

AZ ERÉNY FOLYTONOSSÁGA

UNGVÁRI ZRÍNYI IMRE

JELEN ÍRÁS CÉLJA az erényetika morális jelentőségének a körvonalazása, mégpedig azáltal, hogy megpróbáljuk megállapítani az erényetikai megfontolások helyét és szerepét a filozófia és az erkölcsi gyakorlatok történetében. Feltevésünk az, hogy a filozófia történetében korszakmeghatározónak számító etikai elméletek (erényetika, kötelességetika, haszonelvű etika, felelősségetika stb.) az erkölcsös életvezetésnek egy adott közösségi-történelmi tapasztalat-világát összegzik és problematizálják¹. A társadalmi erkölcsi tapasztalatok módszeresen kidolgozott elméleti rekonstrukciói, alapvető jelentőségűek az erkölcsi jelenségek megértése szempontjából, bár forrásaik megszüntethetetlen heterogenitása és elméleti előfeltevések különbözősége miatt sose foglalhatók össze egyetlen átfogó elméletté. Az etikai alapkategóriák és alapelvek leírásának heterogén összetevőkből kell építkeznie, ez azonban nem jelenti azt, hogy nem válhatnak ugyanazon erkölcsi cselekvő ugyancsak heterogén elemekre támaszkodó identitás értelmezéseinek és identitáskifejező aktusainak támpontjává, amelyek között a személy eleven lelkiismerete („morális öntudata”), gyakorlati bölcsessége, közvetít a morális követelmények benne élő fogalmának és kontextuális aktualizálásuk feltételeinek megfelelően.

Feltevésünk tehát, hogy az erényetika szemlélete nem pusztán egyike a tetszőleges erkölcsfilozófiai gondolkodásmódoknak, hanem bizonyos határok között az erkölcsi gondolkodás és szocializáció állandósult, bár változó jelentőségű formájának tekinthető, akár az erkölcsfilozófia történetét, akár az egyéni morális tudat kialakítását tartjuk szem előtt.

1. AZ ERÉNYETIKA ÉS AZ ETIKAI GONDOLKODÁS ASPEKTUSAI

A filozófiában az arisztotelészi etika alapkategóriájaként meghonosodott *erény*-fogalom legfontosabb jellemvonása, amely megkülönbözteti minden későbbi leegyszerűsítő szemlélettől, hogy az erény kérdését *nem korlátozta*

¹ MacIntyre *Az erény nyomában* második kiadásához írt utószavában és Heller Ágnes erkölcsfilozófiai trilógiájának mindhárom kötetében azt az álláspontot képviseli, hogy az erkölcsfilozófiákat történelmi háttérükkel együtt kell értelmeznünk.

valamiféle szerzett emberi jellemvonásra, hanem összetett módon, három különálló nézőpontból veszi szemügyre ugyanazt a jelenséget, feltárva univerzális, antropológiai és közösségi aspektusait². Arisztotelész erényelmélete és egyszersmind az általa megalapított erényetikai gondolkodás jellege is csak e három dimenzió együttes jelenlétének, kölcsönhatásának a figyelembevételével értelmezhető. Az erkölcs, illetve valamely adott erkölcsi probléma értelmezése is azáltal lesz átfogó értelemben etikai, ha képesek vagyunk rámutatni létbeli, emberi és közösségi jellegzetességeire.

Az erény egyetemes (metafizikai) szemszögből, azaz lényege és mibenléte szerint a cél, funkció, lélek, potencia és aktus kategóriáihoz kapcsolódik. E mozzanat értelmezésének középpontjában minden létező általános minősége az *ergon* (funkció, mű) fogalma áll. Az arisztotelészi metafizika szerint minden létező létezésének az a célja, hogy betöltse funkcióját vagy létrehozza művét. Más szóval kiválósága (*areté*) az *ergon*ban nyilvánul meg³. Ha pedig az ember, mint ember *ergonja* az ő *differentia specificajában* található – ez pedig Arisztotelésznél (még) egyaránt jelenti az értelmes lelket, a tagolt beszédre való képességet és a közösségben élést –, akkor a sajátosan emberi kiválóság az, ha az értelmes lélek és ily módon a beszélő-közösségalkotó ember kiválóan tölti be funkcióját. Ez nemcsak azt jelenti, hogy helyes viszony van az értelmes és a vágyakozó lélekrész, az intellektuális és az erkölcsi erények között, amennyiben az okosság (*frónészisz*) a vágyakozó lélekrész erényeinek vezetője, hanem azt is, hogy a személyre sajátosan jellemző kiválóság *képessége* nemcsak *potencia*-ként él benne, hanem megfelelő helyzetek „hívása”-ra mindig aktualizálható/aktualizálódó, mégpedig úgy, ahogy azt a *megfontolás* és a *helyes belátás* által irányított *elhatározás* megköveteli. Csakis így válhat a léleknek a legjobb és legtökéletesebb erény szerinti tevékenysége egész életen át pozitív erkölcsi cselekvések sorozatává és érheti el az ember „az ember számára való” legfőbb jót, a *boldogságot*.

Az erény, bár az egyetemes célszerűség feltételezésével minden létezőről állítható, erkölcsi értelemben kétségtelenül emberi képesség, azaz a konkrét testi-lelki adottságokkal rendelkező embernek az *önmagával való viszonyából* származó és célszerű magatartásában kifejeződő sajátosság. Lelki képességként szemlélve az erény nem természetadta, mint az érzelmek átélésének a képessége, hanem szerzett, azaz „értelemmel párosult”, szoktatáson alapuló *habitus*. Képesség arra, hogy az érzelmekkel szemben helyesen, azaz szélsőségeiknek nem engedve viselkedjünk. A *habitusban* „a szoktatás

² Vö: Steiger Kornél: *Polisz, egyén, erény*. In: Világosság. 1979/június.

³ Im. 370. o.

(*ethosz*) erkölccsé (*éthosz*) alakul”, aminek következtében az ember fegyelmezetten éli meg érzelmeit, vagyis az arra való helyzetekben „akkor, amiatt, azokkal szemben, abból a célból és úgy fog viselkedni, ahogyan kell”⁴. Erre a képességre senki sem tehet szert csakis egy olyan közösség tagjaként, amelyben a jó törvényhozást és helyes vezetést, valamint a derék embereknek önmagukkal és másokkal szemben gyakorolt erényeit, mint személyes példamutatást láthatja maga előtt. Tehát az embernek önmagával való viszonyában kialakított és gyakorolt erények elválaszthatatlanok az erény másokkal szembeni gyakorlását meghatározó feltételrendszerétől. Erre mutat rá az arisztotelési erény-koncepció közösségi aspektusa.

