

rom nyelv nem változik meg, addig csekély a remény, hogy bármilyen ésszerű megegyezés szülessen. Az már vitatható, hogy milyen viszonyban áll a totalitarizmus és a háború nyelve egymással, hiszen a totalitarizmus mindig háborúban van vagy éppen készül rá. Bugarski elemzésében a háború nyelve azonban a totalitarizmus retorikájának legexplicittebb és legdrasztikusabb formája. Ugyanakkor magának a háborúnak a hatására is diktatúrává válhat egy rendszer, mely korábban viszonylag demokratikus volt. A nyelv satuba szorul, s megbomlott belső koherenciájával a hatalmasok oldalára áll.

Azt persze sohasem fogjuk eldönteni, hogy a nyelv mennyire fontos. Tudjuk, hogy szerepe elsőrangú, de hogy belső ellentmondásai mit engednek meg és mit nem, az megint csak nem határozható meg bizonyossággal. Tíz év múltán azonban remélhetőleg tudni fogjuk már, hogy az érintett rendszerek változtak-e meg, s ezáltal olyan nyelvet hoztak létre maguknak, amely nem zárta ki eleve a másikkal való megegyezés lehetőségét, vagy pedig a nyelvi racionalizációtól függetlenül született mindenki számára elfogadható megoldás. Ranko Bugarski – korábbi családásaitól függetlenül – valószínűleg az első verzióban fog hinni. Jóhiszemű ragaszkodás ez bizonyos erkölcsi alapelvekhez. Mindenesetre arra a kérdésre, hogy „*de mégis, miképpen fogunk majd beszélni?*”, Bugarski rezignánsan idézi Wittgenstein TRACTATUS-ának közhelyé silányodott 7. tételét, kibővítve azal, hogy nemcsak a nyelv az, amely meghatározza, miről lehet beszélni, hanem hozzá képest külsőleges erők is – azaz a politika, a háború – durván beleszólnak abba, hogy miről kell hallgatni.

---

### Jegyzetek

1. Szvenka Babity, *Híd*, 1993. szeptember, 626. o.
2. A funkcionális egyenrangúság erőltetésének negatív hatásai is lehetnek: érdekes adalékként szolgálhat erre a vajdasági magyarok nyelve. Ugyanis a vegyes etnikai összetételű községek önkormányzataiban minden iratot lefordítottak magyarra is. A túlterhelt fordítók persze nem tudták munkájukat a kívánatos szinten elvégezni, s rossz fordításai ha-

tása kisugárzott először a politizáló, majd az egyéb beszélők nyelvhasználatára is.

3. Dusan Jovity: A SZOCIOLINGVISZTIKA PERSPEKTÍVÁI JUGOSZLÁVIÁBAN. In: (szerk: Bugarski) NYELV A TÁRSADALMI KÖRNYEZETBEN. Újvidék, 1976 (szerbhorvátul).

4. Ludwig Wittgenstein: FILOZÓFIAI VIZSGÁLÓDÁSOK. Bp., 1992. 30. o.

Horváth György

---

## AZ ERÉNYEK HAGYOMÁNYÁTÓL A HAGYOMÁNY ERÉNYÉIG

*Alasdair MacIntyre: After Virtue – A Study in Moral Theory 2nd ed.*

*University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1984. 286 oldal*

*Whose Justice? Which Rationality?*

*University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1988. 410 oldal*

*Three Rival Versions of Moral Enquiry – Encyclopedia, Genealogy and Tradition – being Gifford Lectures delivered in the University of Edinburgh in 1988*

*University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1990. 241 oldal*

A morálfilozófia meglehetősen mostohagyermeknek számít a hazai irodalomban, a hozzá igen közel álló politikai filozófiával együtt, jóllehet az ideológiai viták, előítéletek és közhelyek filozófiai hátterének alaposabb elemzésére nagyobb szükség van, mint valaha. Alasdair MacIntyre nevét minden bizonnyal sokan hallották (magyar nyelven a *Világosság* közölte eddig egy tanulmányt tőle, RELATIVIZMUS, HATALOM ÉS FILOZÓFIA címmel [1992/12.], egy tematikus számban), de – ahogy az lenni szokott – kevesen ismerik. Legismertebb könyve az AFTER VIRTUE (AZ ERÉNY UTÁN), amelyet sokan az (arisztotelészi) erényetika felújításának tartanak, s amely az analitikus etikákat is arra készítette, hogy ezzel kapcsolatos álláspontjukat végiggondolják (morális elvekben ugyanis kevesen ta-

lálnak örömet, és a legprecízebb elemzés is soványnak tűnik akkor, amikor arra kell válaszolni, hogy miért szeressem ezt vagy azt az elvet – s ez még az utilitarizmusra is vonatkozik: hasznos-e a hasznosság elve?).

