

Paár Tamás:

A diskurzusetikák alakváltozatai a kilencvenes években:

Habermas és MacIntyre

Összevetési kísérletek Szücs László Gergely könyve nyomán¹

Michael Sandel *Mi igazságos... és mi nem?* című könyvének utolsó fejezetében amellet érvel, hogy bizonyos olyan szubsztanciális erkölcsi kérdések megválaszolását nem kerülheti meg az állam, amelyekben liberális teoretikusok szerint az államnak nem szükséges döntenie, és különböző válaszok is tolerálandók esetükben.² Ilyen például Sandel véleménye szerint az abortusz vagy a melegházaság kérdése. Nyomós érvet találunk Sandel egy másik szövegében, amely a rabszolgatartás intézményével von párhuzamot: ha legalizáljuk az abortuszt, például azon az alapon, hogy a polgárok között nincs egyetértés a magzat ember, pontosabban személy voltára vonatkozóan, akkor a rabszolgatartást is elfogadhatónak tarthatjuk-e arra való tekintettel, hogy a rabszolgatartók különvéleménnyel élnek, amennyiben egyes rasszok egyenlőségét tagadják?³ E párhuzam arra hívja fel a figyelmet, hogy csupán azért, mert a polgárok között bizonyos kérdéseket illetően mély véleménykülönbségek állnak fenn, az állam még nem maradhat toleráns, szemet hunyva bizonyos ügyekben. Sandel egy olyan nézetet képvisel, amely – Szücs László Gergely kategorizálása szerint⁴ – leginkább republikánusnak mondható: eszerint az említettekhez hasonló kérdésekben is szükség van egy széleskörű vitára, amely ezek megoldását tűzi ki célul.

Ám a sandeli állásponttal kapcsolatban felvethető a következő probléma. Az ilyen mélyen gyökerező nézetkülönbségek megvitatása nem könnyű, roppant

¹ Jelen tanulmány a Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának Filozófia Tanszékén, a Doktoranduszok Országos Szövetségének szervezésében 2017. május 17-én rendezett *Demokrácia és szabadság Habermasnál* című rendezvényen hangzott el eredetileg, előadás formájában. A rendezvény apropóját Szücs László Gergely 2015-ös könyve jelentette.

² Sandel 2012, 284–311.

³ Sandel 2002, 211–237.

⁴ Szücs 2015, 14.

erőfeszítést, vitakészséget, az álláspontok összehasonlításának és ütköztetésének komplex folyamatát igényli, ami időigényes, sőt olykor végeláthatatlannak tűnhet. Ugyanakkor egy ilyen hosszadalmas vitafolyamat eredményének megszületéséig továbbra is hasonlóan égető kérdésként jelentkezik például az abortusz, a meglegházasság, a halálbüntetés, vagy a rabszolgatartás problémája. Milyen szabályozás vonatkozzon ezekre *a vita idején*? Egy lehetséges megoldásnak tűnik a kérdések időközönkénti választások általi eldöntése, ám ez nem túl ideális és tulajdonképpen visszavezet a tolerancia problémájának kérdéséhez. A rabszolgaság analógiájával – amelynek kérdésében remélhetőleg napjainkban mindenki egyetért – ismét könnyű szemléltetni a nehézséget: vajon szívesen tennénk-e függővé a rabszolgaságot négyévenkénti választásoktól egy olyan társadalomban, ahol széleskörű és mély disszenzus uralkodik a megengedhetőségéről? Egyáltalán kikre terjedhet ki ilyen esetben a választójog, ha a vita arról is folyik: vajon kizárjuk-e politikai döntéseinkből azokat, akikről épp szavazunk?

A diskurzusetikák választ adhatnak arra a problémára, hogy milyen normákat tartsunk érvényesnek ilyen vitafolyamatok idejére. Ezek a típusú etikák ugyanis azzal kecsegtetnek, hogy magának az értelmes vitának, a sikeres diskurzusnak a lehetőségi feltételeiből kiindulva állapítanak meg bizonyos követendő szabályokat. Karl-Otto Apel és Jürgen Habermas diskurzusetikája – véleményem szerint – ilyen vállalkozásnak tekinthető. Szücs László az utóbbi szerző, Habermas filozófiájának kilencvenes évekbeli alakulását mutatja be *A kommunikatív hatalom és az emberi jogok* című könyvében.⁵ Szintén a kilencvenes években fordult Alasdair MacIntyre is egy olyan etikai szemlélet felé, amelyet értékelésem szerint ugyancsak diskurzusetikának nevezhetünk. Ez a párhuzam önmagában is alkalmassá teszi Szücs könyvét arra, hogy belőle kiindulva vessük össze Habermas és MacIntyre gondolkodását, különös tekintettel dialogikus etikájukra. Erre további indokul szolgál az a tény, hogy a könyv Habermas kilencvenes évekbeli periódusát a liberális és a közösségelvű politikai filozófia szintézisére irányuló vállalkozásként értelmezi,⁶ Habermast pedig tudvalevőleg szokás az előbbi, míg MacIntyre-t az utóbbi irányzat követőihez sorolni.

Az alábbiakban először a Habermas és MacIntyre összehasonlítására irányuló korábbi törekvéseket (illetve azok hiányosságait) értékelem, Habermas MacIntyre-kritikáját is beleértve, majd a két szerző etikájában fellelhető közös

⁵ Szücs 2015.

⁶ Lásd pl. Szücs 2015, 12–13, 19.

vonásokat emelem ki. A továbbiakban három olyan kérdést vizsgálok, amelyek mentén érdemes lehet összehasonlítani, illetve bizonyos pontokon korrigálni álláspontjukat: az igazság és az ideális kommunikációs közösség viszonyának kérdését, a jogok idealitásának problémáját, valamint az ideális és reális politikai filozófiák különbségének tárgykörét. Végül pedig visszatérek a sandeli okfejtés felvetette nehézséghez.

Előtörténet: egy régen esedékes diskurzus

MacIntyre és Habermas egymásra tett utalásaiból első pillantásra aligha szembe tűnő, hogy filozófiájuk az említett időszakban közeledett volna egymáshoz. Habermas kizárólag kritikával él MacIntyre-rel szemben, MacIntyre azonban e kritikákra mindezidáig nem válaszolt, illetve csak futólag, és nem jelentős szöveghelyeken utal Habermasra.⁷ A kettejükét összehasonlító tanulmányok általában szintén nem foglalkoznak Habermas MacIntyre-kritikájával – talán mivel

⁷ Egy-egy utalás található a következő helyeken: MacIntyre 1969, 15; MacIntyre 1990, 46; valamint MacIntyre 2006d, 178. Az első szöveghely alapján úgy tűnik, hogy MacIntyre elismeri Habermas jelentőségét, ugyanis egy társadalomtudományi enciklopédia recenziójában felrója a német szociológus teljes mellőzését. A második hivatkozott passzusban MacIntyre a metafizikaellenes gondolkodást bírálja annak kiemelésével, hogy bárminő szöveg, így a metafizika ellen érvelő értekezések megírásához is szükségszerűen bizonyos metafizikai előfeltevésekre kell hagyatkoznunk, így a szerző és az olvasó személyének viszonylagos rögzítettségére (és elkötelezettségükre álláspontjuk megvédése, és adott esetben felülbírlása mellett). Ez a gondolat strukturális azonosságot mutat Habermas egyes érveivel, ám MacIntyre itt kifejezetten elhatárolódik tőle. Tévedés lenne azonban ezt az elhatárolódást túlértékelni, hiszen MacIntyre csupán erről a gondolatáról állítja, hogy nem összekeverendő „Habermas neokantiánus tézisével, miszerint minden kommunikáció szükséges feltétele ideális normák egy adott halmazának elfogadása”. Ugyan a szükségszerűen elfogadott implikációk jellegével, és mennyiségével kapcsolatban itt helyesen hívja fel a figyelmet a különbségre, későbbi írásaiban – mint ezt látni fogjuk – egyre több normával kapcsolatban véli úgy, hogy azok elismerése feltétele az értelmes kommunikációnak. Elhamarkodottnak (vagy legalábbis meghaladottnak) tűnik ezért Doody azon értelmezése, mely szerint MacIntyre teljesen tagadná az itt idézett „neokantiánus tézist”. Lásd Doody 1991, 158. A harmadik helyen MacIntyre azokat a közösségeket jellemzi, amelyek a valódi gondolkodás alapjai lehetnek, és erre hozza fel Habermas (1999) *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása* című könyvét, mint amely pontosan ilyenfajta közösségeket mutat be. Ez alapján MacIntyre és Habermas ideálja akár még meg is egyezhetne.

nem tartják igazán találónak MacIntyre-rel szemben –, ehelyett más aspektusokat vizsgálnak: jobb esetben filozófiájuk egyes elemeinek közvetlen összevetésével, kevésbé szerencsés esetben bizonyos elnagyoltan jellemzett iskolák képviselőiként állítják őket szembe egymással. Bár jelen tanulmánynak nem elsődleges célja a Habermas és MacIntyre összevetésére irányuló szakirodalom tárgyalása, a korábbi összevetések részleges szemlézése mégis szükséges ahhoz, hogy egy bizonyos vakfoltra rámutathassak. Mivel a jelen esszé elsődleges célkitűzése az, hogy MacIntyre-nek, a kilencvenes években megjelenő dialogikusságra építő etikai gondolatai és Habermas etikája közt fennálló strukturális azonosságra rámutasson, az alábbiakban olyan írásokat tekintek át, amelyek a kilencvenes évek során, vagy az azt követő időszakban foglalkoztak a két gondolkodó összehasonlításával.⁸

John A. Doody 1991-ben megjelent, *MacIntyre and Habermas on Practical Reason*⁹ című tanulmányának alapvető célja, hogy megmutassa, tévedés lenne MacIntyre nézeteit „reakciós neokonzervatívként” értelmezni, és a Habermas-MacIntyre viszonyt pusztán a liberális-konzervatív ellentétpár mentén interpretálni, ugyanis szemléletbeli különbségük inkább a racionalitás kanti elméletének érvényességén fordul meg. Ezzel Doody kimondatlanul is egy 1984-es tanulmányát korrigálja, amelyben MacIntyre-t még konzervatívként jellemezte, Habermast pedig mint neomarxistát állította vele szembe.¹⁰ A korábbi cikkben megjegyzi, hogy „MacIntyre-t elválasztja a marxizmustól, hogy a történelem forradalmi ereje helyett annak konzerváló erejére hivatkozik.”¹¹ Ez azonban ellentmond MacIntyre és követői önértelmezésének, ők ugyanis elutasítják MacIntyre konzervatívként való értelmezését, és több ízben is hangsúlyozzák MacIntyre elméletének „forradalmi” jellegét.¹² Ez a forradalmiság a kapitalizmus elutasításán kívül a következőket jelenti Kelvin Knight meghatározása alapján: MacIntyre „gyakorlatokról szóló elmélete [...] magában foglalja a hatalomgyakorlás kritikus vizsgálatát, és korunk társadalmára jellemző hatalom domináns igazolási és megjelenési formáival szemben helytálló (*sound*) indo-

⁸ A MacIntyre-ről szóló irodalom számbavételekor külön figyelmet szentel e viszony elemzésére törekvő írásoknak Kelvin Knight. Knight 1998, 293.