Az erény közösségi szempontból elsősorban az erkölcsös életvezetésnek a másik embert és a közösséget érintő *eredménye*, azok a sajátosságok, amelyek az egyéni kiválóságnak a közélettel és a törvényes renddel fennálló kapcsolatait emelik ki. Ezeknek a sajátosságoknak a jellegzetes gyűjtőfogalma az *igazságosság*, a *dikaioszüné*, ami különféle jelentéseiben, igazságosságként, jogszerűségként, törvényességként jelentkezik, és felöleli mindazokat a problémákat, amelyek a politikai vezetés és engedelmesség területére tartoznak. Az *igazságosság* a *barátsággal* együtt az ún. „tökéletes” („teljes”) erények *teleia areté* csoportjába tartozik, ugyanis ezek az arisztotelési értelmezés szerint magukba foglalják a *részleges erények* összességét. E két erény egymást kiegészítő és egyirányba mutató viszonyát Steiger Kornél éppen a városállam közösségi rendjének biztosításában határozta meg: „Míg az igazságosság a polisz intézményes funkcióit az individuumok között szétosztva állampolgárokat produkál, a barátság fordított irányban hat: a szeretetteljes individuális interakciók összességeként közösséget hoz létre.”⁵

Az Arisztotelész által kidolgozott erényetika a szerző minden kiemelkedő felismerése ellenére, alapvonásaiban őt megelőzően is létezett és utána is hosszú ideig fennmaradt, bár a későbbi korok és azok szellemiségének megjelenítői lényegesen átalakították saját tapasztalataik és szemléletmódjuk jellegzetességei szerint. Így például MacIntyre ötféle erényfelfogást különböztet meg: Homérosz partikuláris társadalmi szerepekhez kötött, *agonális* erényszemléletét, Arisztotelész egyetemes emberi *teloszra* támaszkodó erényfelfogását, a kereszténységnek a természetfelettire és az ember „mennyei céljára” orientált erényértelmezését, de ide sorolja Franklin hasznosság jegyében fogant erény-fogalmát és Jane Austen regényeinek keresztény állhatatosságra és jóakaratra épülő erény-koncepcióját. MacIntyrenél tehát az erény-

⁴ Im. 371. o.

⁵ Im. 372. o.

szemlélet tudatosan történeti szemlélet, sőt szemléleti tradíció, bár a szerző nem reflektál következetesen saját felfogásának történetiségére is. A MacIntyre-i historicista szemlélet paradox ahistorizmusa éppen abból adódik, hogy különböző korszakok erényfelfogásának „közös magvát”, „fogalmi egységét” szeretné megalkotni. Az erényelmélet történetiségére való rákérdezés együtt járt az arisztotelianus erkölcsfilozófia folytathatóságára való rákérdezéssel: „Ha Arisztotelész erényekről adott elemzésének jelentős része az antik városállam rég letűnt társadalmi kontextusát előfeltételezi, hogyan lehet az arisztotelizmust erkölcsi vonatkozásban élőként újrafogalmazni egy olyan világban, amelyben nincsenek városállamok?”⁶

2. AZ ERÉNYETIKAI KÉRDÉSFELVETÉS ÚJJÁSZÜLETÉSE

Az erényetikai gondolkodás újjászületésére a kortárs erkölcsi gondolkodás és gyakorlat alapvető problematikusságának feltételei közepette került sor. Az erkölcsi és etikai válságtünetek és kihívások mind a morálfilozófusok, pl. Alasdair MacIntyre, Axel Honeth, Heller Ágnes, mind pedig a posztindusztriális társadalom jelenségeinek kutatói, pl. Gilles Lipovetsky számára gyakori hivatkozási pontot jelentenek. E szerzők egyrészt rámutattak az etikai gondolkodás alapfogalmainak belső átalakulására és teljesítőképességük kérdésessé válására, másrészt pedig feltárták a társadalmak erkölcsi átalakulásának újszerű jelenségeit. Eszerint MacIntyre az *After Virtue*-ben úgy vélte, hogy a felvilágosodás projektuma a moralitás igazolására szükségszerűen kudarcot vallott, mert olyan alapokra helyezte az erkölcsi gondolkodást, amelyek minden racionális vitát kizárnak. Axel Honeth az emberi szubjektivitás klasszikus fogalmának átalakulására figyelmeztet, miszerint: a tudatosság freudnietschei kritikája és a wittgensteini-saussure-i nyelvfilozófiai kritika által feltárt elvi korlátok következtében a személyes autonómia már nem jelentheti az egyén saját szükségleteihez, élete egészéhez és társadalmi világához fűződő egyetemes racionális elvek szerinti viszonyát. Az említett álláspontok következtetéseit részben kiegészíti, de ugyanakkor alapvetően alá is támasztja Heller Ágnes, amikor *Általános etikájában* az erkölcs „univerzalizációja, pluralizációja és individualizációjának”⁷ párhuzamos folyamatairól beszél. Ez végső soron annak az általános tendenciának az erkölcsfilozófiai megfogalmazása, hogy részben megszűnt, részben pedig kontextualizálódott,

⁶ Alasdair MacIntyre: *Az erény nyomában*. Bp., Osiris. 1999. 221. o.

⁷ Heller Ágnes: *Általános etika*. Bp., Cserépfalvi. 1994. 20. o.

fellazult a közösen követett erkölcsi cselekvésminták és etikai értékek konszenzusa, és egyre nagyobb felelősség hárul az egyén választására.

Lipovetstky korunk morális diagnózisának összképét kétségtelenül sommásan és némileg sarkítva fogalmazza meg, de bizonyára helyesen érzékel számos erkölcsi tendenciát, amikor az erkölcs-szemlélet problematikussá válását állítja elemzései középpontjába: „Társadalmaink felszámoltak minden, az áldozathoz kötődő értéket, amelyeket a túlvilági élet vagy az evilági célok követeltek, a mindennapi kultúrát nem a kötelesség túlzó imperatívuszai, hanem a jólét és a szubjektív jogok dinamikája hatja át; már nem ismerjük el kötelességünknek, hogy egyébhez is kötődjünk, mint önmagunkhoz. Eddig az erkölcsnek a vallással szembeni autonómiája elvvé lépett elő, csakhogy valóságos működésében némiképpen „tagadva” (ezt) a kötelesség abszolút és kérlelhetetlen jellege által. E hasadás véget ért: a főként a kötelesség-formán kívül szerveződő etika mostantól fogva a maga teljes radikalizmusában befejezte a „vallásból való kilépés” korszakát (Marcel Gauchet). A demokráciák átbillentek a kötelességen túlra; nem a „sem isten-sem haza” (*sans foi ni loi*) elve szerint szerveződnek, hanem egy gyenge és minimális etika szerint, „kényszer és szankciók nélkül”; a modern történelem menete egy sosemlátott társadalmi alakulat-típust hozott felszínre: a *posztmoralista* társadalmakat.”⁸

