

Tartalomjegyzék

Bevezetés.....	1
I. A kórkép – Liberalizmuskritika, társadalomkritika, közösségelvűség	12
1. „Az erény nyomában” tervezete	13
2. <i>A liberális elmélet gyakorlata közösségelvű nézőpontból</i>	22
3. <i>MacIntyre diagnózisa</i>	31
II. A gyógymód(szer) – <i>Közösség-elvű társadalomkritika</i>	43
1. <i>Kommunitárius kritika</i>	44
2. <i>Univerzalizmus és relativizmus között</i>	54
III. A javaslat – MacIntyre tomista újjászületése	66
1. <i>Függetlenség és ráutaltság – a gyakorlati okoskodás természete</i>	67
2. <i>Adás és fogadás – az igazságosság kritériumai</i>	75
3. <i>Adás és fogadás – az igazságos nagylelkűség erénye</i>	81
IV. Az út vége (?)	88
Irodalomjegyzék	93

Az angolszász politikafilozófiai életet hosszú éveken keresztül két tábor csatározása határozta meg. E vitában az álláspontokat – látszólag – többé-kevésbé egyszerűen és pontosan körül lehetett határolni: az egyik oldalon az egyéni jogok védelmezői sorakoztak fel Rawls vezetése alatt, felvértezve az igazságosság elméletével, a másikon pedig a közjó eszméjének hirdetői, zászlajukon a közösség jelszavával. A harctér e vázlatos képét ugyan tovább árnyalhatnánk, mégis sokat veszítenénk, ha az olyan szerzők munkáit, mint Michael Walzer, Michael Sandel, Charles Taylor és Alasdair MacIntyre kizárólag a liberális-kommunitárius vita kontextusában értelmeznénk úgy, mint amelyek közel azonos elméleti megfontolásokon alapulnak, és többé-kevésbé hasonló társadalmi-politikai törekvéseket testesítenek meg.

Kétségtelen persze, hogy azok a szerzők, akiket a közösségelvű jelzővel illetnek, igen markáns kritikát fogalmaztak meg a liberalizmus egy változata, nevezetesen azon társadalom- és politikafilozófiai hagyomány ellen, melynek legújabb szakasza Rawls 1971-es könyvével, *Az igazságosság elméletével* kezdődött. Azt sem tagadhatjuk, hogy részben éppen a rawlsi igazságosságelmélet ellen intézett támadásuk, elsősorban a teória alapjául szolgáló, az egyén és a közösség viszonyára, valamint az én-re vonatkozó megfontolások kritikája adott okot a kommunitérius megnevezés egységes alkalmazására. Ugyanakkor meggyőző érveket sorakoztathatunk fel azon állítás mellett is, mely szerint még a vita legzajosabb időszakában, a nyolcvanas években gyors egymásutánban született, elsősorban a rawlsi elmélettel polemizáló könyveket, tanulmányokat és elemzéseket sem tekinthetjük pusztán a liberalizmussal szembeszegezett kritikai megjegyzések gyűjteményeinek.

Az említett szerzők munkáiból, – dacára annak, hogy nem fogadták osztatlan lelkesedéssel a rájuk aggatott jelzőt –, a közös kiindulópontok mellett kibonthatók azok a sajátosságok valamint azok a többé-kevésbé közösen vallott meggyőződések és törekvések, amelyeket az olvasóközönség, (majd később az Amitai Etzioni által alapított *Communitarian Network* szervezkedését figyelő közvélemény is¹), jellegzetesen kommunitérius témáknak és ügyeknek tart. Így például a társadalmi-politikai berendezkedés és gyakorlat elemzése során minden közösségelvűnek nevezett vagy magát annak valló szerző számára fontos kiindulópontot jelent korunk politikával szembeni bizalmatlanságának tapasztalata, s ez a bizalmatlanság szerintük nemcsak a tünete, hanem egyúttal tápláló ereje is annak a

¹ Vannak, akik az Amitai Etzioni által szervezett, elsősorban a *The Responsive Community* című folyóirat köré csoportosuló mozgalom tevékenységét a kommunitarizmus második hullámának tartják, sokan azonban úgy vélik, hogy a kiáltványokat szerkesztő, előadásokat szervező, a kormányzati munkát is több-kevesebb

folyamatnak, melynek során a társadalmi-politikai tevékenység instrumentálissá válik, a nyilvánosság tere pedig elsősorban az egyéni érdekek és panaszok kinyilvánításának színterévé szűkül. Ezért a – mindenekelőtt a Rawls-féle liberális eszméktől átitatott – „közfilozófiát” okolják, amely a teoretikus alapok elhibázottsága miatt elszegényíti a „procedurális köztársaság” polgárának önmagáról mint szabad cselekvőről alkotott képét,² vagy az „atomista” szemlélet által deformált közösségi életet,³ vagy pedig a gyakorlati politika és a filozófia párbeszédének teljes hiányát, melynek eredményekét lassan beszűkül, majd eltűnik a közös racionális mérlegelés terepe⁴.

Noha minden úgynevezett komunitárius gondolkodóról elmondható, hogy a közjó politikájának alapjai után kutatva a gyakorlati tevékenység értékorientált voltát hangsúlyozza, miközben valahogyan orvosolni próbálja az állampolgári és a személyes identitás széthasadását, ez természetesen nem jelenti azt, hogy azonos módon közelítik meg magát a problémát vagy a problémákat, és még kevésbé azt, hogy egyetértenek a gyógymódot illetően is. Mivel azonban a politikai tevékenységben elsősorban nem a társadalmi-politikai irányítás külsődleges eszközét látják, mindannyian igyekeznek megmutatni, hogy milyen módon lehetne és kellene helyreállítani vagy megteremteni a kapcsolatot a populáris politikai cselekvés és az intézményes politikai aktusok között, kitérve ezzel a politika szféráját, és megteremtve a kritikai mérlegelés lehetőségét és a közös döntéshozatal terepét. Meggyőződésük, hogy a kritikai mérlegelésnek és döntéshozatalnak e nyilvános terén a célokat és az értékeket a közös erkölcsi meggyőződésekkel, a jó-ra, avagy a jók-ra vonatkozó reflexiókból kiindulva, valamint ezeket értelmezve vagy újraértelmezve hagyják jóvá, erősítik meg, vagy éppen vetik el. A közösségelvű szerzők önmagukra is e diskurzus résztvevőjeként tekintenek, éppen ezért kap hangsúlyos szerepet vizsgálódásaik során, valamint a történeti példákkal és antropológiai megfontolásokkal kiegészített és alátámasztott elméleti koncepcióikban a gyakorlati bölcsesség, mely számot vet az esetlegességgel és kiszámíthatatlansággal, valamint az önkormányzásként (self-direction) értelmezett szabadság, amely a nyilvánosság terén megjelenő szereplők közös mérlegelésében, kritikai vizsgálódásában, döntéshozatalában és cselekvésében nyilvánul meg. A nyilvános tér

eredménnyel meghatározó, inkább „politikai” kommitarizmust élesebb határvonal választja el az elsősorban a Walzer, Sandel, Taylor és MacIntyre nevéhez kapcsolható „filozófiai” közösségelvűségtől.

² Michael Sandel: „A procedurális köztársaság és a »tehermentes én«” (Babarczy Eszter fordítása) In: Huoranszki Ferenc (Szerk.): *Modern politikai filozófia*, Budapest, Osiris - Láthatatlan Kollégium, 1998, 161-173. o.; Uő: *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*. Harvard University Press, Cambridge, 1996, Magyar nyelvű közlés: „Az elégedetlen demokrácia. Amerika a közfilozófia nyomában.” (Dr. Sipos Attila fordítása) In: Horkay Hörher Ferenc (szerk): *Közösségelvű politikai filozófiák*, Budapest, Századvég, 2002, 212. o.

³ Charles Taylor: Atomizmus, (Miklósi Zoltán fordítása) *Café Babel*, 1998/4, 23-37. o.

jelentősége nemcsak a közös élet módjának alakításában, az értékesnek vélt célok beazonosításában vagy meghatározásában áll, hanem abban, hogy egyúttal identitásformáló erővel is bír. Mindenekelőtt a nyilvánosság terén megjelenő és megvitatásra kerülő közös értelmezések biztosítják „önmagunk megértésének, a másik megismerésének és a másokról való gondoskodásnak a kereteit”⁵.

A közösségelvűek nézőpontjából a liberális politikai gondolkodás és az általa formált gyakorlat legfőbb hiányossága éppen az, hogy figyelmen kívül hagyja önazonosságunk forrásait, melyeket gyakorlataink, normáink, intézményeink, a jó(k)ra vonatkozó közös meggyőződéseink táplálnak. Részben ez az oka annak, hogy *a* jól berendezett társadalom „alapelveiről” úgy beszélnek, hogy szótárukból hiányzik az erény, a kibontakozás, a kötelesség vagy még inkább az elkötelezettség fogalma, a nyelvre, a történelemre vagy az életmódra vonatkozó reflexió, s egyáltalán, bármiféle konstitutív közösségről alkotott elképzelés, aminek eredményeképpen a politika csupán eszközként értelmezhető, olyan instrumentumként tehát, amely mindenekelőtt a társadalmi-, gazdasági irányításban és döntéshozatalban vagy éppen a hatalomért folytatott harcban játszik szerepet.

Természetesen a liberális oldalon állók sem maradtak adósak a válasszal, ám ellenfeleik megfontolásait és argumentumait sokkal inkább kihívásként, semmint cáfolandó érvekként, támadásként értelmezték, s ennek megfelelően próbálták álláspontjukat újrafogalmazni, miközben igyekeznek rámutatni arra is, hogy vitapartnerük alapvetően félreértette elméleti kiindulópontjaikat csakúgy, mint állításaik gyakorlati következményeit. A jogok elsőbbségét hangsúlyozó liberális politikai gyakorlat ugyanis Rawls, Ronald Dworkin, Will Kymlicka, Jozeph Raz, – és persze sok más, a vitában szintén megszólaló, magát mindenekelőtt liberálisként definiáló szerző – szerint nem valamiféle metafizikai koncepción, az én erősen individualista elképzelésén alapul, (egy „atomizált”, vagy egy „tehermentes én” képén), hanem a pluralizmus tényén, s így összeegyeztethető a jó életről alkotott számos, egymással eltérő elképzeléssel, melyeknek csak az igazságosság követelményei szabnak határokat. Az jogok szerintük éppen arra jelentenek garanciát, hogy az egyén szabadon alakíthassa életét. Ezért tartanak ki állításuk – ám csakis mint módszertani előfeltevés mellett –, amely szerint képesek vagyunk bizonyos szempontból elhatárolódni, eltávolodni az elkötelezettségeink alapjául szolgáló közösség partikuláris gyakorlataitól. Ha ezt nem tehetnénk meg – mondják –, éppen a kritikai felülvizsgálat képességét veszítenénk el, s vele a

⁴ Alasdair MacIntyre: „A politika, a filozófia és a közjó” (Vitéz Viktória fordítása) In: *Községelvű politikai filozófiák*, Id. kiad. 73-96. o.

⁵ Peter Berkowitz: *Communitarian Criticism and Liberal Lessons*, *The Responsive Community*, Fall 1995, 57. o.

jó élet alapvető feltételét, azt, hogy „életünket belülről, az élet értékére vonatkozó meggyőződésünkkel összhangban irányítsuk.”⁶

A képlet persze korántsem ilyen egyszerű: mindkét oldalon számos, egymástól gyakran igen eltérő kontextusban, s jóval kidolgozottabb formában találkozunk a fent említett álláspontokkal és érvekkel, s a szemben álló feleket elválasztó képzeletbeli határvonal is túl elmosódott ahhoz, semhogy a vita könyvtáryira rúgó anyagát pusztán címszavakban összefoglalhatnánk. Ám bármilyen termékeny is volt ez a közel két évtized mindkét oldal szempontjából, a közvélemény hajlamos olyan leegyszerűsített fogalom-párokban megragadni a polémia lényegét, mint mondjuk a jó eszméi - helyes elvei, a közösség - egyén, partikularizmus - univerzalizmus, teleologikus - deontologikus, holista - atomista dichotómiái. Az efféle megközelítésmód azonban azzal a veszéllyel fenyeget, hogy a szemben álló felek zászlaira – valójában nem is minden esetben saját kezűleg – írt jelszavak elterelik a figyelmet az összecsapásokat döntő módon befolyásoló „hadmozdulatokról”. Így nem ütköző álláspontok, ellentétes meggyőzések és megfontolt érvek összecsapásának színterét látjuk, hanem egy olyan csatatér képét (ráadásul azt is meglehetősen homályosan), ahol az ellenfelek minden megnyilvánulása a másik ellen intézett egységes támadás mozzanataként értelmeződik, és ahol a harc célja valójában tartalmuktól megfosztott eszmék és üres fogalmak védelmezése. Vagy ahogyan Amy Gutmann fogalmaz, (aki a rawls-i egalitárius liberalizmussal szemben megfogalmazott közösségelvű kritika – szerinte – legfontosabb elemeinek feltárása során egyébként maga sem kerül el a kategorizációs kényszer csapdáját): a dualista fogalompárok használata „nemcsak a liberális, hanem a komunitárius értékekben is kárt tesz, hiszen a liberalizmust egy szélsőséges metafizikai vízióvá egyszerűsítő eljárás a közösségelvű elméleteket is elfogadhatatlanná teszi.”⁷

⁶ Will Kymlicka: *Liberalism, Community and Culture*. Clarendon Press, 1991, 13. o.

⁷ Amy Gutmann: „Communitarian Critics of Liberalism” In: Derek Matravers, John Spike (Szerk.): *Debates in Contemporary Political Philosophy. An Anthology*. London, New York, Routledge, 2003, 187. o. Egyébként leginkább MacIntyre esetében szembetűnő, hogy milyen fontos hivatkozási pontként szolgált Rawls teóriája körül kibontakozó vita a komunitárius címkével ellátott munkák elemzése során. Annak ellenére ugyanis, hogy az ő munkáiban találunk a legkevesebb közvetlen utalást az igazságosság elméletére, számos kommentátora ebből a perspektívából vizsgálja a mondanivalóját. Jó példa erre az *After MacIntyre* című tanulmánykötet, amelyben MacIntyre koncepcióját tárgyalva a szerzőknek csaknem a fele jelentős szerepet szán a rawls-i teóriának. (John Horton, Susan Mendus (Szerk.): *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Cambridge, Polity Press, 1994.)

A szűkre szabott értelmezési keret persze éppoly kényelmetlenné vált a liberálisok, mint a közösségelvűek számára. Az, hogy az említett ellentétpárok túlhangsúlyozásával gyorsan szem elől téveszthetjük az azonos oldalra sorolt szerzők kiindulópontjainak, érvelésmódjának különbségeit, és könnyen elfedhetjük mondanivalójuk legfontosabb elemeit, vagy éppen magát a lényegét, a komunitárius kritika fényében új megvilágításban mutatkozó liberális oldalnak egyébként is csak előnyére szolgált. Legalábbis így értelmezi a vita számos tudósítója, akik szerint a támadások nyomán megerősítve álláspontjukat és védhetőbben megfogalmazva politikai alapelveiket, végül a liberalizmus iránt elkötelezettek kerekedtek felül az ellenfeleiken. (Mira Bachvarova, Margaret Moore: „Liberalism, Communitarianism, and the Politics of Identity” Elhangzott Torontóban, a New York University-n, a Canadian Political Science Association által, 2006. június 1-3 között

Úgy tűnik tehát, mindkét „oldal” nyerhet azzal, hogy a kilencvenes évek elejétől a polémia egyre inkább elhalkul, és a közösségelvűek táborához sorolt gondolkodók újabb munkáit olvasva, vagy a korábbiakat ismét átlapozva már nem olyan erős a kísértés, hogy a rawlsi elmélet szemüvegén keresztül próbáljuk őket megérteni és szándékaikról képet alkotni.

Mindezek után érdekes lehet ismét megvizsgálni a kérdést, hogy vajon képesek-e a komunitáriusok megvédeni magukat azokkal a gyakran hangoztatott, és mindeddig határozott válasz nélkül hagyott ellenvetésekkel szemben, amelyekkel általában a vita elcsendesedését, vagy inkább kifulladását is magyarázzák. Pontosabban: nyújthat-e a „közösségelvű képzeletvilág”⁸ többet egy elképzelt világnál, lehet-e gyakorlati haszna azon túl, hogy saját álláspontjának világosabb és védhetőbb megfogalmazására, s a lényegét egyáltalán nem, vagy csak kevéssé érintő módosítására kényszeríti ellenfelét? A két kérdés nem azonos, hiszen amint említettem, valójában már a nyolcvanas években született munkáik sem kizárólag és elsősorban a fősodor liberális teóriáit állították kritikájuk célkeresztjébe, hanem a (főként az ilyen elméletek által formált) társadalmi-politikai rendet és gyakorlatot,⁹ miközben persze igyekeztek többé-kevésbé nyilvánvalóvá tenni a bírálat hátterében meghúzódó meggyőződéseiket is.

Csak hogy a komunitáriusokkal szemben megfogalmazott hagyományos ellenvetések éppen a kritika alapjául szolgáló megfontolások koherens és termékeny voltát vonják kétségbe. Általában azt vetik a szemükre, hogy „az ideális komunitárius közösség valójában megköveteli az elnyomó kulturális egyneműségét... és megkívánja a tagok avagy a beavatottak és a nem tagok avagy a kívülállók megkülönböztetését, s így a kirekesztés politikáját; a közjó politikája tehát, amint a történelem során bebizonyosodott, a szabadidővel

rendezett konferencián; Peter Berkowitz: Communitarian Criticism and Liberal Lessons, *The Responsive Community*, Fall 1995, 54 – 64. o.) Számukra inkább azért kínos ez a megtévesztően elnagyolt kép, mert ez a rawlsi egalitárius változat mintegy rávetül a liberalizmus egész történetére. A vitában megfogalmazott eltérő álláspontokat gyakran *Az igazságosság elméletének* megfontolásival azonosítják, s így könnyebb engedni az anakronisztikus kísértésnek, amely arra csábít, hogy „a liberalizmus történetét Rawls álláspontjának tükrében visszamenőleg újraértelmezzék.” (Raymond Geuss: Rossz közérzet a liberalizmusban, Somos Márk fordítása, *BUKSZ* 2003. Tavasz, 56. o.)

⁸ Horkay Hörcher Ferenc hívja fel a figyelmet „Nemzet és közösség” című tanulmányában (*Századvég*, 2000/16, 61-89. o.) a „közösségelvű képzeletvilág” találó kifejezésére, melyet eredetileg Charles Taylor használt a politikafilozófiai vizsgálódások átfogó jellegét és szélesebb horizontját hangsúlyozandó.

⁹ A két kérdést még akkor sem moshatjuk össze, ha elfogadjuk, hogy „*Az igazságosság elméletének* bonyolult elméleti gépezete, ami 500, sűrű érveléssel teli oldalon át zakatol, végül egy pontosan olyan felépítésű struktúrát ad ki, ami (nagyon apró különbségektől eltekintve) gyakorlatilag a hasonmása az Egyesült Államokban létezőnek.” (Raymond Geuss: Rossz közérzet a liberalizmusban, 59. o.)

rendelkező tehetős kisebbség arisztokratikus vállalkozása.”¹⁰ A közösségelvű gondolkodásmódban rejlő veszély – mondják –, elsősorban abból fakad, hogy képtelenek határozott választ adni a kérdésre, hogy „meddig terjed a »közös megértés«, és mennyire közös a »közjó« egy plurális társadalomban”.¹¹

Más kritikusok szerint az olyan fogalmak, mint a „közjó”, a „konstitutív közösség” és a „jó élet”, valójában csupán az autonómia és a méltóság felszámolásának veszélyével fenyegető fikciók – vagyis valóban fenyegetőek lennének, amennyiben sikerülne tartalommal is megtölteni ezeket a kifejezéseket. Ám a közösségelvűek pontos meghatározást célzó próbálkozásai rendre kudarcot vallanak, részben azért, mert vizsgálódásuk jellege, a kontextushoz kötött értelmezés mindössze két lehetőséget hagy számukra: vagy a relativizmusét és szubjektivizmusét, vagy pedig a fennálló intézmények és gyakorlatok konzervatív védelmezését. Ám mindkét lehetőség kizárja, hogy bírálatuk tárgyával bármilyen kidolgozott alternatívát állítsanak szembe, és megmutassák, miként működne egy közösségelvű közösség.¹²

Vannak, akik úgy vélik, hogy a kommunitarizmus sikertelenségének okát talán nem is a módszer elhibázottságában, hanem a szándék hiányában kell keresni, bár mint látni fogjuk, ellenvetésük lényege végső soron ugyanaz. Roger Scruton a maga konzervatív álláspontjáról igen élesen fogalmazza meg kétségeit: „Minden állításuk ellenére az olyan prominens komunitáriusok, mint Charles Taylor, Michael Walzer és Michael Sandel, csak megannyi átvedlett liberális, akik az együttérzés retorikáját öltötték magukra. Amikor azokra a kérdésekre kerül sor, amelyek igazán számítanak, úgyszólván megkülönböztethetetlenek a tanszéki társalgóban beszélgető kollégáiktól. Távoll vannak attól, hogy alternatívát nyújtsanak a liberalizmus által szabadon engedett destruktív trendekkel szemben, ők a polgári civilizációval és egyszerű erényeivel szembeni régi liberális panaszkodás legújabb kiadásai. Nem csoda, hogy aztán az ember bajba kerül, ha ki akarja deríteni, hogy a komunitáriusok valójában mit is gondolnak, és miért fontos az, amit gondolnak.”¹³

¹⁰ Peter Berkowitz foglalja össze ezekkel a szavakkal Derek Phillips, és általában a kommunitarizmus elnyomó tendenciáit hangsúlyozó kritikusok véleményét (*Communitarian Criticism and Liberal Lessons The Responsive Community*, Fall 1995, 61. o.)

¹¹ Daniel Bell: *Kultúrharok*, (Szappanos Gábor és Révész Gábor fordítása), *Nagyvilág*, 1999. március-április

¹² Csupán néhány példa: Stephen Holmes: *The Anatomy of Antiliberalism*. Cambridge/Massachusetts, Harvard University Press, 1993; Derek L. Phillips: *Looking Backward: A Critical Appraisal of Communitarian Thought*. Princeton, Princeton University Press, 1993; Elisabeth Frazer: *The Problems of Communitarian Politics: Unity and Conflict*. Oxford University Press, 1999; Rainer Frost: *Context of Justice: Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*. (translated by John M. M. Farrell), Berkeley and Los Angeles, California University Press, 2002; Allen Buchanan: *Assessing the Communitarian Critique of Liberalism*, *Ethics*, 99/4 (July, 1989), 852-882.

¹³ Roger Scruton: *Kommunitárius álmok*. *Századvég*, 2005/35 150. o

Scruton vitairata – nevezhetjük akár vádiratnak is –, a liberálisok közösségelvű álmokat szövő szárnysegédei között egyszer sem említi MacIntyre nevét. Talán azért, mert a valódi elkötelezettségük eltitkolása mellett a másik fő vádpontja a komunitáriusok etatizmusa, melyben aligha találná bűnösnek. Sőt, MacIntyre maga sem sietne megcáfolni Scruton állítását, miszerint a civil társadalomra való közösségelvű hivatkozás álcája az állami gyámkodás kiterjesztésének igényét rejt, mivel végső soron az államtól remélik, hogy „képes pótolni a társadalmi szolidaritásérzetben mutatkozó deficitet”, anélkül azonban, hogy bármit is módosítanának a „liberális napirenden”¹⁴. MacIntyre éppen azért tiltakozik a közösségelvű megnevezés ellen, mert alapvetően elhibázottnak tartja, hogy a közjó nyelvét a modern nemzetállamra alkalmazzák, s hogy „az állami politikát megpróbálják a helyi közösségben való részvétel módszereivel és értékeivel átíratni.”¹⁵ Persze ez nem jelenti azt, hogy osztja a liberálisok aggodalmát, miszerint minden olyan politikai közösség, amely az emberi jó valamely erős koncepciójában való egyetértés alapján szerveződik, a totalitarizmus és más rémségek melegágya lehet, de úgy gondolja, hogy mikor a közösségelvűek a kormányzattól várják, hogy a nemzetállam intézményein keresztül kifejezésre juttassa a jó életről alkotott közös elképzelést, melynek forrását a nemzetben, mint ideális egységben vélik felfedezni, éppen azért az egy dologért támadják a liberálisokat, amiben igazuk van¹⁶ – nevezetesen azon meggyőződésük miatt, amely szerint a közös jók artikulálása nem lehet a modern nemzetállam feladata.¹⁷ Jóllehet Scruton (és MacIntyre) vádjainak megalapozottsága vitatható, az kevésbé, hogy – szándékosan vagy sem, de – a komunitáriusok nem foglalnak világosan állást azokban a kérdésekben, amelyek a közjó és az állami politikai tevékenység viszonyára, a nemzeti és a helyi politika kapcsolatára, valamint a politikai centralizáció vagy decentralizáció módjára és mértékére vonatkoznak. Scruton szerint azonban a közösségelvű politikafilozófia mindaddig ártalmatlan ábránd marad, míg művelői nem jelölik ki pontosan a határvonalat saját és vélt riváisaik meggyőződései között, és nem mutatják meg, hogy valójában mit értenek a közösség fogalmán.

Persze amint már említettem, minden címkével, így a komunitarizmuséval is, óvatosan kell bánni, hiszen jóformán mindig csak bizonyos kiegészítésekkel együtt

¹⁴ Uo. 157. o.

¹⁵ Alasdair MacIntyre: *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues?* Open Court/La Salle, 1999. 142. o. MacIntyre további megfontolásairól alapos áttekintést nyújt Ronald Beiner: *Community versus Citizenship: MacIntyre Revolt Against the Modern State. Critical Review*, Vol. 14, No. 4. (2000) 459-476. o.

¹⁶ Alasdair MacIntyre: „A Partial Response to my Critics.” In: John Horton, Susan Mendus (Szerk.): *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Id. kiad. 302-303. o.

¹⁷ Maga MacIntyre az állam semlegességének tanát inkább „hasznos fikciónak” tartja, semmint a liberális politika tényleges jellemzőjének. Ld. „Toleration and the Goods of Conflict” In: *Ethics and Politics. Selected Essays, Volume 2*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 214. o.

érvényesek. S bár a Walzer, Sandel és Taylor munkáira ragasztott felirat alá is írhatnánk néhány megjegyzést, a legtöbb mégis MacIntyre címkéjén szerepelne, kezdve azzal, hogy kritikája radikálisabb, kordiagnózisa pedig jóval borúlátóbb, mint a többi közösségelvűé, s ő tiltakozik a leghevesebben e megnevezés ellen. Ám ennek ellenére, vagy talán éppen ezért, úgy vélem, tartalmasabb válaszokat adhat a fent egyelőre csupán röviden vázolt ellenvetésekre.

**

A következőkben szeretném megmutatni, hogy miként próbálja MacIntyre kivédeni a közösségelvű liberalizmus- és társadalomkritika hatékonyságát kétségbe vonó érveket, és elkerülni az alternatív elképzelések tartalmának kibontását fenyegető csapdákat azon az úton, amely *Az erény nyomában*¹⁸ című munkában elénk tár baljós helyzetképtől a bírálat normatív alapjainak feltárása felé halad. Ez az út, a *Whose Justice? Which Rationality?*¹⁹ és a *Three Rival Versions of Moral Enquiry*²⁰ történeti érvelésén és metaetikai megfontolásain keresztül a *Dependent Rational Animals* című kötetig vezet, amelyben MacIntyre többé-kevésbé pontos választ ad arra, hogy mit jelentenek számára a komunitárius képzeletvilágot *is* meghatározó eszmék, arra, hogy miként alakulhat ki és maradhat fenn egy olyan konstitutív közösség, amelyet a közjó politikája működtet. Ez az „is” szócska mindenekelőtt arra utal, hogy MacIntyre-nak egyáltalán nem áll szándékában a közösségelvűek táborát erősíteni, sőt – amint említettem – igyekszik elhatárolódni tőlük, „amikor csak lehet”. Mégis úgy vélem, hogy megfontolásai, akarja-e vagy sem, a közösségelvűeknek szolgálnak a legtöbb munícióval, pontosabban fogalmazva, annak a gondolkodási irányzatnak, mely a közös megértések és a közös jók (legtágabb értelemben vett) politikai gyakorlatát állítja elemzési középpontjába, és amelyet a közösségelvű jelzővel illetnek.

Ez a kissé körülményes fogalmazásmód abból az igyekezetből fakad, hogy a lehető legóvatosabban vázoljam fel a következő elemzés háttérét (ha lehet egyáltalán elég óvatosan fogalmazni), és világossá tegyem, hogy a liberális-komunitárius vitában kibontakozó álláspontok jóval árnyaltabbak annál, semhogy közösen vallott tantételek egy-egy csoportjává redukálhatnánk őket. Mi több, maga a polémia, melynek gyökerei egyébként is messzebbre

¹⁸ *Az erény nyomában. Erkölcseleméleti tanulmány.* (Biróné Kaszás Éva fordítása) Budapest, Osiris, 1999.

¹⁹ *Whose Justice? Which Rationality?* London, Duckworth, 1988.

²⁰ *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition.* Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1990.

nyúlnak, mint a nyolcvanas évek, és a vita során felmerülő kérdések is számos, különféle kontextusa illeszthetők, s így nemcsak az úgynevezett ellenfeleket elválasztó határvonal kijelölésének lehetősége válik kétségesé, hanem a vita tárgyának és tétjének pontos meghatározásáé is. Ezért még az a feltételezés sem mentes a problémáktól, amely szerint létezik vagy valaha létezett olyan, mint komunitárius politikafilozófia.

Noha úgy vélem, igen meggyőző érveket sorakoztathatnánk fel az efféle ellenvetésekkel és aggályokkal szemben, mindezek számbavétele messze meghaladja munkám kereteit. A továbbiakban nem teszem részletes elemzés tárgyává a vita során felmerülő problémákat, sem pedig a megoldásukra tett javaslatokat, és nem foglalkozom azzal a kérdéssel, hogy mennyiben nevezhető egységes álláspontnak a közösségelvűség. A velük szemben megfogalmazott vádak közül is voltaképpen csak egy érdekel, jóllehet talán a legfontosabb, hiszen ez éppen az, amely azt teszi kérdésessé, hogy kidolgozható-e, egyáltalán lehetséges-e bármiféle *közösség-elvű* politikai filozófia. Ez az ellenvetés – amire már utaltam, de később részletesebben is kitérek – azon a meggyőződésen alapul, hogy az értékek közös mérlegelésének igénye és az örökölt közösségi identitás által támasztott igények, a tradícióba való beágyazottság hangsúlyozása között feszülő ellentét mindvégig jelen van a társadalmi-politikai gyakorlat közösségelvű teoretizálása során, a vizsgálódás módjában, valamint az elemzések háttéréül szolgáló normatív elképzelések között – és ez az ellentét valójában feloldhatatlan. Így nem véletlen, vagy nem pusztán hiányosság, hogy nem született részletesen kidolgozott válasz a közjó politikájának és a komunitárius közösség természetének és értékének mibenlétére vonatkozó kérdésre.

Ha nyomon követjük MacIntyre nagyszabású vállalkozása, „az erény nyomában” tervezete által kijelölt utat, ha nem is cáfolhatatlan, de úgy vélem megfontolandó, és kimerítő választ kapunk e vádra, és világossá válik, hogy a közös értékekre és jelentésekre, a közösség mérlegelésének tárgyára hivatkozó elképzelések nem feltétlenül fosztják meg az erkölcsi-politikai gondolkodást és gyakorlatot, (még pontosabban: a gondolkodás gyakorlatát) a kritikai erőtlől.

Ám ha többé-kevésbé tudjuk, hogy merre vezet az út, talán más szemmel nézünk szét, és ha tudjuk, mit keresünk, a tekintet sem állapodik meg mindenhol – azaz bizonyos kérdések és problémák nem tartoznak gondolatmenetemhez. Egyrészt tehát arról van szó, hogy a komunitárius eszmékkal szemben megfogalmazott ellenérvek és viszontválaszok csupán a macintyre-i tervezet tágabb kontextusaként kerülnek elemzésem látóterébe, és szintén ebből a perspektívából vizsgálom azokat az alapfogalmakat, kulcskifejezéseket, lényegi megfontolásokat és elképzeléseket, amelyek döntő fontossággal bírhatnak egy következetes

közösség-elvű politikafilozófia megfogalmazása szempontjából. Hasonlóképpen: Walzer, Sandel és Taylor elgondolásai és érvei is elsősorban azért jutnak szerephez, hogy élesebb fényben világítsák meg, vagy éppen ellenpontosozzák MacIntyre álláspontját, nem pedig önálló elemzés tárgyaként. Munkám ugyanezen megfontolásból, (és részben persze óhatatlanul is), érintetlenül hagyja MacIntyre több olyan megfontolását és okfejtését, amelyek más kontextusban kétségkívül több figyelmet érdemelnének, valamint azoknak az alapfogalmak a részletes és kritikai elemzését, melyek egyébként önmagukban számos kérdést vetnek fel.

Munkám során nem vállalkozom többre annál, hogy bejárjam, pontosabban MacIntyre-ral együtt járjam azt az utat, amelynek irányjelző póznáit már *Az erény nyomában* című munkában lerakta, és amely út nemcsak messzebb vezet, mint ahogyan onnan látszott, de úgy tűnik, jóval több akadályt és nehézséget tartogat annál, mint amire kezdetben MacIntyre számított (legalábbis erre utal az a tény, hogy többször is módosít az útirányon). Ez az út metaetikától az etikáig, a modernitáskritikába ágyazódó társadalombírálattól a kritika normatív hátterének egyre élesebben, jóllehet talán még mindig nem elég határozottan kirajzolódó képe felé vezet, és e látványban elénk tárul az a szűk ösvény is, amely a politikafilozófia, pontosabban a politikai gondolkodás és gyakorlat területére visz.

I.

A kórkép

Liberalizmuskritika, társadalomkritika, közösségelvűség

„... hogyan érzékeli ő a valóságot? Állandó örvényben van vajon, elveszve az irrealitás tengerében, miközben hiába küzd, hogy mindenféle valószerűtlen kitalációkkal és illúziókkal a felszínen tartsa magát, és érzi, hogy folyamatosan süllyed? Annyi bizonyos, hogy nincs jó lelkiállapotban: általában feszült, ideges, mintha belülről állandóan feszítené valami, nagy ritkán pedig, ha elengedi magát, kiül az arcára a kétségbeesés és a félelem.”

(Oliver Sacks: „Ki lehet az?”)

1. „Az erény nyomában” tervezete

Gyakran csupán fantázia és intellektuális elkötelezettség kérdése, hogy egy kanyargós – időnként inkább labirintusra emlékeztető – gondolkodói pálya egyes állomásait milyen megfontolások alapján kötjük egymáshoz, amint annak megítélése is, hogy szükség van-e egyáltalán az efféle bűvészkedésre, különösen, ha olyan szerzőről van szó, mint MacIntyre, akinek elkötelezettsége és érdeklődésének iránya bővelkedik a különös és hirtelen fordulatokban. Nem is csodálkozhatunk azon, hogy miközben a szimpatizánsok meglepődésüknek, sőt néhányan időről időre elhatárolódásuknak adnak hangot, a kritikusok kétkedve vagy gúnyolódva kommentálják a marxizmustól, a kereszténységen és a pszichoanalízis kitérőin át az arisztotelianizmushoz, s végül a tomizmushoz vezető utat. Így aztán John Haldane egyik tanulmányának címadó kérdése mögött, mely azt firtatja, vajon mi jöhet a tomista újjászületés után, akár némi iróniát is gyaníthatnánk.²¹ A szerző azonban egyetlen csípős megjegyzést sem tesz, sőt úgy tűnik, őszinte érdeklődéssel és várakozással figyeli, hogy sikerül-e MacIntyre-nak továbbhaladnia a tervezett úton, melynek legfontosabb állomásait mindaddig *Az erény nyomában*, a *Whose Justice? Which Rationality?* és a *Three Rival Versions of Moral Enquiry* című munkák jelentették.

