünk el, hogy ellen tud állni a legerősebb ellenvetéseknek”.<sup>431</sup> Ám a legerősebb ellenérvek értékelése, és annak megmutatása, hogy hiteink képesek ellenállni a kritikának nem ölthet akármilyen

<sup>426</sup> Blakely, 2013: „Forgotten MacIntyre”. 455.

<sup>427</sup> MacIntyre, 1999: „Moral Pluralism”. 4.

<sup>428</sup> MacIntyre, 1999: „Moral Pluralism”. 4.

<sup>429</sup> Az igazság elérendősége mellett további megfontolásokat már tárgyaltam az 1.1. fejezetben.

<sup>430</sup> MacIntyre, 1999: „Moral Pluralism”. 4. Ezt valószínűleg azzal a kevésbé erős állítással is helyettesíthetnénk, hogy amennyiben megfelelően felismertük az igazság értékét, úgy kívánatosnak fogjuk tartani, hogy megvizsgáljuk az álláspontunkkal szembeni ellenérveket (hátha mégis az ellenkező véleményen levőknek van igazsága).

<sup>431</sup> MacIntyre, 1999: „Moral Pluralism”. 4-5. Ennek gyengített verziójához ld. Paár, 2018: „Retorting Arguments”.; illetve dolgozatom konklúzióját.

formát. Amennyiben elkötelezték az érvek értékelése mellett, úgy amellet is elkötelezzük magunkat, hogy ezt megfelelő módon végezzük el. Mármost ahhoz, hogy minden felmerülő érvet megfelelően értékelhessünk, ahhoz szükségünk van egy nyitott dialógusra másokkal – amely kizárja a károkozást és a megalázást, ám magában foglalja a bizalmat és a tiszteletet. Ám nem csak ezt, hanem például az igazmondást vagy az igazságra törekvést is (amelynek macintyre-i felfogását a 2.2. fejezetben fogom kibontani). MacIntyre szerint ezek a normák a természetes törvény előírásai közé tartoznak.<sup>432</sup>

Ezek után MacIntyre két relativizmus elleni érvet is válaszol. Első érve szerint még a relativistának is el kell ismernie, hogy az igazság jó, mivel érvel az álláspontja mellett – ezáltal másokat invitálva elfogadására. Így implicit módon elkötelezi magát a hatékony vizsgálódást vezérlő fenti példákkal illusztrált normák mellett.<sup>433</sup> Ezen kívül a közös vizsgálódás normái olyan mércét szolgáltatnak, amelyet minden nézetrendszer hallgatólagosan elfogad. Vagyis olyan mércét jelentenek, amit a relativista elutasítana: egy független, univerzális, mindenki által birtokolt eszközt, amellyel értékelhetjük a nézetrendszereket. Ezt pedig elvégezhetjük annak a kérdésnek a felvetésével, amit MacIntyre fogalmaz meg: „mennyire tökéletesen vagy tökéletlenül összeegyeztethető [egy] partikuláris nézet- és gyakorlatrendszer (*set of beliefs and practices*) azzal, amivel a vizsgálódás etikája szerint összeegyeztethetőnek kell lennie”<sup>434</sup>

Mondhatjuk azt is, hogy minél jobban felismerjük az igazság értékét, és minél inkább összeegyeztethetőek nézeteinkkel és gyakorlatunkkal a vizsgálódás etikájaként értett természetes törvény előírásai, annál racionálisabbak vagyunk. MacIntyre így nemcsak az erkölcsi relativizmus, de a racionalitással kapcsolatos relativizmus problémájára is választ kínál. Amennyiben az azande törzsnek nincs elméleti érdeklődése, úgy sosem teszik ki (legalábbis egyes) alapvető meggyőződésüket a kritikának és a kérdésnek (rákérdezve, hogy egy riválisuknak van-e talán igaza), annyiban világnézetük alapvetően problémásnak mondható, annak fényében, hogy ők maguk is implicate elkötelezték amellet, hogy meg kellene mutatniuk másoknak nézetük felsőbbrendűségét. Az így felfogott természetes törvény

<sup>432</sup> Vö. MacIntyre, 2006: „Aquinas and the Extent”. 79.

<sup>433</sup> MacIntyre úgy jellemzi Winch nézetét, hogy aszerint „a sikeres szociológus egyszerűen megtanulta azt, amit az összes ideális informátor mondhat neki; a szociológiai tudás egy olyan tudás explicitté és teljessé tétele, amit a társadalom tagjai implicit és részleges formában birtokolnak” (MacIntyre, 1967: „The Idea”. 96). Amennyiben pontos ez az összefoglalás, beleértve az implicit explicitté alakítását, akkor fogalmazhatunk úgy, hogy a természetes törvény előírásai melletti elköteleződés megállapítása minden társadalom teljes megértésének része lenne – mivel az implicit módon jelen van minden kultúrában. Ezen kívül elvileg annak a lehetőségét nem tagadja Winch, hogy valami érvényes lehet egy kultúrában, bár ez nem feltétlenül világos képviselőinek – ld. Sivadó, 2018: *A megértés mestersége*. 62., 64.

<sup>434</sup> MacIntyre, 1999: „Moral Pluralism”. 6.

minden hagyomány számára előírja, hogy reflektálniuk kellene saját nézeteik racionális hihetőségére, saját elméleti hibáikra és (in)konzisztenciájukra.<sup>435</sup>

Összefoglalva: azt kell látnunk, hogy a MacIntyre által megfogalmazott, az igazságról mint értékről és a közös vizsgálódás, illetve dialógus etikájaként felfogott természetes törvényről szóló elmélet szerint ezek a normák minden tradíció tekintetében belsők, és nem külsődlegesek – vagy, ahogy Winch állapította meg az igazmondásról szóló saját elméletéről írva: „bármely konvenció előfeltételezi” őket.<sup>436</sup> Ez a lépés látszik orvosolni azt a korábbiakban felvetett problémát, miszerint a más hagyományok értékelésekor követett mércék még mindig a sajátjaink, és azt, hogy Winch még mindig ellenünk vethetné, hogy a más hagyományoknak tulajdonított belső mércéket még mindig a saját mércéinkkel állapítottuk meg – hiszen ezzel itt ő előfeltételezné azt, amit bizonyítania kellene (ti. hogy ezek a mércék nem implicite meglévők a hagyományokban). MacIntyre azonban az itt elsősorban idézett cikke végén beismeri: „nem fontolta [...] meg, hogy mit mondhatna érvekre egy éleslátó relativista”.<sup>437</sup> Ennek okán nézzünk meg olyan ellenvetéseket, amelyeket Winch felvethetne az ellen, amit MacIntyre „abszolutista tónusának (*tenor*)” nevez.<sup>438</sup>

### Miként kerüli el MacIntyre felfogása a winch-i relativista kritikát?

Az első lehetséges ellenvetéshez nézzük meg a következő elképzelhető helyzetet. Egy rivális hagyomány tarthatja úgy, hogy ami mellett elkötelezzük magunkat nézeteink igaznak tartásával, az semmiben sem hasonlít a macintyre-iánus természetes törvényhez vagy az igazság értékéhez. Tegyük fel, hogy az antifil nevű törzsnek meglehetősen furcsa filozófusai vannak. Szerintük az, ami mellett mindannyian elkötelezzük magunkat nézeteink igaznak tartásával, az, hogy ha valakivel nem értünk egyet, akkor egy orákulumhoz kell fordulnunk annak eldöntéséhez, kinek is van igaza – az orákulum válasza előtt pedig mindannyiunknak meg kell hajolnia. (A törzs az azandékhoz hasonlóan boszorkányos rituálékat használ orákulumként, pl. csirkék méreggel etetését.) Itt tehát van egy nézeteltérés a két fél, a macintyre-iánus és az antifil filozófus közt, mégpedig azt illetően, hogy mit is implikál az igazság melletti elköteleződésünk.

<sup>435</sup> Vö. pl. MacIntyre 1988: *Whose Justice?* 4, 355; 1990: *Three Rival Versions*. 136; 1999: „Moral Pluralism”. 4; 2006: „Aquinas and the Extent”. 78; 2006: „Moral Dilemmas”. 97, 98; 2006: „Truthfulness and Lies: Kant”. 136. Az inkonzisztencia problémájához ld. különösen MacIntyre, 2002: „Virtues in Foot and Geach”. 622, valamint Geach, 2001: *Truth and Hope*. 35-46. Itt is érdemes megemlíteni legalább azt röviden, hogy az ellentmondásossággal az az egyik probléma, hogy nem segít megoldani az ütköző vágyak 1.1. fejezetben tárgyalt problémáját.

<sup>436</sup> Winch, 1972: „Nature and Convention”. 52.

<sup>437</sup> MacIntyre, 1999: „Moral Pluralism”. 8.

<sup>438</sup> Winch, 1992: „Whose Justice?” 290.

Ebben az esetben hogyan tehetnénk igazságot a két rivális nézet közt arról, hogy mi mellett is köteleződnek el? Úgy tűnik, maga ez a kérdés egy az igazság melletti elköteleződésünkből fakad, így már ezt a kételyt is felhasználhatjuk MacIntyre elméletének megalapozásául. Úgy is fogalmazhatunk, hogy az orákulum megkérdése vagy bármely hasonló javaslat olyan jellegű, hogy az igazság melletti kötődés természetétől eltér: ha valaki meg szeretné kérdezni az orákulumot, akkor már fel kell tennie azokat a kérdéseket, hogy ez a helyzet olyan-e, amikor az orákulumhoz kell fordulni, hogy melyik orákulumtípushoz kell fordulnia, és ez a folyamat nem kezdődik meg azonnal. Tehát a mérlegelés már azelőtt elkezdődött, hogy az illető az orákulumhoz fordult volna, felismerve, hogy olyan nézeteltérésről van szó, amelyben ez szükséges. Tehát már fellép itt a belső mérlegelés, és erről magáról az orákulumot nem kérdezhajtuk ki külön. Míg az orákulumhoz folyamodás nem része a racionális mérlegelésünknek, addig az indokok mérlegelése bizonyos cselekedetek és hitek mellett vagy ellen viszont belső mérlegelésünkhöz tartozik. Ezzel máris elindultunk azonban a racionalitás és a dialógus útján (már csak azért is, mert saját gondolkodásunk is dialogikus jellegű),<sup>439</sup> az érvek és ellenérvek vizsgálata mentén – tehát ezt az opciót képtelenség konzekvensen kizárni. Ennek ellenére mások megkérdése ettől még nem minden esetben szükséges, ugyanakkor mivel az ő racionalitásukra kívánunk támaszkodni, jellegében nem különbözik saját gondolkodásunktól. Vegyük észre, hogy ez az érv önmagában nem zárja ki az orákulumhoz fordulás opcióját, vagy hogy fejet hajtsunk ítéletének – és nem is zárja ki teljesen az antifil törzs filozófusainak elképzelését az elköteleződéseinkről. Mindazonáltal az orákulummal való konzultáció csupán egy opció, míg a racionális mérlegelés nem az. Tehát a racionális mérlegelés ígéretesebb jelölt annak meghatározására, hogy milyen más elköteleződésekkel jár, ha elköteleződünk az igazság mellett, és ez prioritást is élvez minden olyan felvetéssel szemben, ami jellegében az orákulum megkérdéséhez hasonlít inkább.

Még ha ez az iménti elméleti aggály meg is válaszolható, Winch munkáiban találhatunk további ellenvetéseket. Az „Understanding a Primitive Society”-ban van egy olyan gondolat, amely felhasználható lenne minden implicit elköteleződés lehetősége ellen, amit minden társadalom által elfogadott normaként kívánnánk értelmezni. Winch Wittgensteint idézi egy játékról, amelyben „bárki, aki kezd, egy bizonyos egyszerű trükk segítségével mindig nyerhet. De ezt még [a játékosok] nem ismerték fel”.<sup>440</sup> Ám valaki elmondja a játékosoknak, hogy létezik ez a bizonyos trükk. Wittgenstein szerint ez az ember „nem hívta fel a figyelmünket semmire; [hanem] egy új játékot tanított nekünk az [eddigi] helyett”. Ezt felhasználhatná Winch

<sup>439</sup> Ld. erről a dialogikusságról szóló megfontolásokat fentebb.

<sup>440</sup> Idézi Winch, 1964: „Understanding a Primitive Society”. 314.

érvként az implicit elköteleződések jelentősége ellen, mégpedig a következőképp.<sup>441</sup> Azt mondhatná, hogy – amint ennek a játéknak az esetében is –, amikor sikeresen rámutatunk egy rivális tradíció képviselői számára, hogy implicit módon elkötelezettek a természetes törvény mellett, akkor már megváltoztattuk a tradíciójukat, sőt: kicseréltük azt. Már nem ugyanaz, mint ami korábban volt, amennyiben explicitté teszi a korábban csak implicit elköteleződéseit – tehát a szó eminens értelmében az elköteleződés nem képezte részét korábbi hagyományuknak mielőtt még világossá vált volna *számukra*.

Hogy is lehetne megválaszolni ezt a bizonyos ellenvetést? Először is, nem teljesen világos, hogy Wittgenstein nem csupán egy önkényes lépést tesz, és egyszerűen igaza lenne. Felteszem: a legtöbb ember nem értene vele egyet, és a trükk megmutatása előtti és utáni játékot azonosnak tartaná. Társasjátékokat sem szokás újra piacra dobni más néven, miután az emberek egy izgalmas kiskaput felfedeztek a szabályokban. Ám még ha fel is tesszük, hogy Wittgensteinnek igaza van, nem biztos, hogy az elköteleződés felismerését megelőző és az azutáni tradíció közti különbség releváns – inkább az tűnik relevánsnak, ahogy a játék esetében korábban is mindenki ugyanazok szerint a szabályok szerint játszott. A szabály ott volt számukra, még ha nem is ismerték fel a trükköt. Ezen felül, ahogy Winch megállapítja, a játékokban gyakran egyszerűen bevezethetünk egy önkényes szabályt, amely megtiltja a kezdőjátékost a győzelemhez segítő trükk alkalmazását. Ám épp ennek megfelelőjét teszi lehetetlenné az, hogy a természetes törvény mellett elkerülhetetlenül elköteleződjünk. Szemben azzal a játékkal, ahol is ezt a trükköt korábban legfőbb elvéte alkalmazták, a hagyományok mindig elköteleződnek az igazság mint jó és a természetes törvény mellett. A macintyre-iánus természetes törvény melletti elköteleződés felmutatását tarthatjuk „trükknek”, ám nem arról van szó, hogy sosem volt jelen, hiszen mindig magukban foglalták a kijelentéseink. Enélkül az igazságot célzó kijelentéseink nem működnének.

Egy másik, fentiekől különböző MacIntyre-rel szembeni ellenvetés származhatna abból, hogy Winch (és Evans-Pritchard) szerint az azande törzs nem csak híján van a boszorkányságba vetett hitükkel kapcsolatos elméleti érdeklődésnek, de a „a boszorkányság zande fogalmai nem alkotnak egy elméleti rendszert, amivel az azandék a világ egy kvázi-tudományos megértésére próbálnák szert tenni”.<sup>442</sup> Ez azt jelentené, hogy boszorkányságra vonatkozó fogalmaik még csak konfliktusban sem állhatnának a tudományos-elméleti fogalmakkal – egyszerűen radikálisan

<sup>441</sup> Winch némileg hasonlóan használja ezt az érvet, mint ahogy én itt, eredetileg a logika alkalmazásával mint mércével szemben. Ám korábban citáltam MacIntyre-t és Sivadót is azzal kapcsolatban, hogy Winch is megengedi az implicit tartalmakra hivatkozást: amennyiben ezek az értelmezések helyesek, úgy Winch gondolkodásában itt ellentmondásra bukkantunk.

<sup>442</sup> Winch, 1964: „Understanding a Primitive Society”. 315.

más természetűek. Ez az ellenvetés megválaszolhatónak tűnik azzal, hogy jóllehet az azande elképzelésekre vonatkozó megfigyelés könnyen lehet igaz, ám mindaddig, amíg az azandék felismerik, hogy hiteik ellentmondásban állnak a nyugati természettudomány felfedezéseivel (vagy más hitekkel), addig elkötelezettek amellet, hogy hiteink ugyanarra a tárgyra vonatkoznak, és hogy a saját elképzeléseik jobbak a miénknél – bármit is jelentsen ez számukra a tudományostól különböző (talán pragmatikus?) felfogásuk szerint. Miközben ez az ellenvetés feltételezi, hogy az a játék, amit az azandék játszanak radikálisan különbözik a nyugati természettudósok üzte játéktól, ez mégsem lehet egészen helytálló, amennyiben legalább részben átfedik egymást tárgyaik. És egyáltalán: már az a kérdés is felmerül, hogy a boszorkányság vagy a természettudomány-e a „jobb játék”, vagyis a megfelelőbb megközelítés. Így ez az ellenvetés nem teszi kétségessé a vázolt természetes törvény-felfogást vagy azt, hogy az azande törzs is elkötelezett lenne a természetes törvény mellett igazságról szóló elméleti vagy gyakorlati elköteleződések miatt.

Az utolsó ellenvetés, amivel itt foglalkozom Winch-nek a *Whose Justice? Which Rationality?*-ről szóló könyvkritikájából származik. Ebben azt állítja, hogy bárki számára, aki komolyan végiggondolta a dolgot, evidens kell legyen, hogy „civilizációjának legkedvesebb hiteit egy napon nagyon is valószínűen visszautasítják majd, és talán a legnagyobb előítéletnek fogják tartani”.<sup>443</sup> Úgy tűnik, Winch azt sugallja itt, hogy MacIntyre állítása, miszerint ez nem fog megtörténni, nem közös minden tradíció számára. Vagyis az igazság melletti elkötelezettségünk nem foglalhatja magában általánosan azt a meggyőződést, hogy ez kiállja majd az ellenérvek próbáját. Ugyanakkor – ahogy Winch folytatja – a különböző tradíciókhoz tartozó személyek általában nem gondolkodnak el hiteik majdan elvetésre kerülnek, mivel erre nézve vaknak kell lenniük egyrészt ahhoz, hogy komolyan hihessenek egy hagyományban, másrészt ahhoz, hogy ez a hagyomány folytatódhasson.

Ám – kezdhajjuk erre az ellenvetésre a választ – ha elfogadjuk, amit mond, még Winch-nek erről a meglátásáról is azt kellene gondolnunk, hogy nagyon valószínűen tagadni fogják a jövőben. Emiatt van itt egy probléma, hiszen utódaink komolyan elgondolkodhatnak Winch állításáról – és elvethetik azt. Ez pedig bizonyos mértékig már ma is igaz: sokan azok közül, akik minden látszat szerint komolyan és racionálisan elgondolkodtak erről a kérdéstről, elvetik Winch tézisé. Tehát hamisnak tűnik Winch általánosítása „bárkiről, aki elgondolkodott a kérdéstről”.<sup>444</sup> Akárhogy is legyen, nem maga az elutasítás számít, hanem az, hogy akik visszautasítják a nézeteinket, a hagyományukon alapuló jó indokokra támaszkodnak vagy sem.

<sup>443</sup> Winch, 1992: „Whose Justice?” 289.

<sup>444</sup> Winch, 1992: „Whose Justice?” 289.



Azok, akik szerint nézeteiket *lehetséges*, hogy hamisnak fogják gondolni a jövőben, konzisztens módon tagadhatják, hogy ez meg fog történni, azt állítva: „megtörténhet, de nem hiszem, hogy meg fog”. Ez nem egy önellentmondó kijelentés, hiszen alapulhat a valószínűségek racionális mérlegelésén. Ám akik Winch-csel együtt azt gondolják, hogy hiteikről „nagyon valószínűen” ki fog derülni, hogy hamis – további magyarázat hiányában nagyon is úgy tűnik, hogy voltaképp nem hiszik saját nézeteiket igaznak.<sup>445</sup>

Ezen kívül a következőt fűzhetjük hozzá Winch utolsó megjegyzéséhez azon az alapon, ami mellett MacIntyre-rel érveltem: ha el is fogadjuk, hogy önmaga *folymatos* megkérdőjelezése egy tradíció számára árthat gyakorlatainak és fennmaradásának, azt fenntarthatjuk: amilyen mértékben ez nem igaz, annyiban a racionális vizsgálódás a saját tradíciónk visszautasítása melletti érvek megvizsgálása hagyományunkat csak racionálisabbá, öntudatosabbá és gazdagabbá teheti.<sup>446</sup> Ahogy már idéztem Burke elleni érvét egy ponton: a „tettnek nagymértékben megszokott beállítódásainkra kell támaszkodnia [...] Ámde ha [...] a reflexió csak alkalmi [is] lehet, az ilyen alkalmak fontossága [épp ebből kifolyólag] növekszik, nem pedig csökken. Mert helyes, hogy nem vizsgáljuk alaposan újra folytonosan elveinket, ám ebből nem következik az, hogy mindig helytelen alaposan megvizsgálni őket.”<sup>447</sup> Lehetséges, hogy egy ilyen alkalommal racionálisabb lenne berekeszteni korábbi tradíciónkat és abbahagyni a gyakorlatait, mint folytatni azt. Ennélfogva az a tény, hogy egyes hagyományokat felbomlaszthat a racionális vizsgálódás nem számíthat ellenérvnek a racionális önvizsgálattal és a kritikai kikérdezéssel szemben, illetve az emellett implicit elköteleződés ellen.

Reményeim szerint ezeknek a Winch-től származó ellenvetéseknek a megválaszolásával meg tudtam mutatni, hogy MacIntyre végül is tisztázta magát a relativizmus vádja alól, és hogy a természetes törvényről adott elmélete adekvátabb, mint Winch-é – és végső soron racionális egyetérteni vele.

## Konklúzió

Ahogy láthattuk, Winch és MacIntyre mindketten megvádolták egymást a relativizmussal, és mindketten igyekeztek önmagukat tisztázni a vád alól. Itt amellet érveltem, hogy míg Winch próbálkozásai álláspontja relativisztikus felhangjainak a természetes törvényre való utalás általi

<sup>445</sup> Vö. Paár, 2018: „Retorting Arguments”.

<sup>446</sup> MacIntyre szerint ráadásul éppenséggel időnként egy tradíció fennmaradásához radikális, forradalmi revízióra van szükség. Ld. MacIntyre, 1977/2006: „Epistemological Crises”. 12.

<sup>447</sup> MacIntyre 2012: 318-319. Vö. pl. MacIntyre, 2006: „Truthfulness and Lies: Kant”. 136.; „Social Structures”. Ehhez a gondolathoz ld. még a dolgozat következő részeit: 1.1, 2.2., valamint 3.1.

enyhítésére végül kudarcot vallottak, addig MacIntyre-nek sikerült (még ha csak jóval később is) megnyugtató érveket szolgáltatni a relativizmussal szemben. Mindezt kettejük eltérő természetes törvény-fogalmának elemzésével igyekeztem kimutatni, mivel mindkettő a relativizmussal szemben vetődik fel műveikben. Winch természetes törvény-fogalma azonban már eleve meglehetősen tartalmatlan volt, és legalább részben fel is adta végül a wittgensteiniánus filozófus. Ám MacIntyre összességében a természetes törvénynek egy védhető elméletét építette fel, amelyben e törvényt a vizsgálódás és a dialógus etikájának szabályai határozzák meg.

Rövidesen azt igyekszem megmutatni a 2.1. fejezetben, hogy ezt a macintyre-i koncepciót miért lehet bizonyos területektől függetlenül, kimondottan genuin etikaként, és nem más területektől függő, másból levezetett szabályrendszernek tekinteni. Majd, mivel itt még kevés figyelmet szenteltem ennek a kérdésnek, azt is aláhúzó a 2.2. fejezetben, hogy a macintyre-i módon felfogott természetes törvény korántsem üres, és lehetséges közelebről is meghatározni alapvető elveit – amelyek a cselekvéseinkbe is átültethetők, mivel képesek számunkra gyakorlati eligazítást nyújtani.

## 2. DIALÓGUSETIKA:

### hogyan és mit követel meg tőlünk az igazság?

Ebben a fő részben a dialogikusan felfogott természetes törvényt mint etikai elméletet igyekszem szemügyre venni. A fentiekben már kiderült, hogy az igazság minél inkább megközelítése szükségletünk és kötelességünk is – most arról lesz szó, hogy ez mit is jelent és mit foglal magában. A 2.1-es fejezetben azt a kérdést igyekszem megválaszolni, hogy mennyiben tekinthető ez az elmélet és ez az etika önállóknak, más területektől függetlennek. Itt a fent már vázolt részletekből összeállítok egy egységes érvelést a macintyre-i dialógusetika mellett, majd az elméleti kérdésektől a gyakorlat felé haladva vizsgálom ennek az érvelésnek (és etikának) a függetlenségét – rámutatva, hogy mivel nem más területek logikai következményeként kell tekintenünk rá, hanem mint gondolkodásunk szükségszerű előfeltevéseként, ezért nem kell attól félnünk, hogy ez az etika bármilyen értelemben az erkölcs naturalizáló nivellálásához vezetne. Itt a metafizikai jellegű, az ember természetére vonatkozó és vallási jellegű kérdésekhez való viszony után már a hagyományok, szokások és a gyakorlathoz való viszonyra térek rá. Mivel az eddigi részekben csak utalásszerűen tárgyaltam azt, hogy a dialogikus természetes törvény mit is von magával, ezért a 2.2. fejezetben arra térek rá, hogy közelebbről milyen szabályokról és értékekről feltételezhetjük, hogy a természetes törvény részei. Itt MacIntyre néhány szövegének szorosabb olvasatát adom, hogy ezzel arra is rámutathassak: egy szűkebb etikai kérdés (az igazmondásra/igazságra törekvésre vonatkozó, a dialógusetika szempontjából ugyanakkor paradigmaticus norma tárgyalása) is megmutatja, hogy ez a fajta etika szerteágazó és gazdag értékekkel bír – így korántsem tekinthető üresnek. Ám még ha be is láttuk, hogy a természetes törvény itteni értelmezése nem tartalmatlan, lehetséges, hogy a gyakorlatban alkalmazhatatlan marad. Ezért a gyakorlati alkalmazás és a praktikus megfontolások körbejárásával zárom ezt a fő részt.

## 2.1. A természetes törvény mint etika szerepe

A természetes törvény elméletei általában azt hivatottak szolgálni, hogy feloldják az erkölcsi véleménykülönbségeket és egy közös alapra mutassanak rá – ugyanakkor jellemzően inkább vitákat generálnak.<sup>448</sup> MacIntyre ezt felismerve mégis egy természetes törvény mellett érvel, méghozzá pontosan az erkölcsi kérdéseket és a természetes törvényt magát illető széleskörű véleménykülönbségeket alapul véve. Ezzel a célja, hogy olyan normákat azonosítson, amelyek segíthetik a viták feloldására irányuló közös vizsgálódásainkat – ezeket a normákat tekinti a természetes törvény előírásainak. Ebben a fejezetben e normák státuszát igyekszem megvizsgálni több szempontból. Azzal fogok foglalkozni, hogy a természetes törvény így megalapozott normái miként viszonyulnak az emberi természethez, a racionalitáshoz, a teológiához, a hagyományokhoz, a gyakorlatokhoz – közelebről pedig MacIntyre ezekről kialakított felfogásához. Itt a céloom kettős: azt mutatom meg, hogy ez a természetes törvény nem csak egy másik tudomány (így a biológia vagy a teológia) korolláriuma avagy lábjegyzete lenne, és hogy önállóan megáll ez a megközelítés.<sup>449</sup> A 2.2. fejezetben pedig azt is demonstrálok, hogy miként viszonyul más etikákhoz – és hogy azokhoz hasonlóan miért tekinthetjük ezt is etikai felfogásnak.

MacIntyre természetes törvényről tett egyes kijelentései megítélésem szerint homályosak vagy kétértelműek – vagy abból kifolyólag, hogy egyes mondatainak mintha más helyeken ellentmondana, vagy egyszerűen azért, mert az adott mondatot egynél többféleképp is olvashatjuk. Emiatt egy olyan értelmezést is szeretnék kínálni a természetes törvényre vonatkozó elgondolásáról, amely feloldja ezeket a zavarosságokat. Vállalásom itt is – mint a dolgozat többi részében – részben hermeneutikai, részben szisztematikus, hiszen egyszerre kívánok egy plauzibilis MacIntyre-olvasatot és egy plauzibilis természetes törvény-felfogást nyújtani. Mindenekelőtt azonban igyekszem összefoglalni MacIntyre természetes törvény melletti egyik központi érvét, amely az előző fő részben szereplő töredékesebb utalásokból már összeállhat.

### MacIntyre érve a természetes törvény mellett

---

<sup>448</sup> Pl. fentebb Winch elméletét tárgyaltam, aki jóllehet szintén közös keretekre kívánt rámutatni – véleményem szerint nézetei macintyre-i alapon mégis erősen vitathatóak. A jelen fejezet alapja Paár, 2020: „The Place of the Natural Law.”

<sup>449</sup> Itt több, az általános megfontolásokban már megkezdett gondolatmenetet viszek tovább.

MacIntyre többféle érvet is szerepeltet a természetes törvény mellett különböző cikkeiben. Az előző fejezetben már szerepeltettem az implicit elköteleződésből származó érvet, az első igazság szükségletéből származó érvet azonban csak utalásszerűen. Ezekon kívül MacIntyre a praktikus belátásként és a természetünkből következőként is bemutatja a természetes törvényt – ám ezek kevésbé kidolgozott érvek nála. Ezen érvek természetesen mindegyike összefügg, igazságkereső lény voltunk és racionális természetünk miatt lehetséges az egyáltalán, hogy az igazságot célzó kijelentéseinkkel elköteleződünk a vita normái (azaz MacIntyre értelmezésében a természetes törvény) mellett. Míg azonban hallgatólagosan elköteleződünk elvileg minden igazságra irányuló állításunk mellett, addig csak a legfontosabbakat, javainkat érintőeket szükséges megvizsgálnunk – ezért a szükségletek szempontja keretet szab az igazság iránti kötelezettségünknek. Most azonban igyekszem a MacIntyre fő gondolatának tűnő, az igazság szükségletéből kiinduló érvet összefoglalni röviden, hogy szemügyre vehessük aztán többféle szempontból is. Ezt az érvet is részleteiben eltérő módon fogalmazza meg MacIntyre, ám úgy tűnik, a lényegi gondolatmenet a következő.

Egyrészt szükséges különböző dolgokról megtudnunk az igazságot életünkben (ld. ehhez az 1.1. fejezetet). Másrészt szükséges másokkal közös dialógust fenntartanunk ahhoz, hogy tanulhassunk. Harmadrészt ahhoz, hogy az ilyen közös vizsgálódásokat fenntarthassuk, szükséges bizonyos normákat betartanunk. Ergo szükséges betartanunk az ilyen közös vizsgálódások normáit.

Szükséges tanulnunk, hiszen ki kell javítanunk hibás meggyőződéseinket és el kell rendeznünk másokkal a gyakorlati nézeteltéréseinket.<sup>450</sup> Tanulnunk kell többek közt saját javainkról és a végső javunkról, de saját magunkról (természetünkről és partikuláris- esetleges jellemzőinkről) is. Közös vizsgálódásra, dialógusra pedig azért van szükség ezekről a kérdésekről, mert önmagunkban sokszor nem vagyunk képesek bizonyos fontos igazságokat felismerni, akár amiatt, hogy képességeink nem megfelelőek az adott helyzetben, akár amiatt, hogy előítéleteink, elfogultságunk és részrehajlásunk, megakadályozzák egyes igazságok megismerését<sup>451</sup> – ezeken pedig egyedül nehezen emelkedünk felül. Eszmecserek során pedig szükséges bizonyos normáknak megfelelnünk, hiszen ha nem így teszünk, azzal könnyen véget vethetünk az értelmes dialógusnak partnerünk megsértése vagy racionalitásuk veszélyeztetése által.<sup>452</sup>

<sup>450</sup> MacIntyre, 2006: „Aquinas and the Extent”. 72.

<sup>451</sup> Pl. MacIntyre, 2006: „Aquinas and the Extent”. 78; 1994: „Veritatis Splendor”. 193; 1999: *Dependent Rational Animals*. 5.; 2016: *Ethics in the Conflicts*. 52, 191.

<sup>452</sup> MacIntyre, 1994: „Veritatis Splendor”. 184.

A követendő normák magukban foglalnak pozitív és negatív előírásokat is. A pozitív előírások magukban foglalják többek közt olyan erények minimális követelményeinek megvalósítását, mint az igazságra törekvés, a türelem, a bátorság, a tapintatosság vagy a nagylelkűség.<sup>453</sup> A negatív előírások magukban foglalják az ártatlan élet kioltására, a lopásra, illetve bárki személyes méltóságának megsértésére vonatkozó tiltásokat.<sup>454</sup> Ezen kívül MacIntyre feltehetően úgy gondolja, hogy a természetes törvény alapvető része az aranyszabály is<sup>455</sup> – vagyis az, hogy ne tegyük mással azt, amit nem szeretnénk, ha velünk tennének.<sup>456</sup>

Egy ponton MacIntyre a következőképp foglalja össze koncepcióját: vannak bizonyos „univerzális és invariáns követelmények”, amelyek „meghatározzák azt a fajta viszonyulást (*responsiveness*) [...], amely lehetővé teszi mindenki számára, hogy másoktól tanuljon [...]. Ezek annak a fajta racionális eszmecserének a feltételei, amelyben senkinek nem kell félnie, hogy a másikkal való viszonya (*engagement*) miatt a másik megsérti (*victimized*).”<sup>457</sup> Ha nem engedelmessé válnánk ezeknek az előírásoknak, akkor saját racionalitásunkat veszélyeztetjük – nem viselkedünk racionálisan, hiszen racionális lenne az ilyen viszonyokat fenntartani az igazság felfedezéséhez. Ám ha megszegjük ezeket az előírásokat, akkor irracionálisan fenyegetjük saját dialóguspartnerünket, jó okot adva neki arra, hogy abbahagyja velünk a racionális eszmecserét, és vagy átváltson egy manipulatív diskurzusra velünk, vagy teljesen abbahagyja az érintkezést velünk. MacIntyre amellet érvel, hogy az ilyen viszonyok esszenciálisak racionalitásunk számára: „az ilyen előírásoknak való feltétlen engedelmesség nélkül nem lehetséges közös racionális deliberáció, közös racionális deliberáció nélkül pedig nem lehetségesek racionális ágensek.”<sup>458</sup> Ugyanemiatt pedig azt is állítja, hogy a természetes törvény előírásai „meghatározóak arra nézve, amiben az emberek – racionális lényként – természetüknél fogva osztoznak.”<sup>459</sup>

Az, hogy ezek a követelmények meghatározzák természetünket nem az egyetlen ok, amiért MacIntyre természetes törvényeknek nevezi őket. Úgy véli, hogy „azon előírások csoportja, amelyek a közös racionális vizsgálódás előfeltételei [...] tartalmukban megegyeznek azokkal, amelyeket Aquinói [Szent Tamás] a természetes törvény előírásaiként azonosított.”<sup>460</sup>

<sup>453</sup> MacIntyre, 1994: „Veritatis Splendor”. 184-185.

<sup>454</sup> MacIntyre, 1994: „Veritatis Splendor”. 177.

<sup>455</sup> Vö. MacIntyre, 1999: *Dependent Rational Animals*. 160. ahol is Arisztotelésznek azt az elvét, hogy „barátainkkal ugyanolyan viszonyban legyünk, mint önmagunkkal” MacIntyre az egész közösségre, annak minden aktuális és potenciális tagjára kiterjeszti.

<sup>456</sup> MacIntyre, 2006: „Natural Law as Subversive”. 58.

<sup>457</sup> MacIntyre, 1994: „Veritatis Splendor”. 184.

<sup>458</sup> MacIntyre, 2016: *Ethics in the Conflicts*. 56-57.

<sup>459</sup> MacIntyre, 1994: „Veritatis Splendor”. 184.

<sup>460</sup> MacIntyre, 2006: „Intractable”. 23.

Ezen kívül azt is állítja, hogy a racionális vizsgálódás előírásai más jellemzőikben is „osztóznak a természetes törvény előírásaival”<sup>461</sup> és ezek közt említi az univerzalitást, a kivételmentességet és az (episztemológiai értelemben vett) levezetlenséget. De pontosan miért is kellene ezeket az előírásokat a „természet törvényeinek” neveznünk ugyanúgy, mint a Szent Tamás leírta normákat? Mit is jelent itt a „természetiségük” vagy a „természetességük?” Mint utaltam rá, erre a kérdésre a racionalitás adhatja meg a választ.

### A természetes törvény viszonya az emberi természethez és a racionalitásunkhoz

Amint láttuk, MacIntyre szerint a természetes törvény meghatározó a természetünkre nézve, elsősorban ami *racionális* természetünket illeti. Ám abban a tekintetben kétértelmű, hogy ezek az előírások vajon ugyanígy összefüggésben állnak-e szubsztanciális létezői természetünkkel vagy érzékelő lény voltunkkal – ahogy erről Aquinói Szent Tamás beszél.

Szent Tamáshoz hasonlóan MacIntyre azt veti fel, hogy az embereknek különböző javaik vannak természetük háromféle irányultsága okán. Vannak „fizikai természetünkből következő javak, mint amilyen az életünk és egészségünk megőrzésének javai [...]; állati természetünk javai, beleértve a szexualitást és azokat a javakat, amelyeket gyermekeink nevelése és a róluk való gondoskodás által érhetünk el; és azok a javak, amelyek racionális élőlényekként (*rational animals*) tartoznak a természetünkhöz, így a természetről és az Istenről való tudás java, valamint az ész meghatározta (*informed*) társas élet javai.”<sup>462</sup> Elvileg a természetes törvény megköveteli tőlünk ezeknek a javaknak az elérését.

Ugyanakkor még ha be is kellene tartanunk minden ezekből következő előírást, ezek közül a racionalitásunkból következők különbözni látszanak az összes többitől, amelyek nem ezen alapulnak. Ugyanis az összes többi is abból következik, hogy racionális természettel rendelkezünk: nem lennének a kötelességeink, ha nem lennénk racionálisak – és ez a következőkkel magyarázható. Először is: semmilyen előírást nem kellene követnünk, ha nem volnánk racionális lények. A nem racionális állatok (mint amilyenek a homárok vagy a delfinek) nem kötelesek olyan előírásokat követni, amelyeket vagy betartanak vagy nem. Legalábbis ebben az értelemben a természetes törvény csakis ránk, racionális lényekre vonatkozik.<sup>463</sup>

<sup>461</sup> MacIntyre, 2006: „Intractable”. 23.

<sup>462</sup> MacIntyre, 2009: „Intractable”. 5. Vö. pl. 45-46, MacIntyre, 1988: *Whose Justice?* 173-4, valamint Aquinói, 2008: *A teológia foglalatata*. 588-589. ST I-II q94 a3 c.

<sup>463</sup> Vö. Aquinói, 2008: *A teológia foglalatata*. 570. ST I-II. q91 a2 ad3.

Másodszer: úgy tűnik, a racionalitástól különböző aspektusokhoz kötődő előírásokat amiatt kell betartanunk, mert azok hozzájárulnak racionalitásunkhoz. Ha nem törődünk velük, az a racionalitásunk rovására mehet. Így például ha nem törődünk a saját életben maradásunkkal vagy a gyermekeinkkel, az hátráltatja a racionalitásunkat, bár eltérő mértékben. (Természetesen nem arról van szó, hogy semminek nem lehet helye az életünkben, ami nem járul hozzá a racionalitáshoz közvetlenül és azonnal. MacIntyre maga amellet érvel, hogy például a játéknak is életünk részének kell lennie, mert indirekt módon segíti racionális céljainkat.)<sup>464</sup>

Amikor MacIntyre legutóbbi könyvében az emberi természet kérdését vizsgálja, akkor legfontosabb vonásaként maga is a racionalitását állítja be – Arisztotelészt megvédelmezve és Bernard Williamsszel vitatkozva. Williams szerint racionális lényekként definiálni az embert teljesen önkényes – ugyanígy vehetnénk a szerelembe esés képességét, de akár a nevetést is, hiszen ezek is megkülönböztetnek minket az állatoktól, csakúgy, ahogy sajátos racionalitásunk: ezek pedig nem racionálisak, hanem érzelmeinkkel, érzéseinkkel állnak összefüggésben.<sup>465</sup> Ezzel szemben MacIntyre azt írja:

A kulcsmomentum a megkülönböztetetten emberi fejlődésben akkor jön el, amikor valaki először alkalmazza nyelvi képességeit annak a kérdésnek a megfogalmazására, hogy „mi a jó abban, hogy ezt vagy azt csináljuk? [...]”, és ezzel [...] másokat vagy saját magát arra hívja (*invite*), hogy indokokat sorakoztassanak fel bármiféle válasz mellett vagy ellen, olyan indokokat [kérve], amelyek ezután értékelhetőek. Ettől kezdve az emberi vállalkozások (*projects*), az emberek reakciói a jó- vagy a balszerencsére, valamint az emberi viszonyok úgy értelmeződnek, mint amelyek leírhatók a jó és rossz, a racionálisan igazolható és a racionálisan igazolhatatlan kategóriáival.<sup>466</sup>

Tehát bár több dolog is lehet, ami csak az emberekre jellemző, a fő vonás mégiscsak az, hogy ezeket magukat is képesek vagyunk a racionalitás, az indokkeresés, a mérlegelés szempontjaival megközelíteni, értékelni. MacIntyre szerint „Williamsnek igaza volt abban, hogy egyes emberi képességeket sajátosan emberiként jellemezte. Ám részben az teszi őket emberivé, ahogy fejleszthetők (*can be educated*) és hogy gyakorlásuk kritizálható.”<sup>467</sup> Vagyis ő maga is elfogadja, hogy legjellemzőbb, legmélyebb emberi vonásunk ez a racionális megközelítés, illetve az ilyen megközelítés képessége – és ez az, amely olyan értelemben alapvető, hogy minden más jellemzőnket is átítatja.<sup>468</sup>

<sup>464</sup> MacIntyre, 2006: „Natural Law as Subversive”. 55-75. További érvként lehetne szerepeltetni, hogy talán létezhetnek olyan racionális lények, akik más kontingens tulajdonságokkal rendelkeznek, pl. nem kétneműek – így rájuk nem vonatkoznának bizonyos elvileg alapvető normák – tehát ezek nem lennének ilyen értelemben univerzálisak. Ezt azonban bővebben lenne szükséges kifejteni.

<sup>465</sup> Ld. MacIntyre, 2016: *Ethics in the Conflicts*. 224.

<sup>466</sup> MacIntyre, 2016: *Ethics in the Conflicts*. 224-225.

<sup>467</sup> MacIntyre, 2016: *Ethics in the Conflicts*. 226.

<sup>468</sup> Egy helyen még a természetünkkel kapcsolatos nézeteltéréseinket is ugyanemiat tekintti természetünk részének.



Bár a fentiekből már következik, de érdemes itt külön kitérni rá egy megjegyzés erejéig, hogy a racionalitásunk, illetve a racionalitás mint az ember lényegi meghatározója nem azt jelenti, hogy ne viselkedhetnénk irracionálisan, ne tévedhetnénk, hibázhatnánk – vagy ne eshetnénk egyenesen bűnbe.<sup>469</sup> És mindez akár hosszútávon is jellemezhet minket – a racionalitás viszont az a jellemzőnk, hogy ebből az állapotból képesek lehetünk kilábalni. A racionalitás már csak amiatt is szükséges, hogy hibáinkat és vétkeinket (ha már megtörténtek) mint hibákat és vétkeket foghassuk fel és megpróbálhassuk máskor megelőzni őket vagy mások számára okulásként előadni.<sup>470</sup> Az emberi esendőséget épp azért látjuk be, mert azt is látjuk, hogy ezek valamilyen normához képesti eltévelyedések – hol kisebbek, hol nagyobbak. A racionalitás pedig nem feltétlenül jelent ezekkel kíméletlen elutasítást, ám a saját hibáinkat és mások hibáival szembeni kitartó küzdelmet tesz lehetővé.<sup>471</sup>

A fentiekből láthatjuk, hogy racionalitásunk minden emberi jellemzőnkre nézve alapvető, még hibáink és irracionalitásunk tekintetében is. Ám ez a racionalitás nem csupán normatív alapvetőbb minden más előírásnál, amely nem közvetlenül ezen alapul. Hiszen a racionalitáson közvetlenül alapuló előírások egyfajta episztemológiai elsőbbséget is élveznek. A racionalitás döntőbírónak tűnik ugyanis azokban a kérdésekben, hogy mely hajlamaink, irányultságaink természetesek (vagy racionálisak). Egyes vágyaink annyira elterjednek vagy épp egyéniségünk annyira mély vonásának tűnhetnek, hogy hajlamosak vagyunk természetesnek hinni őket. Előfordulhat, hogy egyes valójában természetellenes vágyainkról alig tudunk lemondani, míg bizonyos természetes vágyainkat egyes korokban igen könnyű feladni. A fent említett gyengeségeink (részrehajlásunk és elfogultságunk) miatt könnyen tévedhetünk vágyainkról (ezek maguk is azokhoz az irracionális szenvedélyekhez tartozhatnak, amelyek sokszor negatívan befolyásolják józan ítélőképességünket). Gyakorolnunk kell a racionalitásunkat – és így megfelelni a természetes törvénynek – ahhoz, hogy megtudjuk: természetünknek a racionalitáson kívül milyen jellemzői alapozhatják meg kötelességeinket. Ez a megközelítés magában foglalja, hogy minden olyan cselekedet helytelen, amely súlyosan és alapvetően akadályozza a racionalitást.

Az egyik ok, ami miatt racionálisan ellenőriznünk kell természetes irányultságainkról és javainkról szóló elméletünket az a disszenzus, amely a filozófusok közt uralkodik arról a

<sup>469</sup> Hörcher Ferenc mutatott rá számomra, hogy a fenti tisztázást itt szükséges megtenni.

<sup>470</sup> Vö. MacIntyre, 1998: „Plain Persons”. 139-140.

<sup>471</sup> A racionalitásnak ezzel a felfogásával érdemes lenne összevetni a MacIntyre számára mérvadó Popper „kritikai racionalista” felfogását is, amely szintén úgy racionalista, hogy belátja az ember hajlamát az irracionálisra.

kérdésről: beszélhetünk-e egyáltalán emberi természetről,<sup>472</sup> és ha igen, ez abban állna-e, amiben Szent Tamás és MacIntyre szerint áll.<sup>473</sup> Mivel a természetes törvényhez való alkalmazkodás egyik kiemelkedő oka, hogy szükséges másoktól tanulnunk, beleértve azokat is, akik nem értenek velünk egyet, ezért úgy tűnik, dialógusainkban először is annak kell megfelelnünk, amit a racionalitás megkíván – hogy aztán megállapíthassuk, milyen más szükségleteinket kellene még kielégítenünk.

Ennek a megközelítésnek az egyik előnye lehet, hogy képes elkerülni az ún. naturalista hibát. Jóllehet MacIntyre jól ismert kritikusa a naturalista hiba fogalmának és a tény–érték szakadék feltételezésének, természetes törvény-felfogása összességében úgy is értelmezhető, mint amelynek nem kell szembenéznie ezzel a nehézséggel. Mivel eleve szükséges alkalmaznunk a racionalitásunkat ahhoz, hogy megállapítsuk, mi is a jó és az értékes, ezért nem kerülhetjük el, hogy eleve értéket tulajdonítsunk a racionalitásunknak.<sup>474</sup> Tehát ugyanúgy, ahogy MacIntyre az igazságot értékesként mutatta fel,<sup>475</sup> a racionalitást is értéknek kell elgondolnunk szükségszerűen, a fenntartásához szükséges dolgokat pedig meg kell tennünk. Ahogy MacIntyre írja: „az igazságot nem tudjuk nem jónak gondolni”,<sup>476</sup> és úgy tűnik, ugyanígy a racionalitást sem gondolhatnánk máshogy el, mint értékesként – hiszen a racionalitás az, ami segít minket az igazság utáni botladozó keresésünkben.<sup>477</sup> Ennélfogva az, hogy ezeket az értékeket nem egy tényből kell levezetnünk, hanem szükséges előfeltevésként adottak, ezért nem kell már a természetünkől sem levezetni külön (sőt: ebből következtetünk természetünk jellegére), így tehát az értékeket nem tényekből vezettük le és nem is azonosítottuk kizárólag egy nem-etikai tulajdonsággal. Emiatt nem alkalmazható ez ellen a felfogás ellen a naturalista hiba vádja. Ez pedig fontos szempont annak megállapításában, hogy valóban egy etikai megközelítésről beszélünk, nem pedig olyanról, ami más diszciplínák vagy tudományok alá sorolja be az erkölcsi kérdéseket.

A megközelítés másik előnye az, hogy ennek ellenére mégis világossá teszi, hogyan kapcsolódik a természetes törvény a természethez. Hiszen gyakori ellentetés bizonyos természetes törvényről szóló felfogásokkal (pl. Grisez és Finnis megközelítésével) szemben,

<sup>472</sup> Sartre egzisztencializmusa pl. tagadni tűnik, hogy lenne szubsztanciális emberi természet – hiszen szerinte az egzisztencia megelőzi az esszenciát.

<sup>473</sup> MacIntyre, 2016: *Ethics in the Conflicts*. 220-231. Ld. még: Winch, 1970: „Human Nature”, amely MacIntyre *Az etika rövid története* című könyvében (1966/2012) elfoglalt, az emberi természettel kapcsolatos felfogást kritizálja.

<sup>474</sup> Az 1.1. fejezetben szereplő, Platón *Philébosz*-ából vett érv is utalhat erre.

<sup>475</sup> Ld. pl. MacIntyre, 2006: „Philosophy Recalled”; 2006: „Truth as a Good”; MacIntyre, „Aquinas and the Extent”. 77.

<sup>476</sup> MacIntyre, 2006: „Truth as a Good”. 198 vö. 202; „Philosophy Recalled”. 180.

<sup>477</sup> Vö. MacIntyre, 1970: *Herbert Marcuse*.103-104.

hogy elhomályosítják a természet szerepét a természetes törvény megállapításában, így nem képesek megválaszolni azt, hogy mi is a köze a természethez ennek a törvénynek – mitől is „természeti” avagy „természetes”. Bár ez csupán az elnevezéssel kapcsolatos, marginális kérdés, mégis az itt bemutatott macintyre-iánus rekonstrukció mellett szólhat, hogy erre a kérdésre is világos választ ad. Először is a természetes törvény „természeti”, mivel előírásai racionális természetünkől származnak. Másodszor pedig azért is „természeti”, mert a természetünk más aspektusai is befolyásolják, és ezektől is függ – nem csak racionalitásunktól, hanem akár fizikai vagy állati természetunktől.

Továbbá amellet, hogy a „természet” emberi természetünkre vonatkozik a „természetes törvény” kifejezésben, arra is utal, ahogyan elsődleges parancsolatait ismerjük. Hiszen az ezekről való tudás emberi természetünkhöz tartozik, természetes módon tudunk róluk. Ez pedig az ún. „természetes teológiával” (*theologia naturalis*) is hasonlóságot mutat, hiszen az is arra utal, hogy már az ész „természetes” fényénél is tudomásunk lehet róla, a kinyilatkoztatás mint a történelem egy pontján végbemenő rendkívüli, természetfeletti beavatkozás segítségével. Ám a kinyilatkoztatáshoz való viszony maga is problémásnak látszhat a természetes törvény esetében – ezért rá is térek ennek tárgyalására.

