

Szerep, tekintély, kötelesség és a távolodó *telosz*

MacIntyre nyomában az orvosi etikától az emberi egymásrautaltság erkölcséig és tovább*

Az *erény nyomában* megírásáig vezető útján MacIntyre egy figyelemre méltó cikksorozatot szentelt az orvosi etika kérdéseinek. Ez a hozzávetőlegesen tíz cikket¹ magában foglaló, a hetvenes évek végén keletkezett sorozat nem csupán összetettségénél fogva tarthat számot figyelemre, de azért is, mert nagyrészt már előkészítette Az *erény nyomában* tartalmát, egyes ott visszaköszönő passzusok szintjén is. Később hasonló intenzitással MacIntyre már nem publikált az orvosi etika témájában, ám húsz évvel később talán legkülönlegesebb kötete, a *Dependent Rational Animals* az emberi sebezhetőség, betegség és egymásra utaltság motívumát állította középpontba (MacIntyre 1999).² Ez pedig ismét olyan belátásokat fogalmazott meg, amelyek tanulságosak lehetnek az orvosi etika nézőpontjából – ahogy ezt *The Need for a Standard of Care* című rövid írása is bizonyítja (MacIntyre 2000).

A jelen cikkben egyrészt rekonstruálni kívánom MacIntyre orvosi etikát illető cikkeinek bizonyos érveit – elsősorban három fogalompár: a szerepek és az individuum, a tekintély és az autonómia, valamint a kötelesség és a teleológia felől. Amennyiben összefoglalóm kielégítőnek bizonyul, úgy a szerepeltetett cikkek tartalmi gazdagsága is sejthető lesz belőle – vagyis mindazok az aspektusok, amelyekről itt nagyrészt elvonatkoztatok. Másrészt annak bemutatása a célom, hogy MacIntyre a *Dependent Rational Animals*ben és az ezzel a művel fémjelezhető korszakában mennyiben írta felül korábbi téziseit. Ezt jórészt azáltal végzem el, hogy különböző korszakainak állításait kiemelem és ütköztetem egymással – ugyanis épp ezekre az eltérésekre MacIntyre, illetve a hazai és nemzetközi MacIntyre-szakirodalom csak alig reflektál. E bemutatás

* Köszönetemet szeretném kifejezni cikkem anonim bírálójának, akik építő megjegyzésekkel szolgáltak számomra. Kutatásom ideje alatt a John Templeton Foundation és az Ian Ramsey Centre támogatásában részesültem.

¹ A következő cikkeket sorolom ide: MacIntyre 1975; 1977a; 1977b; 1977c; 1978; 1979a; 1979b; 1979c; 1983, valamint Gorovitz–MacIntyre 1975 (bár utóbbi inkább tudományfilozófiai jellegű, mégis beleillik a sorba).

² Magyarul a könyv egyik fontos fejezete olvasható csak (MacIntyre 1999/2002).

sikeressége esetén világossá válik az is, hogy ezek a változások nem csupán MacIntyre gondolkodásának elmozdulását jelzik, de határozott elméleti előrelépést is jelentenek.

I. ORVOS, ÁPOLÓ, BETEG

Az orvosi etikáról írt sorozat már számos olyan központi fogalmat felvonultat, amelyek MacIntyre főművében és egész életművében is meghatározó szerepet játszanak. Ide tartozik az erény maga és a különböző erényfogalmak, a közösség, a bizalom vagy a kortárs erkölcsi vitapozíciók inkommensurabilitása. Ám a sorozat talán egyik legmeghatározóbb fogalma mégis a szerepé: a *What Has Ethics to Learn from Medical Ethics?* című összegző darab a MacIntyre orvosi etikája mögötti elgondolás három kulcsmozzanataként a javakat, a (közösségi) viszonyokat és a szerepeket emeli ki (MacIntyre 1978. 44). A sorozatból pedig három cikk is egy-egy kórházi szerepről szól – értve itt az orvost, az ápolót és a beteg szerepét.

Mindhárom szerepet illetően megállapítja MacIntyre, hogy korunkban félreértések övezik. Az orvosokra „a modernitás általános társadalmi és gazdasági rendje” egészében klienseket kezelő bürokrataként tekint (MacIntyre 1979b. 90), míg önmagukat a doktorok természettudósoknak látják, közben pedig a betegek gyakran a mágusok szerepével ruházzák fel őket.³ Ehhez képest a nővéri szerep mindössze azon feladatok esetleges halmazának látszik, amelyeket nem az orvos végez el. A beteg pedig mintegy a szerepekből való kiesésre, kiszolgáltatott passzivitásra van ítélve – így tekint saját magára, és orvosa is így tekint rá. Mi jelenti ezekben az esetekben a félreértést? Mi lenne a megfelelő értelmezése ennek a három szerepnek? És mi a szerepeknek az az átfogó koncepciója, ami segíthet tisztázni a helyzetet?

Kezdjük a félreértésekkel. A bürokratikus szemüveg abban torzít, hogy az egyes betegeket voltaképp helyettesíthetőknek láttatja, eseteket leíró kartotékoknak, amelyeket hatékonyan kell kezelni. A betegek, legyen bármilyen súlyos is az esetük, az orvosi szakértelem kifejlesztette uniformizált rutineljárássokban találják magukat. Bár a betegek személyes kapcsolatra számítanak az orvosukkal, akikre gondjaikat bízják, ám még csak az orvos állandósága sem biztosított – a bürokratikus kapcsolat pedig teljességgel személytelen. Utóbbi igaz akkor is, ha az orvos – mint ezt előszeretettel teszi – a természettudós szerepét ölti magára. MacIntyre ez utóbbi szereptorzulást nem annyira a kísérletezés, kutatás, felfedezés felől ragadja meg, hanem a tudományos eredmények alkalmazásaként írja le – így többé-kevésbé a mérnöki felfogással is jellemezhető lenne. Ebben az esetben a beteg általános érvényű tudományos összefüggések

³ E három kifejtését lásd MacIntyre 1979b.

egy esete, aki az orvost nem annyira alanyként, mint testként érdeklí⁴ – és mint ilyen, a bürokrácia kliensénél is kevésbé lehet kompetens saját javait vagy egyáltalán gyógyulási lehetőségeit illetően. Nem meglepő, ha ebből a helyzetből kifolyólag a páciens is valami egészen másnak látja az orvosát: nagyhatalmú varázslónak. MacIntyre ezen a ponton a mágia megvilágító értelmezését adja. Ennek legmeggyőzőbb pontja, hogy mind a tudomány, mind a mágia a természet uralására törekszik – ám a varázsló ehhez képest még teljes uralmat, mellékhatások nélküli megváltást is kínál. A beteg tehát ha így érti félre orvosát, mintegy mindenhatónak fogja tartani, irreális elvárásokat támasztva felé. Ez a viszony természetesen könnyen átfordul teljes bizalmatlanságba, akármilyen tévedés esetén: ekkor folyamodik a beteg ténylegesen a még többet ígérő csodadoktorokhoz.

Az ápoló (illetve a nővér) szerepe ehhez képest alárendelt és másodlagos lehet csak (MacIntyre 1983). Minden rá hárul, ami nem az orvos speciális szak tudásához tartozik, és amit egy földi halandó is elvégezhet. MacIntyre szerint az ápoló feladatát a gondozásban (*care*) szokás látni, amit pedig a gyógyítással (*cure*) való szembeállítás felől ragadnak meg: mintha az ápolás (pl. a stressz és az izoláltság enyhítése, az alvás és a gondozás biztosítása) csupán a gyógyítás háttérét adná meg. Ez azonban szerintem elhibázott: az ápolás hiánya vagy megadása maga is ronthat vagy javíthat egy beteg állapotán. John Laddnek e helyütt MacIntyre (1983, 80) azt a felfogást tulajdonítja, hogy a gyógyítás egy betegségre, míg az ápolás a személyre irányul – és így inkább a nővér, semmint az orvos feladata, hogy a beteggel mint személlyel foglalkozzon. Bár Ladd ezt konceptuális elemzésként értelmezi, MacIntyre szerint a dolog sokkal inkább úgy áll, hogy a szerepekhez képest az elválasztás és a két fogalom másodlagos: eleve elválasztjuk és hierarchizáljuk az orvost és az ápolót, és ehhez képest állapítjuk meg, mi is a feladatuk – így pedig ez a distinkció eleve önkényes lesz. MacIntyre ezt azal is összeköti, hogy a különbségtétel a gyógyításnak egy korábbi, nagyjából a 20. század első felére jellemző, és bizonyos, abban az időszakban tipikus betegségekben fakadó megközelítését viszi tovább, amely a beteg testi folyamataiba való fizikai-kémiai behatást tekinti elsősorban gyógyításnak. Ehhez képest „a nővér úgy viszonyul az orvoshoz, mint a laboratóriumi technikus a tudóshoz” (MacIntyre 1983. 82). A beteg panaszait és kéréseit orvos és ápoló ennek a különbségtételnek megfelelően osztja fel, amely felett mára azonban jócskán eljárt az idő. Ráadásul egy olyan értelmezési hálót feltételez, amelynek zsargonjához magának a betegnek nincs érdemi hozzáférése.

A fenti összefoglalás MacIntyre érzékletes leírásának csupán néhány aspektusát engedi láttatni, viszont talán így is érzékelhető a párhuzam *Az erény nyomában* menedzser-kritikájával és remélhetőleg kivehető a fő problémák forrása is. A félreértés e szerepek esetében MacIntyre szerint legalábbis részben az ápolás és a gyógyítás merev szétválasztásában, valamint a személy fogalmának félre-

⁴ Damasio (1994/1996) nagyon hasonló kritikát fogalmaz meg.

értésében áll, valamint általánosságban az individualista társadalomfelfogással függ össze. Az ápolás és a gyógyítás viszonylatában a fenti kritikából kikövetkeztethető: korántsem egyértelmű, hogy mely kontextusokban foglalkozik valaki egy betegséggel mint gyógyító, és mely kontextus jelentene csupán gondozást. Normál kórházi környezetben a két feladat – ha egyáltalán két különböző tevékenységről van szó – egymással szoros kölcsönhatásban áll.

A beteg vágyainak, javainak és életének különböző aspektusaira is rá kell ahhoz látni, hogy az ápolás-gyógyítás elvégezhető legyen. Jóllehet az orvoslás egyes felfogásai szerint az orvos vizsgálódása természeténél fogva megszakad egyes oksági kapcsolatoknál, addig könnyen lehet, hogy ezeken túltekintve találhatók csak meg a valódi gyógymódok.⁵ Ugyanígy a beteget csupán szűken, csupán betegként – a beteg szerep passzív betöltőjeként – veszik figyelembe, ahelyett, hogy az általuk betöltött szerepeket és viszonyaikat is tekintetbe vennék, miközben ezek tevékenységeiket, életüket – és egészségi állapotukat, de megfelelő kezelési módjukat is nagyban meghatározzák. A beteget tehát a maga komplexitásában kellene szemlélni a teljes értékű gyógyításhoz. Úgy tűnik, a mai viszonylatok közt MacIntyre az orvos szűkebb látásmódja és a beteg közti közvetítő szerepét szánja az ápolóknak, akik értik az orvosi zsargont, ugyanakkor a betegekkel is személyesebb viszonyt tarthatnak fenn. Ez a közvetlenség alkalmassá teheti őket arra is, hogy rálátásuk legyen a személy összetett szerepeire, viszonyaira és társadalmi helyére is.

Ez a feladatkör azonban furcsamód kiesni látszik, ha arra tekintünk, mit is vélne MacIntyre ideális orvos–beteg viszonyának. Ez ugyanis magában foglalná, hogy már az orvos maga is személyként, a maga viszonyaiban és szerepeinek teljességében tekint a betegre, és hogy eleve egy személyesebb, egyenesen baráti viszony áll fenn köztük (MacIntyre 1977a). Mit jelent azonban ez a baráti viszony? Az erre a kérdésre adott válasz, valamint a személy itt adott macintyre-i értelmezése több kérdést is felvet: ezekre térek át a most következő szakaszban.

II. AZ EMBERI INDIVIDUUM ÉS SZEREPEI

A személy fogalma MacIntyre orvosi etikájában szervesen összekapcsolódik a szerepekkel. Egyrészt felhívja rá a figyelmet, hogy a kórház bürokratikus világában a beteg-szerep az, ami számít, az individuum ehhez képest lecserélhető (MacIntyre 1979b. 85). Ugyanakkor a szerepeket mégiscsak olyannak írja le, amiktől hiba elvonatkoztatni. A beteg szerepvesztettsége egy abnormális állapot: jóllehet a beteg valóban leválik a kapcsolatairól, szerepeiről – ez az állapot

⁵ Pl. egy betegség terjedését okozhatják a patkányok egy városrészben, a patkányok jelenléte pedig lehet szociális összefüggések eredménye – ám az orvos ilyesfajta társadalmi összefüggésekkel már nem foglalkozik. Lásd MacIntyre 1978. 38.

azonban egyrészt kivétel, másrészt mindig csak részleges leválás, és sosem teljes (MacIntyre 1979b. 94). Szerinte egyenesen hamis az az (orvosi) elképzelés, hogy a páciens a szerepeitől függetlenül bírna bármilyen realitással (MacIntyre 1979b. 94).

