

csosulást, súlyos kulturális veszteséget jelez. Ennélfogva két különböző, de egymással összefüggő feladat áll előttem. Először meg kell határoznom a múlt elvesztett erkölcsét, és leírás kell adnom róla, valamint tételeit kell alkotnom az objektívításra és tekintélyre vonatkozó igényéről. Ez részben történeti, részben filozófiai feladat. Másodsor igazolnom kell a modern kor sajátos jellegére vonatkozó álláspontomat. Azt sugalltam ugyanis, hogy kifejezetten emotivista kultúrában élünk. S ha ez így van, akkor valószínűleg úgy kellene találnunk, hogy sok általunk használt fogalom és különböző viselkedésmódjaink – s nem csak explicit erkölcsi vitáink és ítéleteink – az emotivizmus igaz voltát föltételezik, ha nem is a tudatos elméletalkotás szintjén, de legalábbis a mindennapok gyakorlatában. De valóban így van-e? Máris rátérek erre az utóbbi kérdésre.

III. AZ EMOTIVIZMUS: TÁRSADALMI TARTALOM ÉS TÁRSADALMI KONTEXTUS

Minden erkölcsfilozófia – az emotivizmus sem kivétel – jellegzetes módon feltételez egy társadalomképet. Ugyanis minden erkölcsfilozófia ajánl, explicit vagy implicit módon, legalább részleges konceptuális elemzést egy cselekvőnek az indokához, motívumához, szándékához és cselekedeteihez fűződő viszonyáról, s ezzel általában előfeltételez valamilyen arra vonatkozó állítást, hogy a valós társadalmi világ tartalmazza vagy tartalmazhatja az e viszonyban megjelenő fogalmakat. Még Kant is, aki az erkölcsi cselekvést általában a noumenális szféra belső biróalmára látszik korlátozni, mást sugall a törvényről, történelemről és politikáról szóló írásában. Így általában is döntő cáfolatot adnánk egy morálfilozófiáról azt megmutatva, hogy erkölcsi cselekvés a saját erről adott leírásából adódóan sohasem öltethetne testet társadalmilag. S az is következik ebből, hogy mindaddig nem értettük meg teljesen valamely erkölcsfilozófia állításait, amíg meg nem magyaráztuk, hogyan is ölthetne testet a társadalomban. A múlt egyes morálfilozófusai – de lehet, hogy a többségük – ennek a magyarázatnak a megadását is feladatuk fontos részének tekintették. Aligha szükséges mondanom, hogy így gondolta ezt Platon, Arisztotelész, Hume és Adam Smith. Am legalábbis Moore óta az erkölcsfilozófia uralkodó, szük értelmezése lehetővé tette a morálfilozófusok számára, hogy ne vegyenek tudomást arról a feladatról, s nevezetesen az emotivizmus hívei így tesznek. Ennélfogva ezt nekünk kell helyettük végrehajtannuk.

Mi az emotivizmus társadalmi tartalmának kulcsa? Az a tény, hogy az emotivizmus a manipulatív és a nem manipulatív társadalmi kapcsolatok közti minden igazi megkülönböztetés eltörlesztét implikálja. Gondoljunk csak ebből a szempontból a kantii etika és az emotivizmus közötti ellentétre. A morálfilozófiától áthatott, illetve át nem hatott emberi kapcsolatok közti különb-

ség. Kant és sok korábbi morálfilozófus számára is éppen az, hogy az előbbiben minden személy célnak tekintti, míg az utóbbiban mind egyikük eszközként kezeli a másikat céljai elérésére. Valakit célnak kezelni azt jelenti, hogy általam jónak tartott érveket javasolok neki, hogy inkább így vagy úgy cselekedjék, ám rábizom az érveim értékességét. Vagyis másokra csak olyan érvekkel kívánok hatni, amelyeket ők maguk is jónak ítélnék. Azt jelenti, hogy személytelen kritériumokra hivatkozunk, melyeknek érvényességét minden racionális cselekvőnek meg kell jelennie, hogy saját céljaim szolgálatába állíthom őt, minden olyan befolyásolási módot és megfontolást felhasználva ehhez, melyek az adott helyzetben ténylegesen hatékonyak lesznek. A meggyőzés szociológiájának és lélektanának általánosítására van szükségem ehhez tránnyítéként, s nem a normatív racionalitás mércéire.

