

Paár Tamás
(doktorandusz, Pázmány Péter Katolikus Egyetem,
Politikaelméleti Doktori Iskola)

Lehetséges-e egy macintyre-i dialóguspolitika? *A tolerancia és a cenzúra problémája*¹

ÖSSZEFOGLALÓ

Alasdair MacIntyre egyes szövegeiben találkozhatunk egy olyan etika koncepciójával, amely a közös vizsgálódásra és párbeszédre helyezi a hangsúlyt. Ez a közös vizsgálódás azonban csak akkor lehet működőképes, ha betartunk bizonyos szabályokat, amelyek magukban foglalják a dialóguspartnerekkel szembeni tiszteletet. MacIntyre úgy véli, hogy ezeknek a szabályoknak a politikában is érvényesnek kell lenniük, így egyfajta „dialóguspolitika” mellett érvel. MacIntyre politikai elképzeléseit azonban a közelmúltban Catherine Zuckert és Nathan Pinkoski is kritizálta: miközben az utóbbi szerint politikafilozófiája nem elég szubsztantív, addig az előbbi szerint túlságosan is robusztus. Zuckert úgy véli, hogy MacIntyre megkérdőjelezhető politikai elköteleződéseivel valójában nem is szükségesek arisztotelianus szempontból: hiszen az erényetikának nem is kellene politikafilozófiát magában foglalnia. Pinkoski ellenben azt veti fel, hogy bár MacIntyre kritikával illeti a liberális államot, mégis a neutrális állam mellett száll síkra – és így valójában nem képes alternatívát kínálni a liberalizmus helyett. Cikkemben amellet érvelek, hogy MacIntyre valójában egy középútas álláspontot képvisel a Pinkoski és a Zuckert felvetette lehetőségek között. Úgy gondolja ugyanis, hogy bár valóban egy neutrális államra van szükség, az erényes élet megvalósíthatósága érdekében a helyi közösségeknek állást kell foglalniuk a szubsztanciális politikai és erkölcsi kérdésekben. A kritikára adott válasz részleteinek megvilágításához a toleranciára és a cenzúrára vonatkozó javaslatokat fejtem ki bővebben.

Kulcsszavak: Alasdair MacIntyre, dialógus, cenzúra, tolerancia, természettörvény

¹ A cikk az Innovációs és Technológiai Minisztérium ÚNKP-19-3-III-PPKE-24 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának szakmai támogatásával készült.

Tamás Paár

(Pázmány Péter Catholic University,
Doctoral School of Political Theory)

Is a MacIntyrean Politics of Dialogue Possible?

The Problem of Tolerance and Censorship

ABSTRACT

In some of MacIntyre's works, we can find a conception of ethics that emphasizes shared enquiry and dialogue. This shared enquiry can be viable only if we adhere to certain rules that include paying respect towards our partners. In MacIntyre's views, these rules ought to be observed in politics too, therefore he argues for a 'politics of dialogue'. However, MacIntyre's political ideas have been recently criticized both by Catherine Zuckert and Nathan Pinkoski. While the latter thinks that his political philosophy is not substantive enough, the former suspects that it is in fact too robust. Zuckert's point is that MacIntyre's questionable political suggestions are unnecessary from an Aristotelian point of view, since 'virtue ethics' does not require a 'virtue politics'. Pinkoski's charge against MacIntyre is that though he argues against the liberal state, he defends the concept of the neutral state at the same time, thus he is not able to offer an alternative to liberalism. In my paper, I argue that MacIntyre actually takes the middle ground between the options raised by Zuckert and Pinkoski, as he thinks that though the state needs to stay neutral, local communities must take a side in substantial political and moral issues in order to make a virtuous life possible. In order to shed light on the details of what MacIntyre might say to his critics, I elaborate his views concerning tolerance and censorship.

Keywords: Alasdair MacIntyre, dialogue, censorship, tolerance, natural law

Alasdair MacIntyre *A politika, a filozófia és a közjó* című cikkében azt a kérdést vizsgálja, amely döntő számára a politikai közösségeket illetően: „milyen politikai társadalom az, ahol az emberi lények leginkább megérthetik, mi számukra a jó”? (MacIntyre, 2002a: 89.) Szerinte az egyik „ismertetőjele lesz az ilyen közösségeknek [...], hogy tagjai általában és jellemzően felismerik, szükséges az Aquinói Szent Tamás által a természetjog [avagy a természettörvény, *natural law*] előírásainak nevezett mérce betartása, amennyiben egymástól és együtt szeretnék megtudni, mi számukra az egyéni és a közjó”, ugyanis „az ilyen szabályok vezette kapcsolatok nélkül nem képesek megérteni azt, amit legjobban meg kell érteniük.” (MacIntyre, 2002a: 89.) Az alábbiakban azt vizsgálom, hogy mik is közelebbről a politikai vonzatai ennek a fajta természettörvénynek – amely koncepciót macintyre-iánus dialóguspolitikaként jellemzek. Ezt az általános jellemzést vetem össze Nathan Pinkoski és Catherine Zuckert egymással ellentétes irányú MacIntyre-kritikáival, és a tolerancia, illetve a cenzúra kérdésének hosszabb tárgyalásával illusztrálom bővebben, hogy MacIntyre hogyan is felelhetne vádjaira.²

1. A dialóguspolitika alapjai

Hogy a dialógus centrális kérdés MacIntyre politikai gondolkodásában, az már csak a következő idézetből is látható: „a politikai vizsgálódás helyes kiindulópontja [...] az a kérdés, hogy mit is jelent emberként reflektíve, gyakorlati racionalitással cselekedni, és hogy milyen típusú társadalmi rend szükséges ahhoz, hogy az ilyen emberek közös deliberációt folytathassanak a közjóról”. (MacIntyre, 2013: 206–207.) Az első lépés tehát a politikai problémák tárgyalásában annak megállapítása, hogy mely gyakorlatok által tarthatjuk fenn a konstruktív dialógust, amely az önkritikát sem nélkülözi; mely intézmények és milyen politikai berendezkedés szolgálja ennek a működését és fennmaradását úgy, hogy a dialógus nem marad hatástalan? Mielőtt ezekre a kérdésekre rátérnénk, először magát a dialógust kell kérdésessé tennünk – egyrészt, mint kifejezést terminológiai értelemben, másrészt a dialógusnak a szükségességét egyáltalán.

Némileg furcsa lehet, hogy épp a dialógus szót használom ebben az összefüggésben – hiszen a „dialógus” azt sugallhatja, hogy itt két fél vagy egyenesen két individuum párbeszédéről van szó. Egyesek az olyasfajta dialógus megnevezésére, amely több résztvevőt is involvál, az angol nyelvben egyenesen a „polilogue” azaz „polilógus” kifejezést használják. Ez azonban nem kifejezetten meggyökeresedett – így magyartalannak tűnhet. MacIntyre maga a dialógus fogalomhálójában, egymással nagyrészt átfedésben használja a vizsgálódás, keresés, diskurzus (MacIntyre, 2006e: 141.), (közös) deliberáció, vita (pl. MacIntyre, 2006d: 117–8.), eszmecsere (*conversation* – uo., vö. 2006f: 205.) és dialógus szavakat.³ Szóválasztásom azonban nem csak ürügy a „dialóguspolitika” MacIntyre által nem használt kifejezésének megalkotásához. További indoka az, hogy a „vizsgálódáspolitika” avagy „a vizsgálódás

² Az alábbiakban egy egységes macintyre-i álláspontot igyekszem rekonstruálni – tehát nem feltétlenül azt foglalom össze, ahogy MacIntyre valamely periódusban gondolkodott, hanem hogy (különösen 1990 utáni) műveiből kiindulva milyen koherens és egyben plauzibilis politikafilozófiai álláspontot alakíthatunk ki.

³ Ld. alább.

politikája” nem látszik annyira szerencsésnek; a vizsgálódás kevésbé világos fogalomnak tűnik magyarul, mint az „enquiry” angol nyelven – és a „kereséspolitiká” talán még félrevezetőbb asszociációkat szülhet. A deliberációról a deliberatív demokrácia jutna eszünkbe, a „diskurzuspolitikáról” pedig Jürgen Habermas és Karl-Otto Apel filozófiája. Bár az utóbbival természetesen vannak közös pontjai MacIntyre elképzelésének – mégis szerencsésebbnek tűnik a kettőt egymástól elválasztva kezelni.⁴

Több helyen azonban maga MacIntyre is politikai „dialógusra” utal. „Power and Virtue in the American Republic” című cikkében a valós „politikai dialógust” hiányolja az amerikai közéletből, illetve a „racionális dialógust, amely megelőzi a politikák kialakítását (*policy-making*).” (uő, 1976: 19.). A toleranciáról és a cenzúráról szóló legfontosabb cikkében pedig a „közösségi (*communal*) dialógus”, illetve a közösségekben lokálisan, „gyakorlati bölcsességgel zajló (*practically rational*) dialógus” szükségességét emeli ki. A közösségi „dialógusnak” ez a szerepeltetése (v) teszi indokolhatóvá, hogy én is ezt emelem ki itt a hasonló jelentéstartalmú kifejezések közül. (És ez alapján akár „közösségi” vagy „közösségelvű dialóguspolitikáról” is beszélhetnénk – bár ez a MacIntyre által, önértelmezésében kifejezetten került „kommunitárius” címkéhez hasonló társításokra engedne következtetni.)