Felfogásában a személy tehát nem más, mint szerepek sajátos keveréke, egysége (MacIntyre 1979b. 93; 1978. 47). MacIntyre szerint a szerepeitől függetlenként elgondolni a személyt nemcsak téves, de veszélyes is, mivel „szerepeitől függetlenül az emberi lény nem igazi individuum, emberi szubsztanciája eltűnik” (MacIntyre 1979b. 93). A viszonyaink konstituálják azt, akik vagyunk. Talán arra gondolva is írja ezt, hogy ha minden szereptől absztrahálva fogjuk fel a másik embert, úgy nagyon is könnyen helyezzük el egy előre lefektetett, könnyen kezelhető szerepben: a betegében. MacIntyre úgy gondolja, hogy amennyiben a személyt már a szerepek összességének gondoljuk el, úgy nem követjük el azt a hibát, hogy tevékenységeinek kontextusaitól, viszonyaitól és az ezek által formált és ezeket formáló javaitól lecsupaszítva közelítenénk meg.

A személy és a szerep e viszonya szorosan összefügg az ember társadalmi lényként való elgondolásával, és ezzel együtt MacIntyre társadalomfelfogásával is, amely azt sugallja, hogy a közösségek nem izolált egyénekből állnak, hanem mindenki a maga szerepénél fogva, mintegy az által része a közösségnek. Van azonban két további keretkategória, amelyek minden szereppel összefonódnak: ugyanis szerinte minden szerep a barát és az idegen kategóriájába ágyazódik. Mint említettem, MacIntyre úgy gondolná, hogy a barátok közti viszonyoknak kellene jellemeznie a beteg és az orvos kapcsolatát is, és ezen kívül szerinte férj és feleség, sőt általában az állampolgárok viszonya⁶ is a barátság kellene legyen (MacIntyre 1978. 44).

Itt természetesen az arisztotelianus barátságról van szó: egy olyan viszonyról, amely azáltal köt össze minket, hogy a jóról azonos módon gondolkodunk, és egymás javáért (illetve közös javunkért) is teszünk az effajta barátságban. Ezzel szemben az „idegen” az, akivel „nincsen semmi kapcsolatunk” (uo.). Ez a fogalom a „barát” ellenpólusa, és annyiban nem tűnik teljesen egysíkúnak, hogy MacIntyre csak annyit mond róla: az idegennel nem feltétlenül osztozunk a jónak bármilyen koncepcióján – ez pedig elvileg megengedne némi átfedést is (uo.). Viszont ezután egy merevebb dichotómiát sugallva hozzáteszi: bármi is alakuljon ki idegenek közt, az csakis szerződésen alapulhat vagy erőviszonyokon és „csábításon” (*seduction* – lásd MacIntyre 1978. 45), mely utóbbin bizonyára *Az erény nyomában* című műben jellemzett manipulációt érthetjük (MacIntyre

⁶ Bár azt is megjegyzi: néha jobb, ha valamely szerep betöltőjét idegennek tekintjük, pl. az ügyvédek (MacIntyre 1978. 46). Ám ez a megjegyzés általában a politikai filozófiája és a fentiek fényében nehezen érthető – leginkább az ügyvédekkel szemben máshol előadott kritikájával állhat összefüggésben, amely az ügyvédi szerep kiküszöbölendősége melletti érvként is értelmezhető.

1981/1999. 41–42). Ez alapján lehet valaki az ismerősöm úgy, hogy ebben az értelemben idegen.⁷

Mindenesetre érthető, hogy úgy gondolja: problémás, hogy ma már nem világos, hogy az orvos a barátunk-e vagy sem (MacIntyre 1978. 46). Persze alighanem a legtöbben, akik barátot szeretnének látni az orvosban, nem a fogalmat tartják szem előtt. Ugyanakkor valóban tévedhetnek abban, hogy az orvos a gyógy módjuk meghatározásakor ugyanazt tartja a páciensek javának, mint ők. Azzal, hogy MacIntyre azt tartja szerencsésnek, ha az orvos és a beteg barátok, azt is implikálja a barátság fenti fogalmából eredően, hogy ideális esetben osztoznak jó-felfogásukban és tesznek is egymás javáért. Az orvos azonban ma többnyire idegen, pontosabban aligha világos páciensei számára a jó-felfogása – és nem is világosít fel, milyen jó-koncepción alapulnak orvosi javaslatai, egyszerűen kinyilatkoztatja azokat a beteg számára. Az orvossal mint idegennel szemben MacIntyre szerint a kölcsönös bizalom helyett „az idegenek iránti nagyon is igazolt félelmet és gyanakvást” kellene működtetnünk (MacIntyre (1977a. 207).

Úgy gondolom, MacIntyre állításaival az orvosi szereptévesztésekről és a beteghez való holisztikus viszonyulás kívánatosságáról, a barátság megközelítés előnyeiről egyetérthetünk akkor is, ha nem fogadjuk el sem azt, hogy a személyt csak szerepek összességének lássuk, sem azt, hogy a barát és az idegen mindent átítató viszonyok, amelyek az egymás javáért cselekvést egyik esetben egyértelművé teszik, a másik esetben csupán kikényszeríthető vagy hízgelgessel elérhető viselkedéssé. Mint azonban sok más esetben, MacIntyre egyik legjobb kritikusa ebben maga MacIntyre: később ugyanis anélkül, hogy erre felhívta volna a figyelmet, a szerepek és az idegen kategóriájának más, szerencsésebb megközelítését vezette be.

Az erény nyomában ebből a szempontból átmenetet látszik képezni: túlzás lenne az itt szereplő megközelítést ellentmondásosnak beállítani, mindenestre a szerepek és a személy viszonya itt végeredményben tisztázatlan marad. A könyv történeti-erkölcsi vizsgálódásának kronológiailag legkorábbi pontját a „hősi társadalmak” képezik: ezekben az ember „szerepe alapján tudja, hogy ki is ő” (MacIntyre 1981/1999. 168). Az erények szintén elválaszthatatlanok a szerepektől: ezek „pontosan azok a tulajdonságok, melyek a szabad embert a szerepében megtartják, és melyek a szerepe által elvárt cselekedetekben nyilvánulnak meg” (MacIntyre 1981/1999. 169). Ezen a MacIntyre képviselte erkölcsfilozófiai tradíció túl kíván lépni, ugyanakkor a könyv épp azért kritizálja Sartre-t, mert szerin-

⁷ Bár MacIntyre szerencsére nem a tendenciózus „ellenség” címkét választja erre a fajta viszonyra, mégis egyértelmű azonosság áll fenn Carl Schmitt (1932/2002. 19) koncepciójával, amely szerint a „specifikus politikai megkülönböztetés [...] a barát és ellenség [...]. Az ellenség éppen a másik, az idegen, és lényegéhez elegendő, hogy különösen intenzív értelemben egzisztenciálisan valami más és idegen, úgyhogy szélsőséges esetben konfliktusok lehetségesek vele, melyek nem dönthetők el sem előzetesen meghozott általános normatív szabályozással, sem a konfliktusban részt nem vevő és ezért pártatlan harmadik ítéletével.”

te „döntő tévedés az, ha az ént a szerepeivel azonosítjuk” (MacIntyre 1981/1999. 52). Ám ha Sartre ebben téved a könyv álláspontja szerint, akkor MacIntyre itt szereplő koncepciója alapján az én azonos a szerepeivel. Amikor a hősi társadalmak és a sartre-i egzisztencializmus hibáinál egy helyesebb, összetettebb álláspontot igyekszik az arisztotelianizmusnak tulajdonítva megfogalmazni, MacIntyre azt írja: én „a testem vagyok, s a testem társadalmi, adott szülőktől származik, adott közösségben van, specifikus társadalmi identitással rendelkezik” (MacIntyre 1981/1999. 233). Ám ettől még nem válik egészen világossá, hogy önmagát és Arisztotelészt a „klasszikus tradícióhoz” sorolja-e, amelyet úgy jellemez, hogy eszerint „embernek lenni annyit tesz, mint szerepek egy készletét betölteni” (MacIntyre 1981/1999. 87), vagy úgy látja, hogy ezzel Arisztotelész is és saját maga is szakít. Az előbbi értelmezésre több minden utal a szövegben, ám Arisztotelésznek mégis olyan álláspontot tulajdonít jóval később, aminek nincs értelme, ha az előző tézissel összevonjuk: eszerint még „ha bizonyos erények csak bizonyos típusú emberek számára állnak is rendelkezésre, mindazonáltal az erények az emberhez mint olyanhoz tartoznak, s nem az emberhez, mint aki valamilyen szerepet betölt” (MacIntyre 1981/1999. 248).⁸ Ha az ember nem más, mint a szerepei, akkor nincs értelme az embernek tulajdonítani bizonyos jellemzőket (itt az erényeket), amelyek a szerepeitől függetlenül illetik meg. Emiatt a mű Arisztotelész-értelmezése problémásnak tűnik, de a szerző saját vélekedése is ezt a pontot illetően. A könyv álláspontja tehát a szerepek és az ember mint ember viszonyának vonatkozásában nem válik kellőképp egyértelművé.

Az *erény nyomában* lapjain az idegen sem pusztán olyasvalaki már, akivel nincs semmiféle kapcsolatunk: ahogy a személy és a szerep vonatkozásában egy dialektikusabb viszony látszik kibontakozni itt, úgy az idegenek közt is. Az idegennel ugyanis épp az a kapcsolatunk, hogy számunkra idegen. Az antik görög és a középkori társadalom elemzése szolgáltatja erre a felfogásra a példát: „görögben ugyanaz a szó jelenti az »idegent« és a »vendéget« is. Az idegent korlátozott, de jól körülírt kedvességgel kell fogadni” (MacIntyre 1981/1999. 171) – tehát nem azzal a félelemmel vegyes gyanakvással, amelyet MacIntyre a modern kontextusban indokoltnak tartott. A középkori társadalomban pedig jóllehet megvan rá az esély, hogy elhagyjam vagy elveszítsem addigi helyem – „[s]záműzötté, idegenné, vándorrá válhatok” –, ugyanakkor „ezek szintén meghatározott, az ókori és a középkori közösségeken belül is elismert társadalmi szerepek. [...]

⁸ Miközben az orvosi etikai cikkek – mint láttuk – amellet állnak ki, hogy a személy szerepeitől függetlenül nem bír realitással, az ezzel szembenő fenti, arisztotelészi elv mégis megjelenik bennük egy ponton. A *How Virtues Become Vices: Medicine and Society* című cikk fejti ki, hogy például a katonai erény nem erény, amennyiben a katonai kiképzésben elsajátított és a katonaként gyakorolt képességeként értjük. Ebben az értelemben ugyanis a katona szakismeretének, jártasságának része (MacIntyre 1975. 15). Hozzátehetjük: míg a katona lehet csakis harci helyzetekben bátor, addig az arisztotelészi erény értelmében az igazi bátorság minden szerepet és szituációt átívelően megnyilvánul.

Az egyén énje meghatározásának részeként még az elszigeteltségbe is magával viszi társadalmi szerepeit” (MacIntyre 1981/1999. 233).