#### A teológiához fűződő viszony<sup>478</sup>

MacIntyre eléggé kétértelműen fogalmaz, amikor a természetes törvény teológiától, illetve kinyilatkoztatástól való függetlenségéről vagy függőségéről nyilatkozik. Egyes helyeken úgy érvel a természetes törvény mellett, hogy egyáltalán nem hivatkozik a teológiára vagy vallási kérdésekre, máskor egyenesen kijelenti, hogy felfogása nem függ semmilyen egyházi tanítástól. Például azt állítja: „elkötelezett vagyok amellet a nézet mellett, miszerint a gyakorlati racionalitásban rendelkezésre áll minden, ami az erkölcsi élethez szükséges, függetlenül mindenfajta teológiai etikától”;<sup>479</sup> továbbá azt is írja: „elkötelezett vagyok [...] a természetes törvény elsődlegessége mellett [...] az Írásokban kinyilatkoztatott isteni törvényhez képest [...]Az] isteni törvény kinyilatkoztatás által biztosított tudása előfeltételezi a természetes törvény előírásainak megelőző ismeretét. Kinyilatkoztatott igazság [...], hogy a természetes törvény igazságai tudhatóak bármilyen kinyilatkoztatott igazság tudását megelőzően és attól

<sup>478</sup> Ld. ehhez a részhez még a dolgozat elején, a fogalomtörténeti megfontolásoknál mondottakat.

<sup>479</sup> MacIntyre, 2009: „From Answers”. 315.

függetlenül”.<sup>480</sup> Ez annak az elgondolásnak látszik megfelelni, hogy míg a természetes törvény megismerése nem függ a kinyilatkoztatástól, addig a kinyilatkoztatás ismerete és megértése, és különösen az isteni parancsolatokra és etikai előírásokra vonatkozó részének értelmezése függ a természetes törvény ismeretétől. (Egyszerűen fogalmazva: ahhoz, hogy helyesen interpretáljuk a Szentírást, már tudnunk kell, milyen előírásokat foglal magában a természetes törvény.)

„Natural Law as Subversive” című cikkében például kifejezetten hangsúlyozza, hogy azok a helyek a *Summa Theologiae*-ben, ahol Szent Tamás elnyomó gyakorlatok mellett érvel – csupán az akkori (és azóta meghaladott) keresztény teológia és kánonjog tekintélyére hivatkozva kerültek be a műbe, és Szent Tamás nem hivatkozik velük kapcsolatban a természetes törvényre.<sup>481</sup> Ezzel MacIntyre mintegy el is választja a természetes törvény filozófiáját a teológiától.

Ám más helyeken MacIntyre éppenséggel azt állítja, hogy a természetes törvény ismerete függ a kinyilatkoztatástól, vagy egyszerűen a Bibliára vagy a katolikus egyház tanításaira támaszkodik a természetes törvény előírásaira vonatkozó nézetei kifejtésekor. Például egyetért II. János Pállal, aki értelmezése szerint a *Fides et ratio*-ban kifejti, hogy „az emberi ész irányítania és korrigálnia kell az isteni törvény (*God's law*) kinyilatkoztatásának”.<sup>482</sup> Továbbá MacIntyre azt is állítja, hogy „a gyakorlati okosság erényének csak egy teológiai felfogása lehet adekvát”,<sup>483</sup> valamint hogy „erkölcsi életünk és filozófiai vizsgálódásaink végeredményben mindenképp hiábavalóak (*bound to be ultimately frustrated*), hacsak nem vagyunk képesek megtanulni azt, amire az evangélium tanít.”<sup>484</sup>

A fenti ellentmondások feloldásának egyik lehetséges módja, hogy megmutassuk: míg az emberek tudhatnak a természetes törvény *alapvető* és elsődleges követelményeiről a kinyilatkoztatás segítségével vagy teológiai vizsgálódások nélkül, addig a természetes törvény *teljes* és tökéletes ismerete már megkövetelné ezeket. Azaz MacIntyre mondhatná, hogy bár elég magabiztosan megállapíthatjuk, mit is követel meg a természetes törvény, ám a teljes vagy legalábbis egy felsőrendűbb tudás erről csak akkor lehetséges, ha a természetes törvényt a teizmus, közelebbről az evangélium perspektívájából ragadjuk meg.

<sup>480</sup> MacIntyre, 2009: „From Answers”. 341. Vö. MacIntyre – Kavanagh, 2012: „Interview”. 3. Valamint Róm 2,13-15. Ezt az utóbbi bibliai szöveghelyet fentebb már szerepeltettem a természetes törvény hagyományáról szóló általános megfontolásoknál.

<sup>481</sup> MacIntyre, 2006: „Natural Law as Subversive”. 62.

<sup>482</sup> MacIntyre, 1994: „Veritatis Splendor”. 178.

<sup>483</sup> MacIntyre, 1994: „Veritatis Splendor”. 345.

<sup>484</sup> MacIntyre, 1994: „Veritatis Splendor”. 194 vö. 190.

Ez egy példával is megvilágíthatónak tűnik. MacIntyre (Finnisszel szemben) azt állítja, hogy csak a természetes törvénynek csak akkor „engedelmeskedhetünk tökéletesen”,<sup>485</sup> ha felismerjük, hogy igazságosnak kell lennünk Istennel szemben.<sup>486</sup> Ám ezt úgy is értheti, hogy *nem engedelmeskedhet valaki tökéletesen* a természetes törvénynek, ha nem hiszünk Istenben, ám *elégséges mértékben engedelmes lehet*, ha tudja, hogy igazságosnak kell lennie Istennel, *ha* létezik, és bár ateista marad világnézetileg, attól még folytatja a (közös) vizsgálódást az Isten létét illető kérdésről.

A kinyilatkoztatást a természetes törvény teljes felismeréséhez elengedhetetlennek is tarthatjuk, de nem kell feltétlenül annak tekintenünk. Utóbbi esetben a Szentírás olvasásának státusza (az etika szempontjából) hasonlítana Szent Tamás vagy MacIntyre olvasásához: a természetes törvényről való tudásunkat előhívhatja és megvilágosíthatja olvasásunk, és még ha e művek olvasása előtt már tudunk is róla, hogy vannak bizonyos szabályok, amelyeket be kell tartanunk a racionális dialógushoz, ez a tudás fejleszthető és kibővíthető a *Summa Theologiae*, a *Whose Justice? Which Rationality?* vagy a Szentírás olvasásával. MacIntyre maga mindazonáltal valószínűleg egy kitüntetett helyet tulajdonítana az Újszövetségnek a természetes törvényről való tudásunk tökéletesítésében – emellett pedig érvelhetne úgy, hogy az evangéliumok olyan belátásokkal szolgálnak a természetes törvényről, amelyeket máshonnan nem szerezhethünk meg, vagy legalábbis amelyek megszerzése különösen nehéz lenne az evangéliumokban foglalt kinyilatkoztatott igazságok segítségével (és legalábbis közvetett, más szövegeken, megnyilatkozásokon és megnyilvánulásokon keresztül gyakorolt hatása) nélkül.

Releváns a természetes törvény és az Istenről való tudás elválasztásakor, de egyúttal összekötésekor a következő felfogás is. Mondhatjuk, hogy természetes ismeretünk van Istenről, mint ahogy a természetes törvény előírásairól is – hozzátéve: a természetes törvényről való tudásunk megléte függ az Istenről való tudásunktól (és magától Isten lététől is), jóllehet logikai értelemben mindkét tudást felismerhetjük egymástól függetlenül is. Gondolhatjuk, hogy (természetes) tudásunk lehet Istenről miközben elmulasztjuk felismerni a természetes törvényt, vagy megfordítva, felismerhetjük a természetes törvény előírásait, míg Isten léte nem ismerünk rá. Valaki még azt is gondolhatná, hogy az egyikről való tudás magában foglalja a másikról való tudást – de ettől még lehetséges, hogy ezt az implikációjukat nem ismerjük fel.

A fenti válaszokat nem szükséges egyszerre képviselnie MacIntyre-nek az idézett látszólagos ellentmondások magyarázásához, ám ezek egymásnak nem mondanak ellent –

<sup>485</sup> MacIntyre az eredetiben „*perfected obedience*”-ről beszél.

<sup>486</sup> MacIntyre, 1988: *Whose Justice?* 188.

és ki is egészítik egymást. Így végeredményben MacIntyre álláspontja konzisztensként is értelmezhető ebben a kérdésben.

### A hagyományhoz fűződő viszony

MacIntyre filozófiájának egyik legfontosabb eleme a tradícióról mint „az időben kiterjesztett vitáról (*argument extended through time*)” adott értelmezése.<sup>487</sup> Különböző helyeken amellet érvel, hogy a filozófiai álláspontok egy adott történet, illetve egy folytatólagos dialógus eredményei. Az adott dialógusnak ez a története szolgáltatja az egyik vagy másik tradíció képviselői számára adott téziseket, illetve a racionalitás különböző mércéit. Ezek a tradíciók eredetleg kontingens tényeken alapulnak – ám a kezdeti esetleges tekintélyek (szövegek, személyek, érvek, állítások) elfogadása olyan mércéket kínál számunkra, amelyeket idővel fejleszthetünk, egyre kevésbé önkényessé alakítva őket.

MacIntyre odáig megy, hogy azt állítsa: „nincs olyan alap vagy kiindulópont a vizsgálódás számára, [továbbá] az ésszerű (*reasoned*) érvelés kidolgozásának, értékelésének és megcáfolásának gyakorlatába való bekapcsolódásnak nincs olyan módja, amelyet ne egyik vagy másik partikuláris tradíció szolgáltatna.”<sup>488</sup> Az *After MacIntyre* című kötetben kifejezetten úgy fogalmaz, hogy „gyógyíthatatlanul anti-hegeliánus a hagyományoktól független abszolút nézőpont [lehetségességének] elutasításában”.<sup>489</sup> Ez azt látszik jelenteni, hogy nem lehetséges olyan álláspont, amely meghaladhatná a hagyományokat és amely a hagyományokhoz képest transzcendentális normákat biztosítana a rivális tradíciók közti viták eldöntésében.

Még ha valaki nem is ismeri fel ezt tudatosan, attól még mindenképpen olyan alapra helyezkedhet csak, és olyan eszközökkel élhet csak érvek, szövegek, sőt emberek megítélésekor, amelyek a tradíciók sajátos története nélkül elérhetetlen lenne. Ha mindentől megszabadulhatnánk, ami a tradíciókból fakad, akkor egyfajta elméleti senki földjére kerülnénk, érveléseinkben és okoskodásainkban mindenfajta támasz híján lennénk – pontosabban nem is lehetnénk képesek valódi érvelések és okfejtések előadására.

Ám amikor MacIntyre a természetes törvényről szóló felfogásáról beszél, az iménti megfontolásoknak ellentmondani látszik. Például amikor egyes következtetésekről beszél, azt állítja, hogy „képesek vagyunk helyes következtetésekre jutni, amelyek ugyanannyira tradíció-

<sup>487</sup> MacIntyre, 1988: *Whose Justice?* 12.

<sup>488</sup> MacIntyre, 1988: *Whose Justice?* 350 vö. 367.

<sup>489</sup> MacIntyre, 1996: „A Partial Response”. 295.

függetlenek, mint [a természetes törvény] elsődleges előírásai”.<sup>490</sup> Vajon ez azt jelentené, hogy ismeretünk lehetne ezekről az előírásokról akkor is, ha semmiféle tradícióhoz sem sorolnánk be?

Ezen kívül a természetes törvényt alkotó normákról MacIntyre azt állítja, hogy azok „nem ismeretlenek (*unfamiliar*). Különböző verziókban egymástól eltérő erkölcsi kultúrák tekintik őket autoritásnak. Ám ha a vizsgálódás etikáját adó [normákként] fogjuk fel őket, akkor egy hozzáadott tekintélyt tulajdonítunk nekik, amely független mindenfajta erkölcsi állásponttól.”<sup>491</sup> Autoritásuk abból fakad, hogy követésük nélkül az igazságról gyakorlatilag lemondanánk – tehát nem bizonyos álláspontból vagy egy tradícióhoz való tartozásból. Ez pedig azt sugallja, hogy mégiscsak lehetséges autoritás és elméleti alap tradícióktól függetlenül; ahogy MacIntyre megállapítja: „kultúrákat transzcendáló lények vagyunk (*culture-transcending animals*)” – és ugyanígy tradíciókat meghaladó lényeknek is tekinthetjük magunkat.<sup>492</sup>

A tekintélyek hagyományfüggősége mellett szóló érv és a természetes törvény tradícióktól független tekintélyét állító gondolatmenet talán egyféle módon mégis harmonizálható egymással. MacIntyre amellet érvelhet – és voltaképp érvel is –, hogy az igazság értéke, amitől a természetes törvényben foglalt normák nem függetlenek egyáltalában a tradíciótól, viszont függetlenek minden *partikuláris* hagyománytól; emellett rámutathat, hogy mindenfajta tradíción kívül állva képtelenek lennénk felismerni ezt vagy efelé az érték felé törekedni. Ahogy fogalmaz egy ponton a fentieket összevonva: „az igazság egy jó, függetlenül partikuláris erkölcsi álláspontunktól, [viszont] nem olyanfajta jó, ami független minden vagy bármely állásponttól, hanem egy olyan jó, amelyet erkölcsi gyakorlatában már mindig implicite minden álláspont elismer annál fogva, hogy az igazságra igényt tartó állításai által igényt tart a racionális egyének egyetértésére (*allegiance*).”<sup>493</sup>

Ebben a részletben felbukkan egy fontos meglátás arról, hogy a tradíciók miként is ismerik el a természetes törvény normáit. MacIntyre szerint a minden tradíció – így vagy úgy – igényt tart az igazságra. Explicit vagy implicit módon mindegyik állításai vagy előfeltevései az igazságra irányulnak. Ha a tradíció képviselői olyan módszert javasolnak, amivel teljesen el lehetne kerülni az igazságra vonatkozó állításokat, úgy legalább annak *igaznak* kellene lennie, hogy ez a javaslatuk sikeres.<sup>494</sup> Tehát még ebben az esetben is visszaesnek az igazságot célzó

<sup>490</sup> MacIntyre, 2009: „From Answers”. 313.

<sup>491</sup> MacIntyre, 1999: „Moral Pluralism”. 6.

<sup>492</sup> MacIntyre, 1994: „Veritatis Splendor”. 187.

<sup>493</sup> MacIntyre, 1999: „Moral Pluralism”. 4.

<sup>494</sup> Ld. MacIntyre válaszáat Stephen Stich-nek: MacIntyre, 2006: „Truth as a Good”. 204.

kijelentésekre való támaszkodáshoz – még ha csak ezen a minimális módon is. Ez nyilvánvalóan ellentmondás: hiszen a javaslat sikere magában foglalná saját elkerülhetetlen kudarcát. Ennélfogva úgy tűnik, minden tradícióban meg kell, hogy legyen az igazság melletti elköteleződés.<sup>495</sup> Ha pedig ténylegesen van egy ilyen elköteleződés, akkor ez az elköteleződés magában foglalja az igazság elérésének módját is, ami pedig a természetes törvény normáit jelenti. Ennélfogva minden tradíció elkötelezett e normák betartása mellett is. Ám ahogy fent utaltam rá, ez az elköteleződés sok, vagy épp a legtöbb esetben inkább implicit lesz, semmint explicit.

Lehetséges, hogy ennél egy lépéssel tovább is mehetünk MacIntyre-nél, és amellet érvelhetünk, hogy még egy tradícióktól való relatív függetlenség is magában foglalná a természetes törvény legalább implicit elfogadását. MacIntyre amellet ével, hogy sokan azok közül is, akik a hagyományoktól függetlenként gondolnak saját felfogásukra, valójában bizonyos tradíció – esetenként egy sor tradíció – örökösei.<sup>496</sup> Ennek értelmében elkötelezettek az igazság mellett, pont ugyanúgy, ahogy bármely tradíció kimondott képviselője is az. Ám még ha létezhetne is valaki, aki ténylegesen kívülálló lenne minden tradícióhoz képest – amennyiben továbbra is elköteleződött lenne az igazság mellett, úgy elfogadná a természetes törvény előírásait. Még a szkeptikusok sem kerülhetik el az igazság melletti elköteleződést<sup>497</sup> – legyen szó esetükben akár vélekedésekről, bizonyos proпозиciók elfogadásáról vagy azt illető állításaikról, hogy mi is tűnik igaznak (nem is beszélve a hagyományos szkepticizmus igazságkeresés melletti elkötelezettségéről). Ez alapján tehát a természetes törvényt még azoknak is el kellene fogadniuk, akik kívül állnak minden tradíción.

Ugyanakkor a helyzet az, hogy bizonyos hagyományoknak explicitebb, fejlettebb és pontosabb elgondolásuk van a természetes törvényről (és az igazságról), mint más hagyományoknak – azaz pontosabban azonosítják azokat a normákat, amelyeket az értelmes és fenntartható dialógus folytatásához követnünk kellene. Tehát a többi hagyomány implicit elköteleződései valójában ennek a hagyománynak az elfogadása mellett szólhatnak. Ahogy MacIntyre fogalmaz egy ponton: „amikor egy adott erkölcsi álláspont képviselői rájönnek, hogy az igazságra vonatkozó állításaik elkötelezik őket arra, hogy helyet találjanak [...] a vizsgálódás etikájának erkölcsi keretükben [...], akkor elkerülhetetlenül felteszik a kérdést: mennyire jól vagy rosszul összebékíthető [az álláspontjukhoz tartozó] meggyőződések és

<sup>495</sup> Ld. erről fent az 1.1. fejezet „Az igazság természete” című szakaszát.

<sup>496</sup> Vö. MacIntyre, 1988: *Whose Justice?* 397. Magyarul ld. MacIntyre, 2002: „Vitatott igazságosságok”. 59-60.

<sup>497</sup> Vö. MacIntyre, 2006: „Natural Law as Subversive”. 48, továbbá MacIntyre az igazság értékét illető fent idézett megjegyzéseit.



gyakorlatok halmaza azzal, amit a vizsgálódás etikája megkövetel?”<sup>498</sup> Vannak olyan meggyőződés- és gyakorlathalmazok (azaz álláspontok vagy tradíciók), amelyek az említett követeléseket csak elégtelenül képesek elfogadni, vagy amelyek egyenesen ellentmondanak ezeknek a követeléseknek. Az ilyen álláspontokat ennek fényében hátra kellene hagyni. Ha pedig van olyan álláspont, ami jobban teljesít ebben, mint aktuális saját tradíciónk, akkor elsőrendű indokunk van arra, hogy átpártoljunk ehhez a másik állásponthoz, és amilyen mértékben saját tradíciónk összeegyeztethetetlen vele, feladjuk azt.

Joseph Ratzingernek arra a nézetére, miszerint „jóllehet az ész képes elvileg megragadni az univerzum természeti rendjét és az ebből származó erkölcsi igazságokat”, mégsem képes arra, hogy ezeket az erkölcsi igazságokat „teljesen hihetővé és meggyőzővé tegye”, MacIntyre úgy reagál: „ismételten meg kell védelmeznem az ész képességeit, miközben elismerem, hogy minden racionális érvelés valamely történeti tradícióban gyökeredzik és annak perspektívájában fogalmazódik meg.”<sup>499</sup> Végeredményben úgy tűnik, hogy a racionalitás mindig egy tradíció által konstituálódik meg, mégis, a „helyes gyakorlati okfejtés (*sound practical reasoning*) minden racionális ágenst felhív (*invite*) a helyeslésre”,<sup>500</sup> jóllehet elég gyakran kudarcot vallhat abban, hogy „mindenki beleegyezését kiváltsa”<sup>501</sup> – mégpedig az emberek téves explicit hitei miatt. Ez azt látszik jelenteni, hogy Ratzinger eltúlozza az ész korlátait az igazságok hihető és meggyőző artikulálásával kapcsolatosan, bár elismerhetjük, hogy az ész mégis gyakran kudarcot vall a meggyőzésben, illetve abban, hogy mindenki számára olyan érveket és indokokat vonultasson fel, amelyeket az emberek képesek megfelelően értékelni többé-kevésbé tudatos mércéik fényében (és előítéleteik ellenére) is.

MacIntyre később azt állítja, hogy ha a gyakorlati racionalitás követelményeit kifejtő érvelés „nem győz meg minket, akkor ez annyit tesz, hogy nem sikerül nyitottnak lennünk arra, amit, amit az ész megkövetel (*fail to be open to what reason requires*)” – ehhez pedig hozzáteszi: „az, hogy ez az adott érvelés egy partikuláris közösség vagy hagyomány életéből emelkedik ki, önmagában nem tehet hozzá semmit (*should add nothing*) racionális ágensek számára való meggyőzőségéhez.”<sup>502</sup>

<sup>498</sup> MacIntyre, 1999: „Moral Pluralism”. 6.

<sup>499</sup> MacIntyre, 2009: „From Answers”. 333.

<sup>500</sup> MacIntyre, 2009: „From Answers”. 334. Itt MacIntyre ezt a nézetet az arisztotelianus tomista tradíciónak tulajdonítja, amelyet maga is követ.

<sup>501</sup> MacIntyre, 2009: „From Answers”. 337.

<sup>502</sup> MacIntyre, 2009: „From Answers”. 340.

Ám itt többször nem csupán a hagyományokról volt szó,<sup>503</sup> hanem azok gyakorlatairól, és mint au imént is, gyakorlati racionalitásukról. Mi is pontosan a viszony a gyakorlatok és a természetes törvény közt? Ezt a kérdést fogom tárgyalni a következő szakaszban.

### A gyakorlatokhoz fűződő viszony

Kijelenthető, hogy MacIntyre filozófiájában a legfontosabb fogalom a hagyomány mellett a gyakorlatok fogalma.<sup>504</sup> Gyakorlatnak nevez „bármely olyan koherens és formailag komplex, társadalmilag létrejött, együttműködésen alapuló emberi tevékenységet, amelyen keresztül az ehhez a tevékenységi formához belsőleg tartozó jókat megvalósítják, és pedig az arra irányuló próbálkozás folyamán, hogy teljesítsék a kiválóságnak az ennek a tevékenységi formának megfelelő s részben ezt definiáló mércéit.”<sup>505</sup> A gyakorlatok elvileg belső mércékkel rendelkeznek, és az internalizálásuk által egyúttal azt is megtanuljuk, hogy hogyan távolíthatjuk el magunkat saját vágyainktól – hogy egy bizonyos távolságtartással értékelhessük őket, elsőként a gyakorlat mércéinek tükrében. Enélkül képtelenek lennénk ugyanis a gyakorlatban benne foglalt kiválóság mércéinek megfelelni. MacIntyre az erényt legalább részben gyakorlat-fogalmának felhasználásával definiálja: egy szokás vagy jellemvonás nem lehet erény, hacsak nem képes segítségünkre lenni a hagyományok belső javainak elérésében és mércéinek teljesítésében.<sup>506</sup> Úgy veszi, hogy mindannyiunk első bevezetése az erénybe és az emberi javaink elérésében iránymutató szabályok dolgába a gyakorlatokon keresztül történik – e bevezetés nélkül nevelésünk súlyosan hiányos marad.<sup>507</sup>

Ez alapján értelmezhetnénk MacIntyre állításait úgy, hogy még ha a tradíciók nem is kerülhetik el, hogy legalább implicit módon elismerjék a természetes törvény előírásait – addig a gyakorlatok elkerülhetik ezt. Hiszen a legtöbb gyakorlatot nem vizsgálódásként vagy vitaként fogjuk fel; úgy tűnik, nem olyasmik, amik bizonyos igaznak tekintett kijelentések mellett lennének elkötelezettek elsősorban – márpedig a tradíciókról egyes igazságok melletti implicit vagy explicit elköteleződésük miatt állíthatjuk, hogy a természetes törvény mellett is elkötelezettek. A gyakorlatok evidensen gyakorlati jellegűek; nem feltétlenül elméletiek. Tehát az elméleti elkötelezettségeket általánosságban elkerülve legalábbis egyes gyakorlatokra tekinthetnénk úgy, mint amelyek az igazságról nem foglalnak állást.

<sup>503</sup> Ezek tárgyalása bővebben előkerül még a 3.1. fejezetben.

<sup>504</sup> Nicholas, 2012: *Reason, tradition, and the good*. 85

<sup>505</sup> MacIntyre, 1981/1999: *Az erény nyomában*. 252.

<sup>506</sup> Ld. MacIntyre, 1981/1999: *Az erény nyomában*. 259.

<sup>507</sup> Vö. 1998: „Rival Aristotles 1”; 1998: „Rival Aristotles 2”; MacIntyre, 2013: „On Having Survived”.

Ezen felül MacIntyre azt is sugallja bizonyos helyeken, hogy az erkölcs problémája nem megoldható elméleti síkon, csakis a gyakorlatban. Egy cikkében kimondottan azt írja: „csakis a gyakorlat szintjén válhatunk arisztotelianussá”.<sup>508</sup> Ebben a szövegben elég világos, hogy természetes törvényre vonatkozó felfogására is utal itt az „arisztotelianizmussal”. A természetes törvény mellett szóló érveit itt „a javak, erények és szabályok gyakorlat-alapú értelmezésének aspektusai”<sup>509</sup> közt mutatja be, később pedig azt állítja, hogy „az erények szükségességének csakis a gyakorlat szintjén végbemenő megértése által, és az erények gyakorlása és a javak elérése közti viszony gyakorlati tapasztalatának folyamányaként [...] válhatnak Arisztotelész filozófiai érvei kényszerítő erejűvé (*compelling*)”.<sup>510</sup> Az ehhez hasonló helyeken MacIntyre konklúziója – úgy tűnik – az, hogy „a természetes törvény felismerése [...] gyakorlataink struktúráján múlik”.<sup>511</sup>

Csakis a rendben fenntartott gyakorlatokban való megfelelő részvétel tükrében érthetjük meg igazán, hogy miért a MacIntyre-féle arisztotelianizmus (részeként a természetes törvény elméletével) szolgáltatja a legjobb felfogást az erkölcsről. Ez alapján azt gondolhatjuk, hogy mivel a természetes törvény maga is elmélet, *önmagában* nem oldhatja meg azokat az etikai problémákat, amelyek megoldását várnánk tőle. Nem szolgáltat egy erkölcsi szabályzatot, nem teremt egyetértést, és nem nyújt olyan válaszokat, amelyek általánosságban használhatóak lennének.

A megelőző megfontolások egy további problémára is felhívhatják a figyelmet a természetes törvény és a gyakorlatok viszonylatában. Ez pedig amiatt lép fel, hogy a természetes törvényt csak egyes gyakorlatok ismerik el (és gyakorolják), ha egyes emberek nem vesznek részt a macintyre-i értelemben vett (rendben működő) gyakorlatokban, akkor nem ismerik fel a természetes törvény előírásait mint kötelezőeket, és talán nem is kell követniük azokat. Egy gyakorlatba való helyes bevezetés nélkül a természetes törvény előírásai erőtlenek – és talán olyasvalaki, aki anélkül nevelkedett fel, hogy egy gyakorlat részesévé vált volna, teljesen elkerülhetné a kérdéses előírások elismerését vagy betartását. Tehát ezen az alapon nem lenne kijelenthető, hogy mindenki elkötelezett a természetes törvény előírásainak betartása mellett.

Ám problémás lenne így értelmezni MacIntyre-t, a természetes törvény ilyesfajta felfogása pedig tévesnek látszik. Először is: senki sem kerülheti el teljesen az elméleti

---

<sup>508</sup> MacIntyre, 2013: „On Having Survived”. 27.

<sup>509</sup> MacIntyre, 2013: „On Having Survived”. 28.

<sup>510</sup> MacIntyre, 2013: „On Having Survived”. 29.

<sup>511</sup> MacIntyre, 2006: „Natural Law as Subversive”. 63.

elköteleződéseket. MacIntyre maga érvel amellelt, hogy egyéni életvitelünk módja „jellemzően implicit és reflektálatlan módon”, de kifejezi arról alkotott elköteleződésünket, hogy „miként a legjobb számunkra élni”.<sup>512</sup> Az, ahogy javainkat rangsoroljuk cselekvéseinkben, és az, hogy milyen dolgokat preferálunk, rávilágít, hogy mit is tartunk érdemesnek megtenni a helyzetünkben.<sup>513</sup> Ez már önmagában is egy implicit elméleti elköteleződés, ami pedig azt foglalja magában, hogy elkötelezettek vagyunk bizonyos igazságok mellett. Továbbá, ahogy fenn láttuk,<sup>514</sup> bármely igazság melletti elköteleződés magával vonja a természetes törvény melletti elköteleződést is. Tehát még azok sem kerülhetik el ezt az elköteleződést teljesen, akik inkább gyakorlati, és nem elmélet életet élnek, vagy akiket nem vezettek be megfelelően egy gyakorlatba.<sup>515</sup>

A másik, fentebb vázolt problémát összefoglalhatjuk úgy, hogy MacIntyre természetes törvény-felfogása nem biztosítja az egyetértést, és gyakorlatban használhatatlan lehet. Ám ez a nehézség egy félreértésből fakad. Először is fentebb már kifejtettem, hogy az igazság melletti elköteleződésünk és gyakorlataink, cselekedeteink is elköteleznek minket implicit módon a természetes törvény előírásai mellett is. Ez alapján pedig úgy tűnik, felfedezhető egy implicit, bár eleddig (explicit módon) még el nem ismert egyetértés az igazság és a természetes törvény melletti elköteleződés vonatkozásában minden gyakorlat közt.

Ezen kívül bár MacIntyre azt állítja, hogy csakis a gyakorlatok teszik az arisztotelianizmust és a természetes törvény elméletét meggyőzővé, az ezek mellett szóló érvelést kényszerítővé – ám azt is gondolja, hogy a gyakorlat még mindig nem elég. Elismeri, hogy a különböző közösségek gyakorlata összeegyeztethetetlen lehet egymással,<sup>516</sup> és egymásnak ellentmondó (implicit vagy explicit) nézeteik lehetnek az ember természetes javairól.<sup>517</sup> Sok esetben ezek az ellentmondások olyan komplexitásúak, hogy nem lehet őket egyszerűen feloldani. „De – írja MacIntyre – amennyiben kiderül, hogy a disszenzusok szisztematikusak és a közeljövőben zajló deliberáció során feloldhatatlanok, úgy már a disszenzusok jellemzőinek elméleti vizsgálódásra kell támaszkodnia – nem is beszélve a feloldási kísérletekről. A gyakorlat ebben az esetben maga is azt kívánja meg, hogy elméletet

<sup>512</sup> MacIntyre, 2009: „Intractable”. 13.

<sup>513</sup> Valaki érvelhetne úgy, hogy az *akraszia* (vagyis az akaratgyengeség) megakadályozhat abban, hogy azt tegyük, amit valójában preferálunk – tehát a tetteink nem mindig fejezik ki az elköteleződéseinket. Erre lehetne azt válaszolni, hogy az akaratgyengeség esetei voltaképp valódi preferenciáinkat mutatják meg, de azt is lehetne válaszolni, hogy még ha az iménti megállapítás igaz is lenne, az nem cáfolná azt az itt alapvető tézist, hogy preferenciáinkkal mindig elköteleződünk valami mellett – hiszen ha nem lennének preferenciáink, akkor az akaratgyengeség sem lenne lehetséges. Vö. az 1.1. fejezet *akraszia*ról szóló lábjegyzetével.

<sup>514</sup> Ld. a szkepticizmussal kapcsolatos fenti megjegyzéseket.

<sup>515</sup> Ld. ehhez még az 1.1. és 3.1. fejezeteket.

<sup>516</sup> Ld. pl. MacIntyre, 1999: „Moral Pluralism”. 6-7.

<sup>517</sup> A fentebb megfogalmazott értelemben.

műveljünk.”<sup>518</sup> Amikor ilyenfajta nézetkülönbségekre figyelmesek leszünk, természetesen tudni szeretnénk, kinek is van igaza az adott gyakorlati kérdésben. MacIntyre rámutat, hogy a „[gy]akorlati ész megköveteli tőlünk, hogy a mi nézőpontunkkal szembeni szisztematikus és feloldhatatlannak tűnő egyet nem értéssel találkozáva [...] ne csupán feltételezzük, hogy nekünk van igazunk. [...] Előzetesen nincs semmilyen alapunk ezt feltételezni. [...] Szükségünk van tehát a másokkal folytatott vizsgálódásra az igazság kérdését illetően [...] azok társaságában, akik nem értenek egyet velünk.”<sup>519</sup> Ezekben az esetekben a disszenzus feloldása nehéz és sokáig tartó, a résztvevőknek ellenőrizniük kell saját érveiket, kibontaniuk előfeltevéseiket, és figyelembe kell venniük álláspontjuk következményeit. Ez a folyamat egyre elméletibb és filozófiaibb lesz. A filozófia maga is szükséges ebben a vizsgálódásban: MacIntyre szerint „a filozófia úgy lép a színre, mint egy meghívás arra, hogy megfelelő indokokat szolgáltatassunk állításaink mellett.”<sup>520</sup>

Ezek a reflexiók világossá teszik, hogy a természetes törvény elmélete maga is gyakorlati relevanciával bír. Disszenzusokkal vagy a saját gondolatainkban és vágyainkban meglévő ellentmondásokkal szembe találva magunkat, valamint egyes hiteinkben kételkedve is szükségessé válik számunkra, hogy e kérdések feloldásáról vizsgálódjunk. A természetes törvény elmélete nem csupán egy a szembenálló pozíciók közt – hanem maga egy elmélet arról is, hogyan folytassuk le az ilyen vizsgálódásokat. Általános elméletet kínál arról, hogyan kell viselkednünk, közelebbről pedig azokra az esetekre nyújt eligazítást, amikor nézeteltérés lép fel. Ennélfogva gyakorlati motivációnk van a természetes törvény előírásait betartani, hiszen ezek segítségével folytathatunk tartósan fenntartható vizsgálódásokat a disszenzusok, feszültségek és kételyek feloldásának szándékával.

## Konklúzió

A jelen fejezet vizsgálódásainak eredménye az, hogy a természetes törvény koncepciója viszonylag független MacIntyre más fontos fogalmaihoz képest. Ezen kívül – amennyiben a fenti érvek sikeresek voltak – az is világossá vált, hogy akkor is hihetnénk igazoltan a természetes törvény előírásaiban, ha bevallottan tudatlanok lennénk az emberi természet pontos jellemzőiről, a kinyilatkoztatásról, a vizsgálódási hagyományokról – sőt, még akkor is, ha nem vezettek be minket megfelelően egyetlen rendben működő gyakorlatba sem. Ugyanakkor ezek

<sup>518</sup> MacIntyre, 2009: „Intractable”. 19.

<sup>519</sup> MacIntyre, 2009: „Intractable”. 20.

<sup>520</sup> MacIntyre, 1999: „Moral Pluralism”. 4.

a források (az emberi természet megfelelő elmélete, a teológia, a hagyományok és a gyakorlatok) előhívhatják és kibővíthetik természetes törvényről való tudásunkat, explicit elméletünket előírásairól pedig ki is javíthatjuk ezek segítségével. E fogalmak egyes felfogásai vagy bizonyos (vallási) tradíciók és gyakorlatok elhomályosíthatják a természetes törvény tartalmát bizonyos mértékig, míg mások jobban megvilágíthatják. Így a természetes törvényről való explicit tudásunkat mindezek befolyásolhatják – így aztán nem mindegy mely tradícióhoz vagy valláshoz tartozunk, milyen gyakorlatokban veszünk részt, és hogy az emberi természetről milyen felfogást vallunk. Ám még ha ezekről hibás elmélettel is rendelkezünk, attól még a természetes törvényről lehet egy többé-kevésbé helyes explicit felfogásunk is. Lehetséges, hogy a természetes törvénynek vannak bizonyos metafizikai vagy teológiai alapjai, így ezek megismerése megtámogathatná sokszor csak kimondatlan, részleges vagy egyenesen hibás természetes törvényre vonatkozó felfogásunkat. Ezen kívül bizonyos tradíció és gyakorlatok segítségünkre lehetnek abban is talán, hogy érveinket más hagyományok és gyakorlatok számára meggyőzővé tegyék. Abból kifolyólag, hogy egyes tradíciók és hagyományok segíthetnek túljutni azon, hogy tudatosan nem vagyunk tisztában a természetes törvény előírásaival, fontos tanulnunk azokból a forrásokból, amelyekkel más hagyományok rendelkeznek – hiszen lehet, hogy minden tradíció csak az igazság kisebb-nagyobb töredékét birtokolja. Ennek kiderítése pedig maga is olyan vizsgálódást igényel, amely minél inkább alkalmazkodik a természetes törvény előírásaihoz.

## 2.2. A dialógusetika elvei és alkalmazása

Az általam macintyre-i dialógusetikájának nevezett megközelítés lényege, hogy az igazságot megcélzó dialógushoz szükséges elveket tekintjük az erkölcs alapvető értékeinek és szabályainak, az erkölcsi természetes törvény előírásainak. Ezáltal már látható, hogy itt az igazságot, illetve az igazság megismerését egy központi értéként kezeljük, ám nem kizárólagos értéként – hiszen más értékek is lehetségesek, amelyek vagy azért kell elfogadnunk ilyenként, mert igaz, hogy értékek – vagy pedig szükségesek ahhoz, hogy az igazsághoz vezető racionális úton maradjunk, és ilyen értelemben az igazság szem előtt tartása közben fedezhetjük fel őket értéként.<sup>521</sup>

Ahhoz azonban, hogy ez ne maradjon egy üres megállapítás, szükséges felmutatni néhány olyan értéket vagy szabályt, amelyekre rávezethet az etika dialógus-, illetve igazságközpontú felfogása. MacIntyre maga több olyan értéket is szerepeltet műveiben, amelyek szerinte az igazság megismeréséhez hozzásegítenek minket – tehát kiállják a dialógusetika tesztjét. (Az előző fejezetben már felsoroltam, hogy a türelem, a bátorság, a tapintatosság vagy a nagylelkűség, az ártatlan élet kioltásának, a lopásnak, illetve bárki személyes méltóságának megsértésére vonatkozó tiltások szerinte ide sorolandók.)<sup>522</sup>

Ám ha megfordítjuk a kérdést, azt is felvethetjük, nem lehetnek-e az igazságkereső dialógusból levezetett értékek maguk a dialógusetika tesztjei? Ha a dialógus-centrikus természetes törvény felől belátható értékek teljességgel konstraintívák lennének (vagyis ha olyasmit kellene elfogadnunk belőle kiindulva, amit egyetlen jóérzésű ember sem fogadna el értéként), vagy ha túlságosan is kevés morális elvet kapnánk, akárhogy is vizsgálnánk a dialógus és az igazságkeresés feltételeit – úgy összességében ez a megközelítés

<sup>521</sup> Tehát a dialógus-alapú etika nem feltétlenül jelent ontológiai megalapozást is abban az értelemben, hogy teljességgel a dialógus, a vita és a keresés konstituálná metafizikai értelemben az erkölcs szféráját. Egyes esetekben úgy tűnik, valami valóban azért az erkölcs része, mert a racionális dialógusnak elengedhetetlen *sine qua nonja*, más esetekben azonban a helyzet fordított is lehet: valami azért elengedhetetlen feltétele a dialógusnak, mert az az erkölcsös cselekedet.

<sup>522</sup> További példákat ír MacIntyre Szent Tamásra hivatkozva: ártatlan életet soha nem olthatunk ki, ne okozzunk indokolatlanul kárt, tartsuk tiszteletben más tulajdonát, ne legyünk tudatlanok, és ne hazudjunk (ld. MacIntyre, 2006: „Aquinas and the Extent”. 64.), míg egy másik listájában az igazsághoz való ragaszkodás, a házastársi hűség, de a szent és a profán szétválasztása szerepel (MacIntyre, 2006: „Natural Law as Subversive”. 48.). Suárezt összefoglalva a legáltalánosabb és egyben alapvető normákról is beszél: először is a jót kell tennünk, a rosszat pedig kerülnünk, továbbá az arany szabály maga, miszerint ne cselekedjünk mással azt, amit nem szeretnénk, hogy mások velünk tegyenek. Ezen kívül a suárez-i példák a következők: gyakoroljuk az igazságosságot és a mértékletességet, imádjuk Istent, ne kövessünk el házasságtörést vagy lopást, a paráznalkodás, az uzsora és a hazugság pedig szintén megengedhetetlen. (ld. MacIntyre, 2006: „Natural Law as Subversive”. 58). A két listának természetesen a az igazság kimondására vonatkozó (azonos tartalmú) elemei a legrelevánsabbak a jelen fejezet szempontjából, ám épp ennek kapcsán tér el MacIntyre Szent Tamástól és Suáreztól.

hasznavehetetlen és végső soron felesleges lenne. Hiszen vagy nem fogadná el gyakorlatilag senki,<sup>523</sup> vagy olyan vérszegény lenne, hogy a kiegészítésére szolgáló más lehetséges belátások összességében sokkalta fontosabbnak bizonyulnának.

Az igazságra orientált dialógus felől megközelített természetes törvény alapján magától értetődőnek tűnhet, hogy az igazmondást betartandó elvként kell kezelnünk. MacIntyre műveiben is talán ez az a kérdés, amelyhez legtöbbször visszatért, időnként módosítva saját álláspontján. „Truthfulness, Lies, and Moral Philosophers: What Can We Learn from Mill and Kant?” című két részre bontott cikke<sup>524</sup> az egyik legfontosabb forrás, ahol a dialógust és az igazságot központba állítva vizsgálja az etikát. Jóllehet ez a szöveg a természetes törvényre magára explicite nem utal, az alábbiakból világossá válik, hogy az erre vonatkozó általa javasolt norma mellett jellegében hasonló érveket vonultat fel, mint a természetes törvény mellett. Ezt az írást már csak azért is érdemes itt hosszabban megvizsgálni, mert számos olyan szempontot felvonultat, amelyre szerinte az „eszmecsere és a diskurzus etikája”<sup>525</sup> figyelemmel kell legyen, és nem csak az igazmondást vizsgálja lehetséges értéként, de több más értéket is azonosít, amelyek szerinte fontosak a dialógus szempontjából: így a racionalitást, a tiszteletet, a közösségiséget, az autonómiát, a függőség és felelősség elismerését, a társadalomkritika szükségességét, valamint az integritást és a hitelességet – ezekről alább bővebben is szólok.

Ugyanakkor MacIntyre az igazmondást nem az őszinteség problémájaként kezeli, és nem is arra jut egyszerűen, hogy mindig igazat kellene mondanunk – ahogy az egy igazság-orientált felfogástól előzetesen várható lenne. Azaz egy komplexebb megközelítést láthatunk ahhoz képest, hogy az igazság eléréséhez egyszerűen mondjunk igazat. Ennek tisztázása miatt is kezdem ezt a fő részt ennek a szövegnek egy hosszabb, elemző bemutatásával.

## Igazságra törekvés és más értékek

<sup>523</sup> Legalábbis a „jóérzésű emberek” közül. A jóérzésű emberek intuícóiára alapozásnak itt nem egy egzakt módszeréről van szó. A megfelelő intuitív képességek által lehetővé tett megismerés viszonya a természetes törvény dialogikus megismeréséhez külön tanulmányt követelne meg, itt csak annyit jegyeznék meg, hogy egyfelől az intuíciónak mint az igazság megismerésére alkalmas képességnek a vizsgálata véleményem szerint maga is dialógus tárgya kell legyen (hiszen a racionális diskurzusnak részét kell képezzék az igazság megismerésének eszközei, amelyek közé az intuíciónak potenciálisan beletartozik), másfelől ez a dialógus sem lehet meg olyan intuíciónak nélkül, amelyekre támaszkodhat. Így a dialógus-központú megközelítés és az intuitív megismerés voltaképp kiegészítik egymást, tesztként szolgálhatnak egymás eredményei számára. Egy hasonló módszerhez ld. MacIntyre, 2006: „Truthfulness and Lies: Kant”. 134-135.

<sup>524</sup> Ezen a címen lett publikálva eredetileg az a tanulmány, amely később két részben jelent meg ld. MacIntyre, 2006: „Truthfulness and Lies: Mill”.; 2006: „Truthfulness and Lies: Kant”.

<sup>525</sup> MacIntyre, 2006: „Truthfulness and Lies: Kant”. 141.



A jelen szakaszban a természetes törvény macintyre-i dialogikus megközelítésének értékeit igyekszem kibontani. Mivel ez az etika az igazság elérésére, az igazságról folytatott vizsgálódásra vonatkozik, ezért sarkalatos kérdése az igazmondás, az igazság kimondásának és a hazugságnak a kérdése is. Ennek tárgyalásán keresztül fogom az alábbiakban megmutatni, hogy MacIntyre milyen módszerrel old meg egy erkölcsi dilemmát, milyen más értékeket tételez az igazmondással összefüggésben és végül milyen, az igazmondást szabályozó etikai elvhez jut el.

Ami először szembeötlő lehet az igazmondás macintyre-i tárgyalásában, hogy a kérdést nem az „őszinteség” problémájának formájában, hanem az igazmondás erénye felől tárgyalja – sőt, az őszinteség említés szintjén sem szerepel kétrészes cikkében. Az angol nyelvű kifejezés, vagyis a „*truthfulness*” pedig különbözni is látszik tartalmában az „igazmondás” szóhoz képest: ha az *igazságnak megfelelően* járunk el és beszélünk, mindenképp „*truthful*”-nak mondható a viselkedésünk, ám egy további kérdést jelent, hogy mindig igazat kell-e mondanunk ehhez, illetve hogy mindig kerülnünk kell-e a szándékosan megtévesztő és félrevezető hamis állításokat, vagyis a hazugságot?<sup>526</sup> MacIntyre talán épp azért választja ezt a kifejezést, amely alatt ezt a problémát feldolgozza, mert a válasza az utóbbi kérdésre nemleges. A „*truthfulness*” nem feltétlenül kell hogy azt jelentse: minden egyes megszólalásunk az igazságot fejezi ki. Egyes beszéd- és kommunikációs aktusaink ennél jóval összetettebben is viszonyulhatnak az igazsághoz a természetes törvény előírásaival összhangban is – ami lényeges, hogy ezek az igazságra törekvés jegyében álljanak. Ezért a „*truthfulness*” helyesen felfogott elve MacIntyre-nél egyfajta igazságelvűséget jelent, az igazságra törekvés kimondott vagy kimondatlan jelenlétét. Emiatt, és a winch-i felfogástól való különbözőséget hangsúlyozandó fogom a macintyre-i erényt „igazságra törekvésnek” nevezni, jóllehet megragadható az igazsággal való törődésként<sup>527</sup> vagy az igazsághoz való hűségként is.<sup>528</sup> (Egy magyar fordításban pedig „igazsághoz való ragaszkodás” alakban szerepelt.)<sup>529</sup> Nézzük azonban, hogyan jut el MacIntyre ehhez az erényhez.

A dupla cikk összesen négy részből áll: egy történeti áttekintést is tartalmazó és társadalmi szempontokat is felvonultató bevezetésből, Mill álláspontjának elemzéséből, Kant megközelítésének vizsgálatából, és egy saját érvelésből, amely igyekszik figyelemmel lenni a

---

<sup>526</sup> Vö. az 1.2. fejezettel.

<sup>527</sup> Vö. MacIntyre, 2006: „Truthfulness and Lies: Mill”. 120.

<sup>528</sup> Vö. Arisztotelész, 1997: *Nikomakhoszi etika*. 138. 1127b.

<sup>529</sup> Ld. MacIntyre, 2002: „Politika, filozófia, közjó”. 89.

Millnél és Kantnál szereplő legfontosabb szempontokra. A cikk néhány főbb pontjának jó összefoglalóját adja egy MacIntyre által írt enciklopédia-bejegyzés a hazugságról:

Bizonyos egyházatyák szinte minden hazugságot megengedhetetlennek tartottak, kivéve amikor csak ezáltal kerülhető el az, hogy üldözői feldúlva átvizsgálják (*invasive inquiry*) a közösséget. Ágoston mellett érvelt, hogy a hazugság sohasem megengedett, Aquinói Szent Tamás pedig egyetértett vele. A későbbi erkölcsfilozófusok hasonlóképp megosztottak voltak. Kant úgy ítélte meg, hogy a hazugság a magunk és mások irányában meglévő kötelességünk megszegése, mivel a racionális lények a kommunikáció során igazmondással tartoznak egymásnak. Mill súlyosan elítélt majdnem minden hazugságot, mivel azok szerinte sértik az emberi bizalmat, és így károsak a társadalom szövetére nézve – ám helyesnek vélte a hazugságot, ha csak azáltal kerülhető el egy nagy és kiérdemeletlen rossz. A hazugság kérdésének megfelelő kezeléséhez szükséges lenne figyelembe venni, hogy miként sérti meg a kijelentő beszédaktusokat vezérlő normákat, és hogy pontosan milyen kárt von maga után a lényegi emberi kapcsolatokat alkotó bizalomra nézve.<sup>530</sup>

Már az említett felépítésből és ebből az összefoglalóból is látszik, hogy MacIntyre a két ellentétes tradíció által támasztott fő elvárásokat ugyanannyira szem előtt kívánja tartani – és ezt Mill és Kant gondolatai nyomán igyekszik teljesíteni. MacIntyre egyik fő tekintélyének Aquinói Szent Tamás nevezhető – miatta is sorolódik a természetes törvény tradícióinak képviselői közé. Ám hogy Szent Tamás sem megkérdőjelezhetetlen számára, azt jelzi, hogy az igazmondás kérdésében tudatosan elhatárolódik tőle,<sup>531</sup> és azt írja: „az erkölcs alapvető problémáinak vizsgálata Kanttal és Mill-lel kell kezdődjön mindenki számára, aki a felvilágosodás utáni kultúra része. Csakis akkor és annyiban kell máshová fordulnunk, ha és amennyiben ők eligazítás nélkül (*resourceless*) hagynak bennünket”.<sup>532</sup>

Ez az eljárás, Kantnak és Millnek ez az összevetése lényegileg hasonlít egy olyan arisztotelianus módszerre, amelyet MacIntyre követendőnek tart: amikor is egybegyűjtjük a bevett nézeteket vagy egy álláspont mellett a legerősebb filozófiai érveket, és ezeket ütköztetve, mérlegelve jutunk el igazságtartalmuk megítélésére az alapján, ami bennük a leginkább meggyőző.<sup>533</sup> Ez már önmagában is érdekes a dialogikusan felfogott természetes törvényre nézve, hiszen az igazságról így gyakorlatilag egy dialógus folyamán alakítjuk ki a véleményünket.<sup>534</sup> Amikor igazságot teszünk két nézet közt, amelyek mindegyike erős érvekkel bír, akkor a cél nem feltétlenül az, hogy egyiket vagy másikat tekintsük teljességgel és kizárólagosan igaznak. MacIntyre itt nem választani igyekszik a két filozófus érvei közt: célja az, hogy olyan racionálisan igazolható integratív keretet találjon, amelyben mindkettejük elméleti követeléseit kielégíthetők.<sup>535</sup>

<sup>530</sup> MacIntyre, 1995: „Lying”. 515.

<sup>531</sup> Vö. MacIntyre, 2006: „Preface”. ix.

<sup>532</sup> MacIntyre, 2006: „Preface”. ix.

<sup>533</sup> Erről már írtam a fogalmi és módszertani megfontolások közt a dialógusról szólva.

<sup>534</sup> Ennyiben bár a konklúziója nem Szent Tamás-i, módszere mégis részben az, hiszen két tradíció összeegyeztetésére törekszik – legalábbis amilyen mértékben ez lehetségesnek bizonyul. Vö. pl. MacIntyre, 2006: „The Ends of Life”. 129.