Ha az emotívizmus igaz, ez a megkülönböztetés illuzórikus. Az értékelő megnyilatkozásnak végül is csak az a célja és csakis arra használok, hogy kifejezzem saját érzéseimet vagy attitűdöjemet, és általaktsam mások érzését és attitűdjét. Valóságosan nem hivatkozhatom személytelen kritériumokra, mivel ilyenek ilyenekre hivatkozom, de ezek a gondolatok mindig tévesek. A sajátosan erkölcsi diskurzusnak csak annyi a valós tartalma, hogy egy akarat önmagához igyekszik igazítani mások attitűdjét, érzéseit, preferenciáit és választásait. A többiek mindig csak eszközök, sohasem célok.

Hogyan nézne ki a társadalmi világ emotívista szemmel? Milyen lenne a társadalmi világ, ha széles körben előfeltelesen nekünk az emotívizmust? A válasz általános formája mostanra már világos, de a társadalmi részletek részben a konkrét társadalmi kontextus természetétől függenek. Sok múlik azon, hogy milyen miliőben és milyen egyedi és specifikus érdekek szolgálatában történhetek el a manipulatív és nem manipulatív társadalmi viszonyok közötti különbségek. William Gass szerint (Gass 1971, 181–190. o.) Henry James legfőbb célja az *Egy hölgy arcképe* megírásával az volt, hogy megvizsgálja e különbség előirtésének következményeit a gazdag európaiak egy különös típusának életében, s a regény végső soron azt elemzi – Gass szerint –, hogy „mit is jelent személyek fogyasztójának, s mit vaival”, hogy „mit is jelent személyek fogyasztójának, s mit

elfogyasztott személynek lenni”. A fogyasztás metaforája a mielőbbi nyeri megfelelő jelentését. James figyelmen kívül hagyja a gazdag esztétikákkal állnak, akiknek az az egyetlen foglalatosságuk, hogy védekezzenek a modern semmittevésre oly jellemző unalom ellen úgy, hogy kívánságaiknak megfelelő viselkedést válnak ki másokból, ami csak tovább táplálja tülön-tül is kielégített étvágyukat. Ezek a kívánságok vagy jó szándékúak, vagy nem, de James számára a szereplők közötti különbség (egyescsnek az jelenti a szórakozást, ha mások javát akarják, mások pedig csakis saját javukkal törődve igyekeznek kielégíteni vágyaikat; a regényben ezt a különbséget Ralph Touchett és Gilbert Osmond alakja testesíti meg) nem olyan fontos, mint két miliő megkülönböztetése, melyek közül az egyikben teljes győzelmet aratott az erkölcsi instrumentáliszmus manipulatív válfaja, míg a másakra – ilyen miliő az *Európai látogatás* New Englandje – ez nem volt igaz. James – legalábbis az *Egy hölgy arcképe*ben – természetesen csak egy korlátozott és gondosan körülbírt társadalmi miliőben vizsgál egy bizonyosfajta gazdag embert, adott helyen és időben. De ez általában nem kisebbit e vizsgáldás szempontjából James teljesítményének fontosságát. Valójában az fog kiderülni, hogy az *Egy hölgy arcképe* kitüntetett helyet foglal el az erkölcsre vonatkozó kommentárok hosszú hagyományában, melynek korábbi darabjai Diderot *Ramenné unokaöccse* és Kierkegaard *Vagy-vagy* című műveit voltak. E tradíció azok helyzetét vizsgálja, akik a társadalmi világban csak a saját attitűdjükkel és preferenciáikkal rendelkező egyedi akaratok találkozóhelyét látják, akik ezt a világot pusztán saját kielégülésük terepeként fogják fel, akik a valóságban élvezték megannyi lehetőségét látják, és akik számára a legfőbb ellenség az unalom. Az ifjabb Ramenné, Kierkegaard „A”-ja és Ralph Touchett igen eltérő környezetben működtek fel, ahol az elvezet problémája a jölet kontextusában vetődik fel, ahol hatalmas pénzösszegek teremtették meg a munka kényszerétől való bizonyos társadalmi távolságtartás lehetőségét. Ralph Touchett gazdag, „A” kellemes körülmények között él, Ramenné gazdag patrónusain és ügyfelein élősködik. Ez nem azt jelenti, hogy a Kierkegaard által az esztétikáinak nevezett tartományra csakis a gazdagokra és közeli felebarátaira korlátozódna. Fan-

táziánkban és törekvésünkben mi többiek is gyakran a gazdagokéhoz hasonló attitűdöt veszünk föl. Azt sem jelenti ez, hogy a gazdagok valamennyien Touchettek. Osmوندok vagy „A”-k. Azt azonban igen, hogy ha teljesen meg akarjuk érteni a manipulatív és nem manipulatív társadalmi viszonyok közötti különbség emotivizmusból fakadó eltérésének társadalmi kontextusát, akkor más társadalmi összefüggéseket is meg kell vizsgálnunk.

