

PAÁR TAMÁS

## A felforgatás finom egyensúlya

*MacIntyre mértékletességről és bomlasztásról*

**E**sszém célja kettős. Egyrészt Alasdair MacIntyre mértékletességgel és társadalmi felforgatással kapcsolatos gondolatait igyekszem összekötni és összefoglalni, másrészt – valamivel ambiciózusabb vállalkozásként – azt igyekszem megmutatni, hogy MacIntyre miért tekinthető „radikális gondolkodónak”. Jóllehet ez a címke viszonyítás kérdése, ő maga szívesen tekinti filozófiáját „forradalminak”, és korántsem újszerűsége, hanem számos társadalmi berendezkedéssel való szembenállása miatt. Emellett azt sem mondhatjuk egyszerűen, hogy bizonyos konzervatív értékszemlélet vezérlő radikalitásában – már csak azért sem, mert lépten-nyomon tagadja, hogy konzervatív lenne. A liberalizmus vagy a konzervativizmus áramait elkerülő – ha úgy tetszik, középre soroló gondolkodó. Azt remélem ugyanakkor, hogy munkám nemcsak szövegértelmezési segédlet MacIntyre olvasásához, de azt is segít belátni, hogy valaki a mértékletesség talaján állva, erényes módon is forradalmi útra léphet, és lehet a helyes egyensúly és mérték a célja – még ha magatartása bomlasztásnak tűnik is.

### 1. A mértékletes bomlasztás

MacIntyre cikkei közül a mértékletesség témájának eddig egyetlen egyet szentelt – ez pedig kifejezetten azt hivatott demonstrálni, hogy az erények funkciója nem a társadalmi rend fenntartása.<sup>1</sup> Állítása szerint még az „erényes ember is elkötelezett lehet a

1 MacIntyre, Alasdair: Sôphrosunê: How a Virtue Can Become Socially Disruptive, in French, Peter A. – Theodore E. Uehling – Howard K. Wettstein (szerk.): *Ethical Theory: Character and Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988, 1–11.

társadalmi élet fennálló formáinak megdöntése, semmint megtartása mellett”.<sup>2</sup> MacIntyre pontosan azért választja a mértékletességet dolgozata tárgyául, mert ez különösen „konformista” erénynek látszhat. A mértékletesség konnotálta visszafogottság és tartózkodás azt sugallhatná, hogy a nevében fellépve az elfogadott társadalmi normákkal szemben nem nyilvánulhatunk meg és nem is szegülhetünk nekik ellen – pláne közfelháborodást kiváltó módon nem.

MacIntyre megközelítését azért is gondolom fontosnak, mert nyilvánvalóan szembemegy egy széles körben elterjedt megközelítéssel. Különösen a közfelfogásban él a nézet, hogy az erkölcsiségnek az a szerepe (és azért születik meg a társadalmakban), hogy a szociális kohézió támaszául szolgáljon, megteremtse a közösség tagjai (vagy akár egész közösségek) közti együttműködéshez szükséges alapot. Ám MacIntyre itt, a *Sōphrosunē: How a Virtue Can Become Socially Disruptive* című 1988-as szövegben nem egy általános felfogással, hanem Edmund L. Pincoffs nézetével száll vitába. Ugyan a polémiajuknak több síkja is van, a jelen esszé szempontjából a következőképp mutatható be.

Pincoffs felfogása szerint bár változik az erények felfogása (lehetnek rivális erényfelfogások és rivális erénylisták is), ám van, ami nem változik, és minden felfogás közös bázisa. Minden kultúrában olyan tulajdonságokat emelnek ki ugyanis erényekként, amelyek szolgálják az adott társadalmi rendet – a helyes erkölcsi nézet szerint pedig az erények olyanok, hogy minden társadalomban képesek betölteni ezt a szerepet. Eszerint vannak olyan minimumok, amiket minden társadalomban erénynek fognak tartani. Ezek azok a jellemvonások, amelyek minden emberi társadalom működéséhez szükségesek – ezeket tehát egységesen minden társadalom erényesnek tartja.

MacIntyre válaszában áttekinti a mértékletességről való gondolkodás legfontosabb állomásait Homérosztól Hume-ig: e történet alapján megállapítható, hogy a kooperáció és a konfrontáció eltérő mértékben jellemzi a különböző koncepciókat. A konfrontáció legszélsőségesebb képviselője ebben a rekonstrukcióban Platón. MacIntyre szerint Platón kései nézete egyenesen azt implikálja, hogy a valódi és legtökéletesebb mértékletesség (mint ahogy a többi erény is) a tökéletes államot avagy „az együttélés legjobb formáját” leszámítva mindenhol megosztó, sőt szétzüllesztő hatással lenne.<sup>3</sup> „A valódi és legkiválóbb mértékben birtokolt *szophrosüné* (...) számos görög városállamban ugyanolyan bomlasztó lenne, mint amilyen Szókratész volt Athénban” – írja MacIntyre.<sup>4</sup> Platón hőse, a filozófusi erények megtestesítője, szerénysége ellenére ironiájával, sőt a maró gúnnyal és a provokatív ható kritikus kérdésekkel korántsem fukarkodott. Mint tudjuk, emiatt az athéni városállam többek közt az ifjúság meg-

2 Uo. 2.

3 Uo. 4.

4 Uo. 4.

rontásával, züllesztéssel vádolta meg. Ez pedig, ha Platón erős tézisének nem is feltétlenül alapozta meg, de sugallhatta azt, hogy a szókratészi attitűdöt csak egészen kivételes államok lennének képesek tolerálni vagy egyenesen értékelni.