A *Dependent Rational Animals* egy ponton a szabálykövetéssel kapcsolatban világosan felveti a dilemmát, hogy partikuláris esetekben az idegenekkel vendégszeretően kell-e viselkednünk vagy potenciálisan veszélyes alakokként óvatos gyanakvással kell-e őket kezelnünk (MacIntyre 1999. 93). Később már a könyv központi érvelését láthatjuk működni, amikor visszatér ennek a kérdésnek a megválaszolásához. Röviden összefoglalva, ez az érvelés onnan indul el, hogy életünk első szakaszában, öregségünkben és a kettő közt különböző periódusokban betegként a másokra utaltság különböző fokú fázisait éljük át. Ennek következtében valamilyen mértékben mindenkinek szüksége van mások segítségére. Emiatt az emberi közösségek „adáson és fogadáson alapuló” hálózatait kell hogy kiépítsék (MacIntyre 1999/2002. 97), amelyekben mi éppúgy segítünk másoknak, ahogy mások nekünk: enélkül a közjó csorbul, a virágzó közösségek lehetetlenné válnak. Ezt a fajta támogatást az erények garantálják a leginkább, mivel egészen természetessé, bensőnkéből fakadóvá teszik mások megsegítését. A „községek működéséhez fontos, hogy közös életükben meglegyen az »idegen« szerepe, aki a közösségen kívülről érkezett, és akinek vendégszeretettel tartozunk, pontosan azért, mert idegen” (MacIntyre 1999. 123).⁹

Ennél valamivel részletesebben, ugyanakkor ehhez a gondolatmenethez csatlakozva fejti ki MacIntyre az idegenekhez való támogató hozzáállás indoklását a *The Need for a Standard of Care* cikkében, amely a *Dependent Rational Animals*-ben vázolt etikát elsősorban a fogyatékosok gondozásával kapcsolatban konkretizálja. MacIntyre ebben így fogalmaz:

...döntő jelentőségű, hogy legtöbbször csak úgy lehetünk képesek a komoly szükséglet szenvedőkről gondoskodni, hogy segítséget kapunk olyan egyénektől vagy csoportoktól, akik máskülönben idegenek lennének. Az adás és fogadás hálózata szükségyszerűen túlterjed a családon és a közvetlen helyi közösségen, így felszólítva találjuk magunkat arra, hogy az idegeneknek is adjunk, amiként ők is felszólítva találják magukat, hogy nekünk adjanak. (MacIntyre 2000. 83.)

⁹ Egyik anonim bírálóm felvetette, hogy a művek összehasonlítása során összemosódhatott értelmezésemben az idegen kétféle értelme: az, amelyet Schmitzhez kötöttem, és amelynek egy lényeges mozzanata a személyek jóról alkotott koncepciójának alapvető különbözősége, valamint a társadalom számára „ismeretlen”, kívülálló értelmében vett idegen. A felvetés teljes mértékben érthető, ugyanakkor úgy vélem, az iménti macintyre-i helyek mindkét értelemben vett idegenre vonatkoznak: aki „jövevény” a közösségünkben, és nem is egyezik közösségünkkel a jó-fogalma, annak is (vendég)szeretettel tartozunk, ami szemben áll a könyv elejéről idézett gyanakvással, valamint az orvosi etikai cikkek azon idézett megjegyzésével is, hogy az idegennel csak szerződés, erő vagy manipuláció lehet a kapcsolatunk alapja.

Emellett a korábbi macintyre-i megközelítésből az a tétel is revideálásra került, miszerint az idegentől eleve félnünk kellene. Egy 1994-es cikkében MacIntyre megállapította, hogy a közvetlen kapcsolatainkon és a közösségeinken kívülállók nem jelentenek veszélyt „egyszerűen azért, mert kívülállók, mert idegenek. És ennek feltételezése minden esetben a züllesztő (*corrupting*) képzelet műve” (MacIntyre 1994/2006. 138).

Visszatérve általánosságban a szerepekre, *Az erény nyomában*hoz hasonlóan MacIntyre-nek a későbbi írásaiban is érzékelhetőek feszültségek azt illetően, hogy az embert mennyire foghatjuk fel szerinte a szerepeitől és közösségétől függetlenül létezőnek, és mennyire lehet az erkölcs alapegysége vagy az individuum mint individuum vagy az individuum mint adott közösség bizonyos szerepekkel rendelkező tagja (vö. MacIntyre 1994/2006. 140). Élesebben kibomlik az orvosi etikát tagláló írásoktól való elmozdulás, ha közvetlenül a *Dependent Rational Animals* fémjelezte korszakhoz fordulunk. Bár ez a mű sok tekintetben vázlatos, azonban a szerepek explicite is tárgyalásra kerülnek – és itt lényeges az, hogy míg *Az erény nyomában* elsősorban szociális keretrendszerben gondolkodott, addig itt egy metafizika, illetve „metafizikus biológia” kerül a szociális felfogás mögé:¹⁰ hiszen így az ember felfogása a társadalmi koncepcióhoz képest szélesebb mozgástérrel rendelkezik.

Az ember javairól való gondolkodás nem történhet csupán a szerepek vagy a társadalmi viszonyok alapján. Ehhez képest tovább tudunk lépni. Ez abban is tükröződik, hogy a javaknak itt háromféle típusát különíti el MacIntyre (1999. 66). Az első esetében valamit csak mint eszközt ítélünk jónak, a másodikban egy szerep betöltésében, egy gyakorlat folytatásában vagy egy tevékenységben ítélünk jónak valakit – még hozzá amennyiben ebben a tevékenységben megvalósít célként felfogható belső jókat.¹¹ Azonban még ha valaki jó is valamely szerepben, és meg is valósít általa javakat, továbbra is feltehető a kérdés: ennek a szerepnek és ezeknek a javaknak valóban olyan jelentőséggel kellene rendelkeznie az illető egyén életében, valamint a társadalom egészében, mint amellyel jelenleg rendelkeznek? Ennek a kérdésnek a megválaszolásához a szerepeken és gyakorlatokon túl kell lépni, „az ember mint ember” javához (MacIntyre 1999. 67). Ez a továbblépés már csak azért is szükséges, mert a cselekvéseink igazolása vagy magyarázata során magunkat kellene igazolnunk, és ez nem történik meg, ha csak a szerepeket igazoljuk. Hisz továbbra is felvethető a kérdés: az egyén maga miért úgy valósította meg azt a szerepet és miért foglalja el egyáltalán ezt a szerepet (vö. MacIntyre 1999. 148–149)?

¹⁰ Ahogy *Az erény nyomában* harmadik kiadásához írt előszavában írja a szerző: a könyv eredetileg pusztán szociális fogalmakkal kívánt számot adni az emberi javokról – ám ez szükség-szerűen elégtelen volt egy metafizikai alap nélkül (MacIntyre 1981/2007. xi).

¹¹ A „belső jó” MacIntyre-nél elsősorban olyasmit jelent, amit csak adott gyakorlat által valósíthatunk meg, más gyakorlatban vagy más eszközzel nem elérhető (MacIntyre 1981/1999. 248–249).

A *The Need for a Standard of Care* azt is megemlíti, hogy a gondoskodásban nem csak akkor hibázhatunk, ha valakinek bizonyos szükségleteivel nem törődünk, vagy – mint ez az orvosi etikai cikkekben a döntő volt – ha valakit nem hozzánk bizonyos módokon kapcsolódó másiknak tekintünk. Hanem akkor is, ha valakit nem egyénként kezelünk (MacIntyre 2000. 83). A személy és viszonyainak összefüggéséről pedig egy összetett kép bomlik itt ki, amely szerint

Marx helyesen hangsúlyozta, hogy az én nem egy külön dolog a társadalmi viszonyokhoz képest. Igaz, hogy senki sem redukálható a társadalmi viszonyaira. Ugyanakkor e viszonyoknak konstitutív szerepe van annak meghatározásában [*constitutive of*], hogy kik is vagyunk, az egyes egyének java pedig nem a többiektől való elszigeteltségében a java, hanem a másokhoz való viszonyában (MacIntyre 2000. 84).

Ez a megfogalmazás már felhívja a figyelmet a redukcionizmus hibájára, és meghagyja annak lehetőségét, hogy más mozzanatok is hasonló kulcsszerepet játszhatnak a személy meghatározásában. És persze igaz, hogy az ember nem elszigeteltségében gondolandó el, mint javakkal rendelkező, ugyanakkor viszonyait normatív meg határozóan lehet olyan szempont, amiből javai következnek, és amelynek perspektívájából adott viszonyai épp nem megfelelőnek bizonyulnak: ez lehet az „ember mint ember” fogalma is, amellyel korábban már találkoztunk. Ennek az opciónak az indokoltsága mellett találhatunk jó érveket MacIntyre más szövegeiben.

A legegységelműbben MacIntyre írásai közül a *Dependent Rational Animals*-szel egy időben íródott *Social Structures and Their Threats to Moral Agency* című fogalmaz a szerepek másodlagosságáról. Orvosi etikai írásaiban arra figyelmeztette, hogy a betegnek sem csupán passzív szerepet kell szánni, úgy fejezi ki magát, hogy „aktív morális ágensekké” kell válniuk (MacIntyre 1977a. 211), a *Dependent Rational Animals*ben pedig már „független racionális ágenssé” válásunk fontosságát húzza alá (MacIntyre 1999. 5), addig itt az ágencia első feltételeként említi, hogy identitásunkat úgy kell megértenünk, és úgy is kell prezentálnunk, mint amely különbözik a betöltött szerepeinktől. Individuumokként, nem pedig szerepeket eljátszókként kell felfognunk magunkat. Jóllehet „az egyének életét nagyrészt az általuk eljátszott szerepek konstituálják, ugyanakkor általában képesek reflektálni szerepjátszásukra nem a szerepeik diktálta módokon” (MacIntyre 1999/2006. 190). Önmagunknak szerepeinktől elkülönülteként való felfogása épp az ilyenfajta reflexió lehetősége miatt bír jelentőséggel, akár önmagunkkal szemben, akár – mint a *Dependent Rational Animals*ben láttuk – abban az esetben, ha mások számára igazoljuk, magyarázzuk tetteinket. Ez a fajta különbség teremti meg az ahhoz szükséges távolságot, hogy a szerepeinkben vagy a közösségeinkben kódolt magatartási mintázatokat felül tudjuk bírálni. Ha csupán a szerepeinkből állnánk, akkor ezek felülvizsgálata csakis meghasonlást jelenthetne. Az a kérdés,

hogyan ez a fajta felülvizsgálás értelmes vagy ártalmas, továbbvezet egy másik témához, amely szintén hangsúlyos MacIntyre orvosi etikai cikksorozatában: a tekintély és az autonómia dichotómiájához.

III. TEKINTÉLY ÉS FÜGGETLENSÉG

Orvosi etikai írásaiban MacIntyre a tekintély egy sajátos formáját veszi védelmébe. Ez ugyanis nem az a fajta tekintély, amire akkor van szükség, amikor egy önkényes döntést valakinek muszáj meghoznia egy társulás tagjai közül, és emiatt valakit felruházunk a vezetéshez szükséges autoritással (MacIntyre 1977a. 199). Ez ugyanis már csak egy eltorzult maradvány, külsődleges javakat (pénzt és hatalmat) szem előtt tartó intézmény ahhoz képest, ami egy hagyomány értékeit továbbvivő tekintély volt ezeken a beszűkült „politikai és institucionális” kontextusokon túl (MacIntyre 1977a. 199). Ehelyett a tekintély nem egy önkényes döntés meghozására, hanem egy racionális lépés megtételére hivatott. Egy már létező szabály vagy tradíció kiterjesztésére, illetve egy eset értelmezésére és a fennálló minta alkalmazására erre az értelmezett esetre, amely adott körülmények közt a hagyomány vagy a szabály módosítását is jelentheti. Ilyen esetben egy tapasztaltabb személy ítélőképességére van szükség, hogy megmondja, mi lenne az eddigiek fényében a megfelelő, illetve racionális opció.

Paul Feyerabend és Polányi Mihály tudományfilozófiája arra vezetik MacIntyre-t (vö. MacIntyre 1977a. 200–201), hogy megállapítsa: a tudományos haladáshoz szükséges az olyan hagyomány, amely lefekteti a haladás mércéit, de ezzel együtt a tekintély is, aki a mércét alkalmazza és olykor innovációt hajt végre – ugyanis sem az alkalmazás, sem az innováció nem vihető végbe a mérce mechanikus követésével, hanem csakis a kellő ítéletalkotási képesség segítségével.

Mind magának a hagyománynak, mind az azt fenntartó és előrevivő tekintélynek alapfeltétele az őket övező széles körű egyetértés: mert „bár a tekintély gyakorlása lehet hibás, fennmaradása egyértelműen összeegyeztethetetlen folytonos lázadással vagy akár túl gyakori megkérdőjelezésével” (MacIntyre 1977a. 200). Emiatt még ha saját belátásunk el is tér tőle, alkalmazkodni kell a tekintély ítéleteihez.

Mindez pedig érvényes az orvostudományra is (MacIntyre 1977a. 204). A tekintély egyrészt ott kap szerepet, ahol az orvoslás maga áthagyományozódik tudósok és doktorok egyik generációjáról a következő generációjára. Másrészt az orvos és a beteg viszonyában. Ez utóbbi azonban a fentiekből láthatóan csak akkor érvényes, ha orvos és beteg egyetért, ha ugyanazon hagyománynak részei, ha összhang van köztük a javakat illetően – vagyis ha a fent kifejtett értelemben barátok. Hiszen ha ez az egyezés megvan, akkor az orvos ítélőképessége alapján megfelelően alkalmazhatja szakismeretét és a jóról alkotott elképzelését a páciens esetére, ennek megfelelően megválasztva a kezelési módot. A beteg

számíthat rá, hogy ugyanazt a jót tartja szem előtt az orvos, mint amit ő is tartana – így működhet köztük a megfelelő tekintélyi és bizalmi viszony.