MacIntyre persze nem az analitikus filozófia örömtelen soványságát kifogásolja, hanem annak vakságát. A könyv alaptónusát a szerző mélyeséges aggodalma adja meg, amelyet a jelenlegi kor morális akadémiai és közgondolkodásának siralmas állapota miatt érez: míg az előbbi változatlanul keresi a bölcsék követét a helyes morál végső racionális megalapozásához, addig az utóbbi a végsőig szkeptikus ugyanezzel kapcsolatban. Ez a téma (a kortárs morálfilozófia bírálata mint téma persze maga is klasszikus: ezzel indít Fichte, Marx, Nietzsche, Schopenhauer stb.) fogja közre az erények etikájának kifejtését, meglehetősen eldologzatlanul hagyva a legérdekesebb kérdést (amiről hamarosan kiderül, hogy nem is véletlen): miért ment csődbe a fölvilágosodás vállalkozása? MacIntyre-t azonban nem annyira a jelen morálfilozófiai zavarok történeti magyarázata érdekli; a fölvilágosodás kudarca sokkal inkább logikai következménye egy elvi kísérletnek. A bukásnak azonban nagyon is súlyos társadalmi hatásai vannak; az erkölcsi pusztulásnak mi vagyunk – többnyire vak és süket – tanúi. Ezért az AFTER VIRTUE, dacára annak, hogy az erények fogalmának többféle koncepcióját történetileg tárgyalja (heroikus, arisztotelészi, sztoikus, keresztény, utilitárius), nem filozófiatörténet a szokásos értelemben, tehát nem egyszerűen egymásra következő koncepciókkal, hanem egy bizonyos ponton elhibázott elmélettel és a miatta egyre jobban felbomló tradícióval van dolgunk. (Az igazsághoz hozzá is tartozik, hogy MacIntyre eszmétörténész szakkritikusai munkája nyomán alig maradt kő kövön az eredeti fejtegetések történeti megalapozottságából, de ez a filozófiai gondolatokat kevésbé érinti, s mi most ezekre koncentráltunk.)

MacIntyre szerint korunkra az emotivizmus (a morális és érzelmi kijelentések egyrangúságának tétele: ez jó = ez helyes = ez tetszik – amelynek filozófiai megfelelője a historizmus), a hipokrita akadémiai-analitikus filozófia egyeduralma (amelynek hallgatólagos feltételezése az, hogy csak idő és érvek

kérdése, amíg a morális dilemmák megoldódnak) és az erkölcsi választás (hogy azt ne mondjuk, esztétikai válogatás az egyes „értékek” között) fogalmának kultusza jellemző.

A két (az akadémiai és a közerkölcsre vonatkozó) megállapítást egyszerre bizonyítani nem könnyű. A dilemma ugyanis a következő: ha a morálfilozófiában változás következett be, akkor ezt a változást kétféleképpen írhatjuk le: az új és a régi nyelv terminusai-ban. Ha az utóbbit választjuk, vagyis az erkölcsök relativizmusából indulunk ki, hogy figyelmeztethessük a vakokat: a historizmus is relatív – akkor magunk is a historizmus bűnébe esünk; igaz viszont, hogy megértenek bennünket. Ha azonban úgy érvelünk, hogy az elveszett tradíció igaz, elkerüljük a fenti csapdát, de érthetetlenek maradunk. Ez az a paradoxon, amelyet MacIntyre-t olvasva úton-útfélen belebotlunk. Az AFTER VIRTUE mindenesetre nem habozik a historista-emotivista érveléshez nyúlni, de gondosan kerüli, hogy a nevéen nevezze azt. A kortárs társadalom és erkölcsi elveinek leírása nagyon is emlékeztet Foucault-éra (hogy csak a központi tételt említsük: kultúránk nyelve és kifejezőmódja maga is akadályává válik annak, hogy fölismerjük, mi történt). De akkor hogyan tehetünk szert ismét üdvös vakságra (amely vak a szkepticizmussal szemben) a káros vakság helyett (amely vak az igazsággal szemben), még inkább: honnan tudjuk, melyik vakság az üdvösebb?