Arisztotelészt Platónhoz képest MacIntyre úgy interpretálja, hogy nála az erényes (tehát egyúttal mértékletes) ember már többféle (város)államban is megtalálhatná a helyét, és annál inkább lehetősége lenne az erények társas gyakorlására, minél inkább megközelíti az adott alakulat a legjobb államot. Amivel távolabb van az eszményitől az adott közösség, annál kevesebb tér lenne az erényes együttműködésre. (Utóbbi esetekben MacIntyre valószínűleg úgy ítélné, hogy a mértékletesség felforgatóvá válásának egyre nagyobb az esélye.) MacIntyre számára különösen fontos, hogy Arisztotelésznél az erény elsajátítása transzformatív folyamat. Céljait és az ahhoz szükséges eszközöket egészen máshogy látják azok, akik elsajátították a mértékletesség erényét: a mértékletesség képessé teszi őket a helyes ítéletre, az embernek való megfelelő célok megállapítására. Emiatt mások hibás ítéleteiből származó céljait is kezelhetik alacsonyabbrendűként, akár a politikában is.

Az arisztotelianus felfogással MacIntyre Hume-ot állítja szembe. Hume-nál a mértékletesség válás nem feltétlenül jelent szemléletváltást. Csak annyit, hogy eddig is meglévő vágyaink és céljaink követésében a hatékonyság érdekében tekintettel vagyunk a jelentkező korlátokra: a preferenciáink kielégítése bizonyos mértékű önmérsékletet igényel, hiszen a rövid távú maximalizálás hosszú távon megbosszulhatja magát. A hume-i alapokon működő állam így első közelítésben nem is tesz minőségi különbséget az egyének preferenciái, céljai közt – csupán a hatékony maximalizálás alapján kezeli őket.<sup>5</sup> (MacIntyre ezt a fajta mértékletességet a mértékletesség-tanulmánnyal azonos évben megjelent könyvében a „hatékony kooperáció” szellemiségéhez sorolva gyakorlatilag elítéli, szembeállítva a „kiválóság javaihoz” tartozó mértékletességgel).<sup>6</sup>

A MacIntyre által is követett arisztotelianus, illetve a humeianus politikafelfogás azonban azt sugallja, hogy erényfelfogástól függően egészen eltérő államokat kellene legitimnek tartanunk, politikai kérdésekben és szituációkban nagyon másképp kellene viselkednünk az egyik vagy a másik mértékletességkonceptió fényében.

Mint a fenti kiindulásból világos lehet: Pincoffs pozíciója azt implikálja, hogy „az erények gyakorlása alapvetően mindig is konzervatív”, bármilyen is legyen az aktuális társadalmi rend, mindig annak fenntartása következne belőle.<sup>7</sup> Figyelembe véve az alternatívák éles különbségét, és azt, hogy az alternatívák

5 Bővebben, a fogyasztói társadalom kritikájához kapcsolva ld. uo. 4.

6 MacIntyre, Alasdair: *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988, 40.

7 MacIntyre: Söphrosuné, i. m. 11.

közi választás egyes államokban elkerülhetetlenné lesz egy-egy ponton,<sup>8</sup> úgy tűnik, MacIntyre-nek van igaza: Pincoffs érényfelfogása meghatározatlanságából fakadóan nem lehet kielégítő. A Pincoffséhoz hasonlóan, minimalista módon meghatározott érény olyan felfogás lenne, amely sem elméletileg, sem a gyakorlatban (vagyis a gyakorlati bölcsesség ítéletére hagyatkozva) nem tudna eligazítással szolgálni a legfontosabb erkölcsi kérdésekben és dilemmákban – legyen az akár az Arisztotelész és a Hume közti véleménykülönbségben bennfoglalt dilemma.

## 2. Partikularista és univerzalista zendülés

A fenti gondolatmenet alátámasztása lehet, ha további társadalmakat veszünk szemügyre, amelyekben és amelyekkel az együttműködés vétek lenne. MacIntyre írásai különböző típusú példákat szolgáltatnak erre, elsősorban a kompartmentalizált, kapitalista berendezkedésű modern nemzetállamokra helyezve a hangsúlyt – ezek berendezkedése és a valódi mértékletesség közt MacIntyre szerint erős feszültség van. Ugyan e példák áttekintése is sok tanulsággal szolgálna, azonban elegendő lehet egy kézenfekvő példa is: a náci Németország. Két szöveg gondolatait említem erről az alábbiakban, ám a szövegek vizsgálta összefüggések még fontosabbak a konkrét példánál.

MacIntyre *Is Patriotism a Virtue?* című 1984-es szövege szolgáltatta az első forrást. Eszerint még a patriotizmus is, ami megkövetel egy speciális hűséget az ember saját nemzetéhez,<sup>9</sup> szükségessé teheti az adott nemzet jelenkori tevékenységének való ellenállást. A valódi patriotizmust a pusztán nacionalista részrehajlással szemben MacIntyre úgy határozza meg, hogy nem pusztán azért támogatjuk a nemzetünket, illetve közösségünket, mert az véletlenül épp a sajátunk, hanem mert nélküle nem tudjuk egyrészt az erkölcsi szabályokat a teljességükben, a partikularis alkalmazásukkal együtt megragadni, másrészt a szabályok igazolásához szükséges javakat lokálisan értelmezni, harmadrészt saját erkölcsi ágenciánkat megélni.<sup>10</sup> Erkölcsfelfogásunkat és identitásunkat a közösségünk alakítja ki, és nélküle nem is tudjuk azt sem megfelelően felfogni, sem helyesen megvalósítani.

A patriotizmus kritikusai azonban felvetik az aggodalmat, hogy ez azt jelentené: a saját nemzetünk, közösségünk által belénk nevelt felfogást sosem kérdőjelezhetjük meg. Úgy tűnhet: a patrióta szerint még akkor is erkölcstelen a kritikánk vagy már

8 Vö. MacIntyre, Alasdair: *Social Structures and their Threats to Moral Agency*, in *Ethics and Politics. Selected Essays, Volume 2*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2007, 201.