Az egyik nyilvánvalón fontos összefüggést a szervezetek életre nyújtja, azoké a bürokratikus struktúráké, amelyek – akár magántestületek, akár kormányzati szervek formájában – társaink oly nagy részének munkafeladatait meghatározzák. Szembetűnő az ellentét, ha életükkel a gazdag esztétikéket életét állítjuk szembe. Az utóbbi dúskál a vagyonban, és fáradhatatlanul keresi azokat a célokat, amelyekre vagyont felhasználhatja. A szervezet előre meghatározott céljai szolgálatába verseng, hogy azokat előre meghatározott céljai szolgálatába állítsa. Ezért a menedzserek alapvető feladata az, hogy a lehető leghatékonyabban irányítsák intézményük rendelkezésre álló emberi és tárgyi erőforrásait e célok elérése érdekében. Minden egyes bürokratikus szervezet megtestesíti a költség és haszon bizonyos explicit vagy implicit definícióját, amelyek alapján levezethetők a hatékonyság kritériumai. A bürokratikus racionalitás az eszközök célkhoz való gazdaságos és hatékony felhasználásának racionalitása.

Ez az ismerős – mostanra talán kisértést érezhetünk azt gondolni: túlságosan is ismerős – gondolattal eredetileg természetesen Max Weberrel számazik. És azonnal relevánsá válik, hogy Weber gondolata is ugyanazt a diktatómát testesíti meg, mint az emotivizmus, és pontosan ugyanazokat a megkülönböztetéseket semmisíti meg, melyekkel szemben az emotivizmusnak isseket semmisíteni kell. A célokra irányuló kérdések értékekkel kapcsolatos kérdések, s az értékekkel kapcsolatban az ész hallgat; a versengő értékek közötti konfliktus nem oldható meg racionálisan. Ehelyett egyszerűen választani kell pártok, osztiályok, nemzetek, ügyek és ideálok között. Az *Eritschding* azt a szerepet játssza Weber gondolatvilágában, amit Hare-nél vagy Sartre-nál az élyek megválasztása. „Értékek – mondja Raymond Aron Weber nézetét kifejtő tanulmányában – emberi döntések révén szünetnek (...)”, majd azt a nézetet tulajdonítja Webernek, hogy

„minden egyes ember lelkiismerete megcáfolhatatlan” s hogy „váltáson” alapulnak, „melynek az igazolása tisztán szubjektív”. (Aron 1967, 206–210. és 192. o.) Nem meglepő, hogy Weber értéklétfogása elsősorban nietschei ihletésű, és hogy Donald G. Macrae Weibert egzisztencialistának tartja a róla szóló monográfiájában (1974). Ugyanis míg azt gondolja, hogy a cselekvő lehet többé-kevésbé racionális abban, hogy értékeivel összhangban cselekszik, addig szerinte egyetlen konkrét értéklé álláspont vagy elkötelezettség választása sem lehet racionálisabb, mint bármely másiké. Minden hit és minden értékelés egyként nem racionális. Mindegyik az érzellem és az ész számára adott szubjektív előírás. Weber tehát az általann megjelölt társadalmi értelemben véve emotivista, és a bürokratikus tekintélyről adott ábrázolása emotivista ábrázolás. Weber emotivizmusának az a következménye, hogy gondolkodásában a manipulatív és a nem manipulatív társadalmi viszonyok közti ellentét specális eseteként – bár szavakban elismeri – ténylegesen megsemmisíti a hatalom és a tekintély közötti ellentét. Weber természetesen azt hitte, hogy megkülönbözteti a hatalmat a tekintélytől, mégpedig pontosan azért, mert a tekintély célokat, hiteket szolgál. De Philip Rieff találó megjegyzése szerint a „Weber-féle célok, a szolgálaladó ügyek a cselekvés eszközei; mindenképpen a hatalmat szolgálják”. (Rieff 1975, 22. o.) Weber nézete szerint ugyanis a tekintély egyetlen típusa sem hivatkozhat racionális kritériumokra önmaga igazolása céljából, azt a bürokratikus tekintélyt kivéve, mely pontosan saját *hatékonyságra* hivatkozik. S ez a hivatkozás épp azt tanúsítja, hogy a bürokratikus tekintély nem más, mint sikeres hatalom.