Azt, hogy valóban megtervezett úton jár, egyébként MacIntyre is megerősíti. A *Cogito* című folyóiratnak adott interjúbán világossá teszi, hogy az 1977-től folytatott kutatásainak termékeire maga is úgy tekint, mint amelyek a korábbi heterogén, az összefüggéseket jórészt nélkülöző, és gyakran meddőnek bizonyuló vizsgálódásokat maguk mögött hagyva, majd az önkritika rövid időszakát követően, egy átgondolt és egységes program keretébe illeszthetők – ez „az erény nyomában” tervezete.²²

A Reddiforddal és Millerrel folytatott beszélgetés során, és később, Giovanna Borradori kérdéseire feelve²³ MacIntyre úgy mutatja be az életpálya korai szakaszát jellemző meggyőződések és vizsgálódások töredezettségét és inkonzisztenciáját, mint valamiféle episztemológiai válság jelét, azaz, mintha saját helyzetét hasonlatosnak találná egy olyan hagyomány képviselőjének zavarodottságához, amelynek saját erőforrásai kevésnek bizonyulnak ahhoz, hogy racionálisan dönthessen a különféle elkötelezettségek között. A maga Arisztotelészig és Szent Tamásig vezető útját pedig pontosan úgy írja le, mint elméleti

²¹ John Haldane: „MacIntyre’s Thomist Revival: What Next?” In: John Horton, Susan Mendus (Szerk.): *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Id. kiad. 91-107.

²² Gordon Reddiford, William Watts Miller: An Interview with Alasdair MacIntyre, *Cogito* 5. No.2. (1991), 67-73. o.

²³ Giovanna Borradori beszélgetése MacIntyre-rel: „Nietzsche or Aristotle?” In: Giovanna Borradori: *The American Philosopher. Conversation with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell and Kuhn*. (translated by Rosanna Crocitto), The University of Chicago Press, Chicago, London, 1994, 137-152. o.

munkáiban azt a folyamatot, amelynek során egy gondolkodási és erkölcsi hagyomány „győzelmet arat” a rivális(ok) felett.

Christopher Stephen Lutz szerint az analógia nem lehet véletlen, sőt MacIntyre valójában saját filozófiai „színeváltozásaira” reflektálva vázolja fel a hagyományon alapuló és hagyományalkotó racionalitás koncepcióját, és azt a folyamatot, amelynek során az egyén választ a különböző erkölcsi és gondolkodási hagyományok által kínált elkötelezettségek között – az út tehát, amit bejár, tulajdonképpen saját elméletének paradigmája.²⁴ Lutz úgy véli, hogy bármilyen kanyargós is ez a pálya, MacIntyre vizsgálódásának jellege bizonyos szempontból az 50-es évektől mit sem változott: a kezdetektől fogva elutasítja például az a priori erkölcsi ismeret lehetőségét, ellenségesen tekint az erkölcsi közösségekre ügyet sem vető liberális individualizmusra, és mindvégig az erkölcsi értékelés objektív kritériumai után kutat.²⁵ Úgy tűnik, hogy Lutz, aki mindenekelőtt a relativizmus különféle vádjával szemben veszi védelmébe MacIntyre koncepcióját, leginkább ez utóbbi elemet, azaz az értékítélet objektív mércéinek keresését hangsúlyozza, s azt állítja, hogy gondolkodói pályájának szerteágazó vizsgálódásai elbeszélhetők az igazság utáni filozófiai kutatás egységes történeteként.²⁶

Persze számos más nézőpontból is megvizsgálhatjuk MacIntyre filozófiai fejlődését, s éppúgy megtaláljuk az egységet teremtő erőt. Mark C. Murphy szerint például a teljes gondolkodói pályán végighúzódó szál, amely kapcsolatot teremt a különböző témákban, eltérő céllal és stílusban írt munkák között, s nem csupán hozzájuk fűzi az egységes tervezet darabjait, hanem e program meghatározó elemét, szervezőerejét jelenti, nem más, mint a társadalomkritikai elkötelezettség.²⁷ Hasonlóan vélekedik a szociológus Peter McMylor, aki elsősorban az angolszász kritikai társadalomelméletek perspektívájából elemzi²⁸, vagy Kelvin Knight, aki mindenekelőtt a modern erkölcsi-filozófiai érveléssel valamint a modern társadalmi-politikai gyakorlattal szembeni kihívásként értelmezi²⁹ MacIntyre munkáit.

²⁴ Christopher Stephen Lutz: *Tradition in the Ethics of MacIntyre: Relativism, Thomism and Philosophy*, Oxford, Lexington Books, 2004.

²⁵ Uo. 197. o. Lutz úgy mutatja be MacIntyre gondolkodói útját, mint amelynek minden kitérőjét és irányváltását lényegében a liberális individualizmus gyakorlatának és a kanti, deontologikus morálfilozófiai érvelésnek az elutasítása kényszerít ki. Így például Lutz szerint azért fordul el a fideizmustól, mert a hit és a tantételek ellenállnak minden racionális értékelésnek; azért veti el a marxista ideológiát, mert megalapozatlannak tartja a tudományosság iránti igényét; az analitikus filozófiát pedig túl korlátozottnak találja ahhoz, hogy objektív kritériumokkal szolgáljon az erkölcsi ítéletalkotáshoz.

²⁶ Uo. 198. o.

²⁷ Mark C. Murphy: „Introduction.” In: Mark C. Murphy (Szerk.): *Alasdair MacIntyre*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

²⁸ Peter McMylor: *Alasdair MacIntyre: Critic of Modernity*. London, Routledge, 1994.

²⁹ Kelvin Knight: *The MacIntyre Reader*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1998.

Joggal kételkedhetünk abban, hogy az igazság után való kutatásra vagy a társadalomkritikai elkötelezettségre vonatkozó sommás megállapítások megragadhatják egy valójában kategorizálhatatlan gondolkodó szerteágazó érdeklődésének és vizsgálódásainak lényegét. Mégis érdemes mindkettőt fontolóra venni, mégpedig együtt, egymásra vonatkoztatva, hiszen a MacIntyre által indított „kétfrontos támadás”³⁰ legfontosabb, egymást kiegészítő mozzanatai. Joseph Dunne a kanti és hume-i, másfelől a nietzsche-i örökséggel folytatott polémiára gondol, mikor kétfrontos támadásról beszél, de éppúgy érthetjük rajta a politikai (egalitárius) liberalizmus alapjául szolgáló filozófiai megfontolásokkal és érvekkel, másfelől pedig a saját meggyőződéseinek és állításainak inkonzisztenciáját fel nem ismerő, valójában emotivista erkölcsi gyakorlattal való számvetést is.

Noha MacIntyre intellektuális „vándorlását” nem a kezdetektől fogva követem nyomon, elég, ha közelebbről is szemügyre vesszük „az erény nyomában” tervezetét, és látni fogjuk, hogy Lutz megfogalmazása nem fellengzős szólam: MacIntyre valóban az igazság, a gyakorlati okoskodás objektív kritériumai után kutat – jóllehet nem valamiféle helytől és időtől független, abszolút érvénnyel bíró igazság után. S ha alaposabban megvizsgáljuk, hogy az erkölcsi ítéletalkotás és a hagyományok kapcsolatát elemezve miként és milyen megfontolások alapján próbál egyensúlyozni relativizmus és univerzalizmus között, világossá válik, hogy a morálepisztemológiai, normatív etikai és metaetikai megfontolások valamint a kordiagnosztikai és korkritikai megállapítások csak egymás tükrében mutathatják meg valódi, macintyre-i értelmüket.

Ám miközben az értékítéletek hagyományon alapuló racionális igazolása, az igazság kutatása iránt elkötelezett filozófiai történetírás lehetősége első pillantásra problematikusnak, addig a MacIntyre társadalomkritikai elkötelezettségre vonatkozó állítás meglehetősen semmitmondónak tűnik. Mindazok ugyanis, akik magukra vállalják a modern társadalmi, politikai, kulturális és gazdasági intézmények, valamint gyakorlatok többé vagy kevésbé rendszeres vizsgálatának feladatát, aligha afirmatív céllal teszik. Csakhogy a kritikusok általában bíznak abban, hogy diagnózisuk nem talál süket fülekre, s valamiképpen befolyásolhatják a dolgok menetét, még akkor is, ha saját elméleti álláspontjuknak megfelelően nem remélhetnek többet annál, hogy mindaz, amit elmondanak, a nyilvános szférába lépve csupán egyetlen – igaz, alaposan átgondolt – véleménynek számít majd a többi közt. Márpedig ahhoz, hogy a kritika hatékony legyen, nem elég, ha szerzője hatásosan

³⁰ Joseph Dunne: Critical Notice. Ethics Revised: Flourishing as Vulnerable and Dependent, *International Journal of Philosophical Studies*, Aug 2002, Vol. 10, Issue 3, 339. o.

fogalmaz: csak úgy lehet több és más, mint a reflektálatlan panasz, vagy egy demagóg politikai szónoklat, ha valamiféle alternatívával szolgál bírálata tárgyával szemben, vagy ha a háttérben meghúzódó normatív megfontolások, de legalább a kritikai vizsgálódás perspektívájának feltárásával módot ad – önmaga vagy mások számára – a választási lehetőségek megfogalmazására.

Mivel céлом elsősorban nem az, hogy pontos meghatározással szolgáljak a társadalomkritika mibenlétét illetően, nem foglalkozom azzal a kérdéssel, hogy milyen kritériumok teljesítése esetén nyerhető el a kritikai elmélet státusza, vagy hogy milyen kapcsolat van a kordiagnózis és a korkritika között. Csupán annyit állítok, hogy értelmetlen az a feltételezés, miszerint a bírálat vagy akár a helyeslést kifejező állásfoglalás nélkülöz minden további megfontolást, túl az elégedetlenség illetve az elégedettség érzésén. Más kérdés, hogy mennyire lehetnek reflektáltak ezek a megfontolások, és hogy megfogalmazóinak hol kellene keresnie az értékelés mércéit, vagy hogy milyen érvényességre tarthatnak igényt a társadalomkritikus javaslatai. Annyi persze bizonyos, hogy ha egy kordiagnózis felállítása együtt is jár a kritikai vagy értékelő állásfoglalással, az nem jelenti egyúttal azt, hogy megfogalmazóját mindenekelőtt és -fölött az irányadás szándéka, s az a meggyőződés vezeti, hogy az egyetlen járható utat csak ő ismeri.

MacIntyre mindenesetre nem hagy kétséget afelől, hogy a történet, amit az erény nyomában járva tár elénk, éppen az elbeszélő, azaz a saját értékítéletei alapján válik a hanyatlás, a széthullás krónikájává, hiszen a „formája, a korszakokra tagolás, a sikerességre és a kudarcra, a rendre és a rendezetlenségre vonatkozó mércéket előfeltételez”³¹ – és ez nem is lehet másképp. Ám annak ellenére, hogy a történet mögött normatív megfontolások húzódnak, s hogy korunk társadalmi rendjének intézményeit, értékeit és normáit vizsgálva határozottan kritikai álláspontot foglal el, igen távol áll tőle, hogy kidolgozott alternatívát állítson e renddel szembe, legalábbis saját bevallása szerint „szándékosan hátrál meg”, ha politikai ügyekről, pontosabban programokról van szó. Ugyanakkor meggyőződése, hogy „minden negatív kritikának vannak pozitív implikációi, s minél több részletre terjed ki a bírálat, annál több dologra következtethetünk.”³² Igaz, MacIntyre-nak hosszú utat kell bejárnia az *Ethics and Politics* című tanulmánykötet megjelenéséig, amelynek előszavában nem egészen alaptalanul fogalmaz így. „az erény nyomában” tervezetének első állomása, *Az erény nyomában* című könyv, azonban még nem sok „pozitív implikációval” kecsegtet.

³¹ Alasdair MacIntyre: *Az erény nyomában*. Id. kiad. 16. o.

³² Alasdair MacIntyre: *Ethics and Politics. Selected Essays, Volume 2*. Id. kiad. 2006, xi. o.

Az elbeszélés, amely az erkölcs valaha értelmet adó teleologikus sémájának széthullását katasztrófaaként mutatja be, a sötétség új korszakának víziójával zárul, és MacIntyre szerint csupán az erények hagyományának túlélőképessége adhat okot némi reményre.³³ Az olvasójának pedig bíznia kell abban, hogy az érvelés és az elbeszélés szálait egybefonó „filozofikus történetírásban”, vagy azon túl, a szerző valóban elég erőforrást talál ahhoz, hogy megmutassa, miként illeszthetők össze széthullott erkölcsi világunk darabjai, s hogy az erkölcsi nyelvhasználatunk és társadalmi viselkedésmódunk a katasztrófa után is racionális és értelmes lehet³⁴. Jóllehet MacIntyre-nak meggyőződése, hogy az arisztotelianus hagyomány, mely a bennünket ért veszteség feltérképezésének mércéjéül szolgál, e célnak megfelelően újrafogalmazható, *Az erény nyomában* című könyv nem több egy halovány reménysugárnál. Hiszen mint kiderül, e tradíció új életre keltéséhez olyasvalakire kell várnunk, mint Szent Benedek.

A következő munkáiban MacIntyre éppen arra tesz kísérletet, hogy beváltsa az ígérését, és megmutassa immár nemcsak azt, hogy mi a lényege annak a „határozottan felismerhető, értékelő álláspontnak”³⁵, ami szükségképpen áthatja történeti és szociológiai leírásait, hanem azt is, mi teszi racionálissá és értelmessé ítéleteinket és viselkedésünket, s mi alapján választhatunk Nietzsche és Arisztotelész között. Amint látni fogjuk, a *Whose Justice? Which Rationality?* és a *Three Rival Versions of Moral Enquiry* történetei arra a kérdésre keresnek választ, hogy hol találjuk az ítéletalkotás mércéit, és hogy mi teszi lehetővé a racionális érvelést egy hagyomány mellett. Az egymást követő munkákban tehát lényegében változatlan marad a megoldásra váró probléma, noha az eredeti megközelítésmód, a vizsgálódás iránya némileg módosul.

Az erény nyomában című munka annak a „sürgetően szükséges feladatnak” az elvégzését jelöli ki MacIntyre számára, amelyet – szerinte – az erkölcsfilozófia hosszú ideje halogat: azaz „visszavonul a vitától”, és szisztematikusan megvizsgálja, hogy „melyek a megfelelő racionális eljárások a konkrét vita eldöntésére”³⁶. A „visszavonulás” azonban mit sem változtat korunk erkölcsi és társadalmi gyakorlatához való kritikai hozzáállásán – csupán annyit jelent, hogy a vizsgálódás egymásba bonyolódó szálai közül egy másikat követ nyomon. MacIntyre egy, a bírálóinak szóló megjegyzése igen szemléletesen példázza e szálak összefonódását, s talán némi magyarázattal szolgál arra is, hogy mindeddig miért nem tettem kísérletet a tervezet rövid összefoglalására. A mondat így hangzik: „Azt a filozofikus történetírást pedig, amely könyvem központi narratíváját alkotja, pontosan annak a

³³ Alasdair MacIntyre: *Az erény nyomában*. Id. kiad. 351. o.

³⁴ Uo. 346. o

³⁵ Uo. 9. o.

konklúziónak az álláspontjából alakítottam ki, amire maga a könyv jut, és amit alátámaszt, illetve alátámasztana akkor, ha narratívája oly módon bővítettne ki, ahogyan reményeim szerint *Az erény nyomában* folytatásában képes leszek megtenni.”³⁷ Ezt a célt hivatott megvalósítani „az erény nyomában” tervezete.

Valóban, a folytatásban a filozofikus történetírás önmagára, saját érvelésének módjára reflektál. Mindez nem mond ellent korábbi állításomnak, amely szerint a tervezet által kijelölt úton járva MacIntyre többször is módosít az útirányon. A fordulatot azonban nem ez a fókuszváltás, hanem a „felperzselt föld stratégiájának”³⁸ feladása, s vele a panasz kétségbeesett hangjának elcsendesedése jelenti, valamint az, hogy MacIntyre az arisztotelianus hagyomány immár hangsúlyosan tomista változata mellett kötelezi el magát. *Az erény nyomában* címűt követő munkákban ugyanis egyre nagyobb figyelmet szentel az arisztotelészi és ágostoni elemeket ötvöző tomizmusnak, s hogy ez nem csupán a hangsúlyok eltolódását jelenti, jelzi az is, hogy az említett könyvekben Szent Tamás főszereplőként, pontosabban a (vizsgálódási) hagyományok közötti küzdelem főhőseként jelenik meg.

Haldane szerint az olyan gondolkodók, mint Sandel vagy Taylor, akik korunk elkésztető helyzetének okát a liberális elméletek individualizmusában, pontosabban ezen teóriák gyakorlati megtestesülésében látják, és olyan életképes alternatívát próbálnak körvonalazni, ami megfelel azoknak az antropológiai megfontolásoknak, melyek az egyént társadalmi és történeti kontextusába mélyen beágyazottként értelmezik, saját álláspontjuk kifejtése során továbbra is szívesen hivatkoznak majd MacIntyre érvelő elbeszéléseire. Maga Haldane azonban a tomista tradícióval összeegyeztethetetlennek tartja a macintyre-i vizsgálódási módszerben rejlő relativista tendenciát. Szerinte ugyanis csak akkor beszélhet egységes hagyományokról, ha úgy tekint rájuk, mint amelyek összemérhetetlenek. Mivel azonban MacIntyre meggyőződése, hogy a gyakorlati érvelés immanens, Haldane szerint „vagy egy hagyományon belül áll valaki, s így e hagyomány mércéit használja, helyesnek ítélve azokat, vagy pedig rajta kívül, és ezért nincsenek eszközei ahhoz, hogy ilyen vagy olyan módon tekintsen a tradíciókra.”³⁹ Azaz: ha a kívülálló nem hivatkozhat transzcendens, a

³⁶ Uo. 347. o.

³⁷ Uo. 363. o.

³⁸ Joseph Dunne: Critical Notice. Ethics Revised: Flourishing as Vulnerable and Dependent, *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 10 (3), 341. o. A „scorched-earth strategy” kifejezést használva Dunne arra a veszélyre utal, amit maga MacIntyre is elismer, mikor azt mondja, hogy a hipotézis kidolgozása során „lépésről lépésre megfosztottam magam majdnem valamennyi lehetséges elméleti szövetségéstől.” (*Az erény nyomában*, Id. kiad. 17. o.)

³⁹ John Haldane: „MacIntyre’s Thomist Revival: What Next?” In: John Horton, Susan Mendus (Szerk.): *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Id. kiad. 98. o.

hagyományok felett álló normákra, akkor csak önkényesen választhat a különböző tradíciók által kínált elkötelezettségek, meggyőződések, és jók rendszerei között.

De ez csak egy része a problémának. Haldane úgy véli, hogy MacIntyre azért sem bizonyíthatta eddig elég meggyőzően az általa preferált tomizmus fölényét, amelynek egyfajta közvetítő szerepet szánt az enciklopédikus vizsgálódás univerzalizmusa és a genealogikus módszer relativizmusa között, mert e hagyomány maga sem egységes, ráadásul napjainkban sem az akadémiai, sem a mindennapi vitáinkban nem bír olyan jelentőséggel, mint ahogyan arra MacIntyre következtetni enged. Haldane arról sincs meggyőződve, hogy megmentheti-e MacIntyre a maga örökségét a hagyományok közötti harcban, ha nem mozdul el a történeti érveléstől valamiféle metafizikai realizmus felé, ami sokkal inkább védhetővé tenné álláspontját. Ezért sürgeti „az erény nyomában” tervezetének bővítését egy olyan munkával, amely „a tomizmus igazságára” vonatkozó, részben metafizikai megfontolásokat tartalmaz, és megmutatja hogy e heterogén hagyomány mely eszméinek szán szerepet MacIntyre a modernitás ellen intézett átfogó támadás során.

Az 1999-ben megjelent *Dependent Rational Animals* bizonyos szempontból megfelel az ilyen kívánalmaknak. Ennek okát részben abban kereshetjük, hogy míg a korábbi munkákban Szent Tamás egy szereplő volt a többi közt, még akkor is, ha főhősként lépett színre, itt mindvégig egymaga uralja a színpadot. Legalábbis abban az értelemben, hogy az elemzés háttérében végig ott sejtjük az alakját, és munkájának tamási ihletettségét az előszóban maga MacIntyre is világossá teszi. Igaz ugyan, hogy néhány kivételtől eltekintve mégsem őt beszélgeti, hanem a maga hangján szól, saját álláspontjának védelme érdekében, mindazok, akik eddig MacIntyre-ral együtt járták „az erény nyomában” tervezete által kijelölt utat, már jól tudják, hogy az erkölcsi vizsgálódás csak valamely hagyomány elemeiből építkezhet, és meggyőző erejét is csak a tradíció által formált, és tradíciót alakító racionalitástól nyerheti. Az pedig, hogy a *Dependent Rational Animals* gondolatmenete melyik hagyományból merít, nem lehet kétséges.

MacIntyre elkötelezettsége a korábbinál is erősebbnek tűnik, és ahogyan igyekszik minél szilárdabb alapokat biztosítani meggyőződései számára, a tomista újjászületés után tulajdonképpen megkezdte az építkezést is. Ám mivel lemond a történeti érvelés módszeréről, és a korábbiaktól eltérően metaetikai kérdésekkel is csak érintőlegesen foglalkozik, bizonyosan lesznek olyanok, akik úgy vélik, nem meglepő, hogy a könyv végén ismét a Nietzsche és Arisztotelész (Szent Tamás) közötti racionális választás lehetőségének problémájával szembesülünk. Csakhogy ezúttal, az új kötetben nem a történeti (ám mégiscsak elméleti) argumentáció feladata meggyőzni az olvasót arról, hogy Arisztotelész és Tamás

mellett kell döntenie, hanem az antropológiai tényeké, és amint látni fogjuk, az emberi állapokra vonatkozó megfontolásoknak, a gyakorlati okoskodás koncepciójának és a jó életről alkotott elképzeléseknek a szoros összefonódása – MacIntyre szándéka szerint – nem hagy helyet a nietzsche-i szubjektivizmusnak és relativizmusnak a közösség gyakorlatában.

Noha MacIntyre korábban is azt hangsúlyozta, hogy az általa felelevenített teleologikus sémában az ember funkcionális fogalomként értelmezendő, vagyis az értékelő következtetések alapjául ténybeli premisszák szolgálnak, *Az erény nyomában* című munkában még nem az ember kibontakoztatásra váró természete, hanem a megvalósításra váró, a szerepek által kijelölt célok jelentették az értékítéletek alapját. Ám így nem egészen világos, hogy egy „csak” társadalmilag teleologikus keretben miként is kell ezt a megállapítást az erkölcs nyelvére fordítanunk, s nem teljesen alaptalanul vetik MacIntyre szemére, hogy túl sokat bíz az egyénre, még akkor is, ha – mint látni fogjuk – a mérlegelés és a „döntés” macintyre-i értelmezése nem ad teret a pusztán személyes preferenciákon alapuló önkényes választásoknak.

A Dependent Rational Animals-ban azonban a teleologikus séma nem üres – kitöltik azok a tények, amelyek immár nem csupán az egyik vagy a másik hagyomány talaján álló erkölcsi mérlegelőre és döntéshozóra, hanem általában az emberre mint sebezhető, éppen ezért másokra utalt racionális állatra⁴⁰ jellemzőek. MacIntyre úgy gondolja, hogy az emberi természetre vonatkozó állításait, azokat az antropológiai megfontolásokat, sőt biológiai tényeket, melyekre immár saját arisztotelianus tomista erénykatalógusát építi, egyetlen erkölcsi vizsgálódási hagyomány sem hagyhatja figyelmen kívül.⁴¹

Ezzel kijelöli útjának következő állomását is, hiszen egy újabb munkára várna majd a feladat, hogy örök ellenfeleit, s azokat, akiknek még mindig maradtak fenntartásaik, meggyőzze a maga kiindulópontjainak megkerülhetetlenségéről, arról, hogy természetünket racionális lényként is mindenekelőtt az animalitás, a sérülékenység és bizonyos képességek hiánya jellemzi. Mindenesetre a Haldane-hez hasonló kétkedő szimpatizánsok és más kritikusok számára talán a *Dependent Rational Animals* című kötet is megnyugtató magyarázattal szolgál arra, hogy miként szöhetnek tovább a racionális igazolás hagyományhoz kötött szálai „az igazság iránti antirelativista elkötelezettséggel”⁴².

⁴⁰ Úgy vélem, hogy az „animal” „lény”-ként való fordítása ebben az esetben nem adná vissza elég világosan MacIntyre érvelésének lényegét.

⁴¹ Alasdair MacIntyre: *Dependent Rational Animals*. Id. kiad. xii. o.

⁴² Alasdair MacIntyre: „A Partial Response to my Critics.” In: John Horton, Susan Mendus (Szerk.): *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Id. kiad. 295. o.

Elképzelhető tehát, hogy maradnak olyanok, akik nem fogadják el a racionális erkölcsi cselekvő másokra utalt állatként való leírását. Ők bizonyára nem találják majd túl meggyőzőnek azt az állítást, mely szerint „az erény nyomában” tervezete elkerülheti a relativizmus és a dogmatista univerzalizmus csapdáját. Ám a *Dependent Rational Animals* című munka még számukra is érdekesnek tűnhet Murphy korábban már említett megjegyzése szempontjából, ami MacIntyre kritikai elkötelezettségére vonatkozik. Az új kötet ugyanis válasz lehet mindazok számára, akik a teleologikus nyelv használatát semmitmondónak, a jó élet fogalmát üresnek találták, a lokális közösségek gyakorlatára való hivatkozásokban pedig csupán értelmetlen szentimentalizmust véltek felfedezni.

Szeretném majd megmutatni, hogy a panasz hangjának elcsendesedése és az erkölcsi érvelés tomista koncepciójának felelevenítése döntő jelentőséggel bír „az erény nyomában” tervezetének sikere szempontjából. Mivel MacIntyre a korábbi munkáihoz mérve jóval határozottabb válaszokat ad az olyan kérdésekre, mint az, hogy mit jelent egy sebezhető, tökéletlen lény számára a kibontakozás, vagy hogy miként kapcsolódnak össze az egyéni és a közös jók, és szükséztlenül ugyan, de utal arra is, hogy milyen társadalmi-politikai berendezkedés, intézményes struktúra teszi lehetővé ezen jók beazonosítását és elérését, úgy vélem okkal bízhatunk abban, hogy a kordiagnózisában és a történeti-filozófiai elemzéseiben rejlő kritikai potenciál nem vész el holmi „értelmetlen ábrándozásban”. Sőt, bármilyen kevésbé tetszene MacIntyre-nak, azt mondhatnánk, hogy a „tomista újjászületés” után közelebb került egy *közösség-elvű* politikafilozófia kidolgozásának lehetőségéhez.

Valójában persze nem az, ami igazán érdekes, hogy milyen jelzővel illetjük a szerzőt vagy gondolkodásának irányultságát. Hiszen akár komunitáriusnak nevezzük MacIntyre-t, akár nem, kétségtelen, hogy a *Dependent Rational Animals* – még ha nem is minden kíváncsiságot kielégítő részletességgel, de – számot ad arról, amit a konstitutív közösség után kiáltó szerzők egyik legfőbb hiányosságának tartanak, azaz „hajlandó megmondani, hogy mi a közösség, vagy minek kell lennie, hogyan alakul ki, hogyan marad fenn, s hogyan biztosítja a maga számára tagjainak a lojalitását.”⁴³ Enélkül pedig aligha kínálhatna bárki életképes alternatívát a közösség-elvek elégedetlenségének tárgyával szemben.

⁴³ Roger Scruton: Válasz (Amitai Etzioninak). *Századvég*, 2005/35, 175. o.

2. A liberális elmélet gyakorlata közösségelvű nézőpontból

Mindenekelőtt természetesen tisztázni kellene, hogy pontosan mi az, amit a komunitárius kritika célba vesz? A kérdésre általában Sandel-től várják az első választ – talán ugyanolyan megfontolásból, mint Stephen Mulhall és Adam Swift, akik szintén az ő munkáinak elemzésével kezdik a liberalizmussal szemben megfogalmazott közösségelvű érvek átfogó és igen alapos vizsgálatát. A szerzők egyrészt arra hivatkoznak, hogy a *Liberalism and the Limits of Justice* című könyv volt az, amelyik 1982-ben elindította a vitát, és megkapta a komunitárius címkét, (noha MacIntyre munkája, *Az erény nyomában*, korábban látott napvilágot), másrészt pedig arra, hogy a Sandel elemzésében rábukkanhatunk szinte az összes olyan témára, amely a közösségelvűek napirendjén szerepel – jóllehet különféle változatokban.⁴⁴ Úgy vélem, sokan mégis inkább megfogalmazásainak tömörsége miatt hivatkoznak Sandelre, aki a komunitárius kritika célpontjaként azt a procedurális berendezkedést és gyakorlatot jelöli meg, amelyet a semlegességelvű, deontologikus liberalizmus, pontosabban az általa formált közfilozófia alakít.⁴⁵

Amennyiben a rawlsi igazságosságelmélet bírálataként olvassuk a liberalizmus korlátait elemző munkát, talán megfelel ez a válasz is, ám nem valószínű, hogy akkor is kielégítőnek találjuk, ha Sandellel együtt a demokrácia elégedetlenségének okait kutatjuk.⁴⁶ Felmerül ugyanis a kérdés, hogy vajon melyik liberális elméletről, és miféle procedurális gyakorlatról beszél a szerző – s hogy ne legyünk igazságtalanok, sok esetben bármelyik közösségelvűn számon kérhetnénk azt a nagyvonalúságot, ahogyan ellenfelét egyszerűen „liberális”-ként azonosítja. Taylor például – egyébként éppen a Sandel munkájára reflektálva – rosszállását fejezi ki egy olyan „elnagyolt kifejezés” alkalmazása miatt, mint a „liberális konszenzus”, ez mégsem akadályozza meg abban, hogy egy „kellőképpen tudatos liberalizmus” figyelmébe ajánlja megfontolásait, és eközben maga is az atomista előítéletekkel fertőzött közgondolkodásról beszél.⁴⁷

⁴⁴ Stephen Mulhall, Adam Swift (eds.): *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Oxford, Second Edition, 1996, 40-41. o.

⁴⁵ Michael Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice* Cambridge, England, 1982; *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, Id. kiad.; „A procedurális köztársaság és a »tehermentes én«” In: Huoranszki Ferenc (Szerk.): *Modern politikai filozófia*, Id. kiad. 161-173. o

⁴⁶ Sandel hosszú várakozást követően megjelent munkájában Amerika történetéből vett epizódok bemutatásával példázza, hogy miként aratott győzelmet a republikanizmus felett a liberalizmus procedurális változata. Igaz, hogy Sandel érvelése itt is a liberális politikafilozófia bizonyos változatait veszi célba, ám mivel „az amerikai társadalom intézményei és gyakorlatai egy elméletet testesítenek meg” (ix. o.) valójában egy társadalmi-politikai berendezkedés bírálatát olvashatjuk.

⁴⁷ Charles Taylor: „Ütköző szándékok: a szabadelvű-közösségelvű vita” (Drienyovszki Lilla fordítása) In: *Közösségelvű politikai filozófiák*, Id. kiad. 159. o.

De hogyan „fertőznek” a politikafilozófiai megfontolások, miként lesz procedurálissá egy köztársaság, és miért veszíti el kötöttségeit a polgára? Az efféle a kérdésekre nem kaphatunk rövid választ. Ha a jelen vizsgálódás céljainak megfelelő tömörséggel próbálok felelni, vállalnom kell annak kockázatát, hogy semmitmondó vagy éppen túlságosan is sokatmondó, ám megalapozatlannak tűnő megállapításokban összegezzem *a közösségelvűek* mondanivalóját, és szembe kell néznem azzal a veszéllyel is, hogy a rövid összefoglaló nem ad számot sem a *közösség*-elvű történetek lényegéről, sem pedig a köztük meglevő különbségekről. *A liberalizmussal* szemben megfogalmazott érvek ugyanis különféle elbeszélésekbe ágyazódnak, s ezek a történetek maguk is az imént feltett kérdésekre adott válaszok részét képezik. Azaz csak olyan módon azonosíthatnánk be pontosan a közösségelvűek ellenfeleit és az általuk okozott károkat, s csak akkor válna érthetővé és védhetővé az önértelmezéseink ki- és átalakulásáról alkotott *közösség*-elvű elképzelés, ha felidéznenk Sandel alkotmánytörténeti analíziseinek, Taylor eszmetörténeti fejtegetéseinek és Walzer történelmi, szociológiai elemzésinek részleteit. A terjedelmi korlátok mellett további nehézséget okoz, hogy nem csupán egyetlen történetet kellene rekonstruálnunk, hiszen nemcsak az említett szerzők elbeszélés módja és vizsgálódásának fókusza, hanem – számos egyezés ellenére – a történetek háttérében meghúzódó normatív és ismeretelméleti megfontolások sem fedik teljesen egymást. Éppen ezért a következőkben csupán egyes elemei villannak fel ezen az elbeszéléseknek, mégpedig egy újabb, az erény nyomát követő kutatás háttéréként. Ez a kutatás, és a kutatás során feltáruló történet pedig bizonyos szempontból mindhárom elbeszéléstől különbözik.

Úgy vélem, már az a tény is árulkodó lehet a különbségeket illetően, hogy MacIntyre munkáiban a liberalizmus modernitáskritikába ágyazódó bírálata jóval átfogóbb, mint Walzeré vagy Sandelé, akik ugyancsak a felvilágosodás tervezetének egyenes ági örököséiként tekintenek a liberális elméletekre és a velük együtt (de)formálódó társadalmi-politikai gyakorlatra. Sőt MacIntyre támadása szélesebb (vagy legalábbis nem egészen azonos) területet fog át, mint a Tayloré, holott vele együtt kultúránk egyik alapvető jellemzőjének tartja, hogy „a gyakorlati észről alkotott modern elképzelést az erkölcsi szkepticizmus formálja, vagy inkább torzítja”⁴⁸, miután mindennapi vitáinkban az erkölcsi érvelés személytelen kritériumokra hivatkozó fundacionalista modellje hatástalannak bizonyult – mégpedig éppen e kritériumok igazolhatatlansága miatt. MacIntyre bírálata amellet, hogy átfogóbb, élesebb és elutasítóbb is, mint az említett szerzőké. Elég csak *Az erény nyomában* nyitófejezetére gondolnunk, amelynek „nyugtalanító javaslata” napjaink erkölcsi világát

⁴⁸ Charles Taylor: „Explanation and Practical Reason” In: *Philosophical Arguments*. Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts, London/England, 1997, 34. o.

katasztrófa sújtotta területként mutatja be. Később látni fogjuk, hogy a metsző kritika olyan alapállásból fogalmazódik meg, ami az egyre kevésbé elutasító hangvétel ellenére is számos igen lényeges különbséget teremt majd MacIntyre és a többi közösségelvű szerző között a problémák feltárására alkalmazott módszert, különösen azonban a bajok orvoslására tett javaslatokat illetően.

Am előbb vessünk egy futó pillantást arra, hogy mi az, amiben látszólag egyetértenek. A támadás alapjául szolgáló kiindulópontok között ugyanis találunk hasonló megfontolásokat is – legalábbis többé-kevésbé hasonlónak nevezhetjük őket, attól függően, hogy milyen alapossággal bontjuk ki azon egyszerű tétel részleteit, miszerint önanonosságunk alapját társadalmi, közösségi természetünkben kell keresni. Azaz nemcsak vágyaink, céljaink és értékeink, de a mérlegelésre és a döntésre való képességünk, tulajdonképpen cselekvő és erkölcsi lény voltunk a közösségi kapcsolataink és az általunk betöltött szerepek által formálódik.

Ebből a nézőpontból úgy tűnik, hogy a gyakorlatban (is) tükröződő, vagy testet öltő liberális elmélet, amely az egyén autonómián alapuló méltóságát és elidegeníthetetlen szabadságjogait hangsúlyozza, képtelen számot adni az én koherens koncepciójáról. Erősen individualista kategóriái – a szabadság mint beavatkozástól való mentesség, az önmegvalósítás mint racionális érdekvényesítés, a gyakorlat univerzális nézőpontból való kritikai felülvizsgálatának igénye – ugyanis alkalmatlanok arra, hogy segítségükkel megragadhassuk és leírassuk azokat az erkölcsi és politikai gyakorlatokkal kapcsolatos tapasztalatokat, amelyek egy valóban szabad döntéshozó és cselekvő egyén önértelmezésének alapjául szolgálhatnak.

Az az álláspont, amely legkifinomultabb, és az akadémiai vitákra legnagyobb befolyással bíró megfogalmazását Rawls teóriájában nyerte el, a jogszerű etikájának kötelezi el magát, és amellet érvel, hogy a jogoknak és a társadalmi-politikai intézményeknek semlegesnek kell lenniük a közösséget alkotó egyének helyes életvitelre vonatkozó elképzeléseivel szemben. Éppen ezért nem is kíván többet azon elvek meghatározásánál (pontosabban az elveket meghatározó procedúrák kidolgozásánál), amelyek biztosítják a különféle jó-koncepciók megvalósításához szükséges erőforrások méltányos elosztását, miközben körülbástyázzák azt a területet, ahol mindenki szabadon – azaz mások beavatkozásával szemben védelmet élvezve – követheti a maga érdekeit és valósíthatja meg céljait, mindaddig természetesen, míg ezzel nem sérti a többiek hasonló szabadságát.