9 MacIntyre, Alasdair: *Is Patriotism a Virtue?* University of Kansas, Lawrence, 1984, 4.

10 Vö. MacIntyre: *Patriotism*, i. m. 10.

a gyanakvásunk is, ha elnyomó, zsarnoki társadalmakban nevelkedtünk fel. Erre MacIntyre kétféle választ ad, ezek közül az első relevanciája itt egyértelmű. Eszerint nagyon is lehetséges, hogy a patrióta erkölcs azt követeli tőlünk, hogy a fennálló hatalommal szembeszegüljünk. Jóllehet a saját nemzetét, közösségét a patrióta nem utasíthatja el gyökerestül, a fennálló hatalmat, annak mechanizmusait és machinációit igenis megtagadhatja, amennyiben értelmezése szerint ezek szemben állnak a nemzet valódi értékeivel<sup>11</sup> – és ez az ellenállás akár lázadás vagy forradalom formáját is öltheti. A saját nemzete korábbi értékeivel szembe forduló hatalomra példa a szövegben a harmadik birodalom,<sup>12</sup> a patriotizmus égisze alatt ellenszegülőkre pedig Adam von Trott, aki konzervatívként vett részt a Hitler elleni merényletben.<sup>13</sup>

A megkérdőjelezhetetlen társadalmi normákkal kapcsolatos problémára a másik válasz ebben a szövegben inkább csak utalásszerű. MacIntyre azt állítja, hogy a patriotizmussal kapcsolatos álláspontjából „nem következik, hogy a hagyományos patriotizmus nem lehet összeegyeztethető az univerzális erkölcsi törvény moráljával, amely egyszerre szentesíti és korrigálja a patrióta partikularista morálját”.<sup>14</sup> Ugyan a liberalizmus univerzalizmusa szerinte alapvető személytelensége miatt nem lehet összeegyeztethető a partikularizmussal, ám MacIntyre három másik példát is említ, ami betöltheti ezt a kettős, egyszerre igazoló és mérséklő szerepet: ezek a kereszténység, a tomista természetes törvény és az emberi jogok eszméi.<sup>15</sup>

Ennek a résznek a relevanciája és jelentősége nem feltétlenül egyértelmű első olvasásra, legföljebb csupán annyi, hogy a patriotizmus veszélyeit ellensúlyozhatják más szempontok is egy erkölcsi koncepcióban. Ahhoz, hogy kiderüljön, miért is fontos ez a válasz, több dolgot is érdemes figyelembe vennünk. Az egyik, hogy MacIntyre nagyjából ebben az időben, az 1981-es *Az erény nyomában* megírása után, megjelenése környékén tér meg a kereszténységhez és katolizál. A keresztény patriótákra vonatkozó megjegyzése tehát önmagára is vonatkozhat – és minél jobban elmélyül ez a megtérés, annál inkább. Ebben az időszakban még nem foglalkozik különösebben a „természetjog” névvel is gyakorta illetett, az egyetemes erkölcsi törvénynek tekinthető „természetes törvény” koncepciójával, amelyet – mint láttuk – Szent Tamáshoz kapcsol: ám későbbi, tomista korszakában hangsúlyos témává lesz. Az idézett szövegből kiderül, hogy a kereszténység mellett a természetes törvény további korlátozója lehet a patrióta

11 Uo. 13.

12 Uo. 15.

13 Uo. 14.

14 Uo. 15.

15 Utóbbi kettőről és egymáshoz való viszonyukról MacIntyre gondolkodásában ld. Paár Tamás: MacIntyre természeti törvényről és emberi jogokról, in Frivaldszky János – Tussay Ákos (szerk.): *A természetjog napja II.* Pázmány Press, Budapest, 2019, 171–190.

etikának: így bár ezt később nem mondja ki ennyire világosan, de emellett fokozatos elköteleződése MacIntyre patriotizmusának újabb ellensúlya lehet. Ez tehát a másik tényező, ami miatt ez a passzus figyelemre méltó. Ha pedig összeolvassuk egy későbbi MacIntyre-tanulmánnyal, úgy bebizonyosodik nemcsak fontossága, de egyenesen centralitása – mind a felforgatást kockáztató társadalomkritika, mind MacIntyre értelmezésének szempontjából.

A patriotizmusról szóló szöveg nem vállalkozott arra, hogy a címben foglalt kérdést (erény-e a hazafiság?) eldöntse. Számos más MacIntyre-szövegből azonban inkább az látszik kiolvashatónak, hogy a szerzőjük a patriotizmust támogatja az azt kizáró liberalizmussal szemben, aminek esszenciájához hozzátartozik, hogy nem szab határt a fennálló társadalmi rend kritikájának.<sup>16</sup> Mint utaltam rá, a patrióta erkölcs részben arra épül, hogy erkölcsi ágenciánkat saját közösségünk nélkül nem tudnánk megélni. Saját identitásunk, önértelmezésünk és ágenciánk felépítésében meghatározó szerepe van közösségünknek – nélkülük nem válhatnánk sajátosan emberi, személyes ágenssé. Azaz minket magunkat jelentős részben közösségeink konstituálnak, ágenciánk lehetőségi feltételeit jelentik. MacIntyre legtöbb írásában erre helyezi a hangsúlyt, és amellett érvel, hogy az egyén mint egyén helyett az egyént mint a közösség tagját tekintsük az erkölcsi alanynak, az etika alapegységét tehát a közösségben látja. Egyúttal arra hívja fel a figyelmet, hogy szerepeink mennyire meghatározóak kell legyenek önértelmezésünkben.<sup>17</sup>