A mai társadalmakban azonban az orvos és a beteg jellemzően semmilyen értelemben nem barátok. Az előző szakaszban ismertetett szereptévesztések is mind falat emelnek orvos és beteg közé – kifejezetten előre meghatározott javakat szem előtt tartva, a beteg személyes preferenciáinak figyelmen kívül hagyásával. Ehhez képest az orvosi tekintély gyakorlatilag továbbra is úgy működik, mintha a jóról alkotott egyetértés meglenne: az orvos nem lehetőségeket ajánl fel és valószínűségeket vázol (a tévedési esélyek latolgatásáról már nem is beszélve) a betegre bízva, hogy döntsön belátása szerint – hanem mintegy utasítja a beteget (MacIntyre 1977a. 205).

Az orvos megfelelő viszonyulása e körülmények közt viszont az lenne, hogy kellő információval látja el a beteget, a bizonytalanságok felfedése mellett, s így az ő belátására bízva a kezelés kiválasztását (MacIntyre 1979b. 94). Ez magával vonná, hogy az orvos a beteget racionális és autonóm ágensnek tekinti, és ez gátat vetne a szereptévesztéseknek is (MacIntyre 1979b. 94–95). Ehhez azonban szükségesnek látja hozzátenni MacIntyre, hogy ez nem jelenti a páciens magára hagyását legégetőbb döntésében: a racionalitást és az autonómiát ugyanis a személy szerepei és közösségi kapcsolatai teremtik meg. Így ebben az esetben sem „individuális autonómiáját kell tisztelnünk” (MacIntyre 1979b. 94).

MacIntyre azt is egyértelművé teszi, hogy milyen antropológia az, amellyel szemben megfogalmazza autonómiára vonatkozó álláspontját. Az általa kifogásolt nézet szerint erkölcsi ágens akkor lehet valaki, ha képes megszabadulni minden „fennállótól” (*positivity*), képes „hátrébb lépni bármely partikuláris [...] hagyománytól, így ítéletet tud mondani róla egy független nézőpontból. Az egyén erkölcsi ágensként elválik minden társadalmi tagságtól, [...] identitása preszociális, egyetlen társas szerepből sem eredhet” (MacIntyre 1978. 40). Sőt, eszerint az ideál szerint az ágensnek minden társadalmi jelenségről fel kell tennie a kérdést: „Van-e egyáltalán az előírásainak (*declarations*) bármiféle erkölcsi értéke?” (MacIntyre 1978. 41).

Azt, hogy az autonómia idézett macintyre-i kezelése problémás, akkor is megállapíthatjuk, ha egyetértünk vele mind a hagyomány és a tekintély értékeit, mind az orvoslásban elfoglalt szerepüket illetően. Ám miért ne tekinthetné az orvos autonómnak a beteget, még ha barátok is, még ha ugyanannak az autonómiát konstituáló közösségnek is a tagjai? És miért ne tekinthetnének a felülbírást, megkérdőjelezést ugyanolyan értékesnek, sőt a hagyományhoz szükségesnek, mint az autoritás követését? Az alábbiakban a MacIntyre orvosi etikája mögött húzódó koncepcióját tekintve részlegesen ismertetem, hogy MacIntyre ezekben az aspektusokban hogyan írta felül korábbi állításait, és írásainak segítségével amellek érvelek, hogy a felülvizsgálás kiszorítása morális hiba lenne.

Az *erény nyomában* ebben a tekintetben véleményem szerint ismét nem tartalmaz egy kidolgozott koncepciót, inkább egy elmozduló pozícióról ad pillanat-

képet. Ám világossá teszi, hogy a szerepek adottnak vétele miért hat a racionális vizsgálódással szemben, és hogy amennyiben elfogadjuk a hősi társadalmakhoz hasonlóan a közösségnek az egyén pozíciója determinálásában játszott döntő fontosságát, úgy csak az idegen lehet az, aki egy társadalmat bírál – egyúttal pedig az, aki a társadalmat mindenestül átvilágítaná, az eleve kívülállóvá válik:

A hősi kor énjéből pontosan az a jellegzetesség hiányzik, amelyet – mint már láttuk – bizonyos modern morálfilozófusok az emberi én lényegi jellegzetességének tekintenek, nevezetesen az a képesség, hogy minden konkrét állásponttól [...] elszakadva, mintegy egy lépéssel hátrébb lépve kívülről szemlélje és ítélje meg ezt a nézőpontot [...]. A hősi társadalomban csak az idegen számára van „kívül”. (MacIntyre 1981/1999. 174.)

Viszont a hősi társadalmak korszaka után megjelenik az a fajta megosztottság, ami lehetővé teszi a felülbírálat, és lehetetlenné a hősi társadalmak nézőpontjának elfoglalását. Ezt MacIntyre a szophoklészi drámákban kikristályosodó antropológiához kapcsolja, amelyben az „én túllép a társadalmi szerepek korlátain, és képes megkérdőjelezni ezeket a szerepeket” (uo.).

Azt is érdemes megjegyezni, hogy a tradíciókat fenntartó egyetértés hangsúlyozása mellett felbukkan a belső antagonizmus is: „ha helyes a leírásom az erkölcsi tradíció természetéről – írja MacIntyre –, a tradíciót saját belső vitái és konfliktusai tartják fenn és fejlesztik tovább” (MacIntyre 1981/1999. 348). Sőt, ez a konfliktus nemcsak a hagyományt előre hajtó üzemanyag lehet, de a hagyomány elengedhetetlen alkotóeleme is egyúttal. *Az erény nyomában* közvetlenül folytató *Whose Justice? Which Rationality?* csak még inkább megerősíti, hogy a különböző tradíciókat egymással az alapján mérhetjük össze, hogy mennyire képesek korábbi szakaszaik „korlátait túllépni, és gyógyírt kínálni hibáikra” (MacIntyre 1988. 7). Ez pedig ismét egy dialektikus pont: a múlt szükséges, így nem engedhetjük el, viszont részben épp azért nem, hogy túlléphessünk esetleges korlátozottságán. Ez a fajta túllépés nyilván történhetne a tekintély korábbi normákat felülvizsgáló, kitágító ítélete alapján is, amelyről az orvosi etikát tárgyaló írások beszéltek – ennél azonban többről van szó bizonyos esetekben.

Időnként nem egy tekintélyszemély, hanem egy mindennapi egyén lesz az, akinek mégis meg kell kérdőjeleznie társadalmát, szerepeit, viszonyait. Ehhez azonban részben a hagyomány fogja szolgáltatni a támaszt minden esetben, ugyanis a hagyományunk nélkül nem válhatunk a korábbi tradicionális nézeteket kérdőre vonó autonóm egyénekké sem. A hagyományok egyik feladata éppen az, hogy lehetővé tegyék számunkra autonómiánk megteremtését, és az egyik mércéjük pontosan az, hogy ezt milyen mértékben teszik lehetővé.

A Dependent Rational Animals már egyértelműen e megközelítés mellett foglal állást, az orvosi etikai írásokkal éles ellentétben kiemelve az „individuális autonómiát”, ami a „független választásra való képesség”, amelyre MacIntyre sze-

rint a „modern morálfilozófia helyesen helyezett nagy hangsúlyt” (MacIntyre 1999. 8). Emellé odaállítja egyúttal azt is, hogy az „elismert egymásrautaltság” (*acknowledged dependence*) is szükséges a „független racionális ágenciához” (uo.). Az autonómiát és az ágenciát ugyanis itt sem látja olyan vívmánynak, amelyre az egyén önmagától képes lenne.

Értelmezésem szerint mindaz, amit MacIntyre ebben a könyvben az állati természetünkhöz való viszonyunkról ír, és arról, hogyan fejleszthetjük tovább, haladhatjuk meg, *mutatis mutandis* igaz a tekintély és a hagyomány macintyre-i felfogására is. Életünk kezdetén úgymond mindannyian egy „állati sorból” indulunk, másokra teljesen ráutalva, sebezhetően – és ezt az állapotot később is csak kisebb vagy nagyobb mértékben hagyhatjuk magunk mögött, teljességgel sohasem: betegségünkben, öregségünkben ismét ez az állapot térhet vissza. De ebből az állati állapotból hogyan juthatunk el ahhoz, hogy „független gondolkodókká”¹² váljunk?

Az állat és az ember közti különbség MacIntyre szerint nem egy éles vonal, hanem egy skálaszerű átmenet (MacIntyre 1999. 57). Olyan filozófusok ellen érvel itt, akik tagadják, hogy az állatoknak – nyelv hiányában – indokaik, hiteik vagy heideggeri értelemben véve „világuk” lehetne. Ezzel szemben MacIntyre az ember és állat közti átmenet folytonosságára helyezi a hangsúlyt, amellel érvelve, hogy az állatoknak például *nyelvelőttes* indokaik vannak. Épp emiatt lehetséges, hogy amikor a többi állathoz képest továbblépünk ezen, már képesek vagyunk indokokra reflektálni: a reflexió nincs meg előzetes alapanyag nélkül. A döntő lépcsőfok nem is annyira a nyelv (a könyvben hosszabban tárgyalt delfinek például képesek is speciális nyelveket megtanulni), hanem a reflexió eszközét jelentő *kérdésfeltevés* elsajátítása, amelynek köszönhetően racionálissá válhatunk (MacIntyre 1999. 56). Az állati természet azonban nem olyasmi, amit magunk mögött hagynánk ekkor: „soha nem függetleníthetjük magunkat állati természetunktől és örökségünktől” (MacIntyre 1999. 49).

Azzal, hogy állati javainkra reflektálni tudunk, egyúttal arra is képessé válunk, hogy korigáljuk magunkat és újrakalibráljuk hiteinket, vágyainkat és így tetteinket. Az „első lépés” az, amikor „a gyermek meg tudja fontolni, hogy az a jó, amire állati természeténél fogva jelenleg irányul, nem alacsonyabb rendű-e egy másfajta jóhoz képest, és hogy ez a jó nem szolgáltat-e jobb indokot a cselekvésre” (MacIntyre 1999. 56). Ám ennek van egy előzetes feltétele: csak akkor következhet be, „ha már volt egy jó, amire irányult, és amely indokot adott a cselekvésre” (uo.). A viszony tehát dialektikus: ha nincs már előzetesen az állati

¹² Az *independent (practical) reasoner* kifejezés fordítását lásd MacIntyre 1999/2002. 97. Érdekes megjegyezni, hogy a gyakorlati „gondolkodás” (és nem a gondolkodó) fogalmára utalva *Az erény nyomában* magyar fordításában a „gyakorlati okoskodás” szerepel, lásd pl. MacIntyre 1981/1999. 118.

természetünk, akkor nincs mire reflektáljunk, nincs mivel elsajátítsuk a reflexió képességét, és nem tudunk javítani sem magunkon.

A tradícióinkhoz és tanítóinkhoz ugyanilyen viszony fűz minket. Ahogy a *Whose Justice? Which Rationality?* modellje sugallja: a tradíciók korai szakaszai – ahogy valószínűleg korai életszakaszunk fénytörésében az életünkben elsőként elsajátított tradíció is – számos megkérdőjelezetlen tekintélyt és mércét foglalnak magukban, amelyeket szükséges felülről (vö. MacIntyre 1988. 355–356).¹³ Ahogy állati természetünk rögzítette vágyainkhoz és ítéleteinkhez hátrébb kell tudnunk lépni (vö. MacIntyre 1999. 54, 72), ugyanígy a hagyomány szerinti javakhoz és igazságokhoz képest is.

A tradíciók jó esetben segítenek, hogy felülemelkedjünk adott állapotukban meglévő határaikon, ám tökéletesen nem szakadhatunk el tőlük. A javítás azonban akkor sem lenne lehetséges, ha már nem lenne meg az, amit és ami alapján korrigálni tudunk. Eredeti tradíciónkhoz képest a függetlenségünk pedig csak fokozati lehet: többé vagy kevésbé függetlenedünk tőle. Nem csupán szójáték úgy fogalmazni, hogy mind állati természetünket, mind eredeti tradíciónkat megszüntetve megőrizzük, ha felül is emelkedünk rajtuk. A követésre érdemes tradíciók pedig – mint láttuk – kifejezetten elősegítik ezt a fajta továbblépést korábbi korlátaikhoz képest a reflexióra nevelés által.¹⁴

Ahhoz, hogy „kibontakoztassuk képességeinket független gondolkodóként, és hogy így kiteljesedjünk (*flourish*) fajunk tagjaként, el kell jutnunk attól, hogy elfogadjuk, amit első tanítóinktól hallottunk, ahhoz, hogy megalkotjuk saját, független ítéleteinket” (MacIntyre 1999. 71). Miközben ehhez elengedhetetlenek az „első tanítók”, a kiinduló tradíció. Az iménti idézetből két külön aspektust is érdemes kiemelni: egyrészt a reflexió szükségességét az emberek számára, másrészt azt, hogy a saját ítéleteink is támaszkodnak másokra. Először is: a macintyre-i elgondolás szerint emberként sajátosságunk a reflexió, ezáltal a független gondolkodás képessége is, és ennek gyakorlása nélkül nem bontakozhatunk ki mint emberek. A delfinektől eltérően az „emberek nem képesek kiteljesedni, ha nem vitáznak másokkal” (MacIntyre 1999. 68).