<sup>535</sup> MacIntyre, 2006: „Truthfulness and Lies: Mill”. 107-108.

A Kant és Mill nyújtotta eligazítást pedig többek közt a következőket illetően látja lényegileg helyesnek MacIntyre egy rövid összefoglalója szerint: „Kantnak helyes az a feltételezése, hogy az igazmondásra nézve csakis egy kategorikus és feltétlen szabály irányíthatja az emberi viszonyokat, amennyiben ezek a viszonyok gyakorlati racionalitással rendelkező ágensek közt állnak fenn; Millnek pedig igaza van abban, hogy egyetlen szabály sem lehet megfelelő, ha nem ismer el olyan eseteket, amikor nem csupán megengedhető, de kötelességünk is a hazugság.”<sup>536</sup> Vagyis Mill szempontjait MacIntyre arra használja, hogy kijavítsa a kanti kategorikus szabály hibáit.<sup>537</sup> Ebben a fejezetben a kapott értékeket tárgyalom elsősorban – és emiatt csak a Milltől átvett belátásokkal fogok foglalkozni, kevésbé a kantiánus kategorikussággal és módszerrel.

Nézzük meg közelebbről, hogy mit is sajátít el MacIntyre Milltől. A Millel kapcsolatos okfejtés egy verzióját már szerepeltettem az 1.1. fejezetben. Ez a boldogságra apellál, és azt veti fel, hogy a boldogságra nézve is rendelkezünk kell a megfelelő fogalommal: ha a boldogságról alkotott fogalmunk nem megfelelő, akkor hibás célokat fogunk követni. A helyes boldogságfogalom kialakításához pedig a (közös) vizsgálódás segíthet hozzá. Megjegyzendő, hogy ennek a gondolatnak a lényege megjelenik MacIntyre-nél legalább két szövegben is, egyszer Millnek tulajdonítva,<sup>538</sup> egyszer pedig saját álláspontjaként szerepeltetve (ugyan az utóbbi helyen nem a boldogságra, hanem az ember végső céljára vonatkoztatva)<sup>539</sup> – ebből tehát látható, hogy MacIntyre véleménye ebben a kérdésben lényegileg egybeesik Millével.

A közös vizsgálódás szükségességéből két dolog következik MacIntyre Mill-rekonstrukciójában. Az egyik a bizalom fontossága: Mill itt annak a tradíciónak a képviselőjeként szerepel, amely számára a bizalomra leselkedő veszély miatt lesz elítélendő a hazugság (legalábbis a legtöbb esetben). A másik következmény az, hogy az igazmondás/igazságra törekvés helyes elve, a közös vizsgálódás és a bizalom nem csupán eszközök a boldogsághoz, hanem annak részét kell képezzék.

A bizalom fontossága abból következik, hogy a boldogságunkat, illetve a megfelelő célunkat (valamint az ennek eléréséhez szükséges eszközöket és a saját helyzetünket) a közös dialógusban ismerjük meg, és ennek a dialógusnak az ingatagságához vezet, ha szándékosan megtévesztő kijelentésekkel élünk. A hazugságok természetesen nem egyforma mértékben

<sup>536</sup> MacIntyre, 2006: „Preface”. ix.

<sup>537</sup> Gyakorlatilag ezt fogalmazza meg az idézett előszóban.

<sup>538</sup> MacIntyre, 2006: „Truthfulness and Lies: Mill”. 117.

<sup>539</sup> MacIntyre, 2006: „Aquinas and the Extent”. 71. Hogy a boldogságot és az ember végső célját azonosnak tekinthetjük-e, és ha nem, akkor melyik lehet irányadó számunkra, azt a fentiekből adódóan szintén vizsgálódás tárgyává tehetjük.

gyengítik ezt „az emberi kijelentések bizalmába [*sic!*] vetett hitet”,<sup>540</sup> vagyis megnyilatkozásaink megbízhatóságát – ám mindegyik hazugság kiderülése bizalomvesztést eredményezhet – ami ha nem is teszi lehetetlenné a szociális életet,<sup>541</sup> árt a dialógus egyenességének. Ha figyelembe vesszük, hogy MacIntyre saját okfejtése során milyen indokokat sorol fel gyakorlatilag az igazság őszinte kimondása mellett, ez az érvelés máris meggyőzőbbé válhat; az általa felsorolt szempontok ugyanis a tanulással kapcsolatosak – közelebbről önmagunk, saját gyengeségeink megismerése, az emberi viszonyok racionális kritikájának lehetővé tétele.<sup>542</sup> Ahhoz, hogy magunk és mások megfelelő képpel rendelkezünk önmagunkról és kapcsolatainkról, hiteles képet kell közvetítenünk magunkról és másokról, ezért szükséges az igazság kimondása. MacIntyre itt tudományos és más jellegű kutatói közösségekhez hasonlítja azt a közösséget, amely az erkölcsös élethez szükséges közös vizsgálódásba bocsátkozik<sup>543</sup> – ám azt is mondhatnánk: az erkölcsi dialógusközösségek nem csupán hasonlítanak a kutatói közösségekhez, hanem maguk is azok.<sup>544</sup> És ezért adhatunk igazat MacIntyre-nek abban, hogy a kétfajta közösségnek ugyanabból az okból kell ragaszkodnia az igazághoz.<sup>545</sup>

Ezen kívül MacIntyre amellel érvel Millre támaszkodva, hogy az igazság és az igazságra törekvés részét kell képezze boldogságunknak, illetve elérni kívánt célunknak – nélkülük nem lehet róla megfelelő képzetünk. Ugyanis az igazsággal kapcsolatos megfelelő attitűd elsajátítására az képes, aki az igazságot már az igazságért önmagáért értékeli – és nem pusztán valamilyen haszon miatt, legyen az akár a saját boldogsága vagy a közjó. Hiszen ezekre tekintettel számos indokot felhozhat az ember egyes esetekben, ami igazolhatná a hazugságot, ám ezek szintén veszélyeztetik az egymás szavahihetőségébe vetett bizalmat.

Térjünk rá MacIntyre saját érvelésére az igazmondás problémájáról. MacIntyre néhány intuitív példával vezeti fel azt a kérdést, amely szerinte az igazság kimondását illetően releváns (bár a szöveg érvelése általánosíthatónak tűnik minden erkölcsi kérdésre) és ami így hangzik: „mit kell tennünk potenciálisan racionális személyekként, akiket összekötnek a kapcsolataik

<sup>540</sup> Mill, 1980: *A szabadságról. Haszonelvűség*. 272. Idézi MacIntyre, 2006: „Truthfulness and Lies: Mill”. 114, 119.

<sup>541</sup> MacIntyre hangsúlyozza, hogy bár ma is számtalanszor élünk hazugságokkal, ettől még nem bomlik fel a társadalom. Ld. ehhez itt az 1.2. fejezetet.

<sup>542</sup> MacIntyre, 2006: „Truthfulness and Lies: Kant”. 136-137. MacIntyre emellett harmadikként felhossa a képzelet káros hatásainak mérsékelését is – mind különböző „életeket”, mind különböző kapcsolatokat illetően – ám mindkét aspektus voltaképp besorolhatóknak tűnik a fenti pontok alá.

<sup>543</sup> MacIntyre, 2006: „Truthfulness and Lies: Mill”. 120.

<sup>544</sup> MacIntyre egy helyen az általa preferált politikai közösséget a „vizsgálódás és a tudás közösségének” nevezi. MacIntyre, 2002: „Politika, filozófia, közjó”. 94.

<sup>545</sup> Vö. MacIntyre, 2006: „Truthfulness and Lies: Mill”. 120.

(*bound in our relationships*)?”<sup>546</sup> Ez a kérdés már tartalmazza annak a dialektikus gondolatnak a két oldalát, amelyet MacIntyre itt érvényesít: egyrészt szükségünk van társas kapcsolatainkra, és azok faktikus viszonyaiból nem tudunk teljesen kitörni – ám eszes személyként nem kerülhetjük meg, hogy ezekre a viszonyokra kritikai igénnyel rákérdezzünk. Bármelyik oldalt ignoráljuk, azzal önmagunknak ártunk – és racionális társadalmi lényekként elérhető boldogságunkat, vagyis elérendő célunkat toljuk el magunktól.

Az ember szociális oldala egyrészt integráns része, hiszen kapcsolataink segítségével ébredünk öntudatra, sajátítjuk el episztemikus képességeit és közösség nélkül nincs lehetőség arra az önvizsgálatra sem, amelyet a dialógus biztosít. Ám épp azért, mert az ember megismerő lény és szükséges számára a racionalitás gyakorlása, ezért az önismeret is esszenciális számára, viszonyainak megismerésével egyetemben – amihez az is hozzátartozik, hogy saját személyisége, képességei és társadalmának adottságai mennyiben járulnak hozzá a racionalitás és a kritika lehetőségének biztosításához, aminek egy elengedhetetlen eszköze (és mint szó volt róla Millnél, konstitutív része) a közös dialógus. Ezek a megfontolások támasztják alá MacIntyre gondolkodásában az autonómia értékét: az autonómia számára azt jelenti, hogy képesnek kell lennünk felismerni, miben kell önállónak lennünk, és miben kell elismernünk másokra utaltságunkat. Nagyon úgy tűnik, mintha MacIntyre az autonómiát mint értéket arisztoteliánus jellembeli kiválóságok mintájára, középként gondolná el. Ezt értelmezhetjük úgy, hogy részben egy helyes ítéletet jelent függőségünk aktuális fokáról, részben az autonómia (számunkra) helyes mértékéről. Részben viszont a közép gyakorlatbeli eltalálása is hozzá tartozik: hogy megfelelő mértékben elismerjük függőségünket és kifejezzük függetlenségünket közösségünk irányába – megvalósítva ezzel az autonómia erényét. Ezzel a megközelítéssel MacIntyre egyszerre alapozza meg a közösségiség és a függetlenség értékét.<sup>547</sup>

Felmerülhet ezzel a dialektikus gondolattal szemben – miszerint az ember másokra ráutaltságán múlik függetlensége, és függetlenségében kell megállapítania, hogy mennyiben támaszkodhat másokra – hogy tulajdonképpen ellentmondásos. Vagy legalábbis nem ad számunkra semmilyen eligazítást, amennyiben tartalmatlannak bizonyul, mert egyik oldal

---

<sup>546</sup> Ez a kötöttség kétértelműnek tűnik: jelentheti azt, hogy viszonyaink egyszerűen összekapcsolnak minket, de azt is, hogy kapcsolataink kötelezettségeket rónak ránk – az utóbbi itt előfeltételezné, hogy eleve morális szempontokkal bírnak ezek a viszonyok, így az utóbbi megoldást választottam – ám mint látni fogjuk, MacIntyre igyekszik plauzibilissé tenni, hogy kapcsolataink erkölcsi értelemben kötöttségeket, korlátokat is jelentenek cselekvésünk számára. Az előbbi megoldás mellett szólna, hogy MacIntyre ugyanitt a Kantnak tulajdonított fő kérdés megfogalmazásakor a „*bound*” igét erkölcsi köteletségként szerepelteti.

<sup>547</sup> Ezzel pedig meglehetősen közel látszik kerülni Kant „társiatlan társiaság” gondolatához. Vö. Kant, 1980: „Az emberiség egyetemes történetének eszméje”. 65-66.

mellett sem, vagyis a közösségünk felé irányuló kötelezettségeinknek és a magunkra irányuló elvárásoknak sem juttat primátust. Mi lehet ennek a dilemmának a megoldása?

Bár sok írásában MacIntyre inkább a közösségiséget, az ember társas viszonyokba ágyazottságát hangsúlyozza, időnként úgy látszik, hogy a függetlenség – bár sokkal törekenyebb és nagyban függ emberi viszonyainktól – egy aspektusból mégiscsak alapvetőbbnek bizonyul társas lény voltunknál. MacIntyre ugyanis amellet érvel, hogy „a morális ágenciát csak azok gyakorolhatják, akik magukat [...] bizonyos mértékig különbözőnek és függetlennek fogják fel a társadalmi szerepeiktől. Az, hogy jó emberek vagyunk-e [...], nem attól függ, hogy jók vagyunk-e ennek vagy annak a szerepnek a betöltésében.”<sup>548</sup> MacIntyre például gyakran hangoztatja emberi jogokkal szembeni érvelésében, hogy az individuumokat mint adott társadalmak tagjait kellene tekintenünk,<sup>549</sup> ám ezen a ponton ő is aláírja, hogy önmagunkat és egymást a „individuumként és nem szerepek eljátszójaként” (*role-player*) kell felfognunk az erkölcsi ítéleteinkben; „az egyéneket egyénekként értékeljük erényeik és életük jóságának szempontjából”<sup>550</sup> és nem mint a közösség részeit. Minden társadalom és minden társas kapcsolat bizonyos szerepeket és elvárásokat ró ránk, ám képesnek kell lennünk magunkat bizonyos mértékig függetleníteni ezektől ahhoz, hogy valóban erkölcsi kérdéseket tehessünk föl és erkölcsösen ítélhessünk. Ha csupán szerepelvárásokat teljesítünk, azáltal felfüggesztjük ítézőképességünket – amely ha nincs meg legalább bizonyos mértékig, akkor megszűnünk egyáltalán erkölcsi ágensnek lenni. Tehát erkölcsi életünk számára fundamentális ez a reflexió – de mint ahogy fentebb láttuk, ennek egy esszenciális része *társas reflexió*.

Olyan esetre, amikor ez az elszakadás és a korábbi társadalmi hovatartozásunk megtagadása kifejezetten kötelességünk, MacIntyre explicite utal az igazság kimondásáról szólva: „racionális személyekként kapcsolatokban [...] találjuk magunkat, úgy fogva fel ezeket mint amelyek mindig kritika tárgyává tehetők, amelyek esetében nyitva áll megtagadásuk lehetősége, ha nem lehetséges érdemi megváltoztatásuk vagy újragondolásuk.”<sup>551</sup> Azt, hogy időnként ellent kell mondanunk a közösségünknek,<sup>552</sup> MacIntyre-nek egy másik szövegére tekintve egy olyan példával illusztrálhatjuk, ahol is az ágens a náci Németországban tudatosan ignorál bizonyos kritikus kérdéseket (vajon mi a vonatom szállítmánya? biztosan nem kellene

<sup>548</sup> MacIntyre, 2006: „Social Structures”. 195.

<sup>549</sup> Legalábbis szerinte legfőljebb mint a társadalom tagjaiként tekinthetjük az embereket joghordozóknak, nem pedig individuumként. Ld. MacIntyre, 1991: „Community, Law”. 104., valamint itt a 3.2. fejezetet.

<sup>550</sup> MacIntyre, 2006: „Social Structures”. 190. Érdemes itt megemlíteni, hogy MacIntyre az emberi individuumot „potenciálisan racionális állatként” definiálja, amely kifejezés előfordult már a fentiekben is. Ld. még a 3.2. fejezetet.

<sup>551</sup> MacIntyre, 2006: „Truthfulness and Lies: Kant”. 136.

<sup>552</sup> A problémához ld. még MacIntyre, 1984: *Patriotism*.

erről tudnom?),<sup>553</sup> és ebből az is következni látszik, hogy egy olyan társadalomban, ahol egyáltalán nincs meg a racionális felülvizsgálatra hivatott kérdések felvetésének lehetősége, azzal egyáltalán nem azonosulhatunk, sőt függetleníteni kell magunkat tőle és ellenállnunk neki – máskülönben saját reflexivitásunk, erkölcsi státuszunk tönkretételének aktív közreműködőivé válunk. Vagyis kollaboránsok leszünk, nem csupán a szállítmányként kezelt emberek életének kioltásában, de saját racionalitásunk felszámolásában is.

Ezért is írja MacIntyre, hogy az igazságra törekvésnek „már majdnem kantianus indokokból [...] minden személy racionalitását tiszteletben kell tartania, akik bármely aktuális vagy potenciális kapcsolatnak részei vagy részei lehetnek [*sic!*]”.<sup>554</sup> Továbbá ezért fogalmazza meg azt az általa „erkölcsi maximának” nevezett elvet (a modern államokra vonatkoztatva, de ettől voltaképp függetleníthető motivációval), hogy „tedd fel azt a kérdést, hogy mi az, amiről neked és másoknak nem szabad tudnod ahhoz, hogy működhessen a társadalmi és kulturális rend, amelynek része vagy”.<sup>555</sup> Az előbbi elv mellett az szól, hogy bármely személytől (vagy csoporttól) tanulhatunk, ha a racionalitását (így őket magukat is) tiszteletben tartva igyekszünk számára biztosítani az autonóm gondolkodás lehetőségét – ami egyben azt is jelenti, hogy elismerjük, hogy felelősek vagyunk egymásért.

Hogy mások megfontolásra érdemesnek tartsák a gondolatainkat és a kritikánkat, ahhoz szükség van integritásra, állhatatosságot és ez a hitelességet is megköveteli.<sup>556</sup> Ez a tisztességesség autentikus kritikusként csak úgy tartható fenn, ha alapvetően igazat mondunk. Bár talán észrevételeink önmagukban akkor is megfontolásra érdemesek lehetnek, ha sokszor ferdítünk vagy egyenesen hazudunk – az ilyen esetek kiderülése befolyásolná a megítélésünket, és azt, ahogy mások kezelik állításainkat: eleve meg sem hallgatnának vagy állításainkat megismerve azok mellett szóló érveink racionális mérlegelését komolyan befolyásolná a bennük rólunk kialakult kép. Ez az egyik fő szempont, ami miatt MacIntyre szerint az igazság kimondására vonatkozó szabálynak (és alkalmazásának) kivétel nélkülinek (vagyis kategorikusnak) kell lennie – hogy mások megbízhatassanak bennünk a követését illetően.<sup>557</sup> Az előző bekezdésben megfogalmazott szemponttal együtt ez azt látszik alátámasztani, hogy azok felé is igazságra törekedve kell eljárunk, akik nem tartoznak bele épp aktuálisan a szoros

<sup>553</sup> MacIntyre, 2006: „Social Structures”.

<sup>554</sup> MacIntyre, 2006: „Truthfulness and Lies: Kant”. 137-138.

<sup>555</sup> MacIntyre, 2006: „Social Structures”. 203. Vö. itt a 3.1. fejezettel.

<sup>556</sup> Vö. MacIntyre, 2006: „Truthfulness and Lies: Kant”. 137. Néhány további erényt MacIntyre felsorol még ugyanezen cikk előző oldalán, de ezeket itt nem bontom ki bővebben: ezek a „nehéztelés hiánya, a tapintat, a türelem és a könyörületesség”, hiszen mindegyik szükséges ahhoz, hogy „az igazságra törekvés hatékony lehessen.” Itt érdemes szerepeltetni azt a listát is, amelyet a terminológiai tisztázás során már citáltam:

<sup>557</sup> Ld. MacIntyre, 2006: „Truthfulness and Lies: Kant”. 120-121.

kapcsolatainkba, a saját közösségünkbe. Feljűk is megfelelűen kell kűpviselnűnk az igazsűgot,  s nem lehetűnk velűk szemben szeműlyvűlogatűk.

 m az, hogy mindenkivel szemben hitelessűgre tűrekszűnk, hogy a velűk fenntartott vagy  pp a velűk lehetsűgesen l trejűvű kapcsolatunkbűl tanuljűnk, nem jelenti azt, hogy mindenkivel mindig egyforműn kell bűnnűnk,  s hogy mindenkinek csakis a teljes igazsűgot kellene mondanűnk a lehetű legűszint bben. Sűt: idűnk nt  ppensűggel hazugsűgra van szűksűg ahhoz, hogy hitelesek lehessűnk  s hogy megv dheessűk kapcsolataink racionalitűsűt. Idűrűl idűre elűfordulnak ugyanis olyan szeműlyek vagy csoportok, akik fenyegetik vagy saját racionalitűsűnk, vagy kapcsolataink fennűllűsűt – esetleg kűzvetlenűl kapcsolataink racionalitűsűt. Az ilyen esetekben pedig a lehetsűges, arűnyos eszkűzűkkel szűksűges v dekeznűnk. Mint fentebb kiderűlt, az igazsűg kimondűsűra az rt van szűksűg, hogy az igazsűgot megkűzelithessűk –  m ugyanez teszi indokolttű a hazugsűgot is: ha minket, kapcsolatainkat  s ezűltal racionalitűsűnkat vesz lyeztetű valaki szűnd kosan, p ldűl erűszakot helyez kilűtűsba vagy erűsen manipulativ  s hazug retorikűt alkalmaz – akkor az   ellen ben, jogosan folyamodhatűnk hazugsűghoz, m r ha nem tudjűk m shogy elh rűtani a fenyeget st.<sup>558</sup> Ha hajlandűk vagyűnk a hazugsűg  rűn megv denű kapcsolatainkat, azzal kifejezűk azt is, amire MacIntyre  gy utal, hogy a v delmezettek „tűrsaink az erkűlcsi  let vűllalkozűsűban”.<sup>559</sup> Ez az eszkűz tehát csak annyiban megengedett, amennyiben kellűk pp bizonyosak vagyűnk az illetű (csoport)  ltal jelentett vesz ly komolysűgűt illetűen  s ha nem tudjűk m shogy elh rűtani azt –  s ekkor is csak olyan arűnyban l tszik indokoltnak a hazugsűg alkalmazűsa, ami b r megv d bennűnk, de lehetűsűg szerint a k sűbbiekben nem teszi teljesen lehetetlenű, hogy az agresszorral (vagy agresszorokkal) is racionalűs dialűgust folytathassűnk  s jű viszonyt  polhassűnk a jűvűben, amennyiben kiderűl az egyik f l t ved se. (P ldűl ha felismerű, hogy fenyeget se helytelen volt, ne az  ltalűnk eltűlzott reakciű miatt z rkűzzon el a velűnk valű kapcsolattűl.)

A fentiek motivűljűk azt az  tfogű elvet, amelyhez MacIntyre az igazsűg kimondűsűval kapcsolatosan v gűl eljűt – ezt  rtelmezű parafrűzissal a kűvetkezők pp fejezhetűk ki. „Tartsd meg az igazsűgra tűrekvűst minden cselekedetedben egyr szt  zűltal, hogy minden igaz  s racionalűs kapcsolatodbűn korl tlanul l gy igazmondű,  s m sr szt  zűltal, hogy az agresszoroknak hazudsz,  m csak az rt, hogy megv dd ezeket a kapcsolatokat,  s csak abban az esetben, ha a hazugsűg jelentette k r a legkisebb, amivel a kapcsolataidat m g hat konyan

<sup>558</sup> Vű. MacIntyre, 2006: „Truthfulness and Lies: Kant”. 139.

<sup>559</sup> MacIntyre, 2006: „Truthfulness and Lies: Mill”. 120.



védelmeszethed.” Az eredeti szövegben<sup>560</sup> a *truthfulness* szerepel a szabályt összefoglaló értéként és az általános igazmondásként is – ám érdemesebb az igazságra (annak elérésére és kimondására) való törekvésnént megragadni ezt az elvet, az igazmondást pedig az első felének megfeleltetni. Ebben az esetben azt is sugallja, ami mellett – mint láttuk – MacIntyre érvelt: miszerint időnként a hazugság a legjobb módja az igazságra törekvésnek.

Az összefoglalás végére érve megjegyzendő: az igazságra való törekvés maximája valószínűleg az itt szereplőnél pontosabban és összetettebben is megfogalmazható, de az MacIntyre számára is világos, hogy más erkölcsi megközelítések hívei másképp gondolkodnak magának a vizsgálódásnak a követelményeiről. Ám mint írja: „mindannyian szembenézünk azzal a kérdéssel, hogy a [vizsgálódás követelményeiről szóló] vizsgálódás milyen erkölcsi alapokon vihető tovább”.<sup>561</sup> Emiatt bár szükséges egyeztetni egymással ezeket az álláspontokat, a megközelítés alapja mégis megkerülhetetlen jelentőségűnek tűnik, olyasminek, amit nem hatálytalaníthatunk, ha meg akarjuk vitatni a legfontosabbnak tekinthető akár erkölcsi, akár más jellegű kérdéseket.

Bár igyekeztem a fentiekben a lehető legplauzibilisebb rekonstrukcióját nyújtani MacIntyre igazságra törekvéssel kapcsolatos nézetének – egyes pontokon minimálisan kiegészítve azt és összekötve a morális ágenciával kapcsolatos gondolataival, mégis vannak olyan pontok, ahol az érvelés megkérdőjelezhető vagy akár problematikusnak is tűnhet. Egy fontos kérdés, hogy hazugsággal vajon csak kapcsolatainkat védhetjük vagy saját magunkat is? MacIntyre kizárólag az előbbi esetet és a közösségi aspektust hangsúlyozza, így például amikor a gyilkosságra elszánt ember jelentette veszélyt emlegeti, erről is azt mondja, hogy az egész közösségre jelent veszélyt.<sup>562</sup> Pedig lehetséges, hogy valaki csupán egy emberre jelent halálos fenyegetést: ránk. Persze az ilyen személy nem feltétlenül áll meg egy gyilkoságnál, ám azt mondani, hogy a veszély ilyen esetben is elsősorban a közösséget fenyegeti, erős túlzásnak tűnne. Való igaz: azáltal, ha magunkat mentjük, saját kapcsolatainkat is mentjük, és bizonyos veszteségtől mindazokat is, akik tőlünk adott esetben függenek, vagy akikkel jó viszonyt ápolunk. Ám itt elsősorban saját magunkra, saját racionalitásunkra nézve jelentkezik a veszély – amiért, mint láttuk, MacIntyre szerint a társadalmunkkal szemben is kiállhatunk. Ez alapján

---

<sup>560</sup> Eredetileg a szabály így hangzik: „Uphold truthfulness in all your actions by being unqualifiedly truthful in all your relationships and by lying to aggressors only in order to protect those truthful relationships against aggressors, and even then only when lying is the least harm that can afford an effective defense against aggression.” MacIntyre, 2006: „Truthfulness and Lies: Kant”. 139.

<sup>561</sup> MacIntyre, 2006: „Truthfulness and Lies: Kant”. 142.

<sup>562</sup> MacIntyre, 2006: „Truthfulness and Lies: Mill”. 121.

úgy tűnik, hogy a saját racionalitásunk („már majdnem kantianus” értelemben vett) védelmezése is megkövetelheti a hazugságot.

Ez a gondolatsor talán amellett szólhat, hogy saját magunkat sosem áldozhatjuk fel másokért – hiszen ez saját racionalitásunk megsértését jelentené. MacIntyre mintha utalna is egy helyen erre, ahol azt írja, hogy az altruizmus és az önfeláldozás ugyanolyan hiba, mint az önzés.<sup>563</sup> Ám ez nem szükségszerűen következik MacIntyre érveiből, valamint abból a fenti kiegészítéséből, miszerint saját racionalitásunkat is védelmezhetjük elsöre immorálisnak tűnő eszközökkel. Hiszen egyrészt bizonyos esetekben a saját kapcsolatainkat árulnánk el, ha nem lennénk készek feláldozni magunkat értük – és amennyiben magunk és a másik fél is túléli az incidenst, az ugyanúgy bizalomvesztéshez és racionális kapcsolataink elromlásához vezethet. Természetesen ebben az esetben legalább lehetséges helyrehozni a viszonyainkat – ám az kérdéses, hogy erre reális esély van-e, ha egy szükséges áldozatot nem teszünk meg.<sup>564</sup> Valamint érdemes komolyan fontolóra venni Alekszandr Szolzsenyicin szállóigéjét is, melyben felteszi a kérdést: „hogyan is őrizhetné meg valaki saját életét, miközben elér az igazsághoz?” Ennek a lehetőségnek, spirituális és erkölcsi aspektusainak a megtárgyalása túlmutat a jelen érvelésen – azt minden esetre láthatjuk, hogy az önfeláldozásnak nagyon is helye lehet az igazságot, a racionalitást és ebből kifolyólag a dialógust előtérbe állító természetes törvény-felfogásban.

Röviden összefoglalva azokat az értékeket, amelyeket az igazságra törekvés problémájának tárgyalása során MacIntyre-t követve kibontottam: a racionalitásnak, mások tiszteletének, a közösségi viszonyoknak, az autonómiának, függőségünk és felelősségünk elismerésének, a társadalomkritika lehetőségének, valamint az integritásnak és a hitelességnek is komoly szerepe van az igazságra orientált dialogikus etika szemszögéből. Jóllehet ezeket az értékeket tovább lehetne tárgyalni, és az igazságra törekvésre vonatkozó MacIntyre által megfogalmazott szabályon, és más, fent értett maximákon kívül mást is érdemes lenne itt tárgyalni, az itt szereplő reflexiók révén legalábbis látható, hogy MacIntyre természetes törvényre vonatkozó felfogása korántsem üres vagy meghatározhatatlan a gyakorlati útmutatásokat illetően. De vajon alkalmazható-e egyáltalán? Ezt tárgyalom a következő szakaszban.

<sup>563</sup> MacIntyre, 1999: *Dependent Rational Animals*. 160.

<sup>564</sup> Vö. azzal az esszével (Milgram, 2001: „Mill’s »Proof«”), amely amellett érvel, hogy mind Millnél, mind Kantnál olyasmint kell tisztelnünk, az élvezet/fájdalomérzés képességét, illetve (röviden) a racionalitást, ami nem a saját személyünkhöz kötődik – és másokét legalább ennyire tisztelnünk kell, tehát magunk feláldozása bizonyos esetekben nagyon is megfelel ennek az érvelésnek.

## A szabályok problémái: alkalmazás, intellektualizmus, szegényesség

Aquinói Szent Tamás „nézete szerint a természetes törvény előírásai szabályokként igazolódnak” – foglalja össze Tamás és egyúttal a saját nézetét is Alasdair MacIntyre.<sup>565</sup> A fentiekben igyekeztem felmutatni, hogy a nála megjelenő dialogikusan felfogott természetes törvény nem üres, és bizonyos elvek követését határozottan előírja számunkra. Ugyanakkor felmerülhet az a kérdés, hogy ezeket az elveket, szabályokat vajon hogyan is kellene alkalmaznunk a gyakorlatban? Ha kiderülne, hogy ezek vagy teljesen alkalmazhatatlanok, vagy nem nyújtanak számunkra semmilyen gyakorlati útmutatást (mert továbbra is bármilyen cselekvés következhet belőlük), úgy voltaképp feleslegesek volnának, hiszen sem a birtokukban, sem nélkülük nem tudnánk többet arról, hogy miként is kellene cselekednünk. A szabályoknak általában is van egy olyan problémája, hogy még ha ismerjük is őket, nem feltétlenül tudjuk őket alkalmazni.

Továbbá a szabályok konkrét esetekre történő applikálása során jellemzően nem további, explicit szabályokra támaszkodunk. Ám emiatt felvethető, hogy az a fajta, nem szabályvezérelt döntési képesség, amelyet a szabályok alkalmazásakor igénybe veszünk (és igénybe is kell vennünk), voltaképp alapvetőbb a szabályoknál, ugyanis ez határozza meg, hogy mely helyzetben alkalmazható relevánsan egyáltalán ez a szabály, és azt is eldönti elvileg, hogy egy szabály kivételével van-e dolgunk. Így úgy tűnhet, a szabályok másodlagosak ezzel a képességgel összevetve. Tehát az, hogy törvényekként, előírásokként és szabályokként hangsúlyoztam itt a dialogikusan felfogott természetes törvényeket, talán eleve elhibázott, hiszen olyasmit állít a középpontba paradigmaticusként, ami valójában marginális a gyakorlati eligazodásunkat illetően.<sup>566</sup>

Ez a problémakör továbbvezet az elmélet és gyakorlat viszonyának tágabb kérdéséhez is, hiszen úgy tűnik, elméletben megállapított törvények praktikus relevanciáját veti fel. Ezzel kapcsolatosan is többfajta potenciális kritika fogalmazható meg, többek közt az elméleti megközelítések szegényességét felvetve azzal kapcsolatosan, hogy a teoretikus megközelítés intellektualizmusa képtelen megragadni a gyakorlati cselekvés gazdag dimenzióit.

### *Elméleti szabályok, gyakorlati alkalmazások*

<sup>565</sup> MacIntyre – Voorheve, 2009: „The Illusion of Self-Sufficiency”. 129. Az ezelőtti oldalon Voorheve úgy fogalmaz, hogy a természetes törvény tamási felfogása erkölcsi szabályokkal egészíti ki az arisztotelészi erényeket.

<sup>566</sup> E probléma fontosságára Hörcher Ferenc hívta fel a figyelmem. Vö. MacIntyre, 1999: *Dependent Rational Animals*. 111.

Ez a probléma MacIntyre-nél is felbukkan több alkalommal, és sokszor ő is úgy fogalmaz, hogy abból a szabályok jelentőségének kétségbe vonására következtethetünk.<sup>567</sup> MacIntyre egyrészt hangsúlyozza, hogy még a kivétel nélküli szabályok (mint amilyenek a természetes törvény előírásai szerinte) sem határozzák meg eléggé, hogy mit tegyünk – a negatív törvények csak azt írják le, mit ne csináljunk, azt nem, hogy mit csináljunk. Amelyek viszont azt írják le, hogy hogyan cselekedjünk, önmagukban szintén nem adják meg egyértelműen, mikor érvényesek és mikor nem.<sup>568</sup> MacIntyre példája az az egyébként általa is elismert szabály, mely szerint vendégszeretőnek kell lennünk az idegenekkel.<sup>569</sup> Ám időnként az ismeretlenek potenciálisan veszélyes agresszorok, emiatt esetenként óvatosan és gyanakvással kell hozzájuk viszonyulnunk. Ehhez MacIntyre a következőt fűzi hozzá általánosságban: egyik fajta „szabály sem – sem a sérthetetlen negatív szabályok, sem a pozitív előírások – nem elégségesek önmagukban, hogy a cselekvést eligazítsák. Tudni, hogyan cselekedjünk erényesen mindig többet foglal magában a szabálykövetésnél.”<sup>570</sup>

MacIntyre Arisztotelész és Platón álláspontját összegzi, és elég egyértelműen a sajátját is kifejezi, mikor azt írja, hogy a szabályok alkalmazásakor a „praktikus ítélet” gyakorlására van szükség, „amelyet nem vezérelhetnek szabályok, mivel olyan esetekre vonatkozik, amelyekben az eddig legjobban megfogalmazott szabályok nem ragadják meg a releváns partikulárákat”, továbbá „a szabályok halmazainak természetéhez hozzátartozik, hogy bármilyen jólformáltak is legyenek, nem vonatkozhatnak minden eshetőségre.”<sup>571</sup> Ez a „praktikus ítélet” a „gyakorlati bölcsesség” avagy a *phronészisz* erényéhez tartozik. MacIntyre egzaktabban azt is kifejti, hogy ez maga miért nem lehet szabályvezérelt, mikor a következőket írja:

Tegyük fel, hogy a *phronészisz* maga is szabályvezérelt, vagyis hogy használatakor nem csupán alkalmanként alkalmazunk szabályokat partikuláris esetekre, hanem a szabályok alkalmazásakor is [...] szabályokat alkalmazunk. Ezesetben vagy ezeket a másodrendű szabályokat alkalmazzuk valamilyen nem szabályvezérelt képesség által, vagy pedig egy harmadrendű szabályhalmazt veszünk igénybe annak felismeréséhez, hogy miként alkalmazzuk ezeket a másodrendű szabályokat, és így tovább. Így tehát ezekkel az alternatívákkal találjuk szembe magunkat: *vagy* szabályok egy végtelen hierarchiáját kell feltételeznünk, *vagy* van olyanfajta folyamat (*activity*), amely magában foglalja szabályok alkalmazását az esetekre, ám maga nem szabályvezérelt. És mivel meggyőző (*compelling*) indokaink vannak az előbbi lehetőség elvetésére,<sup>572</sup> ezért jó okkal fogadhatjuk el az utóbbit.<sup>573</sup>

<sup>567</sup> Vö. pl. MacIntyre, 1981/1999: *Az erény nyomában*. 207-209; MacIntyre, 1988: *Whose Justice?* 31, 115-116, 194-196; 2016: *Ethics in the Conflicts*. 312.

<sup>568</sup> MacIntyre, 1999: *Dependent Rational Animals*. 93.

<sup>569</sup> MacIntyre az alábbi helyeken erősíti meg ezt az elvet: 1999: *Dependent Rational Animals*. 123; 2006: „Truthfulness and Lies: Kant”. 138. Ld. erről még a dolgozat 3.1. fejezetét.

<sup>570</sup> MacIntyre, 1999: *Dependent Rational Animals*. 93.

<sup>571</sup> MacIntyre, 1988: *Whose Justice?* 95.

<sup>572</sup> Bár ezt MacIntyre nem fejti ki bővebben, feltételezhetően a végtelen regresszus elfogadhatatlanságára gondol.

<sup>573</sup> MacIntyre, 1988: *Whose Justice?* 116-117.

A fentiekből már látható, hogy ez a szabályok alkalmazásával kapcsolatos problémacsomag több aspektussal rendelkezik, így szükséges többféleképp is reagálni rá. Az elsődleges kérdés a szabályok fontosságát, kiemelt szerepét illeti a természetes törvény elméletében. Ennek alátámasztásához egyrészt azt kell megérteni, hogy MacIntyre etikájában a javak, az erények és a szabályok integrálása történik meg – másrészt azt, hogy ez az integrálás mivel indokolható. Az erényetikát időnként úgy szokás értelmezni, hogy a képviselői számára az erények az alapvetők, az erénynek számító jellemvonások a végső ítélőszékei annak eldöntésekor, hogy mi értékes vagy hogy mit kell tennünk, és az erények gyakorlása nem szabálykövetésből áll. MacIntyre viszont – bár valószínűleg maga is így értelmezi az erényetika kortárs képviselőit – maga nem az erényeket tartja a végső meghatározónak. Többek közt valószínűleg amiatt is mondja ki, hogy az ő etikája nem erényetika<sup>574</sup> – jöllehet így szokás értelmezni –, mert nála nem az erény az alapvető etikai fogalom, hanem az ember végső célja, az ember számára való jó.<sup>575</sup> Ennek az elérése lesz az, ami meghatározza az erényeket.<sup>576</sup> Az *erény nyomában* lapjain MacIntyre világosan kimondja, hogy az erények eszközök az ember számára való jó eléréséhez – jöllehet konstitutív eszközök, mert az erények kialakítása, birtoklása és fenntartása nélkül nem juthatunk el az ember számára való jóig.

Ennélfogva az ember legfőbb java vagy javai határozzák meg mind az erényeket, mind a szabályokat. Ha tehát a szabályok leértékeléséről beszélhetnénk MacIntyre-nél a fent idézettek miatt, akkor az erények leértékeléséről is hasonlóképp beszélhetnénk, hiszen nem ezek az alapvető fontosságúak etikájában. Ettől még gondolhatnánk úgy, hogy az explicit szabályalkotás még mindig kisebb jelentőségű az erényeknél, amelyek a javakra hangolnak és irányoznak minket. Azonban az explicit reflexió, mind a javakra, mind a követett szabályokra (és ezzel együtt az erényekre) szükséges ahhoz, hogy erényeinket „karban tartsuk”: tehát

<sup>574</sup> Bár ez némileg igazságtalan állítás, ugyanis a 20. századi erényetika leginkább standard felfogását képviselő Rosalind Hursthouse is szerepelteti az erényetika alaptézisei közt másodikként, hogy „az a jellemvonás erény, amelyre az embernek szüksége van ahhoz, hogy fejlődhessen vagy hogy jól éljen”. Jöllehet az erényetikát azzal az alaptézissel határozza meg, miszerint „egy cselekedet akkor és csak akkor helyes, ha egy erényes ágens ezt tenné az adott körülmények között” – és ha csupán ebből állna az erényetika, akkor valóban lehetne azt mondani, hogy csupán az erény fogalmán alapul, körbenforgóan. Ld. Hursthouse, 1991: „Virtue Theory”. 225-226.

<sup>575</sup> Ezt a végső jót a saját koncepciómban elliptikus fogalomként kezelem, amelynek a létezése lehet kétséges, tartalmának meghatározása pedig vizsgálódás tárgya kell legyen – ugyanakkor ennek a vizsgálódásnak a végcélja a végső jó konstitutív részét alkotja. Ez azonban MacIntyre-től nem egészen különböző felfogás – hiszen ez a végső jó MacIntyre-nél is egy egész életen át tartó további specifikálás tárgyát képezi. Ld. ehhez az 1.1. fejezetet.

<sup>576</sup> Azt ugyanakkor tudjuk, hogy a konzekvencialisták is törekszenek arra, hogy az erényeket és a szabályokat értékkel ruházzák fel – és ezáltal bizonyos mértékig magukévá tegyék a szabályközpontú és az erényközpontú etikák téziseit is. Mill szerint például akkor erény egy jellemvonásunk, ha az a legnagyobb boldogsághoz vezet – és ugyanez áll a szabályokra is. Ugyanakkor Millnél természetesen a legnagyobb, élvezetként felfogott boldogság az alapvető, hiszen ez határozza meg az erények és a szabályok értékét. MacIntyre nem véletlenül szimpatizál Mill-lel: nála is hasonlóan egy érték határozza meg az erények értékét, illetve a szabályok értékét. Vö. MacIntyre, 2006: „Truthfulness and Lies: Mill”. 117.

hasznosak kialakításukkor és ahhoz is, hogy a gyakorlatunk racionális és valóban helyes lehessen – ne csak úgy *véljük*, hogy érényes. Ez a *phronészisz* esetében is kardinális kérdés,<sup>577</sup> hiszen amennyiben nem határozza meg ezt az erényt egy rajta kívüli (vagy vele legfeljebb részben összefüggő) érték, úgy pusztán körülményekhez való alkalmazkodás lehet belőle, amit az épp aktuális érdekeink mentén valósítunk meg. MacIntyre épp ezt nevezi a „modern értelemben vett gyakorlati bölcsességnek (*prudence*)” – ez egy az ágensre „önmagára irányuló törődés [...], amely megvéd a túlságosan veszélyes mentalitás okozta katasztrófáktól”.<sup>578</sup> Ez az a fajta „rugalmasság”, amelyet MacIntyre elítél – hiszen elvtelen, azaz bármikor kész leváltani elveit, ha érdekei ezt diktálják.<sup>579</sup>

Mi különbözteti meg a macintyre-i erényfelfogást ettől a modern elképzeléstől? Az, hogy nála az erény nem csak eszköz, hanem öncél is – és ebben a viszonyban bizonyos dialektikát figyelhetünk meg. „Az erények pontosan azok a tulajdonságok – írja –, amelyek birtokában az egyén képessé válik az *eudaimonia* elérésére, hiányuk pedig megakadályozza, hogy e *telosz* felé haladjon. Noha nem lenne pontatlan arra a célra irányuló eszközként leírni az erények gyakorlását, ami által az ember eléri a számára való jót, ez a leírás kétértelmű.”<sup>580</sup> Mivel „az erények gyakorlása nem [külsődleges] értelemben egy eszköz az ember számára való jó eléréséhez. Ugyanis az ember számára való jó a teljes emberi élet a lehető legjobb állapotában leélve, s az erények gyakorlása szükségszerű és központi eleme az ilyen életnek, nem csupán előkészítő gyakorlat az ilyen élet eléréséhez. Ennélfogva nem tudjuk az ember számára való jót adekvátan jellemezni anélkül, hogy ne utaltunk volna már az erényekre is.”<sup>581</sup>

Úgy tűnik viszont, hogy azért is ennyire inherens részei az ember számára való jó életnek, mert nem funkcionálnak megfelelő eszközként, amennyiben nem tekintjük őket többnek eszközöknél, mint olyasmiket, amik önmagukban is értékesek, függetlenül a cél elérésének szándékától – és nem önmagukért gyakoroljuk őket.<sup>582</sup> Ezért aztán bár értékeljük őket

<sup>577</sup> Vö. MacIntyre, 1988: *Whose Justice?* 196.

<sup>578</sup> MacIntyre, 1998: „Rival Aristotles 1”. 14.

<sup>579</sup> MacIntyre, 2006: „Social Structures”. 192, 201; 2006: „Toleration”. 213. Egy jellemző helyen azt írja például: az „ígéret megsejtésére, az álláspontok megváltoztatására való hajlam ma már természetes része a modern társadalmi élet legfőbb erényének, az alkalmazkodóképességnek.” (MacIntyre, 2002: „Politika, filozófia, közjó”. 86.) Ezzel szemben MacIntyre az integritás és az állhatatosság fent már tárgyalt erényeit állítja: ezek épp azt jelentik, hogy a változó társadalmi kontextusokban ugyanazt az erkölcsi karaktert testesítjük meg és ugyanazokat a javakat kívánjuk elérni. Ld. pl. MacIntyre, 1981/1999: *Az erény nyomában*. 246, 272, 334; 2006: „Social Structures”. 192-193.

<sup>580</sup> MacIntyre, 1981/1999: *Az erény nyomában*. 202.

<sup>581</sup> MacIntyre, 1981/1999: *Az erény nyomában*. 203.

<sup>582</sup> MacIntyre így fogalmaz: „Miért van szükség arra, hogy önmagukért értékeljük az erényeket [...]? Mivel ha nem értékeljük őket önmagukért, nem lehetünk erényesek – nem érthetjük meg és nem is gyakorolhatjuk az erényeket *mint* erényeket”. MacIntyre, 1983: „Moral Rationality, Tradition, and Aristotle: a Reply to Onora O’Neill, Raimond Gaita, and Stephen R. L. Clark”. 462. Vö. 1999: *Dependent Rational Animals*. 111-112. Knight, 2007: *Aristotelian Philosophy*. 137-138.

öncélként, ez az értékelés abból következik logikailag, hogy eszközként mindig elengedhetetlenek (még a cél esetleges elérése után is). Tehát bár az erények a cél részeit képezik, és nélkülük nem teljesíthető be az ember számára való cél, egyúttal eszközként is funkcionálnak, és az ember céljára tekintve állapíthatjuk meg őket. Ezért állítom azt, hogy a macintyre-i elméletben az erények derivatív jelentőséggel bírnak, még ha a cél részeként egyenrangúvá válik is a szerepük a helyüket kijelölő értékekkel. Hiszen az az önérték-jelleg bizonyos szabályok betartásáról is elmondható, amennyiben azok nélkül nem érhetjük el a számunkra való jó adekvát megismerését vagy magát az adekvát koncepciónak megfelelő jót. Ha azonban a három komponensből (cél-értékek, erények, szabályok) – némileg mesterségesen – ki kívánnánk választani, hogy melyik is az alapvető, úgy az értékeket, MacIntyre szóhasználatában az ember számára való jót kellene annak tekintenünk.

Ezt támasztja alá az is, hogy szerinte a *phronészisz* egy-egy döntésének igazolásához vagy felülbírálásához az emberi javakat kell szemügyre vennünk. Ez pedig továbbvezet a *phronészisz* és a szabályok kérdésében azon kérdés felé, hogy vajon a *phronészisz* esetében szerepet játszhat-e bizonyos teoretikusabb reflexió vagy egyenesen szabály. Nézzük most azt meg, hogy MacIntyre szerint miként is játszik szerepet a *phronészisz* (és ebből kifolyólag általában az erény) alkalmazásában az emberi cél.

Az elmélet szükségességét a gyakorlati ítélettel kapcsolatos hibák lehetősége veti fel. A *phronészisz* nem egy tévedhetetlen mágikus képesség, amely alkalmazásakor minden egyes esetben helyes döntésre vagy elméletre jutunk,<sup>583</sup> ebben a látáshoz hasonlít. Ám ha infallibilisként értelmezzük is (mondván hogy a hamis vagy helytelen ítéletek meghozásakor nem a *phronészisz* játszott szerepet, mint ahogy hibás látásélmények létrehozásakor valójában *nem láttuk*, amit látni véltünk), akkor is elismerhetünk két dolgot. Az egyik, hogy a *phronészisz* egyrészt fokozati képesség (tehát lehet valakinek tökéletesebb vagy kevésbé tökéletes ez a képessége), így előfordulhat, hogy a részleges birtoklásakor esetleg tévedünk igénybevételekor. A másik: megtörténhet, azt hisszük, hogy a *phronészisz*re támaszkodtunk, miközben valójában más, fallibilis képességet vettünk igénybe egy-egy ítéletkor vagy jellemgyengességünk alakította ítélőképességünket (ehhez hasonló eset, ha azt hisszük, láttunk valamit, pedig csak egy látomásban volt részünk).

Amiatt, hogy ezek a lehetőségek fennállnak, szükség van a *phronészisz*re rákérdező, felülbírálási, helyesbítési eszközökre. Ekként szolgál MacIntyre szerint az, ha az ember számára való jóra reflektálunk. Azt írja: a „téves ítélet nem azonosítja megfelelően azt a jót vagy javakat,

---

<sup>583</sup> Vö. MacIntyre, 1988: *Whose Justice?* 117.

amelyek kockán forognak az adott helyzetben – vagy azért, mert félreértettem a helyzetet, vagy azért, mert nem megfelelő felfogásom a releváns jóról vagy javakról, mint amilyen az igazságosság. Ebből következően a helytálló ítéletek azok lesznek, amelyek vagy megalkotják vagy előfeltételezik a helyes felfogást a releváns jóról vagy javakról, ezek relevanciájáról az adott helyzetben, és magáról erről a helyzetről.”<sup>584</sup> Ezek közül az összetevők közül az első valamilyen általánosra utal, a harmadik valami partikulárisra, a második pedig e kettő összekötésére. Ezek közül eminensen az első, a jó megismerése az, ami teoretikus és explicit lehet,<sup>585</sup> hiszen legalábbis részben igaz MacIntyre állítása: „az elméleti vizsgálódás *telosza* az etikában a jó és a legjobb egy teljesen adekvát és racionálisan védhető koncepciójának kidolgozása”<sup>586</sup> Tehát a helytálló ítéletekhez nagyban hozzájárulhat a megfelelő teoretikus vizsgálódás.

Ennek következtében ha az elméleti reflexió elmarad a *phronészisz* mellől, az könnyen (egyre több) hibás ítélethez, akár elbizakodottsághoz – és voltaképp önkényhez vezethet. Elképzelhetjük, hogy mi teljesen birtokában vagyunk a *phronészisz* erényének, és mindig tökéletes ítéleteket hozunk. Ám nagyon is plauzibilis azt állítani, hogy időről időre a *phronészisz* maga ítél úgy, hogy egyes ítéleteit ellenőriznünk kell vagy legalábbis meg kell erősítenünk más forrásokkal (mások véleményével vagy teoretikusabb vizsgálódással).<sup>587</sup> Ha pedig mindig csak implicit, reflektálatlan döntéseket hozunk, amelyekben részlegesen sem érhető tetten egy legalább *post hoc* valamennyire reflektálttá tehető szabály, akkor döntéseink mindig felülvizsgálhatatlanok maradnak, és gyakorlatilag nem is lehetnek interszjektívek – tehát mások számára teljességgel önkényesnek tűnhetnek. Ha a dolgozatomban kibontásra kerülő természetes törvény-felfogás egésze felől akarjuk ezt megfogalmazni, azt lehet mondani: ahhoz, hogy megfelelően gyakorolhassuk a minőségi interszjektív dialógushoz elengedhetetlen erényeket, ezeket az erényeket magukat is interszjektív dialógus tárgyává tehetőként szükséges értelmeznünk.