⁹ Doody 1991.

¹⁰ Doody 1984, 216. Ugyan a 4. lábjegyzetben hozzáfűzi, hogy véleménye szerint MacIntyre főműve „úttörő és forradalmi” konzervatív alkotás, ezzel azonban csak megközelítésének újszerűségére, s nem tartalmára utal.

¹¹ Uo. 220.

¹² Lásd pl. MacIntyre 2008a.

kokkal szolgál.”¹³ Lényegében ez a „forradalmiság” azt jelenti, hogy felfogása, amely a közjó fogalmára épül a mai társadalomban ellenállásba ütközik, és annak hatalmi struktúráiban jellemzően nem valósítható meg.¹⁴

Ennek ellenére Doody korai, némiképp leegyszerűsítő cikke konklúziójában a két megközelítés lényeges aspektusaira irányítja a figyelmet. Doody szerint MacIntyre a jó határozott fogalmát nélkülöző modernitás számára olyan megoldást javasol, amelyben a jó fogalma a jó *keresését* jelentené, és az ezt a keresést elősegítő tulajdonságokat¹⁵ tekinti az erényeknek. Habermas ehhez képest nem kívánja a jó fogalmának hiányát pótolni: „transzcendentális fordulattal” mellett érvel, hogy a gyakorlati racionalitás, vagyis a cselekvések indoklásának és ezen indokok megvitatásának képessége kapcsolja össze „az emberi közösséget a politikai igazságosság *keresésében*”.¹⁶ Már ez a szembeállítás is párhuzamosságot rejt magában, és azt sugallja, hogy a két elgondolás nem összebékíthetetlen: a társadalmi igazságossághoz vezető úton szükségünk lehet ugyanazon erényekre, mint amikre jó kereséséhez is, a jó kereséséhez pedig az indokok megvitatása lehet szükséges.

Doody 1991-es cikke sem sokkal kevésbé elnagyolt: egyes megjegyzések alapján arra következtet, hogy Habermas MacIntyre-ben az ideáltipikus neoarisztoteliánust (s így veszélyes konzervatív tendenciák megtestesítőjét)¹⁷ látná, míg MacIntyre Habermast jellemzően neokantiánusnak tekintené, így minden, amit e két „izmusról” írtak, az vonatkoztatható a másikra is.¹⁸ Tehát azt a nézetet tulajdonítja a két szerzőnek, hogy pozíciójuk „kölcönösen összebékíthetetlen.”¹⁹ Kiindulási pontja ugyanakkor az a tény, hogy mindketten osztoznak Hegel Kant-kritikájának elfogadásában,²⁰ jóllehet ezt a kritikát a

¹³ Knight 1996, 885.

¹⁴ E meghatározás tisztázásáért köszönettel tartozom Peter Wicksnek és Caleb Bernacchionak.

¹⁵ Doody itt „gyakorlatokról” beszél, az erények azonban nem gyakorlatok. Ezt azon az alapon korrigálhatjuk, hogy Doody itt tulajdonképpen a következő szövegrészt parafrázálja: MacIntyre 1999a, 235.

¹⁶ Doody 1984, 226. Kiemelés tőlem – P. T.

¹⁷ Doody 1991, 143.

¹⁸ Természetesen ez alapján nem lehetséges MacIntyre „Habermas-olvasatáról” beszélni, ahogy azt Doody teszi. Uo. 153.

¹⁹ Uo. 145.

²⁰ Lásd ehhez pl. MacIntyre 1999a, 354–355. Habermas 1991. Az utóbbi szöveg olvasható a jelen számban, Forczek Ákos fordításában.

szerző szerint ellentétes irányokba viszik tovább. Értelmezése szerint MacIntyre abban mutat jelentős különbséget Habermashoz képest, hogy nála „a jobb érv sosem alapozható egyszerűen egy minden résztvevő által előfeltételezett normalalmaz neokantiánus ideáljára”.²¹ (E megközelítés egyike azon jellemzőknek, amely a két filozófus közt markáns különbséget jelenthetne, és amelyre az alábbiakban még visszatérek.)

Itt fontos kiemelni, hogy a fent mondottak szerint igazolásaink „egy gyakorlati kontextusban” valósulnak meg, nem pedig „időtlen és univerzális mércék-re” hivatkozva, amelyek állítólag azért lennének érvényesek, mert „túllépik a kérdéses közösség gyakorlatait.”²² Ez egy olyan lényeges pont, amelynek részletes cáfolatát kiemelem az alábbiakban MacIntyre részéről. E lehetséges félreértés ellenére Doody MacIntyre igazságfogalmát helyesen mutatja be, mint amely szerint minden igazságra igényt tartó állítást „végső soron az alapján kell megítélni, hogy mennyiben sikerül túlhaladnia az itt és mostban kifejezhető.”²³ Pontosabban: az igazság állítása mindig többet foglal magában annál, mint hogy ebben a gyakorlati kontextusban vagy éppen ebben a közösségi gyakorlatban mit állíthatunk, hiszen kijelentéseink emellett általános érvényességre is igényt tartanak. Viszont pontosan a közösségi mércék (amelyek viszont az itt és mostba, illetve a történelemben ágyazottak) arra lennének hivatottak, hogy eldöntsék: mely ítéletek felelnek meg ennek az általános érvényességnek. Ahogy azt Doody megállapítja, MacIntyre és Habermas is javasol egy procedúrát az erkölcsi véleménykülönbségek eldöntésére:²⁴ ez mindkettejük szerint magában foglalja indokaink megosztását, hiszen „az egyetlen racionális módja életünk értékeinek (*goods*) felfedezésére [...] a diszkurzív (dialektikus) vita, amely mind az elméleti, mind pedig a gyakorlati tudást magában foglalja”.²⁵

Jeffery Nicholas *Reason, Tradition, and the Good*²⁶ című könyvében, amely a frankfurti iskola gondolkodását tárgyalja MacIntyre-rel összevetve, külön fejezetet szentel Habermasnak. Habermas ebben a kötetben egy még tökéletlen állomást jelent Horkheimer racionalitás-kritikája és a MacIntyre képviselte hagyományhoz kapcsolt racionalitásfelfogás közt. Nicholas végeredményben

²¹ Doody 1991, 146.

²² Uo. 148.

²³ Uo. 152.

²⁴ Uo. 158.

²⁵ Uo. 156.

²⁶ Nicholas 2012.

(Charles Taylort követve) Habermast elsősorban azért marasztalja el, mert formális racionalitás-konceptiója egyrészt maga sem értéksemleges (ugyanis már bizonyos, a jó életre vonatkozó előítéletekkel terhelt), másrészt pedig ennél fogva erőtlén az olyan ítéletekkel szemben, amelyek a jót máshogy ragadnák meg. Értékként állítja ugyanis elénk például egymás megértését, a kommunikációs normákat és az ellentmondásmentességet. Nicholas megengedi, hogy ezek mellett automatikusan elkötelezzük magunkat érveléskor, ugyanakkor helyesen állítja, hogy számos, ezeknek ellentmondó elkötelezettségünk és értékítéletünk lehet, és korántsem egyértelmű, hogy milyen indokból preferálnánk a kommunikációban bizonyos értékeket az ezeknek ellentmondó értékeinkkel szemben. A szerző szerint MacIntyre számára azért nem jelentkeznek ezek a problémák eleve, mert a racionalitás elvont, formális-procedurális megközelítését elutasítva úgy véli: a racionalitás formáit eleve a partikuláris, lokális hagyományok testesítik meg. Ugyanakkor MacIntyre (már a nyolcvanas években) is elfogadja, hogy helytállóan kell tekintenünk Arisztotelésznek az ellentmondásmentesség elvéhez kapcsolódó tézisét, miszerint „senki sem lehet racionális, aki érti a logika törvényeit, de tagadja őket.”²⁷ Továbbá MacIntyre később lehetőségként azt is felveti, hogy gyakorlati belátások is indokolják az ellentmondás elkerülését és a kommunikációban szerepet játszó erényeket értékelését.²⁸ MacIntyre ehhez hasonló megjegyzései mutatják, hogy a lokális hagyományoktól többé-kevésbé függetlenül is meghatározhatunk valamiféle racionalitást, ami egyfajta kommunikatív etika felé mutat.