*„Tételezzük föl azonban, hogy az etikai problémák kifejtése során a modernitás, jelesül pedig a liberalizmus képviselői hibás értékelő fogalmakat alkalmaztak; tételezzük föl, hogy először az erényekről kell számot adnunk, hogy ezáltal érthessük meg a szabályok funkcióját és tekintélyét; s megfontolásainkat egészen más úton kell megkezdenünk, mint azt Hume, Diderot, Kant vagy Mill tette. Ebben érdekes módon Nietzsche és Arisztotelész egyet-értének.” (119. o.)*

Nos, MacIntyre az erények „elméletének” három elemét dolgozza ki. Először természetesen magát az erény fogalmát, amit a tabu intézményével világít meg: ez csak akkor és csak azoknak érthető, akik azt valóságosan élik – ha a tabu már halott, egyúttal érthetetlen is. Érthetővé tehát az erények is csak egy konkrét társadalmi kontextusban válnak, ahol deskriptív/magyarázó és preskriptív/elő-

író funkciójuk egyaránt van: tény és érték nem különbözik egymástól. Az erényekkel kapcsolatos reflektív tevékenység a róluk való beszéd, a narrativa, amely történeteket és gyakorlatokat mond el, a helyes magatartást illusztrálja a társadalomban zajló tipikus tevékenységekkel (gyakorlatokkal) kapcsolatban. Ezeknek a gyakorlatoknak belső értékük, „jóságuk” van, önmagukban kívánatosak. Hogy ezt a „jót” elérjük, rendelkezniünk kell a megfelelő erénnyel. Azonban magának az erénynek az értelme is csak abban a gyakorlatban tárul föl, és csak azok számára, akik abban részt vesznek.

Mindettől azonban még lehetnek „rossz” gyakorlatok is, a hozzájuk tartozó „erényekkel” – például a kivallatás. Vissza kell tehát térnünk a többé-kevésbé önkényes választáshoz gyakorlat és gyakorlat, erény és erény között?

MacIntyre másik kulcsfogalma a télosz, amely ezt megakadályozni hivatott, lehorgonyozva kétségek között imbolygó ítéleteinket: ez pedig az „élet egysége”. Az ember mesélő állat, s amíg saját személyes történetével azonosulni tud, egységes életet él. A felelősséget és jellemet az élet értelme és az erkölcsi jó utáni szüntelen keresés alakítja ki az erények útján. Végző soron pedig „*A helyes emberi élet nem más, mint a helyes emberi élet keresése*” (219. o.) – ahol is a hangsúly a helyes élet határozott névelőjén van.

A harmadik kulcsfogalom a hagyomány. A folytatólagos narratívák rendszerint nem tekintik magukat hagyománynak; egy befejezett narrativa viszont egy hagyomány lehatárolását jelzi. Egy hagyomány virágzása az erények gyakorlásában és az erények és bűnök közötti éles különbségtételben áll.

De miről szól akkor az erények története? S miképpen lehetséges? Historista szempontból lehetséges ugyan, de ebből nem akarunk kérni. MacIntyre egy erényetika (az arisztotelészi) mellett érvelt *általában* (nehogy esetlegesnek, történetinek tűnjék), de nem az erényetika (ami viszont történetietlen, univerzális) mellett *konkrétan*. Úgy tűnik, megint zavarban vagyunk: nem tudjuk, kivel is vitatkozunk. S ezt megerősíti az is, ahogyan MacIntyre a változást értelmezi. Pontosabban az, hogy ezt kétféleképpen teszi. A tragikus szituációról ugyanis megtudjuk, hogy megjele-