Ám nemcsak a reflexió és a vitázás, hanem egyenesen az ellentmondás, az egyet nem értés is szükséges. Egy későbbi könyvben, az *Ethics in the Conflicts of*

¹³ A félreértések elkerülése végett megjegyzendő: ez nem mindig jelenti, hogy az általunk korán elsajátított tradíciót le kell váltanunk egy másikra. Lehetséges, hogy a tradíciónkról adott saját értelmezésünk szorul átgondolásra, vagy ami még valószínűbb, hogy a tradíciónkat a leváltása nélkül szükséges továbblendíteni – ez kisebb vagy nagyobb változtatást is jelenthet.

¹⁴ Egyik anonim bírálóm felvetette, hogy a tekintély maga is lehet a szkepszis megtestesítője, így a reflexióra, illetve a rákérdésre is nevelhet (lásd pl. Szókratész autoritását az ókorban). Véleményem szerint a fent írtak arra világítanak rá, hogy az itteni értelemben vett tradíciók egyik fontos lehetséges erénye épp ez MacIntyre koncepciójában – a rákérdést elnyomó, ignoráló vagy egyszerűen csak mellőző hagyományok alacsonyabb rendűek maradnak a többi tradícióval szemben. Tisztázatlanságaik, inkohereciáik miatt elmaradnak a többi hagyománytól.

*Modernity*ben MacIntyre már ezt is tételesen kimondja: „a racionális vizsgálódás az emberi kiteljesedés mibenlétét [...] illetően, valamint az ebből származó egyet nem értés maga is a kiteljesedés jele” (MacIntyre 2016. 25–26). Már csak azért is, mert – ahogy később kifejti – a hibák kijavítása, valamint egyáltalán „a felfedezés [...] általában az egyet nem értés és a vita eredményei” (MacIntyre 2016. 30–31).

Továbbmenve: a fenti idézet a másoktól való tanulást és a saját ítélet képességét is szorosan összekapcsolja. Tanulnunk kell másoktól ahhoz, hogy képesek legyünk saját magunk ítéletének megalkotására (vö. MacIntyre 1999. 71). Ezt erősíti meg MacIntyre a *Some Enlightenment Projects Reconsidered* című cikkében. Itt azt írja: Kant a felvilágosodás primer feladataként annak elérését határozta meg, hogy az „emberek önállóan [*for oneself*] gondolkodjanak, és ne egy bizonyos tekintély előírásainak megfelelően” (MacIntyre 1995/2006. 172). Ezt MacIntyre kiegészíti többek közt azzal, hogy egyrészt az önálló gondolkodás azt is jelenti mindig, hogy másokkal együttműködve gondolkodunk, másrészt hogy nem feltétlenül baj, ha másokra vagy bizonyos autoritásokra támaszkodunk. Utóbbival kapcsolatban felhoz egy példát Kanttól. Ez annak az esete, amikor Kant elítéli a következő okoskodást: „Ha van [...] egy orvosom, aki megszabja az étrendemet stb., akkor igazán nincs szükségem arra, hogy magam fáradozzam” (Kant 1784/1974. 80). Ezt értelmezve MacIntyre felveti, hogy az ilyen orvosi tekintéllyel talán nincs probléma – hiszen „aligha az érettség jele, ha a saját képzetlen ítélettel cserélem le az orvos képzett ítéletét” (MacIntyre 1995/2006. 179). A problémás tekintély esete akkor áll elő, ha ez a kritika lehetőségét kizárja, és ha racionálisan nem alátámasztott tekintélyről van szó.¹⁵

A tanároknak, szülőknek is arra kell nevelniük a gyerekeket, hogy önálló gondolkodókká váljanak: hogy nem akkor felelnek meg a szüleiknek, ha teljesítik a kívánságaikat, hanem ha azt teszik, ami jó – még ha ez nem is esik egybe a szülők kívánságával (MacIntyre 1999. 84). Úgy tűnik, hogy bár a közösség és a tradíció a racionalitás letéteményesei, ezek képviselőinek (így nevelőinknek is) feladatuk, hogy minél inkább elsajátíttassák a racionalitást az egyénnel is, hogy „független gyakorlati gondolkodóvá” válják. A *The Need for a Standard of Care* című írásában MacIntyre a betegekre, sőt még a fogyatékkal élőkre is kiterjeszti azt a követelményt, hogy segítenünk kell őket függetlenné válni – még hozzá nem is feltétlenül az önmagukról való gondoskodásban, hanem abban, hogy

¹⁵ Ez lehet az alapja annak is, amit *Toleration and the Goods of Conflict* című írásában (MacIntyre 1999/2006b) a tudományos konszenzussal szembemenő vélemények részleges cenzúrájáról ír, valamint annak, hogy a *The Justification of Coerce and Constraint* című előadásában (MacIntyre 2015) a védőoltások beadásának kötelezősége mellett érvel. Ugyanakkor a *The Need for a Standard of Care* című szövegében azt írja, hogy a szakértők ítéletei nem mehetnek szembe a „gondoskodás mércéjével”, amelyet a társadalom állapít meg – a szakmabelieknek ezzel a mércével ellentétes véleményét nem kell érvényesíteni. Az orvosokat vagy éppígy az ügyvédek ez a cikk egyenesen a közjó (alárendelt) eszközeinek tekinti (MacIntyre 2000. 82–83).

„amennyire lehet, képessé váljanak meghatározni a saját javukat, és megválasztani, hogy miként érendők el ezek a javak” (MacIntyre 2000. 83).

Abban a kérdésben, hogy közösségünk és a tradíciónk normáinak átvizsgálásában meddig mehetünk el, és hogy mennyire függetlenedhetünk tőle, a *Dependent Rational Animals* ki kíván jelölni egy határt. Bár a megkérdőjelezés fontos, de amennyiben egy Rorty-féle ironikus távolságot tartunk voltaképp minden aspektusától, úgy sem a normák elfogadására, sem elvetésére nem marad semmiféle alapunk (MacIntyre 1999. 155–166). A kritizálás lehetőségi feltétele tehát az, hogy mindig kapcsolódnunk kell az egyik vagy másik hagyomány által lefektetett normákhoz.

Ennél ismét mélyebbre hatol azonban a *Social Structures and their Threats to Moral Agency* című írás, amely már egyértelműen megengedi, hogy egyes esetekben kimondjuk: „Bár szinte univerzálisan elfogadott ebben a társadalmi rendszerben, hogy ebben a helyzetben az én szerepemben valakinek így kellene cselekednie, én mégis úgy ítélem, máshogy kell tennem” (MacIntyre 1999/2006a. 191). Ám ennek az ítéletnek – akár a *Dependent Rational Animals*-ben – csak a legerősebb igazolás lehet az alapja. Ahhoz pedig, hogy vélekedéseink valóban igazoltak legyenek, szükséges, hogy részt vegyünk a közösségünk deliberációjában (MacIntyre 1999/2006a. 191). Ám ha ez a deliberáció vagy szétforgácsolódik, vagy egyes kérdéseket nem enged feltenni, akkor a saját részvételi képességünk is sérül. Képesek lehetünk-e ilyenkor egyáltalán a kellő igazolással kijelenteni, hogy közösségünk valamely előírása helytelen? MacIntyre szerint ez a helyzet eleve egy feszültséggel jár:

...akik ilyen miliók kapcsolataiban és tevékenységeiben vesznek részt, mindig potenciális, gyakran pedig tényleges konfliktusban fogják magukat találni a lefektetett szerep-struktúrák elvárásaival, ebből következően pedig azokkal is, akik fenntartják ezeket az elvárásokat (MacIntyre 1999/2006a. 196).

Azt sugallja, hogy ha ilyen esetekben nem különbözünk össze a saját közösségünkkel, ha szemet hunyunk az önkényes határok és az önellentmondások felett, akkor kollaboránsok leszünk saját ágenciánk leépítésében (MacIntyre 1999/2006a. 202).

Mint láttuk, az orvosi etikai cikkek teljes mértékben a szerepeibe zárták az embert, és legalábbis azt sugalmazták, hogy a közösség tagjai közt ideális esetben maximális morális konszenzus uralkodik – amennyiben ez fennáll, úgy megalapozottságát, az egyes előírások erkölcsösségét firtatni csakis hiba lehet. Ám MacIntyre később meghaladta ezeket a szerencsétlen megfogalmazásokat, és világossá tette, hogy a megosztottság bizonyos mértéke is szükséges és termékeny. Mi több, kifejtette: kötelességünk rákérdezni, mi is az, amit a társadalmunk eltitolna előlünk, és bár csak ritkán, ám időnként mégis indokolt lehet tradícióinkat meghaladni, illetve a közösségünk „szinte univerzális” ítéletével

szembe menni. A megkérdőjelezés alapját pedig sok esetben épp a vizsgálódás lehetőségeinek hiánya vagy fokozatos elvesztése jelentheti. Azt az álláspontját azonban megőrizte MacIntyre, hogy a tekintély és a tradíció esszenciálisak az egyén racionalitására nézve: konstitutív eszközei annak, hogy „független gondolkodóvá” válhassunk, ezért gondoskodnunk kell fennmaradásukról is.

Kérdés marad azonban, hogy van-e bármilyen morális norma, amelynek „független gondolkodókként” is feltétlenül engedelmeskednünk kellene, vagy elégséges, ha mindenkor individuális érdekeinket követjük – és csak ezek miatt gondolkodunk racionálisan, és csak ezek fényében kérdőjelezzük meg tradícióinkat? Ez átvezet a normák megalapozásának kérdéséhez, amely MacIntyre-nél szoros összefüggésben állt mindig is az emberi cél, vagyis a *telosz* kérdésével.

IV. FELTÉTLEN KÖTELESSÉG ÉS EMBERI TELOSZ

Az orvosi etikai írások egyikét kifejezetten annak szentelte MacIntyre, hogy a feltétlen kötelesség alapjait vizsgálja. A *Can Medicine Dispense with a Theological Perspective on Human Nature?* cím kissé megtévesztő: míg a *teológiai* perspektívát elengedhetőnek tartja, addig amellett érvel, hogy valamiféle *teleológia* szükséges ahhoz, hogy számot adjunk arról az orvosi etikában leginkább konszenzuálisnak látszó motívumról, amely az emberi élet védelmét abszolút és feltétlen módon előírja (MacIntyre 1977b. 120). Az orvosi etikában betöltött helyének kiemelése mellett MacIntyre azt is megállapítja, hogy ez a feltétlenség központi az egész erkölcsöt illetően, ami időnként az önfeláldozás vagy a halál kockázatát is megkövetelheti.

Ám MacIntyre ezt a feltétlenséget két körülmény háttérbe tolásával emelheti csak ki. Az egyik, amiről hosszabban ír, hogy német orvosok körében az élet védelmét a koncentrációs táborokban, sőt már korábban, az értelmi fogyatékosokra vonatkozó eutanáziaprogram keretében milyen könnyen feladták (MacIntyre 1977b. 119–120). Így – mint maga is elismeri – a szóban forgó konszenzus törekény, és nem teljes körű. Az eutanázia azonban MacIntyre cikkének idején ismét fontos kérdéssé vált, és nem is a fogyatékosokat illetően: ettől, valamint az abortusztól és a halál kitolásának különleges orvosi eszközöket igénylő eseteitől tudatosan igyekszik elvonatkoztatni, inkább a páciensek feltétlen megmentésének normál eseteit kiemelve. Ám elvonatkoztathatunk-e ezektől? Például az eutanázia eseteiben nem azt kellene mondanunk, hogy az emberi életre ezek eseteiben már nem tekintenek feltétlenül megőrzendőként és ennek értelmében „szentként”?¹⁶ Elsősorban az élet meghosszabbításának extrémebb eseteinél viszont maga is felveti, hogy nem hiba-e kitolni ilyenkor a halált? Ezzel kap-

¹⁶ A feltétlen védelem és a szentség fogalmának összekapcsolásához lásd MacIntyre 1977b. 120.

csolatban elég sarkosan fogalmaz: óriási károkozás és vétek a „reménytelenül meggyomorodott (*crippled*) csecsemők és a menthetetlenül hanyatló (*decaying*) öregemberek” szaporítása (MacIntyre 1975. 16) – bár szerint az orvosoknak ilyen tragikus döntésekkel szembesülve ennél nincs is tulajdonképp jobb alternatívájuk.