Jason Hannan 2016-ban megjelent írása a két filozófust egyfajta „pragmatizmus” alapján veti össze, még hozzá az erkölcsi disszenzus kérdésköre szempontjából. Hannan amellet érvel, hogy mindkét gondolkodó pragmatista, mivel elvetik a fundacionalizmust és az objektivizmust. MacIntyre megoldását azonban Hannan egy, *Az erény nyomában*nál is régebbi, 1977-ben megjelent cikk alapján körvonalazza. Ez azért is problematikus, mert ezt az írást MacIntyre azóta részben revideálta.²⁹ Csakis emiatt, és némi túlinterpretálás okán tulajdoníthat Hannan olyan „pragmatista” nézeteket MacIntyre-nek, miszerint a filozófus elvetné például az univerzalizmust, az univerzális mércéket.³⁰ Ahogyan azt könyvében Szücs is jelzi, ugyan Habermas sajátos módon

²⁷ MacIntyre 1988, 4.

²⁸ MacIntyre 2006b, 76.

²⁹ Vö. MacIntyre 2009.

³⁰ Hannan 2016, 33, 35.

kritizálja az univerzalizmust, mivel felfogása szerint „a valós, partikuláris életmódoktól függetlenített univerzális szempontok” veszélyesek,³¹ ugyanakkor ettől még nem tagadja az univerzalizmust, csupán nála „a mindenki iránt egyenlő tisztelet és az emberi dolgokkal való szolidaritás univerzalizmusa”³² áll középpontban.

Természetesen nem is annyira az a fontos, hogy kit milyen címkével illet Hannan, hanem hangsúlyainak félrevezető jellege. Torzításait talán a következő idézet szemlélteti leginkább: „MacIntyre objektivizmussal szembeni pozíciója abban a historicista tézisben áll, hogy *sosem juthatunk túl az idő, történelem, nyelv és kultúra szabta partikularitásokon* egy archimédeszi ponthoz, ahonnan személytelen ítéleteket tudnánk megfogalmazni az emberi viselkedésről”.³³ Hiszen ugyanakkor – ahogy ezt az alábbiakban is hangsúlyozom majd – MacIntyre abban is hisz, hogy az idő, a történelem, és egyéb tényezők szabta keretek közt rá vagyunk utalva arra, hogy az időtlen, általánosan is érvényes igazságról ítéljünk. Szerinte minden partikuláris tradíció ítéletei egyúttal a tradíciótól független igazságra is vonatkoznak.³⁴ Ám, ami ennél is fontosabb, hogy Hannan szerint elsősorban ennek mentén helyezkedik szembe Habermas és MacIntyre diskurzus-modellje, utóbbi ugyanis „elkerüli az univerzális mércéket, előnyben részesítve a hagyományokhoz belsőleg tartozó esetleges mércéket.”³⁵ Ám, ahogy azt az alábbiakban kimutatom, a kilencvenes évektől kezdve MacIntyre éppen amellel érvel, hogy a racionális vita folytatásához szükséges betartandó szabályok maguk is erkölcsi jellegűek és univerzálisak.

Habermas MacIntyre-kritikája

Vizsgáljuk meg a következőkben Habermas-nak azt a MacIntyre-kritikáját, amely a jelen téma szempontjából a legrelevánsabb. Míg Habermas egy interjúban MacIntyre-t marginálisabb okokból kritizálja röviden,³⁶ addig a diskurzusetikáról szóló megjegyzései során részletekbe menően tárgyalja, hogy mely

³¹ Szücs 2015, 34.

³² Habermas 2001, 227–228, idézi: Szücs 2015, 34.

³³ Hannan 2016, 34. Kiemelés tőlem – P. T.

³⁴ MacIntyre 1988, 367.

³⁵ Hannan 2016, 35.

³⁶ Habermas 1995a, 150.

pontokat tartja problematikusnak.³⁷ Habermas hosszasan boncolgatja MacIntyre fordításelméletét, számunkra azonban a tradíciók összemérhetetlenségét és a köztük folytatható racionális összehasonlíthatóságot taglaló elmélet bírálata jelentős. Habermas három érvet hoz fel MacIntyre megközelítésével szemben. Sorrendben az első és a harmadik kritika lényege, hogy a különböző hagyományok közti szakadék MacIntyre bemutatása alapján olyan hatalmas, hogy semmilyen módon nem lehetne köztük kapcsolatot teremteni: egyrészt nem tanulhatnának egymástól, úgy, ahogy a nyugati erkölcsfilozófiai iskolák valójában hatnak egymásra, másrészt még csak közös problémákról sem beszélhetnének velük kapcsolatban, mert ezek azonosításához is szükség lenne átfedésekre. E két pont azonban nem tűnik lényegbevágónak: az előbbi esetén például MacIntyre válaszolhatna talán úgy, hogy bár az egymástól való tanulás nem kizárt, de a döntő mércéket és tanításokat illetően mégsem tudnak dűlőre jutni még a nyugati filozófiai iskolák sem. De az is lehet, hogy nem Habermas érti félre MacIntyre-t, hanem az utóbbinak kellene kevésbé szigorúan vennie az összemérhetetlenség tényét, helyet adva az átfedések lehetőségének, mindazonáltal ez az érv nem ingatja meg alapjaiban az elméletet.

Fajsúlyosabb következményekkel járhat viszont az az argumentum, amely szerint MacIntyre a performatív önellentmondás tévedésébe esik *Whose Justice? Which Rationality?* című könyvében. Habermas a következőt veti MacIntyre szemére: „vagy *minden hagyományra áll* a reflexió szintjének növekedéséről szóló metaelmélete – amely esetben ez az állítás nem lehet egy partikuláris vizsgálódási hagyomány fejleménye; vagy [ez az elmélet] elveszti kontextusokat átívelő jellegét és csupán lokális érvényességgel bír, ám ebben az esetben MacIntyre az általa elkerülni kívánt relativizmus csapdájába esik”.³⁸ MacIntyre ugyanis azt állítja, hogy a tradíciók közös jellemzője, hogy egyre inkább elméletibbé, reflexívebbé válnak, egyre inkább alkalmasak lesznek az önkritikára és az egymástól való tanulásra. Ugyanakkor azt is gondolja, hogy a különböző hagyományokban a racionalitás és az érvényesség kritériumai markánsan különböznek egymástól, így az érvényesség jellemzően egy-egy hagyomány kontextusához képest állapítható meg. Tehát a dilemmát úgy fogalmazhatjuk meg: tartható-e a tradíciók általános fejlődéséről szóló tézis, ha csak egy tradícióból látható be? Figelemre méltó, hogy ez a kérdés állt a középpontjában a Jennifer

³⁷ Habermas 1995b, 96–105.

³⁸ Uo. 100–101.

Herdt és Micah Lott közt lezajlott vitának is. Vizsgáljuk meg ezt a vitát részletesebben is, hogy Habermas ellenvetését feloldhassuk.

Herdt azok népes táborát gyarapítja – Habermasszal egyetemben –, akik inkonzisztenciát vélnek felfedezni MacIntyre-nél. Bár Herdt nem említi, hogy a problémát már Habermas is felvetette, ugyanakkor utal MacIntyre és Habermas gondolkodásának rokonságára.³⁹ Éleslátó cikkében elsősorban amellet érvel, hogy MacIntyre megközelítése – jóllehet implicit módon – lényegében transzcendentális jellegű. Herdt egy olyan passzust emel ki, amelyben MacIntyre azt vizsgálja, hogy mikor ésszerű tradíciókat elhagyni és másokra cserélni: ha *A* tradíció episztemológiai krízissel néz szembe, miközben *B* tradíció képes megmagyarázni, hogy *A* számára miért merült fel ez, az *A* saját mércéi szerinti válság, miközben *B*-t nem sújtja hasonló probléma – ilyen esetekben *A* képviselői számára racionális elismerni *B* különb voltát. Ezt az elvet nevezi Herdt „Rt”-nek,⁴⁰ a tradíciók racionalitásáról szóló tételnek. Azonban Herdt szerint ahhoz, hogy ilyen, tradíciókon átívelő megállapításokat tegyünk, már egy, a tradíciókon túllépő – jóllehet azok lényegi tulajdonságai által garantált – rálátásra van szükségünk.

Ugyanakkor Lott, MacIntyre gondolatmenetének konzisztenciája mellett érvelve lényeges megkülönböztetéseket tesz.⁴¹ Igaza lehet abban, hogy egy univerzális leíró állítás, bár csak a mi tradíciónk szempontjából igazolt, ettől még tekinthetjük általánosan igaznak. Ez annyit tesz, hogy MacIntyre nyugodtan állíthatja saját hagyománya szempontjából például azt, hogy minden racionalitás tradíciófüggő, ehhez nem szükséges kilépni a saját tradíciója szolgáltatott keretek közül. Ám Lott állítása nem fogadható el a normatív aspektusokat illetően. Ezekkel kapcsolatban Herdt-el kell egyetértenünk, aki azt írja az Rt-ről: „E mérce nélkül, amely transzcendálja az egymással szemben álló hagyományokat, a hűségünkkel kitüntetett tradíció lecserélése irracionális lenne.”⁴² Ha nem lenne már *A* tradíció saját szempontjából is normatív igaz, hogy a vázolt szituációban képviselőinek *B* hagyomány képviselőivé kell avanzsálniuk, akkor számukra ez az átlépés csakis egy irracionális ugrás lehetne, amelyet semmiféle érvényben lévő mérce nem igazol. Mert érvényesnek tarthatjuk mi, a magunk részéről, mondjuk azt a normát, hogy „Ha kétségeid támadnak, mindig hallgass

³⁹ Herdt 1998, 538–539.

⁴⁰ Uo. 535.

⁴¹ Lott 2002.

⁴² Herdt 1998, 536.