De miért is olyan alapvető fontosságú MacIntyre számára a dialógus, hogy az politikai felfogásának kulcsául is szolgálhat? MacIntyre ezt számos helyen indokolja, egymáshoz hasonló, de nem azonos, inkább egymást kiegészítő érvekkel. Egyik típusú érvelésének bemutatásához alapul vehetjük Michael Sandel egy megállapítását. Sandel azt írja: „míg a politikai filozófia bizonyos értelemben megvalósíthatatlan, más szempontból ugyanakkor megkerülhetetlen. Ebből a szempontból [...] napi gyakorlatunk és intézményeink egy elmélet testet öltött formái. Ha gyakorlatban politizálunk, máris valamilyen viszonyba kerülünk az elmélettel.⁵ Bármilyen bizonytalanok vagyunk is a politikai filozófia végső kérdéseit [...] illetően, egy dolog biztos: folyamatosan megélünk *valamilyen* választ e kérdésekre.” (Sandel 1998: 161.). Mint látható, Sandel szerint mind saját („napi”) gyakorlatunk, mind közös politikai intézményeink egy elméletet testesítenek meg. MacIntyre ugyanezt elsősorban a saját gyakorlatainkkal kapcsolatosan fogalmazza meg. Azt írja: „a mindennapi gyakorlatok szintjén szembesülünk azzal a kérdéssel, hogy milyen hely illeti meg életünkben a különböző javakat [...]. Természetesen minden egyéni élet kifejez egy választ erre a kérdésre.” (MacIntyre, 2006c: 70.; vö. 2006e: 138–139.)

Mások gyakorlatai és politikai intézményei más elméletet testesítenek meg, és ezek az elméletek gyakran ellentmondanak egymásnak, időnként pedig a gyakorlat szintjén is összeütköznek. Ezek az elméletek lehetnek többé vagy kevésbé igazak, vagyis adekvátak, megfelelőek boldogságunk, végső javunk eléréséhez (akár akadályozhatnak is minket annak megtalálásában), továbbá követhetjük őket jó indokkal vagy indokolatlanul is. Azonban aligha feltételezhetjük, hogy a számos megközelítés (avagy gyakorlatban megmutatkozó elmélet) közül *biztosan* a miénk az igaz – így MacIntyre (2006c: 71.). Ha ez a gondolat túl sarkos is, azt bizonyára elismerhetjük, hogy talán nem a mi gyakorlatunk a legtökéletesebb vagy minden lehetséges gyakorlat közül a legmegfelelőbb minden részletében. Gyakorlatunk

⁴ Egy összevetési kísérlethez ld. Paár, 2019.

⁵ Sandel itt MacIntyre és Taylor gyakorlatkonceptiójára utal egy lábjegyzetben.

még saját magunk számára sem feltétlenül a legmegfelelőbb. Létezhetnek a miénknél adekvátabb elméletek és gyakorlatok is, amelyek még jobban megközelíthetik a boldogságot (és a valóságot)⁶ – vagy legalább nem jellemzőek rájuk azok a hibák, mint amik a miénkre. Ha ettől még nem is kell elvetnünk a saját elképzelésünket, érdemessé válik feltenni a kérdést: hogyan ismerhetjük meg és sajátíthatjuk el a sajátunknál jobb felfogást?

MacIntyre rámutat, hogy ennek a kérdésnek a felvetésére már csak saját egyoldalúságunk és elfogultságunk, illetve előítéleteink miatt is szükség van (ld. 2006c: 73., 78.; 2016: 52.). Hagyományunk, az általunk elismert tekintélyek, következtetési formák, fogalmak és gondolkodásmód biztosítja azt a zsinórmértéket, amely mentén értelmesen fogalmazhatjuk meg gondolatainkat. Azonban amennyire szükségesek ezek a meglévő formák, annyira tükröznek egy adott perspektívát is – amely valamennyire mindig partikuláris történetekben gyökerezik és lokális karakterrel bír. És ez korántsem mindig szerencsés. Azt, hogy ezek elengedhetetlenségét és hasznát teljességgel elismeri és okfejtésében megvédelmezi – jellemezhetnénk akár MacIntyre gondolkodásának konzervatív oldalaként is, ha nem illetné ezt a címkét visszatérően a lehető legvehemensebb kritikával.⁷ Ehhez képest mindig előnyben részesíti a „forradalmi” jelzőt. Hogy miért, azt a hagyománnyal kapcsolatos gondolkodása is mutatja: a hagyomány (lehetőség szerint) folyamatos felülvizsgálatra – sőt, időnként megreformálásra, avagy MacIntyre kuhni szóhasználatával „forradalomra” szorul, többek közt pontosan a lehetséges előítéletessége miatt.⁸ Egy hagyomány kezdetben nagyon is önmagába zárt, azonban minél inkább képes ennek a zártságának a meghaladására, annál inkább méltó a mellette való kitartásunkra. MacIntyre azt írja: szükségünk van „valamilyen elképzelésre az ember számára való jóról.”⁹ Honnan vegyünk ilyen elképzelést? Pontosán azokból a kérdésekből, amelyek arra vezettek bennünket, hogy megpróbáljuk meghaladni a gyakorlatokban és a gyakorlatokon keresztül számunkra rendelkezésre álló korlátozott erényelképzelést.” Vagyis legalább részben pont a meghaladást, korábbi egyoldalúságaink felülmúlását lehetővé tevő mozzanatokot kell továbbvinnünk a hagyományban is. Olyan elképzelésekre, gyakorlatokra, intézményekre van szükségünk, amelyek „nemcsak fenntartják a gyakorlatokat [...], hanem [...] amelyek megtartanak bennünket a jó megfelelő módon való keresésében” is (MacIntyre, 1981/2007: 294.).

Ahhoz, hogy a jót megfelelően kereshessük, saját perspektívánkat kibővíthessük és hagyományunkat újragondolva, mintegy megszüntetve-megőrizve tovább vihessük, arra van szükség, hogy mások perspektívájával megismerkedjünk és más hagyományokkal is párbeszédben álljunk.

⁶ Ha nem hiszünk a boldogság elérhetőségében, akkor is láthatunk rá esélyt, hogy esetleg ebben tévedünk.

⁷ Ld. pl. MacIntyre, 1981/2007: 15. De politikai gondolkodásának is van „konzervatív”-nak nevezhető oldala, amennyiben elismeri például a helyi szokások tekintélyét, és azt, hogy változásokat csak ezekre tekintettel vezethet be egy központi autoritás, vö. MacIntyre 2006b: 51. Ugyanakkor ezzel még nem kívánja a helyi előítéleteknek is megadni ugyanezt a legitimitást. Ld. MacIntyre 2006b: 63.

⁸ Ezt Burke-kel ellentétben fejt ki, ld. MacIntyre, 1977/2006: 12.

⁹ Ezt ő a keresés elkezdésének feltételeként jelöli meg ezen a ponton. Viszont a fenti, Sandellel összefüggésben idézett passzusból világos lehet, hogy egyfajta elképzeléssel a jóról mindig rendelkezünk, de ez nem feltétlenül elég pontos – mondhatni nem „elég jó”. Ezért van szükség arra, hogy felvegyük a keresés ideálját is a részeként.

Ez az együtt-gondolkodás azonban nem működhet megfelelően, ha mások akadályoztatva lesznek a becsatlakozásban. Ha csak a saját előítéleteinken keresztül mi igyekszünk képet kialakítani róluk, miközben magukat nem hallgatjuk meg – elkerülhetetlenül hiányos és könnyen súlyosan torz véleményre juthatunk őket illetően. (És ez ugyanígy igaz saját magunkra is: ha önmagunkra képtelenek vagyunk mások perspektívájából rátekinteni, önismeretünk alighanem hiányos lesz.) Ezért lenne racionális biztosítani azokat a kereteket, amelyek közt véleménykülönbségeinket megfelelő nyíltsággal és átgondoltsággal beszélhetjük meg. Ez megköveteli azt, hogy gyakorlatunkban másokkal szemben bizonyos módon viselkedjünk és hogy intézményeink is alkalmasak legyenek arra, hogy megfelelő körülményeket biztosítsanak az eszmecseréhez. Ezért egyszerre következnek ebből a belátásból etikai és politikai konklúziók.¹⁰

Ilyen intézmények hiányában MacIntyre szerint az embereknek „közösségi döntéshozásukat” is olyan folyamatokra kell bízniuk, amelyeket „a racionalitástól mentes legitimációval felruházott öröklött tekintélyek mintázata” határozza meg, vagy olyan „implicit vagy explicit szerződés”, amelyben a felek „saját előnyüket maximalizálni próbálva” jutnak el egy eredményre. MacIntyre szerint „mindkét esetben a hatalmi egyenlőtlenségek határozzák meg a döntéshozatalt. A gyakorlati bölcsesség helyett a hatalomé lesz az utolsó szó.” (2006c: 76.). Ez azt jelenti, hogy deliberációnk a racionalitást megbénító erők áldozata lesz.

A racionális dialógus ily módon alátámasztott szükségességéből kiindulva MacIntyre különböző, politikainak tekinthető elveket sorakoztat fel. Ezek közé tartoznak a MacIntyre által meglepően locke-iánusan megfogalmazott elvek, „amelyek megtiltják, hogy egymás életét, szabadságát vagy tulajdonát veszélyeztessük” (id. mű: 78.). Továbbá a dialógus érdekében szükséges az is, hogy annak a közösségnek a biztonságáról gondoskodjunk, amelyben a párbeszéd zajlik. (MacIntyre szerint ezt azáltal kell tennünk, hogy egy bizonyos egyénnek vagy adott egyéneknek felhatalmazást adunk a biztonság megteremtéséhez szükséges dolgok elvégzéséhez – id. mű, 79.) Mindig szükség van arra, hogy ha valaki fenyegeti a közösséget, azzal szemben megvédjük azt, ahogyan csak lehet (uó, 2006e: 138.). Ám eközben azt sem szabad elfelejtenünk, hogy a fenyegető veszély kisebb is lehet vagy épp elhanyagolható ahhoz képest, ahogy gondoltuk: például MacIntyre szerint az idegenek, csak azért mert idegenek, még nem jelentenek fenyegetést a közösségre – szerinte „ennek feltételezése minden esetben a züllesztő (*corrupting*) képzelet műve” (uo.). Mivel az idegenek is hozzátehetnek ismereteinkhez, ezért velük is szükséges úgy bánnunk, hogy értelmesen részeivé válhassanak vizsgálódásainknak. (Ahogy MacIntyre fogalmaz: tiszteletben kell tartanunk „minden személy racionalitását, akik részei vagy részei lehetnek aktuális vagy potenciális kapcsolatainknak [sic!]” – uo.)