MacIntyre az orvosi etikai cikkeiben visszanyomozza, hogy miért is ez a feltétlen életvédelem vált elsődlegessé az orvoslás története során annak következtében, hogy az eutanázia és az élet meghosszabbításának dilemmái sokáig igen ritkának számítottak (MacIntyre 1975; 1978; 1983), és felveti, hogy a társadalmi struktúrák és viszonyok átalakítására lenne szükség ahhoz, hogy hasonló etikai kérdések minél kevesebbszer merüljenek fel (elsősorban lásd MacIntyre 1978). Ám lássuk be, ez a válasz még aligha fogadható el mint kielégítő: hiszen ahogy a múltban is, úgy az általa felvetett eléggé valószínűtlen társadalmi átalakulásokat követően is felütnék a fejüket hasonló dilemmák, ha csak ritkán is. És továbbra is kérdéses az, hogy ha átlagosnak tekinthető esetekben kötelessége az orvosnak akár nagy áldozatokat hozva is a beteg gyógyítása – akkor ez a fajta általános erkölcsi kötelesség miből származik. Az alábbiakban elsősorban ezzel az általános kérdéssel fogok foglalkozni MacIntyre írásai nyomán, később visszatérve arra is, hogy miért vonatkozik mindez legalábbis alapértelmezetten (ha tetszik: *pro tanto*) az öregekre és a fogyatékosokra is.

A most tárgyalt tanulmány (MacIntyre 1977b) kérdése a következő: milyen elmélet adhat leghűbben számot erről a feltétlen kötelességről? Alapvetően két-fajta jelölt kínálkozik: a teleologikus etikák és a deontologikus etikák. MacIntyre jogosan az előbbihez sorolja Arisztotelész erényetikáját és Mill utilitarizmusát is. Ezek az elméletek valamilyen jónak az elérésével kapcsolják össze a feltétlen kötelességet, ám négy nagyobb nehézséggel is szembenéznek. Az egyik, hogy az etikai követelmények teljesítését valamilyen boldogság, kiteljesedés feltételként egyszerűen úgy állítják be, mintha követésük elmulasztása csupán ahhoz vezetne, hogy az illető kevésbé „gazdag vagy megvalósított személyiség” lesz (MacIntyre 1977b. 123) – mintha, mondjuk, nem tanulna nyelveket.¹⁷ Ehhez hasonló a másik problémájuk: a teleologikus etikában a rossz fokozatának tűnik, a kevésbé jóhoz vezetőnek. Ám egyes bűnöket félreértés lenne a „kisebbik jó” szolgálóként felfogni – a nácik tettei például a gonoszság megtestesülései, és nem csupán a legnagyobb jó megvalósulásának akadályozói. Úgy is mondhatnánk, hogy a teleologikus elméletek magyarázataikkal egyfelől trivializálják, másfelől deflálják az erkölcsi előírásokat.

Ezen túlmenően Arisztotelész számadása az emberi *telosz*ról még banális is MacIntyre szerint: az érényes embernek bölcsé kell válnia, heroikus erényeket megtestesítenie, magát egyre tökéletesítve – és mindez mi végre? Avégett,

¹⁷ Ez főleg a *flourishing* fogalmát középpontba állító arisztotelianusokra igaz – így időnként akár MacIntyre-rel szemben is felhozható lenne.

hogy „felső középosztálybeli athéni úriemberként metafizikai vizsgálódásoknak szentelhesse magát” (MacIntyre 1977b. 137). Persze ez a karikatúra némileg igazságtalan, de MacIntyre hozzáteszi: minden lehetséges *telosz* végállapotként való konkrét leírása hasonlóan abszurd lenne. Arisztotelész etikájának negyedik buktatója pedig, hogy a halált és a szenvedést teljességgel negatívan fogja fel – hiszen az imént leírt felső középosztálybeli életet csak frusztrálhatnák az ilyen körülmények.¹⁸

Ennek a kritikának a fényében megkérdőjeleződik egy másik orvosi etikai írás állítása, amely a *telosz* rögzítését a szerepek hatáskörébe utalná. Eszerint a javainkat különböző szerepeink betöltőiként keressük – ezek jelölik ki céljainkat, és a szerepek meghatározta javak összessége „konstituálja partikuláris életünk *telos*át” (MacIntyre 1979b. 93). Ha a *telos*t szerepeink összessége jelöli ki, ez elsőre sem lehet sokkal több, mint az athéni úriemberek életvitele, vagy a fenti kritika értelmében egy hasonlóan abszurd, esetleg banális kép. Így a *telosz* értelmezése MacIntyre-nél ezen a ponton ellentmondásai miatt problémás. A *telosz* elképzelése ráadásul általában is elveszni látszik – hisz a „szekuláris, liberális, pluralista kultúra, vagyis a modernitás kultúrájának hallgatólagos előfeltevése, hogy [...] nem lehet racionálisan védhető fogalmunk az ember valódi céljáról” (MacIntyre 1975. 12).

E problémák ellenére MacIntyre tanulmánya mégis ígéretesebbnek láttatja a teleologikus metaetikát, mint a deontológiát. Ha a teleologikus etikai elméletek tendenciája, hogy trivializálják, deflálják és banálissá teszik a morált, akkor a deontologikus etikák az ellenkező irányban követnek el hibát: homályban hagyják a köteleességek jellegét. Az erkölcsi előírások Kantnál, Bradley-nél és Prichardnál úgy működnek, mint az irracionális babonák – vagy mint *Az erény nyomában* lapjain hosszabban elemzett tabuk. Csupán vannak, de forrásuk és céljuk kibontatlan – emiatt nem is lehet módszeresen megkülönböztetni őket önkényes előírásoktól. Nincs olyan kritérium, amelyhez fordulhatnánk a megállapításukkor, ha csak nem egyértelműek számunkra már eleve.

Ez a kritika persze Kanttal szemben igazságtalan, már csak azért is, mert – mint erre MacIntyre emlékezteti olvasóját – Kant eredetileg kijelölte az etikai köteleességek helyét egy teleologikus rendszerben. A köteleességteljesítés célja

¹⁸ Egyik anonim bírálóm ezzel szemben felvetette, hogy Arisztotelész a *Nikomakhoszi etikában* (1110a) kimondja: dicsérhetőek vagyunk, ha nemes ügyért akár a szenvedést is elfogadjuk. Valóban, Arisztotelész azt is megjegyzi ugyanott, hogy bizonyos dolgokat semmiféle körülmények közt sem szabad vállalnunk, „hanem inkább a halált kell választanunk, elszenvedve akár a legszörnyűbb kínokat is”. Ám amennyiben Arisztotelésznél a boldogság tekinthető az (erkölcsi) élet végcéljának, úgy ez mindenképp sérülne ilyen esetben – legalábbis a *Nikomakhoszi etika* I. könyve alapján, amely többször is hivatkozik Priamoszra, aki életét olyan nyomorultul fejezte be, hogy őt és a hozzá hasonlókat „senki sem mondhatja boldognak” (1100a). Ez bizonyos feszültséget jelezhet az arisztotelészi gondolkodásban, és emiatt nem tűnik aaptalannak az az értelmezés, hogy az életet a legszörnyűbb kínok közt befejezni jóvátehetetlen rossz az illető számára – még ha olykor ezt is kell választani.

végeredményben a *summum bonum*, ami nem csupán az erkölcsi tökéletességből, hanem az ehhez párosuló (Kantnál túlvilági) boldogságból áll (MacIntyre 1977b. 126). A kulcs azonban MacIntyre szerint az erkölcsi fejlődés: ez lesz az, ami által Kant képes túllépni az erkölcsi követelések trivializálásának és „tabusításának” dilemmáján. A *telosz* ugyanis nem valamely evilági banális öröm vagy állapot lesz, hanem az erkölcsi tökéletesség „végtelenül távoli” állapota (MacIntyre 1977b. 128). A morális tettek az ehhez az állapothoz vezető úton visznek előre – a gonosz tettek visszalépések vagy egyenesen eltorlaszolják az utat az előrehaladásban: ebből következően a rossz már nem csupán a „kisebbik rossz”. Sőt, az önfeláldozás is megtalálja értelmesebb helyét ebben az etikai koncepcióban. MacIntyre pályájának ez a vissza-visszatérő főkérdése talán itt, Kant ihletésére nyeri el legmeggyőzőbb választát:

...csak akkor érhetem el a célt, ha kész vagyok feláldozni az életemet – vagy egyes verziók szerint csak akkor, ha fel is áldozom magam. Csak akkor tökéletesíthetem magamat, ha a saját fizikai túlélésemet az értékek skáláján alacsonyabban helyezem el, mint más javakat. (MacIntyre 1977b. 128.)

Bár Kantnál ez a „végtelenül távoli cél” csakis a túlvilágon képzelhető el, MacIntyre ebben a korszakában még idegenkedik a teológiai tézisek elfogadásától. Ehelyett egy dialektikus csavart alkalmaz. Bár nem fogalmaz egyértelműen, szövege csak úgy értelmezhető konzisztensen, hogy a célt azonosítja magával az úttal. Visszatérő kritikája ugyanis az arisztotelészi, az ágostoni vagy a kanti felfogással kapcsolatban, hogy a *telosz* náluk a „dolgok valamilyen állása” (MacIntyre 1977b. 132–133). Az út, vagyis maga a történelmi fejlődés azonban nem egy ilyen végállapot – folyamatos továbblépést jelent javaink értelmezésében, a hagyomány fejlesztésében, ha tetszik, akár a szerepek diktálta előírások újrágondolásában is.¹⁹

Kérdéses azonban, hogy ez a progresszív felfogás maga nem végzetes paradoxon-e. Felvet legalábbis néhány olyan kérdést, amelyek ha jogosak, akkor ez a koncepció önellentmondásosnak vagy üresnek tekinthető. Ha a cél maga az út, akkor az út maga nem válik céltalanná? Sőt: amennyiben megmaradunk annál az álláspontnál, hogy a cél a fejlődés, úgy nemcsak a cél látszik elhomályosulni ismét, hanem a deontologikus etikák azon problémája is újra felüti a fejét, hogy elvesztjük a kritériumot arra nézvést, mit is tekintsünk feltétlen kötelességnek. Ezen kívül felvethetjük azt a kérdést is, hogy ha MacIntyre szerint az erkölcs

¹⁹ Ez a történelmi felfogás tekinthető részben MacIntyre metafizikától való idegenkedésének lenyomataként, amelyet *Az erény nyomában* továbbvisz, amikor az erények – és általában az erkölcs – tesztjének három szintjeként a gyakorlatokat, az emberi élet egységét és a hagyományt jelöli ki.

folyamatos újraértelmezése maga a cél, úgy nem kellene ezen a folyamatos előrelépést diktáló koncepción is túllépni egy ponton?

MacIntyre maga legalábbis részben szintén meghaladta ezt a koncepciót. Ha továbblépünk az orvosi etikát boncolgató szövegektől a témájában leginkább hasonló *Dependent Rational Animals*hez, ott azt találjuk, hogy a *telosz* az emberi kiteljesedés, amelyre időnként explicite utalni kell ahhoz, hogy lehessen kritériumunk kötelességeink megállapításához: „kimondottan hivatkoznunk kell a kiteljesedésre mint az emberi *telosz*ra [...] a gyakorlat szintjén.” (MacIntyre 1999. 112) Ennek a megállapításnak a háttérében egy dialektikus mozzanat rejlik: MacIntyre-nél itt az erkölcs célja – mint ezt korábban is láttuk – az emberi kiteljesedés, ám egyes kötelességeket mint feltétlenül és abszolút adottakat kell követnünk ahhoz, hogy ez a cél elérhetővé váljon. Ezzel együtt esetenként – ha hibázunk vagy bizonytalanok válunk – mégis szükséges reflektálnunk a célra ahhoz, hogy belássuk, mely kötelességeknek is kell feltétlenként engedelmeskednünk.

Ezen a ponton két kérdést kell ennek a koncepciónak szegezni. Az egyik arra a korábban elejtett szálra vonatkozik, hogy normál esetben az idősek vagy a fogyatékosok irányában mik a (feltétlen) kötelességeink. A másik kérdés a feltétlen kötelesség forrására irányul: mi is lenne a végső alapja, és mi az a *telosz*, amely célként meghatározza? Célszerű azonban továbbra is az utóbbi kérdés mentén folytatni a haladást, hisz ahogy az imént utaltam rá: a *telosz* adhatja meg a kötelességek tartalmát. Könnyű azonban a könyv erre vonatkozó üzenetét félreértelmezni, megállni egy olyan síkjánál, melyen tovább kellene lépni a teljes kép kibontakozásához. Ez utóbbi pedig a maga teljességében csak MacIntyre más írásait is figyelembe véve világosodhat meg. Így először három síkját mutatom be a kötelességek forrásának, az egyre adekvátabb válasz felé haladva: a biológiai kiteljesedést, a tartozást, végül a tanulást.