Szent Tamásra.” Egy rivális tradíció képviselője számára azonban, – akinek a tradíciójában semmilyen hasonló norma nem szerepel –, nem tűnik racionálisnak ezt követni. Ha ez a különbség a mi hagyományunkból nézve is világos, akkor el kell ismernünk, hogy a mi normánk nem érvényes a másik tradícióban. Ám ha olyan normát állapítunk meg, amelyet a másik tradíció képviselőjének is követnie kell, akkor csakis olyasmire utalhatunk, ami a két hagyományban közös, és ha nemcsak minden hagyományra igaz, de minden hagyományban *érvényes* normát állítunk fel, ez azt jelenti, hogy bizonyos, a tradíciók közti választást szabályozó racionális követelmények egyetemesek. MacIntyre kifejezésével ezeket minden egyes tradíció *előfeltelezi*.⁴³

Ennek az érvnek ellene vethetjük, hogy az Rt nem azért érvényes, mert minden tradícióban meglévő elv, hanem mert két tradíció találkozásakor óhatatlanul ennek segítségével döntenek majd az érintettek: ha képesek megfelelő mértékben értékelni saját tradíciójuk válságát, valamint a rivális tradíció kiválóságát és képességét arra, hogy hagyományuk válságát megmagyarázza, akkor már bizonyos értelemben átléptek a másik tradícióba. Mert még ha nem is váltak annak képviselőivé, a képzelet segítségével átlátták, hogy a másik tradíció szempontjából hogyan gondolkodhatnak. Ha pedig úgy tűnik számukra, hogy az stabilabb és tágasabb perspektívájú hagyomány, abba lépnek majd át, tehát itt inkább arról van szó, hogy ez a norma ebben a helyzetben adódik, nem arról, hogy ez a két tradícióban fellelhető közös elem.

Ezzel összefüggésben kiemelendő, hogy maga az Rt bizonyos esetekben egyáltalán nem lesz meg *kimondottan* egyik hagyományban sem. Ám, ha valóban igaz a hagyományokra, hogy alapvetően önmagukat igazolják mindenfajta, bennük rendelkezésre álló norma által, akkor a relativizmus problémája továbbra is fennáll. MacIntyre viszonylag egyértelműen fogalmaz ezzel kapcsolatban: ha nincs olyan válaszunk, amely *minden tradícióban* legalább impliciten benne foglaltatik, akkor a relativizmus alapértelmezett pozíciónak tűnhetne.⁴⁴ Egy ilyen norma, mint Rt, – még ha csupán impliciten is –, de mindkét hagyományban adott, pontosan a tradíciók tradíció-volta által, tehát „transz-tradicio-

⁴³ MacIntyre 1988, 354.

⁴⁴ Uo. 354.

nálisan”.⁴⁵ A racionalitásnak ezt az implicit mércéjét pedig a tradíciók gyakorlata „megtestesíti és előfeltételezi”.⁴⁶

Úgy vélem, a legkevesebb, ami MacIntyre-ről elmondható – amint ezt a későbbiekben is alátámasztom majd –, hogy időnként ő is felhasználni látszik transzcendentális jellegű eszközöket, például a performatív önellentmondásokra való hivatkozást. A tanulság – amint Herdt írta⁴⁷ – az, hogy a transzcendentális jellegű megfontolásokat nem is olyan könnyű elkerülni, még olyan reflektív historicisták számára sem, mint amilyen MacIntyre.⁴⁸

Úgy tűnik tehát, hogy Habermas kritikája e vita elemzése alapján megnyugtatóan megválaszolható. Bár a tradíciók általános elmélete egy adott tradícióban születik meg, illetve annak keretein belül tekinthető érvényesnek, mégis általánosan igaz lehet minden hagyományra, legalábbis abból a tradícióból. Hiszen amit egy tradíció érvényesnek tart a racionalitás sajátos mércéi szerint, azt végső soron igaznak is állítja. Ebben nincs ellentmondás. Lott valószínűleg így védekezne legalábbis MacIntyre helyében. De ugyanígy alkalmazható Herdt megállapítása is, miszerint MacIntyre egy transzcendentális perspektívát vesz fel – ám ehhez is egy partikuláris tradíció segítette hozzá.

A diskurzusetikák alap gondolatai

Herdt futó összehasonlítását leszámítva a fenti összevetésekben tehát közös, hogy bár MacIntyre gondolkodásának kilencvenes évekbeli hangsúlyeltolódását már lett volna lehetőségük detektálni, mégsem fordítottak kellő figyelmet arra, hogy természettörvény-felfogásával tulajdonképpen Habermas diskurzusetikája irányába mozdul el, ha ettől még nem is válik habermasiánussá. Helyettük viszont Raymond Hain helyesen von párhuzamot a Habermas-féle diskurzusetika és a MacIntyre-féle „vizsgálódásetika” közt (bár ebbe a párhuzamba Rawls deliberatív demokrácia-felfogását is bevonja),⁴⁹ azonban mindössze egy megjegyzés erejéig. Hasonlóan egy lábjegyzetben említi meg csupán Timothy

⁴⁵ A kifejezést Lott is használja MacIntyre-rel kapcsolatban, bár más összefüggésben. Lott 2002, 326.

⁴⁶ MacIntyre 1988, 354. Kiemelés tőlem – P. T.

⁴⁷ Herdt 1998, 546.

⁴⁸ MacIntyre transzcendentális megfontolásainak áttekintéséhez lásd Paár 2018.

⁴⁹ Hain 2015, 43.

Chappell, hogy – véleménye szerint legalábbis – MacIntyre elmélete a dialógus feltételeiről inkább habermasi, mint tomista.⁵⁰ Vizsgáljuk meg most részletesebben e párhuzamot, azokra a dialogikus alapmózzanatokra koncentrálva, amelyek esetében Habermas és MacIntyre gondolkodása egybecseng.

Habermas kiindulópontja szerint a „privát és nyilvános autonómia megalapozása, népszuverenitás és emberi jogok kölcsönös igazolása akkor lehetséges, ha a racionális diskurzus alapfeltételeire hivatkozunk.”⁵¹ Tehát Habermas politikai filozófiája a racionális vita lehetőségi feltételeire utal mint kiindulóponttra. Ahhoz pedig, hogy ezt kifejtjük, álláspontja szerint „fel kell térképezni az együttműködő igazságkereséshez szükséges etikai előfeltételeket is.”⁵² Például a vitában a komolyan érvelő tartózkodik attól, hogy a legnyomósabb érven kívül más is befolyásolja a diskurzus menetét, így tartózkodik a fenyegetésektől. Ez a vitában olyan preszuppozícióként jelenik meg, amely előírja a fizikai fenyegetéstől való tartózkodást. Ha azonban valaki tagadja ezt a preszuppozíciót, azzal saját pozíciójának értelmességét ássa alá. Igaz ez a racionális vita minden feltételére is: tagadásuk performatív önellentmondáshoz vezet, hiszen a beszédaktus létrehozásában elismeri azt, amit explicit módon tagad. Így azt állíthatjuk, – Hannan szavaival élve –, hogy Habermas szerint „a nyelvi kommunikációnak belső logikája van”, amely „normatív elköteleződéseket is magában foglal”.⁵³ Amennyiben felvetjük azt a szkeptikus lehetőséget, hogy valaki elutasítja ezeket az elveket, az következetesen csak úgy történhet, ha teljes egészében tartózkodik a diskurzustól és az indoklás megvitatásától. Habermas válasza erre az, hogy a gyakorlatban a szkeptikus is a diszkurzivitás összefüggéseiben „termeli újra” életét.⁵⁴ Ha viszont indokolja a preszuppozíciók elvetését, azzal maga is elismeri az érvelő vita szükségességét, vagyis performatív ellentmondásba bonyolódik.

MacIntyre szintén a vita lehetőségi feltételeire épít, valamint az indoklás szükségességére. Azt írja például, hogy ha valamit igaznak állítunk, azzal amellett is elköteleződünk, hogy állításunk minden cáfolási kísérletet képes kiállni,

⁵⁰ Chappell 2008, 198. Ebben természetesen nem feltétlenül van igaza, hiszen lehetséges, hogy talán eleve létezik egy párhuzam a tomisták és a habermasianusok közt. Lásd pl. Weissmahr Béla megállapításait a Habermashoz közel álló Karl-Otto Apelről. Weissmahr 2009, 64–66.

⁵¹ Szücs 2015, 42.

⁵² Uo. 57.

⁵³ Hannan 2016, 25.

⁵⁴ Szücs 2015, 61.

és így azt a feladatot is magunkra vállaljuk állításunkkal, hogy a felmerülő érveket és ellenérveket megvitatjuk, a különböző indoklásokat megfontoljuk és megválaszoljuk.⁵⁵ E megvitatáshoz azonban szükséges az is, hogy az ellenvetések megfogalmazói aktívan részt vegyenek a vitában, ezzel segítve érveik megértését és mérlegetését. Tehát a vállalt feladat sikere azon is múlik, hogy „milyen hatékonyan invitáljuk a másikat erre a vizsgálódásra”.⁵⁶ Ez pedig nem történhet akárhogy, hiszen példának okáért fizikai fenyegetést nem helyezhetünk kilátásba, sőt: egymás fizikai biztonságának védelme részét képezheti a vita megfelelő kereteinek.⁵⁷ MacIntyre szerint mindezt azok a vitázók is elismerik gyakorlatukkal, akik azt éppen tagadni igyekeznek: úgy vitatkoznak, hogy közben maguk is „alávetik magukat azoknak a korlátozásoknak, amelyeket a vitázók számára egymás feltétlen tiszteletét megkövetelő szabályok írnak elő”.⁵⁸ MacIntyre ezeket a szabályokat különböző elnevezésekkel illeti, nevezi például a „vizsgálódás etikájának” vagy az „eszmecsere etikájának” is, és alapvetően a tamási természet törvény első elveivel azonosítja.⁵⁹

Egy másik közös alapvető pont az univerzalitás és a kontextusfüggőség felismerése. Habermas *The Unity of Reason in the Diversity of Its Voices* című szövegében Rorty kontextualista etnocentrizmusával Hilary Putnam gondolatait állítja szembe, és nézetei itt ismét egyezést mutatnak MacIntyre felfogásával. A mindkettejükre jellemző fallibilizmus jegyében hibának tartja, ha úgy véljük, elérhető számunkra egy világon kívüli, kontextusfüggetlen perspektíva.⁶⁰ Többször is hangsúlyozott gondolata ugyanakkor,⁶¹ hogy még ha különbözően értelmezik, és más kritériumok szerint mérik is őket „az olyan fogalmak, mint az igazság, a racionalitás vagy az igazolás ugyanazt a nyelvi szerepet töltik be minden nyelvi közösségben.”⁶² A nyelvhasználat minden esetben magában hordozza ugyanazt az utalást az objektív igazságra, mivel ez „minden nyelvhasználat

⁵⁵ MacIntyre 1999b, 5.