Amilyen mértékben lehetséges, azokat is a közösségünk részeinek tekinthetjük, akik véleménye akár többé-kevésbé alapvető ellentétben áll a miénkkel, amíg ez nem akadályozza közösségi életünket és közös dialógusunkat túlságosan – hiszen szükség van arra, hogy

¹⁰ Vö. „az erkölcsi és a politikai életnek gyakorlati vizsgálódással töltött életnek kell lennie, pontosan ahogy Mill gondolta.” MacIntyre, 2006e: 140., vö. MacIntyre, 2006e: 142., MacIntyre, 2006d: 120. (És persze Mill mellett MacIntyre itt Szókratészre is hivatkozhatott volna, aki szerint a vizsgálódás nélkül leélt élet nem emberhez méltó élet – mint ahogy Mill maga is utalt a szókratikus dialógusokra.)

a saját meggyőződésünket megfelelően megvizsgálhassuk az egyet nem értőkkel együtt, egy ésszerű vitában (Ld. MacIntyre, 2002; 2006: 72.). Az ő részvételük segít abban, hogy a leg-erősebb ellenérvekkel szembenézve fogalmazódhasson meg álláspontunk. MacIntyre jól látja, hogy erre azért is van szükség, mert a közösségeket a disszenszus és az ellentét is gazdagíthatja – ezért beszél nem csak a kooperatív eszmecsere (uő, 2006f: 206.; vö. pl. 2006c: 79; 2006d: 119; 2006e: 142.), de a konfliktus értékeiről is (uő, 2006f: 207.).¹¹ Elméletének természetesen több részét is kibontotta MacIntyre – ám ezek bemutatása előtt a vele szemben felhozott kritikákat mutatom be, ugyanis ezek fényében látható lesz, milyen nehézségekre is válaszol ez az elmélet általánosságban, illetve a részleteinek mi a jelentősége.

2. Zuckert és Pinkoski kritikája

Catherine Zuckert „Do »Virtue Ethics« Require »Virtue Politics«?” című cikkében több arisztotelianus szerzőt hasonlít össze annak tekintetében, hogy egymáshoz képest milyen tévedések vagy hiányosságok találhatók elméletükben. Állítása szerint arisztotelianus szempontból kérdéses, hogy a modern liberális demokráciák polgárai hogyan is válhatnak erényessé – „hiszen a törvényeik sem nem azonosítják explicite, sem nem jutalmazták vagy becsülik meg az erényes magatartást” (Zuckert, 2015: 95.). Arisztotelész szerint pedig az ember nem válhat erényessé, ha neveltetése nem megfelelő, a megfelelő nevelést pedig törvényekkel kell „támogatni és fenntartani”. Zuckert szerint emiatt fel kell tennünk a kérdést: „a liberális demokráciák polgárai hogyan is válhatnak erényessé”? (Zuckert, uo.).

Végeredményben Zuckertnél tisztázatlan marad az, hogy mi is a törvények szerepe az egyén erényessé tételében. Úgy tűnik, szerinte nem feltétlenül szükségesek szubsztanciális, az erényeket egyértelműen meghatározó és jutalmazó törvények, ehelyett „több olyan oktatóra van szükségünk, akik diákjaikat [...] emlékeztetik a gyakorlati bölcsesség és a helyes jellem kialakításának fontosságára. Jóllehet ezeknek az oktatóknak nem lesz törvényi tekintélye, ám – ahogy Arisztotelész tanítja – az erény csak akkor erény, ha önmagáért választjuk.” Ezzel el is marasztalja az általa tárgyalt arisztotelianusokat (köztük MacIntyre-t), amiért „nem veszik figyelembe saját munkájuk természetét és lehetséges hatásait.” (Zuckert, id. mű: 106.).

Zuckert tehát hibaként rója fel az arisztotelianusoknak (és bizonyos mértékig magának Arisztotelésznek is), hogy nem veszik figyelembe saját oktatási tevékenységüket (Zuckert, uo.). Bár ezt nem mondja ki egyértelműen, feltehetőleg úgy érti: még ha a liberális demokráciák törvényei nem is nevelő természetűek, attól még a polgárok nevelése során a tanárok az erényes életre felkészítő szerepet tölthetnek be – így pótolva azt a hiányt, amit a törvények neutralitása látszik jelenteni. Ennek a szerepnek a betöltése pedig Zuckert szerint nem jelent komolyabb feladatot: „nincs szükség különösebb oktatásra annak megértéséhez, hogy mit jelent jó embernek vagy jellemnek lenni; és ennek megértése kibővíthető és elmélyíthető történelmi, irodalmi és filmes példák segítségével.” (Zuckert, id. mű: 107.).

¹¹ A „kognitív diverzitás” (tehát a disszenszus) és a kooperáció értékét egyszerre emeli ki MacIntyre (2013: 212.).

Míg Zuckert inkább azért látja problematikusnak MacIntyre elméletét, mivel az elmélet esszenciálisan összetartozóként mutatja fel az „erényetikát” az „erény politikájával”, addig Nathan Pinkoski „Manent and Perreau-Saussine on MacIntyre’s Aristotelianism” című cikkében úgy látja: MacIntyre politikai víziója nem eléggé szubsztantív. Azt veti fel, hogy MacIntyre arisztotelianizmusa egyenesen „apolitikus” (Pinkoski, 2019: 1.), elsősorban mivel nincs válasza arra a „legjobb rendet” (vö. pl. Strauss, 1999: 18.) avagy a „legjobb rezsimet” (*best regime* – vö. pl. Strauss, 1999: 101–103.) illető Leo Strauss-i kérdése, amely Pinkoski szerint a politikafilozófiának – és különösképp az arisztotelészi politikának – tulajdonképp a sarokköve lenne. Mivel az államforma és a modern (nemzet)állam alternatíváinak kérdését MacIntyre gyakorlatilag nem tárgyalja, ezért Pinkoski úgy veszi: MacIntyre filozófiája mentes a politikától (a politikatudományról már nem is beszélve), ehelyett legföljebb csak MacIntyre társadalomfilozófiájáról beszélhetünk (vö. Pinkoski, 2019: 1–4.). MacIntyre inkább az állam szintje alatti társulásokra, közösségekre fókuszál, amit Zuckert nem túl szerencsésen – bár nem is minden alap nélkül – „civil társadalomként” ír le (Zuckert, 2015: 106.). Ezzel azonban Pinkoski összefoglalása szerint „gyakorlatilag átengedi a kormányzást a liberalizmusnak” (Pinkoski, 2019: 1.) – amelyet eközben mégis élesen bírál munkáiban. Pinkoski értelmezése szerint MacIntyre úgy gondolja: a liberalizmus leváltásának kísérlete így vagy úgy mindig valamiféle terrorba torkollik. És mivel a liberalizmust ilyenformán mozdíthatatlanként, mintegy alapértelmezett rendként állítja be – ezért meg sem vizsgálja az alternatíváit (Pinkoski, 2019: 3.).

Úgy tűnik, Zuckert és Pinkoski kritikája egyszerre nem állhatja meg a helyét: MacIntyre-nek nem lehet a koncepciója túlságosan is elkötelezett a politikát illetően, túlságosan robusztus és egyúttal apolitikus, túl kevésbé szubsztanciális. Melyik kritika találja el MacIntyre-t? Az alábbiakban amellet érvelek, hogy mindkét kritika célt téveszt, bár a Zuckertnek adható válasz egyértelműbb MacIntyre szövegei alapján. Ám ha az alább mondottak helytállóak, Pinkoskinak azt felelhetjük: MacIntyre a politikai kérdésekben a szubsztancialitás megfelelő mértékét gyakorolja azzal, hogy egyes politikai kérdésekről kifejti javaslatait, míg másokról inkább tudatosan hallgat. A két kritikusként adható választ igyekszem alátámasztani a tolerancia, a vélemény szabadság és a cenzúra problémáját használva fel példaként – már csak a kérdés MacIntyre életművében betöltött szerepe, valamint a dialógus témájához fűződő egyértelmű viszonya miatt is választva ezt a témát. Először tehát ezt a témát fejtem ki, hogy világossá váljanak MacIntyre felvetései – hogy ebből egyértelműbbé válhasson, miként felelne két kritikuskának.

3. MacIntyre javaslatai a dialógus kereteiről, toleranciáról és cenzúráról

Azt már láttuk, hogy MacIntyre szerint fontos az a fajta dialógus, amelyben megismerhetjük mások perspektíváját, és amelyből tanulhatunk – lehetőségeinkhez képest az igazság felé haladva. Ez a fajta tanulás pedig nemcsak a saját javunkra vonatkozik, hanem arra is, hogy nekünk – akár mint e dialógus résztvevőinek – mi a közös javunk és mit kellene tennünk, vagy legalábbis arra, hogy együtt milyen értékeket érhetünk el, és elkerülhetünk-e bizonyos rossz dolgokat egymást segítve. MacIntyre belátása szerint ahhoz, hogy ezeket a javakat

elérhessük, és hogy elkerülhessük, amit elkerülendőnek látunk közösségi dialógusunk során szükséges a gyakorlatban is hatékony egyetértésre jutnunk ezeket az értékeket illetően. „A mindennapi szociális élet összes virágzó formáját jellemzi ez a fajta eszmecsere” – írja (MacIntyre, 2006f: 205.). Ahhoz, hogy ez a gyakorlatban is működő egyetértés létrejöhesse, egyrészt szükség van mindenkinek a nézetét megvitatni – hogy minden perspektívából tanulhassunk és integrálhassuk valamennyit, amennyire lehetséges. (Ez talán ahhoz is hozzájárulhat, hogy mindenki magáénak érezhesse a kialakuló eredményt, és hogy megértsék az eredményét, vagy legalábbis azt, hogy megfelelő megfontolás útján jött létre.)¹² Másrészt szükséges a disszenzus felől a konszenzus felé haladni – méghozzá egy racionális úton.