Weber általános elméletét a bürokratikus szervezetekről nagy meggyőződéssel bírálják és bírálják a tényleges bürokráciák konkrét sajátosságait elemező szociológusok. Emlélgova fontos megjegyezniünk, hogy van egy olyan terület, melyen a tapasztalat igazolja az elemzéseit, melyen valójában reprodukálják a weberi elemzést azok a szociológusok, akik önképpük szerint elutasítják azt. Pontosán az arról adott leírásra utalok, *hogyan nyer igazolást a menedzseri tekintély* a bürokráciákban. Mert azok a modern szociológusok, akik a menedzseri viselkedésről adott leírásuk homlokterébe azokat a vonásokat állították, melyeket Weber nem, vagy nem kellő mértékben vett figyelembe, még mindig olyan módon tekintették menedzseri funkcióknak a

Lez ugyanis többé-kevésbé összetett, koherens és explicit, olykor erkölcsi vélekedéseket. Így az olyan kisleptéki cselekedetek is, mint például egy levél feladása vagy egy röplap átadása egy járókelőnek, olyan szándékokat testesíthetnek meg, amelyek jelentősége az egyén bizonyos nagyléptékű törekvéseiből fakad, amely maga is csak úgy érthető, ha a hitek által kirajzolt, ugyan ilyen széles vagy még szélesebb perspektívából szemléljük. Egy ilyen feladással valóki olyan vállalkozói karrierbe kezdhet, levél feladásával valóki olyan vállalkozói kapcsolatos hitet is. A amelyek életképességével és legitím voltával kapcsolatos hitet is. A röplapoztatással pedig a lenni történethiőzofióában való hitet nyilváníthatja ki valóki. Ám a gyakorlati érvelési lánc – melynek következtetéseit cselekvésekben fejeződnék ki, például egy levél feladásában vagy röplapok osztogatásában – az ilyen esetekben természetesen az egyén sajátja. Az érvelési lánc helye pedig természetesen az egyén sajátja. Az érvelési lánc helye pedig (vagyis az a kontextus, amely minden egyes lépés megítélését, egy értelmes sor részévé teszi) az adott egyén cselekvéséhez, hitéhez, tapasztalatahoz és másokkal való érintkezéséhez kapcsolódó történet.

Állítsuk ezzel szembe azt, ahogyan bizonyos típusú társadalmi szerepek megtestesíthetnek hiteket. Esetükben egészen más a helyzet, mint a karakterek esetében, mert a szerepben kifejezett és a szerep által feltételezett eszmék, elméletek és tanok – legalábbis bizonyos esetekben – teljesen mások lehetnek, mint a szerepet betöltő egyén által elfogadott eszmék, elméletek és tanok. Szerepéből kifolyólag a katolikus pap másét celebrál, kiülböző rítusokat és szertartásokat végez, valamint egy sor olyan tevékenységben vesz részt, amelyek explicité vagy implicité előfeltételezik vagy megtestesítik a katolikus kereszténységben való hitet. Ám előfordulhat, hogy egy fölszentelt egyén, aká mindezeket végzi, már elvesztette a hitét, és saját meggyőződéseit teljesen mások, mint azok, melyeket a szerep által megkövetelt cselekedetei kifejeznek, vagy akár ellentétesek is velük. A szerep és az egyén között sok más esetben is lehetünk ugyanilyen megkülönböztetést. A szakszervezeti funkcionárius szerepe nyilván tárgyval a munkáltatók képviselőségén belül, módon szervezi a mozgalmat a szakszervezeti tagságon belül, hogy az általában és jellemzően előfeltételezi, hogy a szakszervezeti célok – a magasabb fizetések, a munka feltételeinek javítása és a munkahelyek fenntartása a jelen gazdasági rendszeren

belül – a munkássztiály legitím céljai, s hogy a szakszervezetek a megfelelő eszközök és célok elérésére. De ugyanakkor egy adott szakszervezeti tisztségviselő hiheti, hogy a szakszervezetek pusztán a munkássztiály megszeliđítésének és megromlásának eszközei azáltal, hogy a forradalomban való érdekelttségüket megszünteti. Egy dolog, hogy milyen hite van a szívében és a fejében, s más dolog, hogy milyen hitet feltételez és fejez ki a szerepe.