nése (l. a görög drámát) azt jelzi, hogy a hagyományos erénykoncepció válságba került, mert találkozott egy másikkal, s mindkettő „kegyetlenül” egész: nem lehetséges a választás közöttük, mert az elutasított erény (rendszer) önmagában sértetlenül vádol minket. A továbblépést egy szintézis jelentheti, amelyben mindkét hagyomány feloldódik. – Csak hogy MacIntyre célja éppen az, hogy egy elmúlt (elfelejtett) hagyomány igazságát demonstrálja! Az adott helyzetben a résztvevők saját hagyományuk megerősítését is elérhetik, legfeljebb nem vesznek tudomást arról, hogy maga a helyzet – tragikus. A hagyomány sértetlen marad.

Az előbbi esetben a történész magyaráz, a másodikban a moralista érvel. Ezért hát a könyv utolsó, rejtélyes mondata: „*Nem Godot-ra, hanem egy új – bár egészen más – Szent Benedekre várunk.*” (263. o.)

Ha tehát nem tudjuk az erényetikát megnyugtatóan megalapozni, akkor talán több sikerrel járunk a hagyománnyal mint kulcsfogalommal. A WHOSE JUSTICE? WHICH RATIONALITY? ezért rendszerezettebb és részletesebb etikatörténetet nyújt, immár félretéve az erények etikáját, s ehelyett – talán meglepő – egy konkrét hagyomány, a tomizmus mellett érvel, amely rendelkezik azokkal a tulajdonságokkal, amelyek – MacIntyre szerint – egy hagyomány felsőbbrendűségét bizonyítják, legalábbis az „eddig jobbat nem találtak ki” érvényességével.

Az igazi újdonság a filozófiatörténeti típusú érvelés fölújítása egy hagyomány mellett a „racionális” (analitikus) érvek helyett. Ez persze csakis akkor lehetséges, ha rendelkezünk a hagyomány világos fogalmával. MacIntyre előadásában ez a fogalom meglehetősen emlékeztet a kuhni paradigmára (következő könyvében ezt explicitte is teszi). A hagyomány legfontosabb konstitutív elemei között a télosz, a módszer (beleértve a gyakorlati racionalitási koncepcióját is), az emberi természet felfogása és a társadalmi kontextus szerepel. A nyugati civilizáció legfontosabb hagyományai közül részletesen a homéroszi, a platonói, az arisztotelészi, a Szent Ágoston-i, a Szent Tamás-i hagyomány, a skót felvilágosodás, Hume és a modern liberalizmus hagyományai kap helyet az elemzésben, jóllehet végig jelen van az „örök” ellenhagyó-

mány, a szkepticizmus is, de csak mint „hát-tér”. De hogyan jutunk ebből el a tomizmus állításáig? A válasz tulajdonképpen egyszerű: MacIntyre szerint Szent Tamás igazi teljesítménye az, hogy egyszerre két hagyományon belül lépett előre, nevezetesen az arisztotelész és az ágostonin, mégpedig mindkét hagyomány számára érthető módon, belső konfliktusait megoldva és az előremutató elemeket megőrizve. Ezek közül a legfontosabb a metodológiai nyitottság (ezt már a SUMMA THEOLOGIAE szerkezete is igazolja, amely befejezetlen – módszere pedig kérdésfelelet, amely mindig lehetőséget ad az újabb ellenvetésre, de az újabb válaszra is), amely Arisztotelész dialektikájával azonos értékű; az ágostoni szabad akarat koncepciója és a mindkét hagyományban meglévő végső cél iránti elkötelezettség.

