

VI. A PROGRAM KUDARCÁNAK BIZONYOS KÖVETKEZMÉNYEI

A modern erkölcselmélet problémái nyilvánvalóan a felvilágosodás vállalkozásának kudarcából adódnak. Egyfelől az individuális erkölcsi szereplő, megszabadulván a hierarchiától és a teleológiától, erkölcsi autoritását tekintve szuverénnek fogja föl magát, és a morálfilozófusok is ilyennek tekintik. Másfelől új státust kell találni az erkölcs örököl, még ha részben meg is változott szabályai számára, melyek elvesztették korábbi teleologikus és a még ennél is régebbi kategorikus jellegüket, mely jelleg abból fakadt, hogy a végső isteni főrvény kifejezésének tekintették e szabályokat. Ha nem található új státus az ilyen szabályok számára, ami racionálissá teszi a rájuk való hivatkozást, akkor ez valóban az egyéni vágy és akarat eszközeként fog megjelenni. Van tehát egy arra irányuló nyomás, hogy igazoljunk e szabályokat, akár valamilyen új teleológiai megalkotva, akár valamilyen új kategorikus státust találva számunkra. Az előbbi program szempontjából nagy jelentőségű az utilitarizmus, a második program szempontjából a Kantot követő kísérletek a fontosak, amelyek abból eredeztetik az erkölcsi szabályokra való hivatkozás tekintélyét, hogy e szabályok a gyakorlati ész természetében találnak megalapozást. Érvelésen során azt igyekszem kimutatni, hogy mindkét próbálkozás kudarcot vallott és vall. De miközben e próbálkozásokat sikeressé kívánánk tenni, bizonyos társadalmi és szellemi változások egyaránt végbementek.

Bentham eredeti megfogalmazásai arra utalnak, hogy metsző világszággal észlelte a vele szemben álló problémák jellegét és méretét. Újító jellegű pszichológiája olyan képet adott az emberi természetről, amelynek fényében világosan megfogalmazható az a probléma, hogy új státusszal kell felruházni az erkölcsi szabályokat. Benthamnak egy pillanatra sem volt kétsége afelől, hogy azon dolgozzik, hogy új státust jelöljön ki az erkölcsi sza-

bályoknak, és hogy új jelentést adjon az alapvető erkölcsi fogalmaknak. Nézeze szerint a tradicionális erkölcsöt habbona hatotta át, s csak akkor fogalmazhatjuk meg egy felvilágosult erkölcsi ség elvét – amely számára a gyönyör maximumának és a fájdalom hiányának a perspektívája biztosítja a *teloszt* –, ha megérteljük: az emberi cselekvés egyedüli motívumai a gyönyörből való vonzódás és a fájdalom kerülése. Bentham úgy vélte, hogy a „gyönyör” és a „fájdalom” is bizonyos érzéklet neve, s mindkettő csakis mennyiségét, intenzitását és tartamát tekintve mutat változatlanságot. Érdemes felhívni a figyelmet a gyönyör e téves fel fogására, pusztán azért is, mert Bentham közvetlen utilitárius követői elég kritikusak voltak ahhoz, hogy ezt lássák az utilitarizmussal szemben álló nehézségek egyik legfontosabb forrásának. Ezért nem mindig figyeltek megfelelő mértékben arra, ahogyan Bentham pszichológiai tételéről – amely szerint az emberiségnek kettő és csak kettő mozgatója van – áttér erkölcsi tételére, mely szerint azok közül a választható cselekedetek vagy viselkedési módok közül, melyekből adott pillanatban választanunk kell, mindig azt a cselekedetet kell végrehajtanunk és azt a viselkedési módot kell választanunk, amelyiknek a legtöbb ember legnagyobb boldogsága a következménye – azaz a gyönyör lehető legnagyobb mennyisége a fájdalom lehető legkisebb mennyiségével párosítva. Bentham szerint természetesen csak és kizárólag a felvilágosult és kiművelt ész fogja felismerni, hogy a boldogságra törekvés – ahogyan azt a gyönyörre irányuló és a fájdalmat kerülő magatartásmódom diktálja – ténylegesen egybe fog esni a legtöbb ember legnagyobb boldogságával. Am a társadalmi reformer célja úgy újraépiteni a társadalmi rendet, hogy a nem felvilágosult boldogságra törekvés is a lehető legtöbb ember lehető legnagyobb boldogságát eredményezze. Ebből a szándékból ered Bentham számos jogi és büntetőjogi reformjavaslata. Figyeljük meg: maga a társadalmi reformer nem találta motívumot ahhoz, hogy éppen ezekhez a konkrét feladatokhoz fogjon hozzá, és ne másokhoz, ha nem az volna a helyzet, hogy saját magunk felvilágosult boldogságára törekvése adott körülmények között – vagyis a tizennyolcadik század végi és a tizenkilencedik század eleji Anglia megreformálatlan jogi és társadalmi keretei között – elkerülhetetlenül a legnagyobb boldogság követéséhez vezet. Ez empirikus kijelentés. Am igaz-e?

Az első Bentham-követőnek, John Stuart Millnek – aki ugyanakkor nyilvánvalóan a legkiemelkedőbb elme és jellem volt a benthamisták között – ideg-összeroppanás kellett ahhoz, hogy legalább önmaga számára világossá váljék, hogy nem így van. Mill arra a következtetésre jutott, hogy a boldogság benthami fogalma szorult megreformálásra, ám valójában a moralitásnak a pszichológiából történő levezetését kérdőjelezte meg sikeresen. Pedig ez a levezetés biztosította a benthami program számára az új, naturalista teleológia megalkotásának teljes, racionális megalapozását. Nem meglepő, hogy e kudarc felismerése után a Bentham-követők programjának teológikus tartalma egyre szegényesebbé vált.

John Stuart Millnek természetesen igaza volt abban, hogy a boldogság benthami fogalma kibővítésre szorult. *A Hasonlevél-ségben** megpróbált lenyegei megkülönböztetést tenni a „magasabb” és az „alacsonyabb rendű” gyönyörök között, a *Szabad-ságról*** című művében pedig, s még másuttis, az emberi kreatív képességek gyarapodásával kapcsolja össze az emberi boldogság növekedését. De ezek a javítások azt sugallják, hogy az emberi boldogság fogalma nem egységes és egyszerű fogalom, és nem nyújthat kritériumot ahhoz, hogy lenyegei döntéseinket meghozzuk. Am ezt a helyes felismerést egyetlen, megannyira reformbenthamianus sem fogadhatja el. Ha valaki Bentham és Mill szellemében azt javasolja nekünk, hogy saját döntéseinket saját jövőbeli gyönyörünkkel vagy boldogságunkkal kapcsolatos kilátásoknak megfelelően irányítsuk, a megfelelő válasz az lesz, hogy visszakérdezzünk: „De melyik gyönyör, melyik boldogság kellene hogy irányítson engem?” Hiszen túl sokfajta, ám egyaránt élvezetes tevékenység létezik, és a boldogság pedig azok is számítalan módja van. A gyönyör és a boldogság pedig az elmének nem olyan állapotai, amelyek kiváltásához ezek a kitöltő tevékenységek és módszerek pusztán alternatív eszközök. A Guinness-ivás gyönyöre nem ugyanaz a gyönyör, mint a Crane's Beachen fürdés gyönyöre, az úszás és az ivás pedig nem két különböző eszköz ugyanannak a végállapotnak az elérésére.