Nem mindegy, hogyan zajlik a vita, és hogy mi történik akár a vitán kívül, ami befolyásolja a vita alakulását és racionalitásának mértékét. Bizonyos viselkedések akadályozzák a vitát, nehezebbé teszik a résztvevők számára, hogy kifejtsék álláspontjukat, bizonyos tényezők pedig egyes résztvevőket tisztességtelen (és racionálisan nem alátámasztható) előnyhöz juttatnak álláspontjuk megosztásában és terjesztésében. Egyes megnyilvánulások a vitában megszólaló hangok sokféleségét szegényítik el, viszont más megnyilvánulások túlságosan is mély konfliktusokat szülhetnek a résztvevők közt – amely olyan ellentétekhez vagy egyenesen káoszhoz vezethet, amely a konszenzust és ezáltal a közös cselekvés létrejöttét veszélyezteti.¹³

Alapvetően e két szélsőség elkerülése motiválja MacIntyre szólásszabadsággal kapcsolatos álláspontját: azaz az irracionálisan kialakított konszenzus, és az irracionálisan létrejövő disszenzus elkerülése határozza meg a véleménykülönbségekkel szembeni gondolatainak irányát. A diszkusszióknak egyszerre kell racionálisnak és kooperatívnak lennie, az ellentéteket értékelve a lehetséges mértékben az egység felé tartania.

Ez alapján felmerülhet a kérdés, hogy vajon az irracionális egyetértés vagy a racionális, de nagymértékű nézetbeli divergencia a rosszabb? MacIntyre az utóbbit sokkal jobbnak tartja, hiszen ekkor legalább – ha tényleg racionálisan jár el mindkét fél – egymást továbbra is racionálisként fogjuk tisztelni. Ellenkező esetben a konszenzus egymás megfelelő kezelésének rovására mehet, és még ha békésen (pl. választások által) értük is el a nem teljesen racionális konszenzust, ez ahhoz vezethet, hogy a másik fél kivonja magát a további valódi párbeszéd lehetősége alól – így elszalasztjuk azt a lehetőséget is, hogy a későbbiekben tanuljunk tőlük. Ahogy MacIntyre fogalmaz: „vannak erkölcsi értelemben rosszabb dolgok, mint az, hogy valakikkel feloldhatatlannak tűnő disszenzusban maradunk.” (MacIntyre, 2009a: 331.).

Ezek az elvárások adják meg azt is, amivel intoleránsnak kell szerinte lennünk: amikor valaki az általa kommunikáltak tartalmával vagy kommunikációjának módjával, esetleg ezekkel egyszerre veszélyezteti a racionális és kooperatív vitát, azzal kívül is helyezi magát

¹² Vö. MacIntyre, 2006f: 215, 222. Utóbbi helyen MacIntyre igazat ad Millnek abban, hogy szükség van az igazság intelligens és élő elsajátítására – amely csak egy szisztematikus vizsgálódás eredménye lehet.

¹³ MacIntyre itt a bomlasztásról beszél, ám hogy a bomlasztást általánosságban nem ítéli el, legalábbis akkor nem, ha az indokolt, az a „Sôphrosunê: How a Virtue Can Become Socially Disruptive” vagy a „Natural Law as Subversive” című cikkeiből is kiderül, ld. 1988b, 2006b.

ezen a vitán. Vagyis kiiratkozik az értelmes vitából (MacIntyre, 2006f: 216.), lerombolja a saját kommunikációs szerepét és diszkvalifikálja önmagát, mint beszélőt (id. mű: 206).¹⁴

MacIntyre egyszerre állítja egyrészt, hogy a meglévő konszenzusnak olyannak kell lennie, ami bármikor megkérdőjelezhető (legalábbis ha jó indokunk van a megkérdőjelezésre – id. mű: 216.), másrészt azt, hogy egyes kérdések nyitva tartása a racionális vitára voltaképp képtelen jellemre vall (vö. id. mű: 221.), ugyanis ezeket konkluzíve megválaszolt kérdéseknek kell tekintenünk (id. mű: 217.). Tehát azokra, akik konstansan ezeket a kérdéseket fessegetik, szintén úgy kell tekintenünk, mint akik kiiratkoznak a racionális dialógusból (uo.). Ám ezekről a kizárásokról is voltaképp azt állítja, hogy felülvizsgálhatónak kell lenniük (id. mű: 216.). Itt a MacIntyre-re általában is jellemző dialektikával vagy egyenesen ellentmondással állunk szemben: két, ellentétesnek látszó elvet kellene egyszerre érvényesítenünk ahhoz, hogy gyakorlati érvényességre igényt tartó konszenzus születhessen a közös döntéshozást elősegítő racionális vita által. Leglényegesebb konszenzusaink tartalmát konkluzív eredményeknek kell tartanunk, de egyúttal felülvizsgálhatónak és – MacIntyre talán azt mondaná – falszifikálhatónak is. Feloldható-e ez az ellentmondás?¹⁵

A túlságosan zárt, kirekesztő és belterjesen homogén dialógus nem gyümölcsöző, de a túlságosan nyitott, szabados és parttalanul széttartó dialógus sem lehet az. Ezt a két végletet kétféle módon kerülhetjük el: egyrészt a hiteink újragondolására szánt idő beosztásával, másrészt azzal, ha kategorizáljuk hiteinket a megkérdőjelezhetőségük mértékének szempontjából. Egyrészt időről időre felül kell vizsgálnunk egyes meggyőződéseinket, másrészt azonban ez a felülvizsgálás nem tarthat örökké – bizonyos szakaszokban folytatható csak le. Ezzel kapcsolatosan tanulságos, amire MacIntyre Edmund Burke kapcsán mutat rá:

Burke helyesen tételezi fel, hogy lerombolnánk a morális életet, ha a magatartásunk szabályai feletti elmélkedés előzne meg minden tettet. A tettnek nagymértékben megszokott beállítódásainkra kell támaszkodnia [...] Ámde, ha emiatt a reflexió csak alkalmi lehet, az ilyen alkalmak fontossága növekszik, nem pedig csökken. Mert helyes, hogy nem vizsgáljuk alaposan újra folytonosan elveinket, ám ebből nem következik az, hogy mindig helytelen alaposan megvizsgálni őket (MacIntyre, 2012: 318–319.).

Ami pedig a saját gyakorlatunkra igaz, az a közös cselekvésre, a közösség döntéseire is áll: a felülvizsgálás fontossága nem jelenti, hogy szünet nélkülinek kell lennie. Egyes konszenzusokat elég tartósnak kell tekintenünk ahhoz, hogy csak speciális alkalmakkor vessük fel újra a vitát róluk, csak akkor, ha az valóban indokoltnak látszik vagy ha arra megfelelő lehetőség kínálkozik. Emellett azoknak a meggyőzéseknek a számát, amelyeket a lehető legkevesebbszer gondolunk át, optimálisan alacsonyan kell tartanunk. Nem érdemes minden hitünket egyformán véglegesnek vagy épp lecserélhetőnek tekintenünk – egyfajta állandóságra szükség van az állhatatosság erényéhez, a tervezettséghez, és ahhoz, hogy a kevésbé

¹⁴ Vö. MacIntyre 2006f: 219.

¹⁵ Az itt jelentkező episztémológiai probléma feloldásának kísérletéhez ld. Paár 2018: 22-28.

centrális vélekedéseinket valamilyen viszonyításként szolgáló zsinórmérték mentén, a legfontosabbnak gondolt meggyőződéseink tükrében vizsgálhassuk felül.

MacIntyre szerint gyakorlatilag megkérdőjelezhetetlennek kellene tekintenünk olyan vélekedéseket, mint a flogiszton-elmélet hibás volta vagy a holokauszt ténye. Szerinte az előbbivel kapcsolatban gyakorlatilag már így is járunk el, az utóbbi hit esetét azonban hosszabban alátámasztandónak gondolja – ezért bővebben tárgyalja, több ízben is. Szavai szerint „a holokauszt tényei paradigmatis esete képezik azoknak a történelmi tényeknek, amelyek tagadása megakadályozza az emberi javak több jelentős felfogásának racionális értékelését. Következtetésem szerint [a holokauszt tagadása] olyan vélemény, amelyet nem szabad tolerálni semmiféle helyi közösségben, amelyet vétek (*vice*) tolerálni, és amely véleményen levőket el kell hallgattatni.” (MacIntyre, 2006f: 21.). Miért ítél erről ilyen sarkosan? Az iménti idézetből is látszik, hogy nem csupán egy történelmi tény tudományos megalapozottsága a tét szerinte ebben a kérdésben, hanem az ember számára való jóra, a jó életre vonatkozó elképzelések megítélése is. Az antiszemitizmus (és tágabb értelemben a rasszizmus)¹⁶ ugyanis maga is befolyásolja ezeket az elképzeléseket, és az antiszemitizmusról csak annak történelme fényében ítélnünk helyesen – a holokauszt pedig egy kulcsmomentum ebben a történetben.