A patriotizmus tézisei MacIntyre érett korszakára általánosan jellemzőek. Szinte az egyetlen kivétel ez alól a *Social Structures and their Threats to Moral Agency* című 1999-es cikk, amely alapján a tényleges pozíciója a patriotizmus-tanulmányban vázoltnál jóval összetettebb. Ebben egy olyan „valaki” esetét vizsgálja, aki bizonyos kérdések ignorálásával hozzájárult zsidók megsemmisítéséhez a II. világháború alatt. Ez a személy elfogadta a rá kiosztott szerepet, amely alapján bizonyos kérdéseket nem tehetett fel, erkölcsi mércéit pedig teljességgel a köz határozta meg. MacIntyre ignoranciájáért és tetteiért mégis hibázthatónak tartja őt magát, és nem csupán közösségét – itt tehát felmerül, hogy egyrészt nem feltétlenül helyes azonosulni közösségünk diktálta szerepelvárásokkal, és nem csupán a közösségnek köszönhetjük erkölcsi ágenciánkat.

Még ha közösségünk nélkül nem is érhetnénk el a morális ágens státusát, ettől még a közösség nem determinál minket teljesen. És itt lép az egyén mint egyén<sup>18</sup> a közösség tagjaként fel fogott egyén elé, és nyer egyúttal jelentőséget az a képességünk,

16 MacIntyre: *Patriotism*, i. m. 12.

17 Az egyén és a szerepek kérdéséhez magyarul ld. pl. MacIntyre, Alasdair: *Az erény nyomában*, Osiris, Budapest, 1999, 52–53, 168, 198. Valamint Paár: MacIntyre, i. m. 188–9.

18 MacIntyre: *Social Structures*, i. m. 190.



hogy mind közösségeinktől, mind szerepeinktől hátrébb tudunk lépni, amikor megítéljük őket.<sup>19</sup> Ha ezt soha nem tesszük meg, és soha nem vonjuk kérdőre közösségünk és saját magunk elveit, azzal is hibát követünk el. Hisz ezáltal az autonóm ítéletet utasítjuk el: márpedig MacIntyre szerint ahhoz, hogy valóban morális ágensnek tarthassuk magunkat, újra és újra képesnek kell lennünk megvizsgálni, hogy ítéleteink (és tetteink) racionálisan igazolhatók-e<sup>20</sup> – máskülönben valójában csak közösségünk eszközei lennénk, nem pedig valódi cselekvők.

MacIntyre szerint az erényes ember mértéket szab annak, hogy mennyiben lehet rugalmas a szerepekhez való alkalmazkodásban.<sup>21</sup> Az ilyen ágens „nemcsak azt tanulja meg, hogyan töltse be bizonyos szerepek meghatározott halmazát a társadalmi közegében, de azt is, hogyan gondolkodjon ezek javairól és karakteréről a szerepek követelményeitől függetlenül”.<sup>22</sup> Ezek a személyek „két erkölcsi rendszerben lesznek egyszerre otthon”, melyek közül az egyik a fennálló társadalmi rendé, a másik pedig az ezt megkérdőjelező közeg.<sup>23</sup> Erkölcsi ágensnek lenni tehát azt jelenti, hogy „két erkölcsi nézőpont közti potenciális feszültségben, vagy ha szükséges, konfliktusban élünk és cselekszünk”.<sup>24</sup> Ahogy más műveiben arra utal, hogy a hagyományokat és a közösségeket részben belső feszültségeik alkotják, itt arra figyelmeztet: „az erkölcs ezekből a feszültségekből és konfliktusokból (...) nyeri tartalmának jelentős részét”.<sup>25</sup> Értelmezésem szerint ő maga ezt a feszültséget képviseli, és nem csupán a patriotizmus erkölcsét.<sup>26</sup> Az etikának pedig egyik, ha nem a legfőbb feladata az, hogy folyamatosan keressük e két nézőpont konzisztensen tartható egyensúlyi állapotát.

Úgy tűnik, hogy e két nézőpont egyike többé-kevésbé azonosítható a patriotizmus erkölcsfelfogásával, míg a másik az univerzális erkölcs nézőpontjával (már amennyire az ágensnek rálátása van ezekre). Önmagában egyik sem lenne elégséges az ágenciához, így ennek eléréséhez a kezdetben elfogadott közösségi normákat felül kell tudnunk vizsgálni racionálisan – és ha szükséges, meghaladni vagy elvetni őket. Ezért is tartja elengedhetetlen maximának MacIntyre, hogy mindig tegyük fel a kér-

19 Ld. MacIntyre Edmund Burke- és Charles Taylor-kritikája nyomán: Paár Tamás: A természetes törvény mint szabályrendszer kihívásai, in Frivaldszky János – Tussay Ákos (szerk.): *A természetjog napja III.* (megjelenés alatt); valamint Lehetséges-e egy macintyre-i dialóguspolitika? A tolerancia és a cenzúra problémája. *Politikatudomány Online* (megjelenés alatt).

20 Uo. 190–191.

21 Uo. 192.

22 Uo. 193.

23 Uo. 193.

24 Uo. 193.

25 Uo. 193.

26 Vö. MacIntyre, Alasdair: Truthfulness and Lies: What Can We Learn from Kant?, in *Ethics and Politics. Selected Essays*, Volume 2, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2007, 135–136.

dést: „mi az, amiről a társadalmi és kulturális környezetünk nem akarja, hogy megtudjuk”?<sup>27</sup>

A patriotizmus mellett tehát szükség van a partikuláris közösségünket felülbírálni képes racionalításra és erkölcsi normákra is, amelyek szükségessé teszik, hogy időről időre kritikus kérdéseket tehesünk fel, és azokat meg is vitathassuk. Ez a megkérdőjelezés egyrészt már jóval közelebb van a liberalizmushoz, legalábbis annak MacIntyre említett kritikai szelleme miatt. Másrészt potenciálisan következnek belőle azok a konfliktusok, amelyekben szükséges a társadalmi renddel való szembeszegülés – különösen, ha egyre inkább ellehetetlenülnek a racionális vita és kritika színterei. Az ellenállás lehetősége tehát az erkölcs tartalmából fakadóan folyamatos és esszenciális.

