

Jürgen Habermas

KÉRDÉSEK ÉS ELLENKÉRDÉSEK^o

Örömmel teszek eleget a szerkesztők felkérésének, hogy válaszoljak Richard Rorty, Martin Jay, Thomas McCarthy és Joel Whitebook cikkeire.* Baráti – bár kritikus – szellemük rávilágít arra, hogy mindegyikünket ha nem is ugyanazok a problémák, de legalább ugyanazok a témák foglalkoztatnak. Ugyanakkor azonnal kitűnik, van némi távolság közöttünk, például Rorty és jómagam között. A diszkurzus különböző univerzumai időnként olyannyira eltérnek egymástól, hogy a kölcsönös interpretációk, feltevések és félreértések egyvelege egyszerre csak arra is alapul szolgál, hogy mélyen rejlő, tudat alatti preszuppozíciókat, implikációkat és háttérfeltevéseket tárjon fel. Egészen természetes, hogy mindez konfúzióhoz vezet az olyan barátok közti beszélgetésben, akiknek a szempontjai kellőképp eltérőek.

Az érvelés vonalainak konfúziója drasztikusabb az olyan vitapartnerek közötti nézeteltérésekben, akik érezve, hogy a többiek alapvető meggyőződése identitásukat fenyegeti, retorikai fegyverekkel harcolnak. Aligha tagadná bárki is, hogy az efféle distanciák és szembenállások növekedtek és intenzívebbé váltak a modern korban, amely maga is elsőrendű filozófiai témává vált a tizen-nyolcadik század óta. Az egyének, csoportok és nemzetek messze elsodródtak egymástól biográfiai és szocio-kulturális tapasztalataik hátterét illetően. A diszkurzus eltérő univerzumainak e pluralizálódása specifikusan modern élmény: a naiv konszenzus felbomlása az ösztönzője annak, amit Hegel a „*reflexió tapasztalatának*” nevez. Ez a tapasztalat ma egyszerűen nem tehető meg nem történtté, legfeljebb elutasíthatjuk azt. Kultúránk kereteiben, amely maga

* Ennek az esszének a megírásakor még nem olvastam a munkámról nagy műgonddal megírt fejezetet Martin Jay *Marxism and Totality* c. könyvében (Polity Press, Cambridge; University of California Press, Berkeley, 1984), 423–460.

^o Az alábbiakban közölt tanulmány a *Habermas and Modernity* című kötetben jelent meg. (Szerkesztette és az előszót írta Richard J. Bernstein.) Polity Press, Cambridge, 1986. A kötet Habermas nézeteit elemző és bíráló tanulmányokat tartalmaz, többek között Richard Rorty, Martin Jay, Thomas McCarthy, R. J. Bernstein és Joel Whitebook tollából. Az ő bírátaikra válaszol *Questions and Counterquestions* címmel Habermas.

is reflexióval van felruházva – az e tapasztalat kiváltotta lendületet, nemcsak politikailag, de filozófiailag is fel kellett dolgozni. Ma már a filozófusok adta válaszok egész spektrumával rendelkezünk: ez a skála nagyjából a historicizmustól egészen a transzcendentalizmusig terjed.

Az egyik oldalon Dilthey, Weber, Jaspers és Kolakowski affirmatív viszonyulása áll az „istenek és démonok” (*Glaubensmächte*), a lét egzisztenciális módusai, a mítoszok, értékattitűdök és metafizikus vagy vallásos világgépek növekvő pluralizmusához. Az olyan filozófia, mely az igazságformákat (forms of truth) többes számban kezeli, várhatóan a tudományokra hagyja egy adekvát konszenzuális tudáskészlet létrehozásának feladatát. A másik oldalon, az olyan filozófusok, mint Husserl, a korai Wittgenstein, Popper és Apel, megkísérelik – az absztrakció magasabb szintjén – megőrizni az ész egységét, még ha csak procedurális értelemben is. Kiszűrik a racionális tevékenység azon általános jellemzőit, melyeket az „istenek és démonok” pluralizmusában és a diszkurzusok univerzumai között fennálló érvelésbeli kollízióban implicit módon előfeltételezni kell. Így jönnek létre Rorty szavaival élve a „metanarratívumok”, vagyis a racionalitás elméletei, amelyek feladata, hogy számot adjanak arról, miért és milyen értelemben tudjuk még mindig összekapcsolni meggyőződéseinket, valamint deskriptív, normatív és evaluatív megállapításainkat egy olyan transzcendáló érvényességi igényvel, mely túlmutat a csupán helyi kontextusokon.