Nagyon sok olyan eset van tehát, ahol bizonyos távolság van szerep és egyén között, s ahol következképp a kétség, a kompromisszum, az értelmezés vagy a cinizmus külbööző fokozatai következhetnek a szerep és az individuum között. Egészen más a helyzet a *karakterek* esetében. A külböőség abból a tényből adódik, hogy a *karakterrel* szemben kívülről támasztanak követelményeket, melyek abból fakadnak, ahogyan mások tekintik és használják a *karaktereket* önmaguk értelmezésére és értékélésére. Más típusú társadalmi szerepek esetében a szerep adekvánsan meghatározható egyrészt azokra az intézményekre hivatkozva, melyeknek a szerep strukturális részét alkotja, másrészt pedig a szerepet betöltő individuumot ezekhez az intézményekhez fűző viszony alapján. A *karakterek* esetében ez nem elegendő. A *karakter* általános tisztelet tárgya a kultura tagjai között vagy valamely jelentős szegmentumuk számára. A *karakter* kulturális és erkölcsi ideált biztosít számukra. Ebből fakad az igény, hogy ilyen esetben a szerep és a személy egybeolvadjon. Elvárás, hogy a társadalmi és a lélektani típus egybeessék. A *karakter* erkölcsileg legitímál egy társadalmi létmódot.

Remélem, most már világos, miért éppen a fenti példákat választottam, amikor a viktorianus Angliára és a Vilmos császár korabeli Németországra hivatkoztam. Angliában a nyilvános iskola igazgatója és Németországban a professzor, hogy csak két példát emeljek ki, nem pusztán társadalmi szerepek voltak: ők gyűjtőpontját. Pontosan azért voltak alkalmasak erre a funkcióra, mert erkölcsi és metafizikai elméleteket és kijelentéseket testesíthettek meg. Ezek az elméletek és kijelentések továbbá bizonyos mértékig komplexek voltak: az iskolagazgatói és a professzori közösségen belül nyilvános vitalkozás folyt szerepük és funkciójuk jelentőségéről. Thomas Arnold Rungbyje nem volt azonos Edward Thring Uppinghamjával, és Mommsen és

Schmüller a weberitől igen eltérő akadémiai álláspontot képviselt. De az egyet nem értés artikulálása mindíg annak a mély erkölcsi egyetértésnek a kontextusán belül történt, amely létrehozta azt a *karaktert*, amelyet aztán mindenki a maga módján jelenített meg.

Napjainkban az emotívizmus elméletét olyan *karakterek* tesztelik meg, akik valamennyien elfogadják a racionális és nem racionális diskurzus közötti emotívista megkülönböztetést, ám igen különböző társadalmi kontextusokban képviselik ennek megjelölését. Kettőt ezek közül már megemlíthetünk: a gazdasági esztétát és a menedzsert. Tegyük hozzájuk még egy harmadikat is: a terapeutát. A menedzser *karakterében* a manipulatív és nem manipulatív társadalmi viszonyok közötti különbségtevés eltörlesztését képviseli; a terapeutáé a célokat adótként, hatókörén kívüli területen. A menedzser a célokat adótként, hatókörén kívüli területen kezeli. Csak a technika érdeklődik, vagyis az, hogy hatékonyan alakítsa át a nyersanyagot végtermékké, a képzetlen munkaeget képzetté, a betekertetést nyereséggé. A terapeutáé a munkakörén kívülinek tekinti a célokat, őt is csak a technika érdekli, vagyis az, hogy milyen hatékonyan tudja átadni a neurotikus szimptomákat célrátó energiává, a rosszul beilleszkedő egyéneket jól beilleszkedőkké. Amennyiben szerepüket játsszák, sem a menedzser, sem a terapeutáé nem bonyolódhatnak erkölcsi vitákba, de nem is képesek rá. Megkérdőjelezhetően figuráknak látták önmagukat – és mindazok, akik ugyanezzel a szemmel nézik őket – akik olyan területekre ugyanezzel korlátozni magukat, ahol lehetséges racionális egyetértés, vagyis (természetesen az ő szemzőgükből nézve) a területre, az eszközök és a mérhető hatékonyság területére.