### 3. A természetes erkölcsi törvény diktálta vizály és vita

A patriotizmus erkölcsének lehetséges megalapozójaként és megkötőjeként említett természetes törvényről MacIntyre egyik legkitűnőbb szövege a *Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas* című. Ez az írás, mint látni fogjuk, különösen tanulságos a mértékletesség kontextusában. De tárgyalása egy olyan további történeti példát is szolgált, amikor a hatalommal szembeni ellenállás helyénvaló volt: itt ez abból az aspektusból helyeseltető MacIntyre szerint, hogy a tárgyalt hatalmak túlzó mértékben kiterjeszkedtek a (természetes törvény alapján) őket megillető keretekhez képest.

Mint címe is mutatja, ez az 1995-ös cikk arról szól, hogyan lehet a természetes törvény felforgató. MacIntyre Szent Tamást szembeállítja kora uralkodóival, II. Friggyessel és IX. Lajossal, és amellett érvel, hogy a természetes törvényt (vagyis az univerzális erkölcs normáit) a mindennapi emberek is felismerhetik, nem csupán az értelmiségiek, filozófusok, teológusok – vagy épp az uralkodók. Ezenfelül a természetes törvény mellett tör lándzsát a jogi pozitívizmussal szemben: ha a természetes törvénnyel ellentétesek, úgy a fennálló politikai törvények nem is tekintendők legitim törvénynek. Állást foglal ennek következtében a korban számos feszültség forrásául szolgáló konfliktus, a központosító hatalom és a helyi szokásjog viszonyának kérdésében – még hozzá az utóbbi mellett. Majd végül ugyanígy felemeli szavát a lokális előítéletekkel szemben.<sup>28</sup>

Témájával kapcsolatban MacIntyre különösen megvilágítónak találja a „jongleurök” kérdését, és hosszabban ki is tér rá – az alábbiakban én is ezt fogom tenni, témáim szempontjából rekonstruálva gondolatait. A vándorénekesek és -színészek, „já-

27 Uo. 194, 203. Vö. MacIntyre, Alasdair: *Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas*, in *Ethics and Politics. Selected Essays*, Volume 2, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2007, 42.

28 Uo. 63.



tékosok”, mutatványosok és (udvari) bolondok felvetette probléma ugyanis a jelen összefüggésben is releváns.

Mint MacIntyre leírja,<sup>29</sup> Lajos pápai mintát követve betiltotta azokat az összefüggéseket, ahol a *jongleur*ök felléphettek, Frigyes pedig törvényen kívül helyezte azokat a vándormutatványosokat, akik a császár nyugalalmát megsértik. De miért is jelentenek ezek a karakterek problémát? Az uralkodók a *jongleur*öket „a zavar forrásainak” látták,<sup>30</sup> akik rendetlen életet élnek, és akiknek nyomát kisebb bűnözési hullámok követik.<sup>31</sup> Miközben uralkodásukat valóban sokszor gúnyos kritikával illették ezek az alakok „rebellis sanzoniaikban”<sup>32</sup> fenyegetést láttak bennük a keresztény hitre is.<sup>33</sup> Egyszóval a veszély megtestesítői voltak – söpredék, akiket kívánatos lett volna a társadalom többi részétől távol tartani.

Szent Tamás azonban mégis védelmébe vette őket műveiben, kifejezetten utalva a *jongleur*ökre. Szerinte a szakmájuk legitim teljesmunkaidős foglalkozásként is,<sup>34</sup> sőt, szolgáltatásaik szükségsek a jó emberi élethez. Hogy miért is? A Tamás gondolatait továbbvivő MacIntyre álláspontja ezzel kapcsolatosan három pontban összegezhető.

Első közelítésben azt mondhatjuk, hogy az erény megkívánja a játékot, a szórakozást és a humort. Ezek hozzátartoznak az erényes élethez, sőt: mind Arisztotelész, mind Szent Tamás erénynek is tekinti magát a játéko(sságo)t, vagyis az *eutrapeliát*. (Szabó Miklós Arisztotelész-fordításában ez a „szellemesség”, amely a „bohóckodás” és a „bárdolatlanság” jellemhibái közti közép.)<sup>35</sup> Szent Tamás a *jongleur*ök kérdését a mértékletesség témájába ágyazva tárgyalja, és mint MacIntyre kiemeli tőle: szerinte a mértékletességben nem csupán a *jongleur*ök szolgáltatotta öröm túlértékelése, de alulértékelése által is hibázhatunk – ennél fogva pedig egy *jongleur*ök nélküli társadalom hiányt szenvedne.<sup>36</sup>

Magasabb szempontból már csak azért is megkívánják az erények a játékot, és azért is tekinthető az *eutrapelia* erénynek, mert az általa nyújtott kikapcsolódás és szórakozás segít abban, hogy pihenjünk – kipihenjük akár az elmélkedés fáradalmait is.<sup>37</sup> Így hozzájárul ahhoz, hogy ítélőképességünket ne befolyásolja a fáradtság – ugyanúgy, ahogy – mint láttuk – a mértékletesség maga is hozzájárul a tisztánlátáshoz. Tehát a racionalitásunk megtartásának fontos eszközeiről beszélünk. Szent Tamás szerint játszhatunk azzal a szándékkal is, hogy később jobban tud-