* John Stuart Mill: *A szubtilitásról: Hasonlevél-ség*. Helikon, Budapest, 1980, 248–250. o. Pap Mária fordítása.
** I. m. III. fejezet.

Az a boldogság, amely sajátosan a kolostori életmóddhoz tartozik, nem azonos azzal, ami sajátosan a katonaelethez tartozik. A különböző gyönyörök és boldogságok ugyanis nagyrészt összemérhetetlenek: nincsenek olyan minőséget vagy mennyiséget mérő mérlegek, amelyekkel ezeket megmérhetünk. Következésképpen a gyönyörkritériumokra való hivatkozás nem fogja megmondani nekem, hogy most igyam-e vagy ússzam, és a boldogságkritériumokra való hivatkozás alapján nem dönthetek a szerzetesi vagy a katonaelet között.

Ha megértettük a gyönyör és a boldogság polimorf jellegét, akkor ezzel azt is beláttuk, hogy e fogalmak utilitárius célú használatra alkalmatlanok. Ha az egyén saját jövőbeni örömeinek és boldogságának kilátásai – a fentebb elemzett okokból – nem nyújthatnak kritériumokat a cselekvés problémáinak megoldásához a konkrét egyének számára, abból az következik, hogy „a legnagyobb boldogság a legtöbb ember számára” elképzelés semmilyen világos tartalommal nem rendelkezik. Valójában olyan pszeudofogalom, mely különböző ideológiai célokra felhasználható, de nem több emél. Ezért, ha a gyakorlati életben való alkalmazásával találkozunk, mindig meg kell kérdeznünk, milyen tényleges programot vagy célt rejt a használat. Ezzel természetesen nem akarom tagadni, hogy sokszor társadalmilag jótekonny hatású elgondolásokat is szolgál. Chadwick radikális reformjai a közegészségügyi ellátás terén; Mill sikerasztállása a választójog kiterjesztéséért és a nők alárendeltségének megszüntetéséért. Sok más tizenkilencedik századi eszmény és ügy is folyamodott számos jó cél érdekében a hasznosság mértékéhez. Ám attól, hogy jó ügy érdekében használják, a fogalmi fikció nem marad kevésbé fogalmi fikció. Okféléstünk során a későbbiekben még más fikciók jelenlétére is fel kell figyelnünk a modern erkölcsi diskurzusban, de előbb még meg kell vizsgálnunk a tizenkilencedik századi utilitarizmus egy további vonását is.

A tizenkilencedik századi nagy utilitárius gondolkodók erkölcsi komolyságának és fáradhatatlan igazságkeresésének jele, hogy folytonosan kötelességüknek érezték újra és újra felülvizsgálni saját álláspontjukat, hogy amennyiben lehetséges, ne vessze őket félre semmi. E szigorú vizsgálódás csúcsteljesítménye Sidgwick morálfilozófija volt. Sidgwick munkásságában következik be végül annak beismerése, hogy kudarcba fulladt a

próbálkozás, mely az etika teleologikus keretének visszaállítá-
sára irányult. Sidgwick felismerte, hogy az utilitarizmus erköl-
csi parancsai nem vezethetők le semmiféle pszichológiai alap-
ból, s azt is, hogy logikailag függetlenek az általános boldogság-
ra törekvést megparancsoló előírásból, és nem vezethetők le
semmilyen, a saját boldogságunkra való törekvést megparan-
csoló előírásból. Sidgwick azt a következtetést kényszerült le-
vonni, s nem til nagy örömmel, hogy alapvető erkölcsi véleke-
déseinknek két jellegzetessége van: semmiféle egységet nem
alkoznak, és redukálhatatlanul heterogének. Ervelés nélkül fo-
gadjuk el, és így is kell elfogadnunk őket. Az erkölcsi gondolkodás
alapjait olyan kijelentésekben való hit adja, amelyek igaz-
sága mellett további érv nem hozható föl. Ezeket a kijelentéseket
Sidgwick – Whewellől kölcsönözve a kifejezést – *intuíciónak*
nevezi. Sidgwick saját vizsgálódása eredményével kapcsolatos
csalódottsága egyértelműen megnyilvánul abban a kijelentés-
ben, hogy ahol kozmoszi keresett, ott a valóságban csak kaoszt
talált.

Moore természetesen Sidgwick végkövetkeztetéseiből köl-
csönözött azonnal, anélkül hogy ezt elismerte volna, s a *Principia
Ethica*-ban a maga hibás érvelésének félhomályába burkolta a
kölcsönzötteteket. Sidgwick kései írásai és a *Principia Ethica* között
inkább csak a hangnemből, s nem a tartalomtól van különbség.
Amit Sidgwick kudarcaként ábrázolt, az Moore-nál
megvilágító és felszabadító felismerésként jelenik meg. És
Moore olvasói, akik számára – ahogyan arra korábban utaltam
– a felvilágosodás és a felszabadulás mindenképp előtti volt, úgy
érzékeltek, hogy Moore révén éppoly véglegesen megszabadul-
tak Sidgwicktől és az utilitarizmus minden más formájától, mint
a kereszténységtől. Azt természetesen nem látták, hogy ezáltal
az objektívításra való hivatkozás minden alapjától is megfosz-
tattak, s hogy saját életükkel és ítéleteikkel kezdték előállítani
azokat a bizonyítékokat, amelyekre az emotivizmus majd ha-
marosan oly meggyszóráson hivatkozott.

Ennélfogva az utilitarizmus története összekötő kapocs a mo-
ralitás igazolásának tizenhúszadik századi programja és a hu-
szadik század emotivizmusba való hanyatlása között. Am az
utilitarizmus filozófiai kudarcra és ennek következményei a gon-
dolkodás és az elmélet szintjén a releváns történetnek természe-
tesen csak egy részét alkotják. Az utilitarizmus és következmé-

nyei ugyanis társadalmilag különféle formákban öltöztek testet,
és igen sokáig társadalmi szerepen és intézményen rajta hagy-
ták belyegüket. S ezek még azután is sokáig fennmaradtak
örökségként, hogy az utilitarizmus elvesztette azt a filozófiai
jelentőségét, amit a John Stuart Mill-féle kifejtésének közömbi-
sége ellenére azonban, hogy ez a társadalmi örökség
távólról sem értelmetlenül központi tétel szemponjtájból, egye-
löre elhalasztom az ezzel kapcsolatos reflexiók kifejtését mind-
addig, amíg nem elemeztem egy másik filozófiai kísérlet
kudarcát, mely megpróbálta az erkölcsi szereplő autonómiá-
ját konzisztensen összekapcsolni azzal a nézetrel, hogy az
erkölcsi szabályok független és objektív tekintéllyel rendel-
keznek.