Első közelítésben a *Dependent Rational Animals* egyik szembeötlő témája állatok és emberek összehasonlítása: az olyan állatoknak, mint a delfinek, éppúgy egymás segítségére van szükségük ahhoz, hogy sajátos (delfin-)természetüknek megfelelő kiteljesedésüket elérhessék. Ez a kiteljesedés a mérce, amely az emberek esetében az erkölcs célja: az ennek eléréséhez szükséges tulajdonságok az erények, illetve az erkölcsi kötelességek. A kötet ezen aspektusára nézve tanulságos Shane Nicholas Glackin félreértése. Glackin (2008. 293) úgy értelmezi MacIntyre-t, hogy ez a kiteljesedés nem más, mint a darwini értelemben vett „*fitness*”. Ehhez hozzátartozna a gének átörökítésének képessége is – ám ennek elérését a delfinek igen gyakran csoportos nemi erőszak által éri el. Ez a fajta viselkedés azonban aligha tekinthető erkölcsösnek. Maguk az etológusok és a delfinszakértők tartózkodnak attól, hogy etikai kategóriákban, a „helyes” vagy a „helytelen” jelzőkkel illessék az ilyen eseteket. Glackin tehát arra következtet, hogy a kiteljesedés vagy az erény ugyanígy aligha lehet erkölcsi kategória.

Glackin kritikája alapvetően jogosan vetődhet fel, azonban itt több nagy csúsztatást is elkövet. Egyrészt MacIntyre sehol sem azonosítja a kiteljesedést darwini kategóriákkal (mint amilyen a „*fitness*”). Ugyanakkor megállapítja, hogy a kiteljesedés egy biológiai kategória is, amely az egészséges káposztákra éppúgy illik, mint az emberekre. Másrészt általában MacIntyre sem beszél erkölcsi kategóriákban az állatokról. Hiszen bár folytonosság van állat és ember közt, mégis van egy nagy különbség, ami a komplexebb nyelvi készségből adódik. Ezt a biológia alapozza meg, ám az emberi kiteljesedés és maga az erkölcs nem feltétlenül pusztán állati-biológiai természetünkből következik, a delfinek állati lényegéhez képest az ember továbbfejlődik. Ez azt mutatja, hogy az erkölcs megalapozásához nem elég mindössze az állatokkal való hasonlóságra koncentrálni, tekintettel kell lenni a különbségekre is. A Glackin-féle bírálathoz azonban van jogos alapja: egyfelől releváns módon veti fel azt a kérdést, hogy miben is lenne több kiteljesedésünk, mint a „*fitness*”, és másfelől figyelmeztet, hogy ha emberi természetünk olykor alávaló dolgokat látszik diktálni ösztöneink által, ez még nem lesz automatikusan a kötelességünk csak azért, mert a hasonló vágyak kódolva vannak a biológiánkban.²⁰

Második közelítésben a könyv egyik legfontosabb üzenete abból indul ki, amire az első és a második szakaszban is utaltam már: mások hozzájárulása nélkül nem lennének azok, akik – egyáltalán kifejllett emberekké sem válhatnánk. Fejlődésünk során „adás és fogadás hálójának egy bizonyos pontján találjuk magunkat” (MacIntyre 1999. 99). Így már a kezdetek kezdetén „adóso” vagyunk (MacIntyre 1999. 100). Ez a „hálózat” nem működik megfelelően, ha csupán az egyszerű kölcsönösség elvén alapul: szüleink, barátaink vagy akár a már emlegetett idegenek is időnként sokkal több segítségre szorulnak rá, mint amit mi kapunk – vagy épp megfordítva, mi szorulunk rá jóval több segítségre tőlük, mint amit nekünk adnunk kellett, és amit adtunk. Az öregkori szükségletek vagy egy fogyatékos gyermek szükségletei erre kiváló példák. Tehát adósságunk arra vonatkozik, hogy az embereket független felnőttekké fejlődésben segítő hálózatot fenntartsuk, ami akkor működik jól, és csak akkor hatékony, ha „feltétlen gondoskodással” fordulunk „az emberi lény mint olyan felé, bármik is legyenek a következmények” (uo.). Ugyanezt a *Standard for an Ethics of Care* így összegzi:

Mikor kisgyermekként betegek voltunk vagy megsebesültünk, mások számítás nélkül gondoskodtak rólunk. Most felszólítva találjuk magunkat arra, hogy másokról gondoskodjunk, még ha általában nem is ugyanazokról [mint akik rólunk

²⁰ Glackin kritikájánál összetettebb és megalapozottabb Shrader-Frechett (2002). Elsődleges állítása azonban az, hogy MacIntyre pozíciója problémás, mivel az emberi jogokat negligálja. Másutt (Paár 2019) magam is emellett érveltem, kiemelve viszont azt is, hogy egy macintyre-i megközelítés következetesen végiggondolva az emberi jogoknak is alapot szolgáltat.

gondoskodtak]. Felfedezzük, hogy adományozók és elfogadók hálózatahoz tartozunk, amelyben mi magunk megméretünk. (MacIntyre 2000. 83.)

Ennek a tézisnek azonban önmagában annyi fogyatékosága van, hogy nem világos belőle egyrészt az, hogy ennek az adósságnak mi is az etikai alapja: miért keletkezik egyáltalán morális kötelességünk a hálózat fenntartására? Ha nincs egy ezt a kötelességet fenntartó etikai rendje a világnak, úgy az adósságaink törlesztése sem a kötelességünk. Másrészt különböző esetek is nehézséget jelenthetnek ennek a modellnek. MacIntyre (1999. 101) maga is csak egy erőltetett válasszal rendelkezik azon esetre, ha valakit a környezete épphogy, mintegy kénytelen-kelletlen eljuttatott a felnőtt létig – az ő esetükre kimondja, hogy nem adósok semmivel, inkább mi tartozunk nekik. De ez azt jelentené, hogy nekik nem is kell segíteniük senkinek semennyire, még tiszteletet mutatniuk sem kellene a többiek irányában? Emellett gondolhatunk olyanokra is, akik nem motiváltak abban, hogy fenntartsák adás és fogadás hálózatát kisebb áldozatok árán sem: lehetnek ezek miatt ellenérdekeltek, vagy egyszerűen előfordulhat, hogy csak nem érdekli őket az a boldogulás, amelyet e hálózat segíthetne elérni számukra a későbbiekben (például még nem érdekli őket öregkori rászorultságuk).

Az előbbi két, elégtelen megközelítésen úgy juthatunk túl, ha a felmerült problémákat megpróbáljuk kielégítően kezelni. Egyrészt szükségessé vált az emberi természetnek az állatokhoz képesti vizsgálata, másrészt a számadás az emberi kiteljesedésről. Ezzel pedig egy olyan kötelességet kellene értelmesen megalapozni, amely minden embert köt, azokat is, akik nem feltétlenül találták magukat „adás és fogadás” egy gondoskodó hálójában.

Első lépésben felfigyelhetünk arra, ami végeredményben különbséget jelent az ember és a többi állat közt: ez a magas szintű reflexióra való képesség. Fentebb szó volt róla, hogy ez a kérdés komplex készségének megtanulásával függ össze. Mi képesek vagyunk eltávolodni az ösztöneinktől, vágyainktól, de adott céljainktól is, rákérdezve: valóban ennek a teljesítése lenne a legjobb számunkra? Ez pedig egyfajta – legalábbis az állatokénál nagyobb – szabadságot is biztosít számunkra (MacIntyre 1999. 54). Az emberi természet része ez a képesség, és az, hogy „független gyakorlati gondolkodókká” válhassunk mások segítségével. Az emberi kiteljesedésnek tehát az is része, hogy ez a rákérdezési, eltávolodási képességünk meglegyen, és hogy független gondolkodókká legyünk. Ez tehát nem értelmezhető az állatokéval teljesen azonos természetű kiteljesedésként, és magában foglalja az állati természetünktől való hátralépés képességét is.

Nézzük meg továbblépésként az emberi vágyak problémáját. Mint Glackin-hoz kapcsolódva felhoztam, nagyon is kérdéses lehet, hogy az ösztöneinkben kódolt vágyainkat teljesítenünk kell-e – és sok ember képes is ellenállni az ilyen vágyainak. A *Dependent Rational Animals* egyik megvilágító részén MacIntyre az a Bernard Williams-féle nézettel szemben érvel, miszerint bármiféle indokunk csakis meglévő vágyaink, preferenciáink vagy terveink motivációs rend-

szeréből következhet (Williams 1981). A szokásos értelmezés szerint pedig a kötelességek magukban foglalják, hogy indokunk van végrehajtani őket – tehát Williams érvelése alapján nem lehetnének a motivációs rendszerünkől független kötelességeink.²¹ Williams nézete (és tulajdonképp az emotivistáké is) „elfedi előlünk azt, hogy az ágenseknek különböző szinteken felül kell tudniuk múlni motivációs rendszerük egészen odáig meghatározó korlátozottságát, és elbuknak erkölcsi fejlődésükben, ha megmaradnak a korábbi keretek közt”. Egy olyan változáson kell keresztülmennünk ehhez, melynek során eljutunk attól az állapottól, hogy „x-et azért kívánom és csupán azért akarom x iránti vágyamat beteljesíteni, mert x-et kívánom”, ahhoz, hogy „x-et mint jót kívánom, és azért akarom x iránti vágyamat beteljesíteni, mert [...] ez egy olyan vágy, amit jó és voltaképp a legjobb számomra kívánni” (MacIntyre 1999. 87). E fejlődés után tehát már nem arról van szó, hogy valamit azért tekintünk jónak, mert kívánjuk, hanem azért kívánunk valamit, mert az jó.²² Egyszerűen tehát a vágyaink nem mércéi kötelességeinknek, hanem az objektív kötelességek és javak mércéi a vágyainknak – és ennek a mércének a megállapításához szükséges független gondolkodókká válnunk.

Ahhoz, hogy ezt az objektív mércét felismerjük és megközelítsük, nem elég független gondolkodókká válnunk, hanem egyrészt annak is kell maradnunk, másrészt – és ez a koncepció esszenciája – folyamatosan tanulunk kell. Az objektív jó elérése megkívánja, hogy félreértéseinket, hibáinkat, torzításainkat magunk mögött hagyjuk – ám a visszaesésnek vagy újabb tévedéseknek mindig ki vagyunk téve. A helyzetünk vagy a jóhoz vezető út felismerése ezért megköveteli, hogy azt is figyelembe vegyük, amit másoktól tanulhatunk, és hogy időnként kérdésessé tegyük azt, amit erről a jóról gondolunk. Az adás és fogadás hálózata pedig nem csak anyagi javak tranzakcióiról, fizikai segítségről szól, hanem a szellemi épülést is szolgálja.

Ez lehet a válasz a motivációs kérdésre. Még ha most nem is érzi magát motiváltnak valaki ennek a jónak az elérésére vagy adás és fogadás hálózatának a fenntartására, valójában ezzel elszalasztja annak mérlegelését, hogy valamely számára objektív jót érjen el, ami jobb, mint az általa pillanatnyilag vágyott élvezetek. Ez a hibalehetőség nyithatja fel valakinek a szemét arra, hogy igyekezzen minél többet tanulni az adás és fogadás hálójának segítségével objektív javáról – arról, ami akkor is a java lesz, ha épp nem veszi figyelembe vagy nem motivált a teljesítésére (vö. MacIntyre 2016. 23).

A *Dependent Rational Animals* nem fejt ki egészen világosan az etikának ezt az aspektusát, ám több pont is van a könyvben, amely által felsejlik, hogy ez a

²¹ Köszönettel tartozom egyik anonim bírálónak, aki felhívta a figyelmemet rá, hogy Williams saját érvelése ezt a konklúziót nem tartalmazza. Ám a szokásos értelmezése és alkalmazása – a kötelességek fent leírt szokásos felfogása okán – mégis magában foglalja ezt a pontot.

²² És ezzel együtt azt is szeretnénk, ha azért tartanánk jónak, mert objektíve jó.

koncepció a háttere – MacIntyre-nek ebben a korszakában keletkezett más műveiből pedig világosabban kibontható. A *Need for a Standard of Care*-ben például rámutat, hogy az eszmecserékben kölcsönösen tanulhatunk a közjóról, hosszabban kifejti az erényes eszmecsere folytatásához szükséges normákat (pl. hogy másokat jóindulatúan értelmezzünk, hogy magunkat mérsékelve fejtsük ki saját nézeteinket, kitéve őket a cáfolat lehetőségének) és az ezekhez kapcsolódó vétkeket (pl. ellenségeskedés, türelmetlenség), majd hozzáteszi: „valószínűleg csak úgy lehetünk képesek annak azonosítására és elérésére, ami legjobb számunkra, ha kívánjuk, hogy mások is azonosíthassák és elérjék a javukat” (MacIntyre 2000. 84).