Ezek filozófiai válaszok a modernség *elkerülhetetlen* élményére; amikor ezek a relativizmus és az abszolutizmus közötti oppozícióban kiéleződnek, *közvetlen* konfrontáció keletkezik a tiszta historicizmus és a tiszta transzcendentalizmus között. E ponton világossá válnak mindkét pozíció hiányosságai: az egyik oldal az önmagára utaló pragmatikus ellentmondások és paradoxonok terhét viseli, amelyek erőszakot tesznek az ellentmondásmentesség iránti igényünkön; a másik oldal a fundamentalizmusét, amely az emberi tudás esendőségéről vallott meggyőződésünkkel áll szemben. Alaposan átgondolva a helyzetet, aligha akad olyan, aki ebből a kutyaszorítóból ne igyekezne kikerülni.

Eszmefuttatásunk keretében a jelen helyzet ilyen értelmezése aligha lehet vitás, noha Rorty, Bernstein és én eltérően reagálunk rá. Rorty, miután letépte magáról az analitikus filozófia kényszerzubbonyát, a lehető legambiciózusabb feladatra vállalkozott: le akarja rombolni a tudat filozófiájának tradícióját – annak karteziánusi kezdeteitől, azzal a céllal, hogy bebizonyítsa a tudás alapjairól és korlátairól folyó egész vita hiábavalóságát. Azt a következtetést vonja le, hogy a filozófusoknak mindössze a polémiák hibrid voltát kell felismerniük, és átengedniük a terepet a tudomány(ok) és a politika gyakorlóinak, valamint a mindennapi életnek, hogy azok győzzék le a problémákat. Akárcsak a kései Wittgenstein, Rorty is olyan betegségnek tartja a filozófiát, amelynek szimptomáit előzőleg maga a filozófia próbálta – sikertelenül – kezelni. De Rorty még mindig eléggé filozófus ahhoz, hogy megokolja ajánlatát, miszerint kerüljük a filozófiai megokolás, igazolás *Holzweg*-jét: ne vakarjuk ott, ahol nem viszket. Éppen ez a „nem viszket” feltevés az, amit problematikusnak találok.

Az életformák olyan totalitások, amelyek mindig többes számban fordulnak elő. Egymás melletti létezésük surlódásokat okozhat, de ez az eltérés nem

eredményez automatikusan *összeférhetetlenséget*. Valami hasonló eset áll fenn az érték- és hiedelemrendszerek pluralizmusánál. Minél szorosabb közelségben kell a rivális „isteneknek és démonoknak” együtt élniük a politikai közösségekben, annál nagyobb toleranciát igényelnek, de nem összeférhetetlenek. A meggyőződések csak akkor mondhatnak egymásnak ellent, ha azok, akiket a problémák érintenek, hasonló módon definiálják azokat, hiszek abban, hogy meg kell oldani őket, és – helyes – indokok alapján akarnak dönteni a következményekről.

Kétségtelenül a modernség jellemzője az is, hogy megtanultunk együtt élni az eltérő véleményekkel olyan kérdések esetében is, amelyek megengedik, lehetővé teszik az „igazságot”; egyszerűen félretesszük az ellentmondásos érvényességi igényeket, legalábbis „egyelőre”. Ugyanakkor az ellentmondásos meggyőződések ezen pluralizmusát a tanulási folyamatok ösztönzőjeként fogjuk fel; a *jövőbeni* megoldások elvárásával élünk. Mindaddig, amíg részt veszünk és nem csak – mint történész és etnográfus visszapillantunk saját vállunk felett, pontosan azokat a distinkciókat tartjuk fenn, amelyeket Rorty meg akar szüntetni: az érvényes és a társadalmilag elfogadott nézetek közötti, továbbá a helyes és azon argumentumok közötti distinkciót, amelyek csupán egy bizonyos közönség körében számíthatnak sikerre, egy adott időpontban.