Az utilitarizmus a tizenkilencedik században alkotta meg
legsikeresebb téziseit. Ezután a brit filozófúkat az intuicionizmus,
majd az emotivizmus uralta, míg az Egyesült Államokban a
pragmatizmus biztosította ugyanazt a fajta *praeparatio evangelii*-
cái az emotivizmusra, amit Nagy-Britanniában az intuicioniz-
mus. De a már ismertetett okokból az emotivizmus mindig
valószínűleg az analitikus filozófusok számára,
akik elsősorban a *jelentéssel* kapcsolatos kérdésekkel foglalkoz-
tak, leginkább azért, mert nyilvánvalóan *van* erkölcsi érvelés, nyil-
vánvalóan gyakran vonhatók le érvényes módon erkölcsi konklú-
ziók bizonyos premisszákból. Ezek az analitikus filozófusok azt a
kanti programot eleventhették föl, mely annak bizonyítására irá-
nyul, hogy az erkölcsi szabályok tekintélye és objektívítása pon-
tosan az a tekintély és objektívítás, amely az ész használatára általá-
ban jellemző. Ennélfogva az a fő programjuk, hogy megmutassák:
bármely racionális szereplő – éppen racionális miatti – logikai-
lag az erkölcsi szabályok mellett kötelezte el magát.

Már sügalltam, hogy az e program kivitelezését célzó kísérle-
tek sokfélesége és inkompatibilitásuk eleve kétségessé teszi si-
kerüket. Am nyilvánvalóan nemcsak azt kell megértenünk, hogy
kudarcot vall a program, hanem azt is, hogy *miért*, s ehhez egy
kísérlet részleteiben is meg kell vizsgálnunk egy ilyen próbál-
kozást. Választott példám Alan Gewirth *Ranson and Morality*
(1978) című műve. Azért esett Gewirth művére a választásom,
mert ez nem csupán az egyik legutóbbi az emlelt próbálkozás-
sok közül, hanem azért is, mert igen gondosan és lelkiismerete-
sen taglalja a korábbi szerzőket ért ellenvételeket és kritikákat.

Gewirth továbbá roppant világos és szigorú álláspontra helyezkedik arra vonatkozóan, hogy mi az ész. Ahhoz, hogy valami a gyakorlati ész elve lehessen, analitikusnak kell lennie; s ahhoz, hogy egy konklúzió a gyakorlati ész premisszáiból következzen, demonstrálhatóan ezekből a premisszákból kell következnie. Nyomat sem lejjük a lazaságnak és homályosságnak arra vonatkozóan, hogy mi is az a „jó érv”, noha pontosan ez volt a gyöngye pontja egyes korábbi analitikus próbálkozásoknak, hogy a moralitást racionalísként mutassák be.

Gewirth könyvének kulcsmomdata: „Mivel a cselekvő a szabadságot és jólétet tekinti azoknak a szükségszerű jóknak, amelyek sikeres cselekvésének generikus vonásait alkotják, ezért logikusan azt is gondolnia kell, hogy joga van ezekhez a generikus vonásokhoz, s ennek megfelelően, implicit módon jogokra vonatkozó állítást is tesz” (63. o.) Gewirth érvelését így is megfogalmazhatjuk: minden racionális cselekvőnek el kell ismernie a szabadság és a jólét bizonyos mértékét mint a racionális cselekvés előfeltételét. Emellogya minden egyes racionális cselekvőnek akarnia kell, ha egyáltalán akar valamit akarni, hogy e jókkal rendelkezzen is ebben a mértékben. Erre gondol Gewirth, amikor az idézett mondatban „szükségszerű jókról” ír. És eddig a pontig nyilvánvalóan semmi okunkra, hogy vitába szálljunk Gewirthszel. Az ezt követő lépése bizonyval döntőnek és egyben megkérdőjelezhetőnek.

Gewirth érvelése szerint bárki, aki úgy tartja, hogy az, ami racionális cselekvőként való megnyilvánulásának előfeltétele, szükségszerű jó, logikailag amellelt követeli el magát, hogy joga van ezekre a jókra. Teljesen világos azonban, hogy a jog fogalmának bevezetése igazolásra szorít, egyrészt mivel ezen a ponton ez egészen új fogalom Gewirth érvelésében, másrészt a jog fogalmának sajátos jellege miatt.

Mindenekelőtt nyilvánvalóan egészen más típusú kijelentés az, hogy jogom van valamit megtenni vagy birtokolni, mint az, hogy szükségem van valamire, akarok valamit, vagy valami előnyös lesz nekem. Az elsőből – ha ez az egyetlen releváns megfontolás – az következik, hogy másoknak nem szabad beavatkoznunk abba a próbálkozásomba, hogy azt a valamit megtegyem vagy birtokába jussak, akár a javamat szolgálja, akár nem. Amásodikból ez nem következik. S teljesen mindegy, hogy mitféle jóról vagy előnyről van szó.

A másik mód annak megértésére, hogy hol is sziklik félre Gewirth érvelése, ha értelmezzük, miért olyan lényeges lépés ez gondolatmenetében. Természetesen igaz, hogy ha én azon az alapon formálok jogot valamire, hogy rendelkezem bizonyos jellegességekkel, akkor logikusan amellelt kötelezem el magam, hogy bárki más is rendelkezik ugyanezzel a joggal, aki rendelkezik ugyanezzel a jellegességekkel. Ám pontosan a szükségszerű univerzalizálhatóság tulajdonsága nem tartozik sem a jó birtoklásával, sem az jó iránti ígérennyel vagy vágyval kapcsolatos kijelentésekhez, legyen bár szó általánosan szükkesges jóról is.

Az egyik oka annak, hogy a racionális cselekvéshez szükkesges jókkal kapcsolatos állítások annyira különböznek a jogok birtoklásával kapcsolatosaktól, hogy ez utóbbiak valójában előfeltételnek a társadalmilag rögzített szabályok egy készletének meglétét, míg az előbbiek nem. Ilyen szabálykészletek csak sajátos történelmi korszakokban, sajátos társadalmi körülmények között jönnek létre. Semmiképpen sem az emberi állapotot jellemző általános vonások. Gewirth készséggel elismeri, hogy az olyan kifejezések, mint „a jogos” és rokon terminusai az angolban és más nyelvekben a nyelvtörténet viszonylag késői pontján, a középkor vége felé jelentek meg. De – érvel Gewirth – az ilyen kifejezések létezése nem szükségszerű előfeltétele annak, hogy a jog fogalma az emberi viselkedési formákban testet öltsön, s ebben legalábbis teljesen igazza van. Ám Gewirthnek éppen azzal az ellenvetéssel kell szembenéznie, hogy azok az emberi viselkedésmódok, melyek a valamire való jogosultságra vonatkozó fogalmakat föltételezik, mint például a „jogos” fogalmát, mindig specifikus és társadalmilag nagyon is helyhez kötődő jellegűek. Valamint azzal is, hogy sajátos típusú társadalmi intézmények vagy eljárás módok megléte szükségszerű előfeltétele annak, hogy egy jog birtoklására vonatkozó állítás érthető emberi megnyilvánulás legyen. (Márpedig történelmi tény, hogy ilyen társadalmi intézmények és eljárás módok sohasem léteztek univerzálisan az emberi társadalmakban.) Ilyen társadalmi forma hiányában egy jog birtoklására vonatkozó ígérennyel kísérelés olyan lenne, mint elállni egy kifizetési csékkel egy olyan társadalomban, ahol nem létezik a pénz intézménye. Így Gewirth meg nem engedett módon olyan elképzelést csempészett érvelésébe, amely semmiképpen sem tartozik

(márpedig tartoznia kell ahhoz, hogy sikeres legyen érvelése) a racionális cselekvő minimálisan megkövetelt jellemzői közé.