Természetesen fontos jelenség, hogy a terápia fogalma kultúrákban a pszichológiai orvosláson – ahol pedig nyilvánvalóan legáltalános helye van – messze túlterjedő alkalmazást nyert. *A Triumph of the Therapeutic* (1966) és a *To My Fellow Teachers* (1975) című munkáiban Philip Rieff döbbenetes erővel dokumentálta az igazság mint érték félreértelmezését és pszichológiai elfekélytessé váló kiscserélésének jó néhány módját. A terápia nyelvezete túlságosan nagy sikerrel hatolt be például az oktatás és a vallás területére. Természetesen sokféle elmélet használja a terápia eljárásához hasonló módszereket, melyek igazolására viszont sok különböző elmélethez folyamodnak. De magának az eljárásnak sokkal nagyobb társadalmi jelentősége van, mint azoknak az elméleteknek, melyek oly fontosak a terápia módszerek képviselői számára.

Azt mondtam a *karakterekről* általában, hogy ezek azok a társadalmi szerepek, melyek egy kultúra számára az erkölcsi definíciókat nyújtják. Fontos hangsúlyoznom: nem úgy értem, hogy egy kultúrának a *karakterekben* kifejezett és megtestesülő erkölcsi vélekedései általános helyeslésre találnának a kultúrán belül. Éppen ellenkezőleg: részben azért lesznek képesek végrehajtani definíciós feladatukat, mert a viták gyújtópontjában állnak. Így a menedzseri szerep erkölcsdefiniáló jellegét kultúrákban majdnem olyan mértékben igazolják a különböző társadalmak az elmélet, illetve a gyakorlati menedzseri és manipulatív módszerek ellen, mint az ezekhez való kötődés. Akik folytonosan támadják a bürokráciát, valójában megerősítik azt az elképzelést, hogy a bürokráciához való viszony szempontjából kell definiálnunk magunkat. A neoweberianus szervezetheoretikusok és a „frankfurti iskola” örökösei szándékukról függetlenül egyetlen környt alkotnak a jelen színházban.

Természetesen nem akarom azt sugallni, hogy ez a jelenség bármilyen tekintetben is kizárólag korunk sajátossága volna. Az én gyakorlatom, sőt talán mindíg konfliktusokon keresztül nyeri el társadalmi meghatározását. Ez azonban, egyesek fölhevésével szemben, nem jelenti azt, hogy az én teljesén azonos vagy azonosossá váljak az örökölt társadalmi szerepeivel. Az énnem mint szerepetől elkülönült entitásnak története és társadalomtörténete van, s a mai emotívista én története is csak a hosszú és komplex fejlődési folyamatok végtermékeként érthető.

Az emotívizmus által ábrázolt arról azonnal meg kell jegyezni: nem lehet egyszerűen vagy feltétel nélkül azonosítani egyetlen sajátos erkölcsi attitűddel vagy nézettel sem (tehát az emotívizmust társadalmilag megtestesítő *karakterekkel* sem), mégpedig azért nem, mert döntései végső soron kriterium nélküliek. A specifikusan modern én, az az én, amelyet emotívistának neveztem, nem talál korlátokat arra vonatkozóan, hogy mitől tisztelet, mivel az ilyen korlátok csak racionális értékkritériumokból származhatnak, s az emotívista én, amint láttuk, egyáltalán nem rendelkezik ilyen kriteriumokkal. Minden kritizálható az én által elfogadott bármely álláspontból, beleértve azt a döntését is, hogy elfogad-e álláspontot. Egyes modern filozóf-

az azonosságot és folyamatoságot, melyekben annyira bizonyosak a valóságos ének.