Ennek bővebb magyarázatára egy helyen három indokot is felsorakoztat, megállapítva általánosságban, hogy a jövőt alakító politika egyetlen elfogadható formája az, amely a múltját feldolgozta – márpedig a holokauszt a múlt része. E három indoknak csak egyike, hogy a holokauszt-tagadók nem érvényesítik a megfelelő tudományos standardokat (MacIntyre, 2009b: 5.), és hogy ezzel veszélyeztetik azt a szerepet, amelyet a tudománynak be kellene töltenie életünkben (vö. id. mű: 6.). (Ez az indok az említett flogiszton-elméletre is áll.) Ezen kívül egyrészt a holokauszt minősített esete annak, hogy milyen elvetemültségre képes az ember (akár azok is, akik tisztességesen nevelkedtek fel), másrészt a holokauszt tanulsága, hogy az átlagemberek előítéletei és közömbössége milyen óriási gonoszságok megtörténtét teheti lehetővé (id. mű: 5.). Akik ezekről a kérdésekről máshogy gondolkodnak, aligha oszthatják az emberről ugyanazt a felfogást. Ezek látszanak tehát MacIntyre indokainak a holokauszt-tagadás és a hozzá hasonló tények tagadásának szigorú kezelésére – bár talán hasonló súllyal esik a latba, hogy a holokauszt-tagadás tulajdonképp egy hatalmas közösség számára az egyik legalapvetőbb tény teljes tagadását is jelenti, amely emiatt rendkívül offenzív.

MacIntyre az oktatásban szükséges megszorításokról is beszél tolerancia és cenzúra kapcsán. A kérdés súlyossága miatt például nemcsak történelemtanítástól, de bármiféle tanítástól is eltiltaná azokat, akik tagadják a holokauszt tényét (ld. id. mű: 5.; uő, 2006f: 217.). Hiszen ezek a tanárok, még ha nem is beszélnének közvetlenül erről az órán diákjaiknak (amit azért nem is olyan könnyű ellenőrizni), tanári tekintélyhez és presztízshez jutnának, ami akkor is érvényesülhetne, ha valaki a holokauszt-tagadó cikkekkel vagy más, hasonló tárgyú megnyilvánulásaikkal találkozik (uő, 2009b: 5.). Ehhez MacIntyre további indokként hozzáfűzi, hogy az oktatási intézményeknek el kell várniuk egyfajta „erkölcsi és intellektuális integritást”

¹⁶ Egy helyen MacIntyre felhívja a figyelmet, hogy a holokausztban a romák megsemmisítése is a kítűzött célok közt volt. MacIntyre 2009b: 5.

tanáraikkal szemben (id. mű: 5–6.). Ez pedig tulajdonképp szintén azzal látszik indokolhatónak, hogy nagy jelentősége van a tanárok jelleme által a diákokra gyakorolt hatásnak.

MacIntyre a diákokra tett benyomást elég komolyan kezeli, külön ír arról, hogy nem mindegy, a diákok milyen életkorban milyen könyvekkel ismerkednek meg – vannak olyan könyvek, amelyekkel káros, ha túl korán találkoznak, és olyanok is, amelyekkel nem szerencsés, ha túl későn ismerkednek meg (vagy soha nem veszik őket a kezükbe – id. mű: 18.). Szerinte még a politikai és más jellegű diszkusszióknak is előfeltétele lenne bizonyos előre kialakított közös olvasmánylista. Ami – lássuk be – azért nem egészen összeegyeztethető azzal a gondolatával, hogy a diszkusszióknak olyannak kell lennie, hogy abban minden felnőtt polgárnak egyenlően részt kell tudnia venni; így ezt valószínűleg nem kell alapvető elvárásnak tekintenünk (id. mű: 2.).

Mindezeket a megállapításokat az határozhatja meg, amit MacIntyre az oktatás és nevelés céljának gondol – ami pedig a dialógusra neveléssel írható le: ez egy „művelt nyilvánosság (*educated public*) létrehozása és fenntartása, mindennapi emberek olyan nyilvánosságáé (*public of plain persons*), akik képesek egymással racionálisan és imaginatívan beszélni a közjavakra vonatkozó döntésekről.” (uő, 2013: 208.).

4. Válaszok Zuckertnek: a nevelés és a törvények szerepe

Az imént elmondottakkal tulajdonképpen már meg is válaszoltuk Catherine Zuckert aggodalmát, miszerint MacIntyre nem veszi figyelembe azt a nevelő szerepet, amit MacIntyre maga, mint egyetemi oktató és más tanárok is betöltenek. Hisz mint láttuk, MacIntyre ennek nagyon is a tudatában van. Egy olyan cikkben például, ahol Aquinói Szent Tamást alapvetően méltatja, leírja, hogy Tamás ódzkodott attól, hogy politikai, illetve intézményvezetői szerepet vállaljon, ám az általa tanítottak (és leírtak) számos tisztségviselőre voltak közvetlen vagy közvetett hatással – így politikai nézeteikre is (uő, 2006b: 44–45.). (Ahogy másutt írja: *filozófiát tanítani eleve politikai tevékenység*, hiszen képessé teszi a hallgatóságot előfeltevéseik megkérdőjelezésére, és arra, hogy másokkal erről vitába bocsátkozzanak politikai közegükben – uő, 2013: 207.) Platón Akadémiájával és Arisztotelész Líceumával kapcsolatban pedig azt írja MacIntyre, hogy ez a képzési intézmény bizonyos szintig képes volt betölteni azt a funkciót (tehát azt a nevelő funkciót is), amit Arisztotelész a *polis*nak (és a *polisz* törvényeinek) tulajdonít (uő, 1988a: 99.).¹⁷

És persze MacIntyre pedagógia iránti érzékenységének alátámasztásához már az a számtalan hely (így cikkek, könyvek és előadások sora)¹⁸ is elegendő lenne, amelyben a modern egyetemek szerepét vizsgálja és értékeli. MacIntyre tehát foglalkozik a nevelői szereppel, és látja annak fontosságát – így azt is, hogy ez nem független a szabályzatok, illetve a törvények kérdésétől. Míg Zuckert úgy tűnik, a törvényekről a nevelői szerepre kívánta helyezni a

¹⁷ Ebből következtethetünk arra, hogy Szent Benedek kolostoráról is így gondolja. Ebből pedig az a fontos tény is látszik, hogy amikor MacIntyre politikai közösségekről beszél, korántsem feltétlenül, sőt – jellemzően nem államalakulatokról, hanem kisebb közösségi formákról beszél, akár falvokról vagy csoportos vállalkozásokról.

¹⁸ Ezek közül a legfontosabb a *God, Philosophy, Universities* című könyve. Ld. MacIntyre 2008b.

hangsúlyt, addig MacIntyre a kettő között szorosabb összefüggést lát. Szerinte ugyanis szükség van annak akár törvény általi szabályozására, hogy ki és mit taníthat a különböző intézményekben, mit és milyen korban olvashatnak a diákok, mit kell feltétlenül elsajátítaniuk és mi legyen a nevelés minimum célja (mint láttuk: a dialógusra felkészítés) stb.

MacIntyre nevelésre vonatkozó gondolatai némileg szembemennek Zuckertnek azzal a már idézett megállapításával miszerint „nincs szükség különösebb oktatásra annak megértéséhez, hogy mit jelent jó embernek vagy jellemnek lenni” (2015: 107.). Ezzel Zuckert tulajdonképp azt a (folyamatos) keresést is negálja, ami MacIntyre koncepciójában konstitutív az erénnyel kapcsolatban (hisz erények teljes hiányában nincs értelmes keresés és az erények megléte maga is a keresés folytatásától függ – MacIntyre, 1981/1999: 295.). Ám Zuckertnek ez az állítása meglehetősen naivnak is tűnik. Már csak azért is, mert ugyanott (a következő mondatban) azt is leírja, hogy az erényes emberek ritkák – de persze ezzel az általa hangsúlyozott nevelői szerep fontosságát is elvenné. Ám a nevelés és a keresés nemcsak az erények megismeréséhez szükséges, de elsajátításukhoz és gyakorlásukhoz is. És ha már elsajátítottuk az erényt, nem feltétlenül voltunk erre képesek tökéletesen:¹⁹ az erény már Arisztotelésznél is fok és mérték kérdése, elsajátításukban fejlődhetünk, de vissza is eshetünk, és mindig találkozhatunk olyan újfajta szituációkkal, amikor elbizonytalanodunk, hogy az erény mit is kívánna meg tőlünk. Ezek miatt a lehetőségek miatt van szükség a folyamatos tanulásra, a reflexióra és a közös vizsgálódásra is az erény kérdéseit és gyakorlati megvalósítását illetően.

Úgy tűnik, MacIntyre Aqiuonói Szent Tamás álláspontját képviseli azt illetően, hogy a törvények rásegíthetnek az erények elsajátítására. Ugyanakkor Zuckertnek az az értelmezése, miszerint MacIntyre arisztotelianus filozófiája szerint az erényeket egyértelműen meghatározó és jutalmazó törvényekre lenne szükség, nem állja meg a helyét. Bár igaz: explicite ellentétben áll gondolkodása a liberálisokkal ezen a ponton abban, hogy szerinte szükség van a törvények erkölcsi nevelő szerepére (MacIntyre, 2006b: 46–47.) – sőt, szerinte egyenesen ez az elsődleges funkciójuk (id. mű: 63.). Ám azt is kimondja, hogy a törvénynek nem lehet az a célja (id. mű: 47.) – ebből következően az sem, hogy minden erényt előírjon. Először is – bár MacIntyre ezt nem írja le – ez lehetetlen is (amire tipikus példa, hogy minden hazugságot egyszerűen képtelenség megbüntetni). Az a két indok, amit Szent Tamástól idéz, arra vonatkozik egyrészt, hogy ha túl magas elvárásokat támasztunk az emberek felé, annak kudarcélmények sora lesz az eredménye, másrészt pedig időnként az emberek pontosan arra vágnak, ami meg van tiltva számukra. Ezért a tiltással is óvatosan kell bánni, jóllehet olyasmiket azért mindenképp szükséges büntetni, amik nem csak a személyt érintik, hanem másokat és a közösségi életet is sértik, pontosabban, amik „aláaknázzák a közösségi életet” (id. mű: 47.).