Abban a hiszemben, hogy következetesen felcserélheti az „érvényes argumentumok” implicite normatív felfogását, az „általunk éppen igaznak tartott argumentumok” deskriptív felfogásával Rorty objektivisztikus tévedést követ el. Meg sem érthetnénk a jelentését annak, amit a harmadik személy perspektívájából argumentatív magatartásként jellemzünk, ha ezt megelőzően már nem sajátítottuk volna el az érvelésben részvevő performatív beállítódását; vagyis azt, hogy mit jelent az első személy perspektívájából olyan érvényességi igényt támasztani, amely túlmutat a specifikus helyi kontextus provinciális egyezményein. Csak e képesség folytán lehet *véleményeinknek meggyőződés*-jellege. (Ez éppúgy érvényes a hétköznapi kommunikáció gyakorlatára, mint a megálapítások feltételes érvényességéről folytatott argumentatív eszmecserékre.) Bármely kommunikáció során létrejött és az életvilágban reprodukált kölcsönös megértés az indokok olyan potenciális készletén alapul, amelyeket a bennünket racionálisan motiváló – igenlő vagy tagadó – állásfoglalásra készített érvekkel vitatni lehet. Ez attól *eltérő* beállítódást kíván, mint amivel a csupán befolyásoló gondolatok igényeihez viszonyulunk. A részvevő perspektívájából a *feltételnélküliség* egy mozzanata beépül a megértésre irányuló cselekvés *feltételeibe*. Az első személy perspektívájából az a kérdés, hogy mely hiedelmek indokoltak, úgy vetődik fel, hogy mely hiedelmek alapulnak helyes indokokon és ez nem olyan életszokások függvénye, amelyek egyes helyeken társadalmi elismerést élveznek, másutt pedig nem.

És mivel a modern korban a konkurens meggyőződések közötti örök mélyen benyúlnak az „igazságot megengedő” kérdések területére, létezik – Rortytól eltérően – egy olyan filozófiai érdeklődés, amely szerint a „juszifikáció társadalmi gyakorlatait *többnek kell látnunk*, mint pusztán efféle gyakorlatnak”.¹ Az a konokság, amellyel a filozófia az „ész helytartójának” szerepéhez ragaszkodik, aligha utasítható el, úgy mintha csak önmagukba mélyedt intel-

lektuelek hóbortja lenne, főleg nem olyan korban, amikor a felszín alatti alapvető irracionális áramlatok ismét egy kétes politikaformává transzmutálódnak. Véleményem szerint épp a neokonzervatívok azok, akik megformálják, elmélyítik és terjesztik a tömegtájékoztató révén ezt a korhangulatot – azt az érzést keltve, hogy „viszket”.

II.

Legutóbbi könyvében Richard Bernstein más választ ad a kérdésre: ahelyett, hogy az etnológus mesterségesen elidegenített nézőpontjából búcsút intene a filozófiának, a gyakorlat irányába fordítja azt el. Míg Rorty a megfigyelő perspektíváját abszolutizálja, Bernstein a részvevő perspektíváján belül marad, és csatlakozik ahhoz a vitához, amely ma a historicizmus és a transzcendentalizmus téves alternatíváján túlra vezet, és amely többek között Gadamar, Arendt, Rorty és közöttem zajlik.² Bernstein e ma még befejezetlen vita eltérő ösvényeinek nagyszerű rekonstrukcióját nem egy elméleti megoldás javaslatával, hanem egy gyakorlati tanáccsal zárja: a kommunikatív ész egyesítő hatalmának előfeltétele szerint kellene *cselekednünk*. Hogy ezt az argumentatív lépést értethetővé tegyem, hadd idézzem Herbert Schnädelbach egy tézisét, amellyel Bernstein is valószínűleg egyetértene: „a különbség aközött, amit mi mindenkoron saját racionalitásunknak tartunk és aközött, amit racionálisként ténylegesen képesek vagyunk kifejtetni, elvileg sosem lesz kiküszöbölhető”.³ Ezért van az – ha helyesen értem könyvének konklúzióját –, hogy Bernstein a kommunikatív gyakorlatunk univerzalisztikus érvényességi igényébe épült feltétel nélküli mozzanatot kezdettől fogva a *gyakorlati* ész horizontján helyezi el; az életvilág kommunikatív infrastruktúrájában egy gyakorlati posztulátumra bukkan, amelyet maga az ész diktál. Nem hajlandó a racionalitás procedurális egységét a racionalitásminták történelmi és kulturális sokaságán belül olyan kérdésnek tekinteni, amely hozzáférhető az *elméleti* tárgyalás számára.