Úgy veszem hát, hogy a tizenkilencedik század közepének és végének utilitarizmusa és a huszadik század közepének és végének analitikus morálfilozófiája egyformán sikertelen kísérleteknek bizonyultak arra, hogy kimentsek az autonóm erkölcsi cselekvőtől abból a szorult helyzetéből, amelyben őt a felvilágosodásnak az a programja hagyta, hogy szekuláris, racionális igazolást nyújtson erkölcsi kötelezettségei számára. Ezt a szorongató helyzetet korábban úgy jellemezték, mint amelyben a tradicionális erkölcsiség külsődlegesként megjelenő tekintélyen alapuló hatalma alóli felszabadulásért fizetett ár az volt, hogy a frissen autonómmá vált erkölcsi cselekvő kvázierkölcsi megnyilvánulásai nem rendelkeztek semmilyen tartalommal, amely tekintélyüket biztosíthatta volna. Im már minden erkölcsi cselekvő úgy beszélt, mint akit nem korlátoznak olyan külsődleges tényezők, mint isteni törvények, természetes teleológia vagy hierarchikus tekintély, ám ha ez így van, akkor másnak miért kellene rá hallgania? Az utilitarizmust és az analitikus morál-kérdésre adtnak meggyőző választ. Ha helyes az érvelésem, pontosan e kérdés meggyőző megválaszolásában vallott mindkét kísérlet kudarcot. Ennek ellenére maíh nem mindenki – filozófus és nem filozófus egyaránt – továbbra is úgy beszél és ír, mintha valamelyik kísérlet sikeresnek bizonyult volna. S ebből származik napjaink erkölcsi diskurzusának egyik, már a gondolatmenetem elején hangsúlyozott sajátossága, nevezetesen az erkölcsi kifejezések *jelentése és használati módja* közötti szakadék. A *jelentés* ugyanis csak akkor olyan és marad is olyan, mintha igazolást nyert volna, ha legalább az egyik filozófiai program sikerrel járt volna. A használati mód – az emotivista használati mód – azonban pontosan olyan, amilyennek abban az esetben vártuk, ha mindkét filozófiai program kudarcot vallott.

A kortárs erkölcsi tapasztalat ennek következtében paradox jellegű. Ugyanis mindannyiunka úgy tanítottak, hogy autonóm erkölcsi cselekvőnek tekintsük magunkat. Ám ugyanakkor valamenyen olyan – esztétikai és bürokratikus – eljárások részeséivé válunk, amelyek manipulatív kapcsolatokba juttatnak bennünket másokkal. Abbéli igyekezetünkben, hogy nagyra értékelni megamult autonómiánkat megvédjük, arra törek-

szünk, hogy *ne* manipuláljanak bennünket mások. Megpróbálván saját elveinket és álláspontunkat átültetni a gyakorlati világba, nem találunk erre más lehetséges módot, mint azt, hogy pontosan ugyanazokat a manipulációs technikákat fordítsuk másokkal szembe, amelyeknek mi ellenállni igyekszünk. Az attitűdjünk és tapasztalatunk közötti inkoherencia az örökös fogalmi séma inkohereciájából ered.

Mihelyt megértettük ezt, immár megérthetjük, hogy miért tölt be kulcspozíciót három másik fogalom, a *jogok*, a *tiltakozás* és a *leplezés* a megkülönböztetett módon modern erkölcsi sémában. „Jogokon” nem azokat a jogokat értem, amelyeket pozitív törvény vagy szokás ruház egy meghatározott embercsoportra, hanem azokat, amelyek állítólag az emberhez mint olyanhoz tartoznak, s amelyeket indokként szokás fölhozni amellyel, hogy nem szabad mást gátolni abban, hogy saját életmódja, szabadsága és boldogsága követésére törekedjék. Ezek azok a jogok, amelyekről a tizennyolcadik században mint természetes jogokról vagy emberi jogokról beszéltek. E jogokat abban a században jellegzetes módon negatívan határozták meg, pontosan olyan jogokként, amelyek gyakoriságában mást *nem* szabad gátolni. Ám olykor már ebben a században is – és a mi századunkban még sokkal gyakrabban – csatolhat pozitív jogokat a listához, például a méltányos peres eljáráshoz, a tanuláshoz vagy munkához való jogot. Az „emberi jogok” kifejezés sokkal általánosabban használható, mint bármelyik más tizennyolcadik századi kifejezés. De nevezünk ezeket akár negatív, akár pozitív vagy bármilyen más jellegű jogoknak, a feltevés szerint minden egyént, nemre, fajra, vallási felekezetre, képességre és érdemre való tekintet nélkül, megilletnek, és sokféle sajátos erkölcsi álláspont alapjául szolgálnak.

Természetesen annak a ténynek a fényében, amire Gewirth gondolatomnetének tárgyalása során utaltam – hogy tudnivalók egészen a közepkorig végéig egyetlen ókori vagy középkori nyelvtben sincs olyan kifejezés, amit helyesen fordíthatnánk a „jogos” kifejezéssel; körülbelül 1400-ig mód sincs e fogalom kifejezésére sem a klasszikus vagy középkori héberben, sem a görögben, latinban vagy arabban; nem is szólya az óangolól vagy a japánról, mely utóbbiban csak a tizenkilencedik század közepén jelenik meg – kissé furcsa lenne, ha létezésének az emberl lényekhez *qua* emberi lényekhez tartozó jogok. Ebből

természetesen nem következnek, hogy nincsenek természetes vagy emberi jogok csak az, hogy senki sem tudhatott létezésüktől. S ez legalábbis felvet bizonyos kérdéseket. De nem szilkséges e kérdések megválaszolásával töltönnünk időnket, mivel az igazságnyilvánvaló: ilyen jogok nincsenek, és bennük hinni pontosan olyan, mint a boszorkányok vagy az untkornisok létezésében.

A legjobb indók arra, hogy nyersen kimondjuk: ilyen jogok márpedig nincsenek, valóban pontosan olyan típusú, mint a legjobb indokunk annak kijelentésére, hogy boszorkányok vagy untkornisok márpedig nincsenek. Nevezetesen: valamennyi arányuló próbálkozásunk kudarcha fulladt, hogy jó érvekkel szolgáljunk a *létezésükben* való hithez. A természetes jogok természetűvel való védelmezői gyakran azt sugallják, hogy zennyolcadik századi rendelkezését deklaráló állítások az ember ilyen jogokkal való rendelkezését deklaráló állítások maguktól értendő igazságok. De mi tudjuk, hogy maguktól értendő igazságok nincsenek. A huszadik századi morálfilozófiadolog, amit meg kellett tanulnunk az erkölcsfilozófia történetéből, hogy az „intuáció” szó bevezetése a morálfilozófiában mindig annak a jele, hogy valami nagyon nagy hiba csuszott az érvelésbe. Az emberi jogok 1949-es ENSZ-deklarációja óta az ENSZ szokásos és szigorúan követett gyakorlatává vált, hogy erre a deklarációra való hivatkozással *egyellen* állításuk mellett se hozzanak fel jó érveket. E jogok legutóbbi védelmezője, Ronald Dworkin (*Taking Rights Seriously*, 1976) elismeri, hogy az ilyen jogok létezése nem bizonyítható, ám csak azt a meggyőzőt fízi ehhez, hogy egy kijelentés bizonyíthatatlanságának tényéből még nem következik az, hogy a kijelentés nem igaz (81. o.). Ez valóban így van, ám ugyanilyen jól felhasználható lenne az untkornisok és a boszorkányok létezésével kapcsolatos kijelentések mellett is.