Mindez azonban összeegyeztethető azzal a Zuckertnél olvasható, már idézett gondolattal, hogy az erény már nem erény többé, ha csak külső elvárásra gyakoroljuk – hiszen a törvény csak elindít az erény felé, csak részleges, tulajdonképp minimális erkölcsfelfogást testesít meg. Csak azért, mert valaki igyekszik minket a jóra nevelni, és elsajátítjuk nevelését, még lehetünk erényesek – és ugyanez vonatkozik a törvényre is, amelyet egy idő után már nem

¹⁹ Zuckert is leírja, hogy az erény „megértése kibővíthető és elmélyíthető” – azzal azonban nem vet számot, hogy ez akár végtelen folyamat is lehet. Vö. Paár 2016.

feltétlenül tekintélyként, hanem internalizáltan követünk²⁰ – vagy akár képesek vagyunk felülvizsgálni is. A törvények arra szolgálnak, hogy az erény dolgában eltévedtek, a vétkekben elveszettek kiigazítást kapjanak – hogy valami eltérítse őket az általuk megszokott vétkes beidegződésektől. Az, hogy a korábban említett oktatói integritásra van szükség és hogy bizonyos olvasmányok elsajátítására, szintén a nevelést szolgálja – ám ezek sem határozzák meg tökéletesen és véglegesen az erények vagy a vétkek listáját, és pont az a funkciójuk, hogy elősegítsék a közösségi dialógusra képes jellemet, amely dialógusban ez az erénylista és maga az erényfelfogás is újragondolható, fejleszthető. Ebből is az látszik, hogy az eszmecsere eszményét, amelyet sokszor a felvilágosodásnak vagy a liberálisoknak tulajdonítanak, MacIntyre szerint voltaképp a liberális intézményfelfogás (jelen esetben a liberális törvényfelfogás) nem szolgálja megfelelően.

5. Válaszok Pinkoskinak: a legjobb állam

A tanítás szabályozásával összefüggésben, de általában a toleranciára és cenzúrára vonatkozó szabályozásokkal kapcsolatosan is felmerül a kérdés: ki hozhatja meg, illetve érvényesítheti azokat? Ezzel kapcsolatban MacIntyre az állam semlegessége mellett érvel, vagyis amellet, hogy az állam ne határozza meg törvényileg ezeket a kérdéseket. Elsősorban azzal támasztja ezt alá, hogy a modern államnak sajátos hatalmi logikája van, ami korrumpáló hatású. Érvelése voltaképp arra épül, hogy a modern államnak már csak méreténél fogva is olyan szerteágazó szereplőkkel kell érintkeznie, ami miatt konstruktív vita tulajdonképp nem folytatható le a szintjén, különösen olyan nem, amely a polgárok konszenzusát eredményezné. A modern állam ezért is különböző, egymással összeegyeztethetetlen értékeket vall (jogok, haszon, patriotizmus/kommunitarizmus), amelyeket a különböző szituációkban egymás rovására kijátszhat – hogy aztán végül azok dönthessenek az épp aktuális kérdésekben, akiknél a hatalom összpontosul – pozícióiknál vagy tőkájüknél fogva (MacIntyre, 2006f: 211–213.). Ha e feltételek mellett az állam magáévá tenné az emberi javakra vonatkozó elképzelések egyikét, azzal a saját hatalmi logikájához igazítaná azt, és különböző érdekek mentén felcserélhetővé tenné – „kihasználná és degradálná” (id. mű: 214.). MacIntyre itt arra is utal, hogy az állam ki is sajátít világnézeteket, mintegy rájuk telepedve, ám amit látószólag ezek nevében végez, azzal legtöbbször csak árt e nézeteknek. Így például szerinte Franco katolikus rezsimje magának a katolicizmusnak is ártott (uo.). Tehát a modern állam nem lehet a tanítást és tanulást, különösen nem az erényekre vonatkozó tanulást meghatározó és szabályozó szereplő.

MacIntyre egy helyen azt írja: „elkötelezetten vállalom a folyamatos konfliktust nem csak azokkal, akik [...] visszautasítják a természettörvény előírásait és akik fenntartják a pozitív törvények előírásait a természettörvénnyel szemben. Ez a fajta elköteleződés összeegyeztethetetlen a liberális állam normáival.” (uo., 2019b: 341.). Bár itt bővebb magyarázatot nem kapunk erre a kijelentésre, feltételezhetően ez is arra vonatkozik, hogy az értékek folyamatos

²⁰ Ezt már csak a természettörvény miatt is fontos megjegyezni, hiszen annak is első sorban internalizált elvnek kell lennie, nem pedig külső nyomásból származó elvárásként kell funkcionálnia.

felülírása és egymással szembeni – pillanatnyi érdekek mentén, az adott erőviszonyokból származóan történő – érvényesítése az, amivel szemben MacIntyre meghatározza álláspontját.

MacIntyre koncepciója annyiban mindenképp különbözik a liberálisokétól, hogy szerinte bár az államnak tolerálnia kell számos különböző álláspontot az emberi jóra vonatkozó elképzelések közül is, „nem megengedhető, hogy toleranciára kényszerítsen másokat. A helyi közösségek autonómiája megköveteli a tolerálható és a tolerálhatatlan dolgokat illető saját döntések meghozásának szabadságát” (MacIntyre, 2006f: 222.; vö. 214.). Ezért aztán bár egyik cikkében azt jelenti ki, hogy a holokauszt-tagadás állami tolerálását illetően inkább az Egyesült Államok törvényeivel ért egyet, semmint a német törvényekkel (id. mű: 220.), egy másik cikkben már az USA alkotmányának első alkotmánymódosítása ellen érvel – hiszen annak mai értelmezései szerint nem csak a szövetségi kormány nem tilthatja a holokauszt-tagadást, de az alacsonyabb szintű, lokálisabb hatóságok sem (uő, 2009b: 4, 7–8.).

Most már azoknak a Pinkoski felvetette kérdéseknek a tárgyalására is rátérhetünk, hogy MacIntyre válaszol-e a legjobb rend kérdésére, és hogy kínál-e bármiféle alternatívát az általa visszatérően kritizált liberalizmussal, illetve a liberális hatalommal szemben. Az utóbbi kérdésre könnyebb válaszolni – fentebb már körvonalaztam is a rá adandó feleletet. Jóllehet MacIntyre kritizálja a modern államot, annak rendre elismeri nem csak „kiküszöbölhetetlenségét” (uő, 2002b: 101.), de szükségességét is. Ahogy írja, a nemzetállamnak és a nemzetközi piacnak „[i]dőről időre biztosítania kell, hogy a [lokális közösség] hozzájusson a megfelelő forrásokhoz, de – amennyire lehet – csak a helyi közösség által elfogadható áron”; továbbá „foglalkoznia kell a nemzetállamon belüli és nemzetállamok közötti viszállyokkal, olykor egyik vagy másik versengő fél mellé állva azzal a céllal, hogy segítsen legyőzni olyan, politikailag romboló hatású erőket, mint az imperializmus, a nemzetiszocializmus és a sztálini kommunizmus” (MacIntyre, 2002a: 95.). Néha csak az állam nyújtotta segítség igénybevételével érhetőek el bizonyos „humánus célok”, de az önfenntartás és az önvédelem is.²¹ Emellett azt a liberális tézist is helyben hagyja MacIntyre, hogy az államnak neutrálisnak kell lennie. Ám eközben mindazt a funkciót, amelyet Arisztotelész a *polis*sznak tulajdonít, így a nevelést is, MacIntyre a kisebb közösségekben, lokális alakulatokban (akár településeken, akár ennél is alacsonyabb szinteken, szervezetekben vagy akár nevelési intézményekben,²² illetve a Zuckert által említett „civil társadalomban”) megvalósítandónak látja. Ezek a közösségek biztosítják identitásunkat, egyetértésünket – és ezzel a racionális vita lehetőségét is. A modern nemzetállam túlságosan nagy és heterogén²³ ahhoz, hogy megfelelő kereteket biztosítson a vitának – ezért háttérbe kell húzódnia. Így azt sem mondhatja meg, hogy a kisebb közösségek maguk mit tolerálnak és mit nem, hiszen ez a saját autonóm racionális dialógusukból bontakozhat csak ki organikus módon autentikus konszenzusként²⁴ – „a racionális helyi közösségek kívánalmait” szem előtt tartva (MacIntyre, 2006f: 213.).

²¹ Ld. MacIntyre 1999: 133. Vö. Schlueter 2015: 107.

²² Vö. az Akadémiáról és a Líceumról fentebb írtakkal.

²³ Vö. pl. MacIntyre 2002a: 86. MacIntyre 2002b: 131-132.

²⁴ Ha nem is saját konklúzióiban javasolt szabályokról, de e szabályok érvényesítéséről maga is azt írja, hogy a konkrét közösségeknek kell dönteniük esetükben. (MacIntyre 2006f: 221, vö. 222, 223.) Ezekhez pedig hozzá kell tartozzanak a dialógus ideális lefolyásához szükséges legáltalánosabb elvekről szóló tézisek is.

Rátérve a Pinkoski által felhozott másik kérdésre: mi jellemzi az általa eszményített rendet? Mint láttuk, szerinte az a kisközösségi, vagyis nem a modern (nemzet)államokhoz hasonló alakulatokban valósulhat meg, azok heterogén szereplőivel. Itt ugyanaz a „dialektika” avagy ellentétezésre épülő gondolkodás érvényesül, amire már utaltam: MacIntyre az utópiát – amely szó utal a helynélküliségre – csak a helyi közösségekben tudja elképzelni.