Ezek egyensúlyát megtalálni nem könnyű. Hiszen a pusztá gyakorlati racionalitás nem ad lehetőséget a megtérésre, nem ismerheti föl a nagy, soha vissza nem térő pillanatot, mert nem ismeri az akarat aktusát – ha viszont az utóbbit beemeljük a magyarázatba, akkor a nevelés, az erkölcsi gyarapodás értelmé kerül veszélybe. Az egységes keresztény világban a kérdés persze inkább csak elméleti jelentőségű, minket ez azonban aligha vigasztal. A megoldás úgy hangzik, hogy mindenkit egyforma erkölcsi „alapkészségekkel” ruházzunk föl. Kétségtelen, hogy sokféle úton lehet eljutni a morális tudáshoz, de az elsajátítás alapintézményei minden kultúrában hasonlóak (család, barátság stb.). Mégis lehetséges ezek elutasítása is, hiszen az akarat szabad. Az erények önmagukban nem érthetők, nem hordozzák önmagukban saját téloszukat. A transzcendentális téloszt azonban gyakorlati úton érthetjük meg, vagyis a téloszból kiinduló érvelés (l. a logika és a matematika első helyét Szent Tamásnál is) és a télosz megértését lehetővé tevő erényekre alapozott erkölcsi nevelés egyformán szükséges. Platón MENÓN-ja, e dialektika talán legősbibb megfogalmazása aktuálisabb, mint hinnénk.

Ez végső fokon azonban azt is jelenti, hogy az ész legsúlyosabb tévedéseinek erkölcsi oka van!

A tomizmus racionalitása nem egyszerűen racionális érveiben rejlik tehát; azok a modern neotomisták, akik így gondolták, téved-

tek. A racionalista hagyomány követelményeinek a tomizmus nem felel meg, de nem is szabad megfelelnie. A tomizmuson belüli vita és a tomizmus vitája más hagyományokkal nem ugyanaz, de ez még nem zárja ki az értelmes párbeszéd lehetőségét közöttük, amely mindkét fél racionális érdeke. Hiszen még a leguniverzalistább deontikus etikák (mint Kanté) is előbb-utóbb eljutnak egy olyan pontra, ahol már csak a köznapi erkölcsre (vagy közmeggyőződésre) hivatkozhatnak. Ezt azonban be kell vallaniuk, mert csak így ébredhetnek saját hagyományuk esetlegességének tudatára, s fogadhatnak el korábban idegennek és/vagy értelmetlennek, érthetetlennek tartott, de valójában nem kevésbé racionális érveket. Két hagyomány találkozása tehát akkor lehet gyümölcsöző, ha mindketten az igazságot keresik. Meg kell tudniuk feledkezni önmagukról, hogy gazdagodhassanak.

Hagyományok csak társadalmi kontextuson belül érthetők meg. Ehhez MacIntyre ragaszkodik. A probléma ezért az, hogy mivel a tomizmus törekeny elméleti egyensúlya – ugyancsak MacIntyre interpretációjában – szinte már születése pillanatában fölbomlott, sohasem vált hagyománnyá, igazi befogadóközeget sem talált. Akkor viszont honnan tudjuk, hogy sikeres volt? Csakis onnan, hogy a hagyomány sikeressége melletti érveinket máshonnan vesszük: jelen esetben a gazdagság, nyitottság, szintetikus képesség, az igazság iránti elkötelezettség mércéit adtuk meg. Ezek azonban nem okvetlenül érthető mércék minden hagyomány számára, pontosabban alkalmazásuk nem föltétlenül egyértelmű. A paradoxon tehát ismét megjelent: MacIntyre valójában kétféle hagyományról beszél. Az egyik a társadalmilag beágyazott hagyomány, amelynek szekvenciális története van; a másik a kitüntetett, történetileg időtlen hagyomány, amely a hagyományok megítélésének mércéjét szolgáltatja.

Ennek szemszögéből a modern (Hume-tól eredő) liberalizmus igen gyenge minősítést kaphat csak, hiszen télosza ismeretlen (hacsak nem a társadalmi stabilitás sovány vigasza), módszere szokatlanul szűk és zárt. Ennek következtében az elkerülhetetlenül föllépő antinómiákat végtelen pesszimizmussal fo-