A természetes vagy emberi jogok tehát ugyanúgy fikciók, mint a hasznosság, de nagyon is specifikus tulajdonságokkal rendelkező fikciók. Ezek megállapításához érdemes röviden még egyszer szemügyre vennünk azt a másik erkölcsi fikciót, a hasznosság fogalmát, amely szintén a morálitás újtaalkotására irányuló tizennyolcadik századi próbálkozások egyik eredménye. Amikor Bentham először használta a „hasznosság”-ot kvázi-terminusként, az volt ezzel a szándéka, mint már utaltam rá, hogy e fogalmat mint a gyönyörre, illetve a fájdalomra vonat-

kozó egyéni kltátások összegeződését jelölő fogalmat tegye plauzibilissá. Ám mihelyt John Stuart Mill és más utilitaristások kiterjesztették a hasznosság fogalmát mindazokra a különböző célokra, amelyek az ember elénni igyekszik és nagyra értékeli, az általam már sugallt okokból egyre kisebb mértékben lett plauzibilis az az elképzelés, hogy a hasznosság fogalma mind azokat az élményeket és tevékenységeket képes összegezni, melyek kielégülést nyújtanak. A természetes és a tanult emberi vágyak tárgyai feloldhatatlanul heterogének, s annak az elgondolásnak, hogy akár az egyénekre, akár egy népességre nézve összegezzük őket, nincs világos értelme. Ha azonban a hasznosság ily módon nem világos fogalom, akkor amennyiben mégis úgy használjuk, mintha racionális kritériumként szolgálhatna, valóban fikcióhoz folyamodtunk.

Most már meghatározható az erkölcsi fikciók egyik fontos jellegzetessége, ami azonnal szembetűnik, ha a hasznosság fogalmát a jogok fogalma mellé helyezzük: objektív és személynélküli kritériummal szándékoznak bennünket ellátni, ám mégsem teszik. S ez az egy ok is elég volna ahhoz, hogy szakadékok legyen szándékolt jelentésük és akhális használatuk között. Továbbá egy kicsit jobban megérthetjük, hogyan alakul ki az a jelenség, hogy a modern erkölcsi világban az ellenfelek összemérhetetlen premiszszákból indulnak ki. A jogok fogalmát az autonóm erkölcsi cselekvő társadalmi találmányának részeként bizonyos célokból alkotják meg, míg a hasznosság fogalmát teljesen más célokból hozták létre. Mindkettőt olyan szituációban dolgozták ki, amelyben egy régebbi és hagyományosabb erkölcs fogalmait helyettesítő mesterséges alkotásokra volt igény olyan mesterséges helyettesítőkre, melyeknek radikálisan újító jellegűeknek kellett lenniük még ahhoz is, hogy úgy lássék róluk, hogy új társadalmi funkcióknak tesznek eleget. Ezért amikor a jogok fogalmára támaszkodó állítást a hasznosság fogalmára támaszkodó kijelentéssel állítják szembe, vagy amikor valamelyik vagy mindkét típusú igényt az igazság valamely tradicionális fogalmán alapuló kijelentéssel utköztetik, nem meglepő, hogy nincs racionális módszer annak eldöntésére, melyik típusú állítás élvezzen elsőbbséget, vagy hogy miképpen is mérjük össze egyiket a másikkal. Az erkölcsi összemérhetetlenség maga is sajátos történelmi konstelláció terméke.

Ez fontos információ ahhoz, hogy megértjük a modern társadalmak politikáját. Ami ugyanis korábban a bhokratikus individualizmus kultúrájaként írtam le, az az ezekre a társadalmakra oly jellemző, egyfélői a jogokra operáló individualizmus, másfélői a hasznosság fogalmaival operáló bhokratikus szervezeti formák között folyó, nyílt politikai vitákban manifesztálódik. De ha a jogok és a hasznosság fogalma egymással összemérhetetlen tagokból álló párt alkot, akkor az alkalmazott erkölcsi nyelvezet a racionalitásnak legjobb esetben is csak a látszatát fogja kölcsönözni a modern politikai vita számára, de a valóságot nem. A vita színelte racionalitása pedig elrejtí a vita eldöntésén munkálkodó akarat és hatalom önkényes voltát.

Azt is könnyű megérteni, hogy miért váltik a *tiltakozás* [protest] a modern kor megkülönböztetett erkölcsi vonásává, s hogy miért a *felháborodás* az egyik uralkodó modern érzellem. A „protest” szó és latin előzményei, valamint francia rokonai eredetileg ugyanolyan gyakran, vagy talán gyakrabban pozitív, mint negatív jelentésűek. A „protest” valankor azt jelentette: tanúskodni valami mellett,* és csak ennek az elkötelezettségnek a következményeképp valami ellen.

Ma azonban a tiltakozás csaknem kizárólag az a negatív jelenség, mely jellegzetesen valaki *jogainak* valaki más *használatában* történő állítólagos megsértésekor lép föl reakcióként. Azért annyira bizonygató és izzó a tiltakozás, mert az összemérhetetlenség tenye biztosítja, hogy a tiltakozók soha ne nyerhessenek meg egy *vitát*. A tiltakozás felháborodott igazságérzete abból fakad, hogy az összemérhetetlenséggel kapcsolatos tények azt is biztosítják, hogy a tiltakozók ne is veszíthessenek el egy *vitát*. Így a tiltakozás *kihívárait* jellegzetesen azokhoz szól, akik már *elvérezték egyrít eligazítást* a tiltakozó premiszárait. Az összemérhetetlenség következményei azt biztosítják, hogy a tiltakozók majdnem kizárólag csak saját magukkal folytassanak dialógust. Ezzel nem azt akarom mondani, hogy a tiltakozás nem lehet hatékony: csak azt, hogy nem lehet *raciónalisán* hatékony, és domináns kifejezési módjai arra utalnak, hogy *ezt a tiltakozó bizonyos fokig talán öntudatlanul is tudja*.

*Vö. lat. *pro* + *testor*. (A szerk.)