Úgy érzem, Bernstein érvelési stratégiája mögött a részvevő perspektívájának abszolutizálása rejlik, amely kiegészíti Rortyét, aki a megfigyelő nézőpontját abszolutizálja. Nem értem, miért ne kutathatna valaki, legalább előzetes jelleggel – egy *harmadik ösvény után*; ehhez láttam én hozzá „a kommunikatív cselekvés elméletével”. Ebben a megközelítésben a filozófia feladja azt az igényét, hogy a racionalitás kérdésének egyedüli képviselője legyen, és nem-kizárólagos munkamegosztásra lép a rekonstruktív tudományokkal. Célja az, hogy tisztázza a megértésre irányuló folyamatok racionalitásának előfeltételeit, amelyek univerzálisnak tételezhetők, mert elkerülhetetlenek. A filozófia továbbá osztozik a tudományokkal az esendőség tudatában, minek folytán erőteljes univerzalisztikus feltételezései megerősítést igényelnek az empirikus kompetenciaelméletekkel való kölcsönhatásban.⁴ A filozófia szerepének ez a revizionárius önértelmezése szakítást jelent az eredetfilozófia (*Ursprungphilosophie*) törekvéseivel minden téren, még az ismeretelméletben is; de ez nem jelenti azt, hogy a filozófia lemond arról a szerepéről, hogy a racionalitás őre legyen. Magára kényszerített módszerbeli szerénységével egy, a formálpragmati-

kából kiinduló filozófia fenntartja a lehetőséget, hogy a racionalitásról egyes számban beszéljünk. A tudományoktól eltérően, reflexív módon számot kell adnia saját keletkezésének kontextusáról, így saját helyéről is a történelemben.⁵ Ilyenformán az alapvető „végső megalapozottság” (ultimate groundings) vagy a totalizáló történelemfilozófiák értelmében „metanarratívumok” soha még csak fel sem merülhettek.

Egy ilyen megközelítés legfontosabb vívmánya az a lehetőség, hogy tisztázzuk a kommunikatív racionalitás fogalmát, amely nem esik a nyugati logocentrizmus kelepccéjébe. Ahelyett, hogy akár Heideggeren, Derridán vagy Bataillon át Foucault-ig⁶ Nietzsche totalizáló és önmagára utaló észkritikájának útját követnénk, és a fürdővízzel együtt a gyereket is kiöntenénk, ígéretesebb, ha a mindennapi kommunikációs tevékenységben meglevő, már operatív racionalitás lehetőségének elemzésével törekszünk e cél elérésére. Itt a propozicionális igazság, a normatív helyesség és szubjektív hitelesség érvényességi dimenziói fonódnak össze egymással. Az együttesen és interaktívan formált, történelmileg szituált ész e szövedékéből a mi filozófiai hagyományunk csak a propozicionális igazság és az elméleti ész egyetlen fonalát választotta ki, és az emberi nem monopóliumává stilizálta. A szembenállás az a közös talaj, mely mind von Humboldt, mind a pragmatizmust egyesíti a kései Wittgensteinnel és Austinnal: szembenállás az élővilágának *ontológiai* privilegizálásával, a tárgyakkal vagy a dolgok létező állapotaival való kapcsolat *episztemológiai* privilegizálásával, valamint az állító mondatok és a propozicionális igazság *szemantikai* privilegizálásával. A logocentrizmus az életvilágban a hatékonyan működő ész komplexitásának elhanyagolását jelenti, és az ész leszűkítését annak kognitív-instrumentális dimenziójára, tegyük hozzá, egy olyan dimenzióra, amelyet a kapitalista modernizálás folyamataiban észrevehetően privilegizáltak és szelektív módon hasznosítottak.