gadják, s mivel az univerzális igény az egyetlen még meglévő örökség, amelyet nem tagadtak meg, a következmény a szkepticizmus halálos szakadéka. Igaz, a szkepticizmus szabadon választható. Az azonban illúzió, hogy a szkepticizmuson belül *bármit* is szabadon választhatnánk. A modern liberalizmus minden jel szerint már ebben él, s ezt akaratlanul is elárulja azzal, hogy nem tudja és nem is akarja indokolni saját választásait, és nem is várja el senkitől, hogy ezt tegye – ez azonban bajosan nevezhető *szabad* választásnak (hiszen nem tudjuk megkülönböztetni az *önkéntes* választástól). Az indoklás tehát lehetetlen. A meggyőzés utolsó módszere, a racionális argumentáció ugyancsak elveszíti legitimitását. A módszer rovat (hogyan érveljünk?) megszűnik. Már csak procedurális kérdések léphetnek föl a politikai cirkuszban; a kultúrát pedig létezőnek mondott értékek és igények értelmetlen, váltig való hajtogatása helyettesíti. A kör bezárul. Van-e kiút? Hiszen a hagyományok találkozásánál „használt” „szokásos” megoldás nem alkalmazható. Ebben az esetben ugyanis el kellene ismerni először is azt, hogy *létezik* más hagyomány is, amelyik nem szkeptikus, s amellyel racionális (bár nem föltétlenül karteziánus) párbeszéd folytatható. Másodszor azt, hogy saját dilemmáinkra a másik választ adhat. Vagyis a másik azon a ponton – felsőbbrendű. Ennek elismerése viszont racionális tett! A szkeptikus azonban „véde van” az efféle kellemetlenségektől. Vele szemben csak egy dologra hivatkozhatunk, mondja MacIntyre, nevezetesen arra, hogy ha őt is hajtja a vágy, hogy megértse és magyarázza a világot, s szeretne inkább racionálisan érvelni, mint kézlegyintéssel elintézni minden vitát, akkor még van remény. Az áttérésekre (egyéni megtérésekre) az egyes tradíciók eltérő magyarázatot adnak. A modern vagy posztmodern liberális hagyományban elők számára minden más hagyománynak csupán egyetlen mondanivalója van: gyere!

Az AFTER VIRTUE kritikai részei ismét visszaköszönnek tehát – és MacIntyre legújabb könyvét (Gifford-előadásait) is ez motiválja. Bizonyos fokig ez a mű egyesíti az előző kettőt: a fő mondanivaló a hagyományok sorsa, de ezek közül már csak a tomizmussal és az AFTER VIRTUE-ban kritizált racionalis-

ta-akadémiai és az emotivista (később szkeptikusnak nevezett s a második kötetben önállóan nem tárgyalt) hagyománnyal van dolgunk. Az előbbi itt az enciklopédikus hagyomány nevet viseli (alapjánja az ENCYCLOPEDIA BRITANNICA 9. kiadása), az utóbbi a genealógiai hagyomány nevet (alapjánja Nietzsche könyve az erkölcsök genealógiájáról). A szöveg sok új érvet nem tartalmaz, inkább az eddigieket pontosítja. Ezek közül kettőt emelünk ki.

(1) Azt ugyanis már tudjuk, hogy mit tartalmaz a tomista hagyomány, azt azonban még nem, hogy pontosan mi tette „szükségessé”. Az ágostoni hagyomány határozottan elsőbbséget adott a hitnek az ésszel szemben, még a „racionális” megértésen belül is. S pontosan ezáltal vált lehetővé, hogy a kánon mellé többféle legitím interpretáció kerüljön – feltéve, hogy a hit végső tekintélyét az interpretáló elfogadta. Ez az adott korban roppant színes és késhegyig menő vitákhoz vezetett, amelyekből nem maradtak ki a módszertani kérdések sem. A tekintély azonban létezik, óvja a filozófia integritását és koherenciáját, de nem azáltal, hogy maga is filozófál, hanem azáltal, hogy föltárja az igazságot, és tanúságot tesz róla. Az erkölcsileg rossz ember nem lehet tekintély csak azért, mert az észre hivatkozik. Aki nem hisz, nem fog érteni.