MacIntyre feltehetőleg a saját véleményét is kifejezi akkor, amikor Arisztotelész nézetét összegezve azt írja: a legjobb típusú *polisz* az, ahol „a jó polgárok irányítanak és az erényt jutalmaznak” (MacIntyre, 1988a: 104.) – Arisztotelész ezt „arisztokráciának” nevezi. Ám MacIntyre (remélhetőleg a legtöbb mai Arisztotelész-olvasóval egyetemben) súlyos hibának véli, hogy Arisztotelész kizárja gyakorlatilag a polgárok közül a nőket, a barbárokat és a kétkezi munkásokat.²⁵ Vele szemben MacIntyre úgy gondolja: „lényeges, hogy viszonylag csekély legyen a jövedelmi és a vagyoni egyenlőtlenség”, hiszen a közjóhoz és a közös dialógushoz csak akkor tudunk hozzátenni őszintén és a legjobb képességeinknek megfelelően, ha minél kevésbé cselekszünk érdekeink mentén és szerzésvágyból, a jelentős anyagi különbség pedig „már önmagában is mindig felelős az érdekellentétek kialakulásáért” (MacIntyre, 2002b: 111.). Ugyanez nagyjából elmondható a tekintélyek és a szerződések kapcsán fentebb elmondottak alapján a hatalom egyoldalú elosztásáról is: hiszen kiszolgáltatottá teszi a dialóguspartnerek egy részét. Ám azt MacIntyre is elismeri, hogy a legjobb *polisz*, avagy közösség hierarchikus, mivel a polgárait tanítania kell az erényekre. Ugyanakkor a „legjobb *polisz* hierarchiája a tanítás és a tanulás, nem az irracionális dominanciáé.” (MacIntyre, 1988a: 105.). Ez a tanulás és tanítás pedig a legjobb közösségben mégis annyira egyenrangú, amennyire lehetséges.²⁶ Tehát nemcsak a tanítás szolgálja a tanulást és a tanítók a tanítottakat, de megfordítva is: a tanulás a tanítás javára van, mint ahogy a tanítottak segítségükre szolgálnak a tanítóknak – hiszen ezek a folyamatok kölcsönösek.

Fő vonalaiban összefoglalva tehát a MacIntyre által favorizált „politikai rend” elve a racionális közösségi párbeszédre épül, egyszerre konszenzus-orientált és toleráns a megfelelő mértékű disszenzussal szemben, a tanulás hierarchiájára épül – mégis annyira egalitárius, amennyire az praktikus lehetséges.²⁷

6. Hiányosságok és nyitott kérdések

MacIntyre voltaképp valóban nyitva hagyja azt a kérdést, hogy mi is jelentené a legjobb rendet – legalábbis ami a részleteket illeti. Ennek eldöntését valószínűleg különböző közösségekre bízna, amelyek története, helyzete és alkata más-más kormányzati formát is szükségessé tehet. Lehet, hogy ez a kevert alkotmány lesz, vagy inkább a helyi demokráciához fog közelíteni. Úgy

²⁵ Ld. pl. MacIntyre 1988a: 104. MacIntyre 1981/2007: 220. MacIntyre 2016: 86.

²⁶ Millt összefoglalva írja MacIntyre, hogy ha a tanulatlanokat kihagyjuk teljesen a politikai vitákból, az számukra és mások számára is káros, ám ettől függetlenül mégis a tanulatlanoknak kell tanulniuk elsősorban a tanultaktól – jóllehet az ilyen vitákból maguknak a tanultaknak is tanulniuk kell. MacIntyre 2006d: 118.

²⁷ A spártai állam például nem lehet a legjobb rend megtestesülése, hiszen erősen korlátozta a racionális vizsgálódás lehetőségét. Vö. MacIntyre 2000: 26, 28.

tűnik, ebben a kérdésben MacIntyre lehet pluralista és megengedő. Ám azt illetően nem köt kompromisszumot elméletében, hogy a közösségnek mindenkor a racionális dialógus közösségének kell lennie, így a megfelelő kormányzat kérdésének is egy ilyen beszélgetésben kell eldőlnie. Érdemes hosszabban is idézni, amit arról ír, hogy miért nem kínál közelebről meghatározott alternatívát az általa kritizált politikai rend helyett: bevallja,

úgy tűnhet, hiányzik [írásaiból] bármiféle számadás a jelen rend helyetti alternatíváról, amely [...] megtestesítené a természet törvény előírásait, közelebb hozva minket a közjókhoz és megtanítana minket olyan polgárokká válni, akik saját javukat ebben a közjóban és ezáltal találják meg (*sic!*).²⁸ Ám fontos, hogy egy ilyen alternatíva felépítése nem kezdődhet egy filozófiai vagy elméleti tézissel.²⁹ Hanem hogy kell akkor kezdődnie? Csakis a gyakorlat küzdelmeivel, konfliktusaival és munkájával, és arra vállalkozva, hogy a dialógusban és a dialógus által találjuk meg [...] másokkal együtt egy megfelelő helyi és partikuláris intézményi kifejeződését [...] közjónknak. (MacIntyre, 2006a: ix.)³⁰

És ebben valószínűleg igaza van: egy alternatíva csakis a helyi sajátosságokra tekintettel, organikus dialógus révén születhet meg – nem pedig úgy, ha valaki egy ideológia mentén kívánja terveit átvinni másokon. A dialógusra inspirálás és a megfelelő dialógus szabályainak és értékeinek elismerése azonban nem ilyen jellegű: nem zár keretek közé azzal, hogy minden részletet előír, és tulajdonképp éppen a megfelelő, organikus dialógus lefolytatását teszi lehetővé.

MacIntyre teljes koncepciójával kapcsolatosan, és a fenti részleteket illetően is számos ellenvetés felhozható. Az egyik legfontosabbnak tűnik, hogy az az érve meggyőző ugyan, hogy az államnak „foglalkoznia kell a nemzetállamon belüli [...] viszályokkal, olykor egyik vagy másik versengő fél mellé állva [...], hogy segítsen legyőzni olyan, politikailag romboló hatású erőket, mint [...] a nemzetiszocializmus és a sztálini kommunizmus” (MacIntyre, 2002a: 95.), ám ezt elfogadva viszont a kormányzásnak nagyon is be kell avatkoznia az emberi jóról alkotott elképzelések közti vitába, és nem maradhat egészen neutrális. Ezt általánosítva pedig az államnak mindazon romboló erőknek is útját kellene állnia, amelyek a helyi racionális vitákat akadályozzák.³¹ Ezáltal azonban egészen komoly szerep hárulna rá a közösségek megvédelmezésében és a dialógusetika szabályainak megtartásában.

De nem csak az állam semlegessége kérdőjelezhető meg MacIntyre koncepciójában. A lokális közösségekben kialakuló széleskörű egyetértés átfogó doktrínákról könnyen lehet,

²⁸ Az egyszám és a többszám („közjók”, majd „közjavak”) váltakozása MacIntyre eredeti szövegéből származik.

²⁹ Itt MacIntyre valószínűleg egy ideológiai dogmára gondolhat, hiszen mint utaltam rá fentebb, ő is elismeri, hogy a gyakorlatban elismert vélemények és előfeltevések is filozófiának számíthatók.

³⁰ Vö. MacIntyre 2008a: 5. MacIntyre 2013: 204-205.

³¹ MacIntyre utal arra, hogy a „külső autoritás” egyik helyes funkciója, hogy biztosítsa a racionális konszenzus kialakulásának feltételeit (ld. MacIntyre 2006b: 60 vö. 66). Ám ezek legalábbis részben egybeesnek a természet törvény előírásaival, így gyakorlatilag ezek betartását is biztosíthatná központi hatalom a lokális közösségekben.

hogy sokak számára nem csak utópiának, de teljes képtelenségnek is tűnik. Mindig lesznek, akik nem értenek egyet a többséggel – és MacIntyre dialóguspolitikája szerint rájuk egyenesen szükség is van ahhoz, hogy a közösség eleven és nyitott dialógust folytathasson, az egyes kérdéseket újra és újra átgondolva. Hiszen szerinte „lényeges részben csakis a véleménykülönbség és a konfliktus által gazdagodhat a [...] csoportok közösségi élete” (MacIntyre, 2006f 207.).³² Kérdés azonban, hogy a másként gondolkodók milyen mértékben fogják elfogadni a közösségben születő döntéseket, és az is, hogy nem látják-e majd ezeket ugyanolyan korrumpálnak, mint ahogy MacIntyre magát a nemzetállamot látja szükségszerűen annak – abból kifolyólag, hogy a hatalom szükségszerűen korrumpál minden általa ki- vagy akár csak elsajátított nézetet.

És persze valaki lehet a nagyobb politikai alakulatok racionalitásával kapcsolatosan is optimista, mondhatni utópista, és gondolhatja úgy, hogy ha nem is egy nagy racionális dialógus, de racionális eszmecserék összefüggő hálózata nyomán egyes modern államhoz hasonló egységekben is megszülethet a racionális egyetértés az emberi javak egy adott koncepciójáról, amelynek nyomán az államnak már nem lenne szükséges semlegesnek lennie a versengő elképzeléseket illetően. Végeredményben talán a legjobb rezsím kérdésre adott általam MacIntyre-nek tulajdonított válasz is elégtelennek tűnhet, hiszen túlságosan nyitva hagyjuk így ezt a politika szempontjából esszenciális kérdést.

A macintyre-i dialóguspolitikának azonban az alap gondolatát ezek az aggodalmak érintetlenül hagyják. A legjobb rend kérdésére annyi továbbra is tartható, hogy az a legjobb rend, amely a racionális dialógust segíti elő természetünkről, a helyzetünkről és az általunk követendő elvekről – és ezáltal elősegíti az igazságok megismerését is ezeket a kérdéseket illetően.³³ A részletkérdéseknél fontosabbnak tűnik az, hogy közösen fejlődhessünk a legheylesebb rezsímről alkotott képünket illetően, és ez csak egy olyan közösségben lehetséges, amely a tanulást tekinti az egyik legfőbb értéknek – és felismeri, hogy a tanulás egyik kitüntetett módja az egymással folytatott dialógus, amely nélkül saját hibáinkat (beleértve politikai tévedéseinket és a kormányzásra vonatkozó félreértéseinket) nem ismerhetnénk fel.