Az erényetika újjálesztésére irányuló tendenciák azért is keltettek rendkívüli visszhangot, mert jellegük szerint az új helyzetben éppenséggel nem az individualizálódott erkölcsi minimálfeltételek, hanem éppen ellenkezőleg, a közösség és a hagyományok oldaláról, az „alapokhoz” visszatérve vállalkoztak az etika posztmodern rekonstrukciójára. Ez a rekonstrukció viszonylag hosszú idő alatt, az utóbbi tizenöt év során több önálló filozófiai kezdeményezése formájában ment végbe mindenekelőtt Martha Nussbaum, Charles Taylor, Bernard Williams és Alasdair MacIntyre filozófiájában.⁹ Martha Nussbaumnak éppen azáltal sikerül új tartalmat adni az etikai gondolkodásnak, hogy az analitikus és utilitariánus tendenciákkal szembe fordulva elutasította a metaetika elsődlegességét és a morális kalkulus központi szerepét, és helyettük az *erkölcsi tapasztalat* gondos leírásához való visszatérés választotta. Charles Taylor olyan *kommunitariánus etikát* dolgozott ki, amely a közjót az egyéni jogok elé helyezi, amennyiben azok a

⁸ Gilles Lipovetsky: *Amurgul datoriei. Etica nedureroasă a noilor timpuri democratice*. București, Babel. 1996. 20-21. o.

⁹ Philip Cafaro: *Virtue Ethics (Not Too) Simplified*. www.bu.edu/wcp/Papers/TEth/TEthCafa.htm

közjével összeütközésbe kerülnek. Bernard Williams megkérdőjelezte a kötelességelvű erkölcsi követelmények célját és jelentőségét, míg Alasdair MacIntyre kidolgozta a maga historicista és az egyetemesség gondolatával szembehelyezkedő erényetikai szintézisét. Munkásságuk nyomán a filozófiai etikában ismét döntő jelentőségűvé vált az arisztotelészi kérdés: *mi a jó élet, és hogyan érhető el az ember számára?* A fordulat jellege leginkább MacIntyre-nél ragadható meg, s ezért érdemes röviden összefoglalni művének alapjait.

Az erkölcsfilozófia válságának alapjait MacIntyre négy alapvető történelmi, illetve filozófiai problémában látja: 1. a modern erkölcsiségben az emberi cselekvés istentől és a vallástól függetlenül, a jogi és az esztétikai szféra mellett önállóan keresi a maga racionális megalapozását; 2. az emberek számára való „jó élet” általánosan elfogadott fogalma nélkül, a teleologikus emberkép és az ésszerűen megismerhető objektív értékek hiányában az erkölcsfilozófia összeegyeztethetetlen és rivális értékfelfogások kialakulásának kedvezett; 3. az emotivizmusnak az erkölcsi ítéletek értelmezésére gyakorolt hatásából következően az erkölcsiség az egyéni döntések és azok alapelveinek a kérdésévé vált, amelyen belül a tény és érték szembeállítására lehetetlenné tette az erkölcsi ítélet történelmi, társadalmi és kulturális alapjainak a felismerését; 4. a felvilágosodás liberális emberjogi diskurzusa keretében a korábbi alapvetően közösség-szemponútú teleologikus erényetikát felváltotta az erkölcsiség egyéni jogok és szabadságok mentén történő racionális megalapozására való törekvés, ami atomizálta a társadalmat, társadalmi kötelekeitől eloldotta az „én”-eket és elidegenítette egymástól a személyeket.

MacIntyre természetszerűleg nem vállalkozhatott az arisztotelészi erényfogalom mindhárom aspektusának (a metafizikainak, az antropológiainak és a közösséginek) változatlan, vagy akárcsak aktualizált formában való felelevenítésére. Mindazonáltal társadalmi-teleologikus erényértelmezése, a „gyakorlatok”-ról és a nekik megfelelő belső és külső jók fogalmáról, csakúgy mint a „narratív én”-ről és „az élet narratív egysége”-ről kialakított felfogása vagy az erkölcsiségnek „tradíció által létrehozott” és „tradícióteremtő” racionalitásként való koncepciója rendkívüli hatást gyakorolt az erkölcsi gondolkodásra.¹⁰ *Az erény nyomában* éppen azáltal tudta meggyőzően tematizálni az arisztotelészi problémát, hogy belátta, a jelenlegi társadalom feltételeinek megfelelően kell újraértelmeznie azt. Ilyen modernizáló „fordulat” nála az erényeknek nem egy eleve adott *teloszra*, hanem egyes

¹⁰ Gregory J. Walters: *The Tensive Relation Between Teleological and Deontological Ethics*. www.gwalters.org/id24.html

gyakorlatokhoz fűződő belső jókra, illetve a jó keresésére való vonatkoztatása. „Ennélfogva az erényeket azokként a diszpozíciókként kell értenünk, amelyek nemcsak fenntartják a gyakorlatokat, és lehetővé teszik számunkra, hogy elérjük a gyakorlatokhoz tartozó belső jókat, hanem, mint amelyek megtartanak bennünket a jó megfelelő módon való keresésében azáltal, hogy képessé tesznek bennünket az utunkba kerülő bajok, veszélyek, kísértések és zaklatott állapotok legyőzésére, s mint amelyek gyarapodó önismerettel és a jóra vonatkozó növekvő tudással látnak el bennünket.”¹¹ Hasonlóképpen messzemenően eredeti az a mód, ahogyan MacIntyre erényfelfogása sajátos hagyomány-értelmezéséhez és a narratív identitás gondolatához kapcsolódik. Ennek megfelelően az ember eleve „beleszületik” valamely család, társadalom, illetve kultúra viszonyrendszerébe, és körülményeikhez már egy adott társadalmi identitás hordozójaként viszonyul. Az ember nemcsak múltját és vagyontárgyait, hanem közösségeivel együtt követeléseket és kötelességeket is örököl, amelyek erkölcsi kiindulópontját képezik, melyek meghatározzák élete erkölcsi sajátosságait.

A tradíciónak a modernitás során megváltozott jellegzetességére összpontosítva MacIntyre rugalmasan viszonyul a tradícióhoz, mikor elismeri, hogy abból a tényből, hogy az ének azáltal kell megtalálnia erkölcsi identitását, hogy bizonyos közösségekhez (a szomszédsághoz, a városhoz és a törzshöz) tartozik, még nem következik az, hogy e közösségi formákra jellemző erkölcsi korlátozásokat is el kell fogadnia; azok pusztán kiindulópontot, de egyszersmind meghaladhatatlanul partikuláris kiindulópontot jelentenek. Ilyen szemléleti alapon az élő tradíció is egy történelmileg hoszan tartó, társadalmilag manifesztálódó vita „részben éppen a hagyományt alkotó jókról”.