A belső konfliktus azonban nem került el az ágostoni hagyományt: a legsürgetőbb problémának az bizonyult, hogy a tradíció univerzális igényű állítása szerint nem lehetséges komoly ellentmondás hit és ész között, amennyiben az ész a hitre támaszkodik – viszont a megjelenő arisztotelianizmus nem kisebb univerzális igénnyel állított erről egészen mást: a Filozófusnak akkor is lehetett igaza, ha tudjuk, hogy a hit még nem vezérelhetette. Mi az igazság, és hogyan ismerhetjük meg; mi az akarat és az ész viszonya – az ezekre adott válaszok válságba kerültek. A feloldást a fordítás szolgáltatta, mégpedig a fogalmak átfordítása (és nem egyszerűen lefordítása) az egyik hagyomány nyelvéről a másikéra. Ezért ez egyúttal magát a hagyomány nyelvét is megváltoztatta; a magyarázat után már más hagyománnyal van dolgunk. Ezt pedig az tette lehetővé, hogy mindkét hagyomány az Igazságot kereste. A válságból

mindig csak metafizikai kiút van. És Szent Tamás első művei a DE ENTE és a DE VERITATE voltak.

Még Arisztotelész is minden meggyőző erő nélkül maradna, ha a végső jó fogalmát a hit nem nyújtaná – másfelől viszont az ő realizmusa nélkül, amely konkrét egyének konkrét boldogságában gondolkodik, az ágostoni egyén is meglehetősen magára hagyatottan lenne kénytelen szenvedélyeivel harcba szállni, az erények gyakorlati, e világi, az eljövendőben azonban elmúló páncezara nélkül, egyedül az isteni kegyelemben bízva – s ezzel Lutherhez jutunk.

(2) Mit mondhat hát egy tomista egy másik hagyomány képviselőjének? Az attól függ, természetesen. Talán csak némi segítségre van szüksége ahhoz, hogy elgondolkodjon a helyes életről. Talán már megvan egy széles körű egyetértés alapja, s csak kisebb konfliktusok várnak még föloldásra. Arisztotelianusok között valószínűleg valami ilyesmi a helyzet. Vagy a másik hagyomány válságot él át, de ezt nem is tagadja, s ekkor a válság magyarázatát nyújthatjuk, amely nem okvetlenül cáfolat, hanem gazdagítás. A legsúlyosabb a helyzet akkor, ha a válságot az érintett hagyomány nem is hajlandó beismerni – az egyetlen gyógyszer ilyenkor az azonos fegyverzet felöltése – pl. a genealógiáé: a szkeptikus álláspont is történeti, okai kimutathatók, igazsága korlátozott. De mivel kezdődjek a vita? MacIntyre szerint „azzal, amit Szent Tamás az intellektuális válságnak az erkölcsi tévedés-

ben lévő gyökereiről, az akarat által félrevezetett értelemről és a kevélység bűnével fertőzött akaratról mond [...] Tomista szempontból a leleplezés szenvedélye is a kevélység álarca”. (147. o.) De vajon képes-e a genealógus saját tévedését saját terminusaival fölismerni? Nos, hogy a tévedés lehetőségét elismerje, olyan készségre van szüksége, amellyel a többi hagyománnyal kapcsolatos állításai alapján ő is rendelkezhet. Ha védhetetlennek tűnő, sőt öncáfoló konklúziókra jutott (akár a gyakorlatban is, pl. mint önmagát büszkén nem akadémiai-nak valló, a racionalista-akadémikus okoskodás esetlegességéről a leplet egyszer és mindenkorra lerántó filozófia maga is minden további nélkül belekerült a tananyagba), akkor már van legalább egy oka arra, hogy gondolatmenetét miért is kellene fölülvizsgálnia. És ez lehet a fordulópont. Hiszen érveit szorosan összeköti, ha nem is okvetlenül a *logika*, de legalább az érvelő *személye*, aki (ami?) talán nem feltétlenül (kizárólag) a hatalom manifesztációja, függvénye vagy marionettfigurája. Ebben az esetben viszont az „aposztázia” (a genealógiára való „áttérés”) pillanata megfoghatóvá válik, újraélhetővé, amelyhez képest van „előtte” és „utána”. Ez lehet a genealógus utolsó leleplezése, amely után a valóságos világ kezdődik.

Mire van tehát szükségünk ahhoz, hogy racionálisak lehessünk? A MacIntyre-i válasz talán ez lehet: a bátorság – erényére.

Balázs Zoltán



A folyóirat a Nemzeti Kulturális Alap,  
a Soros-alapítvány, a Budapest Bank, a József Attila-alapítvány,  
a Central & East European Publishing Project (Oxford)  
és az MHB Magyar Sajtóalapítványa támogatásával jelenik meg