Ezek miatt a szempontok miatt írhatja MacIntyre, hogy „a gyakorlati okoskodás bármely adekvát fogalma szerint a végső jóra való reflexió [...] bizonyos szerepet kell játsszon az ilyen okoskodásban, még ha nem is mindenki számára”.<sup>588</sup> Itt tehát felveti, hogy vannak ez alól kivételek, mint ahogy másutt is megjegyzi, hogy az erényes ember nem feltétlenül fogalmazza

<sup>584</sup> MacIntyre, 1988: *Whose Justice?* 117.

<sup>585</sup> Álláspontom szerint a másik két komponens is ilyen: ahogy fentebb állítottam, vizsgálódást (akár közös vizsgálódást is) folytathatunk a körülményeinkről, azok jellemzőiről (ami egy-egy helyen MacIntyre-nél is megjelenik) – itt azonban az egyszerűség kedvéért csak az első összetevőre koncentrálok.

<sup>586</sup> MacIntyre, 1988: *Whose Justice?* 117.

<sup>587</sup> Vö. pl. MacIntyre, 2006: „Aquinas and the Extent”. 72.

<sup>588</sup> MacIntyre, 1998: „Rival Aristotles 2”. 21.



meg explicit módon az általa alkalmazott szabályt, sőt nem is mindig képes erre.<sup>589</sup> Ám ha azt is figyelembe vesszük, hogy milyen esetekben van szerinte szükség elméleti reflexióra, azt is láthatjuk, hogy a kivételes személyek, akiknek nem is kell explicite reflektálniuk döntéseikre egy teoretikusabb szinten igencsak ritkák kell legyenek. Hiszen ilyen, a reflektálásra szólító alkalmaknak tarthatjuk MacIntyre-rel együtt korábbi legalábbis potenciálisan, hibás döntéseink (vagy akár szokásaink) felismerését,<sup>590</sup> annak felfedezését, hogy döntéseink közt bizonyos ellentmondás feszül,<sup>591</sup> vagy ha azzal szembesülünk, hogy mások nem értenek egyet döntéseinkkel,<sup>592</sup> és azt is, ha nem tudunk egyszerűen döntené egy felbukkanó dilemmával szembesülve.<sup>593</sup>

Minden esetben lehetséges, hogy még ha elméleti reflexióhoz folyamodunk is, végül így sem találunk megoldást – ám legalábbis a reflexió a nehézségeken való továbblendülés potenciális eszköze. Különösen az utolsó pont vonatkozásában, az új dilemmákkal való szembesülésnél hangsúlyozza MacIntyre, hogy az elméleti reflexió valószínűleg nem kínál majd kielégítő választ számunkra – és a *phronészisz*nek több esélye van a megoldásra. Ám ahol a *phronészisz* kudarcot vall, ott a reflektálás és az elmélet még mindig segíthet; és voltaképp maga MacIntyre is elméletileg meghatározott értékekkel ad meg (vagy igazol utólagosan) bizonyos megoldásokat, amelyeket bizonyos dilemmaként megjelenő helyzetekre szolgáltat.<sup>594</sup>

Az egyes esetek akár absztraktabb, valószínű előfordulásuktól független átgondolása pedig lehetővé teheti mind azt, hogy ha felbukkannak a valóságban hasonlóak, azokat jobban megérthessük, mind azt, hogy a *phronésziszt* ilyen elméleti lehetőségek és vizsgálódások révén pallérozzuk. Ahogy MacIntyre is írja: „az elméleti vizsgálódás szolgáltat egy olyan *archét* [elvet], amelyből kiindulva a gyakorlati okoskodás levonhatja a legalapvetőbb premisszáit”,<sup>595</sup> továbbá megállapítja azt is, hogy Szent Tamás szerint „bár a *prudentia* [amely az arisztotelészi *phronészisz*nek felel meg] területe a partikuláris, mégis képezhető az etika mondandójára történő általános reflexió által”.<sup>596</sup>

<sup>589</sup> MacIntyre, 1999: *Dependent Rational Animals*. 106, 111.

<sup>590</sup> MacIntyre, 1998: „Plain Persons”. 139-140; 1999: *Dependent Rational Animals*. 112.

<sup>591</sup> Vö. pl. MacIntyre, 1988: *Whose Justice?* 355, ahol nem az egyénről, hanem arról ír, hogy egy hagyományban meglévő inkohereciák tovább kell lendítsék a hagyományt egy reflektáltabb, elméleti szintre. Ld. ebben az 1.2. fejezetet.

<sup>592</sup> Erre kifejezetten azt írja, hogy a gyakorlati bölcsesség szólít fel arra, hogy ne egyszerűen feltételezzük, hogy nekünk van igazunk, hanem együtt folytassuk tovább a mérlegelést a nézeteltérés lehetséges megoldásáról. Ld. MacIntyre, 2006: „Aquinas and the Extent”. 72, valamint az 1.1. fejezetet.

<sup>593</sup> Vö. MacIntyre, 1993: „Are Philosophical Problems Insoluble?”; MacIntyre, 1998: „Plain Persons”. 139-140; 2006: „Moral Dilemmas”.

<sup>594</sup> Vö. MacIntyre, 1999: *Dependent Rational Animals*. 158; 2006: „Moral Dilemmas”; „Truthfulness and Lies: Kant”.

<sup>595</sup> MacIntyre, 1988: *Whose Justice?* 124.

<sup>596</sup> MacIntyre, 1988: *Whose Justice?* 196.

Tehát – mint láthattuk – MacIntyre azt állítja elég plauzibilisen, hogy az elméletnek is van bizonyos szerepe *phronészisz* dolgában. Charles Taylor kapcsán pedig nemcsak a fentiekhez hasonló, burkoltabb módon, de kifejezetten is elutasítja azt a nézetet, miszerint a *phronészisz* birodalmát teljesen le kell választanunk a kimondott elvekről. Taylor azok közé sorolja magát (Heidegger, Wittgenstein és Bourdieu mellett), akik szerint a szabálykövetést nem „intellektualista” módon kell megértenünk, mivel a szabálykövetés része valami olyasmi, amit semmilyen formula avagy képlet nem reprezentálhat – így szabálykövetéskor nem feltétlenül van szerepük okságilag bizonyos kimondott szabályoknak.<sup>597</sup> Taylor szerint „az explicit megfogalmazások és reprezentációk csak kis és alárendelt szerepet játszanak, [a szabálykövetés] elsősorban [...] egy artikulálatlan és részben artikulálhatatlan megtestesült megértés”.<sup>598</sup>

MacIntyre szerint azonban a helyes arisztotelészi álláspont nem heideggeriánus ebből a szempontból. Szerinte „amikor a reflexió explicitté teszi azt, ami korábban implicit volt, akkor a célok és a szabályok reprezentációja megnyitja a kritika és az újrafogalmazás lehetőségét – ami esszenciális az emberi racionalitás számára. Csakis akkor és annyiban válhat a gyakorlatunk racionálissá, ha egy újrafogalmazott »reprezentáltként megjelenő szabály« (*rule-as-represented*) korrigálhatja a félreértelmezéseinket”.<sup>599</sup> Ennélfogva még ha a szabálykövetés és a szabályok alkalmazása, illetve a *phronészisz* nem is elsődlegesen szabályokból vagy kimondott szabályokból áll, az ilyen (akár teoretikus vizsgálódás eredményeként megszülető) szabályoknak sarkalatos a jelentősége.<sup>600</sup>

*Az erény nyomában* Arisztotelész-fejezetében MacIntyre egy más módszerrel is feltárja, hogy az erények önmagukban miért nem elégségesek, és miért van szükség törvényekre is. Arisztotelésznél a törvényeknek való engedelmisség csakis és kizárólagosan a városállamok törvényeinek való engedelmisséget jelenti<sup>601</sup> – ám Arisztotelész természetes igazságosság-

<sup>597</sup> MacIntyre, 1997: „Charles Taylor: Philosophical Arguments”. 95-96.

<sup>598</sup> MacIntyre, 1997: „Charles Taylor: Philosophical Arguments”. 96.

<sup>599</sup> MacIntyre, 1997: „Charles Taylor: Philosophical Arguments”. 96. A gondolatmenetet MacIntyre így folytatja: „valóban a gyakorlatról [...] válunk le ahhoz, hogy kijavítsuk a hibáit. És az észnek egy olyan felfogása, amely leválik és leválasztható minden gyakorlatról valóban egy karteziánus [...] mítosz – pontosan ahogy emellett Taylor érvelt. Ám Taylor jellemzése [...] egy ezzel szembenálló mítosznak látszik hangot adni, amely lehetetlenné teszi a gyakorlat bármiféle racionális átalakítását.” Ugyanígy releváns itt az is, amit MacIntyre Burke hibájáról mond (ld. pl. MacIntyre, 1966/2012: *Az etika rövid története*. 317.), azonban ezt a dolgot más részein tárgyalom (1.1., 1.2., 3.1.) – így itt nem térek ki rá külön. A gyakorlatról való leváláshoz pedig ld. még a disszertáció előző szakaszát.

<sup>600</sup> Amint a különböző mozgásformák, a zene vagy a gasztronómia művelői tudják, gyakran a begyakorlás és a példa megfigyelése mellett nagyon is hasznos, ha egyes szabályokat explicitté teszünk és memorizálunk. Ezek lehetnek többé-kevésbé rugalmas regularitásokat jelentő szabályok, de egy-egy sport vagy műfaj alapszabályai (esetleg egészségi előírások vagy a fair play alapjai) is. Az utóbbiakkal a párhuzam jobban működhet, ugyanakkor hogy az analógia másban is érvényes-e velük, az egy hosszabb értekezést kívánna meg.

<sup>601</sup> MacIntyre, 1981/1999: *Az erény nyomában*. 205.

fogalma szerint ezeknek a törvényeknek nem szabad bizonyos cselekedeteket előírniuk soha, más cselekedeteket pedig minden városállam törvényének meg kell tartania. A természetes törvény tana épp ezt az utóbbi aspektust teszi általánossá, és szakítja el megalapozásában a városállam pozitív törvényeitől.

MacIntyre Arisztotelész írásaitól már elvonatkoztatva, univerzalizálva veti fel a kérdést a következő passzusban: „ahelyett, hogy olyan nézeteket tulajdonítanánk Arisztotelésznek, melyek jóval túlmennek mindazon, ami a szövegekben benne van, érdemesnek látszik általánosabb kérdést föltenni: hogyan lehetséges, hogy mondjuk az erényeknek az emberi életben elfoglalt helyére vonatkozó arisztotelészi nézetek igényelnek valamilyen utalást a természetes igazságosság abszolút tiltásaira”?<sup>602</sup> Erre szerinte van egy lehetséges módszertan, ami megadhatja a mindenkor szükséges erények és törvények listáját: „ha megvizsgáljuk, mi volna szükséges bármely korban egy közösség alapításához abból a célból, hogy végrehajtsion egy közös vállalkozást, vagyis hogy létrehozzon egy bizonyos jót, melyet a vállalkozás résztvevői egyöntetűen, mindenki számára közös jóként ismernek el”.<sup>603</sup> Ebben az esetben szükségesnek tűnik „hogy bizonyos cselekedeteket olyan mértékű károkozásaként határozzanak meg, amelyek oly módon rombolják le a közösségi kötelékeket, hogy bizonyos vonatkozásban és legalábbis bizonyos ideig lehetetlenné válik a jó megvalósítása vagy elérése”.<sup>604</sup> Bizonyos kategorikus tiltásokra azért van szükség, mert az ezek elleni, vagyis „a törvények elleni vétség szétrombolja azokat a kapcsolatokat, amelyek lehetővé teszik a jó közös keresését”, amely keresés és jó nélkül viszont „értelmetlen a közösség léte”.<sup>605</sup> Itt tehát össze is kapcsolódik a keresés, a közösségiség és a szabályként felfogott természetes törvény témája MacIntyre-nél. (Érdemes itt emlékeztetni rá, hogy *Az erény nyomában* ideiglenes konklúziója szerint ez alapján a potenciálisan elméleti keresés alapján határozhatók meg az erények is: „a kereséshez szükséges erények tesznek képessé bennünket annak megértésére, hogy ezenkívül mi más még a jó emberi élet”.)<sup>606</sup>

Az eddigieket összegezve: bár a szabálykövetést nem csak szabályok határozzák meg, a szabályok mégis kellőképp esszenciálisak, mondhatni egyenrangú szerepet kell, hogy játsszanak – hiszen enélkül sincs szabálykövetés. Továbbá a kimondott szabályokra szükség

<sup>602</sup> MacIntyre, 1981/1999: *Az erény nyomában*. 205.

<sup>603</sup> MacIntyre, 1981/1999: *Az erény nyomában*. 205. Érdemes itt megjegyezni, hogy ez a gondolatkísérlet-szerű módszer erősen emlékeztet Rawls eredeti állapot-konceptiójára, jóllehet nem elég kidolgozott ahhoz, hogy az eltéréseket megfelelően jellemezhessük.

<sup>604</sup> MacIntyre, 1981/1999: *Az erény nyomában*. 206.

<sup>605</sup> MacIntyre, 1981/1999: *Az erény nyomában*. 207.

<sup>606</sup> MacIntyre, 1981/1999: *Az erény nyomában*. 295. Ld. még ehhez az 1.1. fejezetet.

van a racionalitás szempontjainak megőrzése érdekében is, illetve a felülbírálás lehetőségéhez és helyes elvek közös kereséséhez is.

Ehhez még hozzátehetjük továbbá, hogy időnként a szabálykövetés nem jelent nagyobb kihívást, mivel az adott esetben eléggé egyértelmű, mit is követel meg tőlünk egy-egy szabály. MacIntyre erre időnként utal maga is, mikor azt sugallja, hogy a természetes törvények közül csak egyeseknek bonyolultabb az alkalmazásuk,<sup>607</sup> ám nem mindnek. Például azt írja, hogy vannak olyan cselekedetek, amelyeket minden erényes törvényhozó megtiltana, és az ezeket magában foglaló ítéletek olyan szabályok alkalmazását jelentik, amelyek nem tartoznak az „*epieikeia*” területéhez<sup>608</sup> – ahol is az *epieikeia* arisztotelészi fogalma a *phronészisz* terepét jelöli, azt a területet, amely az „ésszerű, ám nem szabályvezérelt ítéleté”.<sup>609</sup> Ennek értelmében ezek a szabályok és alkalmazásuk nem szorulnak rá a nem szabályvezérelt ítélet képességére.

Könnyű példák adódnak erre az esetre, hiszen ha azt vesszük, hogy egy barátunkat megölhetjük-e, ha úgy hozza a kedvünk, vagy pusztán szeszélyből átverhetjük-e egy számára súlyos veszteségekkel járó ügyben – ezeket az opciókat kategorikusan tiltja a természetes törvény. Hogy önvédelemből ölhetünk-e vagy hogy tréfából egy tét nélküli dologban átverhetünk-e valakit, az már nehezebb kérdés – ám még mindig megválaszolhatónak tűnik.<sup>610</sup>

De MacIntyre más példákat is felhoz, ahol szerinte az igazságra törekvés előírása egyértelműen eligazít: ilyen, amikor egy-egy anya vagy gondozó a gyermek életét menti meg hazugság árán egy támadó féltől – ez a helyzet, ha tényleg csak hazugság által menthető, elég egyértelműen meg is követeli a hazugságot.<sup>611</sup> Emiatt mondhatjuk, hogy sok esetben elégségesen alkalmazhatók a természetes törvények előírásai. Más esetek azonban sok kérdést felvetnek: ilyen például a lopás kérdése, amely esetén a „tulajdon” fogalma értelmezésre szorul – MacIntyre például amellel érvel, hogy a tulajdonunk az is, amire más eszköz által ki nem elégíthető, általánosságban alapvető és jelenleg égető szükségünk van (pl. élelem, amit nem tudunk magunk előteremteni, de egy másik embernek a számára elégségesnél több van belőle).<sup>612</sup> Az ilyen összetettebb esetekben, bármelyik értelmezést is vegyük alapul, érdemes fenntartani a vizsgálódást arról, hogy melyik kedvez magának a vizsgálódásnak. A mai

<sup>607</sup> Ezt többé-kevésbé sejteti pl. MacIntyre, 1994: „Veritatis Splendor”. 180; MacIntyre, 2006: „Aquinas and the Extent”. 66.

<sup>608</sup> MacIntyre, 1988: *Whose Justice?* 121.

<sup>609</sup> MacIntyre, 1988: *Whose Justice?* 120.

<sup>610</sup> Az előbbi esetben egy létező fenyegetést hárítunk vissza, a másodikban a ténélküliség adja meg a kulcsot – ugyanakkor fontos, hogy az illető számára végül mindig derüljön ki az átverés, hogy helyreálljon a bizalom. MacIntyre valószínűleg hasonlóan kezelné ezeket az eseteket, legalábbis az alapján, amit az önvédelemről, a tréfákról és a tét nélküli dilemmákról ír különböző helyeken.

<sup>611</sup> MacIntyre, 2006: „Truthfulness and Lies: Kant”. 135. Vö. az előző szakasszal.

<sup>612</sup> MacIntyre, 1994: „Veritatis Splendor”. 180. Ld. ehhez még a 3.2. fejezetet.

társadalomban a tulajdon fogalma például nem ilyen, Szent Tamás-i értelemben elfogadott; ám ennek felülvizsgálása szükséges lehet, mivel megfelelő tulajdon, illetve alapvető szükségletek kielégítése nélkül – mint erre MacIntyre is tesz utalást – a nélkülöző emberek gyakorlatilag képtelenek a racionális vitában egyenlő félként részt venni.<sup>613</sup>

### *Az szabályok szegényessége*

Azon kívül, hogy a szabályok követése episztemológiai problémát jelent (vagyis felvet olyan eddig tárgyalt kérdéseket, hogy hogyan is tudhatjuk, miként alkalmazzunk egy-egy szabályt és hogy miként lehet a szabálykövetés racionális és kritizálható), a szabálykövetés etikájának kritizálása sokszor azt is magában foglalja egyes szerzőknél, hogy az valamiféle pusztán mechanikus, esetleg farizeusi erkölcsfelfogást jelentene – úgyszólván egy kantiánus „voluntarizmust”. Az ilyen kritikákat megfogalmazó szerzők<sup>614</sup> a szabályok etikáját szegényesnek és túl kevésnek látják, ezért is hangsúlyozzák az erényeket a szabályokkal szemben, vagy akár a természetes törvényen túlmenően. Ez a fajta szemlélet MacIntyre-nél is részben megjelenik, amikor leírja, hogy Szent Tamás szerint a természetes törvény előírásainak betartása csupán egyetlen aspektusa annak, ahogy egy cselekedet jó vagy rossz lehet: attól még, hogy egy tettünk nem ellenkezik a természetes törvényekkel, még nem feltétlenül lesz jó – bár ha azokkal nincs összhangban, akkor viszont feltétlenül rossz. Nézzük meg ennek a gondolatnak a részleteit.

Az a négy aspektus, amely Szent Tamásnál jóvá (vagy a tőlük való eltérés rosszá) tesz egy cselekedetet, a következő.<sup>615</sup> Először is a cselekvés természetének magának kell jónak lennie – MacIntyre példája erre az, hogy egy családi házat építeni azért jó, mert jó, hogy az emberek együtt éljenek. A második aspektus lesz csupán a természetes törvény előírásainak való megfelelés. A harmadik aspektus, hogy egy cselekedet csak akkor lehet jó, ha semmilyen ártalmas következménye nincs akcidentálisan. Negyedrészt pedig akkor jó egy cselekedet, ha már az oka is jó, ami jellemzően azt jelenti, hogy a cselekedet egy erényből származik – de úgy is érthetjük ezt, hogy jószándékból következik, motivációnk a megcselekvésére jó – nem csupán jutalomért vagy a büntetés elkerüléséért, önzésből hajtjuk végre. A lényeg itt az: a természetes törvény elvileg pusztán egyetlen aspektusa a jócselekedeteknek.

<sup>613</sup> Ld. ehhez a 3.1. és a 3.2. fejezetet.

<sup>614</sup> Különösen Pinckaers. Ld. pl. Servais Pinckaers, 2015: *Séta az erények kertjében*. 103.

<sup>615</sup> MacIntyre, 1988: *Whose Justice?* 194-195.

MacIntyre azt több ízben kiemeli, hogy a természetes törvény előírásai nem határozzák meg, mit tegyünk – jóllehet számos opciót kizárnak, de sok másikat nyitva is hagynak. Ez egyrészt teoretikus előnyt jelenthet, amennyiben nem a természetes törvény-koncepciónak kell minden erkölcsi kérdést megválaszolnia, másrészt viszont hátrány is, hiszen lehet, hogy a természetes törvény összességében túl keveset mond. A válasz erre a dilemmára talán az lehet, ha egyrészt megengedjük, hogy sem ontológiailag, sem normatíván nem határozza meg az erkölcs egészét a természetes törvény, ezért nem feltétlenül az etika teljességét nyújtja vagy az erkölcsi előírások maximumát, esetleg túlteljesítését – csak az alapvető erkölcsi előírásokat, melyekre ráépülhet vagy emellett lehet másból következő szabály vagy érték is – ami viszont a természetes törvény normáinak nem mondhat ellent.<sup>616</sup> Ugyanakkor ennek a lehetőségnek a fenntartása mellett másrésztől alá kell húzni: a természetes törvény parancsolatai nem merülnek ki pusztán tiltásokban, és egyrészt számos cselekedetet előírnak (tehát ebben az értelemben „pozitív” természetes törvények is vannak), és a MacIntyre által fent kiemelt három másik aspektusban is lehetnek közvetlenül relevánsak.

Mielőtt a „pozitív” előírásokra utalást röviden kifejteném, és a fenti aspektusokat újból sorra venném a természetes törvény számára adódó relevanciájuk felől, jegyezzük meg, hogy egy logikai lehetőség is nyitva áll a Szent Tamásnak megfogalmazható válasza. Ott van ugyanis az a teoretikus lépés, miszerint talán nem csak az a megengedett, helyénvaló vagy kötelező számunkra, ami (az ő fogalmai szerint) minden aspektusból jó – tehát a természetes törvény ilyen értelemben még mindig lehet fontosabb, mint egy cselekedet minden aspektusból vett jósága (már amennyiben ezt valóban nem fogja át a természetes törvény). Térjünk vissza azonban most már arra, hogy a természetes törvény MacIntyre-nél sem csak tilt, majd a jó cselekedetek aspektusaira, ahogy arról Tamás számot ad.

Először is: MacIntyre leggyakrabban csakis a természetes törvény negatív előírásaira utal, amikor azt sugallja, hogy ezek egyértelműek, vagy amikor azt állítja, hogy a természetes törvények csak a morál egyetlen aspektusát jelentik.<sup>617</sup> Az azonban a fentiekből is egyértelmű kell legyen, hogy a természetes törvény bizonyos cselekvéseket is előír – legalábbis bizonyos szituációkban parancsolhat konkrét cselekvést. Így például az anyának, aki máshogy nem tudja védeni a gyermekét, előírja, hogy hazudjon a támadónak. Ezen kívül pedig MacIntyre-nél kimondottan találhatunk sok más példát, ahol a természetes törvény ilyen eseteire utal, amelyek

---

<sup>616</sup> Erre egy példa lehet a pozitív törvény, amelyet Szent Tamás az „emberi törvénynek” nevez. A patriotizmus erkölcséről írva továbbá MacIntyre megfogalmazza, hogy ennek a partikularista etikának szentesítést és korrekciót is szolgáltathat a tomista természetes törvény, amely viszont nem határozza meg a partikuláris előírásait. Ld. MacIntyre, 1984: *Patriotism*. 15. Vö. Bernáth – Paár, 2017: „Szabad-e hinnünk”. 20-21.

<sup>617</sup> MacIntyre, 1988: *Whose Justice?* 195.

nem pusztán negatívak.<sup>618</sup> Ennek belátása után rátérhetünk a jó cselekedet aspektusainak kérdésére.

Az első aspektus az, hogy magának a cselekvésnek is jónak kell lennie természeténél fogva. Ám a természetes törvény vonatkozásában is fontos a cselekedetek természete maga, hiszen – egy arisztotelészi példával élve – a szülőgyilkosságot épp természete miatt tiltja, más cselekedeteket pedig szintén természetük miatt ír elő, mint amilyen az igaz közlés. A második aspektus maga a természetes törvény volt, a harmadik aspektus viszont az akcidentális következményekre vonatkozott. Ez számos kérdést felvet arról, hogy szándékolt vagy nem szándékolt következményekről van-e szó – ami a Szent Tamás által megfogalmazott ún. kettős hatás elvének tárgyalását is szükségessé tenné a teljes kifejtésben. Itt talán elégségesnek lázlik azt megjegyezni, hogy amennyiben egy cselekedetünk előreláthatóan olyasmihhez vezet, ami ártalmas másoknak, úgy azt lehetőleg el kell kerülnünk. Minden esetre tekinthetjük úgy, hogy ha ez etikailag számít, akkor a természetes törvényhez legalább részben hozzátartozik a morálnak ez az aspektusa is.

A negyedik aspektus – vagyis hogy a cselekvésnek egy erényből vagy jóindulatból kell fakadnia – különösen is érdekes. Mégpedig amiatt, hogy – mint arra korábban utaltam – a természetes törvény előírásai és az erények közt intim összefonódás áll fenn. A fent írtakon kívül (miszerint szabályok nélkül az erények nem állnak meg magukban) hozzájön az is, hogy egyes erények kifejezetten is valamiféle szabályhoz való alkalmazást követelnek meg, és *vice versa*, a természetes törvények egyes előírásai bizonyos erények manifesztálását követelik meg tőlünk. MacIntyre szerint – mint a terminológiai tisztázás során már idéztem – az „igazságra törekvés, a kitartás bátorsága és a türelem bátorsága, a tapintatosság és a nagylelkűség [...] ugyanolyan szükségesek a magamhoz való viszonyomban, mint ahogy a másokkal való bánásban.” Szerinte a „minimális követelményei ezeknek az erényeknek nem mások, mint a természetes törvény előírásai.”<sup>619</sup> Ezen kívül *Az erény nyomában* egyik helyén úgy fogalmaz, hogy „csak a részben a törvénynek való engedelmisség által meghatározott élet mutathatja föl teljesen azokat az erényeket, amelyek nélkül az emberi lények nem érhetik el *telos*ukat.”<sup>620</sup> Ugyanott korábban a „különböző erényeket megkövetelő és hozzájuk rendre kapcsolódó vétkeket tiltó előírásokról (*precepts*)” beszél<sup>621</sup> – éppúgy, ahogy a természetes törvény „előírásairól” is szokás beszélni, és ahogy ő is általában fogalmaz e törvényekkel kapcsolatban.

<sup>618</sup> Pl. gyakoroljuk a megértést, műveljük az értelmünket és kerüljük a tudatlanságot. MacIntyre, 2006: „Aquinas and the Extent”. 64.

<sup>619</sup> MacIntyre, 1994: „Veritatis Splendor”. 194-195. Vö. MacIntyre, 2006: „Natural Law as Subversive”. 58.

<sup>620</sup> MacIntyre, 1981/1999: *Az erény nyomában*. 371. Vö. 1988: *Whose Justice?* ix.

<sup>621</sup> MacIntyre, 1981/1999: *Az erény nyomában*. 79.

Egy ponton pedig kifejezetten Szent Tamásnak is tulajdonítja azt a tant, miszerint a természetes törvény *minden* (!) erényes cselekvést előír.<sup>622</sup> Eleve már MacIntyre is azt írja azonban a négy aspektus problémájának felsejtésekor, hogy a „természetes törvény előírásainak alkalmazkodni több, mint egyszerűen tartózkodni attól, amit ezek az előírások tiltanak, és megtenni, amit parancsolnak.”<sup>623</sup>

Több elméleti indok is szól azonban amellett, hogy a természetes törvények valóban előírják az erényességet (ha talán nem is minden egyes erényes cselekedetet).<sup>624</sup> Fentebb láthattuk, hogy az igazságra törekvés erényét MacIntyre különböző okokból maga is egy szabály segítségével elemezte. A racionalitáshoz és a dialógushoz pedig erényeket is meg kell testesítenünk szabályok betartása mellett, a következetes integritást, valamint állhatatosságot (tehát a fentiekben kiemelt erényeket) felmutató viselkedéshez pedig számos erény nélkülözhetetlen. Eleve igaz lesz, hogy ha (amint többször utaltam rá) egymás nélkül nincsenek meg a szabályok és az erények, akkor kölcsönösen szükségessé teszik egymást számunkra – tehát szabályok és erények szerves egységéről beszélhetünk. Ennélfogva a negyedik aspektus nem választható el a hármastól, vagyis a természetes törvények és az erény (valamint az erények által magában foglalt motiváció) kérdése nem teljesen különbözik egymástól.<sup>625</sup>

### Konklúzió

A fentiekben tehát amellett érveltem, hogy a szabálykövetést degradáló kritikák nem érintik a természetes törvényre vonatkozó macintyre-iánus felfogást. Ennek legfőbb oka, hogy MacIntyre-nél egyértelművé válik, hogy értékek szoros, már-már szimbiotikus kapcsolatáról van szó: az etika komponensei kölcsönösen meghatározzák egymást – például az erények is értékes célok, a törvények is előírnak erényeket, egyes erények pedig nem valósíthatók meg bizonyos szabályok betartása nélkül. Ezen kívül MacIntyre érvei szerint a szabályok, különösen a reflektált és elméletileg átgondolt szabályok már csak a racionalitás, illetve a racionális kritika lehetőségének fenntartása miatt is fontosak. Ugyan a szabályok alkalmazása nem lehet pusztán mechanikus tevékenység, emiatt szükség van nem szabályvezérelt készségekre is a

<sup>622</sup> MacIntyre, 1997: „Natural Law Reconsidered”. 96. Vö. Aquinói, 2008: *A teológia foglalatata*. 627-628. ST I-II q100 a2.

<sup>623</sup> MacIntyre, 1988: *Whose Justice?* 194; 2006: *Dependent Rational Animals*. 111-112.

<sup>624</sup> MacIntyre, 1999: *Dependent Rational Animals*. 109.

<sup>625</sup> Azon a helyen, amit MacIntyre citál Szent Tamástól voltaképp nem esik szó természetes törvényről, így Tamás nem is állítja, hogy a természetes törvény a jó emberi cselekedetnek csupán egy aspektusa lenne. Ehelyett a második aspektust így jellemzi: „a faj szerinti jóság, ami a megfelelő tárgyból következik.” Aquinói, 2008: *A teológia foglalatata*. 121. ST I-II a18 q4 c.



szabálykövetéskor, ám ettől még pusztán ez a képesség (a *phronészisz*) nem áll meg önmagában a szabály nélkül – hiszen ilyenkor nem lenne mit alkalmaznia sem. És bár sok esetben nem könnyű rájönnünk, hogy egy szabály érvényesítendő-e az adott szituációban, lesznek olyan paradigmaticus esetek, amikor ez gyakorlatilag evidens lesz.

A természetes törvény mindazonáltal mégsem feltétlenül jelenti az etika teljességét: elég nagy halmaz azon esetek összessége, amikor kevésbé egyértelmű, hogy pontosan melyik elvet és hogyan kell alkalmazni – még ha valóban alkalmazni is kellene a természetes törvény előírásait, ám ezen előírások összessége sem fedi le és határozza meg feltétlenül az összes értéket, erényt és követendő szabályt. A természetes törvények eddig általunk ismert legjobb megfogalmazásaira (és feltehetőleg minden jövőbeli listájára) is igaz továbbá, hogy egyfelől még számos ponton további következtetések által kiegészíthetők, másfelől pedig az erényekre támaszkodva, a gyakorlati bölcsességgel rendelkező, erényes ágens belátása által finomíthatók. Ám ahhoz, hogy más követendő értékeket és elveket megtalálhassunk, hasznos fogódzót adnak maguk a természetes törvény előírásai, hiszen ezek a tanulást és az igazság elérését célzó dialógust hivatottak lehetővé tenni.

### 3. DIALÓGUSPOLITIKA:

#### mit is ír elő közösségeink számára az igazság?

Az előző fő részben az etika elméletibb és metafizikaibb kérdéseitől haladtam a praktikus kérdésekig – felvetve a természetes törvény szokásokhoz, valamint a gyakorlatként értelmezett foglalatosságokhoz való viszonyára vonatkozó kérdést. Majd a természetes törvény tartalmát bontottam ki legalábbis részlegesen – ugyanakkor igyekezve aláhúzni gazdagságát. A 2.2. fejezetben már kiderült, hogy a közösségünkhöz való viszony döntő jelentőségű MacIntyre szerint ebben a fajta etikában. Ezért ebben a fő részben áttérek arra, hogy a közösségeinkben, a társadalomban is releváns az itt kifejtett természetes törvény, és előírásainak ezen a szinten is ugyanúgy érvényesülnie kellene.

Vannak azonban, akik kétségbe vonják, hogy MacIntyre politikafelfogása egyáltalán eléggé politikai lenne, vagy hogy szerencsés megközelítése-e a politikának. Ezért a 3.1. fejezetben Catherine Zuckert és Nathan Pinkoski vádjaira reagálok: az előbbi szerint MacIntyre politika-felfogása túlságosan is radikális, szigorú és alávethné az egyént a közösségnek; az utóbbi szerző szerint viszont MacIntyre nem is igazán politikafilozófiát művel – állításai pedig nem elég konkrétak ahhoz, hogy valódi politikafilozófiát alkossanak, amit akár a gyakorlatban is lehetne alkalmazni. Válaszomat MacIntyre-nek a toleranciával kapcsolatos téziseire építem, mivel ebből kiderülhet, miben tévednek ezek a vádak – és szólásszabadság tárgyalásával szervesen kapcsolódhatok is az előző fejezetben kifejtett igazmondás-tematikához.

Némileg megalapozottnak tartom Zuckertnek azt az aggodalmát, miszerint MacIntyre az egyént alárendelné a közösségnek – ezért térek át a 3.2. fejezetben az egyéni jogok kérdésére, amely jogok más egyénnel, de a közösségünkkel és az állammal szemben is fennállhatnak. Itt egyértelműen MacIntyre ellen érvelek, aki különböző műveiben hajlamos a jogokat defláló, azokról relativisztikus, historicista pozíciót elfoglalva írni. Meg fogom mutatni, hogy az emberi jogok ilyenfajta tagadása nemcsak nem kompatibilis az itt kifejtett természetes törvénnyel – de jó okunk van rá, hogy úgy véljük: a természetes jogok egyenesen következnek a dialogikus, vizsgálódás-központú etikából és politikából.

#### 3.1. Lehetséges-e egy macintyre-i dialóguspolitika? MacIntyre kontra Pinkoski és Zuckert

„Fölismerve azt, hogy a legfontosabb dolgokat illetően tudatlanok vagyunk, ezáltal azt is fölismerjük, hogy a számunkra legfontosabb dolgok, vagy az egyetlen szükséges dolog, a

legfontosabb dolgok tudásának keresése (*quest*), vagy másként a bölcsesség keresése” – írja Leo Strauss a *Természetjog és történelemben*, hozzátéve: „ez a következtetés egyáltalán nem mentes a politikai következményektől.”<sup>626</sup> Alasdair MacIntyre *Az erény nyomában* című könyvében felbukkan ugyanez a gondolat<sup>627</sup> a keresés politikai relevanciájáról egy olyan passzusban, ahol MacIntyre az életről általában is mint „keresésről” beszél.<sup>628</sup> „a jó emberi élet a jó emberi élet keresésével eltöltött élet, és a kereséshez szükséges erények tesznek képessé bennünket annak megértésére, hogy ezenkívül mi más még a jó emberi élet.”<sup>629</sup> Ehhez pedig ő is hozzáfűzi, hogy tézise politikai relevanciával bír: az „erények katalógusa ennél fogva tartalmazni fogja az olyan háztartások és politikai közösségek fenntartásához szükséges erényeket, melyekben a férfiak és a nők együtt kereshetik a jót, valamint azokat az erényeket is, amelyek a jó jellegére vonatkozó filozófiai vizsgálódáshoz szükségesek.”<sup>630</sup> Ugyanez a meglátás ismétlődik meg MacIntyre-nek a „A politika, a filozófia és a közjó” című cikkében, ahol már csak a kontextus miatt is hangsúlyosabbak a tézis politikai vonzatai. Itt azt a kérdést vizsgálja, amely döntő számára a politikai közösségeket illetően: „milyen politikai társadalom az, amelyikben az emberi lények leginkább megérthetik, mi számukra a jó?”<sup>631</sup> Szerinte az egyik „ismertetőjele lesz az ilyen közösségeknek [...], hogy tagjai általában és jellemzően felismerik, szükséges az Aquinói Szent Tamás által a természetjog [azaz a természetes törvény, *natural law*] előírásainak nevezett mérce betartása, amennyiben egymástól és együtt szeretnék megtudni, mi számukra az egyéni és a közjó” – ugyanis „az ilyen szabályok vezette kapcsolatok nélkül nem képesek megérteni azt, amit legjobban meg kell érteniük.”<sup>632</sup>

Az alábbiakban azt vizsgálom, hogy mik is közelebbről a politikai vonzatai ennek a fajta természetes törvénynek. Ezt az általános jellemzést vetem össze Nathan Pinkoski és Catherine Zuckert egymással ellentétes irányú MacIntyre-kritikáival, és a tolerancia, illetve a cenzúra kérdésének hosszabb tárgyalásával illusztrálom bővebben, hogy MacIntyre hogyan is felelhetne vádjaikra – és hogyan felelne egyúttal egy fontos strauss-iánus kérdésre is.

<sup>626</sup> Strauss, 1999: *Természetjog*. 33. vö. 151. A jelen fejezet egy verzióját ld. Paár, 2020: „Lehetséges-e egy macintyre-i dialóguspolitika?”

<sup>627</sup> A két passzus és a két szerző több gondolatának hasonlósága ellenére az egész műben – és amennyire meg tudom ítélni – az alább hivatkozott egy helyet leszámítva az egész MacIntyre-életműben sem történik utalás Strauss-ra.

<sup>628</sup> Ugyan az idézett mondat angol eredetijében a „keresésnek” a „seek” felel meg, MacIntyre ugyanebben a passzusban többször alkalmazza a „quest” kifejezést is.

<sup>629</sup> MacIntyre, 1981/1999: *Az erény nyomában*. 295. Ld. ehhez az 1.1. fejezetet.

<sup>630</sup> MacIntyre, 1981/1999: *Az erény nyomában*. 294.

<sup>631</sup> MacIntyre, 2002: „Politika, filozófia, közjó”. 89.

<sup>632</sup> MacIntyre, 2002: „Politika, filozófia, közjó”. 89. Mint a bevezetőben már jeleztem, MacIntyre emiatt alkalmazhatja saját politikai felfogására a „közjó és a természetes törvény politikája” címkét. Ld. MacIntyre, 2006: „Preface”. viii.

## Ellentétes MacIntyre-kritikák

Catherine Zuckert „Do »Virtue Ethics« Require »Virtue Politics«?” című cikkében több arisztotelianus szerzőt hasonlít össze annak tekintetében, hogy egymáshoz képest milyen tévedések vagy hiányosságok találhatók elméletükben. Állítása szerint arisztotelianus szempontból kérdéses, hogy a modern liberális demokráciák polgárai hogyan is válhatnak erényessé – „hiszen a törvényeik sem nem azonosítják explicite, sem nem jutalmaznak vagy becsülik meg az erényes magatartást”.<sup>633</sup> Arisztotelész szerint pedig az ember nem válhat erényessé, ha neveltetése nem megfelelő, a megfelelő nevelést pedig törvényekkel kell „támogatni és fenntartani”.<sup>634</sup> Zuckert szerint emiatt fel kell tennünk a kérdést: „a liberális demokráciák polgárai hogyan is válhatnak erényessé”?<sup>635</sup>

Úgy tűnik, Zuckert szerint Douglas Den Uyl és Douglas Rasmussen megközelítése korrigálhatja MacIntyre álláspontját.<sup>636</sup> Míg ugyanis MacIntyre Zuckert szerint túlságosan is aláveti az egyéni jót a közjónak, addig az arisztotelianus-liberális szerzőpáros élesen elkülöníti egymástól az egyéni javakat és erényeket a politikai megfelelőiktől. Ám végeredményben Zuckertnél tisztázatlan marad az, hogy mi is a törvények szerepe az egyén erényessé tételében. Úgy tűnik, szerinte nem feltétlenül szükségesek szubsztanciális, az erényeket egyértelműen meghatározó és jutalmazó törvények, ehelyett „több olyan oktatóra van szükségünk, akik diákjaikat [...] emlékeztetik a gyakorlati bölcsesség és a helyes jellem kialakításának fontosságára. Jóllehet ezeknek az oktatóknak nem lesz törvényi tekintélye, ám – ahogy Arisztotelész tanítja – az erény csak akkor erény, ha önmagáért választjuk.”<sup>637</sup> Ezzel el is marasztalja az általa tárgyalt arisztotelianusokat (köztük MacIntyre-t), amiért „nem veszik figyelembe saját munkájuk természetét és lehetséges hatásait.”<sup>638</sup>

Zuckert tehát hibaként rója fel az arisztotelianusok számára (és bizonyos mértékig Arisztotelész maga számára is), hogy nem veszik figyelembe saját oktatási tevékenységüket.<sup>639</sup> Bár ezt nem mondja ki egyértelműen, feltehetőleg úgy érti: még ha a liberális demokráciák törvényei nem is nevelő természetűek, attól még a polgárok nevelése során tanáraik az erényes

<sup>633</sup> Zuckert, 2015: „Do »Virtue Ethics« Require »Virtue Politics«?” 95.

<sup>634</sup> Zuckert, 2015: „Do »Virtue Ethics« Require »Virtue Politics«?” 95. Arisztotelész azt írja: „bajosan részesülhetnénk, gyermekkorunktól fogva az erkölcsre irányuló helyes vezetésben, he nem nevelkednénk ilyen [azaz az erkölcsre irányuló] törvények alatt.” *Nikomakhoszi etika*. 361. vö. 363. 1179b vö. 1180a.

<sup>635</sup> Zuckert, 2015: „Do »Virtue Ethics« Require »Virtue Politics«?” 95.

<sup>636</sup> Zuckert, 2015: „Do »Virtue Ethics« Require »Virtue Politics«?” 106.

<sup>637</sup> Zuckert, 2015: „Do »Virtue Ethics« Require »Virtue Politics«?” 106.

<sup>638</sup> Zuckert, 2015: „Do »Virtue Ethics« Require »Virtue Politics«?” 106.

<sup>639</sup> Zuckert, 2015: „Do »Virtue Ethics« Require »Virtue Politics«?” 106.

életre felkészítő szerepet tölthetnek be – így pótolva azt a hiányt, amit a törvények neutralitása látszik jelenteni. Ennek a szerepnek a betöltése pedig Zuckert szerint nem jelent komolyabb feladatot: „nincs szükség különösebb oktatásra annak megértéséhez, hogy mit jelent jó embernek vagy jellemnek lenni; és ennek megértése kibővíthető és elmélyíthető történelmi, irodalmi és filmes példák segítségével.”<sup>640</sup>

Míg Zuckert inkább azért látja problematikusnak MacIntyre elméletét, amiért különbözik Den Uyl és Rasmussen felfogásától, vagyis mivel az elmélet esszenciálisan összetartozóként mutatja fel az „erényetikát” az „erény politikájával”, addig Nathan Pinkoski Émile Perreau-Saussine-re és Pierre Manent-re támaszkodva úgy látja: MacIntyre politikai víziója nem eléggé szubsztantív. Megismételve kritikájukat azt veti fel, hogy MacIntyre arisztotelianizmusa egyenesen „apolitikus”,<sup>641</sup> elsősorban mivel nincs válasza arra a „legjobb rendet”<sup>642</sup> avagy a „legjobb rezsimit”<sup>643</sup> (*best regime*) illető Leo Strauss-i kérdésre, amely Pinkoskiék szerint a politikafilozófiának – és különösképp az arisztotelészi politikának – tulajdonképp a sarokköve lenne. Mivel az államforma és a modern (nemzet)állam alternatíváinak kérdését MacIntyre gyakorlatilag nem tárgyalja, ezért ezek a kritikusok úgy veszik: MacIntyre filozófiája mentes a politikától (a politikatudományról már nem is beszélve), ehelyett legföljebb csak MacIntyre társadalomfilozófiájáról beszélhetünk.<sup>644</sup> MacIntyre inkább az állam szintje alatti társulásokra, közösségekre fókuszál, amit Zuckert nem túl szerencsésen – bár nem is minden alap nélkül – „civil társadalomként” ír le.<sup>645</sup> Ezzel azonban Pinkoski összefoglalása szerint „gyakorlatilag átengedi a kormányzást a liberalizmusnak”<sup>646</sup> – amelyet eközben mégis élesen bírál munkáiban. Pinkoski értelmezése szerint MacIntyre úgy gondolja: a liberalizmus leváltásának kísérlete így vagy úgy mindig valamiféle terrorba torkollik.<sup>647</sup> És mivel a liberalizmust ilyenformán mozdíthatatlanként, mintegy alapértelmezett rendként állítja be – ezért meg sem vizsgálja az alternatíváit.<sup>648</sup>

<sup>640</sup> Zuckert, 2015: „Do »Virtue Ethics« Require »Virtue Politics«?” 107.

<sup>641</sup> Pinkoski, 2019: „Manent and Perreau-Saussine”. 1.

<sup>642</sup> Vö. pl. Strauss, 1999: *Természetjog*. 18.

<sup>643</sup> Vö. pl. Strauss, 1999: *Természetjog*. 101-103.

<sup>644</sup> Vö. Pinkoski, 2019: „Manent and Perreau-Saussine”. 1-4.

<sup>645</sup> Zuckert, 2015: „Do »Virtue Ethics« Require »Virtue Politics«?” 106. Vö. MacIntyre, 1991: „I’m Not a Communitarian, But...” 91., ahol is MacIntyre azt írja, hogy az állam szintjén valószínűtlen, hogy megfelelő politikai változások menjenek végbe, ám koncentrálnunk közösségeink megfelelő koncepciókra való felépítésén pl. iskolákban, farmokon és más munkahelyeken, klinikákon, plébániákon – [vagyis] lokális környezetekben”. Ugyanakkor MacIntyre kisebb politikai alakulatokat (pl. falvakat) is teljességgel megfelelőnek látszik tartani politikai koncepciójának megvalósítására.

<sup>646</sup> Pinkoski, 2019: „Manent and Perreau-Saussine”. 1.

<sup>647</sup> Pinkoski, 2019: „Manent and Perreau-Saussine”. 3. Jóllehet a Pinkoski által idézett helyen MacIntyre szó szerint nem a liberalizmusról, csak a „modern rendszerről” beszél, Pinkoski értelmezése mégsem alaptalan. Ld. MacIntyre, 1998: „An Interview”. 265.

<sup>648</sup> Pinkoski, 2019: „Manent and Perreau-Saussine”. 3.

Úgy tűnik, Zuckert és Pinkoski kritikája egyszerre nem állhatja meg a helyét: MacIntyre-nek nem lehet a koncepciója túlzottan is elkötelezett a politikát illetően, túlságosan robusztus és egyúttal apolitikus, túl kevésbé szubsztanciális. Melyik kritika találja el MacIntyre-t? Az alábbiakban amellet érvelek, hogy mindkét kritika célt téveszt, bár a Zuckertnek adható válasz egyértelműbb MacIntyre szövegei alapján. Ám ha az alább mondottak helytállóak, Pinkoskinak azt felelhetjük: MacIntyre a politikai kérdésekben a szubsztancialitás megfelelő mértékét gyakorolja azzal, hogy egyes politikai kérdésekről kifejti javaslatait, míg másokról inkább tudatosan hallgat. A két kritikusként adható választ igyekszem alátámasztani a kényszer és a tolerancia, a véleményszabadság és a cenzúra problémáját használva fel példaként – már csak a kérdés MacIntyre életművében betöltött szerepe miatt is választva ezt a témát. Először is ezt a hangsúlyos szerepet igyekszem bemutatni, és mivel a két téma szorosan összefügg, MacIntyre liberalizmushoz való viszonyát is tárgyalom egyúttal. Ennek köszönhetően Pinkoskinak a MacIntyre és a liberalizmus közti viszonyra vonatkozó aggodalmaira is reflektálhatok, ráadásul ez a téma elvezet a dialógus MacIntyre politikafelfogásában is centrális helyet elfoglaló szerepéhez, hiszen a különböző nézetekkel szembeni tolerancia és a cenzúra dilemmái centralitásukat a MacIntyre természetes törvény-felfogása által előírt társadalmi dialógus lehetőségi feltételeire vonatkozó kérdésekként nyerik el.

### A kényszer és a tolerancia problémája

A tolerancia és a cenzúra problematikája kiemelten fontosnak tűnik MacIntyre számára. Már egy korai írásában, az antiliberális Paul Wolff *The Poverty of Liberalism* című könyvéről szóló kritikájában azt írja: „a liberalizmus erénye a tolerancia és a szabad véleménynyilvánítás értékének elismerése; ebben a kérdésben határozottan egyetértek a liberális értékekkel.”<sup>649</sup> Ezen a helyen MacIntyre lábjegyzetben az 1970-es Marcuse-ról szóló könyvére utal, ahol is kifejtette: „az olyan liberális intézmények, mint [...] az egyetemek és a szólásszabadság védelmet érdemelnek bármiféle racionális haladás előfeltételeiként.”<sup>650</sup> A tolerancia értékét már ebben a könyvében a racionalitáshoz köti, és ezzel – igaz csak közvetetten – az igazsághoz. A racionalitást szerinte azért értékeljük, mert eszközül szolgál arra, hogy hamis nézeteinket igazakkal cserélhessük föl – mégpedig a kritika és a cáfolat útján.<sup>651</sup> Szerinte a tolerancia

<sup>649</sup> MacIntyre, 1971: „Political and Philosophical Epilogue”. 283. A liberalizmushoz való viszonyához ld. még Paár, 2019: „A diskurzusetikák alakváltozatai.”; 2020: „A felforgatás.”

<sup>650</sup> MacIntyre, 1970: *Herbert Marcuse*. 77.

<sup>651</sup> MacIntyre, 1970: *Herbert Marcuse*. 103.

fokozatos megszüntetése épp a kritika lehetőségét rekeszti be.<sup>652</sup> Ezt ráadásul történelmi bizonyítékkal, a marxizmus Szovjetunióban teljesen irracionálissá váló verziójával is alátámaszthatónak látja; és ugyanott megjegyzi: „a racionalitás intézményesítése volt a polgári (*bourgeois*) társadalom egyik legnagyobb eredménye.”<sup>653</sup>

Egy cikkében a sztálinista államot egyenesen „megvetendőnek” nevezi, szembeállítva e tekintetben a mai társadalommal.<sup>654</sup> A modernitás és a modern társadalom hibáit pedig szerinte nem lehet ezzel egy napon említeni, hiszen hogy miben állnak ezek a hibák, az szerinte kifejezetten „vitatható” (*eminently debatable*).<sup>655</sup> Ez a megállapítása szintén a szólásszabadsággal és a racionális vitával összefüggésben szerepel, és átvihetőnek tűnik a modernitáson túl a felvilágosodás projektjére és a liberalizmusra is. Annál is inkább, mert a sztálinizmust és a modern államot (amelyet időnként nemzetállamként nevez meg)<sup>656</sup> szembeállító gondolata után azzal folytatja, hogy mivel is ért egyet a liberalizmusban: a liberális Bernard Williamsszel összefüggésben említi itt a „szabadság iránti tiszteletet” és az „elnyomó és megtévesztő (*deceitful*) intézmények kritikáját”.<sup>657</sup> Majd azt írja: „könnyedén egyet tudok érteni John Stuart Mill számos állításával. Gondom a liberalizmus gyakorlatával van [...], nem az ideáljaival. Azzal, amilyen mértékben a liberalizmus gyakorlata ideáljainak elárulását jelenti.”<sup>658</sup> Kicsivel később pedig egy konkrét pontban kifejti, mire is gondol: „a liberális társadalmak politikájával szemben az elsőszámú kifogásom, hogy a legtöbb polgáruktól megtagadják, hogy politikai hangjuk lehessen. A minden hang meghallgatásáért folytatott harc (*struggle*) olyasmí, amivel mindig is azonosultam.”<sup>659</sup> Így bár elsőre ellentmondásosnak tűnhet az, hogy a liberalizmus és a modernitás egy olyan hírhedt kritikusa, mint MacIntyre azonosul a liberalizmus ideáljaival, ezeket a megkülönböztetéseket figyelembe véve érthetővé válik hozzáállása.