A jogszerű etikájával szemben megfogalmazott kritika lényegét a liberális-kommunitárius vita recepciója során általában úgy próbálják megragadni, hogy a rawlsi

elméletet bíráló Sandel kifogását idézik, amely szerint a legfőbb gondot a személyről alkotott metafizikai koncepció jelenti. Sandel úgy véli, hogy az igazságosság elméletének kiindulópontja és alapja egy olyan személy képe, amelynek identitása elsődleges a közösségi kapcsolataihoz és a társadalomban betöltött szerepeihez képest és független tőlük, a közösséget pedig olyan egyének összességéként mutatja be és kezeli, mint akik mindegyike a maga jóról alkotott elképzelését követi, miközben természeténél – a racionális választásra való képességénél – fogva jogokkal van felruházva. Rawls és mások, akik szót emeltek az igazságosság elveit meghatározó metodológia és a segítségével beazonosított elvek védelmében, azzal felelnek, hogy a teljes koncepció politikai és nem metafizikai, vagyis az „eredeti helyzet” csupán módszertani eszköz, akárcsak a „tudatlanság”, mely fátylat borít az elveket meghatározó, személytelen kritériumokra hivatkozó felek érdekeire, céljaira, értékítéleteire.⁴⁹ Ezekre az eszközökre éppen azért van szükség – mondják –, mert csakis a segítségükkel azonosíthatók be az elvek, amelyek meghatározzák egy plurális társadalom, azaz egy olyan közösség intézményeinek működését, amelynek tagjai nem értenek egyet a jó élet mibenlétét illetően. Az igazságosság politikai koncepciója, amely a társadalom alapszerkezetére, vagyis az alapjogokra és a redistribúciós rendszerre vonatkozik, nem vonja kétségbe, hogy a jogigény alapjául szolgáló autonómia, a célok és értékek rangsorolásának képessége csak bizonyos kontextusban formálódhat, nem tagadja, hogy a család, az iskola, a szomszédság vagy az egyházközösség identitásteremtő, vagy legalábbis -alakító erővel bír – csak éppen ennek nem tulajdonít semmiféle politikai relevanciát. A közösségelvűek szerint éppen ez a gond.

Elsősorban tehát nem az jelenti számukra a problémát, hogy az értékek, érdekek és célok pluralizmusát megkerülhetetlen alapelvként tételező procedurális liberalizmus valamilyen hibás antropológiát feltételez, hanem az, hogy az igazságosságról szóló vitában figyelmen kívül hagyja az identitásra és a közösségre vonatkozó kérdéseket, és így Taylor szerint „konkrét kérdések sorát veti fel gyakorlati alkalmazhatóságával”, „életképességével” kapcsolatban.⁵⁰ Taylor egyébként Sandel *Liberalism and the Limits of Justice* című munkájára utalva figyelmeztet arra, hogy a társadalomontológiai megfontolások nem határozzák meg

⁴⁹ Vö.: John Rawls: „Az »igazságosság mint pártatlanság«: politikai és nem metafizikai” (Berényi Zoltán fordítása) In: Bujalos István, Nyilas Mihály (Szerk.): *Az új jobboldal és a jóléti állam*, Hilscher Rezső Szociálpolitikai Egyesület-ELTE Szociológiai Intézet Szociálpolitikai Tanszéke, Budapest, 1996, 108-143. o;

„A helyes elsődlegessége és a jó eszméi” (Bánki Dezső fordítása), In: Ludassy Mária (Szerk.): *Az angolszász liberalizmus klasszikusai II.*, Atlantisz, Budapest, 1992, 245-282. o; „The Domain of the Political and Overlapping Consensus” In: Derek Matravers, John Spike (Szerk.): *Debates in Contemporary Political Philosophy. An Anthology.* Id. kiad. 160-181. o; *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1996.

⁵⁰ Charles Taylor: Ütköző szándékok: a szabadelvű-közösségelvű vita” In: *Közösségelvű politikai filozófiák*, Id. kiad. 181. o.

szükségképpen azt, hogy a politikai berendezkedés mely elvei mellett kötelezzük el magunkat. Sandel későbbi munkáit olvasva azonban egyértelművé válik, hogy mikor a „tehermentes én”-ről, a procedurális köztársaság polgáráról beszél, nem az akol melegét hiányolja, hanem egy olyan közösséget, amely valóban az önértelmezés keretében szolgál. Vagyis a közösség, Taylor (valamint Walzer és MacIntyre) elképzeléséhez hasonlóan, számára sem „annyira a jóindulat szellemét és a közös célokat jelenti, hanem a diskurzus közös szótárát, a gyakorlatnak és a megértésnek a hátterét,”⁵¹ – annak feltételét tehát, hogy racionális párbeszédet folytathassunk, hogy adekvát módon megfogalmazhassuk, és vita tárgyává tehesük nemcsak különféle erkölcsi meggyőződéseinket, de magának az érvelésnek (vizsgálódásnak) a formáját, azaz a procedúrát, és a szabályokat is.

Szó sincs tehát arról, hogy a közösségek vitatnák a metafizikai, vallási és erkölcsi meggyőzések, a jó életről alkotott elképzelések pluralitásának tényét, sem pedig arról, hogy az eltérő érdekeket követő, különböző értékeknek elkötelezett egyének és csoportok konfliktusainak megoldását az állam hatáskörébe kívánják utalni. *A liberalizmus* kommunitárius kritikája sokkal inkább arra a módra vonatkozik, ahogyan az intézmények a sokféleséget a gyakorlatban kezelik – legalábbis látszólag, többnyire a politikai retorika szintjén, hiszen a normatív és módszertani individualizmus elvein alapuló politikai és közjogi alapszerkezet, és az elveket el- vagy inkább befogadó gyakorlat következménye éppen a közvélemény manipulatív és demonstratív használata.

Többé-kevésbé minden közösségek nevezett szerző egyetért MacIntyre-ral abban, hogy *a liberalizmus* (legalább) kettős szerepet játszik a modern világban.⁵² Egyrészt maga is a jóra, pontosabban a jók készletére vonatkozó versengő elképzelések egyike, valamint a racionális igazolásról alkotott sajátos koncepció, s mint ilyen vita tárgyává tehető. A jó-koncepciók, vagy értékesnek vélt életformák egyikeként ugyanis könnyen lehet inkonzisztens és inkohereus elképzelés, és e kihívással szemben csak úgy védheti meg magát, ha képes választ adni az őt „kívülről” érő támadásokra, miközben lehetővé teszi, hogy fény derüljön a saját hagyományán belül meglevő ellentmondásokra is. Másrészt azonban a nyilvános és akadémiai viták is *a liberalizmus* által meghatározott keretek között, a semlegesség követelményének fátyla alatt folynak. Azaz MacIntyre szerint „a nyugati modernitás társadalmait a helyes cselekvést meghatározó szabályok és az emberi jó-

⁵¹ Bujalos István: „Egy konzervatív liberális Amerikából. Sandel Rawls kritikája.” In: Orosz László (Szerk.): *Nagyerdei megálló. Tanulmányok Vajda Mihály 70. születésnapjára*, Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2005, 321. o.

⁵² Alasdair MacIntyre: *The Privatization of Good. An Inaugural Lecture, Review of Politics*, Summer 90, Vol. 52, No. 3, 355. o. „A politika, a filozófia és a közjó” In: *Közösségek politikai filozófiái*, Id. kiad. 85. o.

koncepciók elválasztása alapján nevezzük liberális társadalmaknak.⁵³ Mikor a közösségelvűek *a liberalizmusról* beszélnek, és számon kérik rajta, hogy nem teszi lehetővé az értékes életről alkotott versengő elképzelések következetes megfogalmazását és képviselését, akkor egyúttal azt is szóvá teszik, hogy képtelen számot adni önmaga, mint hagyomány sokszínűségéről. Pontosan ennek az anakronisztikus szemléletnek következménye, hogy nem mutatkozhatnak meg kellő világossággal sem a liberális gyűjtőnévvel illetett elméletek érvelésmódjának, értékeinek és eszméinek különbségei, sem pedig az, hogy mindezek nem azonosak a sem a liberális politikai- és pártprogramokkal, sem pedig a liberalizmussal, mint doktrínával.

Az a társadalmi-politikai gyakorlat, mely egy procedurális liberalizmus elveinek megfelelően, a szubsztantív ideológiai, filozófiai, teológiai, és erkölcsi meggyőződéseket „privatizálva”, a magánszférába utalva, szerveződik és működik, szinte észrevétlenül szétdarabolja, végül pedig kiüresíti a közös mérlegelés és a racionális vita terét. S mikor a szabadság lényegét a többséggel szemben nyújtott garanciákkal azonosítja, éppen az identitást konstituáló, de a közös mérlegelésnek, és a kritikai reflexiónak is teret adó szabad cselekvésre való képesség gyakorlását korlátozza.

Bármilyen vonzó az a kép, amit a gyakorlatok és intézmények tükrében látunk (vagy kellene látnunk), valahol mélyen érezzük, hogy a tükör „csal”, s ez a „felszabadító erejű látomás”⁵⁴ csak illúzió, mely Sandel szerint a frusztráció és az aggodalom forrása, a közéletben pedig az elégedetlenségé. Félrevezető lenne tehát, ha a nyilvánosság szférájának látszólag pezsgő életében a demokratikus önkormányzás kielégítő működésének jelét vélnénk felfedezni. Az emberek kétségtelenül igen könnyen utcára csábíthatók a legkülönbébb ügyek védelmében, s ezek gyakran az egymás mellett skandálók többsége számára nem is számítanak valódi problémának, vagy nem látják, hogy *az* ügy megoldása miként érinti életüket. Csakhogy éppen ez az, ami sok mindent elárul. Taylor úgy véli, hogy a hangos tiltakozások és akciók legtöbbször egy kis csoport egyedüli ügye köré szerveződnek. Ez pedig még inkább felgyorsítja a közös tér kiüresedését és a közös tevékenység elerőtlenedését. A „különös érdekek képviselésébe fektetett energia gyarapodásával” ugyanis együtt nő a „bírói felülvizsgálat” iránti igény, aminek az az oka, hogy az efféle politika mindenekelőtt és -felett a jogok biztosításában látja a hatékonyság kritériumát. Csakhogy eközben nem mérlegeli, hogy milyen következményekkel jár mindez hosszú távon, az egész közösség szempontjából. Így azonban csökken az érdekképviselési rendszer hatékonysága, mivel a politikai ügyek

⁵³ Alasdair MacIntyre: *The Privatization of Good. An Inaugural Lecture*, 346. o.

⁵⁴ Michael Sandel: „Az elégedetlen demokrácia. Amerika a közfilozófia nyomában.” (dr. Sipos Attila fordítása) In: *Közösségelvű politikai filozófiák*, Id. kiad. 222. o.

harcosai nem a széleskörű vitától és a vélemények kompromisszumától, azaz önmaguktól várják a megoldást, hanem egy független kívülálló pártatlan döntésétől. Ez pedig csak tovább táplálja a tehetetlenség érzését, és így a közélet széthullását mozdítja elő.⁵⁵

Walzer mindehhez hozzáteszi, hogy a bírói felülvizsgálat mind gyakoribb követelése és a demokratikus önkormányzás iránti igény között feszülő ellentmondást egyre inkább elhomályosítja a jogok elsőbbségét és az univerzális kritériumok kívánalmát hangsúlyozó „heroikus” filozófus növekvő befolyása, aki az ideális társadalmi-politikai rend szabályainak megalkotása reményében megpróbál elvonatkoztatni a közössége sajátos meggyőződéseitől, vélekedéseitől és elkötelezettségeitől, miközben igyekszik meggyőzni önmagát és másokat a pártatlanságáról és a tévedhetetlenségéről.⁵⁶

Az efféle gondolkodásmód még inkább megszilárdítja a cselekvés szabadságának és a választás autonómiájának fogalmával kapcsolatos torzításokat és félreértelmezéseket, és tovább rombolja a közös teret. Azt a látszatot kelti ugyanis, hogy a nyilvánosság szférájának lényegét a véleménynyilvánítás infrastrukturális feltételei jelentik, és elfedi azt a ténytet, hogy ezt a teret valójában az itt véghezvitt tettek, és az itt elhangzott szavak teremtik, valamint az, hogy mindazok, akik itt megjelennek vagy képviseltetik magukat, úgy tekintenek önmagukra, mint akiknek a szó szoros értelmében „köze van” a másikkhoz, s mint akik közös célokkal (is) rendelkeznek.

Kétségtelen, hogy nem egészen igazságos és nem is túl elegáns ennyire lecsupasztva tálni a problémát, arról nem is szólva, hogy következtetések alapjául szolgáló szociológiai elemzések, történelmi és eszmetörténelmi vizsgálódások részleteinek bemutatása nélkül a diagnózis sokat veszít meggyőző erejéből. Ám ez mit sem változtat azon, hogy miben látják közösségelvéük a bajok gyökerét.

Míg Sandel a kantianus alapokon nyugvó liberális közfilozófiát okolja a kiábrándultságért és a nyilvános szféra egyre kevésbé hatékony működéséért, Taylor az önértelmezésünket formáló atomista ontológiát hibáztatja, amely nem vet számot a „társadalmi tézissel”, miszerint az autonómia, az ítéletalkotás és a döntés képessége nem adottság, azaz nem olyasvalami, aminek születésénél fogva és a körülményektől függetlenül minden egyes személy birtokában van, hanem kibontakoztatásra váró lehetőség. Egy olyan fejlődési folyamat során válunk felelős erkölcsi cselekvővé, és meggyőződéseink (bizonyos

⁵⁵ Charles Taylor: „Liberalism and the Public Sphere” In: *Philosophical Arguments*. Id. kiad. 282-285. o.

⁵⁶ Michael Walzer: „Philosophy and Democracy” In: Derek Matravers, John Spike (Szerk.): *Debates in Contemporary Political Philosophy. An Anthology*. Id. kiad. 369-371. o.

szempontból) önálló alakítóivá, amelynek nélkülözhetetlen kontextusát azok az intézmények, gyakorlatok és személyek biztosítják, amelyek és akik autonóm lényként elismernek bennünket, és megmutatják, hogy melyek és miként érhetők el a döntések keretétől szolgáló jók.⁵⁷

Ez utóbbi kitétel – a jók mint a döntések keretei – talán különösen hangzik, legalábbis mindazok számára, akik idegenkednek attól a feltételezéstől, amely szerint létezik a jóknak valamilyen eleve adott hierarchiája, és csupán az tehető vizsgálódás tárgyává, hogy miként nyerhetők el ezek a jók. MacIntyre szerint az idegenkedés okát abban kell keresnünk, ahogyan a választás fogalmát, az erkölcsi és metafizikai meggyőződéseink és a döntéseink közötti kapcsolat természetét értelmezzük. Egykor a döntéseket „az emberi kapcsolatokról alkotott közös elképzelés kontextusában, az emberi jók adott rendjének és a cselekedet megítélésével szolgáló közös mércéknek az összefüggéseiben” értelmezték, ma azonban a többség számára éppen ez a kontextus vált választás tárgyává, és a „teherként reánk nehezedő” döntés feladata lett meggyőződéseink megalapozása, alátámasztása.⁵⁸ Alapelveinket tehát a vágyainkon, érdekeinken, rokon- és ellenszenvünkön alapuló választásainknak megfelelően fogalmazzuk meg, miközben megpróbálunk valamiféle összhangot teremteni mások hasonlóan szuverén döntéseivel. „Így az értékek és a normák, beleértve az erkölcsieket is, személyes preferenciák és döntések alapján születnek, és... ebből ered a tekintélyük is.”⁵⁹ Ezek a változások nem hagyták érintetlenül önmagunk szabad cselekvőként való értelmezését sem, hiszen ezek után az egyén választásaiban már nem a jellem megnyilvánulását látják, hanem az identitását. MacIntyre szerint a szabadságról alkotott, részben elfeledett elképzelés lényege abban áll, hogy el tudjuk kerülni az ítélőképesség kialakulásának útjában álló akadályokat, és olyan mércék alapján hozunk döntéseket, melyek tekintélyét nem megalkotjuk, hanem felismerjük. Ezzel szemben ma a szabadságunk forrását a döntéseink és a preferenciáink függetlenségében és hatalmában véljük felfedezni, s hajlunk arra, hogy a választásra való képességünket adottságnak tekintsük, nem pedig olyan kibontakoztatásra váró készségnek, amely feladatot ró ránk: azt, hogy ítéleteinket és tetteinket életünk narratív rendjének teleologikus struktúrájába illesszük, s hogy felismerjük, nem egyedüli szerzői vagyunk e történetnek.

Önértelmezésünk e két módja – éppen azért, mert mai formájában nem nevezhető a szó szoros értelmében vett interpretációnak –, annyira távol áll egymástól, s a szakadék

⁵⁷ Charles Taylor: Atomizmus, *Café Babel*, 1998/4

⁵⁸ Alasdair MacIntyre: „A Culture of Choices and Compartmentalization” Elhangzott 2000. október 13-án a *Culture of Death* című konferencián. (Notre Dame Center for Ethics and Culture) http://www.3.baylor.edu/~Scott_Moore/MacIntyre_info.html

⁵⁹ Alasdair MacIntyre: How Can We Learn What *Veritatis Splendor* Has to Teach? *The Thomist* Vol. 58. (1994), 182. o.

közöttük olyan széles, hogy MacIntyre szerint nem verhetünk hidat az arisztotelianus teóriákban testet öltő szemlélet által formált világ és emotivista kultúránk közé, mely a független észhasználat alapjára (pontosabban alaptalanságára) épül. Míg Taylor úgy véli, hogy a proceduralizmus illuzórikus metaetikájának fogságából kimenekíthetjük azokat a jókat, melyek eredetileg a független észhasználat eszméjéhez kötődtek⁶⁰, *Az erény nyomában* lesújtó diagnózisának lényege éppen az, hogy a két koncepció darabjaiból csak egy értelmes összefüggéseket nélkülöző, ingatag erkölcsi világot építhetünk fel. Ezért kell MacIntyre-nak, a többi közösségelvűtől eltérően, két fronton vívnia harcát: a liberalizmus, mint az igazolás univerzális mércéi után kutató vizsgálódási és érvelési mód, avagy az enciklopédikus hagyomány ellen, másrészt ennek kudarcával következetesen számot vető nietzsche-i örökség, a genealogikus tradíció ellen. Arról, pedig, hogy MacIntyre számára melyik a valódi vagy nehezebb ellenfél, mindent elárul, hogy Nietzsche és Arisztotelész között kell választanunk.

3. MacIntyre diagnózisa

A modern találmány, az autonóm individuumból nyerte erejét, hogy az erkölcs valaha koherens, az ítéleteinknek és a választásainknak keretet adó sémájából kiiktatták a *telosz* létezésére vonatkozó elképzelést, az azzal kapcsolatos megfontolásokat, hogy mivé is lehetne az ember, ha „megvalósítaná lényegi természetét”. Tények és értékek között nem maradhat összekötő kapocs, ha az „ember” nem értelmezhető funkcionális fogalomként, azaz kibontakoztatásra váró természete, vagy megvalósításra váró, a szerepek által kijelölt célok szempontjából. A „felvilágosodás projektuma” azonban csak akkor teljesebben be, ha valamiféle útmutatással is szolgál: nem elég a szuverén erkölcsi cselekvő tekintélyével felruházni a célok hierarchiájának fogságából kiszabadított egyént, meg kell mutatnia, hogy életében hol kaphatnak helyet azok a szokások, szabályok, értékek és normák, melyek valaha nem egyszerűen lényegi természetének kibontakoztatásának eszközeit jelentették, hanem a jó élet konstitutív elemeit. MacIntyre nem csupán annyit állít, hogy a felvilágosodás tervezetének örökösei lemondanak a racionális érvelés teleologikus megalapozottságáról. Diagnózisának lényege az, hogy Hobbes, Locke, Hume, Diderot, Kant és mindazok, akik az erkölcsi igazolás

⁶⁰ Charles Taylor: „Justice After Virtue” In: John Horton, Susan Mendus (Szerk.): *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Id. kiad. 43. o.

univerzális, helytől és kortól független kritériumai után kutatnak, olyan útra vezetik az erkölcsi közgondolkodást, „melynek végén Nietzsche vár tárt karokkal”⁶¹.

MacIntyre tehát úgy véli, szükségképpen kudarcot vall minden olyan kísérlet, mely a teleologikus tevékenységszerkezet lerombolásával próbál racionálisan védhető, univerzálisan igazolható státuszt találni ezen előírások számára. A gyakorlati okoskodás ahistorikus, társadalmi összefüggéseiből kiemelt, személytelen kritériumokra hivatkozó koncepciója nem teremthet kapcsolatot a „pallérozatlan emberi természet” és az erkölcs reánk maradt, bár részben átformálódott kívánalmai között, mivel ezek csak a célokra vonatkoztatva nyerhetnek értelmezést.

Az ilyen kudarcra ítélt kísérletek eredményeként ítéleteink és választásaink az egyéni preferenciákat rejtő álarcot kapnak, melyet a jogok, a hasznosság és más fikciók segítségével próbálnak átláthatatlanná tenni. Mindennapi erkölcsi és politikai vitáink során az igazság, az objektivitás és a racionalitás nyelvét használjuk, elfedve ezzel a tényt, hogy a valaha koherens sémának csupán töredékeit birtokoljuk, s a kritériumok, melyekre az érvelés során hivatkozunk, eredetileg különböző, a racionalitás eltérő mércéivel rendelkező hagyományok szövedékébe ágyazódtak. Éppen a végső hivatkozási pontok összemérhetetlensége teszi a vitákat lezárhatatlanná, és táplálja az erkölccsel kapcsolatos kételyeket. Az erkölcsi szkepticizmus, mely azon a belátáson alapul, hogy ésszerű érvekkel egyetlen álláspont sem védhető meg az emberi cselekedetek világában, csak manipulatív társadalmi kapcsolatok kialakítására adhat lehetőséget. Mikor erkölcsi döntéseket hozunk vagy értékelő jellegű kijelentéseket teszünk, azon meggyőződések mellett kell kiállnunk, amelyeket a legjobbnak, vagy leginkább helyénvalónak *érzünk*, s „érveink” hatékonyságához sokkal nagyobb szükségünk van a „meggyőzés szociológiájának és lélektanának általánosításaira”, mint a „normatív racionalitás mércéire”.⁶²

Mivel nem juthatunk megegyezésre érvelésünk premisszáit, és a megvalósítására váró célokat vagy a jó életre vonatkozó alapvető megfontolásokat illetően, abban sem érthetünk egyet, hogy mi számít ésszerű érvenek. Az egyén tehát nem tehet többet, minthogy manipulálni próbál másokat saját céljai elérésének érdekében. De nem ez az egyetlen probléma. Ha ugyanis nem szolgálhat jó indokkal mások számára, akkor valószínűleg maga sem férhet hozzá ilyesmihez. Így nem fogalmazhatja meg meggyőző módon erkölcsi elkötelezettségeit, és nem érvelhet racionálisan egyetlen életmód mellett sem. Az emotivista én döntései

⁶¹ J. K. Swindler: MacIntyre's Republic, *The Thomist*, Vol. 54. (1990), 350. o.

⁶² Alasdair MacIntyre: *Az erény nyomában*. Id. kiad. 42. o.

önkényesek, azaz bármikor választhat egy másik életformát, s ezért „nem lehet racionális története az egyik elkötelezettség állapotából a másikba való átmenetekben.”⁶³

A macintyre-i diagnózis normatív hátterének itt, *Az erény nyomában* című munkában, az egyik legfontosabb eleme az az elképzelés, hogy önazonosságunk az élettörténetünk egységében, rendezettségében és értelmességében-érthetőségében áll, s hogy ez a történet narratív struktúrával bír. Azaz minden emberi élet elbeszélhető egy olyan történetként, mint amely részben az egyén vágyairól, szándékairól és meggyőződéseiről szól, s e történeteket a rendezettségük és az intelligibilitásuk teszi racionálissá. A döntések és a választások, a tettek és a szavak csak egy elbeszélésben találhatják meg a maguk helyét, és válhatnak érthetővé, azaz minden egyes ember csak egy történetet elbeszélve adhat számot arról, amit tett vagy mondott. Egy életet elmesélni, történetként megragadni pedig, csak egy cél felé haladó egységként, egymásba kapcsolódó láncszemek soraként lehet.

Amint egy érvelési sor inkohereussá válik, ha szem elől téveszti a célját, úgy töredezik szét a történet, amelyből hiányzik az egységet teremtő *telosz*. Pontosabban: ha a tettek és szavak nem illeszthetők egy elbeszélésbe, az élet története darabjaira hullik, s nincs mód a személyes integritás megteremtésére vagy megőrzésére, hiszen önmagunk megértése mindenekelőtt olyan interpretáció, mely az elbeszélte történetben lel kifejezési formára. Az élettörténet egységének hiányát, és ennek következményeit bármely MacIntyre által „megidézett” filozófiai fikciónál vagy szociológiai deskripciónál jobban szemlélteti a szellemi hanyatlással járó állapotváltozások vagy betegségek példája – esetükben ugyanis az egészség elvesztése valóban az *egész-ség*, a személyes integritás elvesztését jelenti.

Az egyik leggyakoribb demencia-betegség, az Alzheimer-kór fenyegetése például nem egyszerűen az emlékek felidézésének nehézségében, a feledésben rejlik, hanem a kognitív funkciók beszűkülésében, mindenekelőtt az ítéletalkotás zavarában. A kór előrehaladásával a beteg egyre inkább képtelenné válik arra, hogy eseményeket, benyomásokat összekössön egymással, és hogy pontosan felmérje tettei és szavai következményeit. „A dolgok összekuszálódnak, az Alzheimer csak töredékeket hagy nekem”, mondja Steven Sabat egyik interjúalánya, Dr. B.⁶⁴ A beteg végül nemcsak múltját veszíti el, hanem jövőjét és önmagát is.

A neurológus Oliver Sacks, Korszakov szindrómás betegének esetét elemezve ugyanancsak felveti az emlékezet és öntudat, élettörténet és önazonosság összefüggésének

⁶³ Uo. 53. o.

⁶⁴ Steven R. Sabat: *The Experience of Alzheimer Disease. Life Through a Tangled Veil*, Oxford, Blackwell, 2001, 24. o.

problémáját.⁶⁵ Sacks „elveszett tengerész”-nek nevezi páciensét, akinek amnéziája évtizedeket törölt ki emlékezetéből, azaz jóformán mindent, ami ifjúkorát követően történt vele. Valódi tragédiáját mégis inkább az anterográd amnézia jelenti, vagyis az, hogy emlékei mellett elveszítette azt a képességét is, hogy élményeit és benyomásait rendszerezze, sőt, hogy akár néhány óránál tovább tárolja, s rövid életű emléknymaiból képtelen tovább szöni élete történetét. „Múlt és (jövő) nélküli ember, magára hagyva egy állandóan változó, értelmetlen pillanat börtönében.”⁶⁶

Ezek a példák más összefüggésekre is rávilágítanak. Ha az időbeli beágyazottság száalai nem fonódhatnak össze, ha az identitás narratív szövedéke szétbomlik, akkor sérül az önazonosság másik dimenziója is, melynek alapjául a közösségi kapcsolatok szolgálnak.

A beteg, aki kezdetben tudatában van annak, hogy mi történik vele, s hogy mi mindent veszít (valójában mindent), zavarodott, s ezért zavarban érzi magát. Tudja, hogy egyre kevésbé képes megfelelni azoknak a követelményeknek, amelyeket a korábban betöltött szerepei támasztanak vele szemben. Ingerlékeny lesz, egyre inkább visszahúzódik, s így még gyorsabban elszakad az összes kötelék, ami a világhoz és a körülötte élőkhez fűzi. Janie Butts saját Alzheimer-beteg édesapja zavarának és szégyenének okát mindenekelőtt abban látja, hogy a férfi úgy érezte, kevesebb, mint egy személy (less than a person). Ám nem csupán azért érzett így, mert saját viselkedését időnként maga is inkoherensnek tapasztalta, hanem mert lányai is hasonlóan tekintettek rá, és ennek megfelelően kezelték, mivel képtelenek voltak magyarázatot, értelmet adni szavainak és tetteinek.⁶⁷

Az emlékek felidézésének hiánya és a kognitív funkciók beszűkülése azonban a legtöbb esetben az ítélőképesség működésének olyan mértékű károsodásához vezet, ami a beteget megakadályozza abban, hogy felismerje a tüneteit, vagy bármiféle jelentőséget tulajdonítson nekik. Ez történt Mr. Thompsonnal, Sacks egy másik betegével is, aki furcsa módon mégis megpróbálta – noha nyilván öntudatlanul – pótolni azt, ami elveszett, és illúziókból, fantáziákból újra felépíteni történetét – önmagát. Hazugságokról, mondja Sacks,

⁶⁵ Oliver Sacks: „Az elveszett tengerész” In: *A férfi, aki kalapnak nézte a feleségét és más orvosi történetek*, (Fenyves Katalin, Kis Anna, Rupp Anikó és Vajda Róza fordítása), Park Könyvkiadó, Budapest, 2004, 42-68. o.

⁶⁶ Uo. 50. o. (Kiemelés tőlem – H. É.)

⁶⁷ Janie B. Butts, Karen L. Rich: Acknowledging Dependence: A MacIntyrean Perspective on Relationships Involving Alzheimer’s Disease, *Nursing Ethics*, July 2004, Vol. 11, No. 4, 400-401. o. Steven Sabat már említett munkájában éppen arra tesz érdekes kísérletet, hogy az összekuszálódó száalakat és a széthulló élettörténetek darabjait összeillessze. A betegekkel folytatott beszélgetések során a kórra jellemző szótévesztések, szótalálási nehézségek, és a gyakran indokolatlannak tűnő hangulatkitörések értelmét a valaha egységesnek mutatkozó élet történetében próbálja meg felfedezni. Úgy gondolja, a beteg sokkal tovább megőrizhetné a teljesség érzetét, ha azok, akik gondoskodnak róla, tudomásul vennék, hogy gyakran ők azok, akik nem képesek értelmezni a beteg összefüggéstelennek vélt szavait és tetteit.

az ő esetében nem beszélhetünk, hiszen elveszítette azt a képességét is, hogy különbséget tegyen valóságos és nem valóságos, igaz és nem igaz, releváns és irreleváns között.⁶⁸

Úgy vélem, jelen vizsgálódás kontextusban sem túlzás ilyen szélsőséges, valóban patológias esetekre hivatkozni. A későbbiek során, más összefüggésben még találkozunk a példájukkal. Itt csupán azért jelentek meg, mert a gyógyintézet vagy az ápolási otthon és a modern világ lakói bizonyos szempontból nagyon is hasonlítanak egymásra: mindegyikük történetét a „megformálatlanság” jellemzi.

A modern *én*, akárcsak Mr. Thompson, többnyire nincs tudatában az őt fenyegető „betegségnek”. Ahogyan nem vesz tudomást erkölcsi beszédmódjának, érvelésének és viselkedésének inkohereNS voltáról, úgy nem veszi észre identitásának „széttöredezését” sem, vagyis azt, hogy élete története könnyen összefüggéstelen epizódokká hullhat szét. Sőt MacIntyre szerint a teleologikus babonáktól megszabadított individuum hajlamos arra, hogy „önelégült nyereségként ünnepelje”⁶⁹ szabadságát, ami (félre)értelmezése szerint azt jelenti, hogy az lehet, akinek választja magát: akármilyen szerepet magára ölthet, és azt bármikor levetheti, akármilyen meggyőződést magáévá tehet, és azt bármikor elvetheti, mintha a színre vitt szerepek csak esetlegesen tartoznának személyéhez. A helyzetet tovább súlyosbítja, hogy a modern társadalmakat a különféle tevékenységformák nagyfokú szakosodása és professzionalizálódása jellemzi, s így az egyéni életet is különálló szférákra szabdalja. A különféle tevékenységek és szerepek gyakran egymásnak ellentmondó viselkedési normákat írnak elő, egymással összeegyeztethetetlen elkötelezettségeket kínálnak, miközben sokszor nem is bizonyos erények, hanem inkább készségek (skills) elsajátítását kívánják, mégpedig olyan készségeket, amelyek az egyént alkalmassá teszik az adott tevékenységforma követelményeinek hatékony teljesítésére. Ugyanakkor a tevékenységek „sokaságának nagymértékű specializálódása nem szolgál semmiféle útmutatással az *én* számára, akitől megköveteli, hogy sorra betöltse a különféle szerepeket, ám akinek e szerepek egyikével sem kell teljesen azonosulnia.”⁷⁰ A modern világ lakójának valójában egyetlen olyan erényre kell szert tennie, amely „kapcsolatot teremt” a különféle tevékenységformák között: az alkalmazkodóképesség erényére. A szakosodás és a különböző életszférák elkülönülése azért válhat igazán végzetessé, és azért fenyeget azzal a veszéllyel, hogy a modern társadalmakat benépesítő *ének* valóban „emotivista *én*”-ekké lesznek, mert egyrészt az erkölcsi érvelés fragmentumokból álló nyelvén nincs mód arra, hogy az ütköző értékeket és normákat

⁶⁸ Oliver Sacks: „Ki lehet az?” In: *A férfi, aki kalapnak nézte a feleségét és más orvosi történetek*, Id. kiad. 153-163. o.

⁶⁹ Alasdair MacIntyre: *Az erény nyomában*. Id. kiad. 55. o.

összemérjék, illetve rangsorolják, másrészt pedig hiányoznak, vagy legalábbis beszűkültek azok az intézményesült terek, ahol mód nyílhatna a közös racionális mérlegelésre.

Mikor MacIntyre a Nietzsche és Arisztotelész közötti választás problémájával szembesít, két lehetőséget ajánl: ha következetesen számot vetünk a felvilágosodás tervezetének kudarcával, akkor vagy az emotivista kultúra relativizmusába és szubjektivizmusába hullunk/emelkedünk, vagy felelevenítve az érvelés teleologikus nyelvét, ítéleteinket és választásainkat egy olyan keret alkotóelemeire vonatkoztatjuk, melyek jórészt függetlenek ezektől az elhatározásoktól. Azért csupán jórészt, és nem teljes mértékben függetlenek, mert a döntések legtagabb kontextusát alkotó, gyakorlatokból álló, s ezek jelentőségét meghatározó tradíció egy „történelmileg hosszan tartó, társadalmilag manifesztálódó vita, részben pontosan a hagyományt alkotó jókról.”⁷¹

MacIntyre koncepciója tehát nem zárja ki az önálló döntés és a választás lehetőségét. Valójában még a legfelületesebb olvasat sem engedi meg, hogy elismerjük az olyan vádakat, mint például Allen Buchanan-é, aki úgy véli, hogy az identitásformálódás közösségi és történeti vonatkozásait hangsúlyozó elképzelések az egyén autonómiájának teljes felszámolását kockáztatják, s az én-t feloldják azokban a kritikai reflexió nélkül vállalt szerepekben, melyeket a társadalomban elfoglalt pozíciója kényszerít rá.⁷² Az élet egységét nem egy eleve adott *telosz* megvalósítása vagy elérése teremti meg, hanem a cél beazonosítására irányuló kutatás, vagyis annak a feladatnak az elvégzése, mely megfejtja a döntések és választások értelmét, és egységet teremt bennük, így alkotva meg az egyéni élet történetét. A *telosz*, mondhatni, felfedezésre vár.

Úgy tűnik, inkább azt vethetnénk MacIntyre szemére, hogy az általa bemutatott narratív én tetteit is éppoly önkényes döntések határozzák meg, mint az „emotivista én”-ét. A rövid, és első hallásra meggyőzőnek tűnő válasz erre úgy hangzana, hogy a kutatás nem ugyanaz, mintha valaki mindentől és mindenkitől függetlenül meghatározná, kijelölné a maga célját. A *teloszt* az én integritása, az élettörténet egysége jelenti, amit az egyén által megélt szerepek egysége teremt meg. Ezeknek a szerepeknek pedig ugyancsak megvan a maga története. A gyakorlatok, amelyekbe bekapcsolódunk, sajátos szabályokkal és mércékkel bírnak, s ezeket minden résztvevőnek el kell fogadnia – azaz nem személyes preferenciákat

⁷⁰ Alasdair MacIntyre: „Moral Philosophy and Contemporary Social Practice: What Holds Them Apart?” In: *The Task of Philosophy: Selected Essays*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 117. o.