⁵⁶ Uo.

⁵⁷ Uo. 6.

⁵⁸ MacIntyre 1994a, 173.

⁵⁹ Ez az azonosítás már csak azért is jelentős, mert a 2007-es Habermas–Ratzinger-vitában, a későbbi XVI. Benedek kijelentette, hogy tudatosan kerülni fogja a természet törvény szempontját. Egy macintyre-i dialogikus megközelítést felhasználva ez a párbeszéd is máshogy alakulhatott volna.

⁶⁰ Habermas 1992, 139.

⁶¹ Habermas 1995a, 105. Vö. Habermas 1992, 138.

⁶² Habermas 1992, 138

pragmatikájába be van építve.” Tehát mind a kontextusfüggőség, mind pedig ez a „kontextusokat transzcendáló” igazságra irányuló ész fogalma jelen van Habermasnál. „Az ész [...] egyszerre immanens (nem található meg a konkrét nyelvjátékokon és intézményeken kívül) és transzcendens is (regulatív eszme, amelyet arra használunk, hogy kritizáljunk általa minden cselekvést és intézményt)”⁶³ – idézi Putnamet.

MacIntyre egy, ezzel alapvonalaiban megegyező koncepció mellett foglal állást: nyelvhasználatunkban az objektív igazságra való utalás is univerzálisan implikált, az ész mércéi pedig egyszerre függenek a hagyományoktól, de egyúttal a kontextustól független igazságot igyekeznek elérni. Véleménye szerint bármely kijelentés, még az is, amely csupán azt kívánja megállapítani, hogy milyennek tűnik számunkra valami, már többet foglal magában, mint egy pusztán relatív vagy szubjektív ítéletet: hiszen általa egyúttal arra is utalunk, hogy minden más nézőpontból is fel kell ismerni, hogy számunkra éppen ilyenek tűnnek ebből az aspektusból a dolgok.⁶⁴ Tehát a különböző tradíciók már szükségszerűen mindig is magukban foglalnak egy ilyen utalást az egyetemestre vonatkozóan. Így, – folytatja MacIntyre – egyetlen tradíció sem relativista – mindegyikben megtalálható az igény az univerzalitásra.⁶⁵ Ugyanakkor azt is állítja, hogy nem létezik olyan abszolút nézőpont, amely minden tradíciótól független lehetne.⁶⁶ Úgy tűnik, leginkább akkor ragadhatjuk meg álláspontját, ha úgy foglaljuk össze: az univerzális igazság is csak adott partikuláris tradíciókból látható be. Az egyes hagyományok összeütközésekor pedig a vita normáit betartó hatékony párbeszéd vezethet tovább ennek feltárásában.

A vita normáinak kiemelése teheti alkalmassá arra Habermas és MacIntyre álláspontját, hogy elméletük etikai szűrőként funkcionálhasson, amely nem hagy jóvá bárminő emberi célkitűzést. A két szerző közös vállalása, hogy a racionalitással kapcsolatban felmutassák: nem hallgat céljainkról. Habermas némiképp kétértelműen fogalmaz, amikor azt írja: MacIntyre *Az erény nyomában* című művében amellet érvel, hogy a felvilágosodás kikezddhetetlen hozadéka, hogy „a cél-racionalitásra korlátozott instrumentális ész céljai meghatározásában vak érzelmi attitűdökre és önkényes döntésekre hagyatkozik”.⁶⁷ MacIntyre

⁶³ Putnam 1987, 228, idézi: Habermas 1992, 138.

⁶⁴ MacIntyre 1998, 215.

⁶⁵ Vö. Uo. 204. MacIntyre 1999b, 3.

⁶⁶ MacIntyre 1994b, 295.

⁶⁷ Habermas 1990, 43.

természetesen éppen ezért illeti kritikával a felvilágosodást, és tartja tévútnak, helyrehozandó tévedésnek. Habermas ugyanakkor azt igyekszik bizonyítani, hogy a felvilágosodás által kijelölt úton haladva is kialakítható egy ennél szubsztanciálisabb racionalitás-felfogás. Ami tehát közös bennük, az az instrumentális racionalitás meghaladásának igénye.

Egyéb közös pontokat is felvethetnénk az említetteken kívül, vagy akár az is érdekes kérdés lehet, hogy miért érti félre egymást újra és újra – az itt vázolt összhangot szem elől tévesztve – a két szerző, nemkülönben értelmezőik. Most azonban néhány olyan szempontot kívánok kiemelni, amelyekben nézeteik eltérnek, s így azok vitába állíthatók egymással. Az első ezek közül az igazság kérdése, amely bár mindkettejüknél hasonló szereppel bír, mégis különbözőképpen értelmezik azt.

Anticipálnunk kell-e a konszenzust minden kérdésben?

MacIntyre etikája az igazság korrespondenciaelméletével kapcsolódik össze kilencvenes évekbeli munkáiban, amiből következik az az igazság konszenzuselméletének elvetése. Ez utóbbi elmélet, amelynek képviselői közé tartozik Apel és Habermas, több okból is, kontraintuitív.⁶⁸ Vajon feltétlenül szükséges annak az állításnak az elfogadása (amelyet Apel és Habermas egyaránt jóváhagyni látszik), hogy igazság kizárólag az lehet, ami konszenzusra alkalmas és el is éri a konszenzust? Feltehetjük a kérdést: miért anticipálnánk minden kijelentésünkkel azt, hogy annak majdan konszenzus tárgyát kell képeznie? Szücs a következőképpen fogalmaz Apelt és Habermast elemezve: „a komoly érvelőnek [...] el kell ismernie azt is, hogy a véleménykülönbséget konszenzusképes érvek segítségével lehet eldönteni [...]. A komoly érvelő tehát abban a hitben fogalmazza meg érveit, hogy azok konszenzusra találhatnak az ésszerű vitapartnerek közöségében.”⁶⁹ Szücs itt Uwe Steinhoff kritikájára reflektál, miszerint a „diskurzuselv értelmében egy norma vagy egy törvény akkor legitim, ha kivívja a »jogi társak« általános konszenzusát. A morális és az emberi jogi kérdésekben tehát az egész emberiséggel kellene konszenzust kialakítani, ami lehetetlen.”⁷⁰ Szücs megvilágítja, hogy itt nem arról van szó, hogy aktuálisan egy ilyen konszenzust

⁶⁸ Felkai 2007, 1221.

⁶⁹ Szücs 2015, 58 skk.

⁷⁰ Uo. 52.

feltételeznénk, vagy arról, hogy a racionális konszenzus tárgya bármi lehet, ez utóbbit a racionális vita, de valószínűleg a racionális egyetértés előfeltételei sem teszik lehetővé. A racionalitás feltételeitől független, partikuláris kérdésekben azonban elképzelhető, hogy a racionális konszenzus sem az igazságot hordozza. Ezzel kapcsolatban Szücs okfejtése nem teljesen egyértelmű, de ez alapján úgy is interpretálhatjuk a diskurzusetika két képviselőjét, hogy a végső racionális konszenzus mindig azonos az igazsággal, és hogy megszólalásainkkal mindig ezt a végső racionális konszenzust előfeltételezzük. A téma tehát több értelmezési kérdést is felvet, de mivel Habermast időnként úgy szokás értelmezni,⁷¹ hogy az igazságot azonosítja a konszenzus tárgyával, ezért érdemesnek tűnik itt tárgyalni. Az alábbiakban azt kívánom megmutatni, hogy G. E. Moore pragmatista igazságfogalommal szembeni bírálatainak⁷² alkalmazásával röviden és egyértelműen kritizálható a konszenzusus igazságelmélet.

Vegyük egy szemtanú esetét, aki tanúja volt egy gyilkosságnak, ám a gyilkos úgy rendezte a körülményeket, hogy minden bizonyíték arra utaljon, hogy a szemtanú követte el a gyilkosságot. A szemtanú ebben az esetben biztos lehet benne, hogy az igazság az ő oldalán áll. A bírósági tárgyaláson erre azonban – a gyilkos alapos munkája miatt – nem derülhet fény, és mivel a szemtanú tudja, hogy valószínűleg nem hisznek majd neki, nem is feltételezi, hogy beszámolója konszenzus tárgyát képezi majd (ettől még természetesen törekedhet arra, hogy a konszenzust a maga oldalára fordítsa). Ez a pont azonban ellentmondani látszik annak, hogy komoly érvelőként előfeltételeznie kellene a konszenzusra jutást. Később, amikor a szemtanút elítélik a gyilkosságért, már csupán azok a bizonyítékok maradnak fenn, amik ellene szólnak, illetve – a többi bizonyíték fényében meglehetősen megbízhatatlannak tűnő – tanúvallomása. Az utókor pedig immár meg van győződve arról, hogy ő volt a gyilkos. Kialakul tehát egy konszenzus arról, hogy az áldozatot ő ölte meg, miközben, mint láttuk, ez nem igaz. Ez az érv tehát cáfolja, hogy a két fogalom – konszenzus és igazság – egymástól függenek.