Természetesen nem tarthat igényt eredetiségre az az állítás, hogy a modern világ sajátosan modern erkölcsi ügyeinek fő szószólói – s itt egyáltalán nem azokról beszéllek, akik olyan régebbi tradíciókat igyekeznek életben tartani, amelyek így vagy úgy fennmaradtak és együtt élnek a modernitással – olyan retorikai kínálnak, amely arra szolgál, hogy erkölcsi maszkok mögé rejse mindazt, amit valójában az önkényes akarat és vágy részélt előnyben. A modernitás egymással versengő szószólói ugyanis, miközben nyilvánvaló okokból nem hajlandók elismerni, hogy ez az állítás rájuk is vonatkozik, készítik ezt mondani riválisaikról. Így a Clapham-csoporthoz tartozó evangélikusok a felvilágosodás moralitását az önzés és a bűn racionalis és racionalis külsint adó jelmezének látták, az evangélikusok emancipált unokái és viktoriánus követői között azonban a maguk részélt az evangélikus pietizmus tekintették pusztán képmutatásnak. Így később a G. E. Moore által felszabadított Bloomsbury a viktoriánus kor egész felhivatalos kultúráis kellettárát csak fellengzős hivalkodásnak látta, amely nemcsak az apák és a hivatalnokok arrogáns akarnokságát rejti el, hanem Arnoldét, Ruskinét és Spencerét is. S pontosan ugyanígy „látott át” Bloomsbury D. H. Lawrence. A végül az erkölcsi megnyilvánulások természetére vonatkozó teljesen *álthatalmas* tézisnek kikáltott emotivizmus semmi más nem tett, mint általánosította azt, amit a kulturális lázadás valamenyny modern résztvevője már kimondott a saját elődeiről az erkölcs terén. *Leleplezni* az önkényes akarat és vágy azon el nem ismert motívumait, amelyek a modernitás erkölcsi maszkjait fentartják, maga is az egyik legjellegzetesebben modern tevékenység.

Freud nevéhez köthető az a felismerés, mely szerint lehetséges, hogy mások önkényességének a leleplezése mindig az ellen való védekezés, hogy ugyanezt az önkényességet bennünk tártják föl. A huszadik század eleji önéletrajzok, mint Samuel Butleré is, élénk reakciót váltottak ki azokból, akik az atyai, ellentmondást nem tűrő akarnokság nyomasztó súlyát érezték nevelésük kulturális formái mögött. S nyomasztó súly bizonyosan annak volt köszönhető, hogy a jó nevelésben részesült férfiak és nők nagymértékben internalizálták azt, amit elvegni szabadításában Lytton Strachey azzal, hogy gúnyolódott a viktoriánusokon, ezért volt annyira tilzó a retorikája, amikor a

moore-i etikáról írt. Ám még fontosabb volt Freud szerepe, aki superegóként, vagyis önmagunk irracionális részeként ábrázolta az öröklött tudatot, melynek parancsától lelki egészségünk érdekében meg kell szabadítanunk. Freud természetesen úgy tekintette, hogy az erkölcsről mint olyanról tett fölfelevezést, s nem csupán arról, amiről az erkölcs a tizenkilencedik század végi, huszadik század eleji Európában lett. De ez a tévedése semmivel sem csökkenté valójában teljesítményét.

Idézzük föl ezen a ponton központi tételem gondolatmenetét. A kortárs erkölcsi viták lezárhatatlan jellegéből indultam ki, s ezt a lezárhatatlanságot annak következményeként igyekeztem megmagyarázni, hogy igaz az erkölcsi lététalkotásra vonatkozó – eredetileg C. L. Stevenson és mások által kidolgozott – emotivista elmélet egy javított verziója. Ám ezt az elméletet nemcsak filozófiai analízisként kezeltem, hanem szociológiai hipotézisként is. (Nem vagyok elégedett azzal, hogy ezt így kell fogalmaznom, nem világos számomra, éspedig a III. fejezetben kifejtett indokok miatt, hogyan kerülhetné el bármely adekvát filozófiai elemzés ezen a területen azt, hogy egyben szociológiai hipotézis is legyen, és *vice versa*. Úgy látszik, van valami melyen elhibázott a hagyományos oktatás által ránk erőltetett elképzelésben, amely szerint két elkülönülő tárgy, illetve diszciplína van: egyfelől az erkölcsfilozófia, vagyis konceptuális analízisek egy halmaza, másfelől pedig az erkölcsszociológia, vagyis empirikus hipotézisek és eredmények egy halmaza. Az a halalos csapás, amelyet Quine mért az analitikus és szintetikus közti lényegi megkülönböztetésre, mindensetre kétségessé tesz a fogalmi és az empirikus közötti minden ilyen típusú szembeállítás.)

Úgy érveltem tehát, hogy az emotivizmus napjainkban az erkölcsi megnyilatkozások és gyakorlati megnyilvánulások jelentős részét áthatja, s közelebbtől, hogy a modern társadalom központi *karakterei* – abban a speciális jelentésben, ahogyan a „karakter” szót használom – emotivista módszereket testesítenek meg viselkedésükben. Ezek a karakterek, mint már megálapítottam, az esztéta, a terapeuta és a menedzser, vagyis a bürokrata szakértő. Az emotivizmus győzelmi lehetősége fejlődemények történeti tárgyalása valami mást is feltárt ezekről a specifikusan modern karakterekről. Nevezetesen azt, hogy igen nagy mértékben alkalmaznak erkölcsi fikciókat, s nem is kerü-

hetik el használhatukat. De hasznosság és a jogok fiktív fogalmain kívül mi mindene terjed még ki a fikciók birodalmára? S kit fognak megévesztelni?

Az esztéta az a karakter, melyről a legkevésbé valószínű, hogy ezek áldozatává válna. A filozófiai képzetet alkotta pimasz gazemberek, Diderot Rameau-ja vagy Kierkegaard „A”-ja, akik arcátlanul a modern világ bejáratánál lebzselnek, arra specializálják magukat, hogy állásanak az illuzórikus és fiktív igényeken. Ha valami megéveszti őket, akkor ez csakis saját címzimusok miatt lehetséges. Esztétikaival kapcsolatos csalódás a modern világban inkább csak abból fakad, hogy az esztéta vonatkozik elismerni, hogy az, aki Oly nagyvá válhat az a teher, hogy érezzük jól magunkat, olyan világosan jelenhet meg fenyegetésként a gyönyör üressége és unalma, hogy az esztétának olykor kifinomultabb eszközökhöz kell folyamodnia, mint amelyek a fiatal Rameau-nak vagy „A”-nak rendelkezésére álltak. Még addiktív Kierkegaard-olvasóvá is válhat, s Kierkegaard által az esztéta sorsának látott kétségbeesést a vágykielegítés új formájává alakíthatja. S ha úgy látszik, hogy a kétségbeesésbe való túlságos belemertülés károsítja élvezetelbegtető kapacitását, el fog menni a terapeutához, pontosan úgy, mintha alkoholizmusa miatt menne hozzá, s a terápiát újabb esztétikai élményé fogja formálni.

Ezzel szemben a modernitás három tipikus karaktere közül leginkább a terapeuta van kitéve nemcsak annak, hogy megévesztik – s ráadásul nem csupán erkölcsi fikciók –, de annak is, hogy ez nyilvánvaló legyen róla. Könnyen hozzáférhetők a kultúránk terápiás elméleteire vonatkozó megsemmisítő kritikák. Valójában minden egyes terápiás iskola nagy buzgalommal igyekszik nyilvánvalóvá tenni a rivális iskolák elméleti hiányosságait. A probléma tehát nem az, hogy miért nem utasították el mint rosszul megalkozottakat a pszichoanalitikus vagy viselkedésterápiák állításait, hanem inkább az, hogy miért folytatják továbbra is úgy a terápiás gyakorlatát, mintha mi sem történt volna, jóllehet rendszeren aláaknázták a pszichoanalitikus eljárások érvényességét. S ez a probléma – ugyanúgy, mint az esztéták – nem pusztán az erkölcsi fikcióval kapcsolatos probléma.