⁷¹ Alasdair MacIntyre: *Az erény nyomában*. Id. kiad. 298. o.

⁷² Allen Buchanan: “Assessing the Communitarian Critique of Liberalism”, *Ethics*, 99/4 (July, 1989), 871. o.

vagy önkényes választások eredményét tükrözik. Senki sem gondolja például, hogy egy ápolónak elég kitennie a betegét a napra, hogy a fény lássa el kalóriával – csak azért, mert hisz az efféle „gyógymódban”. De nem számítunk arra sem, hogy egy hangversenyen a zongorista hegedűvonóval üti majd a billentyűket – csak azért, mert úgy tartja a kedve. Ez persze nem jelenti azt, hogy egy gyakorlat szabályai és mércéi immúnisak lennének a felülvizsgálattal és a változással szemben. Minden gyakorlatnak megvan a maga története, melynek során a célokról és a jókról alkotott elképzelések átalakulhatnak. Az orvosi ellátás protokollja változhat, és zongorára is írhatnak olyan darabot, ami egy vonó segítségével előadható. Ám amíg ez nem történik meg, addig az ápolónak és a zongoristának is alá kell rendelnie preferenciáit, viselkedését és ízlését az adott gyakorlat elfogadott szabályainak és mércéinek.

Egy cselekvési sor vagy akár egy szakma gyakorlása ugyanis csak annyiban tekinthető gyakorlatnak, többnek és másnak, mint a tevékenység során alkalmazott technikai fogások és készségek összessége, amennyiben nem valamilyen rajta kívül álló, más módon is megvalósítható cél érdekében végzik: nem a figyelem felkeltéséért, mint a fent említett zongorista, vagy az anyagi haszonért, mint az ápoló, aki (bár a példa kissé erőltetett, de azért megteszi), még több hívet és bevételt remél a „fényevőknek”. A gyakorlatoknak olyan belső értékük, céljuk van, amelyek önmagukban kívánatosak, és amelyekre csak a gyakorlat – megfelelő módon való – végzése *során*, nem pedig az eredményeként tehetünk szert.

David Miller MacIntyre szemére veti, hogy a példái nem adnak módot a célra irányuló és az önmagukba zárt gyakorlatok megkülönböztetésére. Az olyan tevékenységek lényegét, mint például az építészet – mondja Miller – nyilvánvalóan valamilyen „külső cél”, a tevékenység eredménye jelenti (maga az épület), s elsősorban ez szolgál a gyakorlat megítélésének mércéjéül, nem pedig valamilyen, a gyakorlathoz pusztán bensőleg kapcsolódó kritérium.⁷³ Csakhogy még a produktív – macintyre-i értelemben vett – gyakorlat célja sem lehet csupán maga a tárgyiasult eredmény. A terméket olyan módon kell előállítani vagy létrehozni, hogy megfeleljen a mesterség által támasztott követelményeknek, és a tevékenység során maga a „mester” is tökéletesedjék; éppen „ebből ered a mesterség méltósága”. Mikor Miller nem vesz tudomást arról, hogy az erények és a gyakorlathoz kapcsolódó jók nem választhatók el egymástól, akkor a modern társadalmi, politikai és gazdasági berendezkedés mércéinek megfelelően figyelmen kívül hagyja az egyéni, és a közösségi jók egymással,

⁷³ David Miller: „Virtues, Practices and Justice” In: John Horton, Susan Mendus (Szerk.): *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Id. kiad. 250-251, 262. o.

valamint a gyakorlathoz tartozó jókkal való összefonódását is.⁷⁴ A „belső jó”-kat csak úgy nyerhetjük el, vagy valósíthatjuk meg, ha rendelkezünk a megfelelő erénnyel vagy erényekkel, melyek értelme ismét csak a gyakorlat *során* és a gyakorlat résztvevői számára mutatkozik meg. Az erények pedig nemcsak a jók eléréséhez szükséges „karaktervonásokat és cselekvési mintákat adják”, hanem képessé teszik az egyéneket „a jó élet megfelelő keresésére” is.⁷⁵

Bármely gyakorlatba kapcsolódjon be az egyén, rendelkeznie kell az igazságosság, a bátorság és az őszinteség, becsületesség erényével. Egy betegekkel foglalkozó személy abban az esetben tekinthető jó ápolónak, és amit tesz, csak akkor nevezhető gyakorlatnak, ha tevékenysége során számot ad ezen erények birtoklásáról. Így az igazságosság erényének megfelelően megadja betegének, ami jár neki, amit megérdemel, (a gondoskodást és törődést, amit a beteg állapota megkövetel – az említett példánál maradva, mondjuk a létfontosságú élelmet). Az őszinteség, becsületesség erényének megfelelően elismeri a kiválóság gyakorlatban tetet öltött mércéit, (például azt, hogy a gyógyítás intézményének hosszú története során azok, akik nála jártasabbak a gyakorlatban nem helyettesítették fénnel a táplálékot). A bátorság erényével összhangban pedig kész meghallgatni és elfogadni a gyakorlat más résztvevőinek kritikai megjegyzéseit. Persze azok a tulajdonságok és viselkedésformák, amelyeket az említett erények követelnek, nem különíthetők el ilyen élesen egymástól. MacIntyre a gyakorlatokban megnyilvánuló bátorság erényével kapcsolatban a kockázatvállalásról beszél, s ebbe beleérti a másokkal való foglalkozást és törődést. Az igazságosság pedig éppúgy magában foglalja a kiválóság mércéinek elismerését, mint ahogyan a mércék pártatlan alkalmazása előfeltételezi az őszinteséget.⁷⁶

Tulajdonképpen minden gyakorlatot leírhatnánk ebből a nézőpontból, így akár MacIntyre példáit is felidézhettem volna: a sakkozóét, a gazdálkodóét és a labdarúgóét, a fizikusét vagy a festőét. Nem véletlenül utaltam mégis inkább a jó ápoló erényeire, annak ellenére, hogy példája ebben a kontextusban kevésbé szemléletes. „Az erény nyomában”

⁷⁴ Vö. MacIntyre: „Partial Response to my Critics” In: John Horton, Susan Mendus (Szerk.): *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Id. kiad. 284-286. o. Derek Sellman amellettt érvel, hogy a betegápolás olyan „produktív” tevékenység, amelyet Miller terminológiáját alkalmazva határozottan célra irányuló gyakorlatnak kellene neveznünk. Ám ha a tevékenységet kizárólag az általa megvalósított cél (a gyógyult beteg) szempontjából ítélnénk meg, rendkívül beszűkítenénk az ápolás fogalmát. (Sellman: Alasdair MacIntyre and the Professional Practice of Nursing, *Nursing Philosophy*, Jul. 2000. Vol. 1. Iss. 1. 31. o.) Úgy vélem, Sellman érveit kiegészíthetjük azzal a megjegyzéssel, hogy ha az ápolás tevékenységének megítélése során nem vennénk figyelembe a beteggondozás gyakorlata által megkövetelt és a gyakorlatot fenntartó erényeket, akkor nemcsak az ápolás jelentése szűkülne be, hanem az ápoló feladatköre is, mégpedig olyannyira, hogy bizonyos esetekben egyenesen képtelen lenne megvalósítani a célt, amelyre a gyakorlat irányul. (Különösen, ha tekintetbe vesszük, hogy sok esetben nem segít a gyógyszeres kezelés, és a beteg életminőségén csak a gondozás javíthat, ami nem merülhet ki a lepedőcserében vagy egy infúzió bekötésében.)

⁷⁵ Biróné Kaszás Éva: Más véget ölt a történet, *Gond* 12, 1996, 41. o.

tervezetének végső (?) állomására érkezve, a *Dependent Rational Animals* megfontolásait vizsgálva, módunk lesz egy másik aspektusból is szemügyre venni ezeket az erényeket. (Látni fogjuk, hogy az igazságosság, az őszinteség és a bátorság helyet kap majd az ember, – a másokra utalt racionális lény – számára való jó élethez, a kibontakozásához szükséges erények két készletében is. Csakhogy a két készlet, az elismert ráutaltság és a független gyakorlati észhasználat erényei között kapcsolatot teremtő igazságos nagylelkűség nézőpontjából értelmük kibővül, és némileg módosul is. Az ápolás, mint gyakorlat példájának felidézése más szempontból is jelentőséggel bír. Az „erény nyomában” tervezetének módosulását ugyanis mi sem bizonyítja jobban annál, mint hogy azok az erények, amelyek az ápolás, – vagyis a másokról való gondoskodás – partikuláris gyakorlatának fenntartásához és céljainak eléréséhez szükségesek, részben éppen azok az erények, amelyekre mindenkinek szert kell tennie ahhoz, hogy MacIntyre erkölcsi közösségének, az adás és fogadás hálózatainak részévé váljon.)

Mindenesetre az érvelés, mely az „emotivista” és a „narratív” én radikális különbségét hivatott igazolni, úgy tűnik, itt, – a szakértelmet követelő technikai fogások és az erények által fenntartott gyakorlatok megkülönböztetésével – le is záródhatna. Csakhogy felmerül a kérdés, vajon mi alapján dönt az egyén a különféle mércékkel és versengő belső jókkal bíró gyakorlatok között. Sőt, mivel nem csupán egyetlen gyakorlatban veszünk részt az életünk során, de még ugyanazon életszakaszban sem, (ápolunk a kórház falain kívül akár zongorista is lehet), felmerül a kérdés, hogy miként rendezzük hierarchiába a gyakorlatok és szerepek által kínált különféle, gyakran eltérő követelményeket támasztó elkötelezettségeket.

Mikor fontolóra vesszük MacIntyre válaszát, azt tehát, hogy a jó élet végső soron az élet narratív egységének, és a személy integritásának megteremtése, nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy miközben valaki ezen „munkálkodik”, azaz választ a különféle gyakorlatok között, és elkötelezi magát a bennük megvalósítható értékek vagy elnyerhető jók mellett, sohasem egymaga írja élete történetét. Csak társszerzői lehetünk saját elbeszéléseinknek: „olyan színpadon lépünk föl, amelyet nem mi terveztünk, olyan cselekményben találjuk magunkat, amelynek menetét nem mi találtuk ki”.⁷⁷ Az egyén elbeszélésének szálait átszövik mások hasonló történetei, azoknak az elbeszélései, akik részei vagy részesei mindannak, amit ő megél. Sőt, valójában az egyén gyakorlati okoskodása is narratív természetű: egy (vagy több) történethez kötődik abban az értelemben, hogy az érvelés premisszáit valamely vizsgálódási hagyományból meríti, miközben része és részese mások történeteinek abban az

⁷⁶ Alasdair MacIntyre: *Az erény nyomában*. Id. kiad. 256-260. o.

⁷⁷ Uo. 286. o.

értelemben is, hogy az őt körülvevőktől tanulja meg, hogy miként értékelje az indokait, s hogyan ítélje meg a különféle jók szerepét és helyét az élete egységében.

Ám „az erény nyomában” tervezetének korai szakaszán ez utóbbi, a gyakorlati okoskodás természetére vonatkozó érv közel sem olyan hangsúlyos, mint MacIntyre későbbi munkáiban. Itt még nem mutatkozik meg világosan a másokra utalt lény független gyakorlati érvelésének jellege, nem látjuk tisztán a ráutaltság és az önállóság kapcsolatát, az időbeli és a közösségbe való beágyazottság valamint az autonómia viszonyát, az új kezdet, a „sorsesemény” helyét és szerepét az élettörténet egységében. Ennek elsősorban az az oka, hogy a jó életre, mint az emberi élet céljára vonatkozó eredeti arisztotelészi elgondolásból MacIntyre most még igyekszik kiiktatni az emberi természetre vonatkozó, minden „metafizikai alapú biológiai” megfontolást, és a maga „társadalmilag teleologikus”⁷⁸ felfogását egy olyan történeti perspektívával egészíti ki, ahonnan az emberi élet egysége határozottan a narratív *kutatás* egységeként mutatkozik meg. A keresés, kutatás metaforájával MacIntyre mindenekelőtt Ágostont idézi meg, s gondolkodói pályájának, valamint a tervezet későbbi állomásainak ismeretében akár azt is mondhatnánk, hogy még maga is keresi az útját az arisztotelészi és ágostoni elemeket szintetizáló tomista hagyomány felé.

Itt mindenekelőtt tehát azon van a hangsúly, hogy a keresett *teloszra* vonatkozó előzetes elképzelés nyújt segítséget ahhoz, hogy hierarchiába rendezzük az egyes gyakorlatokhoz tartozó jókat, s azokat, melyeket a különböző gyakorlatokban – a családi élet alakításában, a tudományos kutatásban, játékokban és hasonlóknban – való részvétel során érhetünk el. Ugyanakkor ezek a közös tevékenységformák egyfajta nevelő feladatot betöltve – hiszen a gyakorlatok lényegét jelentő jók létrehozására, és a jó megfelelő módon való keresésére csak bizonyos erények birtoklása tehet képpessé – egyre több ismerethez segítenek hozzá önmagunkról és a keresett jóról. A hagyományok kitüntetett szerepe pedig részben abban áll, hogy „elrendezi” a különféle gyakorlatokat és a hozzájuk tartozó belső jókat, megformálja és átörökíti a jó élet átfogó narratíváját, részben pedig abban, hogy kritériumokat nyújt a gyakorlati okoskodás számára, a választások megítélésének mércéjéül szolgál, segítséget nyújtva a keresés során felmerülő problémák megoldásához, az akadályok leküzdéséhez, valamint a kudarc elkerüléséhez. Ám mivel a hagyományok nem statikusak, a bennük testet öltő közös megértések a folytonos vita tárgyát képezik.

⁷⁸ Uo. 265. o.

Bármilyen „nyomorúságosnak” látja a helyzetünk MacIntyre a „sötétség új korszakában”⁷⁹, úgy gondolja, hogy az ítéleteink alapjául szolgáló töredékek összefüggéstelen halmazában, melyek az eltérő hagyományokból maradtak ránk, rábukkanhatunk azokra is, melyek alapján rekonstruálható az arisztotelianus szemlélet. Elismeri, hogy *Az erény nyomában* érvelése önmagában gyenge ahhoz, hogy kiszabadítson egy emotivista kultúra fogságából, ám azt világossá teszi, hogy merre kell indulnunk. Ez az út nem azonos azzal, amit Walzer az újra-felfedezés ösvényének nevez.⁸⁰ Aki ez utóbbira lép, maga mögött hagyja a közös megértések világát, és valamiféle archeológiai tevékenységet folytatva egy elfeledett múlt felszínre hozott kincseit próbálja meg ismét csillogóvá és vonzóvá tenni, melyek végül az eszmék múzeumában, vagy raktárában végzik.

Félreérti MacIntyre-t, aki úgy véli, hogy Nietzsche ellenében Arisztotelészt választva a görög városállamot kell majd újjáépítenünk. Nem csupán azért, mert egy efféle javaslat nem felelne meg sem a historista szemléletének, sem azoknak az antropológiai megfontolásoknak, melyek az identitás kibontakozását interszjektív folyamatokba és egy történeti kontextusba ágyazódóként értelmezik. A MacIntyre által új életre keltett „társadalmilag teleologikus” nyelv jóval több lehetőséget rejt magában, mint Arisztotelész és a polisz világának megidézése, újra-felfedezése. Talán túlságosan is sokat, hiszen az anakronizmus és a nosztalgia vádját csak annak árán kerülheti el, hogy szinte teljesen kiüresíti ezt a nyelvet, s ami megmarad, az valóban egy teleologikus szerkezet, egy séma csupán, amelybe belefér az erények homéroszi, arisztotelianus, középkori, franklini és austini készlete is.⁸¹

Ez azonban nem jelenti azt, hogy a jó életről alkotott bármely elképzelés – így az is, amit egy emotivista én alkot (mint például éppen Nietzsche, akinek életműve ugyancsak a „miféle emberré kell válnom?” kérdésére felel) –, tartalommal töltheti meg ezt a keretet. MacIntyre értelmezésében ugyanis ez a „»formális« definíció csak a normák, értékek és erények valamely hierarchiáját legitimáló, átfogó világképekkel lehet kompatibilis”⁸², azaz csak a hagyományok nyújthatnak kiinduló- és viszonyítási pontokat az egyéni élettörténetek egységének megteremtéséhez, azoknak a narratíváknak a megformálásához, melyekben az eltérő erénykatalógusok öltének testet. Kétségtelen, hogy MacIntyre későbbi munkái a liberalizmust is egy hagyománynak tekintik a többi közt, azaz a teleologikus szerkezetet az általa kínált normák és értékek is megtölthetik, (bizonyos szempontból Taylornak is ez a véleménye). Ám *Az erény nyomában* érvelése még nem tekinti hagyománynak, sőt a tradíció

⁷⁹ Uo. 351. o.

⁸⁰ Michael Walzer: *Interpretation and Social Criticism*. Harvard University Press, Cambridge, 1987.

⁸¹ Vö.: Alasdair MacIntyre: *Az erény nyomában*. Id. kiad. 244-253. o.

fogalmát is meglehetősen differenciálatlanul használja. Másrészt pedig a liberális vizsgálódás- és érvelésmódot a későbbi munkák is olyan tradícióként mutatják be, mint ami a gyakorlati ész fundacionalista modelljére és a helyes szabályainak mindenek felettségére hivatkozva nem vet számot a maga hagyomány voltával.

II.

A gyógymód(szer)

Közösség-elvű társadalomkritika

⁸² Biróné Kaszás Éva: Más véget ölt a történet, *Gond* 12, 1996, 43. o.

„Az eseteken belüli általánosítást... rendszerint klinikai diagnózisnak nevezzük. Nem egy sor megfigyelésből indul ki, amelyeket megpróbálnak valamilyen irányt szabó törvény alá rendelni; az ilyen levezetés egy sor (feltételezett) jelentőből indul ki, s ezeket valamilyen érthető keretbe próbálja helyezni.”

(Clifford Geertz: „Sűrű leírás”)

1. Kommunitárius kritika

MacIntyre tehát a modernitás, avagy a modern *én* betegségének okát az erkölcs nyelvezetének széttöredezésében, az erkölcsi érvelés és viselkedés inkohereus voltában véli felfedezni, *valamint* a társadalmi-politikai intézmények olyasfajta elrendezésében, ami (látszólag)⁸³ a pluralizmus és a semlegesség eszméjének védelmében privatizálja a jó-t. Azaz: a racionális döntéshozók jó életről alkotott elképzeléseinek „szabad” (értsd: minden kötöttség alól felszabadult) megvalósítása érdekében kizárja a nyilvánosság teréről az alapelvekre vonatkozó vitát, vagyis azon kérdések racionális vizsgálatának a lehetőségét, amelyek az életformák értékére és a rivális jó-konceptiókra vonatkoznak. Amiképpen „egy darabjaira

⁸³ Vö. Alasdair MacIntyre: „A politika, a filozófia és a közjó” In: *Közösségelvű politikai filozófiák*, Id. kiad. 75. o.: „A hagyományos politika korlátot állít a gyakorlati lehetőségek elé, mégpedig olyanokat, amelyeket a beszédmódja előfeltételez, de nem igazán artikulál explicit módon a politikai szférában”. Később visszatérek még arra, hogy milyen szerepet játszik MacIntyre tervezetében az értékek és életformák pluralizmusának és az állam semlegességének eszméje. Láthatjuk majd, hogy a hagyományon alapuló és a hagyomány által formált racionális vizsgálódás közössége(i) MacIntyre szerint valójában éppen azért nem „működhetnek” megfelelően (azaz képtelenek a racionális kritikai vizsgálódásra, és – részben ezért – nem alkotnak közösséget sem), mert a tényleges, úgymond „liberális” társadalmi-politikai intézményes elrendezés egyáltalán nem semleges az életformák értékét illetően.

széthullott társadalom csak töredékes etikát várhat el⁸⁴, úgy a széttöredezett és a magánszférába utalt, avagy „magára hagyott” erkölcsi-gyakorlati érvelés elszakítja a közösségi kötelekeket, és elnépteleníti a közös mérlegelés terepét, az egyéni és a kollektív életmódot meghatározó meggyőződések, célok és értékek artikulálásának színterét.

Jóllehet Walzer, Taylor és Sandel sem látatja olyan sötétnek helyzetünket, mint MacIntyre, abban mindannyian egyetértenek vele, hogy a (korábban már említett megszorításokkal liberálisnak nevezett) politikai gondolkodásnak és gyakorlatnak az a legfőbb hiányossága, hogy figyelmen kívül hagyja azokat a közös jelentéseket és értelmezéseket, amelyek gyakorlatainkat, normáinkat, intézményeinket formálják, és amelyek ugyanakkor részben éppen e gyakorlatok, normák és intézmények által formálódnak. Mikor korunk domináns politikai gyakorlata a tolerancia és a semlegesség retorikájának álarca mögé bújva kizárja a jó(k)ra vonatkozó meggyőződéseket a nyilvános kritikai vizsgálódás és vita köréből, akkor éppen az egyén és a közösség önazonosságát tápláló forrásokat apasztja el, hiszen megnehezíti, időnként pedig lehetetlenné teszi, hogy koherens és konzisztens módon értelmezzük nemcsak mások, hanem önmagunk tetteit és szavait is.

A célokat és az értékeket, valamint a jó életről alkotott elképzeléseket – vonatkozzanak akár az egyén, akár a közösség boldogságára-boldogulására –, csak a nyilvánosság térén-terein, mások előtt és másokkal együtt artikulálhatjuk, és vitathatjuk meg. Sem a mérlegelés és érvelés képességének *gyakorlása*, sem pedig e képesség *elsajátítása* nem lehet teljesen önálló, elszigetelt tevékenység (sőt, a mérlegelés, érvelés és ítéletalkotás – vagyis a gyakorlati okoskodás – képessége csak e képesség gyakorlása *során* sajátítható el).

Egyrészt ugyanis mindig másoktól, a szüleinktől, a tanítóinktól és a különféle gyakorlatokban részt vevő társainktól tanuljuk meg, hogy miként értékeljük tetteink indokait, és hogyan ítéljük meg azt, hogy mi a jó számunkra. Másrészt pedig gyakorlati okoskodásunk és ítéletalkotásunk a *közös* erkölcsi meggyőződésekre, a jó-ra, avagy a jók-ra vonatkozó *közös* jelentésekre reflektál. Jórészt ezek a nyilvánosság terén artikulálódó, és megvitatásra kerülő közös jelentések biztosítják a kereteket ahhoz, hogy értelmezni tudjuk mások megnyilvánulásait, valamint ahhoz, hogy érthetővé tegyük, és megértsük önmagunkat.⁸⁵ Az identitás narratív szövedékének szálai szétbogozhatatlanul összefonódnak a közösség tagjait

⁸⁴ Uo. 74. o.

⁸⁵ „A kifejezés gazdag emberi nyelvének elsajátítása révén leszünk önmagunk meghatározására képes, teljes emberi lényé. A nyelvet itt széles értelemben veszem: nem csak a szavakat értem alatta, de a kifejezés más módjait is, amelyek mind alkalmasak az önmeghatározásra, beleértve a művészet, a gesztusok, a szerelem és hasonlók nyelveit is... Az emberek nem egyedül tanulják meg az önmeghatározáshoz szükséges nyelveket, hanem a számukra fontos másokkal... való interakciók során.” (Charles Taylor: „Az elismerés politikája” In: Feischmidt Margit (Szerk.): *Multikulturalizmus*, Osiris, Budapest, 1997, 128-129. o.)

egymáshoz kapcsoló kötelékekkel. Noha Walzer és Sandel sem vállalkozik arra, hogy MacIntyre-höz és Taylor-höz hasonló alapossággal explicit elemzés tárgyává tegye e kapcsolatok és kapcsolódások bonyolult hálózatát, érvelésük háttérében mindvégig hasonló megfontolásokat sejtünk.⁸⁶ A nyilvános tér (terek) nem csupán azért bír kitüntetett jelentőséggel a *közösség*-elvű gondolkodás számára, mert az értékesnek vélt célok beazonosításának vagy éppen meghatározásának, a közös élet alakításának színtere, hanem mert egyúttal identitásformáló erő is.

Ám ha az *én* és a (gyakorlati) racionalitása, valamint a racionális mérlegelés képességének gyakorlása és maguk az értékelés kritériumai is a partikuláris közösségek gyakorlatába ágyazottak, akkor a *közösség*-elvű kritikus önmagára sem tekinthet máshogyan, mint azon diskurzus résztvevőjeként, amelynek során másokkal együtt kritikai vizsgálódás tárgyává teszi a közös erkölcsi meggyőződéseket és a jó(k)-ra vonatkozó közös értelmezéseket. Azaz „munkája” során maga sem vállalkozhat többre annál, mint hogy kifejezésre juttatja azokat az értékeket, normákat és jelentéseket, amelyek explicit vagy implicit módon benne rejlenek az adott közösség életmódjában, gyakorlataiban, intézményeiben.

A komunitárius szerzők közül Walzer szentel a legtöbb figyelmet annak a kérdésnek, hogy pontosan miként is jár el a társadalmi-politikai berendezkedés és gyakorlat kritikusa, mikor vizsgálódásainak kiindulópontjául a – többek között meggyőzések és alapelvek, gyakorlatok és intézmények, történelmi példaképek, közös retorika, és szövegek által hordozott – közös jelentéseket választja. Walzer úgy véli, hogy a kritika feladatát magára vállaló gondolkodó nem tehet más, mint hogy artikulálja ezeket „a kultúrát felépítő közös jelentéseket”⁸⁷, s miközben ezt teszi, nem léphet ki társadalmi meghatározottságaiból, és nem szakadhat el elkötelezettségeitől azért, hogy a világot valamiféle külső nézőpontból szemlélje.

Walzer írásainak többsége valóban arról tanúskodik, hogy szerzőjük a kritikai vizsgálódás és elemzés során – a platóni hasonlatra, utalva – a „barlangban marad”⁸⁸, (noha olvasója időnként elcsodálkozik azon, hogy mekkora is ez a „barlang”), azaz nem lép ki az erkölcsi tapasztalat sűrűjéből, s nem kutatja az értékelés objektív, univerzális kritériumait. Azt

⁸⁶ Nem feledkezhetünk meg arról, hogy a temporális és az interszubjektív kapcsolatokba való beágyazottság, a két „kontextuális dimenzió”, csupán módszertani előfeltevésként különíthetők el egymástól. (Vö. Horkay Hörcher Ferenc: *Nemzet és közösség, Századvég*, 2000/16, 62-65. o.)

⁸⁷ Stephen Mulhall, Adam Swift (eds.): *Liberals and Communitarians*, Id. kiad. 129. o.

⁸⁸ Michael Walzer: *Spheres of Justice*, Basic Books, New York, 1983, xiv. o.

azért mégsem állíthatjuk, hogy „alapállása elméletellenes”⁸⁹, hiszen számos munkája magára a módszerre reflektál, és a kritikai tevékenység „metódusának” lényegét tárgyalja.⁹⁰

Walzer három alapvető módját különbözteti meg annak, hogy miként próbálnak a kritikusok eljutni a bírálat normatív hátterét alkotó legfőbb értékekhez. Ezek az „utak” (way) hivatottak egyben arra is, hogy igazolják bizonyos értékek objektív érvényességét. A „felfedezés” (vagy a legtöbb esetben inkább az újrafelfedezés) ösvényén járva a kritikus, mondhatni, rátalál az isteni vagy természeti kinyilatkoztatás erkölcsi törvényeire. Noha e tevékenység nem alkot új normákat, hiszen semmi olyasmi nem fedezhető fel, ami a vállalkozás kezdetén még nem létezett, ez a világ csak akkor válik láthatóvá, ha a „felfedezője” gondolatban kilép a társadalmi helyzetéből, elszakítja magát helyhez kötődő (parochial) érdekeitől és elkötelezettségeitől, s a világot „valahonnan máshonnan”, egy nem partikuláris nézőpontból kezdi szemlélni.⁹¹ Egy másik útra, a „feltalálás” ösvényére kell lépnie annak, aki úgy hiszi, a létező erkölcsi világ inadekvát, és/vagy nem tesz hozzáférhetővé olyan ismereteket, amelyek a kritika mércéjéül szolgálhatnak. Az út végállomása egy teljesen új erkölcsi világ, létrehozója pedig egy reprezentatív személy, azaz olyasvalaki, akit bizonyos módon felhatalmazták arra, hogy mindannyiunk nevében beszéljen⁹² – ám aki beszél, az valójában az isteni teremtést utánzó kritikus.

Walzer szerint azonban „semmi szükségünk arra, hogy felfedezzük az erkölcs világát, mert mindig is benne éltünk. Nem kell feltalálnunk sem, mert már feltalálták” – jóllehet nem valamiféle filozófiai módszer alapján. A kritikai vizsgálódás ezért csak értelmező tevékenység lehet, melynek során a helyi intézmények és gyakorlatok szolgálnak tökéletesíthető alapként, a kritikus feladata pedig az, hogy kibontsa és újraértelmezze a bennük rejlő jelentéseket. A társadalmi-politikai gyakorlat értelmezője tehát nem tehet többet annál (s tegyük hozzá:

⁸⁹ Horkay Hörcher Ferenc: „Bevezetés” In: *Közösséglvű politikai filozófiák*, Id. kiad. 14. o.

⁹⁰ *Interpretation and Social Criticism*, Id. kiad; *The Company of Critics*, Basic Books, New York, 1988; *Thick and Thin*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, London, 1994.

⁹¹ „Nemcsak isteni, hanem természeti kinyilatkoztatás is létezik, az a filozófus pedig, aki hírt ad a természeti törvény, a természetes jogok vagy az objektív erkölcsi igazságok bármely más készletének létezéséről, a felfedezés ösvényén halad. Elképzelhető, hogy valamiféle erkölcsi antropológusként járja ezt az utat, az után kutatva, hogy a valóságban mi az, ami természettől fogva adott. Ám ha a filozófiai gondolkodás általános formájára gondolunk, sokkal valószínűbb, hogy ez a kutatás belső, mentális tevékenység, elhatárolódás és reflexió kérdése. Az erkölcs világa akkor válik láthatóvá, ha a filozófus gondolatban kilép társadalmi helyzetéből. Elszakítja magát helyi érdekeitől és kötődéseitől, feladja saját nézőpontját...” (*Interpretation and Social Critics*, Id. kiad. 5. o.)

⁹² Walzer a felhatalmazás és a reprezentáció példjaként a rawlsi megoldást (a tudatlanság fátylát) és a Habermas által ajánlott módszert (az ideális beszédhelyzetet) említi. A partikularitás kötelekeitől megszabadulva mindenből potenciális (erkölcsi) törvényhozó lesz – mindegy, hogy egymáshoz beszélnek vagy csak egyikük beszél önmagához – elég, ha egyetlen ember beszél. Ám Walzer szerint semmi esélyünk sincs arra, hogy az ilyen eljárások eredményeként kapott absztrakt erkölcsi elvekre egy élhető erkölcsi kultúrát, rá pedig egy lakható világot építsünk. Bár az univerzálisan érvényes eljárás következményeként „valószínűleg találnak egy *modus vivendi*-t, de az így létrehozott normák nem az együttélés módját, hanem a túlélés szabályait határozzák meg.” (*Interpretation and Social Critics*, Id. kiad. 14, 17. o.)

kevesebb sem), mint hogy „tükört tart a közösség elé”, és megmutatja nekik, hogy a gyakorlatban hol hibádzik az a kép, amit önmagukról alkottak⁹³ – azaz szembesítenie kell saját közösségének tagjait a társadalmi-politikai valóságot alkotó önértelmezések inkonzisztenciájával.

Walzer – mint általában – most is igen szemléletesen fogalmaz, s bár példái gyakran valóban megvilágító erejűek, megesik, hogy éppen ezek burkolják jótékony homályba a mondanivalóban rejlő ellentmondásokat. Felmerül ugyanis a kérdés, hogy vajon melyik tükörbe kell néznünk, ha önmagunkat szeretnénk látni – ki az a „mi”, akit keresnünk kell. Azaz: pontosan mi a kontextushoz kötött értelmezés kontextusa? Hogyan kapcsolódhat be az értelmezni szándékozó kritikus egy olyan diskurzushoz, amely az erkölcs fragmentálódott nyelvén folyik, vagy legalábbis egy olyan társadalom lakói között, akik a jók, s a jókra vonatkozó közös értelmezések számos egymásnak ellentmondó készletét birtokolják, s ezeket olyan körülmények között kell értékelniük, amelyek inkább akadályozzák, semmint segítik a közös, racionális mérlegelést?

Persze igazságtalan lenne, ha pusztán Walzer fogalmazásmódján kérnénk számon a közösségelvű kritika értelmező módszerében rejlő ellentmondásokat és kétértelműségeket. A komunitáriusokkal szemben megfogalmazott, egyik leggyakrabban hangoztatott ellenvetés ugyanis az, hogy a kritikai szándékot éppen a hagyomány által formált gyakorlati okoskodás koncepciója, valamint az identitásformálódás és az önértelmezési lehetőségek közösségi, történeti beágyazottságának hangsúlyozása fosztja meg erejétől. A vád, melyet egyetlen közösségelvű sem kerülhetett el, leegyszerűsítve úgy hangzik, hogy ha a kiindulópontot a közös meggyőződések és értelmezések alkotják, és ezekből nem tudunk kilépni, nem tudunk elszakadni tőlük, és egy „nem partikuláris nézőpontra”⁹⁴ helyezkedni, akkor az értelmező módszer egy helyben toporog, és kénytelen éppen azokat az elveket igazolni, melyek a bírálatának célkeresztjében állnak. Az a vállalkozás, amely ebből a nézőpontból próbálja felmérni a hiányosságokat és a problémákat, szükségképpen terméketlen, hiszen ha értelmez, beleragad a liberalizmus individualista világába, ha pedig kívülről tekint rá, akkor univerzális kritériumokhoz kell folyamodnia, amit azonban alapvetően elhibázottnak tart. Ha tehát világunk valóban úgy működik, mint ahogyan MacIntyre leírja, akkor neki sincs lehetősége arra, hogy olyan tartalommal töltsse meg az erények teleologikus nyelvét, melyet nem az oly’ elkeserítő állapotú kultúrából merít.

⁹³ Michael Walzer: *The Company of Critics*, Basic Books, 231. o.

⁹⁴ Nagel: *The View from Nowhere*. Oxford, Oxford University Press, 1986. 25, 61, 141, 161. o.

Ám az efféle ellenvetések figyelmen kívül hagyják, hogy a „közösségelvű módszer” alkalmazásának egyik lényeges alapfeltevése, nem pedig a megoldásra váró problémája az, hogy a közös jelentések és az önértelmezések összetett, egymásnak gyakran valóban ellentmondó elemek készleteit alkotják, vagyis nem egyetlen monolitikus és zárt rendszert⁹⁵. Ennek megfelelően nem egységesek azok a hagyományok sem, amelyek szövetét az önértelmezéseket és közös jelentéseket megtestesítő intézmények, gyakorlatok, meggyőződések, eszmék és elméletek alkotják. Az önértelmezések és a közös jelentések által formált illetve az őket formáló hagyományokat – amennyiben *élő* tradíciók – mindenekelőtt az jellemzi, hogy nyitottak a vitára és a párbeszédre, s így a változásra. S ez határozza meg hagyományok egymáshoz való viszonyát is. Azaz a lokális partikularizmus nem tiszta – pontosabban nem végzetesen helyhez kötött – formában áll szemben a külső nézőpontról szemlélődő univerzális vizsgálódási módszerrel.

Tekintsünk újra Walzer értelmező kritikusra, s nézzük meg, hogy mit jelent mindez az ő esetében. A kritikus által alkalmazott módszer Walzer szerint nagyon hasonlatos ahhoz, amit az ügyvéd és a bíró tesz, mikor egy olyan konkrét jogi problémával kerül szembe, amely a tételes jog alapján nehezen vagy egyáltalán nem dönthető el. A jogalkalmazó feladata ekkor a nyelvtani, logikai és rendszertani értelmezés mellett a történeti interpretáció, amely nemcsak a jogi szöveget magyarázza és kommentálja, hanem történelmi példákhoz, illetve az érvelés és az értelmezés hagyományához fordul. Ha az erkölcsi világ kutatója ugyanezt a módszert követi, eljárása – „a részletezés és a variációk kidolgozása” – szükségképpen plurális jellegű lesz.⁹⁶ A bírálatot ebben az esetben nem valamiféle módszertani absztrakció útján megfogalmazott külső és általános elvek vezérlik, hanem a társadalmi-politikai gyakorlatból, a közösségi életből kibontható közös jelentések, meggyőződések.