7. Konklúzió

A szólásszabadság, a tolerancia és a cenzúra szabályozása különböző körülmények között megengedhető módon változhat, vagyis alkalmazkodhat az adott helyzet kívánalmaihoz. Azonban ez nem jelenti azt, hogy mindenféle megvalósításuk helyes volna bármikor. A MacIntyre javasolta konkrét politikai irányelvek megvalósításánál itt fontosabbnak látszanak az alapelvek – hiszen MacIntyre is azokból következteti ki a konkrétabb javaslatait, és például a Mill elméletéhez való viszonyáról ő is azt írja, hogy ezzel kapcsolatban a köztük meglévő eltérések bár alapvetőek, valójában még alapvetőbb egyetértésből származnak (Ma-

³² Vö. MacIntyre 2002a: 95. MacIntyre 2006c: 75.

³³ Amennyiben például sokan egyáltalán nem értenek egyet bizonyos formálódó konszenzusokkal, úgy megoldás lehet, ha ezeket a kérdéseket a közösség nyitva hagyja, ha elválnak a tagok útjai, vagy ha kompromisszumot kötnek abban, amiben hajlandóak kiegyezni. Vö. Chappell 2008.

(MacIntyre, 2006f: 222.). Így ha azzal valaki nem ért egyet, hogy ne lehetne kritikusan is felülvizsgálható, racionális egyetértés a modern állam szintjén, vagy hogy a holokauszt-tagadást a központi hatalomnak magának ne szabadna szankcionálnia, vagy hogy a holokauszt-tagadás épp egy önismeretünkhöz esszenciálisan hozzájáruló tény tagadása volna – attól még egyetérthet MacIntyre alapgondolataival.

Egyrészt fontos az a fajta közösségi vita, amelyben „együtt és egymástól” tanulva juthatunk el mind jobban a számunkra és az emberi jó szempontjából vett legfontosabb igazságok megismerésére, és másrészt annak érdekében, hogy ez a vita ne legyen se túl kevésbé inkluzív, de ne is kínáljon túl sok obstrukciós lehetőséget, továbbá hogy a vitában egyetértés születhessen ezeket az igazságokat illetően már csak azért is, hogy az igazság ne maradjon hatástalan és politikailag jelentéktelen – szükség van a vitát illető szabályozásokra, szankciókra is. Annyi paternalizmusra pedig mindenképp szükség van, hogy a közösség tagjait felkészítsük és motiválttá is tegyük a racionális dialógusra – ennyiben semmiképp sem lehet szabadon a közösség kultúrája, és közelebbről az oktatása sem.

Mivel azonban a helyes vita kérdése maga sem mentes a problémáktól, ezért egyértelműnek látszik, hogy ezeket a szabályozásokat is bizonyos vitafolyamatnak kell megelőznie. Ez a folyamat (vagyis amikor a vitát vitatjuk meg) nem feltétlenül tökéletesen racionális és nem is feltétlenül zárul a legtökéletesebb eredménnyel. Épp ezért eredményességének fokmérője, hogy mennyiben biztosítja szükség esetén maga ez az eredményként megszülető szabályozás önmaga racionális felülbírálásának lehetőségét – úgy az általános előírásokat, mint az általános előírások konkrét esetekben történő alkalmazását illetően.

MacIntyre is elismeri, hogy nincsenek készként adott, sziklaszilárd és azonnal fogantatható szabályok arra nézvést, hogy hol húzzuk meg a határt a megengedhető ellenkezés, a termékeny provokáció, a céltalan bomlasztás és a megengedhetetlen sértegetés között. (Ezzel kapcsolatosan MacIntyre többek közt azt javasolja, hogy azt a provokációt nézzük el, amely alkalmat teremt a tanulásra – vö. MacIntyre, 2006f: 216.) Ezért szükség van az adott helyzetben meghozandó ítéletben megnyilvánuló erényekre is, a helyzetfelismerésre (uo.) – de ez önmagában nem elégséges, ha legalább a gyakorlat szintjén nem vagyunk tekintettel a dialógus alapkövetelményeire, és nem a dialóguspolitika értékei felől szemléljük közösségeink működését.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Chappell, Timothy (2008): Utopias and the Art of the Possible. *Analyse & Kritik*, 1, 179–203.
- MacIntyre, Alasdair (1976): Power and Virtue in the American Republic. In: *The Case For and Against Power for the Federal Government*. Ripon, Ripon College Press, 16–20.
- MacIntyre, Alasdair (1977/2006): Epistemological crises, dramatic narrative, and the philosophy of science. In uő: *The Tasks of Philosophy. Selected Essays Volume 1*. Cambridge, Cambridge University Press, 3–23.
- MacIntyre, Alasdair (1981/1999): *Az erény nyomában*. Budapest, Osiris.
- MacIntyre, Alasdair (1988a): *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, University of Notre Dame Press.

- MacIntyre, Alasdair (1988b): *Sôphrosunê: How a Virtue Can Become Socially Disruptive*. In: Peter French – Theodore Uehling – Howard Wettstein (szerk.): *Ethical Theory. Character and Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1–11.
- MacIntyre, Alasdair (1991): *I'm Not a Communitarian, But...* *The Responsive Community*, 1, 91–92.
- MacIntyre, Alasdair (1998): *An Interview with Giovanna Borradori*. In: Kelvin Knight (szerk.): *The MacIntyre Reader*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 255–266.
- MacIntyre, Alasdair (1999): *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago–La Salle, Open Court.
- MacIntyre, Alasdair (2000): *Aristotle against some modern Aristotelians*. In uő.: *Rival Aristotles*. Albuquerque, University of New Mexico, 19–39.
- MacIntyre, Alasdair (2002a): *A politika, a filozófia és a közjó*. In: Horkay Hörcher Ferenc (szerk.): *Közösségelvű politikai filozófiák*. Budapest, Századvég, 73–96.
- MacIntyre, Alasdair (2002b): *A közjó politikai és szociális struktúrái*. In: Horkay Hörcher Ferenc (szerk.): *Közösségelvű politikai filozófiák*. Budapest, Századvég, 97–112.
- MacIntyre, Alasdair (2006a) *Preface*. In uő.: *Ethics and Politics. Selected Essays Vol. 2*. Cambridge, Cambridge University Press, vii–xi.
- MacIntyre, Alasdair (2006b): *Natural law as subversive: the case of Aquinas*. In uő.: *Ethics and Politics. Selected Essays Vol. 2*, 41–63. Cambridge, Cambridge University Press.
- MacIntyre, Alasdair (2006c) *Aquinas and the extent of moral disagreement*. In uő.: *Ethics and Politics. Selected Essays Vol. 2*. Cambridge, Cambridge University Press, 64–82.
- MacIntyre, Alasdair (2006d): *Truthfulness and lies: what is the problem and what can we learn from Mill?* In uő.: *Ethics and Politics. Selected Essays Vol. 2*. Cambridge, Cambridge University Press, 101–121.
- MacIntyre, Alasdair (2006e) *Truthfulness and lies: what can we learn from Kant?* In uő.: *Ethics and Politics. Selected Essays Vol. 2*. Cambridge, Cambridge University Press, 122–142.
- MacIntyre, Alasdair (2006f): *Toleration and the goods of conflict*. In uő.: *Ethics and Politics. Selected Essays Vol. 2*. Cambridge, Cambridge University Press, 205–223.
- MacIntyre, Alasdair (2008a). *How Aristotelianism Can Become Revolutionary: Ethics, Resistance, and Utopia*. *Philosophy of Management*, 1, 3–7.
- MacIntyre, Alasdair (2008b): *God, Philosophy, Universities. A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*. Lanham, Rowman and Littlefield.
- MacIntyre, Alasdair (2009a): *From Answers to Questions: A Response to the Responses*. In: Lawrence S. Cunningham (szerk.): *Intractable Disputes about the Natural Law*. University of Notre Dame Press, 313–351.
- MacIntyre, Alasdair (2009b): *Intolerance, censorship, and other requirements of rationality*. Philip L. Quinn Lecture. Kézirat. Az idézetek a szerző engedélyével szerepelnek.
- MacIntyre, Alasdair (2012): *Az etika rövid története*. Budapest, Typotex.
- MacIntyre, Alasdair (2013): *Replies*. *Revue Internationale de Philosophie*, 2, 201–220.
- MacIntyre, Alasdair (2016): *Ethics in the Conflicts of Modernity*. Cambridge, Cambridge University Press.

- Nathan J. Pinkoski (2019): Manent and Perreau-Saussine on MacIntyre's Aristotelianism. *Perspectives on Political Science*, 2, 1–11.
- Paár Tamás (2016): Servais Pinckaers OP: Séta Az erények kertjében. *Vigilia*, 3, 237–238.
- Paár Tamás (2018): Retorting Arguments, Overcoming Limitations, Aiming at Truth: A Comparison of MacIntyre and Transcendental Neo-Thomism. *Politics & Poetics*, 4, 1–30.
- Paár Tamás (2019): Diskurzusetikák a kilencvenes években: Habermas és MacIntyre. *Különbség*, 1, 67–95.
- Sandel, Michael (1998): A procedurális köztársaság és a „tehermentes” én. In: Huoranszki Ferenc (szerk.): *Modern politikai filozófia*. Budapest, Osiris, 161–173.
- Schlueter, Nathan (2015): A Conservative Conversation Worth Having: Alasdair MacIntyre and John Finnis on Morality, Politics and the Common Good. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 2, 102–108.
- Strauss, Leo (1999): *Természetjog és történelem*. Budapest, Pallas-Attrator.
- Zuckert, Catherine (2015): Do “Virtue Ethics” Require “Virtue Politics”? *Magyar Filozófiai Szemle*, 1: 95–108.