Az erény történeti aspektusa nem csupán a közösségek, hanem az egyén élettörténetében betöltött szerepéhez is kapcsolódik. Ennek a megragadását a narratív énfogalom kidolgozása tette lehetővé. Eszerint az ember egy történet része, élete egysége egy életre keltett szerep egységét jelenti. Megnyilatkozásai azáltal válnak érthetőkké, hogy megtalálják helyüket egy elbeszélésben. Az ember történetet mondó élőlény. Elbeszélések segítségével értelmezi önmaga és mások cselekedeteit. Az elbeszélések részei és részeseként az emberek egymás által kölcsönösen beszámoltathatók az életet alkotó cselekedetekről és tapasztalatokról. A narratívák tehát nemcsak a társadalmak és az egyének emlékezetének a szerepét töltik be, hanem egyszersmind az erkölcsi tapasztalatok átadására, erkölcsi nevelésre is szolgálnak.

¹¹ fordította Bíróiné Kaszás Éva, Bp., Osiris. 1999.

3. AZ ERÉNYETIKA KORTÁRS KRITIKÁJA

3.1 AZ ALAPSZEMLELET KRITIKÁJA

3.1.1 JELLEM-TELEOLÓGIA VAGY DEONTOLÓGIA? A kortárs erényetikának jelentős sikerei ellenére számos kihívással kellett szembenéznie, ugyanis a kortárs filozófusok egy része kimutatta az erény-szemlélet belső korlátait és pozitív alternatívaként állította e felfogás mellé a szabály-központú, deontologikus illetve a cselekedet-központú erkölcsértelmezést. Ezek közé tartozik Jerome B. Schneewind, aki a *The Misfortunes of Virtue* (1990) című művében elutasítja Arisztotelész erényetikáját a deontologikus (normatív) erkölcsértelmezés javára. Kifogásai között szerepel, hogy az erény középhatárként való megfogalmazása nem képes számot adni az igazmondás vagy az igazságosság erényéről, nem számol a cselekvő motívumaival, a phronesisben megfogalmazódó különleges erkölcsi érzékenység képzeténél pedig szerinte sokkal használhatóbb az erkölcsiség természetből adott törvényekben rögzített fogalma, amely bármely ésszerű megközelítés számára elérhető. Hasonlóképpen az erény-elmélet és a normatív erkölcsstan képviselői között széles körű vita bontakozott ki arról, hogy egyáltalán meglehet-e az erényetika szabályok nélkül a cselekvés konkrét feltételei közepette, amikor szükség van magának a szándéknak vagy a cselekedetnek a megítélésére, anélkül hogy a cselekvő jellemrajza előzetesen rendelkezésünkre állna. A jellemvonások, állítják a normativisták, legfennebb csak a várható cselekedetek jellegét jelzik, de azt semmiképpen, hogy ténylegesen el is követik őket. Sokszor hibás vagy egyenesen igazságtalan a megítélés súlypontját az egyén előzetesen ismert jellemébe helyezni, és ezáltal figyelmen kívül hagyni magát a cselekedetet.

Az erényetika másik jelentős kritikusa Robert Louden *On Some Vices of Virtue Ethics* (1984) című írásában maga is a „cselekvő” helyett a „cselekvés”-t állítja középpontba. Legsúlyosabb érvei között szerepelnek a következők: a cselekvéscentrikus erkölcsstan a kötelesség meghatározásának eljárásaira összpontosít, míg az erényetika a cselekvés hosszútávú mintáit tartja szem előtt; az erényetika képtelen helyesen felvetni az alkalmazott etikában felmerülő reális dilemmákat, nem ítéheti meg helyesen az erényes emberek által véletlenszerűen elkövetett tragikus cselekedeteket, képtelen megadni a különösen tűrhetetlen cselekedetek listáját. Másrészt a komplex társadalmak értékeinek változatossága is a cselekedetek szabályorientált megítélését támogatja, ugyanis e sokféleség nem redukálható az erényes jellemvonások hangsúlyozásával.

3.1.2 MACINTYRE FORDULATA ÉS A MODERNITÁS TÖRTÉNETE: Az erényetikát bírálók másik csoportja nem e szemléletmód alapjait vagy jellegzetességeit, hanem képviselőinek a modernitás tapasztalataival szembeni elzárkózását kifogásolja. Ezek sorában különösen jelentősek a MacIntyre felfogását ért kritikák. MacIntyre erényetikai fordulata, bár hangsúlyozza, hogy tudatában van az arisztotelészi erényfelfogás és a későmodern viszonyok lényegi inkongruenciájának, és kész újraértelmezni, modern viszonyokra alkalmazni az erényetika néhány aspektusát, mégsem hajlandó összeegyeztetni ezt a szemléletet a modernitás olyan alapvető tanulságaival, mint például a vallásháborúk tapasztalatai, az emberi jogok diskurzusának elismerése, a különféle vallási tradíciók és az eltérő társadalmi-nemi identitások egyenlő méltósága stb. Gregory Walters *The Tensive Relation Between Teleological and Deontological Ethics*¹², című tanulmányában felleltározta a MacIntyre felfogásával szembenálló legfontosabb filozófiai eredményeket, mint amilyenek a keresztény emberjogi szemlélet kidolgozása (David Hollenbach és Max Stackhouse), a vallási hagyományok versengő erény-táblázatainak és békés egymás mellett élésük minimális feltételeinek elfogadása (Jeffrey Stout), a protestantizmus kritikai tartalékainak számbavétele (Cornel West) és a nemek hagyományos társadalmi-közösségi besorolásának különbözőségével való elégedetlenség (Marilyn Friedman és Susan Moller Okin).

3.2 ERÉNYELMÉLET ÉS KERESZTÉNY EMBERJOGI DISKURZUS

MacIntyrenek az emberjogi problematikát elutasító alapállása komoly kihívást jelent mindazon keresztény egyházak számára, akik magukévá tették és a zsolttár konstitutív dimenziójának ismerték el az emberi jogok gondolkörét. A második vatikáni zsinat közvetlen kapcsolatot állapított meg a az emberi jogok és a keresztény hit között, kinyilvánítva az emberi személyek elidegeníthetetlen jogait. A keresztény etikusok, mint amilyen David Hollenbach és Max Stackhouse, a katolicizmus társadalmi tanításának, valamint a teremtés és bűn protestáns értelmezésének kiterjesztéseként rendszeres összefüggést állapítottak meg az emberi jogok eszméje és a keresztény tanítás között. David Hollenbach *Az emberi jogok kommunikatív rekonstrukciója: a katolikus tradíció hozzájárulása* című esszéjében úgy vélte, hogy a *Gaudium et Spes* enciklika valamint a pápának az amerikai püspökökhöz írott 1986-os főpásztori levele, a gazdasági igazságosság

¹² Gregory J. Walters: *The Tensive Relation Between Teleological and Deontological Ethics*. www.gwalters.org/id24.html

kérdéseiről tartalmazza az emberi jogok kulcsfontosságú meghatározását, mint „a közösségbeli élet minimális feltételeit”. Eszerint az emberi jogoknak társadalmi és viszony- jelentésük van és megfogalmazzák azokat a minimális standardokat, amelyek elengedhetetlenek ahhoz, hogy az embereket egy, a „részvételi igazságosság” fogalmával jellemezhető közösség tagjaiként kezelhessük¹³.