Azt, hogy ez Walzer számára valóban követhető és követendő eljárás, mi sem mutatja világosabban, mit az, hogy saját igazságosságelméletének – Rawls-szal polemizáló – kidolgozása során maga is ezt a „metódust” követi, és arra tesz kísérletet, hogy a helyi közösség jóra vonatkozó meggyőződésiből bontsa ki a javak igazságos elosztásának elveit.⁹⁷ Walzer amellet érvel, hogy a különböző társadalmi javak (mint a pénz, a hírnév, a földbirtok vagy a hivatal), több autonóm elosztási szférát hoznak létre, amelyek mindegyikében sajátos elosztási elvek érvényesülnek, különféle eljárásokat és eltérő kritériumokat alkalmazva. A

⁹⁵ Hartmut Rosa: Four Levels of Self-interpretation: A Paradigm for Interpretive Social Philosophy. *Philosophy & Social Criticism*, 2004/September, 691-720. o.

⁹⁶ „Az ember nem vezethet le egyszerűen a minimális törvényből egy erkölcsi kultúrát, s ami azt illeti, egy jogrendszer sem. Mindkettő a kódex részletezése, kidolgozása, különböző változatok megalkotása. Mivel a dedukció az erkölcsnek és a törvénynek csak egyetlen értelmezését hozza létre, a részletezés, a kidolgozás és a variációk szükségképpen plurális jellegűek.” (Walzer: *Interpretation and Social Criticism*, Id. kiad. 25. o.)

különböző elosztási szférák működési elveit tehát a javak közösségileg meghatározott és történetileg változó jelentései jelölik ki. Az igazságosság pedig azt követeli, hogy a javakat a nekik megfelelő elvek szerint osszák el, és hogy ezek az elvek csak az adott szférában érvényesüljenek. Így megakadályozható, hogy pusztán bizonyos javak birtoklása alapján bárki is sikerrel tartson igényt olyanokra, melyek más elosztási szférába tartoznak. Azaz a javaknak nem lehet olyan csoportja, amely az egész társadalomra kiterjedő elosztási elveket határozná meg.

Nem nehéz felfedezni az analógiát az értékelés sajátos kritériumaival rendelkező elosztási szférák, és a kiválóság belső mércéinek megfelelően működő macintyre-i gyakorlatok között. Hasonlóságot mutat például a tevékenységet meghatározó szabályok, normák és elvek immanens jellege, és működésük patológikus formája is. MacIntyre gyakorlatai korrumpálódnak, eltorzulnak, valójában nem is gyakorlatok többé, ha olyan jók/javak megszerzésére irányulnak, mint például a pénz vagy a hatalom, amelyek nem tartoznak bensőleg a tevékenységhez. Walzer szerint pedig elmosódnak vagy megszűnnek a határok a szférák között, azaz igazságtalanná válik az elosztás, ha egy jószág, vagy a javak egy csoportja dominánssá lesz a saját jelentése által kijelölt körön kívül is. Nem véletlen azonban, hogy a gyakorlat macintyre-i fogalma bizonyos értelemben átfogóbb, hiszen a tevékenységformák jóval szélesebb körét jelöli, és eközben az emberek szűkebb csoportjának közösségként való beazonosítását teszi lehetővé. Sok mindent elárulhat az is, hogy Walzer ilyen nagy figyelmet szentel az „ellenfél”, a liberális diskurzus egyik legfontosabb témájának, az elosztás igazságosságának. Mielőtt erről több szó esne, vessünk még egy futó pillantást az értelmezés walzer-i ösvényén haladó kritikusra.

Számára tehát egy közösség társadalmi-politikai gyakorlatának értékelése, intézményeinek megítélése során nem a helyes elvei, a javak és jogok elosztásának kritériumai az elsődlegesek, hanem a „jó(k)”-ra vonatkozó közös meggyőződések, azok a kollektív jelentések és értékek, melyekkel az ember felruhazza világának minden tárgyát és jelenségét, és amelyek redukálhatatlanul a közösséghez kötődnek. A filozófus-kritikus vizsgálódásának alapja ezért mindig lokális, helyhez kötött, azaz nem folyamodik külső vagy egyetemes elvekhez.

Ez azonban Walzer szerint nem feltétlenül vezet a bírálatot is ellehetetlenítő relativizmushoz. Létezik ugyanis egy univerzális, ámbar minimális törvénytár, amely alapvető erkölcsi követelményekből (mint például az élethez és a szabadsághoz való jog), elsősorban pedig tilalmakból áll, s ezt a törvénytárat az értelmező kritikus sem hagyhatja figyelmen

⁹⁷ Michael Walzer: *Spheres of Justice*, Id. kiad.

kívül. A minimális kódex azonban csak egy váz, de ez nem azt jelenti, hogy „tömör és lakható” erkölcsi kultúrát építhetünk rá – ez a váz nem alapja, hanem része a közös meggyőződéseinknek.⁹⁸ Mivel nem rendelkezünk e minimális törvénytárban előírt követelmények és tilalmak *a priori* definíciójával, megértésükhöz csak a társadalom által kialakított jelentésekre támaszkodhatunk. Ennek egyik módja az, hogy bekapcsolódunk abba a soha véget nem érő párbeszédbe, ahol sok év tapogatózó próbálkozásának és bizonytalan értelmezési tevékenységének eredményeképpen létrejönnek ezek az elvek, a másik lehetőség pedig az, ha belépünk az erkölcsi tapasztalat sűrűjébe, és „tanulmányozzuk azt a történelmi folyamatot, amelynek során felismerték és elfogadták”⁹⁹ ezeket a tilalmakat és törvényeket.

Walzer szerint Sandel nagyszerű példáját nyújtja annak, hogy miként végzi a dolgát az értelmező kritikus.¹⁰⁰ Sőt, ha arra gondolunk, hogy miközben Walzer – szándéka szerint – a közös jelentésekre hagyatkozva próbálta elkülöníteni egymástól az igazságosság szféráit, olyan példákra hivatkozott, mint a kasztrendszer, a kínai meritokrácia vagy az azték nevelés, akár azt is mondhatnánk, hogy Sandel jobb munkát végzett, hiszen ő valóban a „barlangban maradt”. *Democracy's Discontent* című könyvében Amerika történetéből vett epizódok, politikai és alkotmányjogi viták felidézésével mutatja be, hogyan aratott győzelmet a republikanizmus felett a liberalizmus procedurális változata. Eközben amellet érvel, hogy ez utóbbi önmagában nem szolgálhat alapként, és nem biztosíthat megfelelő kereteket a szabadság ön-kormányzatként való értelmezéséhez, illetve a közösségi kötelekeket kialakító polgári erények elsajátításához és gyakorlásához. Úgy véli, hogy az ebből fakadó szorongás és elégedetlenség csak a másik, elfeledettnek *tűnő*, republikánus hagyomány bizonyos elemeinek feltárásával és újjáélesztésével csillapítható. Sandel szerint tehát közös jelentéseink készletében megtalálhatjuk azokat az eszközöket, amelyek segítenek eloszlatni a „tehermentes én” illúzióját, és megmutatják, hogy milyenek lehetnének.

Meglehet, Sandel Walzer meglegedésére végzi a közös jelentések értelmezőjének dolgát. Ám például Ronald Beiner szerint Sandel a vizsgálódásai során „jobb munkát végez,

⁹⁸ Erkölcsi kifejezéseink minimális és teljes jelentésének viszonyáról részletesebben Ld: Michael Walzer: *Thick and Thin*, Id. kiad. Itt olvashatjuk Walzer egyik szemléletes példáját, mely rávilágít a sűrű és a sovány értelmezések vagy jelentés-keresések egyik fontos aspektusára. Ha meglátunk egy képet, mely a Prága utcáin „Igazság” és „Igazságosság” feliratú transzparenszekkel végigvonuló tömeget ábrázolja, azonnal tudjuk, hogy mit jelentenek a feliratok (az önkényes letartóztatások megszüntetését, egyenlő és pártatlan igazságszolgáltatás megvalósítását, a pártelit kiváltságainak és előjogainak eltörlését...). Bárki a világon megértené szándékaikat, és minden további nélkül csatlakozna hozzájuk. Ám miután letették transzparenszeiket, még a prágai tüntetők sem értenék egyet az igazságosság elveivel kapcsolatban, ha mondjuk a Cseh Köztársaság egészségügyi ellátásáról vagy oktatási rendszeréről lenne szó.

⁹⁹ Walzer: *Interpretation and Social Criticism*, Id. kiad. 24. o.

¹⁰⁰ „Miközben az amerikai életben megmutatózó tendenciákat bírálja, az alternatív lehetőségek után kutat, és jobb kifejezést [expression] nyújtja politikai kultúránknak.” Michael Walzer: „Michael Sandel's America” In:

mint bármely ellenlábasa”, vagyis inkább azoknak szolgál érvekkel, akik kétségbe vonják a komunitárius módszer kritikai erejét, hiszen pontosan arra mutat rá, hogy az általa preferált elképzelésekkel, a republikánus hagyománnyal szemben az a társadalmi-politikai gyakorlat élvez szociológiai előnyt, amelyet a procedurális liberalizmus eszméi formálnak.¹⁰¹ Hasonlóan vélekedik Sean Sayers, aki szerint Sandel-lel együtt Walzer és Taylor is csupán annyit állítanak, hogy az önértelmezéseinkkel van baj, s csak ezeken kell változtatni, ám „odakint”, a társadalmi-politikai valóságban minden rendben van. Márpedig – mondja Sayers –, az efféle megközelítésmód alkalmatlan arra, hogy életképes alternatívát vázoljon fel bírálata tárgyával szemben.¹⁰²

Nem gondolom, hogy a közösségelvűek vizsgálódása mentes minden ellentmondástól és nehézségtől, és azt sem állítom, hogy nem hangzottak még el megfontolásra méltó ellenvetések és kifogások a kritikájuk módszerét illetően.¹⁰³ Ám úgy vélem, hogy Sayers-höz hasonlóan sok bíráló a könnyebb utat választja kétségeinek megfogalmazása során, és olyannyira leegyszerűsíti a komunitárius kritikák alapjául szolgáló megfontolásokat és fogalmakat, hogy ezt az elszegényített nyelvet használva nem képes rekonstruálni sem az érvelések finom részleteit, sem a felvázolt alternatívákat. Úgy tűnhet, hogy ugyanezen okból bárki joggal emelhet kifogást e sorok írójával szemben is, annak ellenére, hogy nem a *közösség-elvű* kritikák korlátait, hanem éppen a lehetőségeit keresi. Ám pontosan a kutatás tárgyát jelölő kifejezés többes száma szolgálhat mentségül arra, hogy jelen vizsgálódás megelégszik azzal, ha csupán időnként, az elemzés háttérében bukkannak fel a komunitárius szótár egyes elemei, s mivel csak a háttérben jelennek meg, óhatatlanul defíniálatlanok maradnak.

Munkám a MacIntyre által bejárt utat követi nyomon, s az elemzés középpontjában „az erény nyomában” tervezete áll. Más *közösség-elvű* elképzelések és teóriák éppen azért maradnak többnyire a színpad mögött (vagy a színpad háttérének homályában), hogy bonyolult és nagy ívű elemzéseik apró részletei és különbözősége ne mosódjon el a komunitárius címke alatt. Ekkor ugyanis valóban könnyen vádolhatná őket bárki következetlenséggel. Úgy vélem, hogy mikor a Sayers-höz hasonló kételkedők

Anita L. Allen, Milton C. Reagan (Szerk.): *Debating Democracy's Discontent. Essays on American Politics, Law and Public Philosophy*, Oxford University Press, 1998, 175. o.

¹⁰¹ Ronald Beiner: Community versus Citizenship: MacIntyre Revolt Against the Modern State. *Critical Review*, Vol. 14, No. 4. (2000), 461. o.

¹⁰² Sean Sayers: Identity and Community, *Journal of Social Philosophy*, Vol. 30, Issue 1, (1999) 147-160 o.; The Value of Community, *Radical Philosophy*, 69. (1995.) 2-14. o.

¹⁰³ Ld. 12. jegyzet

megfogalmazzák a közösségelvű kritika hatékonyságával kapcsolatos kifogásaikat, pontosan ezt a lehetőséget igyekeznek kihasználni. Minél inkább elhalványulnak a különbségek a közösség-elvű kiindulópontok, megfontolások és elképzelések között, annál egyszerűbben beolvashatók az eredeti liberális-kommunitárius vita kontextusába. És mikor ezt a homogenizált kommunitarizmust *Az erény nyomában* című könyv lesújtó diagnózisának háttere elé állítják, a közösségelvű kritika módszere valóban súlyos ellentmondásokkal terhesnek mutatkozik, és ha módszer alkalmazója nem akarja, hogy kritikája apológiává váljon, akkor nem marad más lehetősége, mint a hiábavaló lamentálás.

Mindazok, akik ebből a nézőpontból próbálják felmérni a közösségelvű kritika erejét, általában arról sem vesznek tudomást, hogy MacIntyre a diagnózis felállítása idején sem úgy tekintett a vizsgálat alá vetett erkölcsi valóságra, mintha valami halálos kór menthetetlen áldozatává vált volna. A kizárólag emotivista, mégpedig tisztán emotivista én-ek lakta világ, és az erkölcsi érvelés teljes ellehetetlenülése inkább fenyegetés, – jóllehet közeli fenyegetés –, semmint valóság. Később pedig, a gyógy mód(szer) kidolgozása során még ez a veszély is távolodni látszik – azoknak a munkáknak szerzője, amelyek a *Az erény nyomában* című könyvet követik, egyre kevésbé borúlátó.

Elég lenne csupán ennyit finomítani a kommunitarizmust egységes álláspontként ábrázoló képen ahhoz, hogy lássuk, a közösségelvű kritika nem lesz szükségképpen terméketlen, hiszen a betegség, amit MacIntyre diagnosztizált, gyógyítható. Walzer, Sandel és Taylor azonban nem szorul rá arra, hogy ilyen módon védekezzenek (a kuruzslás vádjával szemben), hiszen sohasem látták annyira súlyosnak a bajt, mint MacIntyre. Taylor például úgy véli, hogy valahol mélyen még mindig arisztoteliánusak vagyunk, sokkal inkább, mint hinnénk¹⁰⁴, Walzer-nek pedig meggyőződése, hogy a liberális társadalom mélystruktúrája közösségelvű¹⁰⁵. A kritika feladatát ezért abban látják, hogy „korrekciót nyújtson elszegényedett közéletünk számára”¹⁰⁶, „életképes” verziókat tárjon fel¹⁰⁷, vagy a „legjobb olvasatát”¹⁰⁸ adja a barlangban fellelhető közös jelentéseknek. Ha másban nem is, abban bizonyára egyetértenenek Roger Scruton-nal (aki konzervatív álláspontból fogalmazza meg

¹⁰⁴ Charles Taylor: „Justice After Virtue” In: John Horton, Susan Mendus (Szerk.): *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Id. kiad. 22. o.

¹⁰⁵ Michael Walzer: The Communitarian Critique of Liberalism, *Political Theory*, Vol. 18, 1990, 10. o.

¹⁰⁶ Michael Sandel: *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*. Id. kiad. (Magyar nyelvű közlés: 215. o.)

¹⁰⁷ Charles Taylor: „Ütköző szándékok: a szabadelvű-közösségelvű vita” In: *Közösségelvű politikai filozófiák*, Id. kiad. 161. o.

¹⁰⁸ Michael Walzer: *Interpretation and Social Criticism*, Id. kiad. 29-30. o.

kétségeit a közösségelvű kritika hatékonyságát illetően¹⁰⁹), hogy nem áll szándékukban lemondani a liberális politikai hagyomány és a liberális gondolkodás készletének *bizonyos* elemeiről. Ám ezen az úton MacIntyre nem kíván velük tartani.

2. Univerzalizmus és relativizmus között

A *közösség*-elvű gondolkodók – kiindulópontjaik, megfontolásaik és módszerük minden különbsége ellenére – egyetértenek abban, hogy a kritikai vizsgálódás szükségképpen társadalmi és történelmi perspektívához kötött. E vizsgálódás, szándékuk szerint, nem egyszerűen az adott közösség intézményeinek, gyakorlatainak valamint az ezek alapjául szolgáló – erkölcsi, metafizikai és egyéb – meggyőződéseknek a „pozitivistá tanulmányozása”¹¹⁰, (amelynek eredménye nem lehet több a puszta deskripciónál), hanem olyan elemzés és kutatás, ami nem mond le a kritikai szándékról, mégsem kívánja felruházni az állításait a helytől és időtől független, abszolút érvénnyel bíró igazság tekintélyével.

Walzer szerint a kritikusnak nem kell mást tennie, mint megalkotni a közös jelentések legjobb olvasatát – egy olyan olvasatot, ami „a legerőteljesebb és leginkább meggyőző magyarázatát” adja annak, amit a „barlangban” talál (szövegeknek és kódexeknek, értékeknek és elveknek, gyakorlatoknak és intézményeknek, mindannak, amit az emberek tesznek, és ahogyan a tetteiket igazolják). De mit tehet a kritikus, ha – mint Walzer „feltalálója” – úgy gondolja, hogy a jelenlegi erkölcsi világ „inadekvát”, és (szinte) lehetetlenné teszi, hogy hozzáférjünk a „közös jelentések” konzisztens és koherens módon megfogalmazható (megélhető) készletéhez, amely a kritika mércéjéül szolgálhat. Mit tehet a kritikus, ha – mint Walzer „felfedezője” – úgy hiszi, hogy van valami, ami „természettől fogva adott”. Úgy tűnik, MacIntyre szerint inkább egy új olvasatra lenne szükség, mely az „egész művet újraértelmezi.”¹¹¹ Ami pedig a barlangot illeti, MacIntyre erkölcsi világa nem egyetlen sziklaüreg – sokkal inkább egy barlangrendszer képét idézi, amelynek csarnokait néhol még csak keskeny járatok sem kötik össze, a kritikusnak pedig, (a barlang lakóival együtt), néha ki

¹⁰⁹ Ld. fent, 7-8. o.

¹¹⁰ Michael Walzer: *Interpretation and Social Criticism*. Id. kiad. 29. o.

¹¹¹ „Nem lehetetlen részleteiben kidolgozni olyan álláspontokat, amelyek egyértelműen összeférhetetlenek a liberális elmélet legalább néhány változatával, ám ennek ellenére elég jól megférnek a mai liberális politikai valósággal... éppen ez a helyzet a közösségelvűség mozgalmának tanaival is.” (Alasdair MacIntyre: „A politika, a filozófia és a közjó” In: *Közösségelvű politikai filozófiák*, Id. kiad. 85. o.) És mint látni fogjuk, éppen ezért idegenkedik attól, hogy a szó szoros értelmében „közösséget vállaljon” a közösségelvűekkel.

kell lépnie a fényre, s tudomásul kell vennie, hogy az égen – bár talán most még különösen hangzik –, nem egyetlen nap világít.

Az erkölcsi kultúra forrásául szolgáló szövegek, kódexek, elvek és értékek különféle hagyományokból maradtak ránk, s ezek mindegyike az erkölcsi értékelés sajátos kritériumaival és a racionalitásról alkotott sajátos elképzeléssel rendelkezik – mondhatni: a hagyományok barlangokba zárnak. E tradíciók a jók többé vagy kevésbé különböző készletét kínálják, és közben egymásnak több-kevésbé ellentmondó elkötelezettségeket kívánnak, azaz potenciálisan a „konstitutív” közösségek sokaságát (pluralitását) teremtik meg. (A „potenciálisan” kitétel itt MacIntyre diagnózisára utal: a „jó-t privatizáló” társadalmi-politikai – nem a macintyre-i értelemben vett – gyakorlat valamint az erkölcs széttöredezett nyelve nem sok módot ad arra, sőt, valójában lehetetlenné teszi, hogy összemérjük az erkölcsi érvelés végső hivatkozási pontjait, koherens és konzisztens módon megfogalmazzuk-megéljük a jó életről alkotott elképzeléseinket.)

Az erény nyomában tervezete újabb állomásra érkezett, és MacIntyre-nak egy első pillantásra megoldhatatlannak látszó feladattal kell szembenéznie: Egyrészt elismeri a relativizmust, mint a vizsgálódás *kiindulópontját*, vagyis azt, hogy nincs tradíciók felett álló racionalitás, nem létezik „a” moralitás mint olyan, hiszen csakis ennek vagy annak a közösségnek, avagy hagyománynak az erkölcséről beszélhetünk. Másrészt azonban határozottan elutasítja a relativizmust, mint vizsgálódásának *végső következtetését*, és az „erkölcs igazsága után kutat”.¹¹² Vagy ahogyan MacIntyre fogalmaz: „Nem gondolom, hogy a kulturális differenciáé lenne az utolsó szó, hiszen mindenekelőtt arisztotelianusnak vallom magam, de meggyőződésem szerint fontos, hogy a kulturális differenciáé legyen az első szó.”¹¹³

Ismét válaszra vár tehát a kérdés, hogy mi igazolja a kritikus szembenállását az elégedetlenség *érzésén* kívül, és mi teszi lehetővé, hogy a pusztán tagadáson és elutasításon, a panaszon túllépve megfogalmazhassa a maga javaslatait. Azaz: miként mutathatja meg, hogy milyen változásokra van szükség úgy, hogy a problémák beazonosítása, a kritikus ítélete és az alternatívák meghatározása ne legyen önkényes? Hogyan lehet kilépni a barlangból úgy, hogy ne kelljen eltépnie azokat a kötelékeket, amelyeket egyébként elszakíthatatlannak tart? Miben áll a „tradícióképződés kontextusokon átlépő logikája”¹¹⁴?

¹¹² Christopher Lutz: *Tradition in the Ethics of MacIntyre: Relativism, Thomism and Philosophy*, Id. kiad. 9. o.

¹¹³ Thomas D. Pearson: Interview with Professor Alasdair MacIntyre, *Kinesis*, Vol. 20, (1994) 46. o.

¹¹⁴ Axel Honneth: „A társadalomkritika formái” In: *Elismerés és megvetés. Tanulmányok a kritikai társadalomelmélet köréből.* (Weiss János fordítása), Jelenkor, Pécs, 1997, 92. o.

Az erény nyomában című könyvet követő munkák alapján úgy tűnik, MacIntyre szerint ezekre és a hasonló kérdésekre csak az erkölcsi vizsgálódás szenvedélyes igazságkereső, mégis nyitott és befogadó (arisztotelianus) tomista hagyománya adhat választ. A vele szemben álló két nagy ellenfél a korábban betegnek diagnosztizált modernitást formáló és kifejező enciklopédikus hagyomány, amely az igazolás objektív és univerzális kritériumai után kutat, s tradíciók felett állóként értelmezi magát, valamint az efféle kutatás kudarcával számot vető genealogikus vizsgálódás szkepticizmusának és relativizmusának módszer(telenség)e.¹¹⁵ Az elkötelezettségünkért versengő két rivális (erkölcsi) érvelési móddal szemben éppen az biztosítja a tomizmus fölényét, hogy egyforma hangsúlyt fektet az igazság után való kutatásra és a hagyomány kontextusába való beágyazottságra. Az vizsgálódás enciklopédikus módját ugyanis történetietlensége és a racionalitás egyetlen, minden kontextustól független, univerzálisan érvényes koncepciója iránti elkötelezettsége zárttá és vakká teszi. A nietzscheiánus, genealogikus érvelési mód pedig megfoszt attól a lehetőségtől, hogy bármilyen kérdésben bizonyosságot szerezzünk, vagy erre törekedjünk, mivel nem lát módot arra, hogy megszabaduljunk a láncoktól, melyek társadalmi- történeti helyzetünkhöz kötnek bennünket.

„Az erény nyomában” tervezetének ezen az állomásán MacIntyre, ahogyan korábban ígérte, valóban visszavonul a szubsztantív erkölcsi kérdésekre vonatkozó vitától (amit jóformán még el sem kezdett, hiszen a normatív megfontolások többnyire a modernitás betegségét feltáró diagnózisnak a háttérében sejlettek fel). A tervezet által kijelölt utat járva most arra a kérdésre próbál választ adni, hogy milyen racionális eljárások alapján dönthető el bármilyen konkrét (erkölcsi kérdésekkel kapcsolatos) vita. Ahhoz, hogy a jók egy meghatározott készlete, azaz egy bizonyos hagyomány mellett érvelhessen, előbb általában a hagyományok, pontosabban a tradíciót formáló és a tradíció által formált racionalitás koncepcióját kell védelmébe vennie, vagyis meg kell mutatnia, hogy mit jelent, és miként lehetséges az (érté)ítéletek hagyományon alapuló, *racionális* igazolása.

Persze a vizsgálódás fókuszváltása nem jelenti sem azt, hogy MacIntyre lemondott volna a filozófiai történetírás eszközéről, sem pedig azt, hogy feladta a korábbi kritika alapjául szolgáló szubsztantív erkölcsi megfontolásait. Ugyanis annak ellenére, hogy a *Whose Justice? Which Rationality?* és a *Three Rival Versions of Moral Enquiry* című munkákban elsősorban metaetikai argumentációt olvashatunk, MacIntyre továbbra is a történeti érvelés nyelvét használja, számos filozófia- és eszmetörténeti példával illusztrálva a hagyományok belső kimerülését, egymással való összecsapásukat, s azt, hogy miként oldhatók-oldandók fel

¹¹⁵ Alasdair MacIntyre: *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*. Notre

ezek a konfliktusok. Továbbá annak ellenére, hogy MacIntyre elsősorban *a* hagyomány(oka)t kívánja védelmébe venni, végül kiderül, hogy az erkölcsi vizsgálódás racionális módja éppen abban a tradícióban ölt testet, amely a korábbi kritika normatív háttéréül szolgált. Igaz, ez már nem egyszerűen az arisztotelianus-, hanem az arisztotelészi és ágostoni elemeket ötvöző tomista vizsgálódási hagyomány.

A hagyomány tulajdonképpen az az empirikus és ontológiai meggyőződésekben és értelmezésekben jelen levő, szövegekben, tekintélyekben, intézményekben és a nyelvben testet öltő tudáskészlet és fogalmi keret, amely meghatározza a racionális mérlegelés kereteit, a vita szabályait. MacIntyre úgy véli, hogy a racionális (erkölcsi) érvelés mindig azokra a jókra hivatkozik, melyeket úgy valósítunk meg, vagy érünk el, hogy részt veszünk a hagyomány által hierarchiába rendezett gyakorlatokban. Ezek a gyakorlatokhoz tartozó jók szolgálnak a problémák beazonosításának és a válaszok megfogalmazásának forrásául. Ez azonban nem azt jelenti, hogy a racionalitás hagyomány által formált mércéi sérthetetlenek, hiszen magának a gyakorlati okoskodásnak is tradícióalakító ereje van. A hagyomány által formált és hagyományt formáló racionális érvelés tulajdonképpen maga is gyakorlat.

Egy hagyományt csak az tehet élővé és működőképpé, ha választ tud adni az őt ért különféle kihívásokra, amelyekkel akkor szembesül, mikor a szövetét alkotó meggyőződések, vagy az alapszövegek új értelmezést nyernek, a tekintélyek meginognak, új kérdések merülnek fel, vagy a hagyományon belüli ellentmondások válnak nyilvánvalóvá.¹¹⁶ Mindig számolnia kell azzal a lehetőséggel, hogy az addig megbízható módszerei hatástalannak bizonyulnak, és hogy a fontos kérdésekre adott, egymásnak ellentmondó válaszok között nem képes racionálisan dönteni. Ha ez megtörténik, ha a hagyomány nem felel meg annak a mércének, amit maga alkotott a haladásról, az biztos jele az episztemológiai válságnak.¹¹⁷ Akár saját belső fejlődésének eredménye, akár más hagyománnyal való összezapásé, csak akkor élheti túl a válságot, ha megoldással szolgál a felmerült problémákra, miközben magyarázatot ad a krízis okára, s mindezt olyan módon teszi, hogy nem sérti meg az új fogalmi és elméleti séma folytonosságát a hagyományt korábban meghatározó közös meggyőződésekkel. Ha sikerrel jár, az eredmény egy gazdagabb és védhetőbb hagyomány lesz.

Dame, University of Notre Dame Press, 1990.

¹¹⁶ Alasdair MacIntyre: *Whose Justice? Which Rationality?* Id. kiad. 354. o.

¹¹⁷ Uo. 362. o.

Egy tradíció részese, örököse csak a saját hagyománya által nyújtott szabályok, normák és irányelvek szerint értékelheti a felmerülő problémákra adott válaszok koherens és konzisztens voltát. Hogyan nézhet szembe egy rivális hagyomány kihívásával? Azok a tradíciók, amelyek osztoznak bizonyos meggyőződéseken, a gyakorlatok által elnyerhető jók készletének egy részén, és egyaránt „hitelesnek” tekintenek egyes szövegeket, s hasonlóképpen tekintélyként értékelnek egyes személyeket, viszonylag könnyen párbeszédbe kezdhetnek egymással – ami persze nem jelenti azt, hogy ne kellene megküzdeniük a különbségekből fakadó nehézségekkel. Ám elképzelhető, hogy a rivális hagyományok „tudáskészlete” semmilyen közös mércét nem tesz hozzáférhetővé.

Az ilyen „összemérhetetlen” hagyományok közötti vitára akkor nyílik lehetőség, ha valamely tradíció képviselőjeként mintegy második anyanyelvként elsajátítjuk a másik nyelvét, melyben meggyőződéseik, intézményeik és gyakorlataik öltönek testet – így az értelmezéseit lefordíthatjuk a sajátunkra. Ez olyasfajta tanulás, – mondja MacIntyre – mint amilyen „az antropológusoké, akik munkájukat végezve elmennek, hogy egy másik kultúra társadalmában éljenek, és közben, amennyire csak lehetséges, öslakóvá formálják át magukat.”¹¹⁸ Mit tesz egy idegen kultúra felfedezője? „Az etnográfus... valójában összetett fogalmi struktúrák sokaságával kerül szembe, számos struktúra egymásra rétegződik, vagy összegabalyodik. Ezek a struktúrák egyszerre idegenek, szabálytalanok és rejtettek, s neki kell kitalálnia, hogy először miként ragadja meg, majd hogyan mutassa be őket.”¹¹⁹ Ezért nem elég a másik kultúráról (avagy a rivális hagyományról) elmélkedni – *együtt* kell gondolkodni a képviselőivel, mégpedig „kreatívan, és képzeletgazdagon”¹²⁰. Clifford Geertz szerint az antropológus nem törekedhet többre a „társadalmi beszédfolyamat” értelmezésénél. Mikor a jelentés nyomába szegődik, megkísérli ugyan megszabadítani megfigyeléseit az esetlegességektől, de nem vállalhatja magára a „törvénykeresés”, a „lendületos elvonatkoztatásokból” eredő elméletalkotás feladatát. Célja csak egy (a Geertz által Gilbert Ryle-től átvett kifejezés értelmében) „sűrű leírás” megalkotása lehet. Az értelmező antropológus munkája leginkább arra a tevékenységre emlékeztet, mint „amikor megpróbálunk elolvasni egy kéziratot (abban az értelemben, hogy »létrehozunk valamilyen olvasatát«) – egy idegen, elhomályosuló talányokkal teli... kéziratot ami azonban nem hagyományos írásjelekkel, hanem a megformált viselkedés illékony példáival íródott.”¹²¹ Ám e kéziratot sohasem olvashatjuk „előítéletektől mentesen”.

¹¹⁸ Uo. 374. o.

¹¹⁹ Clifford Geertz: „Sűrű leírás” (Berényi Gábor fordítása) In: Clifford Geertz: *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások.* (Niedemüller Péter válogatása) Századvég, Budapest, 1994, 177. o.

¹²⁰ Uo. 191. o.

¹²¹ Uo. 177. o.

A Geertz által javasolt és gyakorolt vizsgálódási módhoz némiképp hasonlóképpen jár el a rivális tradíciókat kutató macintyre-i „antropológus” is. Munkájának elvégzéséhez mindenekelőtt képzelőerőre van szükség, vagyis arra, hogy azon meggyőződések szempontjából gondolja el a világot, melyeket a szembenálló hagyomány képviselői vallanak. Ez a fordításnál összetettebb feladat nem abban áll, hogy egyszerűen megpróbáljuk a saját nyelvünkön „ugyanazt mondani”, amit ők, (ez nem is sikerülhet soha)¹²² – fogalmi újításokat is eszközölni kell. Ez lehetővé teszi nemcsak a „lefordíthatóság” bizonyos korlátainak áthágását, de az „első anyanyelv” kitágítását is. A rivális hagyományokból eredő tudáskészletek alapján pedig lehetséges lesz a vita, valamint a racionális értékelés és ítélet is a versengő álláspontok erősségét és gyengeségét illetően. Egy másik tradícióval való szembesülés és párbeszéd ilyen módon lehetővé teszi, hogy az értelmező előtt új kontextusban táruljanak fel saját hagyományának elemei.

MacIntyre szerint mindazok, akik elfogadják a relativista álláspontot, mely szerint nincs mód arra, hogy a rivális hagyományok racionális vitát kezdjenek egymással, képtelenek lesznek megindokolni, hogy miért inkább az egyik, és nem egy másik tradíció mellett kötelezték el magukat. Márpedig az ilyen elkötelezettség sohasem önkényes, hiszen két hagyomány csak akkor kerül konfliktusba egymással, csak akkor maradhat életben, és léphet előre, ha elkötelezett az igazság felkutatása iránt, melynek igazolása az egész elmélet sikere vagy kudarca szempontjából történik. A hagyományok konfliktusa éppen arról tanúskodik, hogy nem értenek egyet az *igazságot* illetően. Ám „minden olyan kísérletnek, mely ki akarja küszöbölni a vizsgálódásból az igazság fogalmát, el kell buknia.”¹²³ Azért van elzárva minden út a relativista elől, mert kísérletet sem tesz arra, hogy ítéletet alkosson az egymásnak ellentmondó álláspontokról, így azonban a magáét sem védheti meg.

MacIntyre szerint tehát a különböző hagyományokban az igazságra vonatkozó állításokat a racionalitás egymásnak ellentmondó és összemérhetetlen mércéi igazolják, ám egyik tradíció sem tekinti relatívnak ezeket a kijelentéseket. Vagyis annak ellenére, hogy egy hagyomány örököse, képviselője nem hivatkozhat a racionalitás egyetlen, egységes, tradíciók

¹²² „Minden egyes nyelvi közösség tagjainak kezdeti képtelensége arra, hogy a másik közösség nyelvének némely részeit lefordítsák a magukéra, korlátja az e nyelv használatában megtettesült hagyomány megismerésének; a hagyomány ismeretének hiánya azonban önmagában is elegendő, hogy eleve kizárja az idegen nyelv e részeinek pontos lefordítását. És ismét: az a tény, hogy két nyelv bizonyos más része egészen könnyedén lefordítható egyik nyelvről a másikra, és viszont, egyáltalán semmiféle okot nem szolgáltat a részleges lefordíthatatlanságban való kételkedésre.” (Alasdair MacIntyre: *Relativizmus, hatalom és filozófia*” (Fellner Pál fordítása), *Világosság* 1992/12, 918. o.

¹²³ Alasdair MacIntyre: „A Partial Response to my Critics.” In: John Horton, Susan Mendus (Szerk.): *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Id. kiad. 297. o.

felett álló, semleges mércéjére, nem jelent ellentmondást, hogy *az igazsághoz* folyamodik az érvelés során. Hiszen az igazságra vonatkozó állítások közös vizsgálódás és kritika tárgyává tehetők ugyan, ami akár válsághoz is vezethet, de csakis akkor vethetők el, ha nem felelnek meg a racionalitás hagyomány által formált és a hagyományt alakító mércéinek. A tradíción belül tehát nem marad hely a relativista szubjektivizmus és az önkényes (érték)ítéletek számára. MacIntyre nem azért látja elhibázottnak vagy problematikusnak a vizsgálódás enciklopédista hagyományát, mert időtlen és univerzális igazságok után kutat, hanem azért, mert nem vesz tudomást arról, hogy maga a kutatás és az igazságra vonatkozó állítások igazolása történetileg meghatározott.