Teoretikusabb síkra lépve megállapíthatjuk, hogy reménykedhetünk és törekedhetünk egy jövőbeli, az igazság körül kialakuló konszenzusban, ugyanakkor

⁷¹ Olykor úgy tűnik, hogy Doody hasonlóan értelmezi Habermast, de leegyszerűsítőben, amennyiben mintha úgy interpretálná álláspontját, hogy az bármely közösség, és nem csak az ideális kommunikációs közösség konszenzusára vonatkozik. Doody 1991, 151–152.

⁷² Moore 1981.

nem vehetjük biztosra annak kialakulását. Apel és Habermas ez ellen érvelhet úgy, hogy performatív ellentmondást követünk el, ha nincs meg bennünk az igény a megszólaláskor, hogy közlésünkkel elérhetjük a konszenzus kialakulását, és remélhetőleg ez lesz majd a végső átfogó konszenzus is. Ám a valószínűségeket ettől még láthatjuk tisztán: még ha nincs is esélyünk meggyőzni a vitapartnert, attól még ugyanúgy mondhatjuk az igazunkat, még ha vajmi keveset fog is számítani.

Felvethető, hogy ha mindezt egy ideális kommunikációs közösség színe előtt képzeljük el, az megoldja a problémákat. Azonban az ideális kommunikációs közösség habermasi gondolata nem foglalja magában, hogy egy-egy partikuláris esetben is tisztában van a közösség minden kontingens igazsággal – esetünkben azzal, hogy mely bizonyítékok hitelesek és melyek nem. Ráadásul az ideális közösség kialakulásának hite már maga is megkérdőjelezhetőnek tűnik: miért anticipálnánk ezt minden megszólalásunkkal, ha tudhatjuk, hogy utópiája nagyon is ingatag? Egyértelműnek tűnik, hogy az igazság nem egy jövőbeni konszenzus kialakulásától függ, és még ha a jövőben létre is jönne egy ilyen ideális kommunikációs közösség, az sem azonosítaná *essenciálisan* az igazságot a saját tagjai közt fennálló konszenzussal. Ez ráadásul romboló is lenne, és meg is szüntethetné a dialógus továbbélését, hiszen ahol már minden igazság konszenzuális, ott nincs szükség az igazság további, dialogikus kutatására.

Az emberi jogok csupán a vita instrumentális előfeltételei volnának?

Szücs visszatérő és jogos kritikája Habermasszal szemben, hogy diskurzusközpontúságával egyúttal leértékeli az emberi jogok státuszát, amennyiben a jogokat nem mint az emberi személyt alanyi jogon megillető, az individuum önértéke által keletkező minőségekként írja le.⁷³ Ez azért lehet megalapozott kritika, mert legalábbis Szücs rekonstrukciója alapján a jogok Habermas diskurzuselméletében azáltal nyernek létjogosultságot, hogy a racionális diskurzus feltételeinek bizonyulnak. Azt is mondhatnánk tehát, hogy eszközök, még ha elengedhetetlen eszközök is egy cél, a diskurzus racionalitásának megteremtéséhez.

⁷³ Szücs 2015, 46., 50., 79–80.

Ehhez képest meglepő lehet, hogy Habermas egy későbbi szövegében kifejezetten állást foglal a személy önértéke, vagyis az emberi méltóság mellett, és a jogokat ezzel összefüggőnek tartja.⁷⁴ Sajnos erre a látszólagos inkonzisztenciára Szücs, mivel kizárólag a kilencvenes évek Habermasára fókuszál, nem hívja fel a figyelmet. De vajon – tehetjük fel a kérdést – ez a szöveg (*Az emberi méltóság fogalma és az emberi jogok realiztikus utópiája*), retrospektíven milyen fénybe állítja a diskurzuselmélet alapján legitimált jogokat?

MacIntyre-rel összehasonlítva különösen érdekesnek tűnik ez a probléma, tekintettel a szerző elhíresült emberijog-kritikájára. Ez a kritika történetesen Barcsi Tamás habermasiánus méltóság-könyvének⁷⁵ egy fejezetében is megjelenik, nem túl szerencsés módon. Barcsi MacIntyre-t az emberi méltóság kritikusai közt tárgyalja, s hosszasan elemzi a historicizmusról szóló elméletét, miközben tényleges jogkritikáját és az emberi méltóságról szóló elméletét meg sem említi. Az utóbbi nem csoda, hiszen MacIntyre-nél pusztán szórványos megjegyzéseket találunk a méltósággal összefüggésben, ugyanakkor csupán sajátos historicizmusa miatt a méltóságkritikusok közt szerepeltetni – véleményem szerint –, tévedés.

Ahogy fent kifejtettem, MacIntyre a kilencvenes években egy diskurzusetikaiként jellemezhető vállalkozásba kezdett, amely ugyanakkor egyelőre nagyobb visszhang nélkül maradt. Ez a diskurzusetika pedig – álláspontom szerint – szintén felveti az emberi személy instrumentalizálásának problémáját, csakúgy, mint Habermas jogkoncepciója. Ugyanis MacIntyre is a dialógus sikeréből jut el a másik tiszteletének megköveteléséhez, tehát egy *bizonyos cél érdekében* írja elő a másik tiszteletét, amely cél gyakran az igazság megismeréseként jelenik meg.⁷⁶

Ám csakúgy, mint látszólag Habermas álláspontja, MacIntyre jogokról alkotott nézetei is változtak – vagy legalábbis jobban kikristályosodtak. Ma úgy gondolja, hogy a jogoknak az a koncepciója elhibázott, amely szerint az individuumhoz mint olyanhoz kapcsolódnak, és amely szerint ezek a jogok első, evidens elvekként játszhatnak szerepet elméleteinkben. Valamint a jogoknak az az elképzelése, amely például Margaret Thatcher konzervativizmusát jellemezte: az ilyen jogok MacIntyre szerint bomlasztják a közösséget. Felfogása szerint a

⁷⁴ Habermas 2012, 11–36.

⁷⁵ Barcsi 2013.

⁷⁶ Bővebben lásd Paár 2019.

jogok nem evidensek, és – amennyiben beszélhetünk jogokról – megállapításukhoz le kell vezetnünk őket az emberi szükségletekből, figyelembe vennünk az adott szituációkat és a közjót, illetve az igazságosság vagy nagylelkűség erényeit is.⁷⁷

Arra, hogy az emberi jogok nem lehetnek bomlasztóak, és hogy az adott kontextusok fényében levezetéstől függenek, Szücs is utal Habermas kapcsán, mikor azt írja:

Egy adott történeti közösség alkotmánya az öt alapjog interpretációja, amelyben egyszerre fejeződik ki e törvények *univerzális lényege* és az adott közösség életformája. Egy közösség politikai integrációja [...], nem tisztán univerzális elvekre épül, hanem az alapjogok elismerésére és az ezekről az alapjogokról adott, *az életformák kontextusától függő közös interpretációjára*. Az alapjogok tehát nem a „transzcendentális tisztaság állapotában”⁷⁸ adtak a polgároknak.⁷⁹

Ebből következik, hogy a helyi adottságok között a jogokról folytatott további (egyben az integrációt is előmozdító) vizsgálódások szükségesek, miközben Habermasnál egyértelmű, hogy azok alapja „univerzális”.

Véleményem szerint MacIntyre e megállapításokkal egyet kellene, hogy értsen, beleértve a jogok univerzális jellegét. Ugyanis az ő koncepciójában az igazságosság és más erények teremtik meg az emberekkel való bánásmód normáinak alapjait, és ahogy fentebb utaltam rá, nála ezek a normák az emberi jogok levezetésének alapjai is. Ezek az erények azonban szintén további tisztázásra szorulhatnak a diskurzusban. Tehát a vita normái teremtik meg a jogok univerzális alapját, miközben ez nem jelenti azt, hogy az univerzális alapnak mindenhol ugyanabban a formában kellene megjelennie és érvényesülnie. E megfontolások alapján – álláspontom szerint – nincs akadálya annak, hogy a jogokat MacIntyre ugyanazzal a ranggal ruházza fel, mint Habermas, a diskurzus evidens, ugyanakkor megvitandó normáiként interpretálva őket.

De hogyan közelítsük meg akkor az instrumentalizálás problémáját? Abból kiindulva, hogy Habermas esete esetleg megvilágító erejű lehet MacIntyre

⁷⁷ MacIntyre 2008b, 272–273.

⁷⁸ Szücs innen idéz: McCarthy 1996, 345.

⁷⁹ Szücs 2015, 44. Vö. 48.

esetében is, amellet fogok érvelni, hogy a diskurzusetika egyrészt nem zárja ki a személy önértékét, tehát a méltóságot, másrészt tulajdonképpen alapot teremt e koncepció elfogadásához. Úgy látom, hogy ez mindkét szerzőnél érvényes lehet.

Egyfelől nem zárja ki a méltóságot, hogy a jogokat azon az alapon állapítjuk meg, hogy azok az eredményes és értelmes vitát segítik elő. A vitára való igény és a hozzászólás egyenlő mértéke maga is értelmezhető a humánus és a méltóság követelményeként, így a kettő nem ütközik. MacIntyre-nél ez bizonyos mértékben meg is jelenik, amikor a dialógus etikáját tárgyalva II. János Pál pápa egyik enciklikájából a következő részt idézi a természet törvényre vonatkoztatva: „Senki soha nem [...] sértheti senkiben, főként önmagában a személyes méltóságot.”⁸⁰ Később azt írja, hogy a dialógusból származó morális elvek „[...] meghatározók arra nézve, amiben az emberi lények egymással osztoznak természetüknél fogva, racionális lényekként”.⁸¹ Ahogy fentebb is kiemelttem, véleménye szerint a helyesen felfogott dialógus „előírja *korlátlan* tiszteletét” minden résztvevőnek.⁸² Itt a „korlátlan” jelzőt komolyan kell vennünk: az előírás *nem csupán* a vita keretei közt érvényes.