Természetesen mind az esztéta, mind a terapeuta kétségtelemű ugyanannyira hajlamos fikciók alkalmazására, mint bárki más. Ám ők nem rendelkeznek olyan fikciókkal, amelyek saját-

tosan az övék, amelyek saját szerepük meghatározásához tartoznak. A menedzser, a kortárs színpad e domináns figurája esetében ez egészen másként van. A jogok és a hasznosság mellett ugyanis a sajátosan menedzseri fikciót is a kor döntő fontosságú erkölcsi fikciói közé kell helyeznünk, amely abban az állításban ölt testet, hogy a társadalmi valóság bizonyos aspektusait szisztematikus hatékonysággal tudja szabályozni. S ez a tezis első látásra két különböző okból is meglepőnek látszhat: nem vagyunk hozzászokva, hogy kételkedjünk a menedzseres hatékonyságban, hogy elérjük azt, amit el akarnak érni, ám ugyanennyire nem vagyunk hozzászokva ahhoz sem, hogy a hatékonyságra mint kimondottan *erkölcsi* fogalomra tekintünk, azaz olyanná, amit a jog és a hasznosság fogalmával kellene egyítve sorolni. Maguk a menedzserek és a menedzseri funkcióiról írók erkölcsileg semleges karaktereknek tartják magukat, akiket szakértelmük képessé tesz rá, hogy kitalálják a leghatékonyabb eszközöket, amelyekkel a kitűzött cél elérhető, bármi legyen is az. Az uralkodó felhogás szerint az, hogy egy bizonyos menedzser hatékony-e vagy sem, egészen más kérdés, mint azoknak a céloknak az erkölcsiössége, amelyek elérésére a hatékonyság, sikeresen vagy sikertelenül, szolgál. Mégis fontos érvek szólnak amellett, hogy elveszünk azt az állítást, mely szerint erkölcsileg semleges érték a hatékonyság. Ugyanis a hatékonyság fogalma, ahogy már utaltam rá, elválaszthatatlan attól az emberi létezési módtól, amelyben az eszközöket döntően arra a célra alkotják, hogy az emberi lényeket manipulatív módon szolgálatakkész viselkedési mintákba kényszerítsék. S a menedzser az e tekintetben megvalósuló hatékonyságára hivatkozva követel magának tekintélyt a manipulatív módszert alkalmazók körében.

Igy a hatékonyság olyan életmód meghatározó és döntő eleme, mely más alternatív kortárs életmódokkal együtt verseng támogatásunkért. S ha értékelni akarjuk a bürokratikus, menedzseri módszer igényét arra, hogy bizonyos helyet betöltsön a mi életünkben, akkor döntő feladat lesz megvizsgálni a bürokratikus menedzseri hatékonyságra vonatkozó állítást. A hatékonyság fogalma, ahogyan az a menedzseri szerepek és a menedzseri karakter megnyilatkozásában és gyakorlati megnyilvánulásában testet öltött, természetesen rendkívül általános fogalom. A társadalmi szabályozás ugyanilyen általános fogal-

maival kapcsolódik össze, ahogyan e szabályozást jogi szemlélyeken, vagyis kormányhivatalokon, szakszervezeteken és különböző testleteken keresztül gyakorolják. Egon Bithner néhány évvel ezelőtt megállapította: szakadék van az általánosított fogalom és azok között a valóságos kritériumok között, amelyek eléggé pontosak ahhoz, hogy egyedi szituációkban használhatók legyenek. „Míg Weber teljesen egyértelműen kijelenti – írja –, hogy a bürokráciának egyetlen igazolása a hatékonyság, nem ad nekünk világos vezérfonalat ahhoz, hogy miképpen kell használnunk e mércét. Am a bürokrácia alapvető vonásainak egész listáján nincs egyetlen olyan elem, amely nem tehető kérdésessé a hatékonysági funkció szempontjából. A hosszú távú célok nem használhatók egyértelműen ennek kiszámítására, mert az esetleges elemek hatása az idővel megcsiszorozódik, s ezáltal egyre nehezebbé válik a hatékonyság egy meghatározott értéket hozzárendelni a cselekvés egy stabilan szabályozott szegmენტumához. Másfelől a rövid távú célok alkalmazása a hatékonyság megítélésében magának a gazdaságnak az eszméjével állhat konfliktusban. A rövid távú célok nemcsak megváltoznak az idő múlásával, és versengenek egymással meghatározatlan módokon, hanem a rövid távú eredmények értéke köztudottan megtevesztő, mert könnyen úgy manipulálhatók, hogy mindig azt mutassák, ami valaki bizonyítani szeretne velük.” (Bithner 1965, 247. o.)

A hatékonyság általánosított fogalma és a menedzserek számára adott aktuális viselkedés közti szakadék azt sugallja, hogy a szándékoltól eltérőek a fogalom társadalmi használhatósági. Természetesen nem kérdéses, hogy a fogalmat a menedzserek tekintélyének és hatalmának fenntartására és kiterjesztésére használják. Am az, hogy ezekkel a feladatokkal hozzájárulnak-e a hatékonyság eléréséhez, az a kérdés, hogy a menedzseri tevékenységbe, abból a hiból származik, hogy a menedzseri tevékenység és a tudás bizonyos célok elérésére való mozgósításának képességével. Am mi van akkor, ha a hatékonyság inkább a társadalomszabályozás komédiájának része, mint valóság? Mi van akkor, ha a hatékonyság olyan tulajdonság, amelyet általánosan a menedzsereknek és a bürokratáknak tulajdonítanak mások és maguk is, de valójában olyan tulajdonság, amely gyakorlatilag csak e nekik tulajdonítás formájában létezik?

A „szakertelem” szót fogom használni a hatékonyság ezen állítólagos tulajdonságának jelölésére. Természetesen nem vonom kétségbe, hogy sok területen valóban léteznek igazi szakértők: ilyen terület mondjuk az inzulinnal kapcsolatos biokémiai kutatás, a történetész mestersége vagy az antik bioterrorizmus szakértelése. Kifejezetten és csakis a menedzseri és bürokratikus szakértelmet fogom megkérdőjelezni. S végül arra a konklúzióra fogok jutni, hogy az ilyen szakertelem valójában egy újabb erkölcsi fikciónak bizonyul, mert nem létezik az a fajta tudás, ami léte nek igazolásához szükséges. De hogyan is nézne ki az, ha a társadalom szabályozása valóban csak jelmezes komédia lenne? Vizsgáljuk meg a következő lehetőséget: nem a hatalom nyom elbennünket hanem tehetetlenségünk; az egyik döntő oka annak, hogy az óriásvállalatok elnökei – bizonyos radikális kritikusok vélekedésével ellentétben – nem ellenőrzik az Egyesült Államokat, hogy meg a saját vállalataikat sem sikerül szabályozniuk; amikor a nekik tulajdonított szervezési szakértelmüket és képességüket gyakorolják, s a kívánt eredményt elérik, többnyire ugyanolyan véletlen egymásra következésnek volnunk tanúi, mint amikor egy lelkes szerencsés módon éppen akkor imádkozik esőért, amikor a szárazság az előfejelezés ellenérvét ér; s hogy a hatalom emelőkötői – ez a menedzseri szakértelennel kapcsolatos egyik kulcsmetatóra – rendszeretlen eredményeket produkálnak, s gyakran csak egybeesés szerinti kapcsolatban állnak azokkal a következményekkel, melyekre pedig oly büszkék e kar mozgatói.