<sup>652</sup> MacIntyre, 1970: *Herbert Marcuse*. 105.

<sup>653</sup> MacIntyre, 1970: *Herbert Marcuse*. 104-105. Később azt összegezve, hogy mit tanulhatunk Milltől az igazmondásról, MacIntyre arra jut: a „gondolatszabadság megsértésének esetei pontosan azért elítélendők, mert a gondolatszabadság szükséges ahhoz, hogy a [...] viták elérkezzenek az igazsághoz.” MacIntyre, 2006: „Truthfulness and Lies: Mill”. 118.

<sup>654</sup> MacIntyre, „Replies”. 202.

<sup>655</sup> Ezzel szerencsés módon elkülöníti magát a liberalizmus olyan kritikusaitól, akik a fasizmussal vagy a sztálinizmussal egyenrengúnak vagy akár annál rosszabbnak tartják a liberális államot. Pinkoski értelmezése szerint MacIntyre még együttműködésre is hajlandó lenne a liberális állammal, hogy az ilyesfajta „szélsőséges ideológiákkal” szembeszálljon. (Pinkoski, 2019: „Manent and Perreau-Saussine”. 3.) Bár az idézett helyen MacIntyre (2002: „Politika, filozófia, közjó”. 95) csak a nemzetállam pártjaival való együttműködésről (és nem explicite a liberalizmusról) beszél, Pinkoski valószínűleg nem téved, amikor MacIntyre-nek ezt a nézetet tulajdonítja.

<sup>656</sup> Arra, hogy MacIntyre a kettőt felcserélhetőként használja, jó példa MacIntyre, 1999: *Dependent Rational Animals*. 101.

<sup>657</sup> MacIntyre, 2013: „Replies”. 202.

<sup>658</sup> MacIntyre, 2013: „Replies”. 202.

<sup>659</sup> MacIntyre, 2013: „Replies”. 214.

A felvilágosodást *Az erény nyomában* lapjain olvasható kritikához újraértékelő, és több programját szétszálazó „Some Enlightenment Projects Reconsidered” című cikkében aprólékosabban kifejti, hogy milyen ideálokkal is ért egyet pontosan. Itt azt írja, hogy Kant a felvilágosodás primer feladataként annak elérését határozta meg, hogy az „emberek önállóan (*for oneself*) gondolkodjanak, és ne egy bizonyos tekintély előírásainak megfelelően”.<sup>660</sup> Ezt MacIntyre kiegészíti többek közt azzal, hogy egyrészt az önálló gondolkodás azt is jelenti mindig, hogy másokkal együttműködve gondolkodunk,<sup>661</sup> másrészt hogy nem feltétlenül baj, ha másokra vagy bizonyos autoritásokra támaszkodunk – csak ha ezt a kritika lehetőségének kizárásával, racionálisan nem alátámasztott tekintélyek esetében tesszük.<sup>662</sup> Ezzel együtt azonban megerősíti, hogy egyet kell értenie Kantnak a „Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?”<sup>663</sup> című cikkében tett fő állításával, amelyen vélhetőleg az önálló gondolkodás kivívásának szükségességét érti.<sup>664</sup>

MacIntyre megállapítja, hogy a felvilágosodás gyakran nagyon is helyesen ismerte fel azokat az intézményeket, amelyek elnyomóan léptek fel és gátolták az önálló gondolkodást, valamint az irracionális tekintélyek felszámolását. Ám a felvilágosodásnak azzal a projektjével mégsem azonosul, amely azt lenne hivatott megállapítani, hogy mely intézmények vezetnek a felvilágosodás ideáljának megvalósításához. A modern állam és a világpiac végül ebben csúfosan elbuktak véleménye szerint, ugyanis ma „nincs olyan intézményes tér, ahol az átlagemberek [...] bekapcsolódhatnak egymással egy szisztematikus és ésszerű (*reasoned*) vitába, amely vita egy racionálisan alátámasztott konszenzust (*common mind*) hivatott elérni úgy, hogy ennek a politikában is hangot lehet adni.”<sup>665</sup>

A fentiekből talán már látszik, hogy itt az ideállal való egyetértés legalább olyan fontos, mint annak megállapítása, hogy a modern társadalom ettől messze elmarad, vagy hogy a liberalizmus favorizálta intézmények szisztematikusán akadályozzák ennek az ideálnak a megvalósulását, mivel sokaknak még mindig nem adatik meg (akár épp ezen intézmények miatt), hogy érdemben meghallgassák őket. A véleménynyilvánítás szabadságának és a racionális vitának az eszménye még fontosabbnak is tűnhet, mint az utóbbi két kérdés – hiszen

<sup>660</sup> MacIntyre, 2006: „Some Enlightenment Projects”. 172.

<sup>661</sup> Vö. MacIntyre, 2013: „Replies”. 212. Ebben állítása szerint Kant is egyetért. Vö. MacIntyre, 1988: *Whose Justice?* 396., valamint magyarul ld. MacIntyre, 2002: „Vitattott igazságosság”. 63., ahol MacIntyre azt állítja: „senki nem gondolkodhat önállóan úgy, hogy csak saját magára hagyatkozik”. Ld. ehhez a hagyományokról ebben a és a 2.1. fejezetben mondottakat.

<sup>662</sup> MacIntyre, 2006: „Some Enlightenment Projects”. 179.

<sup>663</sup> Ld. Kant, 1980: „Válasz a kérdésre”.

<sup>664</sup> MacIntyre, 2006: „Some Enlightenment Projects”. 179. Egy másik cikkében (MacIntyre, 2013: „Replies”. 212.) már egyenesen azt sugallja: tulajdonképp nem is lehet máshogy gondolkodni, csak így – vagyis önállóan. Ami persze megfordítva azt is jelentheti: aki nem önállóan gondolkodik, az tulajdonképp nem is gondolkodik.

<sup>665</sup> MacIntyre, 2006: „Some Enlightenment Projects”. 185. Ld. erről továbbá disszertációm előszavát.



ez az, aminek a fényében az utóbbi kérdéseket megválaszolhatjuk.<sup>666</sup> De miért is lenne olyan fontos az ideálnak megfelelő diskurzus? És milyen esetben valósítható meg mégis ez az ideál MacIntyre szerint? Az alábbiakban ezekre a kérdésekre válaszolok.

### A dialóguspolitika alapjai

Hogy a dialógus kérdése centrális MacIntyre politikai gondolkodásában is, az már csak a következő idézetből is látható: „a politikai vizsgálódás helyes kiindulópontja [...] az a kérdés, hogy mit is jelent emberként reflektíve, gyakorlati racionalitással cselekedni, és hogy milyen típusú társadalmi rend szükséges ahhoz, hogy az ilyen emberek közös deliberációt folytathassanak a közjóról”.<sup>667</sup> Ennek a megfogalmazásnak különböző verziói több helyen is felbukkannak az életműben, többek közt a fent Leo Strauss-szal párhuzamba állított egyik helyen is. Az első lépés tehát a politikai problémák tárgyalásában is annak megállapítása, hogy mely gyakorlatok által tarthatjuk fenn a konstruktív dialógust, amely az önkritikát sem nélkülözi;<sup>668</sup> mely intézmények és milyen politikai berendezkedés szolgálja ennek a működését és fennmaradását úgy, hogy a dialógus nem marad hatástalan? Mielőtt erre ráérnénk, először még magát a dialógus jelentőségét kell kérdésessé tennem.

Miért is olyan alapvető fontosságú MacIntyre számára a dialógus, hogy az politikai felfogásának kulcsául is szolgálhat? MacIntyre ezt számos helyen indokolja, egymáshoz hasonló, de nem azonos, inkább egymást kiegészítő érvekkel – amelyeket már fentebb is tárgyaltam, politikai relevanciájuk miatt azonban érdemes újra áttekintenünk őket. Egyik típusú érvelésének bemutatásához alapul vehetjük Michael Sandel egyik megállapítását. Sandel azt írja: „míg a politikai filozófia bizonyos értelemben megvalósíthatatlan, más szempontból ugyanakkor megkerülhetetlen. Ebből a szempontból [...] napi gyakorlatunk és intézményeink egy elmélet testet öltött formái. Ha gyakorlatban politizálunk, máris valamilyen viszonyba kerülünk az elmélettel.”<sup>669</sup> Bármilyen bizonytalanok vagyunk is a politikai filozófia végső kérdéseit [...] illetően, egy dolog biztos: folyamatosan megélünk *valamilyen* választ e kérdésekre.”<sup>670</sup> Mint látható, Sandel szerint mind saját („napi”) gyakorlatunk, mind közös politikai intézményeink egy elméletet testesítenek meg. MacIntyre ugyanezt elsősorban a saját

<sup>666</sup> Talán MacIntyre-nél is ennek az ideálnak a fontosságára utal az a megjegyzése, hogy míg a sztálinizmus egyértelműen elítélendő, addig a modern társadalom hibái „vitathatók”. Ld. fenn.

<sup>667</sup> MacIntyre, 2013: „Replies”. 206-207.

<sup>668</sup> Vö. a 2.2. fejezet társadalomkritikára vonatkozó „maximáját”, valamint ld. MacIntyre, 2006: „Truthfulness and Lies: Kant”. 136-137.

<sup>669</sup> Sandel itt MacIntyre és Taylor gyakorlatkonceptiójára utal egy lábjegyzetben.

<sup>670</sup> Sandel, 1998: „A procedurális köztársaság”. 161.

gyakorlatainkkal kapcsolatosan fogalmazza meg. Azt írja: „a mindennapi gyakorlatok szintjén szembesülünk azzal a kérdéssel, hogy milyen hely illeti meg életünkben a különböző javakat [...]. Természetesen minden egyéni élet kifejez egy választ erre a kérdésre.”<sup>671</sup>

Mások gyakorlatai és politikai intézményei más elméletet testesítenek meg, és ezek az elméletek gyakran ellentmondanak egymásnak, időnként pedig a gyakorlat szintjén is összeütköznek. Ezek az elméletek lehetnek többé vagy kevésbé igazak, vagyis adekvátak, megfelelőek boldogságunk, végső javunk eléréséhez (akár akadályozhatnak is minket annak megtalálásában), továbbá követhetjük őket jó indokkal vagy indokolatlanul is. Azonban aligha feltételezhetjük, hogy a számos megközelítés (avagy gyakorlatban megmutatkozó elmélet) közül *biztosan* a miénk az igaz – így MacIntyre.<sup>672</sup> Ha ez a gondolat túl sarkos is, azt bizonyára elismerhetjük, hogy talán nem a mi gyakorlatunk a legtökéletesebb vagy minden lehetséges gyakorlat közül a legmegfelelőbb minden részletében. Gyakorlatunk még saját magunk számára sem feltétlenül a legmegfelelőbb. Létezhetnek a miénknél adekvátabb elméletek és gyakorlatok is, amelyek még jobban megközelíthetik a boldogságot (és a valóságot)<sup>673</sup> – vagy legalább nem jellemzőek rájuk azok a hibák, mint amik miénkre. Ha ettől még nem is kell elvetnünk a saját elképzelésünket, érdemessé válik feltenni a kérdést: hogyan ismerhetjük meg és sajátíthatjuk el a sajátunknál jobb felfogást?

MacIntyre rámutat, hogy ennek a kérdésnek a felvetésére már csak saját egyoldalúságunk és elfogultságunk, illetve előítéleteink miatt is szükség van.<sup>674</sup> Hagyományunk, az általunk elismert tekintélyek, következtetési formák, fogalmak és gondolkodásmód biztosítja azt a zsinórmértéket, amely mentén értelmesen fogalmazhatjuk meg gondolatainkat.<sup>675</sup> Azonban amennyire szükségesek ezek a meglévő formák, annyira tükröznek egy adott perspektívát is – amely valamennyire mindig partikuláris történetekben gyökerezik és lokális karakterrel bír. És ez korántsem mindig szerencsés. Azt, hogy ezek elengedhetetlenségét és hasznát teljességgel elismeri és okfejtésében megvédelmezi – jellemezhetnénk akár MacIntyre gondolkodásának konzervatív oldalaként is, ha nem illetné ezt a címkét visszatérően a lehető legvehemens kritikával.<sup>676</sup> Ehhez képest mindig előnyben részesíti a „forradalmi” jelzőt. Hogy miért, azt a

<sup>671</sup> MacIntyre, 2006: „Aquinas and the Extent”. 70; vö. 2006: „Truthfulness and Lies: Kant”. 138-9.; 2006: „Some Enlightenment Projects”. 182., valamint a disszeráció 1.1. fejezetét.

<sup>672</sup> MacIntyre, 2006: „Aquinas and the Extent”. 71.

<sup>673</sup> Ha nem hiszünk a boldogság elérhetőségében, akkor is láthatunk rá esélyt, hogy esetleg ebben tévedünk.

<sup>674</sup> Ld. MacIntyre, 2006: „Aquinas and the Extent”. 73, 78; 2016: *Ethics in the Conflicts*. 52.

<sup>675</sup> Ld. a 2.1. fejezet hagyományokról szóló szakaszát.

<sup>676</sup> Ld. pl. MacIntyre, 1981/1999: *Az erény nyomában*. 15. De politikai gondolkodásának is van „konzervatív” nevezhető oldala, amennyiben elismeri például a helyi szokások tekintélyét, és azt, hogy változásokat csak ezekre tekintettel vezethet be egy központi autoritás. Vö. MacIntyre, 2006: „Natural Law as Subversive”. 51. Ugyanakkor ezzel még nem kívánja a helyi előítéleteknek is megadni ugyanezt a legitimitást. Ld. „Natural Law as Subversive”. 63.

hagyománnyal kapcsolatos gondolkodása is mutatja: a hagyomány (lehetőség szerint) folyamatos felülvizsgálatra – sőt, időnként megreformálásra, avagy MacIntyre kuhni szóhasználatával „forradalomra” szorul, többek közt pontosan a lehetséges előítéletessége miatt.<sup>677</sup> Egy hagyomány kezdetben nagyon is önmagába zárt, azonban minél inkább képes ennek a zártságának a meghaladására, annál inkább méltó a mellette való kitartásunkra.

MacIntyre azt írja: szükségünk van „valamilyen elképzelésre az ember számára való jóról.”<sup>678</sup> Honnan vegyünk ilyen elképzelést? Pontosán azokból a kérdésekből, amelyek arra vezettek bennünket, hogy megpróbáljuk meghaladni a gyakorlatokban és a gyakorlatokon keresztül számunkra rendelkezésre álló korlátozott erényelképzelést.”<sup>679</sup> Vagyis legalább részben pont a meghaladást, korábbi egyoldalúságaink felülmúlását lehetővé tevő mozzanatokot kell továbbvinnünk a hagyományban is. Olyan elképzelésekre, gyakorlatokra, intézményekre van szükségünk, amelyek „nemcsak fenntartják a gyakorlatokat [...], hanem [...] amelyek megtartanak bennünket a jó megfelelő módon való keresésében” is.<sup>680</sup>

Ahhoz, hogy saját perspektívánkat kibővíthessük és hagyományunkat újragondolva, mintegy megszüntetve-megőrizve továbbvihessük arra van szükség, hogy mások perspektívájával megismerkedjünk és más hagyományokkal is párbeszédben álljunk.

Ez az együttgondolkodás azonban nem működhet megfelelően, ha mások akadályoztatva lesznek a becsatlakozásban. Ha csak a saját előítéleteinken keresztül mi igyekszünk képet kialakítani róluk, miközben magukat nem hallgatjuk meg – elkerülhetetlenül hiányos és könnyen súlyosan torz véleményre juthatunk őket illetően. (És ez ugyanígy igaz saját magunkra is: ha önmagunkra képtelenek vagyunk mások perspektívájából rátekinteni, önismeretünk alighanem hiányos lesz.) Ezért lenne racionális biztosítani azokat a kereteket, amelyek közt véleménykülönbségeinket megfelelő nyíltsággal és átgondoltsággal beszélhetjük meg. Ez megköveteli azt, hogy gyakorlatunkban másokkal szemben bizonyos módon viselkedjünk és hogy intézményeink is alkalmasak legyenek arra, hogy megfelelő körülményeket biztosítsanak az eszmecseréhez. Ezért egyszerre következnek ebből a belátásból etikai és politikai konklúziók.<sup>681</sup>

<sup>677</sup> Ezt Burke-kel ellentétben fejti ki, ld. MacIntyre, 1977/2006: „Epistemological Crises”. 12.

<sup>678</sup> Ezt ő a keresés elkezdésének feltételeként jelöli meg ezen a ponton. Viszont a fenti, Sandellel összefüggésben idézett passzusból világos lehet, hogy egyfajta elképzeléssel a jóról mindig rendelkezünk, de ez nem feltétlenül elég pontos – mondhatni nem „elég jó”. Ezért van szükség arra, hogy felvegyük a keresés ideálját is a részeként.

<sup>679</sup> MacIntyre, 1981/1999: *Az erény nyomában*. 294.

<sup>680</sup> MacIntyre, 1981/1999: *Az erény nyomában*. 294; vö. 2006: „Truthfulness and Lies: Kant”. 140.

<sup>681</sup> Vö. „az erkölcsi és a politikai életnek gyakorlati vizsgálódással töltött életnek kell lennie, pontosan ahogy Mill gondolta.” MacIntyre, 2006: „Truthfulness and Lies: Kant”. 140; vö. 142; 2006: „Truthfulness and Lies: Mill”. 120. (És persze Mill mellett MacIntyre itt Szókratészre is hivatkozhatott volna, aki szerint – ahogy az 1.1. fejezetben már felidéztem – a vizsgálódás nélkül leélt élet nem emberhez méltó élet – mint ahogy Mill maga is utalt a szókratikus dilaógusokra.)

Ilyen intézmények hiányában MacIntyre szerint az embereknek „közösségi döntéshozásukat” is olyan folyamatokra kell bízniuk, amelyeket „a racionalitástól mentes legitimációval felruházott öröklött tekintélyek mintázata” határozza meg, vagy olyan „implicit vagy explicit szerződés”, amelyben a felek „saját előnyüket maximalizálni próbálva” jutnak el egy eredményre. MacIntyre szerint „mindkét esetben a hatalmi egyenlőtlenségek határozzák meg a döntéshozatalt. A gyakorlati bölcsesség helyett a hatalomé lesz az utolsó szó.”<sup>682</sup> Ez azt jelenti, hogy a racionalitást megbénító erők áldozata lesz deliberációnk.

A racionális dialógus ily módon alátámasztott szükségességéből kiindulva MacIntyre különböző, politikainak tekinthető elveket sorakoztat fel. Ezek közé tartoznak a MacIntyre által meglepően locke-iánusan megfogalmazott elvek, „amelyek megtiltják, hogy egymás életét, szabadságát vagy tulajdonát veszélyeztessük”.<sup>683</sup> Továbbá a dialógus érdekében szükséges az is, hogy annak a közösségnek a biztonságáról gondoskodjunk, amelyben a párbeszéd zajlik. (MacIntyre szerint ezt azáltal kell tennünk, hogy egy bizonyos egyénnek vagy adott egyéneknek felhatalmazást adunk a biztonság megteremtéséhez szükséges dolgok elvégzéséhez.)<sup>684</sup> Mindig szükség van arra, hogy ha valaki fenyegeti a közösséget, azzal szemben megvédjük azt, ahogyan csak lehet.<sup>685</sup> Ám eközben azt sem szabad elfelejtenünk, hogy a fenyegető veszély kisebb is lehet vagy épp elhanyagolható ahhoz képest, ahogy gondoltuk: például MacIntyre szerint az idegenek, csak azért mert idegenek, még nem jelentenek fenyegetést a közösségre – szerinte „ennek feltételezése minden esetben a züllesztő (*corrupting*) képzelet műve”.<sup>686</sup> Mivel az idegenek is hozzátehetnek ismereteinkhez, ezért velük is szükséges úgy bánnunk, hogy értelmesen részeivé válhassanak vizsgálódásainknak. (Ahogy fentebb már idéztem a dialógusetika témájában, MacIntyre úgy fogalmaz: tiszteletben kell tartanunk „minden személy racionalitását, akik részei vagy részei lehetnek aktuális vagy potenciális kapcsolatainknak [sic!].”)<sup>687</sup>

Valamint amilyen mértékben lehetséges, azokat is a közösségünk részeinek tekinthetjük, akik véleménye akár többé-kevésbé alapvető ellentétben áll a miénkkel, amíg ez nem akadályozza közösségi életünket és közös dialógusunkat túlságosan – hiszen szükség van arra, hogy a saját meggyőződésünket megfelelően megvizsgálhassuk az egyet nem értőkkel együtt, egy ésszerű vitában.<sup>688</sup> Az ő részvételük segít hozzá ahhoz, hogy legerősebb ellenérvekkel

<sup>682</sup> MacIntyre, 2006: „Aquinas and the Extent”. 76

<sup>683</sup> MacIntyre, 2006: „Aquinas and the Extent”. 78.

<sup>684</sup> MacIntyre, 2006: „Aquinas and the Extent”. 79.

<sup>685</sup> MacIntyre, 2006: „Truthfulness and Lies: Kant”. 138.

<sup>686</sup> MacIntyre, 2006: „Truthfulness and Lies: Kant”. 138.

<sup>687</sup> MacIntyre, 2006: „Truthfulness and Lies: Kant”. 138. Vö. itt a 2.2. fejezettel.

<sup>688</sup> Ld. MacIntyre, 2002: „Politika, filozófia, közjó”; 2006: „Aquinas and the Extent”. 72

szembenézve fogalmazódhasson meg álláspontunk. MacIntyre jól látja, hogy erre azért is van szükség, mert a közösségeket a disszenzus és az ellentét is gazdagíthatja – ezért beszél nem csak a kooperatív eszmecsere,<sup>689</sup> de a konfliktus értékeiről is.<sup>690</sup>

A fenti meglátásokon kívül a „dialóguspolitikának” nyilván érintenie kell a tolerancia, a szólásszabadság és a cenzúra kérdéskörét is. Az alábbiakban azt mutatom be, hogy MacIntyre milyen javaslatokkal szolgál ezt a problematikát illetően. Annyit azonban már most megjegyezhetünk a legjobb rend fent felvetett kérdése kapcsán, hogy az csakis olyan lehet MacIntyre szerint, amely biztosítja a racionális közösségi párbeszédet. Ez a válasz még nem teljes ugyan, de eleve bizonyos kereteket kijelöl a megfelelő válaszhoz.<sup>691</sup>

### MacIntyre javaslatai

Azt már láttuk, hogy MacIntyre szerint fontos az a fajta dialógus, amelyben megismerhetjük mások perspektíváját, és amelyből tanulhatunk – lehetőségeinkhez képest az igazság felé haladva. Ez a fajta tanulás pedig nemcsak a saját javunkra vonatkozik, hanem arra is, hogy nekünk – akár mint e dialógus részvevőinek – mi a közös javunk és mit kellene tennünk, vagy legalábbis arra, hogy együtt milyen értékeket érhetünk el, és elkerülhetünk-e bizonyos rossz dolgokat egymást segítve.<sup>692</sup> MacIntyre belátása szerint ahhoz, hogy ezeket a javakat elérhessük, és hogy elkerülhessük, amit kerülendőnek látunk, egy a gyakorlatban is hatékony egyetértésre szükséges jutnunk ezeket az értékeket illetően közösségi dialógusunk során. „A mindennapi szociális élet összes virágzó formáját jellemzi ez a fajta eszmecsere” – írja.<sup>693</sup> Ahhoz, hogy ez a gyakorlatban is működő egyetértés létrejöhessen, egyrészt szükség van mindenkinek a nézetét megvitatni – hogy minden perspektívából tanulhassunk és integrálhassuk valamennyit, amennyire lehetséges. (Ez talán ahhoz is hozzájárulhat, hogy mindenki magáénak érezhesse a kialakuló eredményt, hogy megértsék az eredményét, vagy

<sup>689</sup> MacIntyre, 2006: „Toleration”. 206.; 2006: „Some Enlightenment Projects”. 176. Arról, hogy a kooperáció nem öncél ld. Paár, 2020: „A felforgatás”.

<sup>690</sup> MacIntyre, 2006: „Toleration”. 207. A „kognitív diverzitás” (tehát a disszenzus) és a kooperáció értéket egyszerre emeli ki MacIntyre, 2013: „Replies”. 212.

<sup>691</sup> A spártai állam például nem lehet a legjobb rend megtestesülése, hiszen erősen korlátozta a racionális vizsgálódás lehetőségét: ahogy MacIntyre fogalmaz: „életmódjuk és az ifjú spártaiak neveltetése [...] kizárják a reflektív gondolkodás javainak tisztelét.” (MacIntyre, 1998: „Rival Aristotles 2”. 26, 28.)

<sup>692</sup> MacIntyre, 2006: „Toleration”. 205. E gondolat már kiindulásul is szolgálhat Zuckert azon vádjának megválaszolásához, miszerint MacIntyre túlságosan is aláveti az egyéni jót a közjónak, így az egyént is a közösségnek – a teljesebb feleletet erre az alábbiakban igyekszem megadni.

<sup>693</sup> MacIntyre, 2006: „Toleration”. 205.

legalábbis azt, hogy megfelelő megfontolás útján jött létre.)<sup>694</sup> Másrészt szükséges a disszenzus felől a konszenzus felé haladni – méghozzá (mint láttuk) egy racionális úton.

Ehhez az alapgondolathoz azt is hozzátehetjük: nem mindegy, hogyan zajlik a vita, és hogy mi történik akár a vitán kívül, ami befolyásolja a vita alakulását és racionalitásának mértékét. Bizonyos viselkedések akadályozzák a vitát, nehezebbé teszik a résztvevők számára, hogy kifejtsék álláspontjukat, bizonyos tényezők pedig egyes résztvevőket tisztességtelen (és racionálisan nem alátámasztható) előnyhöz juttatnak álláspontjuk megosztásában és terjesztésében. Egyes megnyilvánulások a vitában megszólaló hangok sokféleségét szegényítik el, viszont más megnyilvánulások túlságosan is mély konfliktusokat szülhetnek a résztvevők közt – amely olyan ellentétekhez vagy egyenesen káoszhoz vezethet, amely a konszenzus lehetőségességét és ezáltal a közös cselekvés létrejöttét veszélyezteti.<sup>695</sup>

Alapvetően e két szélsőség elkerülése motiválja MacIntyre szólásszabadsággal kapcsolatos álláspontját: azaz az irracionálisan kialakított konszenzus, és az irracionálisan létrejövő disszenzus elkerülése határozza meg a véleménykülönbségekkel szembeni gondolatainak irányát. A diszkusszióknak egyszerre kell racionálisnak és kooperatívnak lennie, az ellentéteket értékelve a lehetséges mértékben az egység felé tartania.

Ez alapján felmerülhet a kérdés, hogy vajon az irracionális egyetértés vagy a racionális, de nagymértékű nézetbeli divergencia a rosszabb? MacIntyre az utóbbit sokkal jobbnak tartja, hiszen ekkor legalább – ha tényleg racionálisan jár el mindkét fél – egymást továbbra is racionálisként fogjuk tisztelni. Ellenkező esetben a konszenzus egymás megfelelő kezelésének rovására mehet, és még ha békésen (pl. választások által) értük is el a nem teljesen racionális konszenzust, ez ahhoz vezethet, hogy a másik fél kivonja magát a további valódi párbeszéd lehetősége alól – így elszalasztjuk azt a lehetőséget is, hogy a későbbiekben tanuljunk tőlük. Ahogy MacIntyre fogalmaz: „vannak erkölcsi értelemben rosszabb dolgok, mint az, hogy valakikkel feloldhatatlannak tűnő disszenzusban maradunk.”<sup>696</sup>

Ezek az elvárások adják meg azt is, amivel intoleránsnak kell szerinte lennünk: amikor valaki az általa kommunikáltak tartalmával vagy kommunikációjának módjával, esetleg ezekkel egyszerre veszélyezteti a racionális és kooperatív vitát, azzal kívül is helyezi magát

<sup>694</sup> Vö. MacIntyre, 2006: „Toleration”. 215, 222. Utóbbi helyen MacIntyre igazat ad Millnek abban, hogy szükség van az igazság intelligens és élő elsajátítására – amely csak egy szisztematikus vizsgálódás eredménye lehet.

<sup>695</sup> MacIntyre itt a bomlasztásról, illetve felforgatásról beszél, ám hogy a felforgatást általánosságban nem ítéli el, legalábbis akkor nem, ha az indokolt, az a „Sôphrosunê: How a Virtue Can Become Socially Disruptive” (1988) vagy a „Natural Law as Subversive” (2006) című cikkeiből is kiderül.

<sup>696</sup> MacIntyre, 2009: „From Answers”. 331.

ezen a vitán. Vagyis kiiratkozik az értelmes vitából,<sup>697</sup> lerombolja a saját kommunikációs szerepét és diszkvalifikálja önmagát mint beszélőt.<sup>698</sup>

MacIntyre egyszerre állítja egyrészt, hogy a meglévő konszenzusnak olyannak kell lennie, ami bármikor megkérdőjelezhető (legalábbis ha jó indokunk van a megkérdőjelezésre),<sup>699</sup> másrészt azt, hogy egyes kérdések nyitva tartása a racionális vitára voltaképp képtelen jellemre vall,<sup>700</sup> ugyanis ezeket konkluzíve megválaszolt kérdéseknek kell tekintenünk.<sup>701</sup> Tehát azokra, akik konstansan ezeket a kérdéseket feszegetik, szintén úgy kell tekintenünk, mint akik kiiratkoznak a racionális dialógusból.<sup>702</sup> Ám ezekről a kizárásokról is voltaképp azt állítja, hogy felülvizsgálhatónak kell lenniük.<sup>703</sup> Itt a MacIntyre-re általában is jellemző dialektikával vagy egyenesen ellentmondással állunk szemben: két, ellentétesnek látszó elvet kellene egyszerre érvényesítenünk ahhoz, hogy gyakorlati érvényességre igényt tartó konszenzus születhessen a közös döntéshozást elősegítő racionális vita által. Leglényegesebb konszenzusaink tartalmát konkluzív eredményeknek kell tartanunk, de egyúttal felülvizsgálhatónak és – MacIntyre talán azt mondaná – falszifikálhatónak is. Feloldható-e ez az ellentmondás?<sup>704</sup>

A túlságosan zárt, kirekesztő és belterjesen homogén dialógus nem gyümölcsöző, de a túlságosan nyitott, szabados és parttalanul széttartó dialógus sem lehet az. Ezt a két végletet kétféle módon kerülhetjük el: egyrészt a hiteink újragondolására szánt idő beosztásával, másrészt azzal, ha kategorizáljuk hiteinket a megkérdőjelezhetőségük mértékének szempontjából. Egyrészt időről időre felül kell vizsgálnunk egyes meggyőződéseinket, másrészt azonban ez a felülvizsgálás nem tarthat örökké – bizonyos szakaszokban folytatható csak le. Ezzel kapcsolatosan tanulságos, amire MacIntyre Burke kapcsán mutat rá – és amit futólag már többször idéztem rövidebben:<sup>705</sup>

Burke helyesen tételezi fel, hogy lerombolnánk a morális életet, ha a magatartásunk szabályai feletti elmélkedés előzne meg minden tettet. A tettnek nagymértékben megszokott beállítódásainkra kell támaszkodnia [...] Ámde ha emiatt a reflexió csak alkalmi lehet, az ilyen alkalmak fontossága növekszik, nem pedig csökken. Mert helyes, hogy nem vizsgáljuk alaposan újra folytonosan elveinket, ám ebből nem következik az, hogy mindig helytelen alaposan megvizsgálni őket. Így Godwin helyesen beszél világos

<sup>697</sup> MacIntyre, 2006: „Toleration”. 216.

<sup>698</sup> MacIntyre, 2006: „Toleration”. 206 vö. 219.

<sup>699</sup> MacIntyre, 2006: „Toleration”. 216.

<sup>700</sup> Vö. MacIntyre 2006h: 221.

<sup>701</sup> MacIntyre, 2006: „Toleration”. 217.

<sup>702</sup> MacIntyre, 2006: „Toleration”. 217.

<sup>703</sup> MacIntyre, 2006: „Toleration”. 216.

<sup>704</sup> Az itt jelentkező episztemológiai probléma feloldásának kísérlethez ld. Paár, 2018: „Retorting Arguments”. 22-28., valamint a disszertáció konklúzióját.

<sup>705</sup> Erről a megfontolásról a fentiekben már volt szó Winch kapcsán az 1.2. fejezetben, illetve Taylor kapcsán a 2.2. fejezetben.

kifejezésük és vizsgálatuk szükségességéről, arról, hogy „vessük el az előítélet palástját, és ne hagyjunk meg semmi mást, csak a pusztát észt”.<sup>706</sup>

Ami pedig a saját gyakorlatunkra igaz, az a közös cselekvésre, a közösség döntéseire is áll: a felülvizsgálás fontossága nem jelenti, hogy szünet nélkülnek kell lennie. Egyes konszenzusokat elég tartósnak kell tekintenünk ahhoz, hogy csak speciális alkalmakkor vessük fel újra a vitát róluk, csak akkor, ha az valóban indokoltnak látszik vagy ha arra megfelelő lehetőség kínálkozik. Emellett azoknak a meggyőződéseknek a számát, amelyeket a lehető legkevesebbszer gondolunk át, optimálisan alacsonyan kell tartanunk. Nem érdemes minden hitünket egyformán véglegesnek vagy épp lecserélhetőnek tekintenünk – egyfajta állandóságra szükség van az állhatatosság erényéhez, a tervezhetőséghez, és ahhoz, hogy a kevésbé centrális vélekedéseinket valamilyen viszonyításként szolgáló zsinórmérték mentén, a legfontosabbnak gondolt meggyőződéseink tükrében vizsgálhassuk felül.

MacIntyre szerint gyakorlatilag megkérdőjelezhetetlennek kellene tekintenünk olyan vélekedéseket, mint a flogiszton-elmélet hibás volta vagy a Holocaust ténye. Szerinte az előbbivel kapcsolatban gyakorlatilag már így is járunk el, az utóbbi hit esetét azonban hosszabban alátámasztandónak gondolja – ezért bővebben tárgyalja, több ízben is. Szavai szerint „a Holocaust tényei paradigmátikus esetét képezik azoknak a történelmi tényeknek, amelyek tagadása megakadályozza az emberi javak több jelentős felfogásának racionális értékelését. Következtetésem szerint [a Holocaust tagadása] olyan vélemény, amelyet nem szabad tolerálni semmiféle helyi közösségben, amelyet vétek (*vice*) tolerálni, és amely véleményen levőket el kell hallgattatni.”<sup>707</sup> Miért ítélt erről ilyen sarkosan? Az iménti idézetből is látszik, hogy nem csupán egy történelmi tény tudományos megalapozottsága a tét szerinte ebben a kérdésben, hanem az ember számára való jóra, a jó életre vonatkozó elképzelések megítélése is. Az antiszemitizmus (és tágabb értelemben a rasszizmus)<sup>708</sup> ugyanis maga is befolyásolja ezeket az elképzeléseket, és az antiszemitizmusról csak annak történelme fényében ítélnünk helyesen – a Holocaust pedig egy kulcsmomentum ebben a történetben.

Ennek bővebb magyarázatára egy helyen három indokot is felsorakoztat, megállapítva általánosságban, hogy a jövőt alakító politika egyetlen elfogadható formája az, amely a múltját feldolgozta – márpedig a Holocaust a múlt része. E három indoknak csak egyike, hogy a Holocaust-tagadók nem érvényesítik a megfelelő tudományos standardokat<sup>709</sup> – és hogy ezzel

<sup>706</sup> MacIntyre, 1966/2012: *Az etika rövid története*. 318-319.

<sup>707</sup> MacIntyre, 2006: „Toleration”. 21.

<sup>708</sup> Egy helyen MacIntyre felhívja a figyelmet, hogy a Holocaustban a romák megsemmisítése is a kitűzött célok közt volt. MacIntyre, 2009: „Intolerance”. 5.

<sup>709</sup> MacIntyre, 2009: „Intolerance”. 5.



veszélyeztetik azt a szerepet, amelyet a tudománynak be kellene töltenie életünkben.<sup>710</sup> (Ez az indok az említett flogiszton-elméletre is áll.) Ezen kívül egyrészt a Holocaust minősített esete annak, hogy milyen elvetemültségre képes az ember (akár azok is, akik tisztességesen nevelkedtek fel), másrészt a Holocaust tanulsága, hogy az átlagemberek előítéletei és közömbössége milyen óriási gonoszságok megtörténtét teheti lehetővé.<sup>711</sup> Akik ezekről a kérdésekről máshogy gondolkodnak, aligha oszthatják az emberről ugyanazt a felfogást. Ezek látszanak tehát MacIntyre indokainak a Holocaust-tagadás és a hozzá hasonló tények tagadásának szigorú kezelésére – bár talán hasonló súllyal esik a latba, hogy a Holocaust-tagadás tulajdonképp egy hatalmas közösség számára való egyik legalapvetőbb tény teljes tagadását is jelenti, amely emiatt rendkívül offenzív.

MacIntyre az oktatásban szükséges megszorításokról is beszél tolerancia és cenzúra kapcsán. A kérdés súlyossága miatt például nemcsak történelemtanítástól, de bármiféle tanítástól is eltiltaná azokat, akik tagadják a Holocaust tényét.<sup>712</sup> Hiszen ezek a tanárok, még ha nem is beszélnének közvetlenül erről az órán diákjaiknak (amit azért nem is olyan könnyű ellenőrizni), tanári tekintélyhez és presztízshez jutnának, ami akkor is érvényesülhetne, ha valaki a Holocaust-tagadó cikkeikkel vagy más, ilyen tárgyú megnyilvánulásaikkal találkozna.<sup>713</sup> Ehhez MacIntyre további indokként hozzáfűzi, hogy az oktatási intézményeknek el kell várniuk egyfajta „erkölcsi és intellektuális integritást” tanáraikkal szemben.<sup>714</sup> Ez pedig tulajdonképp szintén azzal látszik indokolhatónak, hogy nagy jelentősége van a tanárok jelleme által a diákokra gyakorolt hatásnak.

MacIntyre a diákokra tett benyomást elég komolyan kezeli, külön ír arról, hogy nem mindegy, a diákok milyen életkorban milyen könyvekkel ismerkednek meg – vannak olyan könyvek, amelyekkel káros, ha túl korán találkoznak, és olyanok is, amelyekkel nem szerencsés, ha túl későn ismerkednek meg (vagy soha nem veszik őket a kezükbe).<sup>715</sup> Szerinte még a politikai és más jellegű diszkusszióknak is előfeltétele lenne bizonyos előre kialakított közös olvasmánylista. Ami – lássuk be – azért nem egészen összeegyeztethető azzal a gondolatával, hogy a diszkusszióknak olyannak kell lennie, hogy abban minden felnőtt polgárnak egyenlően részt kell tudnia venni; így ezt valószínűleg nem kell alapvető elvárásnak tekintenünk.<sup>716</sup>

<sup>710</sup> Vö. MacIntyre, 2009: „Intolerance”. 6.

<sup>711</sup> MacIntyre, 2009: „Intolerance”. 5.

<sup>712</sup> MacIntyre, 2009: „Intolerance”. 5; 2006: „Toleration”. 217.

<sup>713</sup> MacIntyre, 2009: „Intolerance”. 5.

<sup>714</sup> MacIntyre, 2009: „Intolerance”. 5-6.

<sup>715</sup> MacIntyre, 2009: „Intolerance”. 18.

<sup>716</sup> MacIntyre, 2009: „Intolerance”. 2.

Mindezeket a megállapításokat az határozhatja meg, amit MacIntyre az oktatás és nevelés céljának gondol – ami pedig a dialógusra neveléssel írható le: ez egy „művelt nyilvánosság (*educated public*) létrehozása és fenntartása, mindennapi emberek olyan nyilvánosságáé (*public of plain persons*), akik képesek egymással racionálisan és imaginatívan beszélni a közjavakra vonatkozó döntésekről.”<sup>717</sup>

Ezzel tulajdonképp meg is válaszoltuk Catherine Zuckert aggodalmát, miszerint MacIntyre nem veszi figyelembe azt a nevelő szerepet, amit MacIntyre maga mint egyetemi oktató és más tanárok is betöltenek. Hisz mint láttuk, MacIntyre ennek nagyon is a tudatában van. Egy olyan cikkben például, ahol Aquinói Szent Tamást alapvetően méltatja – leírja, hogy Tamás ódzkodott attól, hogy politikai, illetve intézményvezetői szerepet vállaljon, ám az általa tanítottak (és leírtak) számos tisztségviselőre voltak közvetlen vagy közvetett hatással – így politikai nézeteikre is.<sup>718</sup> (Ahogy másutt írja: *filozófiát tanítani eleve politikai tevékenység*, hiszen képessé teszi a hallgatóságot előfeltevéseik megkérdőjelezésére, és arra, hogy másokkal erről vitába bocsátkozzanak politikai közegükben.)<sup>719</sup> Platón Akadémiájával és Arisztotelész Líceumával kapcsolatban pedig azt írja MacIntyre, hogy ez a képzési intézmény bizonyos szintig képes volt betölteni azt a funkciót (tehát azt a nevelő funkciót is), amit Arisztotelész a *polis*nak (és a *polis* törvényeinek) tulajdonít.<sup>720</sup> És persze MacIntyre pedagógia iránti érzékenységének alátámasztásához már az a számtalan hely (így cikkek, könyvek és előadások sora)<sup>721</sup> is elegendő lenne, amelyben a modern egyetemek szerepét vizsgálja és értékeli.

MacIntyre tehát foglalkozik a nevelői szereppel, és látja annak fontosságát – így azt is, hogy ez nem független a szabályzatok, illetve a törvények kérdésétől. Míg Zuckert úgy tűnik, a törvényekről a nevelői szerepre kívánta helyezni a hangsúlyt, addig MacIntyre a kettő között szorosabb összefüggést lát. Szerinte ugyanis szükség van annak akár törvény általi szabályozására, hogy ki és mit taníthat a különböző intézményekben, mit és milyen korban olvashatnak a diákok, mit kell feltétlenül elsajátítaniuk és mi legyen a nevelés minimum célja (a dialógusra felkészítés) stb.

MacIntyre nevelésre vonatkozó gondolatai némileg szembemennek Zuckertnek azzal a már idézett megállapításával, miszerint „nincs szükség különösebb oktatásra annak

<sup>717</sup> MacIntyre, 2013: „Replies”. 208.

<sup>718</sup> MacIntyre, 2006: „Natural Law as Subversive”. 44-45.

<sup>719</sup> MacIntyre, 2013: „Replies”. 207.

<sup>720</sup> MacIntyre, 1988: *Whose Justice?* 99. Ebből következtethetünk arra, hogy Szent Benedek kolostoráról is így gondolja. Ebből pedig az a fontos tény is látszik, hogy amikor MacIntyre politikai közösségekről beszél, korántsem feltétlenül, sőt – jellemzően nem államalakulatokról, hanem kisebb közösségi formákról beszél, akár falvakról vagy csoportos vállalkozásokról. Ld. fentebb az iskolákról, farmokról, más munkahelyekről stb. mondottakat.

<sup>721</sup> Ezek közül a legfontosabb a *God, Philosophy, Universities* című könyve (2008).

megértéséhez, hogy mit jelent jó embernek vagy jellemnek lenni”.<sup>722</sup> Ezzel Zuckert tulajdonképp azt a (folyamatos) keresést is negálja, ami MacIntyre koncepciójában konstitutív az erénnyel kapcsolatban (hisz erények teljes hiányában nincs értelmes keresés és az erények megléte maga is a keresés folytatásától függ). Ám Zuckertnek ez az állítása meglehetősen naivnak is tűnik. Már csak azért is, mert ugyanott (a következő mondatban) azt is leírja, hogy az erényes emberek ritkák – de persze ezzel az általa hangsúlyozott nevelői szerep fontosságát is elvenné. Ám a nevelés és a keresés nemcsak az erények megismeréséhez szükséges, de elsajátításukhoz és gyakorlásukhoz is. És ha már elsajátítottuk az erényt, nem feltétlenül voltunk erre képesek tökéletesen.<sup>723</sup> az erény már Arisztotelésznél is fok és mérték kérdése, elsajátításukban fejlődhetünk, de vissza is eshetünk, és mindig találkozhatunk olyan újfajta szituációkkal, amikor elbizonytalanodunk, hogy az erény mit is kívánna meg tőlünk. Ezek miatt a lehetőségek miatt van szükség a folyamatos tanulásra, a reflexióra és a közös vizsgálódásra is az erény kérdéseit és gyakorlati megvalósítását illetően.

Úgy tűnik, MacIntyre Aqiuonói Szent Tamás álláspontját képviseli azt illetően, hogy a törvények rásegíthetnek az erények elsajátítására. Ugyanakkor Zuckertnek az az értelmezése, miszerint MacIntyre arisztotelianus filozófiája szerint az erényeket egyértelműen meghatározó és jutalmazó törvényekre lenne szükség, nem állja meg a helyét. Bár igaz: explicite ellentétben áll gondolkodása a liberálisokkal ezen a ponton abban, hogy szerinte szükség van a törvények erkölcsi nevelő szerepére<sup>724</sup> – sőt, szerinte egyenesen ez az elsődleges funkciójuk.<sup>725</sup> Ám azt is kimondja, hogy a törvénynek nem lehet az a célja, hogy minden rossz vagy gonosz dolgot visszaszorítson<sup>726</sup> – ebből következően az sem, hogy minden erényt előírjon. Először is – bár MacIntyre ezt nem írja le – ez lehetetlen (amire tipikus példa, hogy minden hazugságot egyszerűen képtelenség megbüntetni). Az a két indok, amit Szent Tamástól idéz, arra vonatkozik egyrészt, hogy ha túl magas elvárásokat támasztunk az emberek felé, annak kudarcélmények sora lesz az eredménye, másrészt pedig időnként az emberek pontosan arra vágnak, ami meg van tiltva számukra. Ezért a tiltással is óvatosan kell bánni, jóllehet olyasmiket azért mindenképp szükséges büntetni, amik nem csak a személyt érintik, hanem másokat és a közösségi életet is sértik, pontosabban amik „aláaknázzák a közösségi életet”.<sup>727</sup>

<sup>722</sup> Zuckert, 2015: „Do “Virtue Ethics” Require “Virtue Politics?”” 107.

<sup>723</sup> Zuckert is leírja, hogy az erény „megértése kibővíthető és elmélyíthető” – azzal azonban nem vet számot, hogy ez akár végtelen folyamat is lehet.

<sup>724</sup> MacIntyre, 2006: „Natural Law as Subversive”. 46-47.

<sup>725</sup> MacIntyre, 2006: „Natural Law as Subversive”. 63.

<sup>726</sup> MacIntyre, 2006: „Natural Law as Subversive”. 47.

<sup>727</sup> MacIntyre, 2006: „Natural Law as Subversive”. 47.

Mindez azonban összeegyeztethető azzal a Zuckertnél olvasható, már idézett gondolattal, hogy az erény már nem erény többé, ha csak külső elvárásra gyakoroljuk – hiszen a törvény csak elindít az erény felé, csak részleges, tulajdonképp minimális erkölcsfelfogást testesít meg. Csak azért, mert valaki igyekszik minket a jóra nevelni, és elsajátítjuk nevelését, még lehetünk erényesek – és ugyanez vonatkozik a törvényre is, amelyet egy idő után már nem feltétlenül tekintélyként, hanem internalizáltan követünk<sup>728</sup> – vagy akár képesek vagyunk felülvizsgálni is. A törvények arra szolgálnak, hogy az erény dolgában eltévedtek, a vétkekben elveszettek kiigazítást kapjanak – hogy valami eltérítse őket az általuk megszokott vétkes beidegződésektől. Az, hogy a korábban említett oktatói integritásra van szükség és hogy bizonyos olvasmányok elsajátítására, szintén a nevelést szolgálja – ám ezek sem határozzák meg tökéletesen és véglegesen az erények vagy a vétkek listáját, és pont az az egyik funkciójuk, hogy elősegítsék a közösségi dialógusra képes jellemet, amely dialógusban ez az erénylista és maga az erényfelfogás is újragondolható, fejleszhető. Ebből is az látszik, hogy az eszmecsere eszményét, amelyet sokszor a felvilágosodásnak vagy a liberálisoknak tulajdonítanak, MacIntyre szerint voltaképp a liberális intézmény-felfogás (jelen esetben a liberális törvény-felfogás) nem szolgálja megfelelően.

A tanítás szabályozásával összefüggésben, de általában a toleranciára és cenzúrára vonatkozó szabályozásokkal kapcsolatosan is felmerül a kérdés: ki hozhatja meg, illetve érvényesítheti azokat? Ezzel kapcsolatban MacIntyre azt írja, hogy egyet kell értenünk Locke egyes konklúzióival (és Mill egyes premisszáival). MacIntyre is az állam semlegessége mellett érvel, vagyis amellett, hogy az állam ne határozza meg törvényileg ezeket a kérdéseket. Ő azonban elsősorban azzal támasztja ezt alá, hogy a modern államnak sajátos hatalmi logikája van, ami korrumpáló hatású. Érvelése voltaképp arra épül, hogy a modern államnak már csak méreténél fogva is olyan szerteágazó szereplőkkel kell érintkeznie, ami miatt konstruktív vita tulajdonképp nem folytatható le a szintjén, különösen olyan nem, amely a polgárok konszenzusát eredményezné. A modern állam ezért is különböző, egymással összeegyeztethetetlen értékeket vall (jogok, haszon, patriotizmus/kommunitarizmus), amelyeket a különböző szituációkban egymás rovására kijátszhat – hogy aztán végül azok dönthessenek az épp aktuális kérdésekben, akiknél a hatalom összpontosul – pozícióiknál vagy tőkéjükénél fogva.<sup>729</sup> Ha e feltételek mellett az állam magáévá tenné az emberi javakra vonatkozó elképzelések egyikét, azzal a saját hatalmi logikájához igazítaná azt, és különböző

<sup>728</sup> Ezt már csak a természetes törvény miatt is fontos megjegyezni, hiszen annak is első sorban internalizált elvnek kell lennie, nem pedig külső nyomásból származó elvárásként kell funkcionálnia.

<sup>729</sup> MacIntyre, 2006: „Toleration”. 211-213.

érdekek mentén felcserélhetővé tenné – „kihasználná és degradálná”.<sup>730</sup> MacIntyre itt arra is utal, hogy az állam ki is sajátít világnézeteket, mintegy rájuk telepedve, ám amit látszólag ezek nevében végez, azzal legtöbbször csak árt e nézeteknek. Így például Franco katolikus rezsimje magának a katolicizmusnak is ártott szerinte.<sup>731</sup> Tehát a modern állam nem lehet a tanítást és tanulást, különösen nem az erényekre vonatkozó tanulást meghatározó és szabályozó szereplő.