Az igazolás tulajdonképpen abban áll, hogy elbeszéljük, miként alakult ki a hagyomány szövetét alkotó meggyőzések és az általuk formált gyakorlatok rendszere, és hogyan őrizte meg a folytonosságát a rivális tradíciókkal való összecsapások során. Christopher J. Thompson szerint „az efféle igazolás során tulajdonképpen elmosódik a történeti és a szisztematikus [vizsgálódás] közötti határvonal... [hiszen az érvelő] magára vállalja mind a krónikás, mind pedig az elkötelezett szószóló feladatát.”¹²⁴ Azaz: az értékítéletbeli elköteleződés azonos magával az elbeszéléssel. Az enciklopédikus hagyomány azonban azzal áztatja magát, hogy egy objektív, valójában minden perspektívát nélkülöző nézőpontból elbeszélheti az ilyen történeteket, *még mielőtt* bármely álláspontnak elkötelezte volna magát. A genealogikus vizsgálódás pedig *bármely*, akár egymásnak teljesen ellentmondó ítélet szószólójaként is előadhat egy-egy történetet. MacIntyre szerint az igazság után kutató gondolkodásnak és érvelésnek bizonyos értelemben *valóban* univerzálisnak és személytelennek kell lennie (azaz a vizsgálódás nem lehet önkényes), ám csak akkor válhat ilyenné, ha nem próbálja semlegesnek és érdektelennek mutatni magát. Ugyanis „a valódi racionális vizsgálódás feltétele, különösen az erkölcsi és a teológiai kérdésekben az, hogy egy olyan sajátos típusú erkölcsi közösség tagjai legyünk, ahol nincs helye az alapvető nézetkülönbségeknek,”¹²⁵ egy olyan közösségé, amely ugyanakkor mindig készen áll arra, hogy a meggyőzéseit, gyakorlatait és intézményeit ért kihívásokat racionális mérlegelés tárgyává tegye.

Amint korábban említettem, a kommentátorok és az ellenfelek elsősorban azért vonják kétségbe a közösségelvű megfontolásokon alapuló, az identitásformálódás, az önértelmezés és a közös megértések társadalmi-történeti beágyazottságát hangsúlyozó társadalomkritika

¹²⁴ Christopher J. Thompson: Benedict, Thomas, or Augustine? The Character of MacIntyre's Narrative. *The Thomist*, Vol. 59. (1995), 384. o.

¹²⁵ Alasdair MacIntyre: *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*. Id. kiad. 59-60.o.

hatékonyságát, és ennek megfelelően „az erény nyomában” macintyre-i tervezetének sikerét, mert úgy vélik, hogy a bírálat tárgyával szembeállított alternatívák kidolgozása során vagy a dogmatista univerzalizmus vagy a relativista szubjektivizmus csapdájába esik. Az út pedig, amely nem fenyeget efféle veszélyekkel, szükségképpen a partikularizmus ingoványába vezet, ahol a társadalmi-politikai rend és az erkölcsi világ elemzőjének le kell mondania a kritikai perspektíváról és szándékról. Csakhogy van más lehetőség is: MacIntyre elgondolását vizsgálva Kent Reames rámutat arra, hogy az univerzalista nem szükséges feláldozni a partikuláris oltárán. Sőt, szerinte még csak azt sem mondhatjuk, hogy az univerzális és a partikuláris között valamiféle feszültség vagy ellentmondás van, hiszen a macintyre-i koncepció egyik legfontosabb eleme éppen az, hogy egy állítás csupán a megfogalmazójának történeti sajátosságai alapján tarthat igényt egyetemes érvényességre. „Csakis azért értelmezhetjük az igazságot a valóságnak megfelelőként, mert egy olyan hagyomány részesei vagyunk, amely sajátos, történeti episztemológiai válságok során megy keresztül.”¹²⁶

Az, hogy egynél több hagyomány is sikeresnek bizonyulhat, azaz nem csupán egyiküknek lehetnek meg az eszközei ahhoz, hogy túllépjen a válságon, és gazdagodva is megőrizze folytonosságát Horton és Mendus szavaival „olyan pluralizmust sejtet, mely ha nem is éppen liberális, de legalább kölcsönös toleranciát ígér a különböző hagyományok követői számára.”¹²⁷ Vannak, akik úgy vélik, hogy MacIntyre megfontolásától egyenes út vezet azokhoz a társadalmi-politikai berendezkedésre vonatkozó meggyőződésekhez, amelyeket általában a liberalizmus címszava alá sorolnak.¹²⁸ Bizonyos szempontból valóban nem tévednek, hiszen a tolerancia követelményének és az egymással ütköző jóknak a kapcsolatát vizsgálva MacIntyre „egészen más úton, de éppen azokhoz a következtetésekhez” vezet el bennünket, „amelyekhez a klasszikus és a modern liberálisok: nem engedhetjük meg, hogy az állam az emberi jó bármely sajátos elképzelését kikényszerítse, vagy hogy a saját érdekeit és ügyeit ezen elképzelések valamelyikével azonosítsa.”¹²⁹ Csakhogy mindehhez azt

¹²⁶ Kent Reames: *Metaphysics, History, and Moral Philosophy: The Centrality of the 1990 Aquinas Lecture to MacIntyre's Argument for Thomism*. *The Thomist* Vol. 62. (1998), 431. o.

¹²⁷ John Horton, Susan Mendus: „Alasdair MacIntyre: After Virtue and After” In: Horton, Mendus (Szerk.): *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Id. kiad. 13. o.

¹²⁸ Ld. például: Charles L. Griswold: Three Rival Versions of Moral Enquiry (Review), *Political Theory* (1991) 465-470; Jack Russel Weinstein: *Adam Smith and the Problem of Neutrality in Contemporary Liberal Theory*. <http://www.und.nodak.edu/instruct/weinstei/jrweinstein-dissertation.pdf>; R. Jay Wallace: *After Virtue: A Study in Moral Theory and Whose Justice? Which Rationality?* (Review Essay) *History and Theory* 28. (1989) 326-347. o.

¹²⁹ Alasdair MacIntyre: „Toleration and the Goods of Conflict” In: *Ethics and Politics. Selected Essays, Volume 2*. Id. kiad. 213. o.

is hozzáteszi, hogy a korunk liberálisai által preferált modern állam egyáltalán nem semleges, és nem is lehet az.

MacIntyre részben éppen azzal magyarázza a közösségelvűektől való elhatárolódását, hogy az túl könnyen megtalálja helyét az állam és a piac által meghatározott intézményes keretben, abban a „demokráciának álcázott oligarchiában”¹³⁰, amely behatárolja a nyilvános mérlegelés tárgyává tehető témák körét. Ezzel kapcsolatos egyébként a másik kifogása is, amely a komunitáriusok „közjó”-fogalmára, pontosabban arra vonatkozik, hogy szerinte nem határozzák meg, és határolják be, hogy mely közösségek javáról beszélnek, s gyakran arra engednek következtetni, hogy a közösség mint olyan, önértékkel bír. Ám leginkább azért idegenkedik attól, hogy a „közösséget vállaljon” a komunitárius gondolkodókkal, mert szerinte – mint korábban már említettem –, a (nemzet)állam kormányzatától elvárják, hogy kifejezésre juttasson bizonyos, a jó életről alkotott szubsztantív elképzeléseket. Jóllehet e vád megalapozottsága vitatható (inkább arról van szó, hogy bár többnyire a decentralizáció mellett érvelnek, nem teszik egészen világossá az álláspontjukat ebben a kérdésben), MacIntyre a normatív elvárások szintjén valóban határozott különbséget tesz az állami politika és a helyi közösségek módszerei és értékei között. Bizonyos szempontból tehát igaza van Jack Russel Weinstein-nak, mikor azt állítja, MacIntyre „liberalizmusért kiált”.¹³¹

Horton és Mendus azonban úgy gondolja, kétséges, hogy MacIntyre-nak valóban szándékában áll „beváltani” a tolerancia és a semlegesség ígértét, mivel nem teszi egészen világossá, hogy szerinte a tomizmus egy partikuláris hagyomány a többi közt, vagy inkább arról van szó, hogy a tomista vizsgálódási módnak és a hagyomány eszméjének való elkötelezettség egy és ugyanaz.

Thompson úgy látja, hogy az utóbbi megállapítás a helytálló, pontosabban azt írja, hogy mikor MacIntyre az arisztotelészi és az ágostoni gondolkodás elemeit szintetizáló tomista hagyomány mellett érvel, akkor valójában éppen azon meggyőződés mellett kötelezi el magát, hogy az értékítélet megalkotása, valamely álláspont racionális igazolása, maga az elbeszélés. Vagyis meg lehetne írni a rivális tradíciók történetét, melyek megerősíthetik, de meg is cáfolhatják a tomista hagyomány azon elemeit, amelyeket MacIntyre a maga örökségének vall.¹³² Mikor MacIntyre érvel, akkor egy hagyomány alapján teszi, azaz: elmesél egy történetet. Az, hogy ő a tomista tradíció részeseként vizsgálódik, és értelmez,

¹³⁰ Alasdair MacIntyre: „A politika, a filozófia és a közjó” In: *Közösségelvű politikai filozófiák*, Id. kiad. 76. o.

¹³¹ Jack Russel Weinstein: *Adam Smith and the Problem of Neutrality in Contemporary Liberal Theory*. <http://www.und.nodak.edu/instruct/weinstei/jrweinstein-dissertation.pdf>

¹³² Alasdair MacIntyre: *Whose Justice? Which Rationality?* Id. kiad. 403. o. Magyar nyelvű közlés: „Vitatott igazságosságok, vitatott racionalitások.” (Bartl Gergely János fordítása) In: *Közösségelvű politikai filozófiák*, Id. kiad. 70-71. o.

egyáltalán nem jelenti azt, hogy mások ne tehetnék meg ugyanezt a maguk hagyománya alapján. Sőt maga MacIntyre is úgy véli, hogy a *Whose Justice? Which Rationality?* című munkában elemzett hagyományok mindegyike megírhatná a maga történetét. Más kérdés, hogy vajon minden hagyomány részese számára megfelelő, vagy elfogadható-e, hogy meggyőződéseit és vizsgálódásainak eredményeit egy történet keretei közé illessze.

Úgy gondolom, most már valamelyest finomítható az állítás, miszerint MacIntyre ellenszenvvel tekint a liberalizmusra. Nyilvánvaló, hogy elutasítja mint doktrínát, és elutasítja azokat a liberális(nak nevezett) elméleteket is, amelyek a független és semleges, minden kötődéstől elszakadt (disengaged) észhasználat eszméjére építkez(né)nek. Valójában azonban a különféle elméletekből összevegyített, inkohere ns eszmerendszer ellen emel kifogást, amelynek differenciáltságát éppen a semlegesség álarca mögé rejtőző, a jó-t privatizáló politikai – nem a macintyre-i értelemben vett – gyakorlat fedi el.¹³³ De nem utasítja el a liberalizmust mint hagyományt, amelynek örökösével és képviselőivel vitába szállni, ha végre számot vetne a maga tradíció voltával.

A tamási gondolkodásmód fölényét MacIntyre számára elsősorban az igazolja, hogy „képes megmutatni, miként lehetséges filozófiai párbeszédet és vitát kezdeni még az olyan álláspontokkal is, amelyekkel a kölcsönösen elfogadott előfeltevések vagy a racionális igazolás közös mércéi révén igen kevés dolgon osztozik.”¹³⁴ A szembenálló hagyományok történetét tehát nemcsak meg lehetne, hanem meg is *kellene* írni ahhoz, hogy a köztük zajló folyamatos vita lehetőséget adjon arra, hogy a hagyományok ne váljanak a burke-i értelemben vett tradícióvá, amely ellenséges az ésszel és a konfliktusokkal szemben. Ott ugyanis, ahol a hagyományt alkotó gyakorlatok és intézmények köznapi életét nem a jóról, a célokról folyó állandó polémia, kritikai felülvizsgálat vagy értelmezés határozza meg, MacIntyre szerint csak halódó vagy halott tradícióról beszélhetünk.¹³⁵ Ennek elkerülése érdekében olyan intézményekre lenne szükség, melyek nem rejtik a „konszenzus retorikájának” álarca mögé az egymással szemben álló meggyőződéseket, inkább a folyamatos vitát bátorítva, és a

¹³³ „A modern államok úgy szervezik meg az állampolgáraikat tömörítő heterogén, egymást átfedő és olykor egymással vetekedő társadalmi csoportok hűségét, hogy ideiglenesen alkut kötnek ezekkel a csoportokkal... De azért, hogy ezt megtehessek, a kormányzással és politikával foglalkozóknak sajátjukként kell elfogadniuk egy sor változó és gyakran összeférhetetlen álláspontot, különböző és gyakran összeférhetetlen értékekre kell hivatkozniuk. Hol a piac szempontjait kell előnyben részesíteniük, hol épp ezt kell megtagadniuk... hol a szokások és hagyományok értékére hívják fel a figyelmet, hol pedig a modernizáció nevében figyelmen kívül hagyják ezeket.” (Alasdair MacIntyre: „A politika, a filozófia és a közjó” In: *Közösségelvű politikai filozófiák*, Id. kiad. 86. o.)

¹³⁴ Alasdair MacIntyre: „First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues” In: *The Task of Philosophy: Selected Essays*, Id. kiad. 178. o.

¹³⁵ Alasdair MacIntyre: *Az erény nyomában*. Id. kiad. 297. o.

konfliktusoknak teret adva, segítséget nyújtanak azoknak, akiknek saját inkoherens ítéleteikkel, következtelen választásaikkal és a versengő hagyományokkal szembesülve el kell dönteniük, hogy „melyikben találják meg viselkedésük megfelelő értelmezését, énjük meggyőző magyarázatát.”¹³⁶

Modern politikai rendünkből azonban hiányoznak azok az intézményesült fórumok, melyeken keresztül az ilyen ellentmondásokat és következtelenségeket feltárhatnánk, s „így mindenki magára marad, hogy megoldást találjon”¹³⁷ A jóról alkotott elképzelések nélkül, melyek a gyakorlatokból erednek, s a hagyományok közvetítenek, nem juthatunk olyan mérce birtokába, ami alapján értékelhetnénk a versengő állításokat, azaz nem kötelezhetjük el magunkat racionális módon egyetlen hagyomány mellett sem. Tulajdonképpen ez volt *Az erény nyomában* diagnózisának a lényege: különböző, egymással szemben álló tradíciók maradványainak örökösei vagyunk, és erkölcsi-politikai vitáink, sőt életünk történetének megalkotása során is, önkényesen válogatunk közöttük, s mindezt a felvilágosodás tervezetének örökösei a semlegesség eszméjének mutatós fátylával leplezik.

Noha MacIntyre a következő munkáiban sem látatja sokkal derűsebbnek a helyzetünket, azt reméli, hogy sikerült megmutatnia, hogy „hol kell elkezdődnie korunkban az érdemi vitának”: a párbeszéd csak egy adott hagyomány alapján lehetséges, nem pedig személytelen kritériumokra hivatkozva.¹³⁸ Csakhogy a különböző tradíciók olyan intézményesített keretek között élnek tovább, melyeket az enciklopédikus vizsgálódásnak elkötelezett liberalizmus alakít. Éppen azért nehéz támadásba lendülni vele és az általa alakított körülményekkel szemben, mert a vitákat a saját nyelvére formálja át, és úgy tesz, mintha a hagyományok fölött állna, holott maga is csak egy a többi közt. A problémát az jelenti, hogy nem képes tradícióként működni. Mikor az egymásnak ellentmondó állításokat elvonatkoztatja a hagyományok kontextusától, a racionális igazolásról pedig azt feltételezi, hogy minden egyes személy számára meggyőzőnek kell lennie, valójában elnémitja a tradíciók párbeszédét.

S mégis: ha ezek a hagyományok – bármilyen marginális formában, de – léteznek a gyakorlatokban, tovább élnek bizonyos közösségek vagy vállalkozások formáiban, akkor lehet mondanivalójuk egymás számára.

¹³⁶ Alasdair MacIntyre: *Whose Justice? Which Rationality?* Id. kiad. 398. o. (magyar nyelvű közlés: 65. o.)

¹³⁷ Uo. 2. o.

¹³⁸ Uo. 401. o., (magyar nyelvű közlés: 69. o.)

III.

A javaslat

MacIntyre tomista újjászületése

„ ...a nagylelkűség elindít egy reakciót. Bármit is teszel, sok embert érint. A tettek – legyenek bár jók, vagy rosszak – egymást követik összekapcsolódva, egészen addig, amíg vissza nem térnek oda, ahol elkezdődtek.”

(Lydia Whirlind Soldier: „Wancantognaka: The Continuing Lakota Custom of Generosity”)

1. Függetlenség és ráutaltság – a gyakorlati okoskodás természete

Egy hagyomány attól az, ami, ha valóban beleívódott a közösség önmagáról alkotott elképzeléseibe, és kultúraformáló ereje van, azaz képes hatékonyan alakítani az önértelmezéseket, utat mutatva a jó élet keresése során. Mivel a MacIntyre által pártfogolt tomista arisztotelianizmus ereje kevésbé nyilvánvaló, nem biztos, hogy elég meggyőző érvekkel állhat elő, ha csupán e hagyomány folytonosságára, koherenciájára és konzisztenciájára, nyitottságára és az igazság iránti elkötelezettségére hivatkozik. Ennél szilárdabb alapokra van szüksége – pontosabban az építményből kellene valamit mutatnia, világossá téve, hogy e tradíció mely elemei vannak jelen, vagy bonthatók ki itt és most, hogy milyen tartalommal tölthető meg a teleologikus szerkezet, miféle erénykatalógusnak kell az egyéni narratívákban testet öltenie. Azaz fel kell tárnia, hogy mi az ő tomizmusának az igazsága, melynek védelmében beszáll – immár nem a hagyományokért, hanem – a hagyományok között folyó harcba.

A *Dependent Rational Animals* című kötet ugyan a korábbiakhoz mérve jóval soványabb, érvelése kevésbé kifinomult és némely kiindulópontja további argumentációt

kívánna, ebben a küzdelemben mégis hatékonyabb fegyver lehet, melynek erejét az sem csorbítja, hogy e harci eszköz nem túl tetszetős.¹³⁹

MacIntyre itt már nem a hagyományok természetére, a gyakorlatok szerkezetére és a narratívára összpontosít. Ezúttal egy hagyomány igazságáról, *bármely* gyakorlatban való részvétel elemi feltételéről, és az értelmes elbeszélés egyik alapvető követelményét jelentő beszámoltathatóságról beszél. A tervezet az utolsó (?) állomására érkezett – MacIntyre fókuszot vált, és a vizsgálódás köre beszűkül, ugyanakkor – normatív implikációit tekintve – ki is tágul.

„Az erény nyomában” tervezetének korai szakaszán úgy tűnt, hogy a filozófiai történetírás által új életre keltett teleologikus nyelvezet túlságosan üres ahhoz, hogy valódi támpontokat nyújthasson a jó élet konkrét mintáinak megalkotásához. MacIntyre az erényeket nem egy eleve adott teloszra vonatkoztatva határozta meg, hanem a különféle gyakorlatokhoz tartozó belső jókkal kapcsolatban, – végső soron pedig a jó utáni *kutatás*, az életegység megteremtésének összefüggésében. Vagyis a telosz magának az élettörténet egységének megteremtésében állt, amely történetben sajátos hierarchiába rendeződtek a gyakorlatok során elnyerhető vagy megvalósítható jók. Ez azt jelentette, hogy az erények működésének „társadalmilag teleologikus” sémáját számos különféle erénykatalógus tartalommal töltheti meg. Azok a jók pedig, amelyeknek megfelelő módon való kutatását és elérését vagy megvalósítását az erények biztosítják, különböző értékeket testesíthetnek meg, olyanokat, melyek egymást akár kölcsönösen ki is zárhatják. És itt nem csupán *Az erény nyomában* című könyvben elemzett különféle erénykatalógusokról van szó, vagyis például arról, hogy egy homéroszi hérosz életében egészen más erénykatalógus nyer kifejezést, mint amely Jane Austin hősének életét boldoggá tehetné. Elég csak a már említett zongoraművészre és betegápolóra tekintenünk (akik akár egymás szomszédjai is lehetnek), hogy lássuk, két élettörténet az erények más-más készletét testesítheti meg. Persze valószínű, hogy ez nem jelent semmiféle problémát, legalábbis addig, amíg művésznünk nem kell beteg hozzátartozóját gondoznia, vagy a betegápoló nem lel egyre nagyobb élvezetet amatőr előadásában. Ám ha választásra kényszerülnek, és segítséget várnak, az erények „társadalmilag teleologikus nyelvén” csak kevés útbaigazítást nyújthatunk nekik. Igaz, hogy az erénykatalógusok mindegyikének közös eleme a bátorság, az igazságosság és az őszinteség, de „az erény nyomában tervezet” első állomásán ezek az erények elsősorban az adott gyakorlat végzése során támasztanak követelményeket a jók megvalósítását illetően.

¹³⁹ Legalábbis bizonyos, hogy e könyv megfontolásaira nem szépirodalmi értéke okán hivatkoznak majd.

Részben éppen ez az oka annak, hogy a tervezet korai szakaszán felvázolt teleologikus szerkezet nem feltétlenül nyújt végleges gyógymódot korunk széthulló erkölcsi világának egyik alapvető problémájára, a jó privatizálódására – arra tehát, hogy „a partikuláris jó-koncepciók kidolgozása, védelmezése és megélése... a privát szférába szorul”¹⁴⁰, s az egyénnek sem oka, sem pedig módja nincs arra, hogy a nyilvánosságra bízva a jóról alkotott elképzelések megvitatását. Maga MacIntyre is tisztában van azzal, hogy csak a jó egységes (bár komplex) koncepcióként való értelmezése teszi lehetővé, hogy „birtokába jussunk egy adekvát módon meghatározott, racionálisan igazolható moralitásnak.”¹⁴¹

MacIntyre újabb vizsgálódása során a teleologikus nyelvi forma tartalommal telik meg, és nem csupán az imént sorolt erények értelme és státusza módosul, de a metaetikai érvelésből kibontakozik egy normatív elmélet is, amely a korábbiaknál jóval konkrétabb útmutatással szolgál az erkölcsi ítéletalkotás során. (Mellesleg főként olyasvalakinek nyújthat támaszt, akinek a rászorulóról való gondoskodás és a művészként – vagy bármi másként – való önmegvalósítás között kell választania.)

A normatív elmélet, a modernitás betegségére gyógyírt nyújtó „javallat” kidolgozásához azonban MacIntyre-nak le kell mondania az erények természetére vonatkozó korábbi állításáról, mely szerint a leírásuk során figyelmen kívül kell hagynunk az olyasfajta metafizikai-biológiai megfontolásokat, mint amelyekre Arisztotelész építkezett saját etikájának kidolgozása során. MacIntyre kiindulópontját most éppen az emberi lények természetére vonatkozó kijelentések alkotják. A *Dependent Rational Animals* című munka – jóllehet szerzője nem annak szánja – csattanós választ ad azoknak a kritikusoknak, akik az ember társadalmi természetére való hivatkozást túl banálisnak tartják ahhoz, hogy komoly érvekkel szolgáljon bármely létező társadalmi-politikai berendezkedés és gyakorlat közösségelvű bírálata során. Így például MacIntyre elemzése válasz lehet az „individualizmus védelmében” szót emelő Samuel Brittan-nak is, aki hiábavalónak bélyegezi a komunitáriusok arra irányuló erőfeszítését, hogy elméletüket „az” emberi természetre, vagyis arra az állításra építsék, amely szerint az ember „társadalmi lény” (*social animal*). „Szerintem – mondja Brittan némi gúnnyal – ez sokkal inkább biológiai kérdés, semhogy egy szobatudós spekulációjának tárgya lehessen”, és senki sem kerülheti meg „a probléma

¹⁴⁰ Alasdair MacIntyre: *The Privatization of Good. An Inaugural Lecture. Review of Politics*, Summer 90, Vol. 52, No.3. 346. o.

¹⁴¹ Uo. 352. o.

biológiai természetét csupán azért, hogy olyan filozófiai terminusokat használ, mint a »személy természete«¹⁴²

Persze elképzelhető, hogy mindazok, akik korábban is kételkedve tekintettek MacIntyre kanyargós pályafutására, csupán egy újabb pálfordulás jelét látják az erkölcs biológiai-metafizikai alapjainak kutatásában, holott nem erről van szó. MacIntyre ugyanis ahelyett, hogy feladná eredeti álláspontját, sokkal inkább megerősíti és kidomborítja a megközelítés irányának módosításával. Ám miközben visszatér az erények arisztotelészi alapjaihoz, bizonyos szempontból el is távolodik tőle.

A *Dependent Rational Animals* című munka érvelése a teleologikus szerkezet tartalmát az emberi természet jellemzői, – animalitásunk, a másokra való ráutaltságunk és racionalitásunk – alapján határozza meg, de sebezhetőségünk és korlátozottságunk hangsúlyozásával szövevényesebb kapcsolatot teremt közöttük annál, amit pusztán az erkölcsi nevelés fogalmával megragadhatnánk. Ez a kombináció a jó élet közegét nem egyszerűen a lehetőség szerint és az aktuálisan független gyakorlati okoskodók közösségeként mutatja be, mint Arisztotelész, hanem az adás és a fogadás hálózataiként, melyek kohéziós ereje elsősorban a kölcsönös hála, a lekötelezettség, és amelyben fontos szerep jut mindazok erkölcsi tapasztalatának, „érzékelésének, akiknek „nyomorúsága és ráutaltsága a legkevésbé sem tagadható”¹⁴³. Az ilyen közösségek más erénykatalógust kínálnak, mint Arisztotelész. Az adás és fogadás hálózataiban nem csak azt tanuljuk meg, hogy miként váljunk független gyakorlati okoskodóvá, és hogyan segítsünk másokat ebben, hanem azt is, hogy miként nézhetünk szembe a magunk és a többiek sebezhetőségével és korlátozottságával. Ezért szükségünk van az „elismert ráutaltság” erényeire is, amelyekhez hozzátartozik a jóindulat, a könyörületesség, a részvét, a figyelmesség, a türelem, a hála, valamint a megbocsátás is. Arisztotelész pedig aligha sorolná ezek mindegyikét a jó élet alkotóelemei közé – annak ellenére, hogy „egyetlen filozófus sem vette nála komolyabban az ember animális természetét.”¹⁴⁴

Jóllehet Arisztotelész világosan látta, hogy az ember racionalitása egy olyan faj jellemzője, amely folytonosságot mutat az állatokkal, (amennyiben egyes fajok előrelátó képességében a phronészis erénye nyilvánul meg), MacIntyre szerint a gyakorlati okoskodás csak Szent Tamás értelmezésében jelenik meg úgy, mint ami elválaszthatatlan nem csupán a testi létezésunktől és a biológiai meghatározottságainktól, de kiszolgáltatottságunktól és

¹⁴² Samuel Brittan: „In Defence of Individualism” In: John Haldane (Szerk.): *Philosophy and Public Affairs*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, 10. o. Vö. Stephen Holmes: *The Anatomy of Antiliberalism*, Id. kiad.

¹⁴³ Alasdair MacIntyre: *Dependent Rational Animals*. Id. kiad. 6. o.

sérülékenységünkől is. Noha ma sem vonjuk kétségbe, hogy életünk során számos betegséggel, sérüléssel és más, akár halálos fenyegetéssel, (vagy legalábbis a lehetőségével) kell szembenéznünk, és azt sem tagadjuk, hogy gyermekként különösen, de később is szükségünk van mások útmutatására és tanácsira, mégis úgy tekintünk a test nyavalyáira és a ráutaltságra, mint amivel a mindig racionális – és persze teljesen ép – erkölcsi cselekvő csupán esetlegesen, a jóakarat tárgyaként szembesül.¹⁴⁵ Önértelmezésünk különös ellentmondásainak feloldásához az erkölcsfilozófiai vizsgálódásoknak ismét fontolóra kell venniük Szent Tamás belátását, mely szerint „a test nélkül hiányzik a lélek természet szerinti tökéletessége.”¹⁴⁶

A *Veritatis Splendor* kezdetű pápai enciklika filozófiai tanulságát elemezve írja MacIntyre, hogy „[a]zok a szabályok, melyeket a gyakorlati ész megragad, a természeti törvény előírásai... Csak amennyiben tetteink megfelelnek ezen előírások követelményeinek... válhatunk olyan emberré, aki képes elérni a végső jót, mely felé természetünk vezet bennünket. Az emberi jó csak egy olyan életformán keresztül valósítható meg, amelyben kapcsolatainkat a természeti törvény normái igazgatják.”¹⁴⁷ Jóllehet a *Dependent Rational Animals* című könyvében csupán négyszer szerepel a „természeti törvény” kifejezés, MacIntyre mindvégig arról beszél, hogy mi az, ami megfelel az értelmes ember természetes hajlamainak, akire testi mivolta, vegetatív és animális funkciói is köteleességeket rónak.

Mindehhez az állati és az emberi létezés azonosságaiával és hasonlóságaival foglalkozó elemzés szolgál kiindulópontul. A delfinekre vonatkozó kutatási eredményekből valamint a Davidsonnal és Heideggerrel vitázó filozófiai állításokból összekovácsolt érvrendszer akár a mélyökológiai álláspont elkötelezettjeinek is jó szolgálatot tehet, noha MacIntyre nem ökoetikai megfontolásból ábrázol egyes intelligens állatfajokat olyan cselekvőként, amelyek intenciókkal, indokokkal és meggyőződésekkel rendelkeznek, és amelyek a maguk reflektálatlan, nyelv előtti (nem pedig nyelv nélküli), módján mégiscsak valamiféle kultúra által formált, és kultúrát formáló lények, hiszen jeleket használnak, gyakorlatokban vesznek részt, gondoskodnak egymásról, és tanulnak egymástól. Szinte bizonyos, hogy nem minden etológus fogadná fejcsóválás nélkül ezeket a fejegetéseket, ám MacIntyre-t ez valószínűleg nem akadályozná meg abban, hogy rámutasson az emberi természet animális jellegére. Éppen ezért amellet érvel, hogy egyes állatfajok az életüket fenyegető számos veszély dacára

¹⁴⁴ Uo. 5. o.

¹⁴⁵ Uo. 2. o.

¹⁴⁶ Aquinói Szent Tamás: *A teológia foglalata* 1, II q. 4a5

sincsenek teljesen kiszolgáltatva a biológiai erőknél, mivel képesek környezetük érzékelése alapján értékelné, ítéletet alkotni, és „cselekedeteik olyan célokra irányulnak, amelyek sajátos javaik alkotóelemeit képzik.”¹⁴⁸ Az állati és az emberi létezés folytonosságát nem csak a test kiszolgáltatottsága és sérülékenysége teremti meg – bizonyos szempontból a gyakorlati okoskodásuk jellege is azonos. Ennek lényege ugyanis nem valamely univerzális szabálynak megfelelő, logikailag védhető, verbális igazolásban áll. Azaz egy indok nem egyszerűen az utólagos bizonyítás eszköze, hanem *ok* a cselekvésre, mégpedig az elérni kívánt cél értelmében, azaz olyasvalamiként, amit a tett végrehajtója jó-ként értékél.

Az ember gyakorlati okoskodása kezdetben, mások gondoskodására utalt gyermekként egy intelligens állaté, amennyiben közvetlen vágyainak és testi szükségleteinek kielégítése érdekében választ a cselekvési lehetőségek közül (jóllehet egyes állatfajok egy gyermeknél jóval több szempontot vesznek figyelembe a mérlegelés során). Okoskodása azonban abban az értelemben mindvégig az állatokéval azonos marad, hogy első premisszái a kibontakozásra vonatkoznak.

MacIntyre arisztoteliánus tomista erénykatalógusa arra szolgál, hogy sebezhető állati voltunkon (bizonyos szempontból) túllépve, de a sérülékenységet mindig szem előtt tartva, mások segítségével és másokat segítve (viszonylag) független gyakorlati okoskodókká váljunk, és közben fenntartsuk azokat a kapcsolatokat, melyek a mérlegelés közegét, tárgyát és egyben a lehetőségének feltételét jelentik. Azok az erények tehát, amelyeket MacIntyre számba vesz, egy racionális állat jó életének eszközei és egyben alkotóelemei. Az, hogy mit értsünk ebben az esetben a „jó” fogalmán, független attól, hogy a cselekvő milyen szerepet tölt be, milyen tevékenységet folytat¹⁴⁹, azaz attól, hogy miként rendezi hierarchiába a hagyomány által nyújtott partikuláris jók készletét – ez a kibontakozásra, a fajra jellemző természet megvalósítására vonatkozó ítélet. A kibontakozás alapja, minden egységes egyéni élettörténet megalkotásának feltétele a független gyakorlati észhasználat képessége, amely szorosan összefonódik a másokra való ráutaltságunk elismerésével. A független gyakorlati okoskodás azt jelenti, hogy képesek vagyunk reflexió tárgyává tenni rövid távú céljainkat és pillanatnyi vágyainkat, miközben mérlegelésünk és értékelésünk mások befolyásától, pontosabban manipulációjától is független marad, és hogy olyan értelmes magyarázatot tudunk adni a tetteinkre, amelynek első premisszái (akár explicitté válnak, akár nem), a jóra

¹⁴⁷ Alasdair MacIntyre: How Can We Learn What *Veritatis Splendor* Has to Teach? *The Thomist* Vol. 58. (1994), 173. o.

¹⁴⁸ Alasdair MacIntyre: *Dependent Rational Animals*. Id. kiad. 27. o.

¹⁴⁹ Uo. 67. o.

vonatkoznak. Ám egy sebezhető, másokra utalt lény esetében ez a függetlenség sohasem lehet teljes.

Arto Laitinen úgy véli, hogy MacIntyre koncepciójának egyik legfőbb hiányossága az, hogy teljesen figyelmen kívül hagyja az akarat és a szándékosság fogalmát, a voluntarizmus elemét.¹⁵⁰ Úgy vélem, ezek éppen azért nem kapnak itt helyet, mert a kibontakozásról, a fajnak megfelelő képességek megvalósításáról van szó, nem pedig önmegvalósításról. Ez utóbbi az egyéni narratíva megalkotásának eleme lehet, persze csak bizonyos feltételekkel és megszorításokkal. Korábban már világossá vált, hogy az egyéni élet történetét sem a tökéletesen független észhasználat formálja. A hagyományok rendezik el, formálják meg és örökítik át a gyakorlatokat és a hozzájuk tartozó belső jókat, valamint a jók hierarchiáját. Így nyújtanak kritériumokat a gyakorlati okoskodáshoz, vagyis ahhoz, hogy megfelelő módon keressük és találjuk meg ezen gyakorlatok és jók helyét az életünk egységében. Mivel azonban a hagyományt – az élő hagyományt –, a jókról folyó szüntelen vitaként, az egyéni élet történetét pedig kutatásként kell elgondolnunk, látnunk kell, hogy a gyakorlati okoskodás célja nincs határozottan és eleve kijelölve.

Ám míg a gyakorlatok leírása a korábbi munkákban arra szolgált, hogy megmutassa, hogyan érvelhetünk erkölcsi kérdésekben racionálisan, a *Dependent Rational Animals* című munkában MacIntyre arra a kérdésre keres választ, hogy miként alakulhat ki, és működtethető hatékonyan ez a képesség. Úgy vélem azonban, hogy ez semmiképpen sem jelenti azt, hogy itt nem marad hely a kutatásnak, a különféle gyakorlatok által nyújtott jók elrendezésének az egyéni élettörténetben, mint ahogyan nem jelenti azt sem, hogy a független gyakorlati okoskodás és az elismert ráutaltság erényeinek birtokában ez a keresés nem fulladhat kudarcba. Laitinen megjegyzése csupán annyiban jogosult, hogy MacIntyre valóban elméletileg elhibázottnak és gyakorlatilag félrevezetőnek tart minden olyan kísérlet, amely az emberi szabadságot a választás szabadságaként értelmezi, vagyis olyasmiként, ami elsődleges a természeti törvény előírásaihoz képest, valamint független azoktól. Szerinte ugyanis az ilyen „előírásoknak való megfelelés az előfeltétele annak a tanulásnak..., melynek során megérünk a racionális ítéletalkotásra.”¹⁵¹

Egyrészt tehát arról van szó, hogy életünk során kiszolgáltatottságunk és az animális-emberi állapotra általában jellemző sebezhetőségünk rákényszerít bennünket mások támogatásának elfogadására, nem csak gyermekként és idős korban, hanem akkor is, ha

¹⁵⁰ Arto Laitinen: A Review of Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues. Associations, Journal for Legal and Social Theory* Vol. 5, 2001/1. 142-150. o.