Max Stackhouse azt kifogásolja MacIntyre-nél, hogy egyrészt hiányzik gondolatmenetéből a bibliai hitre és a megítélés prófétai standardjaira való hivatkozás, másrészt pedig, hogy megfélekedezik arról, hogy az emberi jogoknak az angol és amerikai puritanizmusban megfogalmazódott gondolatai, majd később a kontinentális Európában is elterjedt, legutóbb pedig az ENSZ-dokumentumokban és a világ mintegy 157 államának alkotmányában kinyilvánított alapelvek a történelem egyik legrámaibb morális fejlődésének dokumentumai. Egyszerűen – állítja Stackhouse – MacIntyre erényetikájától idegen a nyugati bibliai és morális törvénybe vetett egyetemes normatív hit, amely a modern emberi jogokat megalapozta. Az itt felmerülő kérdés a MacIntyre-kritikában később más összefüggésben is visszatér: kinek a narratívája és közössége számít döntő módon az emberi jogok fejlődésében. Úgy tűnik, hogy MacIntyre képtelen volt meglátni a keresztény hit-közösségeknek és narratíváiknak a modern emberjogi diskurzus kialakulásában és fejlődésében játszott objektív szerepét.

3.3 A VALLÁSHÁBORÚK ÖRÖKSÉGE ÉS A DEMOKRÁCIA

Gregory Walters számára, aki az erényelmélet és az emberi jogok elméletének összekapcsolására törekszik, a korábbiaknál még inkább relevánsnak tűnik a macintyre-i felfogás Jeffrey Stout által megfogalmazott kritikája¹⁴, miszerint *Az erény nyomában* szerzője elhanyagolja a különféle vallási hagyományokat. Stout a reformáció és ellenreformáció vitáit és háborúsodásait a „jó” két vagy több teljesen kialakult koncepciója közötti versengésnek tekinti, amelyek természetszerűleg az erények versengő

¹³ Uo.

¹⁴ Gregory J. Walters: *Engaging Alasdair MacIntyre's Virtue Ethics: Four Critiques*. Stout számos idevágó írását felsorolja: Jeffrey Stout: *The Flight from Authority: Religion, Morality, and the Quest for Autonomy*. Notre Dame/London, University of Notre Dame Press. 1981. és *Virtue Among the Ruins: An Essay on MacIntyre*. In: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 26 (1984) 256-273. o. továbbá *Ethics after Babel*. Boston, Beacon. 1988. és *Homeward Bound: MacIntyre on Liberal Society and the History of Ethics*. *Journal of Religion* 69 (1989). 220-232. o.

sémáit eredményezik. A teológia – írja Stout – nem nyújthat olyan funkcionális szótárat, amelynek segítségével megvitathatók és eldönthetők a „közkerős” és „közjó” kérdései, anélkül, hogy erőszakhoz folyamodnánk. E szempontokat figyelmen kívül hagyva MacIntyre rendszeresen elhanyagolta az egyik legfontosabb okot, amely magyarázattal szolgálhatott volna arra, hogy a koramodern európaiaknak miért kellett elhagyni minden arisztotelianus vagy teológiai morális szótárt. Arról van ugyanis szó, hogy ezek nyilvános használata előreláthatólag a metafizikai vagy a jó élet teljeskörű elméleteiben való nagyfokú egyetértést feltételeznek. Olyankor pedig, amikor az ilyenfajta egyetértés ésszerű érvekkel nem volt elérhető, nem maradt más eszköz, mint a kényszer alkalmazása, vagy olyan nyilvános erkölcsi szótár használata, amely a vallási meggyőződésből adódó nézetkülönbségek következményeit minimálisra csökkenthette. Minekutána a korabeli Európában mindkét eszközt ismételtelen kipróbálták, az első eszközzel járó vérengzések, zavargások és szellemi nyomor a másodikat egyre vonzóbbá tette. Egyszóval MacIntyre nem képes megérteni a vallási konfliktusok szerepét az általa elutasított modern liberalizmus létrejöttében: az „emberi jogok”, a „hasznosság” és „a személy tiszteleté”-nek szótárai olyan szótárok, amelyek éppen azáltal váltak kitüntetett jelentőségűekké, mert szükségesek voltak a vallási konfliktusok elkerülése és a vallásháborúk terrorjának minimálisra csökkentése szempontjából.

A MacIntyre-kritika említett változatát rendkívül találóan fogalmazza meg Stout, amikor azt írja, hogy az emberi jogok és a személyek iránti tisztelet fogalmait, amelyek „kiválóan alkalmasak arra, hogy pusztán fikciónak tűnjenek, amikor felvilágosodás-korabeli interpretációikat egy MacIntyre leleplezi”, sokkal inkább olyan történelmi körülmények nyomására létrejött intézmények és pragmatikusan igazolt kompromisszumok kifejezéseinek kellene tartanunk, amelyek közepette a „jó”-nak egy viszonylag szűk koncepciója a legtöbb, ami biztosíthatja az emberek közötti ésszerű megegyezést.

3.4 A PROTESTANTIZMUS KRITIKAI TARTALÉKA

Cornel West ellenvetése szerint az, ahogyan MacIntyre a közösséget látja, éppen azokat a liberalizmus által biztosított szabadságokat és védelmi garanciákat feltételezi, amelyeket írásaiban kifejezetten elvet. MacIntyre a gyakorlatban liberális marad, és erényetikája ténylegesen pont a liberalizmust feltételezi és nyilvánítja ki, amikor elutasítja Arisztotelésznek a kizárólagos és rögzített társadalmi szerepekbe vetett hitét. MacIntyre nem

képes visszafordítani az idő kerekét és elutasítani a felvilágosodás kritikai historicista és univerzalista tudatát. A mi modern alternatívánk West szerint nem az Arisztotelész vagy Nietzsche közötti választás; ehelyett a modern polgári liberalizmusra kell építenünk, és meg kell azt haladnunk. De míg Stout a kritikai liberalizmusban és a nyugati liberális narratíva pozitív dimenzióinak kihasználásában találta meg az ehhez szükséges erőforrásokat, West a protestáns keresztény hagyományban talál rá a liberalizmuson túlmutató tartalékokra és gazdagságokra, különösen abban, ahogy ezt a hagyomány Jonathan Edwards, William James, Reinhold Niebuhr és Martin Luther King Jr. munkáiban jelentkezik.