MacIntyre egy helyen azt írja: „elkötelezetten vállalom a folyamatos konfliktust nem csak azokkal, akik [...] visszautasítják a természetes törvény előírásait és akik fenntartják a pozitív törvények előírásait a természetes törvénnyel szemben. Ez a fajta elköteleződés összeegyeztethetetlen a liberális állam normáival.”<sup>732</sup> Bár itt bővebb magyarázatot nem kapunk erre a kijelentésre, feltételezhetően ez is arra vonatkozik, hogy az értékek folyamatos felülírása és egymással szembeni – pillanatnyi érdekek mentén, az adott erőviszonyokból származóan történő – érvényesítése az, amivel szemben MacIntyre meghatározza álláspontját. Árulkodó lehet itt, hogy ezen a helyen nem a liberalizmussal, hanem a „liberális állammal” helyezi magát szembe – hiszen a liberalizmus egyes képviselőinek megvannak a maga eszményei, ám a létező liberális államok, mint láttuk, MacIntyre diagnózisa szerint tökéletesen alkalmatlanok bármely érték következetes és állhatatos képviselésére.

MacIntyre koncepciója annyiban mindenképp különbözik a liberálisokétól, hogy szerinte bár az államnak tolerálnia kell számos különböző álláspontot az emberi jóra vonatkozó elképzelések közül is, „nem megengedhető, hogy toleranciára kényszerítsen másokat. A helyi közösségek autonómiája megköveteli a tolerálható és a tolerálhatatlan dolgokat illető saját döntések meghozásának szabadságát”.<sup>733</sup> Ezért aztán bár egyik cikkében azt jelenti ki, hogy a Holocaust-tagadás állami tolerálását illetően inkább az Egyesült Államok törvényeivel ért egyet, semmint a német törvényekkel,<sup>734</sup> egy másik cikkben már az USA alkotmányának első alkotmánymódosítása ellen érvel – hiszen annak mai értelmezései szerint nem csak a szövetségi kormány nem tilthatja a Holocaust-tagadást, de az alacsonyabb szintű, lokálisabb hatóságok sem.<sup>735</sup>

Érdeemes még kitérni a tanulásra vonatkozó szabályozás és általában a törvények hiteles forrásának kérdésével kapcsolatban arra az idézett gondolatra, miszerint MacIntyre nem ért

<sup>730</sup> MacIntyre, 2006: „Toleration”. 214.

<sup>731</sup> MacIntyre, 2006: „Toleration”. 214.

<sup>732</sup> MacIntyre, 2009: „From Answers”. 341.

<sup>733</sup> MacIntyre, 2006: „Toleration”. 222 vö. 214.

<sup>734</sup> MacIntyre, 2006: „Toleration”. 220

<sup>735</sup> MacIntyre, 2009: „Intolerance”. 4, 7-8. Bár a két cikket a fent írt módon lehetséges konzisztensen értelmezni, nem egészen egyértelmű, hogy ez a helytálló olvasat, és hogy MacIntyre az utóbbi cikkben nem támogatja-e a központi cenzúrát. Legalábbis a fontos és rövidtávú célok esetében, mint amilyen a nácizmus elleni fellépés, mindenképp így tesz. Vö. MacIntyre, 2009: „Intolerance”. 4, 15.

egyét azokkal, „akik fenntartják a pozitív törvények előírásait a természetes törvénnyel szemben”.<sup>736</sup> A természetes törvény hagyományának egyik esszenciális tézise, hogy az emberek által megalkotott törvény, amely ellentmond a természetes törvény előírásainak – nem lehet valódi törvény, nem rendelkezik a törvényekre általában jellemző autoritással, tehát nem kell követnünk.<sup>737</sup> Ez a gondolat MacIntyre-nél is több helyen megjelenik,<sup>738</sup> és alighanem a fentiekből világos: ez is a tanulással és a dialógussal áll összefüggésben. MacIntyre felteszi a kérdést: ki mondhatja meg, mi a természetes törvény? Erre pedig a válasza magában foglalja, hogy minden mindennapi ember képes erre, és „úgy ismerjük meg [ezeket az előírásokat] gyakorlatban mint amelyek kötelező (*binding*) autoritását előfeltételezzük bármely olyan szituációban, amikor racionális egyének közt megvalósítható a tanulás és a vizsgálódás egyéni és közös javaikra vonatkozóan, továbbá bármely kapcsolatban, amelyben az egyének racionális integritással<sup>739</sup> vehetnek részt.”<sup>740</sup> Tehát azoknak a törvényeknek nem kell eleget tennünk, amelyek lehetetlenné teszik, hogy racionálisan, másokkal együtt vizsgálódva tanulhassunk.

Most már annak a tárgyalására is rátérhetünk, hogy MacIntyre válaszol-e a legjobb rend kérdésre, és hogy kínál-e bármiféle alternatívát az általa visszatérően kritizált liberalizmussal, illetve a liberális hatalommal szemben. Az utóbbi kérdésre könnyebb válaszolni – fentebb már körvonalaztam is a rá adandó feleletet. Jóllehet MacIntyre kritizálja a modern államot, annak rendre elismeri nem csak „kiküszöbölhetetlenségét”,<sup>741</sup> de szükségességét is. Ahogy írja, a nemzetállamnak és a nemzetközi piacnak „[i]dőről időre biztosítania kell, hogy a [lokális közösség] hozzájusson a megfelelő forrásokhoz, de – amennyire lehet – csak a helyi közösség által elfogadható áron”; továbbá „foglalkoznia kell a nemzetállamon belüli és nemzetállamok közötti viszályokkal, olykor egyik vagy másik versengő fél mellé állva azzal a céllal, hogy segítsen legyőzni olyan, politikailag romboló hatású erőket, mint az imperializmus, a nemzetiszocializmus és a sztálini kommunizmus”.<sup>742</sup> Néha csak az állam nyújtotta segítség igénybevételével érhetők el bizonyos „humánus célok”, de az öfenntartás és az önvédelem is.<sup>743</sup> Emellett azt a liberális tézist is helyben hagyja MacIntyre, hogy az államnak neutrálisnak kell lennie. Ám eközben mindazt a funkciót, amelyet Arisztotelész a *polis*znak tulajdonít, így a

<sup>736</sup> MacIntyre, „From Answers”. 341

<sup>737</sup> Ld. még fentebb a természetes törvény hagyományáról szóló általános megjegyzéseket.

<sup>738</sup> Vö. pl. MacIntyre, 2016: *Ethics in the Conflicts*. 89, 108; vö. 1984: „Patriotism”.

<sup>739</sup> Itt az „ésszerű integritást” feltehetőleg MacIntyre autonómia-konceptiója felől kell értelmeznünk.

<sup>740</sup> MacIntyre, 2006: „Natural Law as Subversive”. 48. MacIntyre ezt a nézetet Szent Tamásnak tulajdonítja, ám megítélésem szerint itt jócskán túlmegy a primer szöveg állításain.

<sup>741</sup> MacIntyre, 2002: „Politika, filozófia, közjó”. 101.

<sup>742</sup> MacIntyre, 2002: „Politika, filozófia, közjó”. 95.

<sup>743</sup> Ld. MacIntyre, 1999: *Dependent Rational Animals*. 133. Vö. MacIntyre, 2002: „A közjó struktúrái”. 99. Schlueter, 2015: „A Conservative Conversation”. 107.

nevelést is, MacIntyre a kisebb közösségekben, lokális alakulatokban (akár településeken, akár ennél is alacsonyabb szinteken, szervezetekben vagy akár nevelési intézményekben<sup>744</sup> és a Zuckert által említett „civil társadalomban”) megvalósítandónak látja. Ezek a közösségek biztosítják identitásunkat, egyetértésünket – és ezzel a racionális vita lehetőségét is. A modern nemzetállam túlságosan nagy és heterogén<sup>745</sup> ahhoz, hogy megfelelő kereteket biztosítson a vitának – ezért háttérbe kell húzódnia. Így azt sem mondhatja meg, hogy a kisebb közösségek maguk mit tolerálnak és mit nem, hiszen ez a saját autonóm racionális dialógusukból bontakozhat csak ki organikus módon autentikus konszenzusként<sup>746</sup> – „a racionális helyi közösségek kívánalmait” szem előtt tartva.<sup>747</sup>

Bár Pinkoski és az általa követett szerzők egy strauss-iánus kritikát kívánnak gyakorolni MacIntyre-ön, és MacIntyre maga is leírja, hogy gondolkodása merőben különbözik Strauss-étól,<sup>748</sup> ennek ellenére legalábbis ezen a ponton ismétcsak egybeesik Strauss és MacIntyre mondandója. Strauss a következőképp jellemzi a *Természetjog és történelemben* azt a klasszikus felfogást, amely feltehetőleg leginkább közel áll hozzá: „[t]ökéletességét csak társadalomban, még pontosabban, civil társadalomban érheti el az ember. A civil társadalom, vagy a város, ahogy a klasszikusok fogalmaztak, zárt társadalom volt, mi több, mai szóhasználattal, kis »társadalom« volt.”<sup>749</sup> Vagyis a politika kérdéséről mégsem egészen eltérő a fogalmuk, mint ahogy azt MacIntyre gondolja. Ez a zártság persze MacIntyre-nél egyszerre társul egyfajta nyitottsággal is. Mint láttuk, MacIntyre szerint kisközösségekben gondolkodni már csak azért is szükséges, hogy a vita parttalanságának és szétesésének elejét vegyük egy előre adott viszonylagos homogenitás által. „És ez a kezdeti szükséges egyetértés – írja –, csak kizárások által őrizhető meg, olyan kizárásokkal, amelyeknek maguknak is egyetértés tárgyának kell lenniük, és amelyek megkérdőjelezésének [ugyanakkor] magának nyitott lehetőségnek kell lennie.”<sup>750</sup>

Hogy azonban a legjobb rend avagy a legjobb rezsím kérdésére is válaszolhassunk, nézzük meg, mit ért ezen a kérdésen Strauss. Elsőként mit is ért „renden”? Ezzel kapcsolatban írja: mikor „a klasszikusok *politeia*ról beszéltek, akkor a közösségnek a »kormányforma« által

<sup>744</sup> Vö. az Akadémiáról és a Líceumról fentebb írtakkal.

<sup>745</sup> Vö. pl. MacIntyre, „Politika, filozófia, közjó”. 86.; MacIntyre, 2002: „A közjó struktúrái”. 98-99.

<sup>746</sup> Ha nem is saját konklúzióiban javasolt szabályokról, de e szabályok érvényesítéséről maga is azt írja, hogy a konkrét közösségeknek kell dönteniük esetükben. (MacIntyre, 2006: „Toleration”. 221, vö. 222, 223.) Ezekhez pedig hozzá kell tartozzanak a dialógus ideális lefolyásához szükséges legáltalánosabb elvekről szóló tézisek is.

<sup>747</sup> MacIntyre, 2006: „Toleration”. 213.

<sup>748</sup> MacIntyre, 2013: „Replies”. 207.

<sup>749</sup> Strauss, 1999: *Természetjog*. 97.

<sup>750</sup> MacIntyre, 2006: „Toleration”. 216.

meghatározott életmódjára gondoltak. Mi a *politeiat* a »rezsimek« szóval fogjuk fordítani? <sup>751</sup> A legjobb rezsimeket pedig szerinte „ma »eszményi rezsimek« [...] neveznénk. [...] A legjobb rezsimek [...] ahogy a klasszikusok értették, nem csupán a legkívánatosabb; szempontjuk volt a [...] földi megvalósíthatóság lehetősége. [...] Viszont amíg a legjobb rezsimek lehetséges, a megvalósulása [...] majdhogynem teljesen valószínűtlen. [...] Egyetlen szóval kifejezve [...] a legjobb rezsimek önmagában véve »utópia«.” <sup>752</sup>

MacIntyre feltételezhetően ugyanebben az értelemben használja az „utópia” fogalmát, amikor újra és újra kifejti, hogy ő maga utópista. <sup>753</sup> Hiszen nem vonatkoztat el attól, hogy az természetéből fakadóan milyen korlátai vannak az embernek és az ideális társadalom megvalósításának, azzal a gondolattal ugyanakkor szembeszáll, hogy az ilyen mintegy természetes korlátok megszabta lehető legideálisabb közösség megvalósíthatóságát a ma adott reális keretek közt kellene szemlélnünk – teszi ezt már csak azért is, mert a „reális keretekről” alkotott kép mindig az adott társadalom ideológiáját tükrözi a szemében. <sup>754</sup> Szerinte mindig többet remélhetünk, mint amit az empirikus adatok látni engednek egy társadalomból, és ennek felismeréséhez érdemes tanulmányoznunk a különböző közösségekben végbemenő folyamatok történetét. <sup>755</sup> De mi jellemzi az általa eszményített rendet? Mint láttuk, szerinte az kisközösségi, <sup>756</sup> vagyis nem a modern (nemzet)államokhoz hasonló alakulatokban valósulhat meg, azok heterogén szereplőivel. Itt ugyanaz a „dialektika” avagy ellentétezésre épülő gondolkodás érvényesül, amire már utaltam: MacIntyre az utópiát – amely szó utal a helynéküliségre – csak a helyi közösségekben tudja elképzelni.

MacIntyre feltehetőleg a saját véleményét is kifejezi akkor, amikor Arisztotelész nézetét összegezve azt írja: a legjobb típusú *polis* az, ahol „a jó polgárok irányítanak és az erényt jutalmazták” <sup>757</sup> – Arisztotelész ezt „arisztokráciának” nevezi. Ám MacIntyre (remélhetőleg a legtöbb mai Arisztotelész-olvasóval egyetemben) súlyos hibának véli, hogy Arisztotelész kizárja gyakorlatilag a polgárok közül a nőket, a barbárokat és a kétkezi munkásokat. <sup>758</sup> Vele szemben MacIntyre úgy gondolja: „lényeges, hogy viszonylag csekély legyen a jövedelmi és a vagyoni egyenlőtlenség”, hiszen a közjóhoz és a közös dialógushoz csak akkor tudunk

<sup>751</sup> Strauss, 1999: *Természetjog*. 101.

<sup>752</sup> Strauss, 1999: *Természetjog*. 102-103.

<sup>753</sup> Vö. pl. MacIntyre, 2006: „Natural Law as Subversive”. 63. MacIntyre, „Politika, filozófia, közjó”. 95.

<sup>754</sup> A machiavelliánus politikafelfogást ennek megfelelően egyértelműen elutasítja. Ld. MacIntyre 2009a: 48.

<sup>755</sup> Ehhez a gondolathoz ld. MacIntyre, 2008: „How Aristotelianism Can Become Revolutionary”.

<sup>756</sup> Amennyiben Strausszal szigorúan vesszük, hogy itt „kormányformáról” van szó, úgy kikerülnek itt a kisközösségek halmazából a „civil szféra” szereplői, és csakis helyi „önkormányzatokról” beszélünk.

<sup>757</sup> MacIntyre, 1988: *Whose Justice?* 104.

<sup>758</sup> Ld. pl. MacIntyre, 1981/1999: *Az erény nyomában*. 220; 1988: *Whose Justice?* 104; 2016: *Ethics in the Conflicts*. 86.



hozzátenni őszintén és a legjobb képességeinknek megfelelően, ha minél kevésbé cselekszünk érdekeink mentén és szerzésvágyból, a jelentős anyagi különbség pedig „már önmagában is mindig felelős az érdekellentétek kialakulásáért”.<sup>759</sup> Ugyanez nagyjából a tekintélyek és a szerződések kapcsán fentebb elmondottak alapján a hatalom egyoldalú elosztásáról is elmondható: hiszen kiszolgáltatottá teszi a dialóguspartnerek egy részét. Ám azt MacIntyre is elismeri, hogy a legjobb *polisz* avagy közösség hierarchikus, mivel a polgárait tanítania kell az erényekre. Ugyanakkor a „legjobb *polisz* hierarchiája a tanítás és a tanulás, nem az irracionális dominanciáé.”<sup>760</sup> Ez a tanulás és tanítás pedig a legjobb közösségben mégis annyira egyenrangú, amennyire lehetséges.<sup>761</sup> Tehát nemcsak a tanítás szolgálja a tanulást és a tanítók a tanítottakat, de megfordítva is: a tanulás a tanítás javára van, mint ahogy a tanítottak segítségükre szolgálnak a tanítóknak – hiszen ezek a folyamatok kölcsönösek.

Mindebből már világos lehet, hogy nem teljesen állja meg a helyét az a zuckerti vádpont sem, miszerint MacIntyre az egyént túlságosan is alárendelné a közjónak.<sup>762</sup> Hiszen ez a közjó is egyenlőséget követelne – és ezt a viszonyt nem feltétlenül kell közös alávetettségként értelmeznünk. Hiszen a közjó is függ az egyéni jótól, az egyéni jó pedig a közjótól. MacIntyre legtöbbször az utóbbi viszonyt hangsúlyozza. Jellemző gondolata, hogy az emberek nem tudják egyéni javaikat úgy azonosítani, hogy közös javaikat ne azonosítsanak.<sup>763</sup> Ám ez a viszony meg is fordítható: a közjó azonosításának is támaszkodnia kell az egyéni javakra. A közjó már csak azért sem fogható fel sem az egyéni javaktól elválasztottan, sem az egyénhez képest idegenként vagy az ő javára rátelepedőként, mert magát a disszertáció számos pontján már hangsúlyozott közös tanulási folyamatot is magában foglalja. Épp ez segít tisztázni számunkra, hogy mi is az egyéni javunk, boldogságunk és esetleges végső célunk. MacIntyre szerint „[e]lsődleges közös javunkat [éppen] abban a közösségi tanulási folyamatban találjuk meg, ami képessé tesz bennünket arra, hogy a javakat elrendezzük egyéni életünkben és a politikai társadalomban egyaránt.”<sup>764</sup> Tehát még a közjó és az egyéni jó helyes viszonyára irányuló társas vizsgálódás maga is tekinthető ezen javak konstitutív részének. MacIntyre pontosan a közjóról való

<sup>759</sup> MacIntyre, 2002: „A közjó struktúrái”. 111.

<sup>760</sup> MacIntyre, 1988: *Whose Justice?* 105.

<sup>761</sup> Millt összefoglalva írja MacIntyre, hogy ha a tanulatlanokat kihagyjuk teljesen a politikai vitákból, az számukra és mások számára is káros, ám ettől függetlenül mégis a tanulatlanoknak kell tanulniuk elsősorban a tanultaktól – jöllehet az ilyen vitákból maguknak a tanultaknak is tanulniuk kell. MacIntyre, 2006: „Truthfulness and Lies: Mill”. 118.

<sup>762</sup> Többek közt az alávetettség problémájának tisztázása miatt foglalkozom a 3.2. fejezetben az emberi jogok kérdésével.

<sup>763</sup> Vö. MacIntyre, 2002: „A közjó struktúrái”. 107.; 2002: „Politika, filozófia, közjó”. 80-81.; vö. 1988: *Whose Justice?* 126.

<sup>764</sup> MacIntyre, 2002: „Politika, filozófia, közjó”. 83. Vö. MacIntyre, 2002: „A közjó struktúrái”. 107.

gyakorlati okoskodást nevezi politikai gondolkodásnak<sup>765</sup> – tehát ebben az értelemben, a közjó problémájának megközelítése miatt úgy tűnik, beszélhetünk nála is politikai filozófiáról.

MacIntyre voltaképp valóban nyitva hagyja azt a kérdést, hogy mi is jelentené a legjobb rendet – legalábbis ami a részleteket illeti. Ennek eldöntését valószínűleg különböző közösségekre bízna, amelyek története, helyzete és alkata más-más kormányzati formát is szükségessé tehet. Lehet, hogy ez a kevert alkotmány lesz, vagy inkább a helyi demokráciához fog közelíteni. Úgy tűnik, ebben a kérdésben MacIntyre lehet pluralista és megengedő. Ám azt illetően nem köt kompromisszumot elméletében, hogy a közösségnek mindenkor a racionális dialógus közösségének kell lennie, így a megfelelő kormányzat kérdésének is egy ilyen beszélgetésben kell eldőlnie.

Érdemes hosszabban is idézni, amit arról ír, hogy miért nem kínál közelebből meghatározott alternatívát az általa kritizált politikai rend helyett: bevallja,

úgy tűnhet, hiányzik [írásaiból] bármiféle számadás a jelen rend helyetti alternatíváról, amely [...] megtestesítené a természetes törvény előírásait, közelebb hozva minket a közjóhoz és megtanítana minket olyan polgárokká válni, akik saját javukat ebben a közjóban [sic!] és ezáltal találják meg.<sup>766</sup> Ám fontos, hogy egy ilyen alternatíva felépítése nem kezdődhet egy filozófiai vagy elméleti tézissel.<sup>767</sup> Hanem hogy kell akkor kezdődnie? Csakis a gyakorlat küzdelmeivel, konfliktusaival és munkájával, és arra vállalkozva, hogy a dialógusban és a dialógus által találjuk meg [...] másokkal együtt egy megfelelő helyi és partikuláris intézményi kifejeződését [...] közjónknak.<sup>768</sup>

És ebben valószínűleg igaza van: egy alternatíva csakis a helyi sajátosságokra tekintettel, organikus dialógus révén születhet meg – nem pedig úgy, ha valaki egy ideológia mentén kívánja terveit átvinni másokon. A dialógusra inspirálás és a megfelelő dialógus szabályainak és értékeinek elismerése azonban nem ilyen jellegű: nem zár keretek közé azzal, hogy minden részletet előír, és tulajdonképp éppen a megfelelő, organikus dialógus lefolytatását teszi lehetővé.

MacIntyre teljes koncepciójával kapcsolatosan, és a fenti részleteket illetően is számos ellenvetés felhozható. Az egyik legfontosabbnak tűnik, hogy az az érve meggyőző ugyan, hogy az államnak „foglalkoznia kell a nemzetállamon belüli [...] viszályokkal, olykor egyik vagy másik versengő fél mellé állva [...], hogy segítsen legyőzni olyan, politikailag romboló hatású erőket, mint [...] a nemzetiszocializmus és a sztálini kommunizmus”<sup>769</sup> – ám ezt elfogadva viszont a kormányzásnak nagyon is be kell avatkoznia az emberi jóról alkotott elképzelések

<sup>765</sup> Vö. 2002: „A közjó struktúrái”. 107.; 2013: „Replies”. 206-207.; 2002: „Politika, filozófia, közjó”. 81.

<sup>766</sup> Egyesszám és többesszám („közjók”, majd „közjavak”) váltakozása MacIntyre eredeti szövegéből származik.

<sup>767</sup> Itt MacIntyre valószínűleg egy ideológiai dogmára gondolhat, hiszen mint utaltam rá fentebb, ő is elismeri, hogy a gyakorlatban elismert vélemények és előfeltevések is filozófiának számíthatók.

<sup>768</sup> MacIntyre, 2006: „Preface”. ix vö. „How Aristotelianism Can Become Revolutionary”. 5; 2013: „Replies”. 204-205.

<sup>769</sup> MacIntyre, „Politika, filozófia, közjó”. 95.

közi vitába, és nem maradhat egészen neutrális. Ezt általánosítva pedig az államnak mindazon romboló erőknek is útját kellene állnia, amelyek a helyi racionális vitákat akadályozzák.<sup>770</sup> Ezáltal azonban egészen komoly szerep hárulna rá a közösségek megvédelmezésében és a dialógusetika szabályainak megtartásában.

De nem csak az állam semlegessége kérdőjelezhető meg MacIntyre koncepciójában. A lokális közösségekben kialakuló széleskörű egyetértés átfogó doktrínákról könnyen lehet, hogy sokak számára nem csak utópiának, de teljes képtelenségnek is tűnik. Mindig lesznek, akik nem értenek egyet a többséggel – és MacIntyre dialóguspolitikája szerint rájuk egyenesen szükség is van ahhoz, hogy a közösség eleven és nyitott dialógust folytathasson, az egyes kérdéseket újra és újra átgondolva. Hiszen szerinte „lényeges részben csakis a véleménykülönbség és a konfliktus által gazdagodhat a [...] csoportok közösségi élete”.<sup>771</sup> Kérdés azonban, hogy a másként gondolkodók milyen mértékben fogják elfogadni a közösségben születő döntéseket, és az is, hogy nem látják-e majd ezeket ugyanolyan korruptnak, mint ahogy MacIntyre magát a nemzetállamot látja szükségszerűen annak – abból kifolyólag, hogy a hatalom szükségszerűen korrumpál minden általa ki- vagy akár csak elsajátított nézetet.

És persze valaki lehet a nagyobb politikai alakulatok racionalitásával kapcsolatosan is optimista, mondhatni utópista, és gondolhatja úgy, hogy ha nem is egy nagy racionális dialógus, de racionális eszmecserék összefüggő hálózata nyomán egyes modern államhoz hasonló egységekben is megszülethet a racionális egyetértés az emberi javak egy adott koncepciójáról, amelynek nyomán az államnak már nem lenne szükséges semlegesnek lennie a versengő elképzeléseket illetően. Végeredményben talán a legjobb rezsím kérdésre adott általam MacIntyre-nek tulajdonított válasz is elégtelennek tűnhet, hiszen túlságosan nyitva hagyjuk így ezt a politika szempontjából esszenciális kérdést.

A macintyre-i dialóguspolitikának azonban az alap gondolatát ezek az aggodalmak érintetlenül hagyják. A legjobb rend kérdésre annyi továbbra is tartható, hogy az a legjobb rend, amely a racionális dialógust segíti elő természetünkről, a helyzetünkről és az általunk követendő elvekről – és ezáltal elősegíti az igazságok megismerését is ezeket a kérdéseket illetően.<sup>772</sup> A részletkérdéseknél fontosabbnak tűnik az, hogy közösen fejlődhessünk a

<sup>770</sup> MacIntyre utal arra, hogy a „külső autoritás” egyik helyes funkciója, hogy biztosítsa a racionális konszenzus kialakulásának feltételeit MacIntyre (2006: „Natural Law as Subversive 60 vö. 66) – ám ezek legalábbis részben egybeesnek a természetes törvény előírásaival, így gyakorlatilag ezek betartását is biztosíthatná központi hatalom a lokális közösségekben.

<sup>771</sup> MacIntyre, 2006: „Toleration”. 207 vö. 2002: „Politika, filozófia, közjó”. 95; 2006: „Aquinas and the Extent”. 75.

<sup>772</sup> Amennyiben például sokan egyáltalán nem értenek egyet bizonyos formálódó konszenzusokkal, úgy megoldás lehet, ha ezeket a kérdéseket a közösség nyitva hagyja, ha elválnak a tagok útjai, vagy ha kompromisszumot kötnek abban, amiben hajlandóak kiegyezni. Vö. Chappell, 2008: „Utopias”.

leghelyesebb rezsimről alkotott képünket illetően, és ez csak egy olyan közösségben lehetséges, amely a tanulást tekinti az egyik legfőbb értéknek – és felismeri, hogy a tanulás egyik kitüntetett módja az egymással folytatott dialógus, amely nélkül saját hibáinkat (beleértve politikai tévedéseinket és a kormányzásra vonatkozó félreértéseinket) nem ismerhetnénk fel.

## Konklúzió

A szólásszabadság, a tolerancia és a cenzúra szabályozása különböző körülmények között megengedhető módon változhat, vagyis alkalmazkodhat az adott helyzet kívánalmaihoz. Azonban ez nem jelenti azt, hogy mindenféle megvalósításuk helyes volna bármikor. A MacIntyre javasolta konkrét politikai irányelvek megvalósításánál itt fontosabbnak látszanak az alapelvek – hiszen MacIntyre is azokból következteti ki a konkrétabb javaslatait, és a Mill elméletéhez való viszonyáról ő is azt írja, hogy a köztük meglévő eltérések bár alapvetőek, valójában még alapvetőbb egyetértésből származnak.<sup>773</sup> Így ha azzal valaki nem ért egyet, hogy ne lehetne kritikusan is felülvizsgálható, racionális egyetértés a modern állam szintjén, vagy hogy a Holocaust-tagadást a központi hatalomnak magának ne szabadna szankcionálnia, vagy hogy a Holocaust-tagadás épp egy önismeretünkhöz esszenciálisan hozzájáruló tény tagadása volna – attól még egyetérthet MacIntyre alapgondolataival.

Egyrészt fontos az a fajta közösségi vita, amelyben „együtt és egymástól” tanulva juthatunk el mind jobban a számunkra és az emberi jó szempontjából vett legfontosabb igazságok megismerésére, és másrészt annak érdekében, hogy ez a vita ne legyen se túl kevésbé inkluzív, de ne is kínáljon túl sok obstrukciós lehetőséget, továbbá hogy a vitában egyetértés születhessen ezeket az igazságokat illetően már csak azért is, hogy az igazság ne maradjon hatástalan és politikailag jelentéktelen – szükség van a vitát illető szabályozásokra, szankciókra is. Annyi paternalizmusra pedig mindenképp szükség van, hogy a közösség tagjait felkészítsük és motiválttá is tegyük a racionális dialógusra – ennyiben semmiképp sem lehet szabados a közösség kultúrája, és közelebről oktatása sem.

Mivel azonban a helyes vita kérdése maga sem mentes a problémáktól, ezért egyértelműnek látszik, hogy ezeket a szabályozásokat is bizonyos vitafolyamatnak kell megelőznie. Ez a folyamat (vagyis amikor a vitát vitatjuk meg) nem feltétlenül tökéletesen racionális és nem is feltétlenül zárul a legtökéletesebb eredménnyel. Épp ezért eredményességének fokmérője, hogy mennyiben biztosítja szükség esetén maga ez az

---

<sup>773</sup> MacIntyre, 2006: „Toleration”. 222.

eredményként megszülető szabályozás önmaga racionális felülbírálásának lehetőségét – úgy az általános előírásokat, mint az általános előírások konkrét esetekben történő alkalmazását illetően.

MacIntyre is elismeri, hogy nincsenek készként adott, sziklaszilárd és azonnal foganatosítható szabályok arra nézvést, hogy hol húzzuk meg a határt megengedhető ellenkezés, a termékeny provokáció, a céltalan bomlasztás és a megengedhetetlen sértegetés között.<sup>774</sup> (Ezzel kapcsolatosan többek közt azt javasolja, hogy azt a provokációt nézzük el, amely alkalmat teremt a tanulásra.)<sup>775</sup> Ezért szükség van az adott helyzetben meghozandó ítéletben megnyilvánuló erényekre is, a helyzetfelismerésre<sup>776</sup> – de ez önmagában nem elégséges, ha legalább a gyakorlat szintjén nem vagyunk tekintettel a dialógus alapkövetelményeire, és nem a dialóguspolitika értékei felől szemléljük közösségeink működését.

Mindazt, amiről itt kiderült, hogy szükséges lehetővé tennünk egy közösségben, és aminek a tolerálásáról egy közösség tagjai sikeresen megegyeznek, könnyű lenne természetes avagy emberi jogoknak tekinteni. Ne lenne ilyen jogunk a közösségi eszmecserében való részvételre, az autonóm véleményalkotásra vagy morális ágenciánk megőrzésére – és általában a tanulásra? MacIntyre az emberi jogoknak éppenséggel vitriolos kritikusa, így az ő válasza mindezekre határozottan nemleges. Ám ha mindezek nem emberi jogok, akkor vajon ő mit válaszolna arra a kérdésre, hogy miként is kellene elgondolnunk őket? És vajon ez a felfogásuk kielégítő vagy mégiscsak ragaszkodnunk kellene az emberi jogok fogalmához? A következő szakaszban ezzel a kérdéskörrel foglalkozok majd, már csak amiatt a fentiekben említett aggodalom miatt is, hogy MacIntyre komunitárius filozófusként az egyént és jogait túlságosan leértékelné. Ezzel az aggodalommal szemben, de voltaképp MacIntyre-rel szemben is amellet fogok érvelni, hogy a természetes törvény melletti érvelés elfogadása MacIntyre emberi jogokkal szembeni kritikájának lényegi részét hatálytalanítja.

---

<sup>774</sup> Vö. MacIntyre, 2006: „Toleration”. 216.

<sup>775</sup> MacIntyre, 2009: „Intolerance”. 11.

<sup>776</sup> MacIntyre, 2006: „Toleration”. 216.

### 3.2. Lehetségesek-e emberi jogok? MacIntyre kontra MacIntyre

„Boszorkányság!” – foglalhatjuk össze Alasdair MacIntyre leghíresebb vádját *Az erény nyomában* című 1981-es könyvéből az emberi jogok fogalma ellen.<sup>777</sup> Mint az széles körben ismeretes, MacIntyre ebben a műben fikciónak nevezi természetes emberi jogainkat. *Az erény nyomában* óta eltelt időben MacIntyre gondolkodásában egyfajta tomista fordulat ment végbe, amelynek folyamatában felsorakozott a természetes törvény hagyományának képviselői között, és előadta saját érveit a természetes törvények mellett. Érvelése azonban több kérdést is felvet, ugyanis a természetes törvény melletti érveinek összeférhetősége az emberi jogokkal szembeni kritikájával megkérdőjelezhető.

Az alábbiakban a következő felosztás szerint haladok. Először is a MacIntyre főművében szereplő emberi jogokkal szembeni kritikát összegzem. A fejezet második szakaszában a természetes törvény parancsai mellett szóló több érveinek gerincéről lesz szó. A harmadik részben azt vetem fel, vajon jog-kritikája nem kerül-e szembe azzal, amit a természetes törvényekről ír. Végezetül azt kísérem meg összefoglalni, hogy *Az erény nyomában* után milyen pontokon kritizálta az emberi jogi elméleteket, és ezekre a pontokra igyekszem általánosságban választ adni.

#### MacIntyre első érvei az emberi jogok ellen

A MacIntyre-től egyik leggyakrabban idézett passzusra már fentebb utaltam, amely szerint „jogok nincsenek, és bennük hinni pontosan olyan, mint a boszorkányok vagy az unikornisok létezésében.”<sup>778</sup> Érdemes e kijelentésnek az alátámasztását is szemügyre venni nála. Hasznos ebből a szempontból Joseph G. Trabbic egy rövid írása,<sup>779</sup> amely több emberi jogok ellen irányuló érvet is megkülönböztet MacIntyre-nél *Az erény nyomában alapján*.<sup>780</sup> Ezek az érvek jellemzően annak bemutatását célozzák, hogy az emberi jogaink mellett felhozott érvek elbuknak – vagyis nem az emberi jogok létezését kívánja velük végérvényesen cáfolni MacIntyre, csak az alátámasztásukra szolgáló indoklások sikertelenségét kívánja megmutatni. Ám e sikertelenség szerinte épp elégséges alapot szolgáltat arra, hogy ne higgyünk ilyenfajta jogokban.

<sup>777</sup> A fejezet alapja Paár, 2020: „MacIntyre természeti törvényről.”

<sup>778</sup> MacIntyre, 1981/1999: *Az erény nyomában*. 102.

<sup>779</sup> Trabbic, 2011: „Subverting Human Rights”.

<sup>780</sup> Az alábbiakban ezeket tőle eltérő sorrendben mutatom be, hármat összevonva közülük. Részletesebb érvelés található az emberi jogok ellen MacIntyre *Are There Any Natural Rights?* című rövid pamfletjében – alább erre is kitérek, ám elsősorban *Az erény nyomábanra* támaszkodom.

Az, hogy az emberi jogok mellett nincsenek jó érvek, MacIntyre egyik legszélsőségesebben képviselt állítása. Legutóbbi könyvében is, rá korántsem jellemzően, csupán annyit hajlandó állításából engedni, hogy nem azt mondja, hogy a jogok mellett felhozott minden eddigi érv már elbukott – hanem inkább úgy fogalmaz: minden egyes eddig mellettük felhozott érvről meg lehet mutatni, hogy hibás – és bár ez a munka még nem lett elvégezve, bizonyosan kivitelezhető.<sup>781</sup> (Ez már csak azért is igen meglepő MacIntyre-től, mert máshol például azt veti fel, hogy azokat a nézeteket nem képviselhetjük, amelyeket nem támasztottunk alá, illetve védtünk meg – a legerősebb ellenérvek megválaszolásával.)<sup>782</sup>

1. Lássuk az első cáfolatot. Ez leginkább Alan Gewirthnek szól, akinek a jogfilozófiáját MacIntyre kritikával illeti. Gewirth amellett érvel, hogy mindazt szükségszerűen jónak tartjuk, ami szükséges racionális cselekvőképességünk gyakorlásához – és ezzel egyúttal jogot is formálunk ezekre a javakra. MacIntyre meglátása szerint itt azonban egy szakadék van: csak azért, mert valamit birtokolni akarunk, illetve mert szükségünk van rá, még nem lesz jogunk is hozzá.<sup>783</sup> Ezer szükséglet sem alapoz meg egy jogot – tehetnének hozzá.<sup>784</sup>

Erre mondhatná esetleg valaki, hogy mindaz, ami a racionális cselekvéshez szükséges, mintegy intuitíve a jogaink körét képezi. Azonban épp az intuíció az egyik célpontja MacIntyre második érvének.

2. Mint jeleztem, MacIntyre szerint még senkinek sem sikerült jó érvet felhozni a jogok létezése mellett.<sup>785</sup> A jogokat komolyan vevő Ronald Dworkin ezt például el is ismeri, azt állítva, hogy a jogok nem bizonyíthatók. Ám neki MacIntyre azt hányhatja a szemére, hogy pontosan ebben hasonlítanak a boszorkányokra: mondhatja valaki, hogy ezek intuíciója szerint léteznek, de jó indokokat állítása mellett nem tud felhozni – és pont ezért nem is hiszünk boszorkányokban. Az emberi jogokat tekintheti valaki intuitíve beláthatónak vagy önevidens igazságnak – MacIntyre azonban így felel: „mi tudjuk, hogy maguktól értetődő igazságok nincsenek”.<sup>786</sup>

3. A harmadik jogokkal szembeni érvelés univerzalitásukat veszi célkeresztbe. MacIntyre úgy véli, hogy – a jóval, illetve a javakkal ellentétben – a jogok mindig bizonyos társadalmi struktúrákat előfeltételeznek. Szuggesztív megfogalmazása szerint: emberi jogaink követelése pl. az ókori Egyiptomban „olyan lenne, mint előállni egy kifizetési csekkel egy olyan

<sup>781</sup> MacIntyre, 2016: *Ethics in the Conflicts*. 78.

<sup>782</sup> MacIntyre, 1999: „Moral Pluralism”. 8. Ld. ehhez a dolgozat konklúzióját.

<sup>783</sup> MacIntyre, 1981/1999: *Az erény nyomában*. 100.

<sup>784</sup> Két további Gewirth-ellenes érvet vonultat fel MacIntyre, 1983: *Are There Any*. 12-13. Gewirth *Az erény nyomábanra* válaszolt csak ld. Gewirth, 1985: „Rights and Virtues”.

<sup>785</sup> MacIntyre, 1981/1999: *Az erény nyomában*. 104.

<sup>786</sup> MacIntyre, 1981/1999: *Az erény nyomában*. 104.

társadalomban, ahol nem létezik a pénz intézménye”.<sup>787</sup> És nem csak, hogy nem tudnánk egy, az ókori Egyiptomhoz hasonló társadalomban érvényesíteni állítólagos jogosultságainkat – de az emberek nem is értenék, miről beszélünk. Ehhez a meglátáshoz kapcsolható egy további érv, amely azonban MacIntyre szerint sem teljesen konkluzív: eszerint az emberi jogokra vonatkozó beszédmód csak a kései középkorban alakult ki. Ez MacIntyre szerint, ha arra nem is elégséges bizonyíték arra, hogy ezek a jogok nem léteztek, ám azt megmutatja, hogy az emberek nem tudhattak róluk – ezzel pedig azt sugallja, hogy így univerzalizitásuk is kétségbe vonható.

Érdemes rá kitérni, hogy MacIntyre az emberi jogokat bár fikciónak tartja, mindazonáltal hasznos fikciónak véli őket, mint ahogy az utilitarizmust is.<sup>788</sup> Ez nagyon is paradoxnak tűnik, hiszen egy nem haszonelvű filozófus mintha a hasznosság kritériuma alapján értékelné a morálfilozófiákat és ideológiákat. Valójában persze arról van szó, hogy ezek a felfogások is gyakran eredményeztek a társadalomban olyan irányú változást, amelyek MacIntyre szemszögéből pozitív értelemben vett progresszióknak számítanak. Gondoljunk itt csak az emberi jogi retorika erejére a rabszolgaszabadság ügyében.<sup>789</sup> Ám ettől még nem lesz az emberi jogok ideológiája olyan világnézet, amelyet pártolnunk kellene.

Megjegyzendő továbbá, hogy bár MacIntyre valóban élesen bírálja a természeti, illetve az emberi jogok koncepcióját, sem *Az erény nyomában* lapjain, sem máshol nem kritizálja az emberi méltóságot, mint olyat – ahogy ezt egyesek legalábbis neki tulajdonítják. Barcsi Tamás például *Az emberi méltóság filozófiája* című könyvében a méltóságkritikusok közt szentel MacIntyre-nek egy fejezetet, miközben sajnos még emberi jog-kritikáját sem említi – ehelyett historicizmusának általános jellemzése kerül csak szóba nála.<sup>790</sup> Felvethető persze, hogy MacIntyre jogkritikája részben applikálható lenne a méltóság fogalmára is (ezt az alábbiakban közvetetten meg is vizsgálom). Ám ezzel a téves beállítással szemben a valóság az, hogy MacIntyre több szövegében is elismeréssel látszik viszonyulni az emberi méltóság fogalmához. Egyik cikkében például az emberi méltósággal kapcsolatos hitek fontosságát ismeri el,<sup>791</sup> egy másik szövegben pedig a *Veritatis splendor* enciklikát idézi egyetértőleg: „[s]enki soha nem szegheti meg a mindenkit minden áron kötelező parancsokat, és nem sértheti senkiben, főként önmagában a személyes méltóságot”.<sup>792</sup>

<sup>787</sup> MacIntyre, 1981/1999: *Az erény nyomában*. 101.

<sup>788</sup> Ld. pl. MacIntyre, 2016: *Ethics in the Conflicts*. 78.

<sup>789</sup> Vö. az alábbi szövegeket: MacIntyre, 1980: „The American Idea”. 66 vö. 1983: *Are There Any*. 4. Érdemes itt megjegyezni, hogy az utóbbi szöveg azt is felveti, hogy az emberi jogok figyelmen kívül hagyása és a rabszolgaság intézménye is lehet hasznos (ld. *Are There Any*. 5-6.).

<sup>790</sup> Barcsi Tamás, 2013: *Az emberi méltóság filozófiája*. 235-245.

<sup>791</sup> MacIntyre, „A Partial Response”. 289.

<sup>792</sup> MacIntyre, 1994: „Veritatis Splendor”. 177. Magyarul az enciklika passzusát ld. II. János Pál, 1994: *Veritatis splendor*. 71.



## MacIntyre érvei a természetes törvény mellett

Érdeemes lehet figyelni rá, hogy *Az erény nyomában* lapjain MacIntyre nem csupán az emberi jogokat hasonlítja boszorkányokhoz. Szerinte ugyanis az emotivisták elképzelése az univerzális, személytelen igazolásról pontosan olyan jellegű, mint az ő vádja az emberi jogokkal szemben. Így ír: az „emotivizmus [...] azt állítja, hogy semmiféle olyan kijelentés nem igazolható racionálisan érvényes módon, mely szerint vannak objektív és személytelen erkölcsi mércék [...] Ez ugyanolyan jellegű kijelentés, mint az, amely szerint minden kultúrára igaz, hogy nincsenek benne boszorkányok. Állítólagos boszorkányok lehetnek ugyan, de valóságosak sohasem léteztek, mivel egyáltalán nincsenek boszorkányok.”<sup>793</sup> MacIntyre ebben az esetben tehát azt veszi védelmébe, amit mások tartanak boszorkányságnak.

Ezt látszik tenni akkor is, amikor a természetes törvény tradíciója mellé áll érveivel. Ezt a megalapozó gondolatmenetet itt három különböző érve fogom bontani. A különböző érveknek közös mozzanatuk is van azonban, mégpedig elsősorban a diskurzus.

Mint korábban már láttuk (többek közt a 2.1. fejezetben), MacIntyre szerint amennyiben racionálisak vagyunk, úgy fel fogjuk tenni a kérdést, hogy az, amit mi a javunknak tartunk, vajon tényleg jó-e – már csak azért is, mert észre vesszük, hogy különböző emberek különbözőképp vélekednek a javakról és a célokról.<sup>794</sup> Mivel azonban mindenki nézőpontja így vagy úgy egyoldalú, és könnyen előfordulhat, hogy bizonyos előítéleteinek vagy korlátainak foglya, ezért mások segítségére van szükségünk ahhoz, hogy perspektívánkat kitágítsuk és közelebb kerülhessünk az igazsághoz a javunkat illetően. Ez jellemzően azt jelenti, hogy közös vizsgálódásba, diskurzusba bocsátkozunk másokkal – mégpedig úgy, hogy ebben a diskurzusban mindenki szabadon elmondhassa a véleményét. Ehhez szükséges azonban többek között, hogy tartózkodjunk vitapartnereinkkel szemben a tiszteletlenségtől, a megszegyenítéstől és az erőszaktól, hogy a vitában őszintén nyilvánuljunk meg stb. MacIntyre a természetes törvény elsődleges, alapvető parancsait tartalmukban azonosítja mindazokkal a normákkal, amelyek betartása szükséges a racionális vitához.<sup>795</sup>

Ezt az elméletet MacIntyre többféleképp is igyekszik megalapozni. Következzen most ezek közül három megalapozási mozzanat, azokra szorítkozva, amelyek az emberi jogokkal

<sup>793</sup> MacIntyre, 1981/1999: *Az erény nyomában*. 36.

<sup>794</sup> Vö. MacIntyre, 2006: „Aquinas and the Extent”. 71.

<sup>795</sup> MacIntyre, 2006: „Aquinas and the Extent”. 79.

kapcsolatos érvelések szempontjából érdekesek lehetnek.<sup>796</sup> Ezek különböző aspektusokból válaszolják meg a kérdést: miért is kell<sup>797</sup> másokkal diskurzusba bocsátkoznunk, illetve miért kell a természetes törvény parancsait (azaz „a vizsgálódás etikájának” előírásait) betartanunk?

1. Az első érvelés azzal támasztja alá ezt az elméletet, hogy szükségünk van a másoktól való tanulásra, szükségünk van az eszmecserére és arra, hogy mások ehhez hatékonyan járuljanak hozzá. MacIntyre különböző helyeken utal effajta szükségletre. Négy ilyen helyet sorakoztatok fel az alábbiakban. Legelőször is szerinte „deliberatív nézeteltéréseink feloldása gyakorlati szükségletünk”.<sup>798</sup> A második hely arról szól, hogy mi elengedhetetlen a konstruktív vitához: „[s]zükségünk van mások részéről, ahogy másoknak is szükségük van a mi részünkről, az objektivitás erényeinek gyakorlására.”<sup>799</sup> Harmadjára az ezen erények elvárásairól, és az eszmecsere etikájának szabályairól beszél érvényességi körük vonatkozásában: „ezen előírásoknak ki kell terjedniük mindazokra, akiktől (élethosszig tartó) vizsgálódásunk során bármikor is szükséges megtanulnunk valamit.”<sup>800</sup> Végül ezt kiterjeszti a közösségek szintjére is. Mint már az előző szakaszban is rámutattam: MacIntyre szemében a megfelelően működő emberi közösségek tagjai „általában és jellemzően felismerik, szükséges az Aquinói Szent Tamás által a természetjog [*natural law*, azaz a természetes törvény] előírásainak nevezett mérce betartása, amennyiben egymástól és együtt szeretnék megtudni, mi számukra az egyéni és a közjó.”<sup>801</sup> Ezek a legfontosabb helyek, ahol MacIntyre a természetes törvény betartásának szükségéről beszél, de más olyan szöveghelyeket is, ahol nem használja explicite ezt a kifejezést, könnyen átfordíthatunk ilyen módon. Ez azt látszik jelezni (amint az 1.1. fejezetben már utaltam rá), hogy MacIntyre javaslata szerint a természetes törvény előírásait egyfajta szükségletünk miatt kövessük.

2. A második érvelés szerint a diskurzus szükségessége a gyakorlati ész, a gyakorlati bölcsesség belátása. Ahogy az imént idéztem, MacIntyre szerint „deliberatív nézeteltéréseink feloldása gyakorlati szükségletünk”.<sup>802</sup> Ezt pedig a gyakorlati ész mutatja meg számunkra: „a gyakorlati ész – írja MacIntyre – megköveteli tőlünk, hogy amikor szisztematikus és látszólag feloldhatatlan véleménykülönbséggel találjuk szemben magunkat [...], akkor ne feltételezzük,

<sup>796</sup> Az 1.2. fejezetben tárgyalt megalapozás itt kevésbé tűnik jól összevethetőnek az emberi jogok melletti érveléssel.

<sup>797</sup> Érdemes rá figyelni, hogy ezekben a kontextusokban a kellés kifejezésére MacIntyre kerüli az „ought” szó használatát, és inkább a „must” szót használja vagy máskor a „required” kifejezés alakjait. Kivétel ez alól: MacIntyre, 2000: „Theories of Natural Law”. 107. Ez annak fényében érdekes, amit más helyeken a kellésről („ought”) írt, ld. pl. MacIntyre, 1966/2012: *Az etika rövid története*. 246–247.

<sup>798</sup> MacIntyre, 2006: „Aquinas and the Extent”. 76. Kiemelés tőlem.

<sup>799</sup> MacIntyre, 2006: „Aquinas and the Extent”. 74. Kiemelés tőlem.

<sup>800</sup> MacIntyre, 2006: „Aquinas and the Extent”. 78–79. Kiemelés tőlem.

<sup>801</sup> MacIntyre, 2002: „Politika, filozófia, közjó”. 89. Kiemelés tőlem.

<sup>802</sup> MacIntyre, 2006: „Aquinas and the Extent”. 76.

hogy nekünk van igazunk [...]. Semmiféle előzetes alapunk nincs így ítélni.”<sup>803</sup> Praktikus belátás tehát, hogy ha mások hozzánk képest máshogy vélekednek, mégpedig szisztematikus alapokon, akkor el kell kezdenünk mélyebben feltárni a kérdéses problémát, és deliberatív módon eldönteni a kérdést.

3. A harmadik fajta megalapozás az emberi természetre mint esszenciálisan racionálisra hivatkozik. Ez a legkevésbé kifejtett MacIntyre-nél, minden esetre fontos komponensnek tűnik elmélete egésze szempontjából. Ezt megfogalmazhatjuk két eltérő helyen szereplő megállapításának összefűzésével: „egy másik embert racionális ágensként kezelni annyit tesz, mint közös deliberációba bocsátkozni vele”<sup>804</sup> – ennél fogva pedig „másokat [...] racionális ágensként kezelni [...] annyit tesz, mint előfeltételezni, hogy őket és minket is kötnek a természetes törvény előírásai”.<sup>805</sup> Egy harmadik cikk szövegében így ír: a tanuláshoz és a közös vizsgálódáshoz elengedhetetlenül szükséges univerzális és változatlan szabályok „meghatározóak arra nézve, amiben az emberek – racionális lényként – természetüknél fogva osztoznak.”<sup>806</sup> Míg egy másik helyen a következőképp fogalmaz: „az egyszerű emberekhez [...] a természetes törvényről való tudás emberi természetüknél fogva tartozik hozzá.”<sup>807</sup> Ezt véleményem szerint úgy értelmezhetjük, hogy egyrészt eszes természetünkhöz hozzátartozik ezen törvények ismerete, másrészt más racionális lényeket a természetes törvénynek megfelelően kell kezelnünk. Ez együtt jár (emberi) természetünkkel, amely azonban ismét csak a deliberációval, illetve vitázással függ össze – hiszen a racionális vitára képes lényektől tanulhatunk igazán.