Úgy tűnhet, hogy az így felfogott ének, mint ami teljesen elkütiöntült egyféléül a társadalmi megfestesüléseitől, másfelől pedig nem rendelkezik önmagától semmilyen racionális történettel, valamiféle elvont, kísérthes jellege van. Érdemes ezért megjegyezni, hogy egy behavonista beszámoló ugyanolyan nagy- vagy ugyanolyan kismértékben plauzibilis az így vagy bármilyen más módon felfogott éne vonatkozásán. Az elvont és kísérthes minőség megjelenése nem karteziánus dualizmus valamilyenfajta továbbéléséből fakad, hanem abból a nagyfokú ellentétből, valójában abból a nagy veszteségből, ami csak akkor történik föl számunkra, ha az emotivista ént összehasonlítjuk történelmi előzményeivel. Ugyanis az emotivista én újratérkéltésének egy lehetséges módja, ha úgy tekintünk rá, mint ami veszteségeket szenvedett el, mint amittől elszakítottak egykor hozzá tartozónak hitt tulajdonságokat. Az énről ma úgy gondolkozunk, mint ami egyáltalán nem rendelkezik szűkségstertű társadalmi identitással, mivel az a fajta társadalmi identitás, amelyet egykor birtokolt, nem áll többé rendelkezésére; az ént ma kritérium nélküliként gondolják el, mert azt a fajta *teloszt*, aminek szempontjából valaha fítt és cselekedett, nem gondolják hihetőnek többé. De hát milyenfajta identitásról és milyenfajta *teloszt*ról is van szó?

Sok premodern, tradicionális társadalomban az egyén a különböző társadalmi csoportokhoz való tartozásán keresztül határozza meg önmagát, és határozzák meg őt mások. Testvér, unokatestvér, unoka vagyok, ennek a háztartásnak, annak a falunak, ennek a törzsnak tagja. Ezek nem olyan jellemzők, amelyek esetlegesen tartoznának az ember lényekhez, amelyek csak le kellene tépni róluk ahhoz, hogy feláírjuk a „valódi én”-t. Ezek lényegileg tartoznak hozzám, általában legalább részben, de gyakran teljesen meghatározzák a feladataimat és kötelességeimet. Az egyének sajátos teret örökölnék a társadalmi kötelekkelből összefonódó hálójában. Aki nem rendelkezik ilyen tterrel, az senki, vagy jobb esetben idegen vagy számkivetett. Az azonban, hogy ilyen és ilyen társadalmi személyként ismerjük magunkat, nem jelenti azt is, hogy statikus, rögzített pozícióit foglalunk el. Olyan ez, mint egy meghatározott célú utazás valamely pontján találni magunkat. Végigmenni az éle-

ten nem más, mint előrehaladni – vagy éppen nem haladni – egy adott cél felé. Így tehát egy végigélt és beteljesített élet: teljesítmény: s a halál az a pont, ahonnan nézve valaki boldognak vagy boldogtalannak ítelhető. Innen az ókori görög közmondás: „Halála előtt senkit se mondj boldognak.”

A modernitás felé történő – ha nevezhetjük így – haladás során egy bizonyos ponttól kezdve nem áll már többé rendelkezésünkre az emberi élet egészéről mint az objektív és személytelen értékelés – ez nyílt lehetőséget arra, hogy egy adott személy egyedi cselekedeteiről és terveiről ítelhet alkossunk – elsődleges tárgyáról alkotott elképzelés. Ez bizonyos fokig észrevétlen marad, hiszen történelmileg többnyire nem veszteséggként tartják számon, hanem önelégülten nyereséggként ünneplik: egyféléül a modern kor által már a születésekor elvetett korlátozó hierarchiák társadalmi kötelekeitől, másfelől a modernitás által a teológikus babonáknak tartott vélekedésektől megszabadult individuuum megszületéseként. Ha egysszerre ilyen sokat mondok, természetesen kissé túl gyorsan továbbmegyek annál, mint aminek a megfogalmazását gondolámenetem jelenlegi szakasza lehetővé tenné. De meg kell jegyeznünk, hogy a sajátosan modern én, az emotivista én, miközben saját birodalmában szuverenitást nyert, elveszítette azokat a tradicionális határokat, melyeket a társadalmi azonosság és az egy adott célhoz rendelt emberi élettről alkotott elképzelés vázolt fel számára.

Ennek ellenére, mint ahogy azt már jeleztem, az emotivista ének megvan a maga sajátosság társadalmi meghatározottsága. Az emotivista én egy megkülönböztetett társadalmi rendhez tartozik integráns részként, ahhoz, amelyben mi az ügynevezett fejlett világban jelenleg élünk. Az emotivista én definíciója az uralkodó társadalmi szerepeket betöltő és megjelentő *karakterek* definíciójának ellentárája. A jelen társadalmi világ kettéhasadása a szervezeti (ahol a célokat adottaknak vesszük, és ezek nem vizsgálhatók racionálisan) és a személyes birodalmára (ahol az értékekre vonatkozó ítelések és a velük kapcsolatos viták központi tényezők, de amelyben nem lehetséges racionális társadalmi megoldás a problémákra) az individuális ének a társadalmi élet szerepeirez és *karaktere*irez való viszonyában találja meg internalizálását, belső megjelenítését.