¹⁵¹ Alasdair MacIntyre: How Can We Learn What *Veritatis Splendor* Has to Teach? *The Thomist* Vol. 58. (1994), 185. o.

valamilyen fizikai sérülést szenvedtünk, mentális betegség kínoz, vagy egyszerűen csak bizonytalanok vagyunk, szorongunk, félünk. Okoskodásunk másrészt azért sem lehet teljesen független, mert mindig másoktól, a szülőktől, a nevelőinktől és a gyakorlatokban részt vevő társainktól tanuljuk meg, hogy miként értékeljük az indokainkat, és ítéljük meg, hogy mi a jó számunkra, nem csupán itt és most, éppen adott vágyainkat figyelembe véve. Miközben szert teszünk a jók megkülönböztetésének és értékelésének képességére, a gyakorlatokban való jártasságra, és a lehetőségeink felismeréséhez szükséges önismeretre, azt is megtanuljuk, hogyan gondoskodjunk másokról, és miként tanítsuk őket – azaz: képesek leszünk a javaikat a magunkénak tekinteni.

De miért *kell* mások javát a magunkénak tekinteni? MacIntyre azt feleli: egyszerűen azért, mert mások adósai vagyunk, tartozunk egymásnak. Nem csak a szülők feltétlen gondoskodásáért érzett hála és a nevelőinknek való lekötelezettség miatt válunk mások adósaivá, hanem azért is, mert később éppúgy rá vagyunk utalva a többiekre. Gyakorlati okoskodásunk sohasem lehet teljesen független, hiszen mindig szükségünk lesz mások segítségére ahhoz, hogy megtudjuk mi a jó számunkra meghatározott körülmények között, és milyen szerepet játszanak ezek a jók életünk egységében.

Függetlenségünk azért is viszonylagos, mert az egyén csakis úgy törekedhet bizonyos jók megvalósítására, ha közben „ésszerűen számíthat” arra, hogy szükségletei „gondoskodó figyelmet kapnak.”¹⁵² MacIntyre mindvégig azt hangsúlyozza, hogy ezekben a kapcsolatokban az egyén nem kölcsönös előnyök reményében gondoskodik másokról és törődik a többiek jóllétével. Az egyéni és a közjók összefonódása miatt sohasem csupán önmagunkért, hanem másokért is érvelünk, és megesik, hogy a szó valódi értelmében kell mások helyett szólnunk. Sőt maga a mérlegelés is közös tevékenység, amit csak másokkal együtt gyakorolhatunk, úgy, hogy magunkévá tesszük azok nézőpontját is, akik részei ezeknek a kapcsolathálóknak – azaz sohasem tekinthetünk meggyőződéseinkre, többiekhez való viszonyunkra és elkötelezettségeinkre, a magunk és a mások javára valamiféle külső nézőpontból.

Az adás és a fogadás MacIntyre által bemutatott hálózataiban nem valamiféle homályos felebaráti szeretet vagy altruista késztetések miatt tartozunk felelősséggel a szükségben szenvedők és az elesettek iránt. Sokkal inkább azért, mert tisztában vagyunk egyrészt azzal, hogy egyéni javaink egyúttal közös jók (nem azért, mert a közösség kényszeríti ránk, hanem abban az értelemben, hogy közös mérlegelés eredményei), másrészt pedig tudjuk azt is, hogy sebezhetőségünk bármikor az ő helyükbe állíthat bennünket. A

¹⁵² Alasdair MacIntyre: *Dependent Rational Animals*. Id. kiad. 108. o.

független gyakorlati okoskodás csak akkor lehet hatékony, ha az önismereten kívül (ami szintén mások megerősítése által formálódik), rendelkezünk azzal a képzelőerővel, ami segít bárki más nézőpontját a magunkévá tenni, hogy lehetőségeinket minél szélesebb perspektívából mérlegeljük, így az esettekből és a szükségben szenvedőkből is.

Az erények két készlete, a független gyakorlati okoskodásé és az elismert ráutaltságé, valóban különbözik egymástól, azonban több egymásba fonódó szál teremt közöttük elszakíthatatlan kötelékeket, így a sérülékenységünkből fakadó problémák és a tragédiák kezelését nem az érzelmekre vagy az ösztönökre, s nem is a jog külső kényszerítő eszközére bízva, hanem – mint látni fogjuk – az elismert ráutaltság erényeit birtokló racionális cselekvőre. Ennek megfelelően MacIntyre határozottan állítja, hogy bármilyen fontos legyen is a család vagy az állam szerepe a kibontakozás szempontjából, csak a kettő között bukkanhatunk rá az adás és fogadás hálózataira, ahol szert tehetünk azokra az erényekre, melyek az ember számára való jó élet feltételeit és egyben alkotóelemeit jelentik.

2. Adás és fogadás – az igazságosság kritériumai

MacIntyre sajnos nem sokat árul el arról, hogy hol keressük ezeket a közösségeket, – az adás és fogadás hálózatait –, sem pedig arról, hogy miként működnek vagy kellene működniük a valóságban. Aligha szolgál megfelelő támpontként, ha a kutatás során csupán olyan szűk, és zárt közösségek példáira hagyatkozhatunk, mint *Az erény nyomában* című könyvben említett sakk-körök, kutatói közösségek, zenekarok vagy focicsapatok. Ezek a példák a belső jók megvalósítására irányuló gyakorlatok és a gyakorlatok fenntartásához szükséges erények működésének illusztrációi, nem pedig az olyan hálózatoké, amelyek a különféle gyakorlatok keretétől szolgálnak, pontosabban átszövik, összeszövik a különböző gyakorlatokat.

Amint korábban már említettem, a *Dependent Rational Animals* című kötet részben azért játszik igen jelentős szerepet a macintyre-i tervezet sikere szempontjából, mert megmutatja, hogy miféle erénykatalógusnak kell minden egyéni élettörténetben, a jó-koncepciók bármely hierarchiájának – bizonyos szempontból – egyéni megalkotása során és eredményeként testet öltenie. MacIntyre azonban inkább *fel*mutatja a független gyakorlati okoskodás és a beismert ráutaltság erényeit, ahelyett, hogy csakugyan *meg*mutatná őket – vagyis leírná azt, hogy kik, hol és hogyan élnek ezen erényeknek megfelelően. A teleologikus

forma valóban tartalommal telik meg, de csupán a filozófiai reflexió szintjén, így továbbra is válaszra vár Susan Stephenson kérdése, vagyis az, hogy „miként vezethető vissza a gondolat a megélt tapasztalat világába”¹⁵³.

Mi sem bizonyítja jobban Stephenson kérdésének jelentőségét a *Whose Justice? Which Rationality?* című munka megfontolásainál. MacIntyre ott amellet érvelt, hogy csak úgy vethetjük össze a különböző hagyományok által preferált eltérő jó-koncepciókat, és csak abban az esetben értékelhetjük racionálisan a versengő álláspontokat, ha mintegy második anyanyelvként elsajátítjuk a rivális tradíció nyelvét. Azaz olyan módon kell értelmeznünk és megértenünk egy, a miénktől eltérő hagyomány örököseit és képviselőit, mint ahogyan az idegen terepen dolgozó antropológus vizsgálódik, aki nem áltatja magát azzal, hogy eggyé válhat a „benszülöttekkel”. Egy idegen kultúra kutatójának beszédbe kell elegyednie az ismeretlen világ lakóival, és ezt követően, a látottak, hallottak alapján kell „sűrű leírást” adnia a világról. Vajon nem kellene-e MacIntyre-nak hasonló beszámolóval, a teoretikus megfontolásokat és az értelmezés anyagát összekapcsoló leírással szolgálnia azon erkölcsi hagyomány továbbélő elemeiről, amelyek a versengő álláspontok megítélésének mércéiként működnek, és biztosítják érvelésének normatív hátterét.

Az erény nyomában című könyv egyik fontos belátása éppen az volt, hogy a jó természetére vonatkozó egyet nem értés nem pusztán elméleti, hanem alapvetően gyakorlati szembenállás, éppen ezért a jóról alkotott elképzelésekkel nem lehet pusztán teoretikusan vitázni: „Csak akkor tudjuk meg, hogy mit jelent valójában egy adott jó-koncepció és a hozzájuk kapcsolódó intellektuális erények és szabályok, ha a társadalmi élet sajátosságaiban megtestesülve találkozunk vele.”¹⁵⁴

A másokra utalt, racionális lények világának leírásából nem derül ki, hogy melyek és miként működnek az adás és fogadás hálózatai, márpedig ha MacIntyre valóban meg akarja győzni ellenfeleit, akkor olyan módon kell bemutatnia a maga álláspontját, hogy lehetőséget adjon az eltérő elgondolások megfogalmazására, és a velük való összecsapásra. Ha csakugyan egy élő hagyomány talaján állva érvel, akkor – hogy e tradíciót életben tartsa –, lehetővé kell tennie a vitát. Ehhez azonban számot kell adnia e hagyomány befogadó és nyitott voltáról. MacIntyre beszámolójából azonban hiányoznak a hús-vér emberek, akiknek hangját valóban hallhatjuk, mikor önmagukért, vagy mások helyett és másokért szólnak, és nem világos az sem, hogy a másokra utalt független gyakorlati okoskodók mondanivalójukat milyen

¹⁵³ Susan Stephenson: *Narrative, Identity and Modernity*. Discussion Paper for ECPR Workshop „The Political Uses of Narrative” (March 29-31, 1999), <http://www.essex.ac.uk/ECPR/events/jointsessions/paperarchive/mannheim/w22/Stephenson.PDF>

csatornák közvetíthetik. Más munkáiban időnként ugyan megemlíti a farmgazdálkodó közösségeket, néhol utal gyermekkori emlékére, a halászok csoportjára, vagy a walesi bányászközösségekre, és elemzéseiben – talán valamivel gyakrabban és módszeresebben vizsgálva – felbukkannak az oktatás bizonyos intézményes formái is, egyébként azonban hallgat a kérdést illetően.

Joseph Dunne inkább azt tartja zavarba ejtőnek, hogy MacIntyre rég letűnt közösségek életmódjára hivatkozik, és hangot ad gyanújának (igaz, nagyon óvatosan), miszerint nem alaptalanul vádolják őt nosztalgiával. Szerinte MacIntyre azért utal éppen ezekre a közösségekre, hogy megmutassa, a modernitás küszöbén átlépve szükségképpen felbomlanak az ilyen csoportok tagjait összetartó kötelékek, és a közösség, mint közös értékek megtestesítője vagy eltűnik, vagy csak teljes elkülönülésben létezhet tovább.¹⁵⁵ Bármilyen pesszimista MacIntyre, nem hiszem, hogy valóban az a szándék állna utalásai mögött, hogy rámutasson, minden elveszett. A jelen és a jövő között a múlt teremt kapcsolatot – az általa említett példák a saját gyermekkori emlékei, a saját múltjának örökségei, ami benne, az ő értékeiben, az ő jóról alkotott elképzelésében *él* tovább. Inkább azt találok különösnek (és bizonyos értelemben sokatmondónak), hogy MacIntyre a saját történetét alkotó példákat sem bontja ki, ehelyett egy újabb, történeti és szociológiai vizsgálódás hatáskörébe utalja a feladatot.

Mindezek ellenére el kell ismernünk, hogy az, amit MacIntyre az adás és fogadás hálózatairól – jóllehet igen szűkszavúan – elárul, messze több, mint amit az oly sokat emlegetett, ám közelebről soha meg nem határozott „helyi közösségekről” megtudhattunk. Amint azt korábban már említettem, a komunitárius politikai gondolkodással szemben megfogalmazott és leggyakrabban hangoztatott ellenvetés éppen azzal kapcsolatos, hogy nem definiálják pontosan a szótárukban szereplő kulcskifejezéseket – így például a „konstitutív közösség” fogalmát sem. Részben maga MacIntyre is azért idegenkedik attól, hogy megfontolásait és érveit a „közösségelvű” jelzővel illessék, mert azt gyanítja, hogy e homályosság mögött valójában az a meggyőződés rejlik, amely szerint a közösség mint olyan önértékkel bír, függetlenül attól, hogy milyen életmódot tart értékesnek.¹⁵⁶ Jóllehet nem

¹⁵⁴ Alasdair MacIntyre: The Privatization of Good. An Inaugural Lecture. *Review of Politics*, Summer 90, Vol. 52, No.3, 355. o.

¹⁵⁵ Joseph Dunne: Critical Notice. Ethics Revised: Flourishing as Vulnerable and Dependent, *International Journal of Philosophical Studies*, Aug 2002, Vol. 10, Issue 3, 353. o.

¹⁵⁶ „...hiba azt feltételezni, hogy a helyi közösségben, mint olyanban van valami jó. A helyi közösség viszonylag ki méretei, a szemtől-szembe találkozások és beszélgetések szükségesek ahhoz, hogy közösen elérhessük... a közös jót..., ám az igazságos nagylelkűség és az együttes mérlegelés erényei nélkül a helyi közösségek a szűklátókörűség, az önelégültség, a kívülállókkal szembeni előítélet, s egy egész sor más torzulás... folytán megromolhatnak.” Alasdair MacIntyre: *Dependent Rational Animals*. Id. kiad. 142. o. [magyar nyelvű közlés:

tudjuk meg – legalábbis MacIntyre-től –, hogy hol találjuk az adás és fogadás hálózatait, az kiderül, hogy melyek egy közösség „egészséges” működésének a feltételei és alkotóelemei, s hogy mi az, ami az emberek csoportjának/csoportjainak életmódját értékessé teszi. Vegyük hát szemügyre ezeket a kritériumokat.

MacIntyre szerint egyénként csak akkor törekedhetünk ésszerűen bármely partikuláris jó megvalósítására, és csak az alapján kereshetünk helyet számukra életünk egységében, ha azokat a közösség is jóként értékeli, és megfelelő erőforrásokat biztosít az elérésükhöz, miközben lehetővé teszi, hogy másoktól tanulhassunk, és mi magunk is részt vehessünk a jók készletének meghatározásában. Ezért az adás és fogadás hálózatainak olyan intézményes struktúrákban kell testet ölteniük, melyek biztosítják a közös mérlegelést, mégpedig olyan módon, hogy a közösség minden tagja hallathassa a hangját, akár szószólók útján, s így a politikai cselekvés a mindennapi élet részévé váljon, mindenki számára. A politika ebben az értelemben nem instrumentális tevékenység, nem a javak és a jogok elosztásának eszköze, a versengő érdekek összehangolója, hanem olyan gyakorlat, amelynek lényege és célja maga a cselekvés. Az adás és fogadás hálózataiban a résztvevők mindegyike olyasvalaki, „akitől tanulhatunk, és tanulnunk is kell a közös jóról és a magunk javáról”¹⁵⁷, olyasvalaki, aki hozzájárul ahhoz, hogy független gyakorlati okoskodóvá váljunk, s hogy e képességünket hatékonyan gyakorolhassuk. Ezért bizonyos értelemben mindenkinek elismerésben és megbecsülésben kell részesülnie – ez nem előfeltétele, hanem konstitutív eleme a politika gyakorlatának.

Az igazságos társadalmi-politikai berendezkedés követelményeiről szólva MacIntyre igen szűkszavú. Mindössze annyit árul el, hogy a javak elosztásának kritériuma a független gyakorlati mérlegelők vonatkozásában az érdem, a leginkább ráutaltak és korlátozottak esetében pedig mindenekelőtt a szükségleteket kell figyelembe venni. Ám ezek a rövid utalások, és mindaz, amit az adás és fogadás hálózatainak kialakulásáról és működéséről megtudhattunk, Arto Laitinen szerint érdekes hasonlóságot mutat azokkal az egymásra épülő elismerési formákkal, amelyekre Axel Honneth a társadalomkritika normatív háttéréül szolgáló teóriáját építi.¹⁵⁸ Úgy vélem, érdemes alaposabban megvizsgálni ezt a feltételezést, hogy fény derülhessen MacIntyre elgondolásának néhány apróbb részletére.

„A közjó politikai és szociális struktúrái”(Cserne Péter fordítása) In: *Közösségetlövő politikai filozófiák*. Id. kiad. 109. o.]

¹⁵⁷ Uo. 135. o. (magyar nyelvű közlés: 102. o.)

¹⁵⁸ Axel Honneth: *Elismerés és megvetés. Tanulmányok a kritikai társadalomelmélet köréből*. (Weiss János fordítása), Jelenkor, Pécs, 1997.

Honneth szerint egy közösség „egészséges” működését az alapján ítélnék meg, hogy mennyiben sikeresek és kiteljesedettek azok az elismerési viszonyok, amelyek az emberi méltóság meghatározó elemeit biztosítják. Az önbizalom, az öntisztelet és az önérték-tudat – amelyek csak a másokkal való érintkezések során, mások elismerésének tapasztalata által nyerhetők el és őrizhetők meg –, nem csupán az egyéni jóllét, azaz bármely értékesnek tartott életcél megvalósításának feltételeit jelentik, hanem egyben az identitásformálódás interszjektív folyamataiba ágyazódó kötelességek teljesítésének alapját is. Honneth az elismerési viszonyokat az egyén teljes integritását sértő negatív tapasztalatokból kiindulva, a megvetés különböző formáinak tükrében írja le. A szeretet és a gondoskodás hiánya vagy a fizikai bántalmazás az egyén önmagába és a világba vetett bizalmának kialakulását gátolja – ez az elismerési (-megvetési) viszonyok első dimenziója. A második lényege az, hogy senki sem tisztelheti önmagát kellőképp, ha jogi diszkrimináció éri vagy kirekesztettnek érzi magát. Mindezek mellett pedig – és ez a harmadik dimenzió – senki sem bizonyosodhat meg személye értékéről és jelentőségéről, ha a közösség nem ítéli értékesnek a meggyőződéseit, a képességeit és a céljait.

A megvetettség és megalázottság különböző formáiból kiindulva megragadható a jó élet formális, azaz a konkrét mintákat és célokat meghatározatlanul hagyó koncepciója, leírhatók azok az elismerési viszonyok, amelyek nemcsak az önazonosság, és az önmagunkhoz való pozitív viszony kialakulásának, hanem egyben társadalmat összetartó erkölcsi rend létrejöttének és fennmaradásának a feltételeit is jelentik. A szeretet és a gondoskodás, ami az érzelmi kötődések által meghatározott kapcsolatokat jellemzi, nélkülözhetetlen ahhoz, hogy megértsük, elfogadjuk, és becsüljük önmagunkat. Ehhez azonban szükség van a közösség együttműködésére, aminek az a feltétele, hogy minden egyes személyt másokkal azonos jogok és kötelességek birtokosaként, kompetens erkölcsi cselekvőként kezeljenek, és szükség van arra is, hogy a közösség tagjai kölcsönösen elfogadják a különböző életmódokban rejlő értékeket. Ezek az elismerési szférák nem csupán a közösség kooperatív dimenzióját határozzák meg, hanem kialakítják a társadalmat összetartó szolidaritás köteleit is.

MacIntyre megközelítésmódja tehát valóban mutat némi hasonlóságot Honneth kiindulópontjával. Bár a független gyakorlati okoskodás és az autonómia fogalmát némiképp eltérően értelmezik, abban egyetértenek, hogy a gyermeki lét gyámoltalanságától a felnőttkor önállóságáig vezető utat „nem járhatjuk be egyedül, s az út során mindenvégig

sebezhetőek”¹⁵⁹ vagyunk. MacIntyre az adás és fogadás hálózatait, a honneth-i elismerési szférákhoz hasonlóan, a sebezhetőségből kiindulva, vagyis a kibontakozást akadályozó tényezők alapján írja le, és az elemzés során nála is fontos szerepet kap az a kérdés, hogy milyen veszélyeknek és sérüléseknek van kitéve az egyén a független gyakorlati okoskodás képességének elsajátítása során. Mégis félrevezető lenne, ha megpróbálnánk Honneth elismerélméletének analógiájára elkülöníteni, és egymástól függetlenül értelmezni a kibontakozás feltételeit és alkotóelemeit, mint Laitinen teszi. Ha az adás és fogadás kötelékeinek szárait szétbontjuk a szülők feltétlen szeretetére, a gyakorlatban elnyerhető, feltételhez kötött megbecsülésre, ami az egyéni hozzájárulásért és az eredményekért jár, valamint a személy elismerésére független gyakorlati észhasználóként, akkor valóban elhomályosul, hogy miként kapcsolódhat össze az érdem és a szükséglet kritériumainak alkalmazása, és a társadalmi-politikai struktúrában valóban „nem marad hely a partikuláris teljesítmények elismerésére.”¹⁶⁰

Ha az adás és fogadás kapcsolataira nem a szó szoros értelmében vett hálózatként, szövedékként tekintünk, könnyen kételyeink támadhatnak MacIntyre következetességét illetően, és Laitinenhez hasonlóan zavarba ejtőnek találjuk majd a szükséglet és az érdem kritériumainak együttes alkalmazását. Laitinen úgy véli, hogy a gyakorlatokhoz kapcsolódó elismerés teljesen eltérő logikát követ, mint a rászorultak igényeinek kielégítése. Csakhogy MacIntyre érvelésének lényege éppen az, hogy „az erények csakis azért tesznek képessé arra bennünket, hogy független gyakorlati okoskodóvá váljunk, mert egyúttal lehetővé teszik azt is, hogy részt vegyünk az adás és fogadás kapcsolataiban, melyeken keresztül gyakorlati okoskodóként elérhetjük céljainkat”.¹⁶¹ Vagyis: azoknak az erényeknek és képességeknek az elsajátítása és birtoklása, amelyek alkalmassá tesznek a feltétlen gondoskodásra, és megkövetelik a rászorulóknak szükségleteinek kielégítését, elengedhetetlen feltétele annak, hogy az egyén (viszonylag) önálló okoskodóvá váljék.

Nem egyszerűen arról van szó, hogy a feltétlen gondoskodás bizonyos értelemben az érdem fogalomkörébe esik, hiszen pontosan azon alapul, hogy az adás és fogadás hálózataiban valamilyen módon mindenki hozzájárul mind az egyéni, mind pedig a közjóhoz. MacIntyre azt mondja, hogy a közösség minden egyes tagjának *tartozunk*, a fogyatékosoknak és a nélkülözőknek éppúgy, mint a gyermekeknek és az időseknek, mivel tőlük is kapunk

¹⁵⁹ Joel Anderson, Axel Honneth: „Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice” In: John Christman, Joel Anderson (Eds.): *Autonomy and the Challenges to Liberalism. New Essays*. Cambridge, Cambridge University Press, 2005, 130. o.

¹⁶⁰ Arto Laitinen: A Review of Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. *Associations, Journal for Legal and Social Theory* Vol. 5, 2001/1. 149. o.

¹⁶¹ Alasdair MacIntyre: *Dependent Rational Animals*. 120. o.

valamit, ők is hozzásegítenek ahhoz, hogy képesek legyünk az önálló gyakorlati érvelésre – ha másként nem, hát a példájukkal: megmutatják, honnan jöttünk, merre tartunk, és szembesítenek a szellemi és testi épségünket fenyegető veszélyek lehetőségével.

3. Adás és fogadás – az igazságos nagylelkűség erénye

Mindez azonban kevés ahhoz, hogy megértsük MacIntyre javaslatát, a modernitás betegségére ajánlott *közösség*-elvű gyógyír „összetevőit”. (Tegyük hozzá: az sem teszi egyszerűbbé az olvasó dolgát, hogy ez az igen sok összetevőből álló „recept” pontosan olyan tömören és szikár módon van megfogalmazva, mintha egy, csakis a gyógyszerésznek szóló orvosi vény lenne.) Vizsgáljunk hát meg alaposabban egy újabb „adalékot”, és vegyük szemügyre egy másik nézőpontból is azoknak a kapcsolatoknak a természetét, amelyek megalkotják és fenntartják az adás és fogadás hálózatait. Nézzük meg, mit jelent az, hogy a másik adósa vagyunk, s hogy mit ért MacIntyre azon, hogy mindenkinek meg kell adnunk azt, amivel tartozunk neki.

Mindenekelőtt el kell oszlatni azon félreértés lehetőségét, miszerint a gondjainkra bízott, támogatásra szoruló személlyel csak mint egy meghibásodott biológiai szerkezettel szembesülünk, s hogy a gondoskodás kötelessége *pusztán* a test kiszolgáltatottságából és sérülékenységből fakad.

MacIntyre hosszú listát ír arról, hogy milyen helyzetekben kiszolgáltatott, vagy válik kiszolgáltatottá az ember: gyermekként és idős korában mindenki sebezhető, mások gondoskodására szorulnak azok is, akik testi vagy szellemi fogyatékkal élnek, de átmenetileg, valamilyen betegség idején, vagy sérülés esetén bárki kiszolgáltatottá válhat, sőt MacIntyre a sebezhetőség forrásának tekinti az alapvető anyagi javak nélkülözését, a szükséglet is, valamint a kétségbeesést, a reménytelenséget, és a félelmet. Ám egyszer sem mutat rá pontosan arra, sehol sem fogalmazza meg minden kétséget kizáróan, hogy mi a lényege ennek a sebezhetőségnek, vagyis azt, hogy mi az, ami sérül.

Sok mindent elárul azonban, hogy szinte mindig a *disabled* jelzöt használja, ami nem egyszerűen a szó hétköznapi értelmében vett fogyatékosra, vagyis valamilyen patológiás eredetű fizikai vagy mentális rendellenességre utal, hanem valamiféle akadályoztatottságra, bizonyos képességek hiányára (is). Azaz többnyire (bár nem kizárólag) azt az állapotot írja le, amit a független vagy önálló gyakorlati észhasználat képességének hiánya jellemez.

Nyilvánvaló tehát, hogy ez képesség, vagy a képesség gyakorlásának feltételei szenvednek csorbát. De mi az, amit így, vagy emiatt nélkülöznie kell az embernek? Mit veszít el a képességével együtt?

Honneth elgondolásai ismét figyelemreméltónak tűnnek, s talán segítséget nyújtanak ahhoz, hogy tovább árnyaljuk MacIntyre mondanivalójának lényegét. Miközben fontolóra vesszük az újabb kapcsolódási pontokat az adás és fogadás hálózatai, valamint a kölcsönös elismerés által formált kapcsolatok között, választ kapunk egy másik olyan ellenvetésre is, amit igen gyakran hangoztatnak a közösségetlenség gondolkodással szemben. Marty Gallagher szavaival ez a következőképpen hangzik: „A Jó-ról alkotott minden teleologikus/archeologikus elképzelés olyan hierarchiába zár..., amelyben az egyének csak addig értékesek a közösség számára, amíg hozzájárulnak a közös Jó-hoz. Ez veszélybe sodorja a közösség tagjainak szabadságát és méltóságát, s a közös jó megvalósításának eszközévé téve őket, megsérti a kanti imperatívuszt, mely szerint minden emberi lényel önmagában vett célként kell bánni.”¹⁶² E kifogás (vagy inkább vád) lényege abban áll, hogy amennyiben a komunitáriusoknak sikerülne tartalommal megtöltenie azokat a kifejezéseket, amelyek kritikájuk normatív hátterét alkotják, akkor a „közjó”, a „konstitutív közösség” és a „jó élet” fogalmai testet öltve az autonómia és a méltóság felszámolásának veszélyével fenyegetnének.

Honneth szerint a jó élet minden speciális formájának alapvető feltétele a méltóság, vagyis az, hogy az egyén tudatában van saját személye értékességének. Ahhoz, hogy világossá váljon, milyen értelemben beszélhetünk az individuum önmagához fűződő pozitív viszonyáról, Honneth számára a gyermekkori fejlődéssel foglalkozó pszichológiai elképzelések és a filozófia személyiség-elméleti teóriái által megerősített előzetes belátások nyújtanak segítséget (akárcsak MacIntyre-nak, mikor a független gyakorlati okoskodás képességének kialakulását elemzi). Honneth az önreflexió három szintjét különbözteti meg. A legalapvetőbb a testi integritás szférájára vonatkozik, ahol az egyén saját személye részeként értelmezi lelki szükségleteit és vágyait; másodikként a normatív önmegértést említi, melynek során az egyén önmagát morálisan kompetens személyként, a jogoknak a többiekkel egyenrangú hordozójaként ismeri meg; a harmadik pedig az öntudatnak az a formája, mely a saját életmódot meghatározó célok, értékek és tulajdonságok jelentőségére és értékességére vonatkozik. A méltóság alkotóelemei tehát ennek megfelelően az önbizalom, az öntisztelet és az önérték-tudat.

¹⁶² Marty Gallagher, „Ethical Subjectivism and the Question of the Good” Elhangzott 2003. Október 3-án, az *On Formation and Renewal* című konferencián (Center for Ethics and Culture, University of Notre Dame)

Láthattuk, hogy MacIntyre érvelése a Honneth-éhez hasonló mintát követ: mikor sebezhetőségről és kiszolgáltatottságról beszél, implicit módon a kibontakozásra, az ember számára való jó élet feltételeire utal. MacIntyre koncepciójában azonban az elismerés és a méltóság *fogalma* nem játszik meghatározó szerepet. Megemlíti ugyan a kölcsönös elismerés szükségességét, mint az egyéni jóllét és a közösség egészséges működésének feltételét, de nem vet számot azzal, hogy mi az, amit elismerünk, pontosabban: mi az, ami sérülést szenved az elismerés hiányában. Ám az, hogy nem használja ezeket a kifejezéseket, nem jelenti azt, hogy nem is képes számot adni róluk. Minden bizonnyal azért nem szerepelnek érvelése szótárában, mert könnyen egyoldalúvá tenné a független gyakorlati okoskodás koncepciójának értelmezését, azt a gyanút ébresztve, hogy pusztán az önmegvalósítás – vagy ami MacIntyre szerint még rosszabb, a racionális érdekvényesítés – eszköze. Ám ahhoz, hogy amennyire lehet, világosan lássuk azokat az egymásba bonyolódó szálakat, amelyek az adás és fogadás hálózatait szövik, nem téveszthetjük szem elől a hálózatokat alakító és fenntartó kapcsolatok ezen aspektusát sem. A kérdés tehát az, hogy mit jelent, és milyen kötelességeket ró az emberre a saját és a mások sebezhetősége.

Idézzük fel a valóban gondoskodásra szoruló, bizonyos képességeitől a szó szoros értelmében megfosztott Alzheimer-beteg, vagy az „elveszett tengerész” példáját. Állapotuk, és mindaz, ami velük történt-történik nemcsak a személy integritását megteremtő élettörténet széttöredezésének folyamatát tárja elénk, hanem – ezzel együtt – azt is megmutatja, hogy mi az, amit e történet széthullásával együtt elveszítenek.

Leila Shotton és David Seedhouse igen alapos elemzést nyújtanak arról, hogy miként értelmezhető-értelmezendő az emberi méltóság fogalma a betegápolás, a gondoskodás kontextusában. Adnak azonban egy rövid meghatározást is, ami a maga tömörségében igen sokatmondóan fogalmazza meg, hogy mit érez az, aki úgy véli, elveszítette a méltóságát: „nevetségesnek, inkompetensnek, inadekvátnak, és *rendkívül sebezhetőnek*”¹⁶³ tartja magát.

Amikor tudatosul a demencia, azaz a kór korai és középső szakaszában, a beteg általában még tisztában van azzal, hogy mi történik vele. Tudja, hogy lassan elveszíti azt a képességét, mely alkalmassá teszi arra, hogy a múltat összekösse a jövővel, s amely lehetővé teszi, hogy pontosan felmérje tettei és szavai következményeit, és önállóan ítéletet alkosson. Janie Butts megrázó leírást ad édesapja viselkedéséről, mikor az asszony arra kényszerült, hogy elvegye a férfi autójának a kulcsát, és végleg megtiltsa neki azt, amit addig a szabadságot jelentette számára: hogy vezessen. A férfi szomorúan keringett az autó körül, közel egy órán át – nem értette, mi történt, de azt érezte, hogy valamitől megfosztották.

¹⁶³ L. Shotton, D. Seedhouse: Practical Dignity in Caring. *Nurs Ethics* 1996/5: 246. o. (Kiemelés tőlem. – H. É.)

Zavarodottsága és szégyenérzete az állapota romlásával egyre nőtt, különösen, mert a családja is úgy tekintett rá – többnyire persze okkal –, mint aki „inkompetens”, „inadekvát” módon cselekszik, és időnként nevetségesen viselkedik. Tiszta pillanataiban pedig haragosan kérte, hogy bánjanak vele „személy”-ként.¹⁶⁴ Sacks tengerésze többnyire nem tudta, hogy mit veszített, ám mikor mégis sikerült valahogyan emlékeztetni rá, vagy kénytelen volt szembesülni a helyzetével, akkor ő is zavart, csalódottságot és dühöt érzett.¹⁶⁵

A személy integritásának, *egész-ségének* sérülésével a méltóság érzete szenved csorbát. Szélsőséges esetben, (a súlyos demenciával járó kórok lefolyása során jóformán elkerülhetetlenül), a beteg teste kiszolgáltatottá válik, az egyén nem képes értelmezni és értékelni sem a mások, sem a saját tetteit, és többé nem maga határozza meg a céljait sem. Azaz: a honneth-i értelemben sérül az önbizalma, az önérték-tudata, s ha elismerik is őt a másokéval (többé-kevésbé) azonos jogok birtokosaként, e jogok által határolt területen nem mozoghat szabadon.

Korábban láthattuk, hogy a méltóság meghatározó elemeit biztosító elismerési viszonyok milyen kötelességeket róttak a Honneth által leírt közösség tagjaira. Ám az is világossá vált, hogy az adás és fogadás macintyre-i hálózatait szövő szálak nem bonthatók szét a szülők feltétlen szeretetére, és a gyakorlatban elnyerhető, feltételhez kötött megbecsülésre, ami az egyéni hozzájárulásért vagy az eredményekért jár, illetve a személy független gyakorlati észhasználóként elismerésére. A másokra utalt, sebezhető racionális lény független gyakorlati okoskodása, ami méltóságának forrásául szolgál¹⁶⁶ – bár amint említettem, MacIntyre itt nem használja ezt a fogalmat – másféle kötelességeket, pontosabban fogalmazva: súlyosabb „terhet” ró az adás és fogadás hálózatainak tagjaira.¹⁶⁷

A MacIntyre által leírt közösségben Butts nem (csak) azért gondoskodik az apjáról, mert szánalmat érez iránta. Sacks pedig nem (csak) azért segít az „elveszett tengerésznek” a protokoll előírásain túl egyéb terápia alkalmazásával, mert csupán így felelhet meg a kiválóság azon kritériumainak, amelyeket az orvoslás gyakorlata jelöl ki számára.

¹⁶⁴ Janie B. Butts, Karen L. Rich: Acknowledging Dependence: A MacIntyrean Perspective on Relationships Involving Alzheimer's Disease, *Nursing Ethics*, July 2004, Vol. 11, No. 4, 400-401. o.

¹⁶⁵ Oliver Sacks: „Az elveszett tengerész” In: *A férfi, aki kalapnak nézte a feleségét és más orvosi történetek*, Id. kiad. 49. o.

¹⁶⁶ A gyakorlati okoskodás természetére vonatkozó korábbi elemzésnek megfelelően ez tömör megfogalmazás a következő – nem kevésbé tömör – kiegészítésre szorul: A méltóság forrása az a független gyakorlati okoskodás, ami az egyéni életet egységes történetté „kerékíti”, és ami, részben azáltal, hogy érthetővé teszi mások számára az egyén ítéleteit, tetteit és szavait, hozzájárul ahhoz, hogy megértse önmagát is. Továbbá ez a gyakorlati okoskodás nem azonos a semleges, minden kötődéstől elszakadt észhasználattal, hiszen a másokkal való kapcsolatban formálódik, és premisszáit a sebezhető, másokra utalt racionális lény kibontakozására vonatkozó megfontolásokból meríti. S végül: a méltóság forrása annak gyakorlati okoskodásnak a képessége, amelynek kibontakoztatása és gyakorlása nem lehet független az elismert ráutaltság erényeitől.

Természetesen nem azt állítom, hogy az adás és fogadás hálózatainak fenntartása egy klinika vagy egy ápolási otthon dolgozóinak áldozatos munkáját igényli (noha valóban mintául szolgálhatnak arra, hogy miként működnek e hálózatok a gyakorlatban). Éppúgy nem szeretném, ha példáim azt sugallnák, hogy a sérülékenységgel való szembenézés vagy számot vetés azt jelenti, hogy a demencia fenyegetésében kell leélnünk az életünket. Sokkal inkább arról van szó, hogy az adás és fogadás hálózataiban az elismert ráutaltság erőneinek kell alakítaniuk kapcsolatainkat.