### A két érvelés összevetése

Mint láttuk, MacIntyre alapvetően háromféleképp érvel az emberi jogok egy adott elképzelése ellen, és ebben a fejezetben legalábbis háromféle megalapozási gondolatát mutattam meg a természetes törvénnyel kapcsolatosan. Hogy fér össze ez a két érvcsomag, illetve a két elmélet? Az alábbiakban amellet fogok érvelni, hogy aligha lehet őket maradéktalanul összeegyeztetni. Az alábbi három szakaszban érvpáronként fogok haladni.

1. Az első itt szerepeltetett emberi jogokat megkérdőjelező érv arról szólt, hogy a szükségletek nem elégséges alapjai a jogoknak. Attól még, hogy akár alapvető szükségletem

<sup>803</sup> MacIntyre, 2006: „Aquinas and the Extent”. 76.

<sup>804</sup> MacIntyre – Voorheve, 2009: „The Illusion of Self-Sufficiency”. 129.

<sup>805</sup> MacIntyre, 2009: „From Answers”. 316.; vö. 1993: „Ethical Dilemmas.” 5.

<sup>806</sup> MacIntyre, 1994: „Veritatis Splendor”. 184.

<sup>807</sup> MacIntyre, 2006: „Aquinas and the Extent”. 49.

valami, nem következik, hogy bármiféle jogom is lenne hozzá. Az első itt szerepeltetett természetes törvény melletti érv ugyanakkor azt mondta ki, hogy a szükségleteink elégséges alapot jelentenek bizonyos értelemben ahhoz, hogy mit *kell* tennünk. Itt úgy tűnik, mind Gewirth-nél, mind MacIntyre-nél alapvető, a természetünkkel is összefüggő szükségletekről van szó.

Ha azonban ezer szükséglet sem alapoz meg egy jogot, miért alapozná meg egy előírás betartását? Ez több kérdést is felvet. Az első az, hogy ha a szükséglet megalapozza a kötelességet, akkor a kötelesség itt nem feltétlenül a ma elterjedt használatban értendő. MacIntyre köztudottan kritizálja a kantiánus értelemben vett kötelességeket<sup>808</sup> – és talán itt is csak egy hipotetikus imperatívusról lenne szó, amely bizonyos szükséglet esetén mutat nekünk bizonyos lépéseket, amiket meg kell tartanunk szükségletünk kielégítéséhez. Ennél azonban mindenképpen többről van szó, legalábbis annyiban, hogy itt a szükséglet általánosnak bizonyul: mivel minden embernek szüksége van az igazság megtalálására, a deliberációra, a diskurzus normáinak követésére – ezért minden embernek kivétel nélkül be is kell tartania ezeket. MacIntyre pedig mintha kategorikusabban fogalmazna ezekkel az előírásokkal kapcsolatban: mintha ezek alól nem vonhatnánk ki magunkat.<sup>809</sup>

A második probléma azáltal vetődik fel, hogy MacIntyre maga is erkölcsi relevanciát látszik tulajdonítani egy helyütt a szükségleteknek:

Azt, hogy a lopást tiltó természetes törvény mit is tilt, nem érthetjük helyesen a tulajdon helyes felfogásának hiányában. Valaminek a birtoklása nem azt jelenti, hogy elidegeníthetetlen jogokkal rendelkezne felette – mint ahogy ezt egyesek gondolták. [...] azokban az esetekben, amikor szélsőséges és közvetlen szükséglet elszívásáról van szó, mégpedig olyan szükséglet elszívásáról, amely kizárólag annak elvételével orvosolható, ami egyébként a te tulajdonodnak tekinthető, nem teszek semmi rosszat, ha elveszem azt, ami e szükséglet miatt az én tulajdonom lett<sup>810</sup>

Az idézett passzusban, ahol MacIntyre Szent Tamás nézetét foglalja össze,<sup>811</sup> jól látható egyrészt az, hogy szerinte is van a szükségleteknek morális vonzata, másrészt az, hogy itt akár

<sup>808</sup> Ld. ehhez a fenti, „ought”-ról szóló lábjegyzetet, valamint pl. MacIntyre, 1981/1999: *Az erény nyomában*. 67-74.

<sup>809</sup> Fentebb, a természetes törvény hagyományáról szóló általános megfontolások közt szerepeltettem MacIntyre-nek azt a Kanttal egyetértő megjegyzését, miszerint a törvény csak akkor törvény, ha kategorikus – így ennél fogva is feltételezhetjük, hogy nem hipotetikus imperatívusra gondol. Ld. MacIntyre, 1997: „Natural Law Reconsidered”. 95-96 vö. 98.

<sup>810</sup> MacIntyre, 1994: „Veritatis Splendor”. 180. Kiemelés tőlem.

<sup>811</sup> Érdekes ezt összevetni Szent Tamás szavaival, aki szerint „szükség helyzetben minden közös [...] azokat a dolgokat, amelyeket egyesek bőségesen birtokolnak, a természet[törvény] alapján a szegények létfenntartására kell fordítani. [...] Ha [...] annyira sürgős és nyilvánvaló a szükség, hogy azonnal a kéznél levő dolgokból kell segítenie magán, megengedett módon vehet el idegen dolgokból a saját szükséglete fedezésére, nyíltan vagy titokban, és ez nem tekinthető sajátos értelemben lopásnak és rablásnak [...] az ilyen szükség miatt saját tulajdonná válik, amit valaki a saját élete fenntartására elvesz.” Aquinói, 2014: *A teológia foglaltata*. 422-423. ST II-II q66 a7.

az emberi jog fogalmával is megfogalmazhattuk volna mondandóját. Mondhattuk volna ugyanis azt, hogy az embereknek joguk van másoktól mindazon tulajdontárgyaikhoz, amikkel alapvető szükségleteiket ki tudják elégíteni – amennyiben más forrásból nem tudják ezt a szükségletet csillapítani.

A harmadik kérdést, amit egyfelől a szükségletekből következő jogok, másfelől a szükségletekből következő természetes törvény analógiája felvet, a következőképp közelíthetjük meg. A macintyre-i természetes törvény-koncepció tartalmazza, hogy a racionális lényeknek meg kell adnunk azt, ami racionalitásuk gyakorlásához szükséges – hiszen csak így tudunk velük értelmes párbeszédet folytatni. Gewirth azonban valami egészen hasonlót állított a MacIntyre által kritizált helyen: amire racionális ágenciánkhoz szükségünk van, arra szükségszerűen jogot is formálunk. Ezt itt úgy kell értenünk, hogy arra ennél fogva jogunk is van. A két tézis egymás komplementerének tűnik: MacIntyre-é azt mondja, hogy ami a másik embernek kell ahhoz, hogy racionális lehessen, azt adjuk meg neki, Gewirth-é azt mondja, hogy ami nekünk kell a racionalitásunkhoz, azt tekintjük birtokunknak vagy jogosultságunknak.

Thomas Williams ezt a problémát általánosságban úgy válaszolja fel, hogy szerinte az emberi jogok tagadása eleve magában foglalja a természetes törvény tagadását, így MacIntyre álláspontja öncáfoló.<sup>812</sup> Williams szerint ugyanis az, hogy mások irányában kötelesek vagyunk valamit megtenni, míg egyéb dolgokat tilos velük szemben megtennünk – pontosan azt jelenti, hogy másoknak jogaik vannak velünk szemben. Ez egy és ugyanazon érem két oldala. Ám ez nem feltétlenül van így.

Másokkal szembeni köteleltségeink MacIntyre-nél belőlünk, a mi szükségleteinkből indulnak ki, míg a jogok az általános elképzelés szerint a személyeket önmagukban, mintegy belőlük kiindulva illetik meg. Vagyis a macintyre-i köteleltség és az emberi jog forrása különböző. Attól még, hogy valamit a magam szükséglete miatt meg kell tennem mással (pl. ki kell mutatnom iránta a jóindulatomat), vagy épp ellenkezőleg, e szükséglet miatt tartózkodnom kell attól, hogy mással bizonyos módon bánjak (pl. tiszteletlenül) – ez nem jelenti azt, hogy ezt önmagáért érdemli vagy önmagáért jogosult a vele szembeni jóindulatú és tiszteletteljes viselkedésre.

Ha MacIntyre így érvelne a saját természetes törvény-felfogása mellett és a természetes jogokkal szemben, az ennyiben konzisztens is lehetne. Ám különböző helyeken több olyan állítását is olvashatjuk, amin ez az elhatárolási kísérlet fennakadhat. Így például a fent a harmadikként szerepeltetett megalapozási mozzanatnál idéztem tőle, hogy a természetes

---

<sup>812</sup> Williams, 2005: *Who Is My Neighbor?* 59.

törvények „meghatározóak arra nézve, amiben az emberek – racionális lényként – természetüknél fogva osztoznak.”<sup>813</sup> Mint megjegyeztem, véleményem szerint ezt a megfogalmazást részben úgy értelmezhetjük, hogy a racionális lényeket a természetes törvénynek megfelelően kell kezelnünk. Másokkal nem csak azért kell a természetes törvénynek megfelelően bánnunk, mert mi magunk racionálisak vagyunk, hanem azért is, mert ők racionálisak. Ez tehát nem csak belőlem, hanem a másiktól is fakad. Még ha ezt a részt igyekezhetünk is máshogy értelmezni, akkor is ott van az a tény, hogy MacIntyre elismeri az ember személyes méltóságát – amit önértéknek szokás tekinteni. Hogy ez az önérték mennyiben jelenik meg MacIntyre-nél, az összetett kérdés, és további vizsgálatra szorul. Az azonban a fent elmondottakból is látszódhat, hogy pozíciója nem egészen problémamentes – különösen annak fényében, hogy (mint a 2.2. fejezetben már hivatkoztam rá), az ember autonómiáját és társadalomtól való független önállóságát ő is meghatározónak tartja az ember erkölcsi értékének szempontjából.

2. Tovább lépve a természetes törvény második megalapozó mozzanatára, mint láttuk, MacIntyre szerint a gyakorlati ész belátása, hogy nem feltételezzük eleve egy vitás szituációban, hogy nekünk van igazunk. De az is hasonló belátás, hogy ilyen esetekben másokkal közösen vizsgálódva kell keresnünk az igazságot. MacIntyre-nek ez az utalása, miszerint ezek a gyakorlati ész belátásai, nehezen értelmezhetők úgy, ha nem intuíciónak tekintjük őket. Ha pedig valóban szisztematikus véleménykülönbséggel van dolgunk, akkor éppenséggel minden egyes etikai meggyőződésünk ellentétes lehet a vitapartnerünkkel, és ebben az esetben erősen megkérdőjelezhető, hogy miért kellene mégis feltételeznünk, hogy a másoknak épp annyi eséllyel lehet igazuk, mint nekünk, hiszen ennek éppenséggel ellentmondanak vélekedéseink.

Annak eldöntése, hogy MacIntyre egyes megnyilvánulásai valóban értelmezhetők-e az intuíciók segítségül hívásaként, megint csak hosszabb kifejtést igényelne. Mégis, az intuíciókat és maguktól értetődő igazságokat támadó, a jogok ellen felhozott érvelése az, amely egyértelműen összeütközésben áll a későbbi, természetes törvényekről szóló cikkeivel. Utóbbiakban ugyanis kijelenti, hogy a természetes törvény elsődleges előírásai (ha nem is intuíciók, de) evidensek. Teszi ezt azért, mert mint megvilágítja, ezek maguk is a vizsgálódás előfeltételei – így nem lehetnek a vizsgálódás során végzett levezetések eredményei csupán, amennyiben minden racionális vizsgálódásnak már előfeltételezniük kell őket.<sup>814</sup>

<sup>813</sup> MacIntyre, 1994: „Veritatis Splendor”. 184.

<sup>814</sup> Ld. pl. MacIntyre, 2006: „Aquinas and the Extent”. 65., 69.

A jogokat tagadó írásaiban azt a pozíciót veszi védelmébe, miszerint evidensek lehetnek ugyan számunkra bizonyos kijelentések – ám csak bizonyos háttér előtt, vagyis bizonyos más meggyőződéseinktől, illetve a kontextustól függően.<sup>815</sup> A természetes törvényről szólva azonban már alapvetően egy minden más meggyőződéstől független evidenciát tulajdonít egyes kijelentéseknek: úgy véli, ezeket minden „racionális lény” tudja, mindenfajta következtetés végrehajtása vagy következtetési képesség nélkül,<sup>816</sup> és senki nem felejtheti el őket teljességgel.<sup>817</sup> Ilyenek a természetes törvény alapvető előírásai. Amiként fentebb is idéztem tőle: „az egyszerű emberekhez a természetes törvényről való tudás emberi természetüknél fogva tartozik hozzá.”<sup>818</sup>

Az általa elfogadott tamási érvelést egy helyen Suárez gondolataival támogatja meg, aki szerint a természetes törvény parancsai három kategóriába sorolhatók. Az elsőbe a legáltalánosabbak tartoznak, vagyis hogy a jót kövessük, a rosszat kerüljük, valamint az aranyszabály, miszerint ne tegyük másnak azt, amit nem szeretnénk, hogy velünk tegyenek. A második típusba ennél konkrétabb előírások sorolhatók, mint az igazságosság, mértékletesség vagy Isten tiszteletének parancsa. Ám csupán a harmadik kategóriára vonatkozóan állítja Suárez és vele MacIntyre, hogy az már „nem evidens bizonyos racionális reflexió és következtetés nélkül”.<sup>819</sup> Ugyanakkor még ez a kategória is két csoportra osztható, és az elsőbe tartozó előírásokról még mindig feltételezhető MacIntyre szerint, hogy „mindenki felismeri [őket], akinek bármiféle következtetési képessége van” – ezek azok, amelyek megtiltják például a házasságtörést vagy a lopást.<sup>820</sup> De egy helyen nyilvánvalóbban is kimondja, hogy az általa képviselt „arisztoteliánus tomizmus magában foglalja az erkölcsi és jogi hibák olyan elméletét, amely megmagyarázza, hogy ami az egyik szinten evidens minden egyszerű ember számára, azt mindazonáltal ugyanezen emberek miért ignorálhatják vagy vehetik semmibe mégis nagy számban.”<sup>821</sup> Egyes, a morált és a törvényt illető igazságok tehát bizonyos szinten mindenki számára evidensek.

Összefoglalva a természetes törvény előírásainak ismeretére vonatkozó fenti állításokat, azt mondhatjuk, hogy ezek egy szubsztantív köre bármiféle levezetés nélkül is mindenki által tudott és mindenki számára evidens – vagyis kontextustól függetlenül az.<sup>822</sup> Ezzel elég messzire

<sup>815</sup> MacIntyre, 1983: *Are There Any*. 15.

<sup>816</sup> MacIntyre, 2006: „Natural Law as Subversive”. 48.

<sup>817</sup> MacIntyre, 2006: „Aquinas and the Extent”. 65.

<sup>818</sup> MacIntyre, 2006: „Aquinas and the Extent”. 49.

<sup>819</sup> MacIntyre, 2006: „Natural Law as Subversive”. 58.

<sup>820</sup> MacIntyre, 2006: „Natural Law as Subversive”. 58.

<sup>821</sup> MacIntyre, 2000: „Theories of Natural Law”. 108. Kiemelés tőlem.

<sup>822</sup> Mint láthattuk, MacIntyre utal rá: ezek tudása is elhomályosulhat az emberben. Ezt azonban bizonyos módon pl. már Locke is elismerte. (Ő itt elsősorban az emberi jogi gondolkodásra gyakorolt hatása miatt releváns.) Ahogy

kerültünk attól, amit *Az erény nyomában* olvashattunk, miszerint maguktól értetődő igazságok egyáltalán nem léteznek. Ebből még nem következik feltétlenül, hogy azt is mondhassuk: a macintyre-i evidens természetes törvények ekvivalensek is az evidens természetes jogokkal. Ám az sincs kizárva ezek után, hogy bizonyos jogok ugyanannyira evidensek lehessenek, mint a természetes törvények, vagy legalábbis, hogy evidens alapokból kiindulva nagyon kevés reflexió igénybevételével is beláthatók.

3. Az emberi jogok ellen irányuló érvelés és a természetes törvény melletti érvelés összevetésében elérkeztünk a harmadik ponthoz, amely az univerzalitás kérdését illeti. MacIntyre azt kérdőjelezte meg a jogokkal kapcsolatban, hogy azok minden társadalomban érvényesek lennének, hiszen bizonyos társadalmi struktúrákat előfeltételeznek, amelyek azonban korántsem azonosak minden közösségben. Ám a természetes törvényekkel kapcsolatban már egyértelműen kijelenti univerzalitásukat: Szent Tamásra utalva írja, hogy ezek mindenki számára azonosak, univerzálisak, és nem ismernek kivételt.<sup>823</sup> Egyetemességük már csak a fent idézett sorokból is következik: mint láttuk, MacIntyre szerint „meghatározóak arra nézve, amiben az emberek – racionális lényként – természetüknél fogva osztoznak.” Ám itt is érezhetünk némi feszültséget. Hogy lehet az, hogy a jogok az adott társadalom szerkezetétől függenek, a parancsok, illetve előírások azonban nem?

Hogy a probléma világosabbá váljon, átfordíthatjuk MacIntyre-nek a jogokra hivatkozást a csekkbeváltással párhuzamba állító *bon mot*-ját: előírásról beszélni egy olyan társadalomban, ahol ennek teljesítését senki nem várja el tőlünk, olyan lenne, mint rendőrséggel fenyegetőzni ott, ahol nem léteznek erőszakszervezetek. Másképp fogalmazva: hogy vonatkozhatnának rám előírások és parancsok, ha azok betartását senki nem kívánja kikényszeríteni a részemről és nem kell félnem a megszegésük esetén semmiféle retorziótól? A természetes törvény számos parancsolatának megszegését bünteti a legtöbb társadalom – ám korántsem az összes, és főképp nem a megszegésük minden esetét. (Szent Tamás saját példája erre, hogy a lopást a germánok nem tekintették helytelennek.)<sup>824</sup> Az általános érvény megalapozásával kapcsolatban hivatkozhatnánk esetleg Istenre és/vagy a természetre is – ám egyrészt ez a fajta hivatkozás a

---

Locke írja: „noha a természeti törvény nyilvánvaló és érthető minden eszes teremtmény számára, mindazonáltal az emberek – akiket elfogulttá tesz saját érdekük, és akik mivel nem tanulmányozták, tudattalanok e törvényt illetően – mégsem vetik alá magukat egykönnyen ennek mint olyan törvénynek, amelyet kötelező alkalmazniuk az egyes esetekben.” Locke, 1999: *Második értekezés a polgári kormányzatról*. 127. Azóta pedig csak még inkább finomodott annak elmélete, hogy lehetnek bár egyes kijelentések önevidensek, attól még nem mindenki fogadja el őket automatikusan igaznak – ld. pl. Audi, 2005: *The Good in the Right*.

<sup>823</sup> MacIntyre, 2006: „Aquinas and the Extent”. 79.

<sup>824</sup> MacIntyre is megjegyzi, hogy Tamás példája nem feltétlenül bír történeti hitelességgel, itt azonban azért szerepelhet, hogy megvilágítsa: a természetes törvény fogalmának nem része, hogy mindenki vagy minden társadalom elismeri. MacIntyre, 2006: „Aquinas and the Extent”. 66.



jogok védelmezőitől sincs elzárva, másrészt az Istenre való hivatkozást a természetes törvényről szóló legtöbb cikkében MacIntyre sem veszi igénybe.<sup>825</sup> Ráadásul, ha valamit evidensnek tekintünk minden következtetés nélkül, az bizonyára nem egy, Istenről vagy a természetről szóló további gondolatmenetből következik<sup>826</sup> – bár ezekkel akár össze is függhet.<sup>827</sup>

A jogokkal kapcsolatban mintha MacIntyre egy olyan előfeltevéssel élne, hogy csak akkor van jogunk valamihez, ha azt meg is adják nekünk – vagy legalábbis valamilyen formában elismerik. Ezért írhatja, hogy bár előfordulhat, hogy egy olyan társadalomban is jogokról kell beszélnünk, ahol ezt a kifejezést nem ismerik és nem értik, ám ez minden esetben valamilyen intézménynek köszönhetően fog létezni.<sup>828</sup> Vagyis mindig valamilyen további, intézményes, illetve gyakorlat- vagy szokásbeli alapra vezethetők vissza ezek a jogok. Viszont legalábbis sokan azok közül, akik az emberi jogokat védelmezik, ennek a szöges ellentétét kívánják állítani: akkor is vannak jogaink, ha azokat nem biztosítja számunkra senki – hiszen épp ezen az alapon gondolják például, hogy ahol nem érvényesül a szabad véleménynyilvánításhoz vagy a tisztességes eljáráshoz való jog, ott is érvényesülnie kellene. A két állítás tehát ellentétes egymással, de leginkább definíciójában különbözik: még ha MacIntyre-nek nem is minden érvére igaz ez, ám ez a tézis, miszerint jogokról csak ott beszélhetünk, ahol ezek megjelennek intézményesen, eleve kizárja az ettől különbözőképp értett vett jogokat. Legyen bár ez a definíció bármily evidens is MacIntyre számára, sulykolása aligha tekinthető vitapartnerével szembeni meggyőző érveknek.

Ugyanakkor MacIntyre is megjegyzi, hogy még ha feltesszük, hogy mondjuk a rabszolgatartás intézménye igazolható lenne is, „racionális” védelme akkor is csak úgy lehetséges, ha a rabszolgák esetében sem vonjuk vissza törvényi védelmüket például életük, szexuális integritásuk és testi épségük tekintetében.<sup>829</sup> E védelem megkövetelése elég univerzálisnak tűnik, hiszen még a rabszolgáknak is kijárna, ám igazolására semmiféle indokot nem szolgáltat MacIntyre. Vajon miért hihetünk ebben szerinte megalapozottabban, mint az emberi jogok létezésében? Hiszen korántsem igaz, hogy az ilyesfajta védelem minden rabszolgatartó társadalomban fennállt volna. Akkor pedig ezek a társadalmak egy racionálisan

<sup>825</sup> Ld. erről a természetes törvény hagyományáról szóló általános megfontolásokat és a 2.1. fejezetet.

<sup>826</sup> MacIntyre az emberi jogokra nézve sugallja ezt, ld. MacIntyre, 1983: *Are There Any*. 15.

<sup>827</sup> Itt többféle lehetőségre utalok: az Istenre vagy a természetre vonatkozó bizonyos nézetek megerősíthetik (vagy épp megkérdőjelezhetik) ezt az evidenciát, továbbá gondolhatja valaki, hogy ez az evidencia azért áll fenn, mert pl. Isten létezik. Az előbbi gondolatot némileg megvilágíthatja Audi, 2005: *The Good in the Right.*, illetve MacIntyre, 1999: *Dependent Rational Animals*. 111-112. Az utóbbi gondolathoz ld. Paár, 2015: „A retorzív érv etikai alkalmazása”.

<sup>828</sup> MacIntyre, 1983: *Are There Any*. 12.

<sup>829</sup> MacIntyre, 1983: *Are There Any*. 4.

védelmetlen intézményt foglaltak magukban. Ha az élet és testi integritás védelme ennyire univerzálisnak tűnik, és ha egy olyan intézmény, ami ezt felfüggeszti, nem lehet racionálisan megalapozható, akkor ez a védelem alapvetőnek mondható. Racionálisan tehát minden társadalmat elítélhetünk, amely nem adja meg ezt a védelmet. És úgy tűnik, ezzel pont ahhoz értünk el, amit az előbbieken MacIntyre szinte felfoghatatlannak tartott: hogy lehet, hogy egy társadalomban olyasmiről beszéljünk, amit védeni kellene, még akkor is, ha erre nincsenek megteremtve az intézményes, pozitív jogi alapok? Ráadásként ismét csak nehezen érhető, hogy miért ne értelmezhetnénk ezt a racionalitásból következő keretet az emberi jogok elméletének terminusaiban?

A legutóbbi kérdésre – amely már az első ütköző érvek kapcsán (vagyis az 1-es pontban) is felmerült – találunk lehetséges választ nála, amely azt kívánja megmagyarázni, hogy az emberi jogokra vonatkozó állítások miért különböznek attól, hogy azt mondjuk: bizonyos dolgokat biztosítanunk kell az emberek számára.<sup>830</sup> Az ezzel kapcsolatos érvelését két részre bonthatjuk. Egyfelől azt állítja, hogy arra, hogy valamit biztosítanunk kell egy társadalomban, lehetnek attól különböző alapjaink is, mint az emberi jogokra hivatkozás. Ilyen alap lehet a hasznossági megfontolás vagy egy ígéret betartása stb. Másfelől úgy fogja fel az emberi jogok tradícióját, mint amely szerint a jogokat minden esetben kötelességünk tiszteletben tartani, azokat semmilyen ütköző kötelezettség teljesítésével nem sérthetjük. Ez azonban szerinte nem vonatkozik bármiféle kötelességre.

Kezdjük az első érveléssel. Jellemző, hogy az előbbi érvelésnél felhozott példákat, vagyis a hasznosságot vagy az ígéret betartását ő maga nem veszi igénybe akkor, amikor például a rabszolgák törvényes védelmének racionális kritériumáról beszél – és nem is veheti, hiszen egy, a hasznosságnál vagy az ígérettétnél kategorikusabb alpra hivatkozik. MacIntyre mondhatja, hogy ez például a természetes törvény parancsából következik – ám ha valóban a természetes törvényekből következik, hogy még a rabszolgáknak is meg kell adni minden esetben bizonyos jogokat, akkor ezeket a fajta jogokat miért ne értelmezhetnénk ismét csak a természetes jogok terminusaiban? Ezzel pedig visszatértünk ahhoz, amit fentebb Thomas Williams érvelésével kapcsolatban már leírtam.

A második érv szerint a jogok minden más szempontot felülírnak, minden más kötelességen felül állnak – és ez nem következne eleve bármilyen kötelességből. Ez azonban egyfelől elégtelen annak meghatározására, ami elválasztja az emberi jogokat olyan kategorikus előírásoktól, mint a természetes törvények, másfelől pedig némileg sántít az emberi jogok

---

<sup>830</sup> MacIntyre, 1983: *Are There Any*. 10–11.

elméletével kapcsolatosan. Kezdjük az előbbi elégtelenséggel. Ahogy láttuk, úgy tűnik, MacIntyre is eleve kizárja, hogy a rabszolgák bizonyos védelemtől való megfosztása védhető lenne bármilyen esetben (bármilyen pozitív törvény vagy bármilyen hasznossági konstelláció esetén). Továbbá a természetes törvényekről szintén azt írta, hogy azok nem ismernek kivételt, minden körülmény és minden ember esetében betartandók. Így aztán nagyon is könnyen összekapcsolhatók már az emberi jogokkal – már amennyiben mindkettő felülír minden más szempontot. Ám ez az emberi jogoknak nem minden, MacIntyre által kritizálni kívánt elméletére igaz: az emberi jogok tiszteletben tartása több elmélet szerint sem jelenti minden más kötelesség vagy szempont kizárását.

Mint azt például a korábbi, tulajdonnal és lopással kapcsolatos hosszabb idézet is illusztrálja, MacIntyre az emberi jogokat elidegeníthetetlenként értelmezi, és mint ilyeneket támadja őket. Vagyis például a fent leírt szituációban az eredeti tulajdonos szerinte elvesztheti kizárólagos tulajdonát olyasmi felett, amire nekünk alapvető szükségletünk kielégítéséhez feltétlenül szükségünk van – miközben szerinte a jogok nem így működnének (feltéve persze, ha léteznének egyáltalán). Azonban az emberi jogokat még a benne hívők sem mindig értelmezik úgy, hogy azok felülírhatatlanok lennének. Gondoljunk csak arra, hogy az élethez való jogot általában elismerik az emberi jogi nyilatkozatok, de ez nem jelenti azt, hogy támogatóik szerint például önvédelemből ne követhetnénk el emberölést. Gondoljunk továbbá az Egyesült Államok Függetlenségi nyilatkozatára, amely szerint minden embert megillet „a jog a boldogságra való törekvése”. Ám ettől még nem gondolhatták az Államok alapító atyái, hogy a bűnelkövetőket ne szabadna boldogságkeresésükben akadályozni például bebörtönzésük által.<sup>831</sup> Jacques Maritain például a hasonló esetek elméleti kezelésére vezeti be a jogok birtoklása és a gyakorlásuk közti megkülönböztetést. Jóllehet szerinte az emberi jogokat mindenki egyformán birtokolja, gyakorlásuk már nem mindenkit illet meg egyformán: ehhez figyelembe kell venni a többi jogot és az igazságosság szempontjait – ennek következtében pl. az egyes személyek megfoszthatják magukat egy-egy jogtól.<sup>832</sup>

Az emberi jogok kategorikus értelmezésére nézve MacIntyre ráadásul ambivalens is. Az *erény nyomában* még azt írta, hogy amennyiben jogom van valamihez, akkor „ha ez az egyetlen releváns megfontolás – az következik, hogy másoknak nem szabad beleavatkozniuk abba a

---

<sup>831</sup> MacIntyre erre válaszként azt mondaná, hogy ilyen értelmezés mellett viszont a jogok nem képesek betölteni azt a funkciót, amit kitalálójuk szántak nekik – például a rabszolgaság abszolút tiltásában. Ez a válasz nem feltétlenül jogos, hiszen akár a különböző jogok (pl. a tulajdonjog és a szabadsághoz való jog) közt is különbséget tehetünk annak tekintetében, hogy mennyiben írnak felül más szempontokat. Ennek eldöntéséhez és történeti vizsgálatához azonban hosszabb elemzésre lenne szükség.

<sup>832</sup> Ld. Maritain, 1995: „Az ember és az állam”. 123.

próbálkozásomba, hogy azt a valamit megtegyem vagy birtokába jussak, akár a javamat szolgálja, akár nem.”<sup>833</sup> Mint látjuk, a későbbi cikkben eltűnt a „ha ez az egyetlen releváns megfontolás” kikötése, és az állítólagos emberi jogok mint minden esetben teljességgel feltétlenek jelentek meg – és ahogy az imént röviden igyekeztem megmutatni, sajnos ez az emberi jogok elméletének félreértéséhez vezetett.

Térjünk itt az érvelés végén vissza ahhoz a gondolathoz, hogy még ha védhető is lenne a rabszolgaság intézménye bármilyen formában, a rabszolgákat akkor is megilletné a törvényi védelem. Felvettem, hogy ezt legkönnyebben az emberi jogok fogalmaival ragadhatjuk meg, és erre két lehetséges válaszlehetőséget vizsgáltam meg – amelyek egyformán elégtelennek bizonyultak. Épp MacIntyre maga azonban további bizonyítékkal is szolgál arra, hogy a probléma ténylegesen az emberi jog nyelvén ragadható meg igazán: a törvény általi védelemről, pontosabban a törvény előtti egyenlőségről és a tisztességes tárgyaláshoz való jogról egy korai MacIntyre-cikkben nagyon is releváns gondolatokat találhatunk.

Itt az emberi természet marxi fogalma alapján ítéli el pl. a rasszizmust vagy a Nagy Imrével és a Fidel Castro ellenségeivel szemben folytatott koncepciós pereket. „Vannak olyan dolgok, amiket ha megteszel, azzal megtagadod közös emberi mivoltodat (*common humanity*)” – írja, majd így folytatja: a „marxista ebből kifolyólag ítéli el a hidrogénbombát. Bárki, aki bevetné, kilépne a közös emberi mivoltból (*contracted out of common humanity*).”<sup>834</sup> Ezt követően pedig kifejezetten az emberi jogok nyelvén szólal meg: „Nagy Imre elítélése elvágta az ítélet meghozóit az emberiségtől. Mégpedig azért, mert mások vágyainak és jogainak tagadásával azt is tagadjuk, hogy pont ugyanígy nekünk is vannak vágyaink és jogaink. Vágyaink és jogaink csak annyiban lehetnek, ha másoknak is vannak.”<sup>835</sup> Tehát itt a bírósági eljárások igazságosságának pont a mindenkor állandó és egyenlő jogok, valamint a közös emberi természet az alapjai. A későbbi cikkben az alap kérdése teljesen homályba merül, mint láttuk, kvázi intuícióként jelenik meg a rabszolgák törvény általi védelmének szükségessége. Ez a korábbi gondolatmenet azonban teljes egészében kipótolhatná a későbbi űrt: hiszen a tisztességes eljárás követelményét ugyanúgy megalapozhatja, enélkül önmagában nincs is sok értelme a törvény biztosította védelemnek.<sup>836</sup>

<sup>833</sup> MacIntyre, 1981/1999: *Az erény nyomában*. 98.

<sup>834</sup> MacIntyre, 1998: „Notes”. 48.

<sup>835</sup> MacIntyre, 1998: „Notes”. 48. Elgondolkodtató kérdés, hogy a „vágy” kifejezés az itt használt értelmében mennyiben feleltethető meg a „szükség” első érvpárosban szereplő jelentésével.

<sup>836</sup> Figyelemre méltó, hogy MacIntyre egy cikkében a rabszolgatartók ellen ugyanezen a módon érvelt – mégpedig mindössze három évvel az *Are There Any Natural Rights?* előtt, ahol is azt állította, hogy a rabszolgaság intézményét nem lehet elítélni emberi jogi alapokon. A korábbi cikkben így írt: „a rabszolgatartó tudat lényegéhez tartozik annak tagadása, hogy a rabszolgatartás több lenne, mint külsődleges és esetleges jellemzője valamely embernek. [...] Am ezzel a hitével a rabszolgatartó egyszerre megteveszti magát és követ el erőszakot önmagán;

Az emberi jogok elleni, *Az erény nyomában* szereplő érvek és a későbbi természetes törvény melletti érvek összevetéséből tehát az tűnik ki, hogy ezek egymásnak több ponton is ellentmondanak. Mivel az utóbbiak a disszertációban több helyen is kibontott eszmefuttatásokkal együtt nyomósabbnak tűnnek, és a korábbi érvelés hézagjaira is rávilágíthatnak – így a jogokkal szembeni ellenállást is megkérdőjelezhetik. Ám MacIntyre *Az erény nyomában* óta újabb szempontokat is felvetett jogkritikájában – az alábbiakban ezeket tekintem át.

### További vádak az emberi jogokkal szemben és problémáik általában

Az alábbiakban azt kívánom bemutatni, hogy *Az erény nyomában* után MacIntyre milyen kritikákkal illette az emberi jogok ideológiáját. Számos megjegyzése található azonban erről különböző szövegekben, így itt csak a legfontosabbaknak tűnőket és a leggyakrabban elfordulókat igyekszem összefoglalni – és röviden általános válaszlehetőségeket adni rájuk. Ahogy MacIntyre is időnként utal rá, számos kifogása nem magát az emberi jogok elméletét illeti, hanem azt, ahogy ezeket a jogokat a nyugati társadalmakban – elsősorban az Egyesült Államokban – használják, és amilyen retorikát alkalmaznak velük kapcsolatban. Tehát nem feltétlenül lényegi kérdéseket érintenek.

Fentebb azt kívántam megmutatni, hogy MacIntyre *Az erény nyomában*-könyvben található jogkritikája már nem lenne tartható a természetes törvényben hívó MacIntyre számára. A most bemutatott további kifogások azonban nem olyanok, amik ennyire direkt szembe mennének a természetes törvényről szóló felfogásával. Ezek a szempontok így egyúttal kirajzolhatják a keretet, amiben az utóbbit értelmezhetjük.

Az öt általam fontosnak tartott vád közül elsőként azt említeném, hogy az emberi jogok elmélete MacIntyre szerint elszakadt mindenfajta teológiai kerettől<sup>837</sup> – amely Locke-nál például még mindig megvolt.<sup>838</sup> Sőt, hangoztatóik már úgy is tekintenek a jogokra, hogy azok minden teológiai megfontolásnál nagyobb súllyal esnek latba. Ezért gondolhatja MacIntyre, hogy amikor az egyház a jogok nyelvén fogalmazza meg mondandóját, akkor veszélyes

---

mivel rabszolgatartónak lenni annyi, mint közös embervoltunkat megtagadni. Sajat magunk egy részének megtagadása.” MacIntyre, 1980: „The American Idea”. 59. (Itt persze fontos különbség lehet, hogy a korábban keletkezett cikkben a fekete rabszolgákról beszél, míg az a későbbi helyen a rabszolgaság egy valamivel „racionálisabb”, rasszizmusól mentes és emiatt elvileg „védhetőbb” formájáról.) MacIntyre később már a természetes törvényről szóló koncepciója alapján érvelt a rabszolgaság ellen ld. MacIntyre, 2002: „Politika, filozófia, közjó”. 93. Legutóbbi könyvében pedig több pont is szerepel, amely megtámogathatja ezt az érvelést ld. MacIntyre, 2016: *Ethics in the Conflicts*. 88, 296-297.

<sup>837</sup> MacIntyre, 1991: „Community, Law”. 102, 105.

<sup>838</sup> MacIntyre erre kifejezetten utal, ld. MacIntyre, 1983: *Are There Any*. 13.

terminológiát alkalmaz – ami számos félreértésre adhat okot, és olyan köntösbe csomagolja üzenetét, ami torzító.<sup>839</sup> Továbbá emiatt mondhatja „Common Goods, Frequent Evils” című előadásában,<sup>840</sup> hogy ahol a Katolikus Egyház Katekizmusa „személyről” ír – ott „racionális ágens” olvassunk,<sup>841</sup> ahol pedig „univerzális és elidegeníthetetlen emberi jogokról” beszél, azon értsük „az igazságosság követelményét”.<sup>842</sup> (Megjegyzendő, hogy bár a méltóság kifejezést is használja – mind a Katekizmus, mind MacIntyre – ennek lecserélésére nem történik utalás.)

Az isteni rendtől való elszakadáson túl az emberi jogi gondolkodás elszakadt az emberi természet fogalmától is. Az erre való hivatkozás nem képezi alapját a jogok megalapozásának. MacIntyre például Finnis és Grisez természetes törvényekről szóló elméletét (és implicite a jogokról alkotott elképzelésüket) azért kritizálja, mert bár közel áll az igazsághoz, de kizárja az olyan érvelést, amely az emberi természet lényegi hajlamairól az ember kötelességeire következtet.<sup>843</sup>

Az emberi természettől való elrugaszkodással együtt a jogok ideológiája függetlenítette magát az ember számára való végső jó fogalmától,<sup>844</sup> de attól is, hogy az embert esszenciálisan közösségi lényként képzelje el.<sup>845</sup> Ezzel párhuzamosan pedig az emberi jogok pártfogói kizárták a közjó gondolatát.<sup>846</sup> MacIntyre összegzése alapján az individuális jogok biztosításának célja, hogy az emberek követhessék azt, amit ők maguk a saját javuknak gondolnak, és ebben senki ne akadályozhassa őket. Így azonban az erkölcsi viták nem indulhatnak ki a valódi közjó fogalmából,<sup>847</sup> amely felül állna az individuális preferenciák összességén. A közjó ilyenfajta elgondolását elnyomóként fogják érzékelni a jogokat hangsúlyozó társadalmakban.

<sup>839</sup> MacIntyre, 1991: „Community, Law”. 95–96.

<sup>840</sup> MacIntyre, 2017: „Common Goods, Frequent Evils”.

<sup>841</sup> Ezzel kapcsolatban idevágó adalék, hogy egy másik előadásában az „emberi individuum”-ot „potenciálisan racionális állatként” definiálja. Ebből azonban nem lenne célszerű elhamarkodott következtetéseket levonni, még ha sok kérdést fel is vet – így pl. azt, hogy vajon szerinte az individuum csak potenciálisan lenne személy, vagy hogy az individuum alsóbbrendű lenne a személyhez képest? A definíció forrása MacIntyre, 2012: „Catholic Instead of What?”

<sup>842</sup> Érdekes, hogy korábban az emberi jogok elméletét létrehozók eredeti intencióit is az igazságosság követelményeivel hozta összefüggésbe: „a természetes jogok az eredeti szándék szerint olyan mércéül szolgáltak, [...] amelynek segítségével megítélhetjük, hogy ami [...] törvények, ígérek, [társadalmi] szerepek és gyakorlatok alapján jár [egy adott társadalomban], az kielégíti-e az emberekkel szembeni igazságos bánásmód minimális követelményeit”. MacIntyre, 1983: *Are There Any*. 10.

<sup>843</sup> Vö. MacIntyre, 1983: *Are There Any*. 9.

<sup>844</sup> MacIntyre, 1991: „Community, Law”. 101.

<sup>845</sup> Vö. MacIntyre, 2000: „Theories of Natural Law”. 107.

<sup>846</sup> Vö. MacIntyre, 1991: „Community, Law”. 103; 2000: „Theories of Natural Law”. 105.

<sup>847</sup> MacIntyre, 2006: „Three Perspectives on Marxism”. 154.

Ezen kívül MacIntyre azt is kifogásolja az emberi jogok mai elméletében, amivel az előző szakaszokban már valamennyire találkozhattunk. Ez a vád az, hogy egy-egy jog az individuumhoz mint individuumhoz kapcsolódik,<sup>848</sup> nem pedig az individuumhoz mint egy közösség tagjához vagy egy társadalmi szerep betöltőjéhez.<sup>849</sup> Ez azzal a fentebbi dilemmával kapcsolható össze, hogy a jogok a személyből magából származnak vagy a személyen kívüli faktorokból erednek. Ha ugyanis az individuumhoz mint individuumhoz kapcsolódnának, akkor mondhatnánk, hogy az egyedhez képest nem kívülről fakadnak – ám MacIntyre ezt a lehetőséget tagadja.

Az előző két vádpontból következik az utolsó is, amely szerint az emberi jogok ideológiája közösségromboló hatású, hiszen mivel nincs köze a jogoknak a közjóhoz, ezért annak ellenében is kijátszhatjuk őket.<sup>850</sup> Egy ponton MacIntyre ezt a problémát így fogalmazza meg: a közösséghez (így akár családhoz) való tartozásunk a modern nézettel „feltételelessé vált. Mivel akkor, és csak annyiban van az egyes egyéneknek jó oka azonosulni egy közösséggel, ha az kielégíti azokat a feltételeket, amelyeket az adott individuum jogokról alkotott nézete előír.”<sup>851</sup> Ő a Margaret Thatcher nevével fémjelzett konzervativizmussal kapcsolja össze ezt a felfogást, ugyanis a volt brit miniszterelnök egy ízben azt állította, hogy „a társadalom nem létezik”.<sup>852</sup>

Ezek a fenti vádak azonban sok tekintetben nem igazán pontosak. Részben emiatt is csak megjegyzéseket fűzök hozzájuk, igyekezve rávilágítani a problémáikra. Ezek részben abból fakadnak, hogy az emberi jogok elméletéről a legtöbb helyen nagy általánosságban beszél MacIntyre. A teológiától való elszakadásra ellenpéldaként még ő is szerepelteti Locke-ot, mint aki még ilyen keretben gondolkodik, de a későbbi emberi jogi gondolkodók közül említhetjük Maritaint is, aki mind a teremtettséget, mind az emberi természetet és a közjó gondolatát hangsúlyozta filozófiájában.<sup>853</sup>

Ezen kívül a természetes törvényt megalapozó, itt tárgyalt érveiben sem épít a kinyilatkoztatásra vagy a természetfelettre. Ezzel pedig távolabb került attól a (korábbi) szigorúnak látszó megfogalmazásától, hogy „a természetes törvény parancsai és érvei [...] végső soron csakis teológiai nyelvezettel fejthetők ki”.<sup>854</sup> Továbbra is gondolhatja persze

<sup>848</sup> Vö. az emberi individuum korábbi lábjegyzetben szereplő MacIntyre-i definíciójával.

<sup>849</sup> MacIntyre, 1991: „Community, Law”. 104 vö. 2000: „Theories of Natural Law”. 105.

<sup>850</sup> MacIntyre, 2008: „What More Needs to Be Said?” 272.

<sup>851</sup> MacIntyre, 1991: „Community, Law”. 105.

<sup>852</sup> MacIntyre, „What More Needs to Be Said?” 272–273.

<sup>853</sup> Elvileg Maritain lenne az, akit MacIntyre a természetes törvény 20. századi értelmezői közül leginkább követ ld. MacIntyre, 2000: „Theories of Natural Law”. 93, 108-109. Ám egy macintyre-iánus Maritain-kritika is megfogalmazható ld. pl. Knight, 2015: „An Argument within Aristotelianism”.

<sup>854</sup> MacIntyre, 1991: „Community, Law”. 108.

MacIntyre, hogy a természetes törvény teljesen adekvát kifejtése megköveteli a Teremtő bevonását, ám azt is elégséges megalapozásnak gondolhatná, ami szekuláris alapokon jut el a természetes törvény gondolatához.<sup>855</sup>

Ehhez hasonlóan MacIntyre más kritikáinak felvetése is kettős mérce alkalmazására enged következtetni. Az a vád például abszurdnak tűnik, hogy a modernitásban már csak akkor van jó indoka az egyénnek azonosulni a közösséggel, ha az megfelel saját kritériumaiknak – így saját jogfelfogásának – hiszen ez a múltban sem volt másképp, például az embereknek el kellett számolniuk azzal, hogy közösségük megfelel-e annak, amit ők a természetes törvény előírásairól vélnek.

Azt korántsem könnyű eldönteni, hogy mi az elvi és gyakorlati jelentősége annak, hogy a jogok az individuumhoz mint olyanhoz kapcsolódnak vagy az individuumhoz mint egy közösség tagjához. Ugyanis például MacIntyre szerint minden egyes ember valamilyen közösségi szerep betöltője, még a remeté is,<sup>856</sup> ráadásul számára elégséges lenne az is, ha közösségként a jogok tekintetében egy „univerzális közösségre” hivatkoznának, amely „alá van vetve az isteni és a természetes törvénynek”<sup>857</sup> – ez pedig igencsak általánosnak tűnik, így minden személyre vonatkozhatna. Vagy ha azt a dilemmát nézzük, hogy egy személynek önmaga miatt kell megadni a jogait, vagy egy más cél, pl. a közjó vagy a vizsgálódás folytatása miatt<sup>858</sup> – megint nem világos, hogy ezek hol válnak el: nagyon is lehetséges, hogy pl. a közjó érdekében kell az emberi személyekre mint racionális lényekre tekintettel lennünk és miattuk megadnunk jogaikat. Másképp fogalmazva: felvethető, hogy anélkül nem érhetjük el a közjót, hogy ne lennénk tekintettel a közösség tagjainak (mint személyeknek) jogaira.<sup>859</sup>

De általánosságban is felmerül az a kérdés: miért ne lehetne átértelmezni az emberi jogokat, hogy azok ne álljanak szembe a közjóval és ne erodálják a közösségeket? Ennek megválaszolásához hosszabb vizsgálódásra lenne szükség, de például Maritain egy ilyen koncepcióhoz jó kiindulópont lehet, hiszen azt írja: „az emberi jogok is belső kapcsolatban állnak a közjóval. Közülük némelyek [...] olyan természetűek, hogy ha a politikai testület bármilyen fokon korlátozni tudná az ember ezekhez természettől fogva meglevő jogát, akkor a közjó kerülne veszélybe.”<sup>860</sup> (Ám ha Maritainnek nincs is igaza, és az emberi jogok mindig potenciális fenyegetést jelentenek a közjóra – az még korántsem jelenti, hogy ne is lenne igaz,

<sup>855</sup> Vö. a 2.1-es fejezettel.

<sup>856</sup> MacIntyre, 1981/1999: *Az erény nyomában*. 233.

<sup>857</sup> MacIntyre, 1991: „Community, Law”. 104.

<sup>858</sup> A vizsgálódás és a társas természet összekapcsolásához ld. pl. MacIntyre, 2000: „Theories of Natural Law”. vö. MacIntyre, 2006: „Aquinas and the Extent”. 72.

<sup>859</sup> Mindzt meg is erősítik a 2.2. fejezetben a személyekről már írtak.

<sup>860</sup> Maritain, 1995: „Az ember és az állam”. 119–120.



hogy léteznek jogok: csupán azt jelezni, hogy a társadalmakban inherensen ott kell legyen a feszültség csírája.) E gyanúk alapján pedig MacIntyre jogokkal szembeni vádjai egyelőre legalábbis megkérdőjelezhetőnek tűnnek.

## Konklúzió

MacIntyre érvelése – ahogy ezt a fentiekben illusztrálni kívántam – emberi jogok és természetes törvények összefüggésében nem teljesen tűnik végiggondoltnak és konzisztensnek. A természetes törvényekről szóló érvei azonban önmagukban nagyon is figyelemre méltók, míg jogokkal szembeni támadásai több okból kifolyólag is gyenge lábakon állnak. A fentiekben nem állítottam, hogy MacIntyre természetes törvényekkel kapcsolatos gondolataiból már önmagában feltétlenül következne is az emberi jogok egy elmélete. Viszont több helyen is felvetődött a kérdés, hogy az általa mondottakat miért ne értelmezhetnénk az emberi jogok elméletének keretében, továbbá azt láthattuk, hogy számos, az emberi jogok elleni aggályát felfüggeszthetjük a természetes törvény melletti érvelése alapján, és nem kizárható, hogy az emberi jogok bizonyos, nagyon is robusztus – vagyis univerzális, kategorikus és evidencián alapuló – értelmezése mellett az ilyen jogok végső soron kikövetkeztethetők MacIntyre természetes törvényekkel kapcsolatos felfogásából vagy abba akár evidens módon beleérthetők. Tehát valószínűsíthetjük, hogy a MacIntyre minden megjegyzését figyelembe vevő, teljességében kifejtett és konzisztens formába hozott macintyre-i természetes törvény-elméletnek része kellene legyen a „természetes” emberi jogok elmélete.

**ZÁRSZÓ:****ideiglenes összegzések és következtetések**

Disszertációm azzal kezdtem – mind a bevezetőben, mind az első fő részben – hogy igyekeztem rávilágítani: az igazságnak mindannyiunk életében sarkalatos szerepe kell legyen. Előadtam azokat az érveket és indokokat, amelyek alapján mindannyian személyesen érintettek vagyunk különböző igazságok kikutatásában – legyenek ezek akár a mi személyünket, preferenciáinkat vagy helyzetünket illető igazságok, akár az ezeknek háttérül szolgáló nagy kérdéseket illető igazságok. Ráműtöttem, hogy szükségletünknek, célunknak és boldogságunk részének kell tartanunk az igazságot, mert annak kérdése, hogy mi *voltaképp* jó számunkra, eleve alapvetőbb minden szükségletet, célt, boldogságot illető kérdésünk szempontjából. Mindig lehetséges, hogy elképzelésünk a számunkra való jóról hibás – ezért szükséges mind igazabb és igazoltabb megismerése. (Itt MacIntyre gondolatmenetét Platón *Philébosz*ban szereplő érvével támogattam meg.) Ezt követően kifejtettem (elsősorban az erkölcsre vonatkozóan), hogy vannak olyan kérdések (az erkölcs esetében alapvetően az, hogy mit kell tennünk), amelyekre potenciálisan a válaszok minden másnál fontosabb szerepet kellene, hogy betöltsenek számunkra – ám épp amiatt, hogy potenciálisan döntő jelentőségűek, már igazságuk lehetőségének vizsgálatát is döntőnek kell tekintenünk. Emiatt aztán kivizsgálásuk maga is szerepet kell játsszon életünkben, mégpedig olyan formában, ahogy ez a legmegbízhatóbb válaszokhoz vezet.