Rorty a nyugati logocentrizmusban a filozófiai diszkurzusunk kimerülésének jelét látja, és okot arra, hogy búcsút mondjunk a filozófiának mint olyan. A hagyomány ilyen értelmezése nem tartható fenn, ha a filozófia átalakítható azon célból, hogy képessé váljon megbirkózni a racionalitás aspektusainak teljes spektrumával – és egy olyan ész történelmi sorsával, amelyet újra meg újra letartóztattak, ideológiailag eltorzítottak és amellyel visszaéltek, de amely ugyanakkor konokul felemeli hangját a sikeres kommunikáció minden alig észrevehető aktusában. Egy ilyen átalakulás csak akkor lehetséges, ha a filozófia nem rögződik a természettudományokhoz. Talán ha Rorty maga is nem osztozik ebben a rögződésben, rugalmasabb és türelmesebb lett volna a filozófiai hagyományhoz való viszonya. Szerencsére nem minden filozofálás sorolható be a tudatfilozófia paradigmája alá.

Rorty a modern kor felvetette öngazolás igényét intellektuelek kreálta széles problémának – mi több, tipikusan germán problémának hiszi. Szerinte ez kis intellektuális körök ezoterikus *Weltschmerz*éből ered, abból, hogy egy olyan világ foglalkoztatja őket, amely atyáik vallásos hitével együtt elveszett. Nyitott kérdés marad azonban, hogy a felvilágosodás megingatta vallásos hagyomány társadalmi integráló erői megtalálhatják-e avagy sem ekvivalensüket az ész egyesítő, konszenzus-teremtő erejében? Valóban ez a motiváció állt

a Német Idealizmus mögött; ez a fajta idealizmus a Peirce-i, Royce-i, Mead-i és Dewey-i hagyományban, amelyhez Rorty is szívesen sorolja magát, egyaránt befolyásos védelmezőre talált. Ami talán specifikusan német, az az elidegenedés filozófiai fogalma, mind a hegeli-marxi, mind pedig a korai romantika változatában, amelyet Nietzsche is átvett. Ez a téma a hatvanas évek óta nemcsak a poszt-strukturalista Franciaországban talált visszhangra, és arra sem kell emlékeztetnem Rortyt, hogy a vita az önmagával konfliktusban levő modernségről sehol sem volt olyan élénk, mint az USA-ban – bár kétségkívül inkább a társadalomtudósok és a pszichológusok mint az analitikus filozófusok körében. Mi több, Carl Schorske intellektuális affinitást vélt felfedezni a kortárs amerikai színtér és a weimari Németország között. Ha a „posztmodern” kifejezést nem is az amerikai neokonzervatívok találták ki, legalábbis népszerűsítették.

Vajon ezek és a hasonló jelek nem azt mutatják-e, hogy az értelmiség kifejezi a hangulatváltozásokat, amelyek semmiképp sem a képzelet szülöttei, hanem érzékelhető társadalmi és gyakran gazdasági okokra vezethetők vissza? Mint jó pragmatista azt vallom, hogy a filozófus azon képessége, hogy szándékosan ösztönzött kételkedés útján problémákat hozzon létre, meglehetősen korlátozott. Osztom Peirce kétségét bármiféle karteziánusi kételkedést illetően. A problémák olyan helyzetekben merülnek fel, amelyeknek nem vagyunk urai; olyan dolgok ezek, amelyek objektíve történnek meg velünk. A jelszóval, miszerint a baloldali értelmiség az okozója annak a nyomorúságnak, amelyet elemez, már nagyon is régóta dobálózik a jobboldali értelmiség Németországban ahhoz, hogy hihető legyen. Nem hihető ez már az új osztály elméletének vonzó csomagolásában sem.