E kapcsolatok természetét vizsgálva Joseph Dunne tesz egy rövid megjegyzést arra vonatkozóan, hogy bizonyos szempontból párhuzamot vonhatunk a sebezhetőséggel számot vető független gyakorlati okoskodók és a „tudatlanság fátyla” mögött álló rawls-i racionális választók között.¹⁶⁸ MacIntyre szerint éppen a racionalitás képessége teszi lehetővé, hogy belássuk, gondoskodnunk kell a rászorulókról, hiszen ők azok, akik szembesítenek azzal, hogy honnan jöttünk (valaha mi is gondoskodásra szorultunk) és azzal, hogy merre tartunk (magunk is rászorulókká válhatunk.) Az „eredeti helyzet” rawls-i döntéshozói az igazságosság elveinek meghatározása során abból a megfontolásból indulnak ki, hogy a „tudatlanság fátyla” mögül kilépve abban a társadalmi-politikai valóságban kell majd élniük, ahol az intézmények a maguk által megfogalmazott elvek szerint működnek. Éppen ezért a döntéshozatal során úgy okoskodnak, hogy talán a legrosszabb helyzetben találják majd magukat. Némi hasonlóság valóban megfigyelhető, ám míg Rawls döntéshozójának megfontolásai csupán módszertani előfeltevésként szolgálnak, így miután kilépett a „fátyol” mögül, csak az igazságosság elvei biztosíthatják, hogy szükségletei „gondoskodó figyelmet” nyernek, addig MacIntyre gyakorlati okoskodója soha nem is lépett be a „fátyol” mögé. De nem csupán ennyi a különbség. MacIntyre közösségének tagjai nem valamiféle józan megfontolásból, pusztán számításból néznek szembe a sebezhetőség tényével, és nem csak saját képességeik kibontakoztatásáért köszönetet mondva gondoskodnak a rászorulókról. Adni és elfogadni: kötelesség.

MacIntyre mindvégig kölcsönös lekötelezettségről, adósságról beszél, ami nem „az érzések romantikus és szentimentális túlértékeléséből”¹⁶⁹ fakad, és nem azonos a piaci kapcsolatokat szervező szigorú reciprocitással sem, sőt a követelményei mintegy felülírják mindkettőt. Azokat, akik megadják a másoknak, ami jár neki, nem a felebaráti szeretet eszméje vagy a szolidaritás nehezen meghatározható érzése, de nem is pusztán számítás vezeti

¹⁶⁷ A *teher* szó idézőjele arra utal, hogy az adás és fogadás hálózatainak tagjai nem érzik áldozatnak, amit másokért vállalnak.

¹⁶⁸ Joseph Dunne: Critical Notice. Ethics Revised: Flourishing as Vulnerable and Dependent, *International Journal of Philosophical Studies*, Aug 2002, Vol. 10, Issue 3, 361. o.

¹⁶⁹ Alasdair MacIntyre: *Dependent Rational Animals*, Id. kiad. 117. o.

– ők az igazságos nagylelkűség erényével összhangban, (amelynek MacIntyre szerint a lakota *wancantognaka* kifejezés adja vissza legpontosabban az értelmét), a természet törvényének megfelelően cselekednek.

Érdekes, hogy MacIntyre ismét egy olyan zárt közösség életmódját meghatározó erényre hivatkozik, amely valóban a fennmaradásért és integritásának megőrzéséért küzd, s az igazságos nagylelkűség erényének körülírása során először a lakota Whirlind Soldier-t idézi. Soldier így fogalmaz: „ez annak a nagylelkűségnek a neve, amivel mindazoknak tartozom, akik nekem is tartoznak vele”¹⁷⁰. A *wancantognaka* azt jelenti – mondja máshol – hogy „osztozunk nemcsak az anyagi javakon, de a szív nagylelkűségén a vigaszon és támogatáson.”¹⁷¹ Az adás aktusa (legyen szó akár anyagi, akár spirituális javakról): osztózás, mindig közös és körben-forgó tevékenység.

Amikor megadjuk valakinek azt, amivel tartozunk neki, a törődést, a gondoskodást, a figyelmet vagy a vigaszt, azt nem valamiféle altruista önzetlenségből tesszük, és nem is egoista késztetéseknek engedve, hanem azért, mert ezt követeli az igazságosság erénye. A tett nagylelkűsége pedig azt jelenti, hogy végrehajtója mindig a valódi szükségletekre figyel. Az igazságosság és a nagylelkűség közötti különös kapcsolat megmutatkozik a *miser cordia* erényében is. Az irgalmas, könyörületes tett vagy a részvét mozgatója nem a sajnálat értelmében vett szánalom, hanem inkább a szeretet – s ez lehet ragaszkodás, vendégszeretet vagy az a felebaráti szeretet, ami együtt érez a szenvedővel, akit sürgető szükség kínoz. Az igazságos nagylelkűség nem számító, nem a reciprocitáson, a szigorú viszonyosságon alapul, hiszen „nem mindig azoknak kell adnunk, akiktől kaptunk, és többet is kérhetnek tőlünk, mint amennyit adtak – vagyis az, amit adunk, és amit kapunk, valójában összemérhetetlen”¹⁷²

A kölcsönös elismerés, ami az igazságos nagylelkűségből fakad, nélkülözhetetlen feltétele az együttes mérlegelésnek, ám egyúttal korlátokat is állít a kritikai vizsgálódás elé. A közös mérlegelés során nem csupán másokhoz beszélünk, hanem értük és helyettük is szólunk. Csak a mások nézőpontját magunkévá téve, a képzelőerő által válhatunk szószólóvá, képviselővé, és vehetünk részt a kritikai mérlegelésben, és egyáltalán bármilyen párbeszédben. Mindez emlékeztet arra, amit Hannah Arendt a politikai gondolkodás reprezentatív jellegéről mond: „Úgy alkotok véleményt egy adott kérdésben, hogy azt különböző szempontok szerint végiggondolom, tudatomban felidézem azoknak az

¹⁷⁰ Uo. 120. o.

¹⁷¹ Lydia Whirlind Soldier: „Wancantognaka: The Continuing Lakota Custom of Generosity” *Tribal College Journal*, VII: 3, 1996, 12. o.

¹⁷² Alasdair MacIntyre: *Dependent Rational Animals*, Id. kiad. 100. o.

álláspontját, akik nincsenek jelen; vagyis képviselem őket”, a képzelőerő alkalmazásának feltétele pedig „az önzetlenség és a személyes érdektől való megszabadulás.”¹⁷³ MacIntyre-höz hasonlóan, aki erősen hangsúlyozza, hogy az igazságos nagylelkűség erényét birtokló racionális mérlegelő nem altruista, és nem is egoista, Arendt is felhívja a figyelmet arra, hogy az ilyen kibővített gondolkodásmód nem az empátián alapul, és nem is valamiféle érdek vezérelte konformizmussal azonos. A gondolkodás nem instrumentális tevékenység, nem azonos a személytelen kritériumokra hivatkozó megismeréssel – nem megmagyaráz, hanem megért, mégpedig olyasvalamit, ami a közös érzékben gyökerezik. Arendt szerint ez a véleményalkotás és a politikai ítélet, a beszéd és a cselekvés alapja. Akárcsak Arendt, MacIntyre is úgy véli, hogy amikor tapasztalataink, cselekedeteink és körülményeink értelmére rákérdezhetünk, meggyőződéseinket, szabályainkat és intézményeinket felülvizsgálhatjuk, akkor azt bizonyos értelemben csak közös tevékenységként tehetjük.

IV.

Az út vége (?)

Ahhoz, hogy világosan láthassuk MacIntyre társadalomkritikájának normatív hátterét, a felvázolt alternatíva lényegét, nem csak azt kell megértenünk, hogy az adás és fogadás hálózataiban miként fonódnak egymásba azok a lehetőségek és kötelességek, melyek ráutaltságunkból, animalitásunkból és racionalitásunk fakadnak, hanem azt is, hogy milyen szerepe van az emberként való kibontakozást középpontba állító természetjogi érvelésnek

¹⁷³ Hannah Arendt: „Igazság és politika” In: *Múlt és jövő között.* (Módos Magdolna fordítása), Osiris - Readers International, Budapest, 1995. 248. o.

MacIntyre gondolkodásában. Akárcsak a korábbi munkáiban bemutatott élő és virágzó hagyományok, az adás és fogadás közösségei is csak akkor és attól működnek jól, ha „időről időre közös vita és vizsgálat tárgyává teszik az ítéleteiket, szabályaikat, kapcsolataikat és intézményeiket”¹⁷⁴, így biztosítva racionális védelmet számukra, és minél szilárdabb alapokat a közösség számára. És ezt csak azért tehetik meg, mert a közösség tagjai, éppúgy, mint egy tradíció örökösei és képviselői, a párbeszéd és vita során az igazság és az igazolás olyan mércéire hivatkoznak, amelyek mintegy beágyazódnak „az adás és a fogadás kiterjedt hálózataiba, a közös életformába.”¹⁷⁵

Kétségtelen, hogy kielégítetlen marad mindazok kíváncsisága, akik pontosan szeretnék tudni, hogy az érdem, a szükséglet és a jogok kritériumai miként és milyen intézményes szerkezetben érvényesülhetnek együtt. *Ethics and Politics* című tanulmánykötetében MacIntyre világossá teszi, hogy efféle kérdésekre egyáltalán nem áll szándékában határozott választ adni, mivel meggyőződése, hogy semmilyen filozófiai elméletalkotás nem szolgálhat alapul egy alternatív társadalmi-politikai rend felépítéséhez. Csak küzdelmek során, konfliktusok árán, a gyakorlatokba lépve, és csak egymással párbeszédet kezdve határozhatjuk meg, hogy milyen intézményes struktúra felel meg annak a berendezkedésnek, amelyben „a természeti törvény előírásai öltenek testet, s így a közös jó megvalósítása felé vezet, és olyan polgárrá nevel bennünket, aki a maga javaira a közös jóban és a közös jó által talál rá.”¹⁷⁶

Vajon csak eddig juthat el „az erény nyomában” tervezete: panasztól a javaslatig, kritikától a normatív elméletig, metaetikától az etikáig? Nem szöhetők tovább a racionális igazolás szálai a hagyomány (egy hagyomány) iránti antirelativista elkötelezettséggel? MacIntyre az eddig bejárt út végén a politikafilozófia ösvényéhez ér, de úgy tűnik, nem áll szándékában rálépni. Megelégszik azzal, hogy elidőzik ott egy kicsit, a távolba néz, és megmutatja, hogy onnan mit lát: durván behatárolhatja az elosztás kritériumait, felvázolja a közös mérlegelés lehetőségét biztosító feltételeket, majd a többit rábízza a közösségre és annak saját hagyományára-hagyományaira.

De talán nem is lehet ez másként. Arendt-hez hasonlóan MacIntyre is úgy véli, hogy a hagyományos értelemben nem lehet politikafilozófiát „művelni”. Nem nyilatkoztatható ki egy olyan, a helyes vagy kívánatos társadalmi-politikai berendezkedés elveire, intézményeire

¹⁷⁴ Alasdair MacIntyre: *Dependent Rational Animals*. Id. kiad. 157. o.

¹⁷⁵ Uo. 152. o.

¹⁷⁶ Alasdair MacIntyre: *Ethics and Politics. Selected Essays, Volume 2*. Id. kiad. 2006, xi. o.

vonatkozó kritériumrendszer, amely univerzálisan érvényesnek mutatja magát. A gondolkodó feladata csak az értelmezés és a megértés lehet. Ha csupán magyarázatokkal szolgál, akkor szükségképpen lehatárolja, bezárja a világot és az eseményeket. A gondolkodó azonban nem magyaráz, hanem megért valami olyasmit, ami – ahogyan Arendt mondja gyakran –, a *sensus communis*ban, vagy ahogy MacIntyre fogalmaz: a hagyomány(ok) szövetét alkotó közös értelmezéseinkben gyökerezik. Ha a kritikus ebbe az irányba tekint, mikor mércéket keres, akkor az értékelés és az ítéletalkotás eszköze csak a történetmesélés lehet. Amiként saját meggyőződéseinket, szavainkat és tetteinket, egyáltalán: önmagunkat, úgy mások meggyőződéseit, szavait és tetteit is csak egymásnak elmesélt történetek révén érthetjük és ítéelhetjük meg. Hasonlóképpen: a morális-politikai ítéletek is csak egy történetbe foglalva ragadhatók meg. Ezért mesél Arendt történeteket, olyanokat, amelyek mindig töredékesek, és egymásnak akár ellent is mondhatnak, hiszen annyiféleképpen beszélhetünk el eseményeket, ahány nézőpont létezik.

MacIntyre is történeteket mesél, jóllehet másféléket, mint Arendt. MacIntyre munkái a filozófiai történetírás példái, mégpedig olyan példái, amelyekben a történet valamiképpen mégiscsak az érvek szolgálatában áll. Ezzel nem azt állítom, hogy a filozófiai történetírás szöösszetételének első tagja nagyobb hangsúlyt kap, mint a második, és így az elbeszélés, MacIntyre szándékai ellenére az érvelés illusztrációját szolgálja, hanem éppen azt, hogy nála a magyarázat és a megértés még csak módszertani előfeltetvésként sem válhat el élesen egymástól. Jóllehet MacIntyre is azt állítja, hogy az általa mesélt történetek, az erény korának hanyatlása másként, akár sikertörténetként is elbeszélhető valamely másféle értékítéletbeli elkötelezettség alapján. Ha pedig az alternatív történeteket megírnák, és megfelelnek a koherencia követelményeinek, a sikerről és a haladásról alkotott sajátos elképzeléseknek, akkor éppoly jó érvként szolgálhatnak, mint az ő története, és kényszerítő erejüket el kellene fogadni.

MacIntyre történetei maguk metaetikai érvek, előbb az erények hagyománya mellett (*Az erény nyomában*), később általában a tradíciók mellett (*Whose Justice? Which Rationality?*), valamint egy vizsgálódási hagyomány mellett (*Three Rival Versions of Moral Enquiry*). Majd ezek mellé sorakozik fel maga a normatív elmélet, ami számot ad arról, hogy modern körülmények között mely elemei lehetnek jelen az általa preferált hagyománynak (*Dependent Rational Animals*). Ám a teória nem elbeszélés, még akkor sem, ha a megalkotója és a megalkotójára örökül maradt tradíció történetét formáló és e történet által formált *igazságot* tárja fel.

Itt az út vége? Merre indulhat tovább? Ha a „terv szerint” halad, ésszerű lépésnek tűnne tovább vizsgálni az adás és fogadás hálózatai – újabb történetekben megmutatva, hogy miként öltöttek testet, hogyan virágoztak és buktak el, vagy pedig azt, hogy milyen formában működnek – itt és most.

MacIntyre következő munkája valóban elbeszélés, noha az előzőektől igencsak különbözik. Az Edith Stein-ről szóló könyv nem egy hagyomány vagy a hagyományok összezapásának története, hanem egy élet elbeszélése, pontosabban filozófiai előszó egy élettörténethez.

A sok elméleti reflexió után, melyek lényegében arra a következtetésre jutottak, hogy csak a gyakorlatban megélt és megcselekedett vagy elmondott események és szavak a valódi érvek, a Steincről szóló könyv valóban egy példával áll elő. (Vajon azért, mert a kritikus feladata a továbbiakban csak az lehet, hogy elkezd konkrét példákat sorolni, egyéni élettörténeteken illusztrálva mondanivalóját, így világítva meg a jó élet tartalmi vonatkozásait?).¹⁷⁷

Nem tudjuk, merre halad tovább MacIntyre útja, s hogy lezártnak tekinti-e az „erény nyomában” tervezetét. Ő maga – a megszokottól eltérő módon – nem jelölte ki a következő állomást. Könnyen lehet, hogy MacIntyre új ösvényre lép – a Stein-könyv egyik fontos belátása éppen az, hogy a meggyőződések hirtelen bekövetkező gyökeres változása „nem annyira organikus fejlődés eredménye, látens lehetőségek vagy potenciák aktualizálódása, hanem olyan másvilági (otherworldly) hatásoké, amelyek nem láthatók vagy nem várhatók előre.”¹⁷⁸ Mégis beilleszthetők az élettörténet egységébe: visszatekintve megérték valamit, amit korábban nem értettem. Hasonlóképpen írja le MacIntyre is maga intellektuális fejlődését. Vagyis nem az a helyzet, hogy minden egyes döntésünket röghöz köti, és

¹⁷⁷ Alasdair MacIntyre: *Edith Stein: A Philosophical Prologue, 1913-1922*, Rowman and Littlefield, 2005. Az alaposabb megfontolás lehetőségének hiányában le kell mondanom a tartalmi érvekről, s csupán nagyon óvatosan jegyzem meg, hogy Stein filozófiai utazásának elbeszélése az egész macintyre-i tervezet illusztrációja lehet – támaszul szolgál mind a metaetikai érveknek, mind pedig a normatív elméletnek. Így példa arra, hogy bármely egyéni élet történetének egységét valamilyen *telosz* kutatása teremti meg. Megerősíti MacIntyre metaetikai érvét is, hiszen példa a gondolkodás beágyazott, szituált voltára is. De bizonyos szempontból példa a *Dependent Rational Animals* című könyv érvelésére is, vagyis arra, hogy miként ölthet testet az ott bemutatott két erénykészlet. És nem utolsósorban – bár nem szívesen használom ezt a kifejezést MacIntyre-ral kapcsolatban, hiszen e jelző az ellenfeleit illeti, de – ironikus válasz azoknak is, akik úgy hiszik, MacIntyre „olyan magasra emelte a mércét”, hogy csak egy szent képes annak megfelelni, vagy azoknak, akik csak egy kolostorban tudták elképzelni az adás és fogadás hálózatainak tagjait. (Gilbert Meilander: Review Essay: *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues and The MacIntyre Reader*, 999 First Things 96 (October 1999): 54-55. o.

¹⁷⁸ Thomas Hibbs: *The Beginning of the Journey*, Review of *Edith Stein: A Philosophical Prologue, 1913-1922*, First Things 2006 May, 50. o.

behatárolja a kontextusunk. Csak arról van szó, hogy az, ami új, vagy amit nem vártunk előre, amit nem lehetett kiszámítani, tehát ami szó szerint alaptalan, az visszatekintve nyereségként igazolható, s ilyen módon beleilleszthető a történetbe anélkül, hogy szétzúzná az egységét.

Miért kezdem ismét a gyakorlati okoskodás, az ítéletalkotás függetlenségének és az ítéletalkotó temporális és társadalmi beágyazottságának viszonyát boncolgatni, miközben MacIntyre (nevében) mindeddig jóformán másról sem beszélt(em)? Egyrészt – bevallom, erőtlen – kísérletet teszek arra, hogy megmutassam, nem tudhatjuk, végére ért-e MacIntyre az útnak, amit önmaga számára kijelölt. Másrészt pedig azért, mert vizsgálódásom egy *közösség*-elvű társadalomkritika lehetőségeit kutatta, s mindenekelőtt arra a kérdésre keresett választ, hogy a kontextushoz és perspektívához kötött vizsgálódási mód valóban lehetetlenné teszi-e a kritika megfogalmazását.

Úgy gondolom, hogy MacIntyre sorra megfelelt az ezzel kapcsolatos vádakra, noha nem a komunitárius társadalomkritika védelmében, hanem sokkal inkább a *közösség*-elvű gyakorlati okoskodás, a közös racionális mérlegelés és kritikai vizsgálódás érdekében, nevében. Legalábbis azt mondhatnánk, hogy a válaszai megfelelnek a koherencia és a konzisztencia azon követelményeinek, amit MacIntyre egy vitára képes, nyitott és befogadó hagyománytól elvár.

Egyvalamiben azonban nem vagyok biztos, és részben ez az oka annak, hogy ellenálltam a kísértésnek, és a zárszót nem a „Nietzsche vagy Arisztotelész?” kérdéssel kezdtem (a másik ok egyébként, hogy ezt a mondatot meglehetősen elkoptatták már). Az indok tehát az, hogy a kérdés nem dőlt el (hacsak nem az arisztoteléiánus tomisták számára), és nem is dőlhet el. Bármerre is vezette MacIntyre-t a tervezet által kijelölt ösvény, az útirány módosításai során, az egyetlen, legfőbb ellenfél felett nem aratott, mert nem is arathat sikert. Lehet, hogy Nietzsche követőivel sok mindenben osztozik, ha másban nem, hát van közös ellenfelük, vele nem tud párbeszédet folytatni. “Moglehet, tanulhatunk Nietzsche-től, ám mint olyasvalakitől, aki képes velünk együtt részt venni a racionális párbeszédben, kritikában és vizsgálódásban, nem tudhatunk meg semmit.”¹⁷⁹ És ha nincs párbeszéd, akkor esély sincs a győzelemre.

¹⁷⁹ Alasdair MacIntyre: *Dependent Rational Animals*, Id. kiad. 165. o.

IRODALOMJEGYZÉK

1. AGICH, George J.: *Dependence and Autonomy in Old Age: An Ethical Framework for Long Term Care*, Cambridge University Press, 2003
2. ANDERSON, Joel – HONNETH, Axel: „Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice” In: John Christman, Joel Anderson (Szerk.): *Authonomy and the Challenges to Liberalism. New Essays*. Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
3. ARENDT, Hannah: *A sivatag és az oázisaok* (Mesés Péter és Pató Attila fordítása), Gond – Palatinus, Budapest, 2002.
4. ARENDT, Hannah: *Múlt és jövő között*. (Módos Magdolna fordítása), Osiris - Readers International, Budapest, 1995
5. ARENDT, Hannah: *The Human Condition*, University of Chicago Press, 1958.
6. ARENDT, Hannah: *The Life of the Mind*. Harcourt Brace, New York, 1978.
7. BEINER, Ronald: Community versus Citizenship: MacIntyre Revolt Against the Modern State. *Critical Review*, Vol. 14, No. 4. (2000) 459-476. o.
8. BERKOWITZ, Peter: Communitarian Critics and Liberal Lessons, *The Responsive Community* 1995. Fall, 54 – 64. o.
9. BIRÓNÉ KASZÁS Éva: Más véget ölt a történet, *Gond* 12, 1996.
10. BORRADORI, Giovanna beszélgetése MacIntyre-rel: „Nietzsche or Aristotle?” In: Giovanna Borradori: *The American Philosopher. Conversation with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell and Kuhn*. (translated by Rosanna Crocitto), The University of Chicago Press, Chicago, London, 1994, 137-152. o.

11. BUCHANAN, Allen: Assessing the Communitarian Critique of Liberalism, *Ethics*, 99/4 (July, 1989), 852-882. o.
12. BUJALOS István: „Egy konzervatív liberális Amerikából. Sandel Rawls kritikája.” In: Orosz László (Szerk.): *Nagyerdei megálló. Tanulmányok Vajda Mihály 70. születésnapjára*, Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2005, 301-322. o.
13. BUTTS, Janie B. – RICH, Karen. L: Acknowledging Dependence: A MacIntyrean Perspective on Relationships Involving Alzheimer’s Disease. *Nursing Ethics*, July 2004, Vol. 11, No. 4, 400-410. o.
14. DUNNE, Joseph: Critical Notice. Ethics Revised: Flourishing as Vulnerable and Dependent, *International Journal of Philosophical Studies*, Aug 2002, Vol. 10 Issue 3, 339-363 o.
15. ELLIOT, Carl: *Philosophical Disease: Bioethics, Culture and Identity*, London, Routledge, 1999.
16. FRAZER, Elisabeth: *The Problems of Communitarian Politics: Unity and Conflict*. Oxford University Press, 1999.
17. FROST, Rainer: *Context of Justice: Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarism*. (translated by John M. M. Farrell), Berkeley and Los Angeles, California University Press, 2002.
18. GEERTZ, Clifford: „Sűrű leírás” (Berényi Gábor fordítása) In: Clifford Geertz: *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások*. (Niedemüller Péter válogatása) Századvég, Budapest, 1994, 170-199. o.
19. GRISWOLD, Charles L.: Three Rival Versions of Moral Enquiry (Review), *Political Theory* (1991) 465-470; Weinstein, Jack Russel: *Adam Smith and the Problem of Neutrality in Contemporary Liberal Theory*. <http://www.und.nodak.edu/instruct/weinstei/jrweinstein-dissertation.pdf>
20. HALDANE John: „MacIntyre’s Thomist Revival: What Next?” In: John Horton, Susan Mendus (Szerk.): *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Cambridge, Polity Press, 1994.
21. HALDANE John (Szerk.): *Philosophy and Public Affairs*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
22. HOLMES, Stephen: *The Anatomy of Antiliberalism*. Cambridge/Massechusettes, Harvard University Press, 1993.

23. HONNETH, Axel: *Elismerés és megvetés. Tanulmányok a kritikai társadalomelmélet köréből. Elismerés és megvetés. Tanulmányok a kritikai társadalomelmélet köréből.* (Weiss János fordítása), Jelenkor, Pécs, 1997.
24. HORKAY Hörcher Ferenc: Nemzet és közösség. *Századvég*, 2000/16, 61-89. o.
25. HORKAY Hörcher Ferenc (Szerk.): *Közösségelvű politikai filozófiák.* Budapest, Századvég, 2002.
26. HORTON, John - Mendus, Susan (Szerk.): *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre.* Cambridge, Polity Press, 1994.
27. KNIGHT, Kelvin (Szerk.): *The MacIntyre Reader.* Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1998.
28. LAITINEN, Arto: A Review of Alasdair MacIntyre, Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues. *Associations, Journal for Legal and Social Theory* Vol. 5, 2001/1. 142-150. o.
29. LEEUWEN, Evert van, VELLINGA, Astrid: „Knowing well or living well: Is Competence Relevant to Moral Experience and Capacity in Clinical Decision-making” In: David C. Thomasma, David N. Weissstub (Szerk.): *The Variables of Moral Capacity*, Dordrecht, Kluwer Academic Publisher, 2004, 187-202. o.
30. LEVY, Niel: Stepping Into the Present: MacIntyre’s Modernity, *Social Theory and Practice*, Vol. 25, Issue 3, 1995 Fall, 471-490. o.
31. LOTT, Micah: Reasonably Traditional. Self Contradiction and Self-Reference in Alasdair MacIntyre’s Account of Tradition-Based Rationality, *Journal of Religious Ethics*, Vol. 30, Issue 3, 2002 Fall, 315-339. o.
32. MACINTYRE, Alasdair: How Moral Agents Became Ghosts: Or, Why the History of Ethics Divided from that of the Philosophy of Mind, *Synthese*, 53 (1982), 295-312. o.
33. MACINTYRE, Alasdair: To Whom is the Nurse Responsible? In: Catherine P. Murphy and Howard Hunter (Szerk.): *Ethical Problems in the Nurse-Patient Relationship*, Boston, Allyn and Bacon, 1983, 73-83. o.
34. MACINTYRE, Alasdair: Moral Arguments and Social Contexts, *Journal of Philosophy*, 80, (1983), 590-91. o.
35. MACINTYRE, Alasdair: Rejoinder to My Critics, Especially Solomon, *Review of Politics*, 52 (1990), 375-7. o.

36. MACINTYRE, Alasdair: „The Form of the Good, Tradition and Enquiry” In: Raimond Gaita (Szerk.): *Value and Understanding: Essays for Peter Winch*, London: Routledge, 1990, 242-262. o.
37. MACINTYRE, Alasdair: Review of Contingency, Irony and Solidarity by Richard Rorty, *Journal of Philosophy*, 87, (1990), 708-11. o.
38. MACINTYRE, Alasdair: I'm Not a Communitarian, But..., *The Responsive Community*, 1 (3) (Summer 1991), 91-92. o.
39. MACINTYRE, Alasdair: The Spectre of Communitarianism, *Radical Philosophy*, No. 70, (Mar./Apr. 1995), 34-5. o.
40. MACINTYRE, Alasdair: „Truthfulness, Lies, and Moral Philosophers: What Can We Learn from Kant and Mill” In Grethe B. Peterson (Szerk.): *The Tanner Lectures on Human Values 16*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1995, 307-361. o.
41. MACINTYRE, Alasdair: Review of Philosophical Arguments by Charles Taylor, *Philosophical Quarterly*, 47 (1997), 94-96. o.
42. MACINTYRE, Alasdair: „A Culture of Choices and Compartmentilization” Elhangzott 2000. október 13-án a *Culture of Death* című konferencián. (Notre Dame Center for Ethics and Culture)
http://www.3.baylor.edu/~Scott_Moore/MacIntyre_info.html
43. MACINTYRE, Alasdair: „A Partial Response to my Critics.” In: John Horton, Susan Mendus (Szerk.): *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Cambridge, Polity Press, 1994.
44. MACINTYRE, Alasdair: *The Task of Philosophy: Selected Essays, Volume 1*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
45. MACINTYRE, Alasdair: *Ethics and Politics. Selected Essays, Volume 2*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
46. MACINTYRE, Alasdair: *Az erény nyomában. Erkölcselméleti tanulmány*. (Biróné Kaszás Éva fordítása) Budapest, Osiris, 1999.
47. MACINTYRE, Alasdair: „Some Enlightenment Projects Reconsidered” In: R. Kearney, M. Dooly (Szerk.): *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*, London, Routledge, 1988.
48. MACINTYRE, Alasdair: *Whose Justice? Which Rationality?* London, Duckworth, 1988.

49. MACINTYRE, Alasdair: The Privatization of Good. An Inaugural Lecture. *Review of Politics*, Summer 90, Vol. 52, No. 3. 344-361.o.
50. MACINTYRE, Alasdair: *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1990.
51. MACINTYRE, Alasdair: Relativizmus, hatalom és filozófia, (Fellner Pál) fordítása *Világosság*, 1992/12, 914-929. o.
52. MACINTYRE, Alasdair: How Can We Learn What *Veritatis Splendor* Has to Teach? *The Thomist* Vol. 58. (1994)
53. MACINTYRE, Alasdair: *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues?* Open Court/La Salle, 1999.
54. MCMYLOR, Peter: *Alasdair MacIntyre: Critic of Modernity*. London, Routledge, 1994.
55. MEILANDER, Gilbert: Review Essay: Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues *and* The MacIntyre Reader, 999 *First Things* 96 (October 1999): 47-55. o.
56. MILLER, David: „Virtues, Practices and Justice” In: John Horton, Susan Mendus (Szerk.): *After MacIntyre Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Cambridge, Polity Press, 1994.
57. MILLER, David: „Communitarianism: Left, right and Centre” In: Dan Avnon, Avner de-Shalit (Szerk.): *Liberalism and its Practice*, London, Routledge, 1999, 170-184. o.
58. MULHALL, Stephen – Swift, Adam (Szerk.): *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Oxford, 1992.
59. MURPHY, Mark C. (Szerk.): *Alasdair MacIntyre*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
60. NAGEL, Thomas: *The View from Nowhere*. Oxford, Oxford University Press, 1986.
61. PEARSON, Thomas D.: Interview with Professor Alasdair MacIntyre, *Kinesis*, Vol. 20, (1994), 34-47. o.
62. PHILLIPS, Derek L.: *Looking Backward: A Critical Appraisal of Communitarian Thought*. Princeton, Princeton University Press, 1993.
63. RAWLS, John: *Az igazságosság elmélete*, (Krokovay Zsolt fordítása), Osiris, Budapest, 1997.

64. RAWLS, John: „Az »igazságosság mint pártatlanság«: politikai és nem metafizikai” (Berényi Zoltán fordítása) In: Bujalos István, Nyilas Mihály (Szerk.): *Az új jobboldal és a jóléti állam*, Hilscher Rezső Szociálpolitikai Egyesület-ELTE Szociológiai Intézet Szociálpolitikai Tanszéke, Budapest, 1996, 108-143. o.
65. RAWLS, John: „A helyes elsődlegessége és a jó eszméi” (Bánki Dezső fordítása), In: Ludassy Mária (Szerk.): *Az angolszász liberalizmus klasszikusai II.*, Atlantisz, Budapest, 1992, 245-282. o.
66. RAWLS, John: „The Domain of the Political and Overlapping Consensus” In: Derek Matravers, John Spike (Szerk.): *Debates in Contemporary Political Philosophy. An Anthology*. Id. kiad., 160-181. o.
67. RAWLS, John: *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1996.
68. REAMES, Kent: Metaphysics, History, and Moral Philosophy: The Centrality of the 1990 Aquinas Lecture to MacIntyre’s Argument for Thomism. *The Thomist* Vol. 62. (1998), 419-443. o.
69. REDDIFORD, Gordon, WATTS MILLER, William: „An Interview with Alasdair MacIntyre”, *Cogito* 5. No.2. (1991), 67-73. o.
70. ROSA, Hartmut: Four Levels of Self-interpretation: A Paradigm for Interpretive Social Philosophy. *Philosophy & Social Criticism*, 2004/September, 691-720. o.
71. SABAT, Steven R.: *The Experience of Alzheimer Disease. Life Through a Tangled Veil*, Oxford, Blackwell, 2001.
72. SACKS, Oliver: „Az elveszett tengerész” In: *A férfi, aki kalapnak nézte a feleségét és más orvosi történetek* (Fenyves Katalin, Kis Anna, Rupp Anikó és Vajda Róza fordítása), Park Könyvkiadó, Budapest, 2004, 42-68. o.
73. SANDEL, Michael: „A procedurális köztársaság és a »tehermentes én«” In: Huoranszki Ferenc (szerk.): *Modern politikai filozófia*, Budapest, Osiris - Láthatatlan Kollégium, 1998, 161-173. o.
74. SANDEL, Michael: *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*. Harvard University Press, Cambridge, 1996.
75. SANDEL, Michael: *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, England, 1982.
76. SAYERS, Sean: The Value of Community, *Radical Philosophy*, 69. (1995) 2-14. o.
77. SAYERS, Sean: Identity and Community, *Journal of Social Philosophy*, Vol. 30, Issue 1, (1999) 147-160 o;

78. SCRUTON, Roger: Kommunitárius álmok. *Századvég*, 2005/35
79. SCRUTON, Roger: Válasz (Amitai Etzioninak). *Századvég*, 2005/35
80. SELLMAN, Derek: Alasdair MacIntyre and the Professional Practice of Nursing, *Nursing Philosophy*, Jul. 2000. Vol. 1. Iss. 1. 26-33. o.
81. SHOTTON, L. – SEEDHOUSE, D.: Practical Dignity in Caring. *Nursing Ethics* 1996/5
82. STEPHENSON, Susan: Narrative, Identity and Modernity. Discussion Paper for ECPR Workshop „The Political Uses of Narrative” (March 29-31, 1999), <http://www.essex.ac.uk/ECPR/events/jointsessions/paperarchive/mannheim/w22/Stephenson.PDF>
83. SCHWINDLER, J. K.: MacIntyre’s Republic, *The Thomist*, Vol. 54. (1990), 343-354
84. TAYLOR, Charles: „Explanation and Practical Reason” In: *Philosophical Arguments*. Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts, London/England, 1997.
85. TAYLOR, Charles: „Az elismerés politikája” In: Feischmidt Margit (Szerk.): *Multikulturalizmus*, Osiris, Budapest, 124-152. o.
86. TAYLOR, Charles: „Justice After Virtue” In: John Horton, Susan Mendus (Szerk.): *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Cambridge, Polity Press, 1994. 16-43. o.
87. TAYLOR, Charles: „Liberalism and the Public Sphere” In: *Philosophical Arguments*. Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts, London/England, 1997.
88. TAYLOR, Charles: „Ütköző szándékok: a szabadelvű-közösségelvű vita” (Drienyovszki Lilla fordítása) In: *Közösségelvű politikai filozófiák*. Budapest, Századvég, 2002.
89. TAYLOR, Charles: Atomizmus, *Café Babel*, 1998/4
90. THOMPSON, Christopher J.: Benedict, Thomas, or Augustine? The Character of MacIntyre’s Narrative. *The Thomist*, Vol. 59. (1995), 384. o.
91. WAINWRIGHT, Paul: Critical Response to: Sellman’s Paper, *Nursing Philosophy*, Jul. 2000. Vol. 1. Iss. 1. 34-35. o.
92. WALLACE, R. Jay: After Virtue: A Study in Moral Theory and Whose Justice? Which Rationality? (Review Essay) *History and Theory* 28. (1989) 326-347

93. WALZER, Michael: „Philosophy and Democracy” In: Derek Matravers, John Spike (Szerk.): *Debates in Contemporary Political Philosophy. An Anthology*. London, New York, Routledge, 2003, 369-371. o.
94. WALZER, Michael: *Interpretation and Social Criticism*. Harvard University Press, Cambridge, 1987.
95. WALZER, Michael: *Spheres of Justice*. Basic Books, New York, 1983.
96. WALZER, Michael: *The Company of Critics*, Basic Books, New York, 1988.
97. WALZER Michael: The Communitarian Critique of Liberalism, *Political Theory*, Vol. 18, 1990, 6-23. o.
98. WALZER, Michael: *Thick and Thin*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, London, 1994.
99. WALZER, Michael: „Michael Sandel’s America” In: Anita L. Allen, Milton C. Reagen (Szerk.): *Debating Democracy’s Discontent. Essays on American Politics, Law and Public Philosophy*, Oxford University Press, 1998, 175-182. o.