Ha mindez így volna, akkor természetesen politikatilag és társadalmilag egyaránt fontos lenne leplezni a menedzseri hatékonyság fogalmának lényegi eleme volna a menedzseri hatékonyság fogalmának felvonulatlása, s ezt valóban meg is tesszik a menedzserek és a róluik írók is. Azonban annak megmutatására, hogy a menedzseri hatékonyság fogalma erkölcsi fikcióként funkcionál, jelen érvelésben szerencsére nem kell megállapítanom, pontosan mit is leplez. Csak annyit kell megmutatnom, hogy használata igazolhatatlan tudásigénytelőfejtélez, továbbá, hogy használatai módjai és az ezeket megtestesítő állítások közötti különbség pontosan ugyanolyan, mint amilyet az emótv elmélet alapított meg más modern erkölcsi fogalmak esetében.

Nagyon is helyénvaló itt az emótvizmus megemlítsése. Az a tézis ugyanis, amit a menedzseri hatékonyságban való hitről itt

előterjeszték, bizonyos fokig analóg egyes emótvista morálfilozófusoknak – Carnap és Ayer – az Istenben való hitről kifejtett tézisével. Az emótv elméletet Carnap és Ayer egyaránt az erkölcsi ítélet birodalmán túra terjesztették ki, s amellett érveltek, hogy a metafizikai kijelentések általában, de a vallási kijelentések különösen, mlközben transzcendens valóságról szándékoznak információt nyújtani, ténylegesen csupán az ilyen kijelentéseket tevők érzelmét és attitűdjét fejezik ki. A vallásos megnyilatkozásokkal bizonyos pszichológiai realitásokat lepleznek. Carnap és Ayer így megnyitja számunkra annak lehetőségét, hogy szociológiai magyarázatot adjunk ezeknek az illúzióknak az elterjedtségére, bár ők maguk nem törekednek arra, hogy ilyen magyarázattal szolgáljanak.

Azt föltételezem, hogy a „menedzseri hatékonyság” jórészt ugyanúgy funkcionál, mint ahogyan Carnap és Ayer elgondolása szerint „Isten”. Ez fiktv, ám elhitt valóság neve, s az erre való hivatkozás más realitásokat leplez: tulajdonképpen kifejezésre használják. S pontosan úgy, ahogyan Carnap és Ayer lényegében azálhal jutott erre a konklúzióra, hogy az istenhit megfélelő racionális igazolásának hiányára figyeltek föl, az én érvelésem magva is az az állítás, hogy a menedzseri hatékonyságra vonatkozó értelmességek sem rendelkeznek megfélelő racionális igazolással.

Ha igazam van ebben, akkor egy lépéssel előrébb juthotunk a kortárs erkölcsi állapot jellemzésében, mint eddig gondolhuk. Nemcsak bebizonyosodik az érvelés konklúziójának jogszerűsége, hogy igaz az emótvista leírás erkölcsi megnyilatkozásaink és gyakorlati megnyilvánulásaink jelentős részére, és meg is testesül bennük, és hogy ezek a megnyilatkozások és megnyilvánulások nagymértékben alkalmaznak erkölcsi fikciókat (például a jelell és a *hasznosság* fogalmát), de még azt a következtetést is le kell majd vonnunk, hogy egy másik erkölcsi fikció – és lehet, hogy kulturálisan valamennyi közül a legerőfejtésebb – ölt testet a modern társadalmi dráma központi karakterének, a bürokratikus menedzszernek a hatékonyságra, s ezért a tekintélyre vonatkozó igényekben. Erkölcsiségünk nyugtalanítóan nagy mértékben illúziók színházaként fog fölárulni.

A menedzser hivatkozása a hatékonyságra azon a további állításon nyugszik, hogy ő olyan tudáskészlettel rendelkezik, melynek segítségével formába önthetőkké szervezettek és társadal-

mi struktúrák. Az ilyen tudásnak konkrét törvény jellegű általánosítások olyan készletét kellene tartalmaznia, melyek képessé tennék a menedzsert annak előfeljlesztésére, hogy egy bizonyos típusú esemény vagy helyzet előfordulásakor vagy bekövetkezésekor valamely más, specifikus esemény vagy helyzet lesz az eredmény. Csakis ilyen, törvény jellegű általánosítások nyújthatnák azokat az egyedi okági magyarázatokat és előfeljlesztéseket, melyek segítségével a menedzser alakíthatná, befolyásolhatná és szabályozhatná a társadalmi környezetet.

Két részből áll tehát az, hogy a menedzser jogos tekintélyre hivatkozik. Az egyik az erkölcsileg semleges tény tartományának létezését érinti, amelynek állítólag szakértője. A másik a törvény jellegű általánosításokat és azok egyedi esetekre való, e tartomány tanulmányozásából levezethető alkalmazási módjait tartalmaz. Mindkettő a természettudományos igényeket val kapcsolatos. Mindkettő a természettudományos igényeket hihetlenség: s nem meglepő, hogy ennek megfelőlően megalkothatják a „menedzsentudomány” elnevezést. A menedzsernek a maga erkölcsi semlegességére vonatkozó állítása, ami maga is lényegi része annak, hogyan önmagát megjelenti, és hogyan a társadalmi és erkölcsi világban funkcionál, így módon analóg sok természettudósoknak az erkölcsi semlegességre való hivatkozásával. A legjobban úgy érthető meg, hogy mit is jelent ez, ha megvizsgáljuk, hogyan vált a „tény” releváns fogalma először társadalmilag hozzáférhetővé, és hogyan kezdték alkalmazni a bürokratikus menedzser tizenhetedik és tizennyolcadik századi szellemi elődei. Be fog bizonyosodni, hogy ez a történet igen lényeges módon kapcsolódik az arról elmesélt történethez, hogy miképpen jelent meg a morálflozofiófiában az autonóm erkölcsi cselekvő fogalma. Ez a világra vonatkozó minden olyan arisztoteleszi és kváziarisztoteleszi nézet elvetésével járt, melyek teleologikus perspektívája olyan kontextust nyújtott, amelyben az értékelő állítások sajátos ténybeli állításokként funkcionáltak. Ezeknek az elvetésével az érték és tény fogalma egyaránt új jellegűt nyert.

Így hát nem időhleten igazság az, hogy ténybeli premisszákból nem származhatnak erkölcsi vagy más jellegű értékelő követelmények. Ám az igaz, hogy az erkölcsi és valójában minden más jellegű, döntő módon értékelő kifejezéseknek tulajdonított jelentés olyan változáson ment át a tizenhetedik század vége felé és a tizennyolcadik század folyamán, hogy az akkorra általa-

nosan elfogadott módon ténybelinek tekintett premisszáknak nem lehettek akkorra általánosan erkölcsinek vagy értékelőnek tekintett konklúziói. A tény és az érték közti lévő látható diszharmonianak a történelmi becikkelyezése sohasem pusztán az érték és az erkölcsiség újraértelmezési módjának eredménye. A tény megváltozott, és változó fogalma is megertősítette ezt. Ezért e fogalom vizsgálataának kell megelőznie bármely értékelést, mely a modern menedzsernek azt az állítását mérlegeli, hogy ő rendelkezik a tekintélyét igazoló tudással.