Számomra az értelmiségi „értékelitek” fogalma teljesen értéktelen. Mint Rorty, hosszú ideig én is azonosítottam magam a radikális demokrata mentalitással, amely jelen van a legjobb amerikai tradíciók nagy részében, és az amerikai pragmatizmusban fejeződik ki. Ez a mentalitás komolyan veszi azt, ami az úgynevezett radikális gondolkodók számára afféle reformista naivitásnak tűnik. Deweynek az a „kísérlete”, hogy konkrétá tegye az „embernek közönsége napi gondjaival való törődését”, egyszerre fejez ki egy gyakorlatot és egy beállítódást. Ez a cselekvés maximuma, amiről valójában felesleges filozofálni.

Rorty megkérdőjelezi a kommunikatív cselekvés elméletének egész vállalkozását. Mivel a kérdésfeltevés ezen formájával szemben állnak, Martin Jay, Thomas McCarthy és Joel Whitebook fenntartásaikat a realizálás részleges (partikuláris) lépéseire, mégpedig a kommunikatív racionalitás fogalmának kidolgozását célzó próbálkozásaim nehézségeire irányítják. Jay egy rosszul megvilágított szempontra mutat rá; McCarthy egy központi nehézségre tér ki; Whitebook egy olyan problémával foglalkozik, amely az elmélet következményeként merül fel. Egy rövid válasz keretében csak oly módon tudok reagálni, hogy utalok rá, miként kezeltem néhányat e problémák közül a múltban és miként szeretnék dolgozni a többin a jövőben. További nehézséget jelent itt az is, hogy csak McCarthy észrevételei vonatkoznak az újjabbkeletű munkáimra.

III.

Martin Jay nagyfokú hermeneutikai érzékenységgel gyűjtötte össze és értelmezte elszórt észrevételeimet az esztétikai modernség kérdéséről. Ezeknek az észrevételeknek minden esetben másodlagos szerepük volt, olyannyira, hogy csak egyéb témák kontextusában merültek fel, és mindig az Adorno, Benjamin és Marcuse közötti vitákkal kapcsolatban. Értekezésem *A kommunikatív cselekvés elméletében* Max Weber kultúraelméletéről és kordiagnózisáról megkívánta, hogy a modern Európában létrejött autonóm művészetet (a tizennyolcadik század óta intézményesült műkritikával együtt) egy dezintegráció termékeként és egy racionalizálódási folyamat eredményeként értelmezsem. Weber a világképek racionalizálódását a felbomlás és differenciáció folyamataként írja le. Egyrészt, felbomlottak azok az alapvető szubsztanciális fogalmak, melyekre az „üdv történet” és a kozmológia világrendje épült; ezzel a felbomlással az ontikus, morális és expresszív aspektusok már nem olvadnak egybe ugyanabban a fogalomban. Annak a lehetőségnek a hiányában, hogy mint eredethez Istenhez és a kozmikus rendhez nyúljanak vissza, a megalapozás teológiai és metafizikai formái hitelüket veszítik. Másrészt, a szubjektivizált „hit” mellett megjelennek a „tudás” profán formái, amelyek egymástól viszonylag függetlenek. A közvetítő helyzetébe kényszerített filozófia függővé válik tőlük. Mint ahogy az Kant három *Kritikájának* a felosztásából kitűnik, az igazság kérdései elkülönülnek az igazságosság kérdéseitől, ezek pedig az izlés kérdéseitől.