29 Uo. 56.

30 Uo. 56.

31 Uo. 55.

32 Uo. 44, 56.

33 Uo. 56.

34 Uo. 57.

35 Arisztotelész: Nikomakhoszi etika, Budapest, Európa, 1997, 57. (1108a)

36 MacIntyre: *Natural Law*, i. m. 57.

37 Uo. 56.

junk tanulni, ám ha a játékot a játék élvezetéért űzzük, akkor ezt a célt még inkább elérhetjük.<sup>38</sup>

Az emberi érintkezésben és eszmecserében<sup>39</sup> is szükséges a játék, kétféleképp is. Egyrészt az általuk szolgáltatott élvezet és kikapcsolódás indokán. Ahogy Szent Tamás írja, mások terhére lenni a racionalitás ellen való – ha csak hátráltatjuk a boldogságukat, és semmivel sem szolgáljuk a derűjüket:<sup>40</sup> ez az arisztotelészi bárdolatlanság, és ezzel szemben van szükségünk a szellemességre. Másrészt a véleménynyilvánítás sajátos fórumai lehetnek a *jongleur*ök képviselte komédia, a zene- és a színművészet: olyasmi és olyan formában adható át ezeken keresztül, ami más keretek közt csak problémásan közölhető. MacIntyre erre akkor utal, mikor megállapítja: a *jongleur*ök „dalai gyakran felforgatóak voltak, hangot adtak (...) a nép ellenvéleményének és panaszainak, időnként az egyetlen hangot” – tehát akkor is, amikor ezt senki más nem tette meg.<sup>41</sup> Az ilyen elhallgatott álláspontok megismerése és kimondása pedig hozzájárulhat az átfogóbb diskurzushoz.<sup>42</sup>

Az, hogy a játék és a *jongleur*ök tevékenysége az eszmecsere tekintetében is hasznos, a természetes törvény miatt különös jelentőséggel bír. A természetes törvény ugyanis macintyre-iánus megközelítésben megalapozható az igazságra irányuló eszmecsere, a diskurzus, illetve a dialógus szempontjából is.<sup>43</sup> Ezt a most elemzett tanulmány is első helyen emeli ki, amikor a természetes törvény parancsainak megismerhetőségéről szól: „úgy ismerjük meg őket a gyakorlatban, mint azokat az előírásokat, amelyeknek tekintélyét előfeltételezzük minden olyan helyzetben, amikor a tanulás és vizsgálódás racionális egyének közt előmozdítható”.<sup>44</sup> Vagyis a természetes törvény alapvetése, hogy a közös megismerés lehetőségét megteremtse, amelynek kiemelt formája az eszmecsere – és az a fajta racionális megvitatás és kritikai kérdésfeltevés, amelyet – mint láttuk az előző szakaszban – erkölcsi ágenciánk is szükségessé tesz.

Tehát ezért is, és nem csak a szórakozás miatt mondhatja MacIntyre, hogy „a természetes törvény előírja a viccet” – és ugyanígy a színpadi szórakoztató előadásokat és azok élvezetét is.<sup>45</sup> Mivel pedig – mint említettem – szerinte a természettörvény

38 Uo. 56. Ehhez a szemponthoz hozzátehetnénk, hogy a szórakozás, a játék és a humor különféle módokon aktívan hozzá is járulhat fejlődésünkhöz.

39 Vö. uo. 57.

40 Uo. 57.

41 Uo. 55.

42 Vö. MacIntyre, Alasdair: *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1990, 233.

43 Emellett érveltem a következő helyeken: Paár Tamás: MacIntyre, i. m. A diskurzusetikák alakváltozatai a kilencvenes években: Habermas és MacIntyre, *Különbség*, 2019/1. 67–95. Lehetéges-e, i. m. Retorting Arguments, Overcoming Limitations, Aiming at Truth, *Politics And Poetics*, 2018/4. 1–30. The Place of the Natural Law, *Prometeica*, 2020/1. 68–79.

44 MacIntyre: *Natural Law*, i. m. 48.

45 Uo. 57.

a mindennapi emberek is meg tudják ítélni, ezért ők is beláthatják, hogy amikor az uralkodók ellehetetlenítik a *jongleur*öket, akkor törvénykezésük semmisnek tekintendő.<sup>46</sup>

MacIntyre mintha tovább is menne Szent Tamásnál a botrány és a *jongleur*ök védelmezésében, mikor Tamásnak ahhoz a kitételéhez, hogy a tréfának sosem szabad sértőnek, udvariatlannak vagy obszcénnek lennie, azt fűzi hozzá: „feltehetően minden jó *jongleur* tudja és tudta [már akkor is], hogy ami udvariatlan vagy botrányos a színpadon kívül, az nem feltétlenül az a színpadon”.<sup>47</sup> Tulajdonképp az sem feltétlenül biztos, hogy Tamás személyesen feltétlenül szívesen tolerálta azokat a *jongleur*öket, akik az egyetem írástudóival szembeszegülve őt is kicsúfolták.<sup>48</sup> Szempontjai alapján azonban MacIntyre alá tudja támasztani az efféle gúnyral szembeni türelem ajánlatosságát.