West különösen három ilyen tartalékot emel ki: „1. Az emberi lények elengedhetetlen, noha elégtelen problémamegoldó képességének az elismerését, mint a kritikai tudatot támogató antidogmatikus protestáns hit alapját. 2. a krisztusi örömhírt, ami megerősíti és isten országának az eljövételéhez kapcsolja az emberi képességeket, azokat a szellemi erőforrásokat, amelyek ahhoz szükségesek, hogy megbirkózzon a reménytelenséggel, az iszonyattal, a kiábrándulással és magával a halállal. 3. És végül annak az erkölcsi kötelességnek az elfogadása és hangsúlyozása, hogy minden embert egyenlőnek tekintsen, mindenkinek ugyanolyan méltóságot, tiszteletet és szeretetet biztosítson, különösen azoknak, akitől egyének, családok, csoportok, társadalmi struktúrák és politikai rezsimek megtagadják az ilyen méltóságot, tiszteletet és szeretetet, mégpedig az eltaposottakkal és kizsákmányoltakkal és elnyomottakkal való keresztény azonosulás és szolidaritás folytán”¹⁵ A protestantizmusnak MacIntyre általi negatív értelmezésével ellentétben West magát az észet isteni ajándéknak tekinti, de olyan ajándéknak, amelynek ellentmondásai mindazon sokféle formákban, stílusokban és használati módokban nyilvánvalóak, amelyekre az emberi észet használják. Az ész határait és lehetőségeire irányuló dialektikus reflexió a protestantizmus egyik fő belátása, a protestáns princípium egyik aspektusa.

3.5 A VÁLSZTHATÓ KÖZÖSSÉGEK PROBLÉMÁJA

A MacIntyre-féle kommunitariánus elmélettel szembeni ellenvetések másik jellegzetes csoportja, amelyet Marilyn Friedman és Susan Moller Okin képvisel, e felfogást azért bírálja, mert az erkölcsi gondolkodás és

¹⁵ Cornel West: *Alasdair MacIntyre, Liberalism, and Socialism: A Christian Perspective*. In: *Prophetic Fragments* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988) 124-136. o.

megítélés szempontjainak kidolgozásában az figyelmen kívül hagyja a társadalmi nemek közötti hagyományos különbségeket és egyenlőtlenségeket. Marilyn Friedman alapvetően három problémát emel ki. Egyrészt azt kifogásolja, hogy a társadalmi én-felfogás komunitáriánus metafizikája nem támogatja az individualista személyiség feminista kritikáját. Az autonóm, független és elkülönült társadalmi én kritikája tartalmatlan anélkül, hogy normatív értelmezést nyújtana arra vonatkozólag, hogy mi is a baj ezekkel a tulajdonságokkal, amikor szembeállítják azzal, amit a feministák a kölcsönösségen, bizalmon, a szükségletek iránti felelősségen és gondoskodáson alapuló emberi kapcsolatoknak tulajdonítanak, egyszóval a tápláló, viszonyban levő társadalmi én fogalmával.¹⁶ Másrészt a közösségi normák viszonyrendszerébe ágyazott egyénnel szembeni morális követeléseknek mint erkölcsi kiindulópontnak a legitimálása nem kérdez rá arra, hogy milyen mértékben kötik az egyént az ilyen elvárások, és milyen módon keresztelik azok a közösségeken belüli és a közösségek közötti vonalakat, a hatalom, az uralom és az elnyomás struktúráit. Továbbá Marilyn Friedman elutasítja a személy kötődéseiben és identitásában „felfedezett” ún. „részvételi közösség” és az „együtt-működésre” épülő „társulási közösség” komunitárius szembeállítását (Sandel), kiemelve a választható közösségek jelentőségét, amelyek mégsem helyettesítik teljesen a felfedezett közösségeket és kötődéseket.

A feminista kritika szempontjait képviselő Susan Moller Okin mindenekelőtt MacIntyre nyelvezetének hamis mindent átfogó jellegét, társadalmi-nem-semlegességét és a kritikátlan hagyomány-értelmezését kifogásolja. Az ily módon használt nyelv elfedi a kiküszöbölhetetlen biológiai sajátosságokat, hatalmi különbségeket és az egyes társadalmi szerepeket alátámasztó ideológiákat, ezáltal is elfogadva a nők alávetett szerepét a hagyományos társadalmakban és a hagyományokban. Különösen kirívóan érvényesül ez a negatív következmény a történetek erkölcsi szerep-megalapozó, közvetítő jellegében, „az embernek” „történetmondó élőlény”-ként való felfogásában. Susan Moller Okin felidézi, hogy MacIntyre szerint milyen történetekből is tanulják meg a gyerekek a maguk társadalmi szerepeit és erényeit, mint amilyenek: „a gonosz mostohákról, az elveszett gyerekekről, a jó, de félrevezetett királyokról, az ikreket szoptató farkasokról, az örökségben nem részesülő legkisebb fiúról” szóló történetek. Alapvető kifogása éppen az, hogy MacIntyre elmulasztja megjegyezni, hogy a szerepek döntő többsége férfi-szerep és mindössze a gonosz mostoha és az ikreket szoptató farkas

¹⁶ Walters: Im. (Marilyn Friedman álláspontjáról.)

kimondottan női szerep, ami a lányokat az elé a szorongató helyzet elé állítja, hogy az emberi, de gonosz vagy a tápláló, de állatiasított lény szerepe közül válasszanak.¹⁷

Következésképpen az erényetikának évezredes sikerei és jelenkori újjászületése ellenére is szembe kell néznie néhány lényegi hiányossággal, amelyek védtelenné teszik más elméletekkel, pl a normatív, kötelességközpontú, és a cselekedet-központú erkölcsértelmezéssel szemben. Ugyanakkor az erényelmélet értékét és belső tartalékait elismerve sem fogadhatjuk el kizárólagos érvényességét, ugyanis az emberi jogok alapvetően keresztény ihletésű elmélete, a vallásháborúk tanulságaival és a protestantizmus kritikai hagyományával együtt a történelem egyik legdrámaibb morális fejlődésének hordozóivá váltak. Az egységes és tagolatlan közösségi hagyomány eszméjével szemben a modern társadalom fejlődése során felszínre tört és polgárjogot nyert a jó élet különböző felfogásainak, a nemek és társadalmi kategóriák eltérő erkölcsi érzékenységének és morális szemléletének a gondolata, miközben lelepleződött a hatalom és az elnyomás rendszerében játszott eltérő szerepük is. Mindezek a felismerések kiemelték a közösségek és az egyén erkölcsi életének alapvetően heterogén jellegét, és a különböző etikai felfogásoknak az erkölcsi jelenségek értelmezésében és az egyéni életvezetés alakításában játszott komplementer viszonyát.