Másrészt az, hogy a diskurzusban és abból kiindulva tematizáljuk a másikat, a méltóság elismerését nemcsak, hogy nem zárja ki, hanem egyenesen elő is segíti. Hiszen a diskurzus része a másik személy megértése, perspektívájának átélése és a vele való bizonyos mértékű azonosulás. Ez pedig, úgy vélem, egyértelműen elősegítheti a másik méltóságának elismerését. Ahogy Szücs írja Habermas nézetét taglalva: „a többi résztvevő perspektíváját leginkább egy széles körű, valós diskurzusban tehetjük magunkévá”.⁸³

Így már nem tűnik meglepőnek, hogy Habermas a kilencvenes évek után végül egyértelműen kiállt az emberi méltóság mellett, és az emberi jogokat is a méltóság szerves részeként értelmezte. MacIntyre ugyan az utóbbi lépést még nem tette meg, és ez alapján meglehet, hogy rá is illik az a habermasi kritika, miszerint napjainkban az emberi jogok „finom deflálása” zajlik.⁸⁴ Ugyanakkor azzal így is egyetérthetnének, amit Habermas még az általa kritizált megközelítést képviselő Kenneth Baynes-nek is jóváhagy: az „emberi jogok a valamely

⁸⁰ MacIntyre 1994a, 177.

⁸¹ Uo. 184.

⁸² Uo. 173. Kiemelés tőlem – P. T.

⁸³ Szücs 2015, 65.

⁸⁴ Habermas 2012, 34.

közösségbe való tartozás feltételeit jelentik”.⁸⁵ David Hollenbach például MacIntyre-iánus belátásokra épít, amikor az emberi jogokat egy kommunitárius elméletben rekonstruálja, és társas lény voltunkból fakadóként mutatja be, illetve a másikkal való kapcsolatteremtésünk lehetőségi feltételeiként értelmezi őket.⁸⁶ Ebben a kérdésben tehát, úgy tűnik, nincs lényegi véleménykülönbség MacIntyre és Habermas közt.

Modell és iránymutatás, idealitás és remény

Bernard Williams azért kritizálja Habermas megközelítését, mert az ideális vitaszituáció követelményeit minden helyzere kiterjeszti.⁸⁷ Habermas szerint az ideális vitahelyzetnek mentesnek kell lennie az illegitim hatalomtól és erőszaktól. Williams értelmezésében Habermas ezt a hatalommentességet azonban minden diskurzus feltételeként gondolja el. Williams szerint ez igen problematikus, hiszen a gyakorlatban ritkán találkozunk ilyen tiszta szituációkkal, nincs lehetőségünk kizárni a kommunikációból a befolyásolás különböző formáit. Williams dilemmája alapvetően az, hogy miközben az ideális vitahelyzetből vezetjük le a vita normáit, valójában semmi okunk nincs arra, hogy az ideálistól eltérő helyzetben is az idealitásból követett szabályoknak engedelmessé legyünk.⁸⁸

A Szüctől korábban, a transzcendentális igényekről Uwe Steinhoff kritikájára válaszként idézett megfontolások részben megmenthetik Habermas gondolatait Williams kritikájától. Az ideális kommunikációs helyzet valójában nemcsak ideális, hanem az abban a keretben megvalósuló normák mindig minden megszólalásunk érthetőségének és értelmességének lehetőségi feltételei. Például ha hazudok, az nem csak az ideális helyzetben megengedhetetlen, de a reális helyzetben is tönkreteszi értelmes megszólalásomat és a vitapartner racionális egyetértésének is akadályát képezi.

Feltehetjük azonban a kérdést: *mi történik akkor, ha a reális szituációban éppen nincs olyan vitapartner, aki nyitott az erőszakmentes és őszinte kommunikációra?* Mi történik, ha a mi közösségünkön belüli racionális, ám törekeny dialógust kell megvédenünk ilyen erőktől? Úgy tűnik, MacIntyre-t ehhez hasonló

⁸⁵ Baynes 2009, idézi: Habermas 2012, 34.

⁸⁶ Hollenbach 1994.

⁸⁷ Williams 2002, 225–226.

⁸⁸ Uo. 225.

megfontolások vezették arra, hogy a hazugságot – ellentétben Habermasszal – időnként megengedhetőnek tartsa, sőt, kötelelességnek. Tudniillik akkor, ha azzal az igazsággal, illetve az igazság megtalálására irányuló eszmecserét – vagy az ő kifejezésével élve –, az „igaz” (*truthful*) kapcsolatokat, az őszinteséget védelmezzük bizonyos arra veszélyt jelentő agresszorokkal szemben.⁸⁹ Ha ezzel a gondolatmenettel egyetértünk, akkor míg Williams kritikája egyáltalán nem érinti MacIntyre-t, addig Habermast valóban eltalálja, a tekintetben, hogy a realitás és az idealitás közti szakadékkal elméletében nem számolt.

Ez általánosságban is igaznak tűnik. Szücs könyvét olvasva egyre inkább úgy tűnik, hogy amit Habermas kínál számunkra, az nem egy megoldási séma vagy a realitások kezeléséhez szükséges elmélet, hanem csupán egy „modell”. Egy olyan modell, aminek a megvalósulásában – vagyis abban, hogy a valóság végül alkalmazkodik hozzá – inkább csak reménykedhetünk. Álláspontját jól összefoglalja a következő szöveghely: „Habermas reményt lát arra, hogy a megfelelő politikai szocializációs háttérrel egy vékony konszenzus alakuljon ki a plurális társadalmak egymással konfliktusba vagy interpretációs küzdelmekbe bocsátkozó etikai-kulturális csoportjai között.”⁹⁰ Ennek megvalósulása pedig a Szücs által vizsgált habermasi teória előfeltétele: ez „a közös nevező képezi az alapját egy politikai kultúra kifejlődésének és az alkotmányos patriotizmus lehetőségének.”⁹¹ A *Verfassungspatriotismus* eszméje tehát egy reménybeli jövő előírása és előrevetítése, nem a jelen leírása.

MacIntyre-nél ez a remény központi helyet foglal el egy rövid, a közösségekről szóló írásában,⁹² amelyben a remény számára iránymutató Szent Pál-i és lenini (!) formáját említi. Szokás őt abból kiindulva kritizálni, hogy politikafilozófiája egy megvalósíthatatlan utópiát vázol fel, mi több, társadalomképének utópikusságát maga is elismeri.⁹³ Ráadásul meg is vallja, hogy szándékosan nem kínál politikai elképzeléseinek megvalósításához recepteket, mivel a filozófusi receptek a múltban mindig szerencsétlen következményekkel jártak, vagy lényegi hiányosságaik vagy félreinterpretálásuk következtében.⁹⁴ Ennek fényében

⁸⁹ MacIntyre 2006c, 139.

⁹⁰ Uo. 149–150.

⁹¹ Uo. 150.

⁹² MacIntyre 2008a.

⁹³ Lásd pl. MacIntyre 2002, 95. MacIntyre 1990, 234.

⁹⁴ MacIntyre 2006a, xi.

lehetséges, hogy az ideális megvalósítása reménytelen. Ennek ellenére MacIntyre arra szólít fel, hogy ne adjuk fel az utópiába vetett reményt.

Ez az utópia – legalábbis szándéka szerint – összességében több realitással számol, mint Habermas alkotmánypatriotizmusa. MacIntyre ugyanis úgy gondolja, hogy az eredményes vitákat akadályozza egyrészt a résztvevők túl nagy létszáma, másrészt a túl nagymértékű diverzitásuk. Szükséges egy, e viták hátterében álló konszenzus, és egy olyan közösség, amelyben e viták végig is vihetők, különben a dialógus parttalan lesz. Ez nem jelent azonban sem kirekesztést, sem homogenitást, ugyanis a különböző, racionálisan működő közösségek hasznosnak látják a mérsékelt disszenzust, és bizonyos keretek között más, velük nem is csupán mérsékelt disszenzusban álló közösségekkel is dialógusba lépnek. Ez a közösségi tagoltság ugyanakkor megoldás lehet arra a problémára nézve, hogy a vita idejére engedélyezünk-e olyan lehetőségeket, mint például a melegházasság: az egyik közösség engedélyezheti saját konszenzusa alapján, míg a másik nem, a közösségeket viszont el lehet hagyni és egy másikhoz csatlakozni.⁹⁵

A rabszolgatartás, az abortusz és a halálbüntetés kérdése azonban ebben a keretben is komoly problémát jelent. MacIntyre amellett érvel, hogy az abortusz engedélyezése hátráltatja a vitát, mivel az emberi élet veszélyeztetésével, a lehetséges vitapartner fenyegetésével jár,⁹⁶ ez az érvelés azonban nem feltétlenül meggyőző. Ebben a kérdésben így számára az emberi méltóság korábban említett fogalma sem jelent segítséget. A rabszolgatartás kérdése azonban könnyebben megoldhatónak tűnik: mivel a rabszolgáktól is tanulhatunk, velük is beszélgethetünk, lehetséges, hogy belehelyezkedjünk helyzetükbe, perspektívájukba, amely rávezetheti még a rabszolgatartót is arra, hogy racionális lényként ismerje fel őket és tiszteletben tartsa emberi méltóságukat.

Habermasnál talán könnyebben kezelhető a melegházasság kérdése, még nagyobb tömeg együttélése esetén is (feltéve, ha modellje megvalósul), azonban kérdéses, hogy ez a tömeg képes-e minimális konszenzusra a gyakorlatban, és hogy akár ennek elérése után képes-e termékeny eszmecserére. Mind a habermasi, mind pedig a macintyre-i modellnek megvannak a maga nehézségei, ráadásul kivitelezhetőségük is kérdéses, mégis: elkerülhetetlenül szükséges

⁹⁵ Az itt szereplő értelmezés jelentős mértékben támaszkodik Timothy Chappell gondolataira. Lásd Chappell 2008.