Maga e kettéhasadás is fontos kulcs a modern társadalomnak alapvető sajátosságaihoz, amely képessé tehet bennünket arra,

hogy belső politikai vitái ne téveszenek meg bennünket. Ezeket a vitákat gyakran az egyaránt sokféle doktrinális formában megjelenő individualizmus és kollektívizmus állítlólagos ellentétként állítják be. Az egyik oldalon az individualitás szabadságtételként állítja be. Az egyik oldalon az individualitás szabadságának, a másik oldalon a tervezés és szabályozás, a bürokratikus szervezés által megvalósítható jók önjelölt szószólói jelennek meg. De valójában az a döntő, amiben a versengő felek egyetértenek, nevezetesen, hogy a társadalmi életnek csak két alternatív módja nyitott a számunkra. Az egyik az, amelyik szerint az individuumok szabad és önkényes választásai szuverének, a másik pedig az, amelyik szerint a bürokrácia szuverén, pontosan úgy, hogy korlátozhassa az individuumok szabad és önkényes választásait. E melyik kulturális egyetértés miatt nem meglepő, hogy a modern társadalomnak az egyéni viselkedés szabályozásának hiányaként értelmezett szabadság, illetve az öntelkek anarchizmusának korlátozására kialakított kollektívista kontroll különböző formái között ingadoznak. Az egyik vagy másik oldal győzelmének közvetlen következményei gyakran a lehető legnagyobb fontosságúak. De hosszú távon, ahogy azt Szolzenyicin olyan jól megértette, mindkét életforma elviselhetetlen. Így az a társadalom, melyben élünk, olyan, amelyben a bürokrácia és az individualizmus egyszerre partnerek és ellentétek is. Az emotivista én pedig a bürokratikus individualizmusnak ebben a kulturális klímájában talál természetes otthonára.

Remélem, mostanra már világos az emotivista én és az erkölcsi tiélet emotivista – akár stevensoni, akár nietzschei, akár sartre-i – elméleteinek tárgyalása közötti párhuzam. Mindkét esetben amellett érveltem, hogy az, amivel szembeszülünk, csak egy történelmi változási folyamat végtermékeként érthető. Mindkét esetben olyan elméleti álláspontokkal konfrontálódtam, amelyeknek szószólói azt állítják, a specifikusan modernnek azok a jellegzetességei, amelyeket történelmileg létrejötteknek tekintek, valójában minden és bármely erkölcsi tiélet, valamint minden és bármely entofogalom időtlenül szűkségszerű sajátosságai. Ha az érvelésem helyes, nem azok vagyunk – bár sokan azokká váltunk vagy részben váltunk –, akiknek Sartre és Goffmann mond bennünket, pontosan azért, mert mi vagyunk egy történelmi átalakulási folyamat utolsó örökösei, legalábbis eddig.

Az éniék és szerepeikhez való viszonyának a tradicionálisabb lényűdőlől a jelenkori emotivista formákba való átalakulása

természetesen nem mehetett volna végbe a morális diskurzus formáinak, az erkölcsi nyelvezetnek egyidejű átalakulása nélkül. Valójában helytelen elválasztani az én és szerepei történetét annak a nyelvezetnek a történetétől, melyet az én specifikál, és amelyen keresztül a szerepek kifejezést nyernek. Egyetlen történetet tárunk fel, nem két párhuzamosat. A gondolatmenet elején a kortárs erkölcsi megnyilatkozás két központi tényezőjét említettem meg. Az egyik a segítségül hívott fogalmak sokfélesége és látszólagos összerakhatatlansága volt. A másik pedig az, hogy az erkölcsi vitát lezárando, bizonygató módon használják a végző elveket. Vizsgálódásaim számára ezért kézenfekvő sítétegia, hogy feltárjam, homnan származnak diskurzusainknak ezek a vonásai, és hogyan és miért váltak ilyené. Ehhez a feladathoz fogok hozzá a továbbiakban.