4. ETIKAI FELFOGÁSOK KOMPLEMENTER VISZONYA

4.1 A KÜLÖNBÖZŐ TRADÍCIÓK ÖSSZEKAPCSOLÁSÁNAK IGÉNYE

A kortárs etikában számos sarkalatosan megfogalmazott és meggyőződéssel védelmezett (többé-kevésbé hagyományosnak tekinthető) irányzat és a nekik megfelelő álláspontok mellett egyre gyakrabban találkozunk a különféle irányzatok közötti évszázados viták áthidalására tett erőfeszítésekkel. Említett tanulmányában Gregory Walters rámutatott, hogy a kortárs etikát a teleologikus és a deontologikus álláspont és megalapozás radikális szétválasztása jellemezte, amikor is a deontologikus etika a kötelezettséget, illetve kötelesség vállalást és a cselekvés helyességét hangsúlyozva szembehelyezkedett a cselekedetet következményei alapján megítélő teleologikus szemlélettel. Ám az etikai gondolkodás nyugati hagyományában, írja Walters, a teleologikus megközelítésnek olyan szemléletével is találko-

¹⁷ Susan Moller Okin: *Justice, Gender, and the Family*. New York, Basic Books. 1989. idézi: Walters: Im.

hatunk, mint Arisztotelész erényetikája, míg a deontologikus állásponton belül Kant példászerű kötelességetikája mellett megtalálható a szabály-utillarizmus és az isteni parancs keresztény etikai elmélete is. Így tehát a „jó” és a „helyes” közötti szokásos választás mellett a helyes cselekvés olyan elmélete is elgondolható (és Walters ilyen elméletnek tartja Ricoeur cselekvéseméletét), amely a teleologikus és a deontologikus szemléletet egyazon cselekvés irányát meghatározó két különböző szakasznak tekinti, s ezáltal a kétféle szemléletmód komplementer viszonyát feltételezi. Ehelyett úgy tekintette, hogy a kötelességek és elvek erkölce, valamint az erények vagy jellemvonások erkölce kölcsönösen kiegészítik egymást, ugyanis „az elvek jellemvonások nélkül tehetetlenek és a jellemvonások elvek nélkül vakok.”¹⁸

Az említett komplementer viszonyhoz hasonló viszonyt állapít meg kötelességetika és felelősségetika között Tengelyi László *Élettörténet és sorsesemény*¹⁹ című művében, amelynek egyik lényeges célkitűzése éppen az erényetika és a kötelességetika két alapvető paradigmáján túl egy fenomenológiai etika („elementár-etika”) lehetőségének a kidolgozása.²⁰ Tengelyi a mű alapintenciói sorában kiemelt jelentőségűnek tekintette a „vadfelelőség” és a *törvény* érvényességi területének elhatárolását., amelyhez Lévinasban és a Lévinashoz kapcsolódó Bernhard Waldenfels „reszponzív etiká”-jában találta meg a kiindulópontot. Waldenfels a legegységibb etikai kötöttséget abból származtatta, hogy a másik emberrel való találkozás során *elháríthatatlan feleletigény* támad velünk szemben. Olyan feleletkényszer ez, amelynek elháríthatatlansága más alapokból fakad, mint a kanti morális törvény kötelességszerkezete. Waldenfels itt Lévinas nyomán abban látta a feleletkényszer alapját, hogy „van a másikkal való közömböség hiányának egy olyan mozzanata, amely nem enged meg etikamentes semlegességet”.²¹

Tengelyi akadémiai doktori értekezésként is előterjesztett művének tartalmát tézisekben összefoglalva, a következőképpen értelmezte a kanti paradigmán túl elhelyezkedő etikai követelmény jellegét és művének viszonyát ehhez az új paradigmához: „Kötelesség helyett itt, Lévinas-szal, olyan felelőségről beszélhetünk, amelyet nem szabályoz törvény. Az ilyen felelős-

¹⁸ Gregory J. Walters: *The Tensive Relation Between Teleological and Deontological Ethics*. www.gwalters.org/id24.html

¹⁹ Tengelyi László: *Élettörténet és sorsesemény*. Bp., Atlantisz. 1998.

²⁰ Im. 217–219. o.

²¹ Im. 242. o.

séget nevezhetjük vadfelelősségnek.” Az értekezés azáltal haladja meg Lévinas és Waldenfels kezdeményezéseit, hogy megkísérli meghatározni vadfelelősség és törvény kapcsolatát. A fő állítás azt mondja ki, hogy *itt két, egymásra visszavezethetetlen etikai tényezőről van szó, amelyek csak differenciális összefüggésükben értelmezhetők.* Azt a „diakritikai szituációt”, amelyben ez a differenciális összefüggés föltárul, az értekezés ott véli fölfedezni, ahol „a törvény iránti tisztelet” *feleletmegtagadáshoz vezet.* Ilyen elemi feleletmegtagadás példáját látja Tengelyi Benjamin Constant közismert Kant elleni példájában, az olyan ember cselekedetében, aki, mivel nem hajlandó megszegni a „Ne hazudj!” törvényét, elárulja barátja hollétét gyilkos üldözőjének. A példa etikai tanulsága Tengelyi értelmezésében kiválóan megvilágítja a kétféle etika viszonyát: „a törvény-etika értelmét veszti egy olyan elementár-etika nélkül, amely a *feleletkényszer* és a *vadfelelősség* fogalomkörében mozog.”²²

4.2 A MORÁLIS SZOCIALIZÁCIÓ ASPEKTUSAI ÉS AZ ETIKAI GONDOLKODÁS

A különböző etikai tradíciók összekapcsolásának igénye, amelynek további példái is megtalálhatók a jelenkori etikai irodalomban, megfelelnek a jelenkori erkölcsi személy sokrétű kötéldéseinek és a cselekvési szituációk összetettségének. A modern ember élete kezdettől fogva összefonódott azzal a tehertétellel, hogy több mint egy általánosan elfogadott követelményrendszernek kell megfelelnie. A sokrétű elkötelezettségek és követelményrendszerek feltételei között élés, a közöttük való közvetítés képességének az elsajátítása úgy, hogy az összeegyeztethető legyen feltétlen autoritásuk korlátozásával és viszonylagos érvényességük megőrzésével, a modern morális szocializáció egyik döntő fontosságú jellemvonása. Az itt jelzett igény egyaránt tükröződik a kortárs erkölcs-, társadalom- és politikai filozófiában, illetve a személyiségfejlődés és erkölcsi szocializáció pszichológiai, szociálpszichológiai és szociológiai elméleteiben. Igyekezünk tehát rámutatni ezekre az összetevőkre, mégpedig abból a célból, hogy feltárjuk közöttük az erényetika jelenlétét, szükségességét alátámasztó illetve azt korlátozó, kiegészítő feltételeket.