Szent Tamás egy széles körű és kiterjedt egyetemi konfliktusban vált áldozatául a *jongleuri* gúnynak.<sup>49</sup> A viszály alapjául szolgáló nézeteltérés azért volt lehetséges, mert a Párizsi Egyetem szellemisége ezt lehetővé tette: „az egyetem történetét folyamatos vita és konfliktus szegélyezte”.<sup>50</sup> MacIntyre mégis ezt tartja pozitív mintának a Nápolyi Egyetemmel szemben, amely intézményt (tanáraival és hallgatóival együtt) Frigyes a saját biradalmi törekvéseinek eszközeként használta fel: „külső tekintély parancsait és konklúzióit kellett jóváhagyniuk”, illetve igazolniuk MacIntyre szerint.<sup>51</sup> Ezzel szemben a Párizsi Egyetem alapításától fogva saját testületének racionális konszenzusát igyekezett artikulálni, még ha ezáltal a nagyobb viták és ezzel a bomlasztás lehetővé is váltak: MacIntyre szerint azonban – mint utaltam rá – a viták és a konfliktusok maguk is természetszerűen egy eleven hagyomány és közösség részeit képezik. Ráadásul a Párizsi Egyetemen tradíciójából fakadóan az ésszerű diskurzus és kérdésfeltevés is helyet talált. MacIntyre szerint a hasonló vitákban a *jongleur*ök hangja is kitüntetett szereplő volt.<sup>52</sup>

A Párizsi Egyetemen tehát a Nápolyival ellentétben lehetőség volt a királynak való ellentmondásra, ahogy ezt Szent Tamás is megtehetette például a *jongleur*ök kérdésében. Ennek az esetnek az alapján például akár az egyetemi autonómia megkérdőjelezésének korunkbeli eseteit is vizsgálhatnánk. MacIntyre például az 1968-as párizsi diáklázadások résztvevőinek is igazat ad bizo-

46 Uo. 57.

47 Uo. 57. Ezzel kapcsolatban érdemes lenne összevetni gondolatait a *Summa Theologiae* botrányról szóló *quaestio*jával, amely szerint ugyan a botrány bizonyos értelemben bűn, ám amelynek egyik vezérelve, hogy „ha az igazság valaki számára botrányra alkalom, [akkor] hasznosabb, ha megengedjük a botrányt, mintsem elhagyjuk az igazságot”. (ST II-II q43 a7 c)

48 A megbotránkozás viszont szerinte esetenként vétek – ld. erről az iménti lábjegyzetben idézett *quaestio*t.

49 Ld. MacIntyre: *Natural Law*, i. m. 55.

50 Uo. 61.

51 Uo. 60.

52 Uo. 55.

nyos kérdésekben, jöllehet nem mindenben. Úgy gondolja, hogy a késő '60-as és korai '70-es évek hallgatói sok mindent nem értettek – „szellemi szegénységük” pedig visszatükrözte azt, ami ellen lázadtak. Ugyanakkor azt megértették, hogy egyetemek a felforgató kérdésfeltevés lehetőségét teljességgel kizárták. MacIntyre úgy gondolja, hogy a hallgatók jogos elégedetlenségüknek adtak hangot, és ezt a liberális egyetem elleni tüntetésként értelmezi,<sup>53</sup> amennyiben részben ez váltotta ki elégedetlenségüket, és amennyiben a liberalizmus intézményesült formái nem voltak képesek megfelelni a liberális eszméhez tartozó fent említett kritikai attitűdnek. Az egyetemeken és az államokban a liberalizmus MacIntyre szemében megmerevedett hagyománynak tűnik, amely szankcionálja azokat, akik megkérdőjelezik. Így a liberális egyetem végül olyanná vált, mint Frigyes tanintézménye Nápolyban: a *status quo* kiszolgálója lett.

Ez alapján megkockáztathatjuk, hogy MacIntyre még sok liberálishoz képest is fontosabbnak gondolja a racionális megkérdőjelezést – saját értelmezésem szerint legalábbis filozófiájából annak kell következnie, hogy az ezt lehetővé tevő diskurzus még alapvetőbb, mint a liberális–patrióta ellentét.

#### 4. A racionális alternatíva forradalma

Eddig azt igyekeztem kidomborítani, hogy MacIntyre az egyes olvasóiban élő képhez viszonyítva a valóságban jóval felforgatóbb szellemiségű szerző, és híve a radikális kritikai megkérdőjelezésnek is. Azt azonban ő is belátja, hogy az ellenállás és a vita nem mindig helyénvaló.

Minthogy másutt ezt a témát a tolerancia és a cenzúra szükségességével összefüggésben már bővebben tárgyaltam,<sup>54</sup> itt röviden csak arra hívom fel a figyelmet, hogy az ellenállásnak is megvannak a maga követelményei – a bomlasztásban sem lehetünk mértéktelenek. Az ellenállás MacIntyre által megfogalmazott követelménye például, hogy ténylegesen alternatívát kínáljon vagy legalább valódi kérdéseket feszegetsen.<sup>55</sup>

Léteznek a lázadásnak olyan megnyilvánulási formái, amelyeket maga a hatalom tesz lehetővé és hagy is jóvá – ezért nem tekinthetők valódi alternatíváknak. Ezekről MacIntyre téziséét az egyszerűség kedvéért Cseke Ákos összefoglalásában idézem: „a normalizáció természetes része, hogy a társadalom azt a feladatot rója egyesekre, hogy megkérdőjelezzék a fennálló rendet, ez-

53 MacIntyre: *Three*, i. m. 235.

54 Erről bővebben ld. Paár: *Lehetséges*, i. m.

55 Vö. MacIntyre: *Social Structures*, i. m. 195. *Az etika rövid története*. Typotex, Budapest, 2012, 148.

zel ugyanis a lázadás olyan, megengedett és legitimnek tekintett formája jön létre, amely voltaképpen egészen ártalmatlan”.<sup>56</sup>

Ennek a *status quot* szolgáló antagonizmusnak többféle módja is elképzelhető. Lehetséges, hogy a hatalom saját magát igyekszik forradalminak és lázadónak beállítani, holott korántsem az. Az is lehetséges, hogy a hatalom elleni lázadás egyes szegmensekben tudatosan azzal a céllal jön létre, hogy ez vagy a társadalomban meglévő feszültség szelepeként funkcionáljon, vagy hogy a felforgatás okozta botrány és felháborodás megerősítse a hatalom támogatottságát. E lehetőségek mellett olyan eset is elképzelhető, amikor például jóhiszemű tüntetők végeredményben az uralkodó rend céljait szolgálják ki, és akár az ironikus vagy nem egészen komolyan gondolt felkeléseknek is lehet ilyen eredménye. MacIntyre a diáklázadásokról írva valószínűleg pont ilyesfajta hiányosságokra gondol: bár elégedetlenségük indokolt volt, nem kínáltak kivezető utat – és így nem is hozhattak nagyobb változást protestálásukkal. Annak érdekében, hogy mindezeket a lehetőségeket elkerülve az ellenállók képviselte ügy alternatívát nyújtson a gyakorlatban és képviseljen elméletben, átgondoltságra van szükség.