Peter Winch relativista koncepcióját felhasználva ellenpontként megmutattam, hogy hogyan is cáfolja a macintyre-i megközelítés az objektív igazság tagadását, de az erkölccsel kapcsolatos relativizmust is – és igyekeztem röviden arra is utalni, hogy a relativizmus értelmetlenné tenné a racionális párbeszédet. Winch úgy vélte, hogy eleve a nyelv normái közé tartozik, hogy nem hazudhatunk többször, mint ahányszor igazat mondunk. Ám ha ez így is lenne, aligha tekinthetnénk különösebb eligazító potenciállal bíró szabálynak – sőt, inkább deskriptív (és konstitutív) szabály lenne, mintsem előíró. Ugyanakkor azt is kimutattam, hogy viszonylag könnyen el lehet képzelni olyan helyzeteket, amikor egy-egy nyelvre nem áll Winch („természetes”) törvénye. Ám eközben az igazságra vonatkozóan mégis benne foglaltatik egy norma a kommunikációban, mégpedig az, amely az igazság megközelítését írja elő számunkra – még ha ez nem is vonatkozik minden egyes kijelentésünkre közvetlenül. Kijelentéseinkkel meghívunk másokat arra, hogy fogadják el az állításainkat – és igyekezetünk feléjük, hogy bekapcsolódjanak a racionális eszmecserebe csak akkor lehet hatékony, ha minél inkább

feltárjuk kijelentéseink igazának okait. Így elköteleződünk kommunikációnkban az igazság vizsgálata és megvitatása mellett is. Ezekhez pedig szükségünk van arra, hogy mások vélekedéseit minél jobban megismerjük, hogy átgondolhassuk: melyikünk pozíciója áll közelebb az igazsághoz. Ettől a fajta hatékony igazságkereséstől időnként elvonatkoztathatunk kijelentéseinkben, így amikor költői megnyilatkozásokat teszünk vagy hazudunk – ám végeredményben ezek célja is az igazságra való rávezetés lehet csak, épp az igazság normája miatt.

Az igazság szükségességéből, fontosságából illetve normájából következik ezután, hogy mások igazságra vonatkozó vélekedéseit is szükséges megismernünk az igazságról, hogy saját valószínű egyoldalúságainkat is meghaladhassuk ezáltal. A Winch-csel szemben bemutatott érv kifejtésekor hívtam fel rá a figyelmet (jóllehet ez már az első fejezetben tárgyaltakkal kapcsolatban is releváns), hogy mivel szükséges és fontos megismernünk az igazságot számos kérdésről, így saját magunk jellemzőiről, helyzetéről és céljairól – ezért szükség van arra, hogy mások eltérő perspektívájú, sokszor objektívabb ítéletét is őszintén figyelembe vegyük, és lehetőség szerint együtt megfontoljuk. Ezek a szempontok pedig befolyásolják, hogy a kijelentéseinkben foglalt, igazságra vonatkozó normát, amely bár teljességében sosem teljesíthető életünkben, milyen irányokban kellene törekednünk követni. Azaz a legfontosabb, így az erkölcsre és a boldogságunkra vonatkozó igazságokat illetően kellene elsősorban a dialogikus vizsgálódást folytatnunk.<sup>861</sup> Jóllehet mivel ez sem lehet állandó, és mivel a szüneteltetése segítheti hatékonyságát – ezért ez a vizsgálódás sem folyamatos kötelességünk, még ha nem is tehetjük tönkre ennek lehetőségét még a szüneteltetésének idejében sem – vagyis a racionális vizsgálódást és dialógust lehetővé tevő normákat ekkor sem szabadna megsértenünk.

Ezt neveztem aztán természetes törvénynek, mert természetes racionalitásunkkal felismerhetjük. (A természetes törvény előírásai részben pontosan a racionalitás törvényei.) Ez a természetes törvény erkölcsi karakterrel rendelkezik – ezért arra tértem rá következőleg, hogy a természetes törvényt mint etikai előírásokat magában foglaló rendszert tárgyaljam. Elsőként azt mutattam meg, hogy felfoghatjuk logikailag függetlenként gondolkodásunk más területeitől, mint amely ilyen értelemben autonómiával rendelkezik – így nem ezekből vezetődik le számunkra. Így például az emberi természettel a racionalitásunknál fogva áll kapcsolatban, racionalitásunkhoz előfeltételezni kell azt – tehát nem kell levezetnünk más kontingens tulajdonságainkból, ezzel elkövetve a naturalista hibát. Bár a természetes törvény dialogikus

---

<sup>861</sup> Valamint a világ macintyre-i értelemben vett megértésére – ld. ehhez az igazság természetéről szóló szakaszt.

felfogása előírja, hogy ismerjük meg a gyakorlatok, a vallás, a hagyományok igazságait – ám nem kötődik ezekhez a természetes törvény megismerhetősége, implicit elfogadása pedig ha lehet, még kevésbé: bár egyes gyakorlatok, vallási vagy más hagyományok elhomályosíthatják előttünk a természetes törvény mibenlétét, míg mások segíthetik a felismerését – egyik sem teszi lehetetlenné, és bármelyikhez csatlakozunk is, mindegyik bennfoglaltan elismeri az igazság értékét és a dialógus normáinak követendőségét: mert az igazságról teljességgel nem mondhatnak le. A természetes törvény alapvonalainak megértése és kidolgozása sem követel tőlünk teljes metafizikát, antropológiát, vallásfilozófiát vagy azt, hogy lehetőségünk legyen egy helyesen működő gyakorlathoz csatlakozni – ám ezek által részletkérdései jobban kidolgozhatók lehetnek, és előírásai is pontosíthatók.

A dialógus szükségességéből következően mindenképp szükségessé válik az igazságra törekvés – ami többé kevésbé evidensen adódik. Ám önmagában ennek természetes törvényként való felmutatása még nem lenne elégséges, és nem is feltétlenül nyilvánvaló, hogy mit foglal magában az igazságra törekvés parancsa. Ezért a következő fejezetben azt demonstráltam, hogy MacIntyre hogyan gondolja elvégezhetőnek a természetes törvény normáinak tisztázását: az igazságra törekvés szabályának pontosítását, továbbá az ebből és az igazság elismerésének követelményéből származó más értékek kiolvasását. Így megállapítottam, hogy az igazságra törekvés mellett, vagy ahhoz konstitutívan hozzájárulva ugyanúgy a dialogikusan felfogott természetes törvény normáihoz tartozik a racionalitás, az autonómia és a közösségiség (amelyek egymással dialektikus viszonyban állnak), az integritás, az állhatatosság, a bizalom és saját társadalmunk kritikus értékelése. Több szabály is megfogalmazásra került ezekkel kapcsolatosan – amiből kiderült, hogy az igazságra való racionális párbeszéd megbízhatóságára való tekintettel kell igazat mondanunk, és időnként, megbízhatatlan, az ilyen párbeszédet szándékosan veszélyeztető személyeknek – ha úgy hozza a sors, hogy nincs jobb eszközünk – hazudni. Ezeket a normákat tarthatjuk többek közt a természetes törvény előírásainak, jóllehet ez nem jelenti azt, hogy ezeket ne lehetne megkérdőjelezni vagy újraértelmezni.

A következő szakasz az ebben a folyamatban meghatározott szabályok, elvek alkalmazásának kérdőjeleit vizsgálta. Lehetséges, hogy a természetes törvény normáit alkotó szabályok voltaképp nagyon is keveset jelentenek, mert nem határozzák meg saját alkalmazásuk eseteit és kivételeit. Így emiatt felvethető, hogy az a szabályoktól független képességünk, amely eljár a gyakorlati kérdésekben (amelynek tradicionális neve *phronészisz* vagy *prudencia*) voltaképp felsőbbrendű a szabályokhoz képest – és ez talán átvihető az erényekre is általában. Egyáltalán miért van szükség szabályokra? – tehetjük fel a kérdést. Mint

MacIntyre-t követve bemutattam: (céloknak tekintett) értékek, erények és szabályok korántsem választhatók szét olyan egyszerűen, ahogy ezek a kételyek sejtetnék. Összekapcsolódnak ugyanis egymással – kölcsönös függésben, meghatározottsági viszonyban állva. A *phronészis*nek is szüksége van szabályokra, hogy legyen mit alkalmazni, és a természetes törvények egyes parancsolatai erények megtestesítését írja elő számunkra – míg egyes erények szabályok követésével írhatók le (mint amilyen az igazságra törekvés erényének szabálya is). Szabályok kifejezett megfogalmazására már csak azért is szükség van, mert ha csupán arra hivatkozunk minden esetben, hogy gyakorlati bölcsességünk ezt és ezt diktálja, az könnyen lehet, hogy egyszerű önkényt leplez – és másokat sem fog kielégíteni, mint ahogy nem is teszi lehetővé döntéseink reflexív kritikáját és megvitatását. Még ha sokszor nehéz is vagy lehetetlennek tűnik is megmagyarázni gyakorlati (és elsősorban erkölcsi vagy politikai) döntéseinket, akkor is igyekeznünk kellene a mögöttük lehetségesen ott lévő szabályt kifejtteni, indokainkat megmagyarázni és megvédeni.

Mivel a természetes törvény normái alapvetőek számunkra emberként – racionális, gondolkodó lényként, ezért természetesen a politikában is normatív erővel bírnak. Nem élhetjük közösségi életünket akárhogy, nem élhetünk (pontosabban: nem szabadna élnünk) bármilyen pozitív törvényekkel és rendelkezésekkel szabályozott politikai közösségekben, ugyanis léteznek olyan törvények, jogrendszerek, amelyek aláássák ezt a fajta igazságra törekvő dialógust és a belőle következő értékeket – komoly akadályokat állítanak elé vagy akár szinte teljesen lehetetlenné teszik. A politikában épp ezeket kellene elkerülni. Mint az a két legbizonyosabb eset, a teljes szólásszabadság (a bármivel szembeni tolerancia)<sup>862</sup> vagy a gyakorlatilag totális gondolati és kommunikációs ellenőrzés (gondoljunk az 1984 világra) mindezt lehetetlenné teszi. Ezért ezeket a szélsőségeket el kell kerülnünk – jóllehet a pontos, a gyakorlatban megvalósítható ideális törvények és társadalmi viszonyok, amelyek lehetővé teszik az igazságot irányozó racionális dialógust kérdésesek (bár egyes politikai normák mellett MacIntyre erős érveket hoz fel, ezeket nem tekintettem itt mindent eldöntőnek). A lényeg azonban, hogy a megfelelő berendezkedést őszintén fontolhassuk meg, akár egy átfogó, lehetőség szerint egész közösségünket involváló társadalmi vitában.

A tolerancia, illetve a szólásszabadság problematikája mellett az emberi jogok kérdését is megvizsgáltam, és amellet érveltem, hogy jóllehet MacIntyre tagadja az emberi jogok paradigmatis elméleteit – ám az indokai erre nem meggyőzőek és voltaképp ellentmondanak sok más, a természetes törvényekkel kapcsolatos belátásának, amelyeket legalábbis az általam

---

<sup>862</sup> Ez feltehetően vagy teljes káoszhoz, vagy a tolerancia Popper által ismertetett paradoxona miatt végül egyfajta (vélemény)diktatúrához vezetne.

megtett kiegészítésekkel együtt erősebbnek tekinthetünk, mint a jogok elleni érvelést. Az embereknek – csakúgy, mint az igazságnak – valószínűleg önértéket és méltóságot kell tulajdonítanunk – elkerülve, hogy pusztá eszköznek tartsuk őket a racionalitásunkban – voltaképp így adhatjuk meg csak egymásnak azt a tiszteletet, amely egy racionális párbeszédhez szükséges megfelelő keretet biztosít.

Disszertációmban lépten nyomon hangsúlyoztam, hogy az itt lefektetettekre is érvényes az, hogy szükséges racionálisan felülvizsgálni, dialógus formájában megvitatni és potenciálisan szükséges lehet revideálni is ezt a koncepciót – pontosan a vizsgálódás és az objektív igazság mind pontosabb megközelítésének érdekében. Ezen kívül azt állítottam időnként, hogy egyes kérdések minden részletre kiterjedő megválaszolására itt nincs szükség, ugyanis ezek nem esszenciálisak ahhoz, hogy a természetes törvény MacIntyre-féle, dialogikus fogalmának alapvonalait megérthessük, elméleti motivációi pedig plauzibilisek lehessenek. Továbbá ilyen esetekben azt húztam alá, hogy e kérdések tisztázása és megválaszolása szintén egy racionális dialógusban kell megtörténnjen. Ez azonban sok tekintetben hiányérzetet szülhet a koncepcióban látszólag keletkező kitöltetlen hézagok miatt. Azt is el kell ismernem, hogy a fentiekben bár igyekeztem állításaimmal szemben felhozható több érvet is szemügyre venni és felelni rájuk – ezek egyrészt továbbfejleszthetők erősebb ellenvetésekkel, másrészt pedig korántsem fedik le az összes ellenérvet, amit meg kellett volna válaszolnom itt ahhoz, hogy a vázoltakat illetően egy teljeskörű, mindenre tekintettel levő alapos filozófiai vizsgálódásról lehessen szó.

Az, hogy disszertációmnak milyen (elismert) hiányosságai vannak, feszültségben látszik állni azzal, hogy számos érvemet és tézisémet igazként állítottam be, sőt: egyeseket olyanokként, amit mindenki elismer, ha más nem, implicit módon – ennél fogva bizonyos értelemben univerzális evidenciát tulajdonítottam gondolatmenetemnek. Mintha nem is lehetne tagadni azt, amiről ugyanakkor azt állítom, hogy szükséges jobban megvizsgálunk és megvitatunk, átgondolunk. Ez azonban nem valamiféle retorikai fogásból származó önellentmondás, hanem koncepcióm következetes végigvezetéséből származik. Ám hogy lehet, hogy itt nincs szó inkonzisztenciáról?

Egyrészt, mint kiderült, koncepcióm szerint szükséges meggyőződéseinket legalábbis időnként felülvizsgálni, szükség szerint újraértékelni – az általunk igaznak tartottakat ismét átgondolni és ütköztetni az ellenvetésekkel, ellenvéleményekkel. Ez ugyanakkor nem jelenti azt, hogy ennek a vizsgálódásnak az idejére vagy ennek a szükségességét elismerve automatikusan fel is kell függesztenünk meggyőződéseinket. Mindenkor azt a meggyőződést kellene elfogadnunk igazként, amely szerintünk valószínűsíthetően igaz – vagyis kellően erős érvek szólnak mellette, és még ha vannak is komoly ellenvetések vele szemben, azok

hosszútávon megválaszolhatónak tűnnek – és azt igaznak elfogadva el is kell köteleződnünk amellet, hogy legalábbis megpróbájuk a racionális kritikával szemben megvédeni. MacIntyre ennek az elvnek a következő verzióját adja: „ha kijelentem, hogy 'p' igaz, azzal elköteleződöm amellet, hogy a 'p' vagy '~p' igazságának eldöntésére vonatkozó bármely vizsgálódások (*any set of enquiries*) során vagy semmilyen keret (*scheme*) és a racionális igazolás semmilyen módszere nem fogja támogatni '~p'-t, vagy ha látszólag mégis '~p'-t támogatja valami a vizsgálódás egy adott stádiumában, akkor ez hosszútávon racionálisan hitelét veszti.”<sup>863</sup>

Ez egyrészt azt jelenti, hogy azt igaznak tarthatjuk, amire vizsgálódásunk addig a pontig vezetett minket, másrészt azt, hogy amikor egy-egy erős ellenvetéssel találkozunk, kitarthatunk annál a pozíciónál, amely az összes lehetséges jelölt közül a legjobb esélyekkel rendelkezik az igazságra és az ellenvetések megválaszolására. Ellenkező esetben maradna az a lehetőség, hogy szkeptikusként felfüggesztjük a vélekedésünket az adott kérdéstről – ám a szkepticizmusra, bár sok kérdésben elfogadható álláspontnak tűnik, magára is vonatkoznak erős ellenérvek, amelyekre válaszolnia kellene. Így nem feltétlenül ez a legjobb opció vagy az alapmértétezett racionális opció.<sup>864</sup> Így ha a legjobb esélyekkel rendelkező koncepciónak az tűnik, hogy a természetes törvény dialógusetikaként és dialóguspolitikaként értelmezett megközelítése az igaz, ami magában foglalja, hogy ezt mindenkor implicite el is ismerjük – akkor ezt elfogadhatjuk, még ha ez az elgondolás maga azt is írja elő, hogy nyitva kell tartanunk annak lehetőségét, hogy tévedtünk vele kapcsolatban.<sup>865</sup>

Ezen kívül láthattuk disszertációmban, hogy a természetes törvény felszínre hozásához is szükség van dialógusra, tanulásra – arra, hogy elsajátítsuk a racionális gondolkodást, és sok esetben arra is, hogy egyes, a természetes törvényre való reflexiót támogató szerzőkkel, illetve személyekkel dialógust folytassunk különböző igazságokat illetően. Azok az indokok pedig, amelyek a természetes törvény mellett számunkra kikristályosodnak, lehetnek hibásak is. Ahhoz, hogy egy ilyen hibás esetet megnézzünk, vegyük a következő érvet: magyarokként a Kárpát-medence az otthonunk, és a Kárpát-medence az, ami által kifejlődhattunk és ebben élünk – ennek következtében mindenkor implicite elismerjük, hogy magyarokként a Kárpát-medencében a helyünk. Ez természetesen egy sok sebből vérző érv, ám azt kell látnunk, hogy csak azért, mert a konklúziója az, hogy valamit implicite mindig elismerünk, ennek az elismérlése még nem meggyőző (tulajdonképp egyáltalán nem elégséges) az érveléssel szembeni

<sup>863</sup> MacIntyre, 1998: „Moral Relativism”. 213-214.

<sup>864</sup> Különböző fajta szkepticizmusoknak különbözőek természetesen különbözőek a nehézségei, ezért ezeket itt nem tudom kifejteni. Egy-egy típusú szkepticizmus nehézségeihez ld. Paár, 2016: „Meta-Skepticism, Experimentalism, Cartography”; 2017: „Miért ne legyünk »szofisták«?”

<sup>865</sup> Vö. MacIntyre egy korábbi, eltérő epistemológiai elméletével kapcsolatban: *Az erény nyomában*. 360.

ellenvetések megválaszolásához – azokra egyenként külön meg kellene felelnünk. Előfordulhat, hogy a természetes törvény dialogikus felfogása melletti érvem is hasonlít ehhez a hibás érvehhez – és emiatt van szükség arra, hogy részleteiben is felülvizsgálhatónak tartsuk.<sup>866</sup>

Ezekon a megállapításokon kívül Karl Rahner gondolatait is felhasználhatjuk, aki rámutat további indokokra, amiért nem ellentmondás igaznak, sőt mindenki által implicite elismertnek – vagy egyenesen szükségszerű, fundamentális igazságnak tartani valamit és közben megvitathatósága és felülvizsgálhatósága mellett is kitartani.<sup>867</sup> Rahner ugyanis belátja, hogy még teljes meggyőződéssel vallott, alapvetőnek tekintett hiteket is értelmes és hasznos lehet megvizsgálni.<sup>868</sup> Ez Rahner szerint azért van, mert dialogikus újragondolásuk segíthet számunkra is jobban megérteni (sőt: Rahner szerint jobban elsajátítani, vagyis jobban megélni) az ilyen meggyőződések tartalmát. Ehhez hozzátehetjük: a vita segíthet számunkra ezeket a tartalmakat jobban, több aspektusból látni, értelmezni, továbbfejleszteni, konkretizálni, tisztázni. Rahner úgy fogalmaz: „még ha valaki egy abszolút nézőpontot is vall, felismerheti, hogy még mindig »úton van«; de csakis akkor követi útját, ha belép a dialógusba, kitarja magát, lehetővé teszi, hogy mások támadják, hajlandó tanulni – akkor is, ha éppen tanít, és látszólag csupán pozíciója megvédelmezésével van elfoglalva, hogy az »felülkerekedjen«.”<sup>869</sup>

Bár még egy ilyen hosszabb disszertációban sem lehet mindenre kitérni, igyekeztem fontosabb ellenvetéseket megválaszolni, és most végül arra az ellenvetésre is felelni, hogy a hiányosságok és nehézségek ellenére miért gondolhatom alapvetően mégis helytállóknak az itt leírt fő téziseket. Ugyanakkor az itt megkezdetteket egy hosszabb (hacsak meg nem cáfolódik konkluzívan, akkor esélyesen élethosszig tartó) kutatási projektként kezelem – egy hosszútávú vizsgálódásként. És nem csak kutatási projektként, hanem olyan elméletként, amely a gyakorlatban is megvalósítandó: az igazság keresésére vonatkozó életfeladat. Igyekeznünk kell, hogy életünkben és a politikánkban is minél inkább lehetővé váljon – elsőként kisközösségeinkben, ha nagyban nem is tudunk belátható időn belül változtatni.<sup>870</sup> A természetes törvény dialogikus megközelítése önmaga tisztázását és megvitátását is előírja számunkra, így a róla szóló dialógus folytatásának szüksége természetes módon következik belőle. Mint ahogy az is, hogy a racionális vizsgálódás és párbeszéd jegyében kell élnünk

<sup>866</sup> Egy hasonló példához ld. Forrai, 2014: *Kortárs nézetek a tudásról*. 38-39.

<sup>867</sup> Ennek bővebb kifejtéséhez ld. Paár, 2018: „Retorting Arguments”.

<sup>868</sup> Ezekhez a gondolatokhoz Apelnél ld. 1992: „A diskurzus-etika határain.” 87, 91-92.; 2015: „Meg lehet-e alapozni a »kritikai elméletet«?” 172, 174-175.

<sup>869</sup> Rahner, 1991: „Reflections on Dialogue Within A Pluralistic Society”.

<sup>870</sup> Vö. „I’m Not a Communitarian, But...”



életünket – még ha ez sokszor nehézségekbe ütközik is – újra és újra megküzdve az igazság keresését hátráltató külső akadályokkal és saját gyengeségeinkkel.

## IRODALOM

### Primer szövegek

- MacIntyre, Alasdair. 1964. „Is Understanding Religion Compatible With Believing?” In *Faith and the Philosophers*, szerkesztette John Hick, 115-133. London - New York: Palgrave Macmillan.
- . 1966/2012. *Az etika rövid története*. Fordította: Szabó P. Imre. Budapest: Typotex.
- . 1967. „The Idea of a Social Science”. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume 41*: 95-114.
- . 1970. *Herbert Marcuse. An Exposition and a Polemic*. New York: Viking Press.
- . 1971. „Political and Philosophical Epilogue. A View of The Poverty of Liberalism by Robert Paul Wolff”. In *Against the Self-Images of the Age*, 280-84. London: Duckworth.
- . 1976. „Power and Virtue in the American Republic”. In *The Case For and Against Power for the Federal Government*, szerkesztette R. V. Hannaford, 16-20. Ripon: Ripon College Press.
- . 1977/2006. „Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science”. In *The Tasks of Philosophy: Selected Essays Vol. 1*, 3-23. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1978. „Objectivity in Morality and Objectivity in Science”. In *Morals, Science and Sociality*, szerkesztette Tristram Englehardt és Daniel Callahan, 21-39. Garrison: Hastings Center.
- . 1979. „New Dark Ages are Impending. John Dunn: The Poverty of Political Theory”. *London Review of Books* 1 (5): 4-6.
- . 1980. „The American Idea”. In *America and Ireland, 1776–1976: The American Identity and the Irish Connection*, szerkesztette David Noel Doyle és Owen Dudley Edwards, 57-68. Westport: Greenwood Press.
- . 1981/2007. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. 3. kiadás. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- . 1981/1999. *Az erény nyomában*. Fordította: Bíróné Kaszás Éva. Budapest: Osiris.
- . 1983. *Are There Any Natural Rights?* Brunswick: Bowdoin College.
- . 1983. „Moral Rationality, Tradition, and Aristotle: a Reply to Onora O’Neill, Raimond Gaita, and Stephen R. L. Clark”. *Inquiry* 26 (4): 447-66.

- . 1988. „Sôphrosunê: How a Virtue Can Become Socially Disruptive”. In *Ethical Theory. Character and Virtue*, szerkesztette Peter French, Theodore Uehling, és Howard Wettstein, 1-11. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- . *Is Patriotism a Virtue?* Lawrence: University of Kansas, 1984.
- . 1988. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- . 1990. „The Form of the Good, Tradition and Enquiry”. In *Value and Understanding: Essays for Peter Winch*, szerkesztette Raimond Gaita, 242-262. London - New York: Routledge.
- . 1990. *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- . 1991. „Community, Law, and the Idiom and Rhetoric of Rights”. *Listening: Journal of Religion and Culture* 1 (26): 96-110.
- . 1991. „I’m Not a Communitarian, But...” *The Responsive Community* 1 (3): 91-92.
- . 1993. „Ethical Dilemmas. Notes from outside the Field”. *Anthropology Newsletter* 7 (34): 5-6.
- . 1993. „Are Philosophical Problems Insoluble? The Relevance of System and History”. In *Philosophical Imagination and Cultural Memory: Appropriating Historical Traditions*, szerkesztette Patricia Cook, 65–82. Durham: Duke University Press.
- . 1993. „John Finnis: Moral Absolutes”. *Ethics* 103 (4): 811-12.
- . 1994. „How Can We Learn What *Veritatis Splendor* Has to Teach?” *The Thomist* 58 (2): 171-95.
- . 1995. „Lying”. In *The Oxford Companion to Philosophy*, szerkesztette Ted Honderich, 515. Oxford: Oxford University Press.
- . 1995. „Thomism and Philosophical Debate.” *The Maritain Notebook* 3 (2): 1-2.
- . 1996. „A Partial Response to My Critics”. In *After MacIntyre: critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre*, szerkesztette John Horton és Mendus, Susan, 283-304. Cambridge: Polity Press.
- . 1997. „Charles Taylor: *Philosophical Arguments*”. *Philosophical Quarterly* 47 (186): 94-96.
- . 1997. „Natural Law Reconsidered. Anthony J. Lisska: Aquinas’s Theory of Natural Law”. *International Philosophical Quarterly* 37 (1): 95–99.
- . 1998. „An Interview with Giovanna Borradori”. In *The MacIntyre Reader*, szerkesztette Kelvin Knight, 255-66. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

- . 1998. „Moral Relativism, Truth and Justification”. In *The MacIntyre Reader*, szerkesztette Kelvin Knight, 202-22. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- . 1998. „Notes from the Moral Wilderness”. In *The MacIntyre Reader*, szerkesztette Kelvin Knight, 31–52. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- . 1998. „Plain Persons and Moral Philosophy: Rules, Virtues and Goods”. In *The MacIntyre Reader*, szerkesztette Kelvin Knight, 136–54. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- . 1998. „Rival Aristotles 1: Aristotle Against Some Renaissance Aristotelians”. In *Rival Aristotles*, 1–18. Albuquerque: University of New Mexico.
- . 1998. „Rival Aristotles 2: Aristotle Against Some Modern Aristotelians”. In *Rival Aristotles*, 19–39. Albuquerque: University of New Mexico.
- . 1999. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. London: Duckworth.
- . 1999. „Moral Pluralism Without Moral Relativism”. In *The proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy*, szerkesztette Brinkmann, Klaus, 1–8. Bowling Green: Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University.
- . 2000. „Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity”. In *Common Truths: New Perspectives on Natural Law*, szerkesztette Edward McLean. Wilmington: ISI Books.
- . 2002. „A közjó politikai és szociális struktúrái”. Fordította: Cserne Péter. In *Közösséglvű politikai filozófiák*, szerkesztette Horkay Hörcher Ferenc, 97–112. Budapest: Századvég.
- . 2002. „A politika, a filozófia és a közjó”. Fordította: Vitéz Viktória. In *Közösséglvű politikai filozófiák*, szerkesztette Horkay Hörcher Ferenc, 73–96. Budapest: Századvég.
- . 2002. „Virtues in Foot and Geach”. *Philosophical Quarterly* 52:209, 621-31
- . 2002. „Vitatott igazságosságok, vitatott racionalitások”. Fordította: Bartl Gergely János. In *Közösséglvű politikai filozófiák*, szerkesztette Horkay Hörcher Ferenc, 55–72. Budapest: Századvég, 2002.
- . 2006. „Aquinas and the Extent of Moral Disagreement”. In *Ethics and Politics. Selected Essays Vol. 2.*, 64–84. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- . 2006. „First Principles, Final Ends”, In *The Tasks of Philosophy: Selected Essays Vol. 1*, 143-178. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2006. „Moral Dilemmas”. In *Ethics and Politics. Selected Essays Vol. 2.*, 85–100. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

- . 2006. „Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas”. In *Ethics and Politics. Selected Essays Vol. 2.*, 41–63. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- . 2006. „Philosophy Recalled to its Tasks: A Thomistic Reading of Fides et Ratio”. In *The Tasks of Philosophy: Selected Essays Vol. 1*, 179–96. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2006. „Preface”. In *Ethics and Politics. Selected Essays Vol. 2.*, vii–xi. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- . 2006. „Social Structures and their Threats to Moral Agency”. In *Ethics and Politics. Selected Essays Vol. 2.*, 186–204. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- . 2006. „Some Enlightenment Projects Reconsidered”. In *Ethics and Politics. Selected Essays Vol. 2.*, 172–86. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- . 2006. „The Ends of Life and of Philosophical Writing”. In *The Tasks of Philosophy: Selected Essays Vol. 1*, 125–42. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2006. „Three Perspectives on Marxism: 1953, 1968, 1995”. In *Ethics and Politics. Selected Essays Vol. 2.*, 145–58. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- . 2006. „Toleration and the Goods of Conflict”. In *Ethics and Politics. Selected Essays Vol. 2.*, 205–23. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- . 2006. „Truth as a Good: A Reflection on Fides et Ratio”. In *The Tasks of Philosophy: Selected Essays Vol. 1*, 197–215. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2006. „Truthfulness and Lies: What Can we Learn from Kant?” In *Ethics and Politics. Selected Essays Vol. 2.*, 122–42. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- . 2006. „Truthfulness and Lies: What is the Problem and What Can We Learn from Mill?” In *Ethics and Politics. Selected Essays Vol. 2.*, 101–21. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- . 2008. „How Aristotelianism Can Become Revolutionary: Ethics, Resistance, and Utopia”. *Philosophy of Management* 1 (1): 3–7.
- . 2008. „What More Needs to Be Said? A Beginning, Although Only a Beginning, at Saying It”. *Analyse & Kritik* 30 (1): 261–76.
- . 2009. „From Answers to Questions. A Response to the Responses”. In *Intractable Disputes about the Natural Law. Alasdair MacIntyre and Critics*, szerkesztette Lawrence S. Cunningham, 313–51. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- . 2009. „Intolerance, Censorship, and Other Requirements of Rationality. Philip L. Quinn Lecture.” (Kézirat – az idézetek a szerző hozzájárulásával szerepelnek.)

- . 2009. „Intractable Moral Disagreements”. In *Intractable Disputes about the Natural Law. Alasdair MacIntyre and Critics*, szerkesztette Lawrence S. Cunningham, 1–52. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- . 2011. *God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- . 2011. „Hard Truths, Soft Lies, Solitary Thoughts”. *Analysis* 71 (2): 333–41.
- . 2012. „Catholic Instead of What?” Notre Dame, *The Crowning Glory of the Virtues: Exploring the Many Facets of Justice* konferencia, 2012. november 9.  
[<https://www.youtube.com/watch?v=9nx0Kvb5U04>]
- . 2013. „On Having Survived the Academic Moral Philosophy”. In *What happened in and to moral philosophy in the twentieth century? Philosophical essays in honor of Alasdair MacIntyre*, szerkesztette Fran O’Rourke, 17–34. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- . 2013. „Replies”. *Revue Internationale de Philosophie* 75 (2): 201–20.
- . 2016. *Ethics in the Conflicts of Modernity. An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2017. „Common Goods, Frequent Evils”. Notre Dame, *The Common Good as Common Project* konferencia, 2017. március 27.  
[<https://www.youtube.com/watch?v=9nx0Kvb5U04>]
- MacIntyre, Alasdair – Liam Kavanagh. 2012. „Interview”. *Expositions* 6 (2): 1–8.
- MacIntyre, Alasdair – Alex Voorheve. 2009. „The Illusion of Self-Sufficiency”. In Alex Voorheve: *Conversations on Ethics*. 111-131. Oxford: Oxford University Press.

## Szekunder szövegek

- Ágoston, Szent. 1989. *A boldog életről. A szabad akaratról*. Fordította: Tar Ibolya. Budapest: Európa.
- Apel, Karl-Otto. 1992. „Utópia-e az ideális kommunikációs közösség etikája?” Fordította Felkai Gábor. In *Két erkölcsfilozófiai tanulmány*. Budapest: Áron. 13-73.
- . 1992. „A diszkurzus-etika határain?” Fordította Felkai Gábor. In *Két erkölcsfilozófiai tanulmány*. Budapest: Áron. 74-126.
- . 2015. „A kommunikációs etika transzcendentálpragmatikai megalapozása és a morális tudat fejlődéslogikája”. Fordította Weiss János. In *A transzcendentálpragmatikai diskurzuselmélet*. Budapest: L’Harmattan. 9-52.

- . 2015. „Az angol-amerikai »kommunitarizmus« programja a diskurzusetika perspektívájából.” Fordította Weiss János. In *A transzcendentálpragmatikai diskurzuselmélet*. Budapest: L’Harmattan. 206-222.
- . 2015. „A posztkantianus univerzalizmus az etikában, az aktuális félreértéseinek fényében.” Fordította Weiss János. In *A transzcendentálpragmatikai diskurzuselmélet*. Budapest: L’Harmattan. 153-170.
- . 2015. „Első filozófia – ma?”. Fordította Weiss János. In *A transzcendentálpragmatikai diskurzuselmélet*. Budapest: L’Harmattan. 53-89.
- . 2015. „A diskurzusetika mint a mai ember helyzetére adott válasz”. Fordította Weiss János. In *A transzcendentálpragmatikai diskurzuselmélet*. Budapest: L’Harmattan. 90-150.
- . 2015. „Meg lehet-e alapozni a »kritikai elméletet« az életvilágbeli erkölcsiségre visszanyúlva?” Fordította Weiss János. In *A transzcendentálpragmatikai diskurzuselmélet*. Budapest: L’Harmattan. 171-205.
- Aquinói Szent Tamás. 2008. *A teológia foglalatá*. I-II. Fordította: Tudós-Takács János. Budapest: Gede testvérek.
- . 2014. *A teológia foglalatá*. II-II. Fordította: Tudós-Takács János. Budapest: Gede testvérek.
- Arisztotelész. 1975. *Eudemoszi etika. Nagy etika*. Fordította: Steiger Kornél. Budapest: Gondolat.
- . 1984. *Politika*. Fordította: Szabó Miklós. Budapest: Gondolat.
- . 1997. *Nikomakhoszi etika*. Fordította: Szabó Miklós. Budapest: Európa.
- Audi, Robert. 2005. *The Good in the Right: A Theory of Intuition and Intrinsic Value*. Princeton: Princeton University Press.
- Balázs Zoltán. 1995. „Az erények hagyományától a hagyomány erényéig”. *Holmi* 6 (7): 1037-1042.
- Balázs Zoltán. 2003. „Kolnai Aurél (1900-1973)”. In *Kolnai Aurél*, szerkesztette Balázs Zoltán, 7–60. Budapest: Új Mandátum.
- Bán Endre. 1987. „Az erkölcs és a mai világ”. In *Küldetésben. Tanulmánykötet a Teológia folyóirat húszéves jubileumára*, szerkesztette Korzenszky Richárd OSB, 115–32. Budapest: Teológia.
- Barcsi Tamás. 2013. *Az emberi méltóság filozófiája*. Budapest: Typotex.
- Berlász Jenő. 2008. „Természetes erkölcsi törvény”. In *Magyar katolikus lexikon*, szerkesztette Diós István – Viczián János, 886-888. Budapest: Szent István Társulat.

- Blakely, Jason. 2013. „The Forgotten Alasdair MacIntyre: Beyond Value Neutrality in the Social Sciences”. *Polity* 45 (3): 445–63.
- Brennan, Jason. 2010. „Scepticism about Philosophy”. *Ratio* 23 (1): 1–16.
- Chappell, Timothy. 2008. „Utopias and the Art of the Possible”. *Analyse & Kritik* 30 (1).
- Coreth, Emerich. 1973. *Metaphysics*. New York: Seabury Press.
- D’Andrea, Thomas D. 2006. *Tradition, Rationality, and Virtue: The Thought of Alasdair MacIntyre*. Aldershot, England ; Burlington, VT: Ashgate Pub. Ltd.
- Dworkin, Ronald. 1996. „Objectivity and Truth: You’d Better Believe It”. *Philosophy of Public Affairs* 25 (2): 87–139.
- . 2011. *Justice for Hedgehogs*. Harvard University Press.
- Ervin Gábor. 2012. „Az érték jelentése”. In *Ervin Gábor emlékezete. Ervin Gábor bölcséleti munkái. Fejezet a magyar neotomizmus történetéből*, szerkesztette Frenyó Zoltán, 287–99. Budapest: L’Harmattan.
- . 2012. „Kultúra és emberiség”. In *Ervin Gábor emlékezete. Ervin Gábor bölcséleti munkái. Fejezet a magyar neotomizmus történetéből*, szerkesztette Frenyó Zoltán, 127–94. Budapest: L’Harmattan.
- Finnis, John. 2011. *Natural Law and Natural Rights*. 2nd ed. Clarendon law series. Oxford ; New York: Oxford University Press.
- Forrai, Gábor. 2014. *Kortárs nézetek a tudásról*. Budapest: L’Harmattan.
- Frances, Bryan. 2010. „The Reflective Epistemic Renegade”. *Philosophy and Phenomenological Research* 81 (2): 419–63.
- Geach, Peter. 2001. *Truth and Hope*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Gewirth, Alan. 1985. „Rights and Virtues”. *The Review of Metaphysics* 38 (4): 739–62.
- Grotius, Hugo. 1999. *A háború és a béke jogáról*. I/II. Fordította: Haraszi György – Brósz Róbert – Diószdi György – Muraközi Gyula. Budapest: Pallas Stúdió - Attraktor.
- Habermas, Jürgen. 1990. „Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification.” In *Moral Consciousness and Communicative Action*, 43-115. Fordította Christian Lenhardt – Shierry Weber Nichol森. Cambridge: MIT.
- . 1992. „The Unity of Reason in the Diversity of Its Voices.” In *Postmetaphysical Thinking. Philosophical Essays*, 115-148. Fordította William Mark Hohengarten. Cambridge: MIT.
- . 1995. „Morality, Society, and Ethics: An Interview with Torben Hviid Nielsen.” In *Justification and Application. Remarks on Discourse Ethics*, 147-177. Fordította Ciaran Cronin. Cambridge: MIT.



- Habermas, Jürgen – Joseph Ratzinger. 2004. „Ami megelőzi a politikát. A szabadelvű társadalom erkölcsi alapjairól.” *Mérleg* 39 (1): 71-90.
- Hain, Raymond. 2015. „Consilium and the Foundations of Ethics.” *The Thomist* 79 (1): 43-74.
- Hannan, Jason. 2016. „Moral Discourse Without Foundations: Habermas and MacIntyre on Rational Choice.” *Communication Theory* 26 (1): 21-40.
- Hankovszky Tamás. 2015. „A retorzív érvelés elméletének logikája”. In *Metafizika Magyarországon? Konferenciaelőadások Weissmahr Béla filozófiai örökségéről*, szerkesztette Szombath Attila – Petres Lúcia, 203–16. L’Harmattan – Sapiaientia.
- Hamvas Béla. 1988. „Szellem és egzisztencia. Karl Jaspers filozófiája”. In *Szellem és egzisztencia*, 27-84. Pécs: Baranya Megyei Könyvtár.
- Herdt, Jennifer A. 1998. „Alasdair MacIntyre’s »Rationality of Traditions« and Tradition-Transcendental Standards of Justification”. *The Journal of Religion* 78 (4): 524-546.
- Horkay Hörcher Ferenc. 2002. „Bevezetés”. In *Közösségelvű politikai filozófiák*, 5-42. Budapest: Századvég.
- Huemer, Michael. 2013. „An Ontological Proof of Moral Realism”. *Social Philosophy and Policy* 30 (1–2): 259–79.
- Hursthouse, Rosalind. 1991. „Virtue Theory and Abortion”. *Philosophy & Public Affairs* 20 (3): 223–46.
- János Pál, II. 1999. *Fides et ratio*. Fordította: Diós István. Budapest: Szent István Társulat.
- . 1994. *Veritatis splendor*. Fordította: Diós István. Fordította: Budapest: Szent István Társulat.
- Kahane, Guy. 2017. „If Nothing Matters”. *Noûs* 51 (2): 327–53.
- Kajtár László. 2014. „A vita mint a relativizmus ellenszere: Gadamer és a hermeneutika kritikai kérdése”. *Elpis* 8 (2): 161-172.
- Kant, Immanuel. 1980. „Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből”. Fordította: Vidrányi Katalin. In *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*, 61–79. Budapest: Gondolat.
- . 1980. „Pöhlitz-féle metafizikai előadások”. Fordította: Vidrányi Katalin. In *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*, 123–28. Budapest: Gondolat.
- . 1980. „Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?” Fordította: Vidrányi Katalin. In *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*, 80–89. Budapest: Gondolat.
- Knight, Kelvin. 1998. „Guide to Further Reading”. In *The MacIntyre Reader*, szerkesztette Kelvin Knight, 276–94. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

- . 2007. *Aristotelian Philosophy: Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*. Cambridge – Malden: Polity.
- . 2011. „Virtue, Politics, and History: Rival Enquiries into Action and Politics”. In *Virtue and Politics: Alasdair MacIntyre’s Revolutionary Aristotelianism*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- . 2015. „An Argument within Aristotelianism: Maritain and MacIntyre on the Theory and Practice of Human Rights”. *Magyar Filozófiai Szemle* 57 (1): 72–85.
- Kolnai Aurél. 2003. „A tárgy szuverenitása. Jegyzetek az igazságról és az intellektuális alázatosságról”. Fordította: Szentmiklósi Tamás. In *Kolnai Aurél*, szerkesztette Balázs Zoltán, 61–76. Budapest: Új Mandátum.
- Locke, John. 1999. *Második értekezés a polgári kormányzatról*. Fordította: Endreffy Zoltán. Kolozsvár: Polis.
- Mackie, John L. 1990. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. New York: Penguin.
- Marcus Aurelius. 1983. *Elmélkedések*. Fordította: Huszti József. Budapest: Európa.
- Maritain, Jacques. 1995. „Az ember és az állam”. Fordította: Turgonyi Zoltán. In *Demokrácia és helyi demokráciák*, szerkesztette A keresztény értelmiségiek szövetségének miskolci szervezete, 119–20. Budapest: Eri.
- Mezei Balázs. 2004. *Vallásbölcselet*. Köt. II. Máriabesnyő-Gödöllő: Attraktor.
- Mill, John Stuart. 1980. *A szabadságról. Haszonelvűség*. Fordította: Pap Mária. Budapest: Magyar Helikon.
- Moore, G. E. 2000. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nicholas, Jeffery. 2012. *Reason, Tradition, and the Good. MacIntyre’s Tradition-Constituted Reason and Frankfurt School Critical Theory*. Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press.
- Olay Csaba. 2000. „Gadamer értelmezésfelfogása”. *Vulgo* 2 (3): 91-100.
- Patsch Ferenc SJ. 2005. „Metafizika, relativizmus, dialektika”. In *Metafizika Magyarországon? Konferenciaelőadások Weissmahr Béla filozófiai örökségéről*, szerkesztette Szombath Attila – Petres Lúcia, 27-63. Budapest: L’Harmattan.
- Pinkoski, Nathan J. 2019. „Manent and Perreau-Saussine on MacIntyre’s Aristotelianism”. *Perspectives on Political Science* 48 (2): 125–35.
- Platón. 1984. „Philébosz”. Fordította: Péterfy Jenő. In *Összes művei*, III.: 151–306. Budapest: Európa.
- . 1984. „Szókratész védőbeszéde”. Fordította: Devecseri Gábor. In *Összes művei*, I.: 399–440. Budapest: Európa.

- . 1984. „Gorgiasz”. Fordította: Péterfy Jenő. In *Összes művei*, I.: 469–642. Budapest: Európa.
- Rahner, Karl. 1991. „Reflections on Dialogue Within A Pluralistic Society”. In *Theological Investigations*, XXII:39–40. London - New York: Darton, Longman & Todd - Seabury.
- Sandel, Michael. 1998. „A procedurális köztársaság és a »tehermentes« én”. Fordította: Babarczy Eszter. In *Modern politikai filozófia*, szerkesztette Ferenc Huoranszki, 161–73. Budapest: Osiris.
- Schlueter, Nathan. 2015. „A Conservative Conversation Worth Having: Alasdair MacIntyre and John Finnis on Morality, Politics and the Common Good”. *Perspectives on Political Science* 44 (2): 102–8.
- Szuromi Szabolcs Anzelm. 2008. „Természetjog”. In *Magyar katolikus lexikon*, szerkesztette Diós István – Viczián János, 892. Budapest: Szent István Társulat.
- Pinckaers, Servais. 2015. *Séta az erények kertjében: Az erények védelmében. Erények és szenvedélyek*. Fordította: Árpád-házi Szent Margitról nevezett Szent Domonkos Rendi Nővérek Apostoli Kongregációja. Budapest: Kairosz.
- Sivadó Ákos. 2018. *A megértés mestersége*. Budapest: MTA.
- Strauss, Leo. 1965. *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1999. *Természetjog és történelem*. Fordította: Láncki András. Budapest: Pallas Stúdió - Attraktor.
- Szombath Attila. 2016. *Ki ítél most? A filozófia méltóságvesztése és a civilizáció hanyatlása*. Budapest: Kairosz.
- Szücs László Gergely. 2015. *A kommunikatív hatalom és az emberi jogok: Jürgen Habermas politikai filozófiája a kilencvenes években*. Budapest: Gondolat.
- Tözsér János. 2018. *Az igazság pillanatai. Esszé a filozófiai megismerés sikertelenségéről*. Budapest: Kalligram.
- Trabbi, Joseph G. 2011. „Subverting Human Rights: MacIntyre and His Catholic Critics”. [[https://www.academia.edu/4098491/Subverting\\_Human\\_Rights\\_MacIntyre\\_and\\_His\\_Catholic\\_Critics](https://www.academia.edu/4098491/Subverting_Human_Rights_MacIntyre_and_His_Catholic_Critics)]
- Turgonyi Zoltán. 2003. *Etika*. Budapest: Kairosz.
- Weissmahr Béla – E. Szabó László. 2008. „Véletlen és teremtés, avagy kockázik-e Isten?” In *Hiszem vagy tudom?*, szerkesztette Dombi Péter, 11–38. Budapest: Typotex.
- Williams, Thomas. 2005. *Who Is My Neighbor? Personalism and the Foundations of Human Rights*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.

- Winch, Peter. 1958. *A társadalomtudomány eszméje és viszonya a filozófiához*. Budapest: Akadémiai.
- . 1964. „Understanding a Primitive Society”. *American Philosophical Quarterly* 1 (4): 307–24.
- . 1965. „The Universalizability of Moral Judgements”. *The Monist* 49 (2): 196–214.
- . 1970. „Human Nature”. *Royal Institute of Philosophy Supplement* 4: 1–13.
- . 1972. „Introduction”. In *Ethics and Action*, 1–7. London: Routledge - Kegan Paul.
- . 1972. „Nature and Convention”. In *Ethics and Action*, 50–72. London: Routledge - Kegan Paul.
- . 1981. „Reconstructing a ‘Good for Man’. Alasdair MacIntyre: After Virtue”. *Times Higher Education Supplement* 10 (463): 14–15.
- . 1990. „Preface to the Second Edition”. In *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, ix–xviii. London: Routledge.
- . 1992. „Alasdair MacIntyre: Whose Justice? Which Rationality?” *Philosophical Investigations* 15: 285–90.
- . 1992. „Whose Justice? Which Rationality?” *Philosophical Investigations* 15 (3): 285–90.
- Zuckert, Catherine. 2015. „Do ‘Virtue Ethics’ Require ‘Virtue Politics’?” *Magyar Filozófiai Szemle* 57 (1): 95–108.

## Saját szövegek

- Bernáth László – Paár Tamás. 2017. „Szabad-e hinnünk az erkölcsi felelősségben?” *Magyar Filozófiai Szemle* 61 (3).
- Paár Tamás. 2015. „A retorzív érv etikai alkalmazása”. In *Metafizika Magyarországon? Konferenciaelőadások Weissmahr Béla filozófiai örökségéről*, szerkesztette Szombath Attila – Petres Lúcia, 147-161. L’Harmattan - Sapientia.
- . 2015. „Disagreement, Self-Refutation and the Minority Report of the Meta-Skeptics”. *Kriterion - Journal of Philosophy* 29 (3): 23–44.
- . 2016. „Meta-Skepticism, Experimentalism, Cartography: the Dead-Ends of Philosophy”. In *On What It Is: Perspectives on Metaphilosophy*, szerkesztette Faragó-Szabó István – Ádám Zsófia – Gyöngyösi Megyer – Kapelner Zsolt, 63–86. Budapest: Eötvös József Collegium.

- . 2016. „Tomista etikák, pápai enciklikák”. In *Studia varia*, szerkesztette Paár Tamás – Balázs József – Bojtos Anita – Tompa Zsófia – Turi Gergő – Vadász Noémi, 303-13. Budapest: Pázmány Péter Katolikus Egyetem.
- . 2017. „A modernitás mátrixa”. In *Kiskáté. Kortárs filozófiai kiskönyvtár*, szerkesztette Bárány Tibor, 36-42. Budapest: Műút.
- . 2017. „Diskurzusedeficit.” *Elpis* 10 (2): 211-218.
- . 2017. „Miért ne legyünk »szofisták«?” *Elpis* 10 (1): 131-45.
- . 2018. „Retorting Arguments, Overcoming Limitations, Aiming at Truth: A Comparison of MacIntyre and Transcendental Neo-Thomism”. *Politics & Poetics* 4: 1-30.
- . 2019. „A diskurzusetikák alakváltozatai a kilencvenes években: Habermas és MacIntyre”. *Különbség* 19 (1): 67-95.
- . 2020. „A felforgatás finom egyensúlya. MacIntyre mértékletességről és bomlasztásról.” *Pannonhalmi Szemle*. 28 (4): 60-73.
- . 2020. „Ex libris.” *Élet és Irodalom*. 64 (13): 9.
- . 2020. „Lehetséges-e egy macintyre-i dialóguspolitika? A tolerancia és a cenzúra problémája.” *Politikatudomány Online* 9 (1): 1-21.
- . 2020. „MacIntyre természeti törvényről és emberi jogokról.” In *A természetjog napja II. Konferenciatanulmányok*, szerkesztette: Frivaldszky János – Tussay Ákos, 171-190. Budapest: Pázmány Press.
- . 2020. „The Place of the Natural Law. A MacIntyrean Reconstruction.” *Prometeica* 10 (1): 68-79.