Hogy a tanulás központi motívum a *Dependent Rational Animals*-ben is, az látható már abból is, mikor a fent már részben idézett helyen azt írja: az emberek bizonyos időközönként vitázás nélkül nem képesek kiteljesedni, illetve anélkül, hogy „másoktól tanuljanak az emberi kiteljesedésről. Így minden, ami akadályozhatja, frusztrálhatja vagy károsíthatja a gondolkodás (*reasoning*) képességeit, potenciális veszélyforrás” (MacIntyre 1999. 67–68).

A fogyatékosokról való gondoskodás alátámasztásakor is épp a tanulás szempontjára hivatkozik MacIntyre: tőlük is tanulhatunk, épp ezért szükséges az adás és fogadás rendszerébe befogadnunk őket. De ugyanez áll az idősekre is: ők is részei a kölcsönös tanulásnak. Ebben a keretbe beilleszthető az is, amit az orvosi etikai írásokban mond MacIntyre az öregekről: szerepük lényegi részben a múlt emlékezetének és a hagyománynak az átadása. „Ahol a hagyományt elismerik, az öregek történetmesélése a fiataloknak saját fiatalkorukról és a megörökölt múltjukról elengedhetetlen része a kultúra átadásának” (MacIntyre 1977a. 203). Ha kivonjuk a képletből a tradíciót, az öregek „felesleges emberekké”, történeteik „unalmas anekdotákká” lesznek a társadalom szemében. A hagyomány átadásának fontosságát szem előtt tartva azonban egyrészt a tanulás alapjait teremtik meg, másrészt tanítanak is minket, és mint MacIntyre utal rá, az öregségről és a halálról is tanulunk általuk – már csak ezért is szükséges gondoskodnunk róluk.

A tanulást középpontba állító koncepció részben megőrzi az orvosi etikai írásoknak azt a gondolatát is, hogy az út maga a cél, vagyis hogy az erkölcsi élet *telosza* az erkölcs fejlődése. Ez a folyamatos tanulásban, felülvizsgálódásban megvalósuló fejlődés részévé válik az erkölcsi célunknak – a tanulásnak, valamint az azt elősegítő átgondolásnak és eszmecserének a kiteljesedésünk részeként kell elismerést nyerniük. Ez azonban nem meríti ki a javunkat: a cél része az út és a haladás, de nem jelenti a cél egészét. Ahogy MacIntyre *Az erény nyomában* lapjain megfogalmazza: „a jó emberi élet a jó emberi élet keresésével eltöltött élet, és a kereséshez szükséges erények tesznek képessé bennünket annak megér-

tésére, hogy ezen kívül mi más még a jó emberi élet” (MacIntyre 1981/1999. 295).²³ A jó élet része a keresés, de van, ami ennél több.

Befejezésül MacIntyre legutóbbi könyvének egy gondolatát érdemes még kiemelni. Ez is a jó szüntelen keresésének jegyében született, a véges javak banalitásával és abszurdításával függ össze, és ismét arra tanít, hogy kérdezzünk rá, mi is a saját javunk igazából. MacIntyre itt arra utal többször is, hogy valamilyen végtelen jó az, amire törekszünk: saját vágyaink semmilyen véges céllal nem látszanak megelégedni. És nem is szabad megállapodnunk, beérnünk egy véges jóval – ekkor a keresés is véget érne a folyamatos túllépéssel együtt, és lezárnánk magunk előtt a lehetőséget valami még nagyobb jó előtt. Szent Tamás nézeteit összefoglalva írja: „paradoxonnak tűnhet, de [...] saját életünket azáltal teljesítjük be és tökéletesítjük, ha meghagyjuk beteljesületlennek” (MacIntyre 2016. 231). És a könyv végül ezzel a gondolattal fejeződik is be:

[N]incs olyan különös véges jó, amelynek az elérése tökéletessé tenné és beteljesítené az életünket. Mindig van valami más és jobb, ami elérendő – bármit is értünk el eddig. Életünk tökéletessé tétele és beteljesítése abban áll, hogy kitartóan igyekszünk elérni és meghaladni az általunk eddig ismert legnagyobb jókat. (MacIntyre 2016. 315.)

V. KONKLÚZIÓ

A fentiekben MacIntyre-t követve eljuthattunk ahhoz a belátáshoz, hogy miközben a szerepek és a tekintélyek esszenciálisak a fejlődésünkhöz a közösségünk hagyományaival együtt, ezeket az egyéni függetlenség jegyében időről időre felül kell vizsgálnunk. Az erkölcs célját részben pedig ebben a felülvizsgálásban és a továbblépés lehetőségében pillanthatjuk meg, amely által meghatározhatjuk feltétlen kötelességeinket is. Esszémben sok tekintetben elnagyoltan az orvosi etika alapjául szolgáló macintyre-i koncepciók változását vizsgáltam, amelyek alapján először társadalmi beágyazottságunkra hivatkozva látszottak megalapozhatónak az orvosi szerep előírásai, ezt követően azonban az emberi egymásrautaltság vezérmotívuma a tanulás, a független gondolkodóvá válás szükségletének belátása által alakult át. Mint látható volt, ezek a koncepciók bővíthetők az alkalmazott etika irányában is. Jóllehet kezdetben MacIntyre szkeptikus volt a tekintetben, hogy a filozófia belátásokkal szolgálhat az orvosi etika számára a filozófiai konszenzus hiánya miatt, az egymástól való tanulás etikai követelményei épp e miatt a disszenzus miatt is aktuálisak. Bár azt írta az első

²³ MacIntyre ehhez ugyanott hozzászói: „Szükség van valamilyen elképzelésre az ember számára való jóról. Honnan vegyünk ilyen elképzelést? Pontosan azokból a kérdésekből, amelyek arra vezettek bennünket, hogy megpróbáljuk meghaladni a gyakorlatokban és a gyakorlatokon keresztül számunkra rendelkezésre álló korlátozott erényelképzelést.”

orvosi etikai írásokban: a filozófusok csak annyit mondhatnak az orvosoknak, hogy tőlük miért nem várható megoldás „a diszciplína helyzetéből és határaiból adódóan” (MacIntyre 1975. 17); emellett széles körű társadalmi átalakulásokat jelölve meg még szükségesként. Maga a társadalmi átalakítás is egyfajta javaslat azonban legalábbis, ha nem is teljes körű megoldás – később pedig MacIntyre etikáját más alkalmazott etikai kérdések vizsgálatára is felhasználta. Javaslatainak részleteinél azonban döntőbb jelentőségű az, ahogy rámutatott szerepek és egyén, tekintély és autonómia, a feltétlen kötelesség és az emberi *telosz* dialektikus viszonyára – újra és újra felülvizsgálva saját pozícióját, és erre sarkallva minket is a folyamatos tanulás jegyében.

IRODALOM

- Arisztotelész 1997. *Nikomakhoszi etika*. Ford. Szabó Miklós. Budapest, Európa.
- Damasio, Arthur 1994/1996. *Descartes tévedése. Érzelem, értelem és az emberi agy*. Ford. Pléh Csaba. Budapest, AduPrint.
- Glackin, Shane Nicholas 2008. Dolphin Natures, Human Virtues: MacIntyre and Ethical Naturalism. *Stud. Hist. Phil. Biol. & Biomed. Sci.* 39/3. 292–297.
- Gorovitz, Samuel – Alasdair MacIntyre 1975. Toward a Theory of Medical Fallibility. *Hastings Center Report*. 5/6. 13–23.
- Kant, Immanuel 1784/1974. Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás? Ford. Vidrányi Katalin. In uő: *Vallás a puszta és határain belül és más írások*. Budapest, Gondolat. 80–89.
- MacIntyre, Alasdair 1975. How Virtues Become Vices: Medicine and Society. *Encounter*. 45/1. 11–17.
- MacIntyre, Alasdair 1977a. Patients as Agents. In H. Tristram Engelhardt Jr. – Stuart F. Spicker (szerk.) *Philosophical Medical Ethics: Its Nature and Significance*. Boston, Reidel. 197–212.
- MacIntyre, Alasdair 1977b. Can Medicine Dispense with a Theological Perspective on Human Nature? In H. Tristram Engelhardt Jr. – Daniel Callahan (szerk.) *Knowledge, Value and Belief*. Hastings, Hastings Center. 25–43.
- MacIntyre, Alasdair 1977c. A Rejoinder to a Rejoinder. In H. Tristram Engelhardt Jr. – Daniel Callahan (szerk.) *Knowledge, Value and Belief*. Hastings, Hastings Center. 75–78.
- MacIntyre, Alasdair 1978. What Has Ethics to Learn from Medical Ethics? *Annual Proceedings of the Center for Philosophic Exchange*. 2/4. 37–47.
- MacIntyre, Alasdair 1979a. Ethical Issues in Attending Physician-Resident Relations: A Philosopher's View. *Bulletin of the New York Academy of Medicine*. 55/1. 57–61.
- MacIntyre, Alasdair 1979b. Medicine Aimed at the Care of Patients Rather Than What...? In Eric J. Cassell – Mark Siegler (szerk.) *Changing Values in Medicine*. Frederick, University Publications of America. 83–96.
- MacIntyre, Alasdair 1979c. Theology, Ethics, and the Ethics of Medicine and Health Care: Comments on Papers by Novak, Mouw, Roach, Cahill, and Hartt. *Journal of Medicine and Philosophy*. 4/4. 435–443.
- MacIntyre, Alasdair 1981/1999. *Az erény nyomában*. Ford. Biróné Kaszás Éva. Budapest, Osiris.
- MacIntyre, Alasdair 1981/2007. *After Virtue*. Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, Alasdair 1983. To Whom is the Nurse Responsible? In Catherine P. Murphy – Howard Hunter (szerk.) *Ethical Problems in the Nurse-Patient Relationship*. London, Allyn & Bacon. 78–83.

- MacIntyre, Alasdair 1988. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, Alasdair 1994/2006. Truthfulness and Lies: What Can we Learn from Kant? In uő: *Ethics and Politics. Selected Essays*. Vol. 2. Notre Dame, University of Notre Dame Press. 122–142.
- MacIntyre, Alasdair 1995/2006. Some Enlightenment Projects Reconsidered. In uő: *Ethics and Politics. Selected Essays*. Vol. 2. Notre Dame, University of Notre Dame Press. 172–186.
- MacIntyre, Alasdair 1999. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. London, Duckworth.
- MacIntyre, Alasdair 1999/2002. A közjó politikai és szociális struktúrái. Ford. Cserne Péter. In Horkay Hörcher Ferenc (szerk.) *Közösségek politikai filozófiái*. Budapest, Századvég. 97–112.
- MacIntyre, Alasdair 1999/2006a. Social Structures and their Threats to Moral Agency. In uő: *Ethics and Politics. Selected Essays*. Vol. 2. Notre Dame: University of Notre Dame Press. 186–204.
- MacIntyre, Alasdair 1999/2006b. Toleration and the Goods of Conflict. In uő: *Ethics and Politics. Selected Essays*. Vol. 2. Notre Dame, University of Notre Dame Press. 205–223.
- MacIntyre, Alasdair 2000. The Need for a Standard of Care. In Leslie Pickering Francis – Anita Silvers (szerk.) *Americans With Disabilities: Exploring Implications of the Law for Individuals and Institutions*. London, Routledge.
- MacIntyre, Alasdair 2015. The Justification of Coercion and Constraint. Előadás, elhangzott a University of Notre Dame november 20-i konferenciáján.
<https://www.youtube.com/watch?v=FUorkiiXGkc>
- MacIntyre, Alasdair 2016. *Ethics in the Conflicts of Modernity. An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Paár Tamás 2019. MacIntyre természeti törvényről és emberi jogokról. In Frivaldszky János – Tussay Ákos (szerk.) *A természetjog napja II. Konferenciatanulmányok*. Budapest, Pázmány Press. 171–190.
- Schmitt, Carl 2002. *A politikai fogalma*. Ford. Cs. Kiss Lajos. Budapest, Osiris–Pallas–Attraktor.
- Shrader-Frechette, Kristin 2002. Natural Rights and Human Vulnerability: Aquinas, MacIntyre, and Rawls. *Public Affairs Quarterly*. 16/2. 99–124.
- Williams, Bernard 1981. Internal and External Reasons. In *Moral Luck*. Cambridge, Cambridge University Press. 101–113.