Emiatt is kell az ellenállással szemben támasztandó további követelménynek tekinteni a racionalitást. MacIntyre az „esztelen deviancia és lázongás” gyakori jelenségére,<sup>57</sup> valamint a „felháborodott tüntető” tipikus karakterére<sup>58</sup> utalva jelzi, hogy az ellenállás könnyen kiüresedhet – ha pusztá érzelmi reflex lesz belőle, vagy ha a bomlasztás magáért a bomlasztás kedvéért történik. Az erkölcsi ágensek akkor bízhatnak meg ítéleteikben, ha azokat nem a rutin és a szokások generálják, hanem valódi átgondolt vizsgálódás és „racionális dialógusban” létrejövő „reflektív bírálatok”.<sup>59</sup> Ezért még a bomlasztásnak is ez kell legyen az alapja és mértéke.

MacIntyre-nek voltaképp nincs egzakt válasza arra, hogy hol húzzuk meg a határt megengedhető ellenkezés, termékeny provokáció, céltalan felforgatás vagy megengedhetetlen rombolás között. Azt viszont javasolja (még ha ez önmagában nem is elégséges kritérium), hogy azt a provokációt nézzük el, amely alkalmat teremt a tanulásra<sup>60</sup> – ami vagy az ésszerű átgondolásból születik, vagy ennek katalizátora lehet.

56 Cseke Ákos: *Igaz szó, igaz élet*, MMA – L’Harmattan, Budapest, 2015, 182. Itt Cseke MacIntyre Foucault-val szembeni egyik kritikáját foglalja össze.

57 MacIntyre: *Social Structures*, i. m. 191.

58 Uo. 195.

59 Vö. uo. 190–91, 196.

60 Vö. MacIntyre, Alasdair: *Toleration and the Goods of Conflict*, in *Ethics and Politics. Selected Essays, Volume 2*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2007, 216.

## 5. Konklúzió

Esszémben igyekeztem alátámasztani, hogy MacIntyre miért gondolja sok esetben igazoltnak a bomlasztást és a felforgatást – az erények és kiemelten a helyes ítéletet szolgáló mértékletesség égisze alatt. Arra kevesebb hangsúlyt fektettem, hogy a hagyományok és az elméletek esetében milyen szerepet tulajdonít a forradalmi transzformációknak. Mindenesetre már a fenti megfontolások is elégséges magyarázatul szolgálhatnak arra, hogy MacIntyre miért tekint forradalmiként saját filozófiájára, és miért nem tekinti magát konzervatív gondolkodónak – legalábbis abban az értelemben, hogy a felforgató kritika és a forradalom számára ősbűnök lennének.

Kiderülhetett, hogy sem a társadalmi kooperáció, sem a kultúránkban meglévő szerepek betöltése, sem a rend fenntartása nem lehet az etika vagy a politika számára elégséges irányadó elv: vannak olyan társadalmak, szerepek és rendek, amelyekhez igazodva saját közegünk vétkeiben (és saját morális ágenciánk leépítésében) válnánk bűnrészesé. Emiatt szükséges ezeket időről időre kritikailag átvilágítani, és ha a kritika tere megszűnni látszik, a rebellio is megengedetté válhat. Ennek egyik legitím formája pedig az a fajta lázadás, amelyet a helyesen felfogott mértékletesség által megkívánt kreatív területek, a „szellemesség” és a művészet tesznek lehetővé. Így bár ezek magukban hordják a bomlasztás és a provokáció veszélyeit, a mértékletesség mégis megkívánja, hogy állandó teret biztosítsunk nekik.

Ezen túl a felforgató ellenállás helyes mértékére is fény derülhetett: ez nem más, mint amit a természetes törvény megkövetel és aminek egyúttal alapját adja, vagyis a racionális megismerés és a közös tanulás. Ezek pedig szükségessé teszik, amit a Pincoffs által az erény szempontjából alapvetőnek gondolt együttműködés önmagában nem követelne meg: hogy újra és újra kritikus kérdéseket tegyünk fel bevett szerepekkel és akár a fennálló hatalommal szemben is, a szociális kohézió felbomlasztását kockáztatva.<sup>61</sup>

61 Köszönettel tartozom Turgonyi Zoltánnak, aki az erkölcsöt a dialógusra építő megalapozási kísérlettemmel szemben felvetette, hogy a legelemibb normák már a kezdetleges emberi tevékenységek kapcsán is szükségesek, sőt szükségszerűen kialakulnak – hiszen sem a dialógus, sem más közös tevékenység nem lenne lehetséges, ha legalább a kooperáló emberek közössége nem hozna bizonyos korlátozásokat. E modell szerint a közös munka eleve erkölcsből vezet, a dialogikus morálmegalapozás pedig feleslegessé válik. Ezzel az általa felvetett állásponttal szemben is igyekeztem jó indokokkal szolgálni, rámutatva, hogy a diskurzus erkölce az átfedések ellenére más és több, mint a kooperáció erkölce.