A társadalom erkölcsi életének összetettsége, heterogenitása és ennek megfelelően az erkölcsi élet különböző formáinak az egymás mellett létezése

²² Tengelyi László: *Élettörténet és sorseseemény.* (Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte) MFSZ, 1999/4-5. Az értekezés tézisei, Heller Ágnes, Kocziszky Éva és Vajda Mihály opponensi véleménye, valamint a szerző válasza az opponensi véleményekre.

és keveredése Michael Oakeshott konzervatív filozófus *A bábeli torony* című írásának egyik alapvető felismerése. Az említett formák tiszta típusai szerinte egyrészt az *érzelem és a magatartás habitusát* az emberi együttélés mozzanataként közvetítő *szokásszerű erkölcsiség*, másrészt pedig az *erkölcsi eszmények reflektív követése* és az erkölcsi szabályok megfontolt betartása.²³ A társadalom valóságos erkölcsi élete az említett „eszmei végletek” különféle módozatokban való keveredése és ezért nemcsak összeütközéseik vagy korlátoltságaik hátrányát kell elviselnie, hanem lehetőségeiket is éppúgy kihasználhatja. Oakeshott eszmei alapállásához híven a habituális magatartáson alapuló erkölcsiség meghatározó szerepét hangsúlyozza, ám a különféle tendenciák együttes jelenlétének tényével implicite a reflektív erkölcsiség értékét is kénytelen elismerni.

Minél inkább közelítjük vizsgálódásunkat a társadalomtudományok kutatási tapasztalataihoz, annál több konkrét adatot találunk a társadalmi erkölcsi képzetek sokfélesége és heterogenitása mellett. Így például az erkölcsi szocializáció kutatásának „társadalmi szféra”-elmélete (*social domain theory*), az utóbbi időben felváltotta a korábbi „strukturális- fejlődéstani” elméleteket, mint amilyenek például a Piaget, Mead és Kohlberg nevéhez kapcsolódnak, akik a személyiség-fejlődés, szocializálódás szakaszait összekapcsolták az erkölcsi személyiségnek a kritikátlanul elfogadott konvencióknak és tekintélyeknek való alárendelődéstől az egyéni autonómia és az általános elvek szerinti cselekvés felé való fejlődésével, lebecsülve ezáltal a család és egyszersmind túlértékelve az egyenrangúak és a társadalmi intézmények erkölcsi formatív szerepét. Ezt a korábbi felfogást lényegesen módosítva és hierarchizáló tendenciáit elvetve az erkölcsi szocializáció kutatásának „társadalmi szféra”-elmélete (Larry Nucci, Judith G. Smetana, E. Turiel) úgy véli, hogy a gyerekek a felnőttekkel (szülők, tanárok és más felnőttek), az egyenrangúakkal és testvéreikkel való tapasztalataikon keresztül különböző társadalmi ismeret-formákat konstruálnak, beleértve az erkölcsiséget éppúgy, mint a társadalmi ismeretek egyéb típusait. A társadalmi szféra-elmélet szerint a társadalmi világ nem egységes. A gyerekeknek minőségileg különböző társadalmi interakcióik vannak, amelyek különböző társadalmi tudás-szférák megalkotásához vezetnek. Ily módon a gyerekeknek a társadalmi világban való gondolkodására és cselekvésére a

²³ Michael Oakeshott: *A bábeli torony*. In: *Politikai racionalizmus*. Bp., Új Mandátum. 2001. 474. o.

heterogenitás és a különféle szociális orientációk, motivációk és célok együttes jelenléte jellemző.²⁴

A tapasztalat tehát azt mutatja, hogy a korábbi elméleti szembeállítások mind a filozófiában, mind pedig a társadalomtudományokban mára már teljesen elvesztették hitelüket. Az új, rugalmasabb szemlélet pedig megállapította, hogy erkölcsi életünkben éppúgy jelen vannak a szokásszerűen elsajátított habitusok, mint a magatartásunkat és gondolkodásunkat a „helyes mérték” határain belül megtartó szabályok és „regulatív eszmék”. Az erkölcsi élet e heterogén összetételének az elismerése MacIntyre erényértelmezésében is jelen van, mikor az erényeket olyan szerzett emberi tulajdonságoknak tekinti, amelyek birtoklása és gyakorlása általában képessé tesz bennünket a gyakorlatokhoz tartozó belső jók elérésére,²⁵ ugyanakkor viszont egyaránt a gyakorlat részeként tartotta számon a kiválóság mércéit, a szabályoknak való engedelmességet, valamint a jók megvalósítását.²⁶ Eszerint nála már nem is az a kérdés, hogy szabályoknak vagy pusztán a szemünk előtt zajló gyakorlatokban élénk kerülő életmintáknak kell-e engedelmességnünk, hiszen az erények egy része, mint például az igazságosság, már Arisztotelésznél is a törvénynek való engedelmességet feltételezte; sokkal inkább az a kérdés, hogy csak reflektált, külsődleges szabályoknak való megfelelés, a kötelesség szigorú feltételeinek teljesítése révén küzdjük ki időről-időre erényeinket, vagy a szocializáció összetett feltételei közepette tudatos és öntudatlan alkalmazkodás révén elsajátított erényeink „már mindig is velünk vannak”, s ez teszi életünket egy narratíva egységében értelmezhetővé.

Nyilvánvalónak látszik, hogy az, ami az életet a „számunkra való jó élet” fogalmához közelítő formákba rendezi nem valamiféle változatlan eszménynek való alárendelődés vagy pusztán bizonyos egyetemes alapelvek melletti következetes kitartás, noha idővel mindkettő saját jellemünk mozzanatává válhat, hanem erényes készségeink habitualizálódása, erényeink folytonossága. Ennélfogva az erényfogalom és az erényetikai gondolkodás nélkülözhetetlen az erkölcsi magatartás genézisének, mélyrétegeinek és lehetséges keretének az értelmezésében, de egymagában nem elegendő az embert egész élete során érő heterogén természetű erkölcsi kihívások értelmezésére és az erkölcsös magatartásformák meghatározására. Erre, amint az éppen

²⁴ Judith G. Smetana: *The Role of Parents in Moral Development: A Social Domain Analysis*. tigger.uic.edu/~lnucci/MoralEd/articles/smetana.html

²⁵ MacIntyre: Im. 257. o.

²⁶ Im. 256. o.

Tengelyi László gondolatmenetéből kiderül, önmagában sem az erényetika, sem pedig a kötelességetika nem képes, de még a felelőség-etika is csupán egy interszubjektív kiindulópont, egy újfajta érzékenység megnyitása, ahhoz, hogy „a célok és kötelességek két nagy erkölcsi rendje mögé hatoljunk”.