⁹⁶ Lásd MacIntyre 2006b, 64–82.

mindkét elmélethez, és a racionalitás eszményének fenntartásához, hogy bízunk a felvetett problémák megoldhatóságában és a megvalósítást illető kételemek eloszlatásnak lehetőségében. Ez a bizakodás jelenik meg *Az erény nyomában* híres zárómondataiban: „ha az erények tradíciója képes volt túlélni a legutóbbi sötét kor rémségeit, van valami alapunk arra, hogy reménykedjünk. [...] Nem Godot-ra várunk, hanem egy új [...] Szent Benedekre.”⁹⁷ Mi marad tehát egy, a jelenleginél tökéletesebb társadalom eszméjéért kiálló filozófus számára? A remény, akár macintyre-iánus, akár habermasiánus (vagy éppen rawlsiánus)⁹⁸ értelemben, melynek letéteményese a diskurzus folytatása.⁹⁹

Irodalom

- Barcsi Tamás. 2013. *Az emberi méltóság filozófiája*. Budapest, Typotex.
- Baynes, Kenneth. 2009. „Toward a Political Conception of Human Rights: Philosophy and Social Criticism.” *Philosophy & Social Criticism* 35, 371–390.
- Chappell, Timothy. 2008. „Utopias and the Art of the Possible.” *Analyse & Kritik*. 30, 1, 179–203.
- Doody, John A. 1984. „Recent Reconstructings of Political Philosophy: Toward a Philosophy of Rationality and Community.” *Philosophy Today*. 24, 3, 215–228.
- Doody, John A. 1991. „MacIntyre and Habermas on Practical Reason.” *American Catholic Philosophical Quarterly*. 65, 2, 144–158.
- Felkai Gábor. 2007. „A diszkurzusetika.” In Boros Gábor (szerk.): *Filozófia*. Budapest, Akadémiai, 1219–1241.
- Habermas, Jürgen–Joseph Ratzinger. 2007. *A szabadelvű társadalom morális alapjai*. Ford. Horváth Károly, Budapest, Gondolat.

⁹⁷ MacIntyre 1999a, 351.

⁹⁸ Szücs 2015, 170. Szücs itt külön hangsúlyozza, idézőjelben szerepelteti a „reményteljességet”.

⁹⁹ A szöveg végleges változata az Emberi Erőforrások Minisztériuma ÚNKP-18-3-III-PPKE-39 kódszámú Új Nemzeti Kiválósági Programjának támogatásával készült el.

- Habermas, Jürgen. 1990. „Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification.” In uő. *Moral Consciousness and Communicative Action*. Ford. Christian Lenhardt–Shierry Weber Nicholzen, Cambridge, MIT, 43–115.
- Habermas, Jürgen. 1992. „The Unity of Reason in the Diversity of Its Voices.” In uő: *Postmetaphysical Thinking. Philosophical Essays*. Ford. William Mark Hohengarten, Cambridge, MIT, 115–148.
- Habermas, Jürgen. 1995a. „Remarks on Discourse Ethics.” In uő: *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*. Ford. Ciaran Cronin, Cambridge, MIT, 19–112.
- Habermas, Jürgen. 1995b. „Morality, Society, and Ethics: An Interview with Torben Hviid Nielsen.” In uő: *Justification and Application. Remarks on Discourse Ethics*. Ford. Ciaran Cronin, Cambridge, MIT, 147–177.
- Habermas, Jürgen. 1999. *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása: Vizsgálódások a polgári társadalom egy kategóriájával kapcsolatban*. Ford. Endreffy Zoltán–Glavina Zuzsa, Budapest, Osiris.
- Habermas, Jürgen. 2001. „A gyakorlati ész pragmatikai, etikai és morális használatáról.” In uő: *A kommunikatív etika: A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikai-filozófiai elmélete*. Ford. Felkai Gábor. Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó.
- Habermas, Jürgen. 2012. „Az emberi méltóság fogalma és az emberi jogok realiztikus utópiája.” In uő: *Esszé Európa alkotmányáról*. Ford. Papp Zoltán, Budapest, Atlantisz, 11–36.
- Hain, Raymond. 2015. „*Consilium* and the Foundations of Ethics.” *The Thomist*. 79, 1, 43.
- Hannan, Jason. 2016. „Moral Discourse Without Foundations: Habermas and MacIntyre on Rational Choice.” *Communication Theory*. 1, 21–40.
- Herdt, Jennifer. 1998. „Alasdair MacIntyre’s ‘Rationality of Traditions’ and Transcendental Standards of Justification.” *The Journal of Religion*, 78, 4, 524–546.
- Hollenbach, David. 1994. „A Communitarian Reconstruction of Human Rights: Contributions from Catholic Tradition.” In R. Bruce Douglass–David

- Hollenbach (szerk.): *Catholicism and Liberalism: Contributions to American Public Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 127–150.
- Knight, Kelvin. 1996. „Revolutionary Aristotelianism.” In Iain Hampsher-Monk–Jeffrey Stanyer (szerk.): *Contemporary Political Studies* Vol. 2. Belfast, Political Studies Association of the United Kingdom, 885–896.
- Knight, Kelvin. 1998. „Guide to Further Reading.” In uő (szerk.): *The MacIntyre Reader*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 276–294.
- Lott, Micah. 2002. „Reasonably Traditional: Self-Contradiction and Self-Reference in Alasdair MacIntyre’s Account of Tradition-Based Rationality.” *Journal of Religious Ethics*, 30, 3, 315–339.
- MacIntyre, Alasdair. 1969. „Made in the USA.” *New York Review of Books*. 12, 4, 14–16.
- MacIntyre, Alasdair. 1988. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, Alasdair. 1990. *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*. Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, Alasdair. 1994a. „How Can We Learn What *Veritatis Splendor* Has to Teach?” *The Thomist*. 58, 2, 171–95.
- MacIntyre, Alasdair 1994b: „A Partial Response to My Critics.” In John Horton–Susan Mendus (szerk.): *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Notre Dame, Polity Press–University of Notre Dame Press. 283–304.
- MacIntyre, Alasdair. 1998. „Moral Relativism, Truth and Justification.” In Kelvin Knight (szerk.): *The MacIntyre Reader*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 202–220.
- MacIntyre, Alasdair. 1999a. *Az erény nyomában: Erkölcseleméleti tanulmány*. Ford. Bíróné Kaszás Éva, Budapest, Osiris.
- MacIntyre, Alasdair. 1999b. „Moral Pluralism without Moral Relativism.” In Klaus Brinkmann (szerk.): *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy* Vol. 1. Ethics. Bowling Green, Philosophy Documentation Center, 1–8.

- MacIntyre, Alasdair. 2002. „A politika, a filozófia és a közjó.” Ford. Vitéz Viktória. In Horkay Hörcher Ferenc (szerk.): *Közösséglvü politikai filozófiák*. Budapest, Századvég, 73–96.
- MacIntyre, Alasdair. 2006a. „Preface.” In uő: *Ethics and Politics. Selected Essays* Vol. 2. Cambridge, Cambridge University Press, vii–xi.
- MacIntyre, Alasdair. 2006b. „Aquinas and the extent of moral disagreement.” In uő: *Ethics and Politics. Selected Essays* Vol. 2. Cambridge, Cambridge University Press, 64–82.
- MacIntyre, Alasdair. 2006c. „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. 2006d. „Some Enlightenment projects reconsidered.” In uő: *Ethics and Politics. Selected Essays* Vol. 2. Cambridge, Cambridge University Press, 172–185.
- MacIntyre, Alasdair. 2008a. „How Aristotelianism Can Become Revolutionary: Ethics, Resistance, and Utopia.” *Philosophy of Management*. 7, 1, 3–7.
- MacIntyre, Alasdair. 2008b. „What More Needs to Be Said? A Beginning, Although Only a Beginning, at Saying It.” *Analyse & Kritik*. 30, 1, 261–281.
- MacIntyre, Alasdair. 2009. „Intractable Moral Disagreements.” In Lawrence S. Cunningham (szerk.): *Intractable Disputes about the Natural Law: Alasdair MacIntyre and his Critics*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1–52.
- McCarthy, Thomas. 1996. „Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections on Analytical Distinctions.” *Rechtstheorie*, 27, 329–365.
- Moore, G. E. 1981. „William James »pragmatizmusa«. In uő: *A józan ész védelmében*. Ford. Vámosi Pál. Budapest, Helikon, 289–360.
- Nicholas, Jeffery. 2012. *Reason, Tradition, and the Good: MacIntyre's Tradition-Constituted Reason and Frankfurt School Critical Theory*. Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- 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. „MacIntyre természeti törvényről és emberi jogokról.” *(Megjelenés alatt.)*
- Putnam, Hilary. „Why Reason Can't Be Naturalized.” In K. Baynes, J. Bohman–T. McCarthy (szerk.): *After Philosophy: End or Transformation?* Cambridge, MIT Press, 1987.
- Sandel, Michael. 2002. „Az elégedetlen demokrácia. Amerika a közfilozófia nyomában.” Ford. dr. Sipos Attila. In Horkay Hörcher Ferenc (szerk.): *Közöségelvű politikai filozófiák.* Budapest, Századvég, 211–237.
- Sandel, Michael. 2012. *Mi igazságos... és mi nem?* Ford. Felcsuti Péter. Budapest, Corvina.
- Szücs László Gergely. 2015. *A kommunikatív hatalom és az emberi jogok: Jürgen Habermas politikai filozófiája a kilencvenes években.* Budapest, Gondolat.
- Weissmahr Béla. 2009. *A szellem valósága. Filozófiai útmutatás.* Budapest, Kairosz.
- Williams, Bernard. 2002. *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy.* Princeton, Princeton University Press.