A tizennyolcadik századból eredő idealisztikus esztétika szigorúan megkülönböztette az esztétikai élvezetet az élvezet egyéb, „empirikus” formáitól; vagyis elválasztotta a szépet és a fenségeset a hasznostól és kívánatostól. A művészet, a tudomány és technika, a jog és erkölcs *mellett* saját, tényleges igényével lép fel. Max Weber ennek a három kulturális értékszférának a belső logikájáról vagy valós jelentéséről (*Eigensinn*) beszél, amelyet funkcionálisan specifikus cselekvérendszer formájában intézményesen is el vannak választva egymástól. Arnold Hausernak a modern művészet társadalomtörténetével foglalkozó kutatásai óta gyakran elemezték a művészetnek ezt az intézményes differenciációját.⁷ Itt nincs rá szükség, hogy részletezzük a művészeti produkció formai átalakulásának külső aspektusait, azt, hogy milyen célokra alkalmazták vagy fogadtatásuk módjait a szakrálisan kötött művészettől az udvari és mecénásművészetten át a kommercializált burzsoá művészetig.⁸ Ami vita tárgyát képezi, az az autonóm művészet „belső logikájának” benső szempontjai a tizennyolcadik század óta. A Martin Jay által felvetett két kérdés egyike arra vonatkozik, hogy milyen mértékben lehet ebben a szférában esztétikai-gyakorlati *racionalitásról* vagy akár *tanulási* folyamatról beszélni.

Félreismerhetetlen jel utal arra a tényre, hogy egy bizonyos típusú „tudás” objektiválódott a műalkotásokban, jöllehet az elméleti diszkurzusoktól, avagy a jogi, esetleg morális reprezentációktól eltérő módon: az ész ezen objektivációi szintén esendőek, és így bírálhatók. A műkritika egyidős az autonóm műalkotással; és azóta az a vélemény alakult ki, hogy a műalkotás igényli szemantikai tartalmának interpretációját, értékelését, sőt „lingvisztifikációját” (*Ver-sprachlichung*) is. A műkritika olyan érvelési formákat fejlesztett ki, amelyek

sajátosan megkülönböztetik azt az elméleti és morális-gyakorlati diszkurzustól. Mivel különbözik a pusztán szubjektív preferenciától az a tény, hogy ízlésbeli ítéleteket bírálható igényekhez kötünk, nem-önkényes sztemderdeket előfeltételez a műtétel számára. Amint az a „művészi igazság” filozófiai vitájából kiderül, a műalkotások egységük (harmónia: *Stimmigkeit*), autenticitásuk és kifejezésbeli sikerességük tekintetében olyan igényeket támasztanak, melyek alapján meg lehet ítélni őket, és amelyek alapján meg is bukhatnak. Ezért úgy vélem, egy pragmatikus érveléslogika a legalkalmasabb vezérfonal, amelyen keresztül az „esztétikai-gyakorlati típusú racionalitás elkülöníthető a racionalitás más típusaitól, és szembeállítható velük.”⁹

Ha „tanulási folyamatokról” beszélünk, akkor maguk a műalkotások, nem pedig a róluk szóló eszmfuttatások képezik az irányított és kumulatív transzformációk locusát. Ahogy McCarthy helyesen jegyzi meg, nem annyira az episztémiai tartalom az, ami akkumulálódik, hanem egy speciális tapasztalatfajta benső logikai differenciációjának a hatásai: pontosabban azok az esztétikai élmények, amelyekre csak egy decentrált, felszabadult szubjektivitás képes. Ilyenfajta autentikus élmények csak oly mértékben lehetségesek, amilyenben a mindennapi szervezett tapasztalás sablonos megnyilvánulásai összeomlanak, a hétköznapi élet cselekvéseinek és konvencióinak rutinja felbomlik, továbbá az előrelátható és megmagyarázható bizonyosságok normalitása függőbe kerül. A tapasztalás e potenciáljának egyre radikálisabb elszabadulása, az esztétikainak a kognitív, a hasznos és a morális elemtől való megtisztulása a korai romantika (főleg Friedrich Schlegel) reflexióiban, Baudelaire és a szimbolisták esztétikájában, a *l'art pour l'art* programjában tükröződik, továbbá a sokkhatások által létrejövő megvilágosodás szürrealista dicsőítésében, annak a vonzás és taszítás, a megszakított kontinuitás, a profanizáció borzongása, az izgatott felháborodás által kifejezésre jutó ambivalenciájával együtt: röviden, azon pillanatok reflexióiban, amelyekben a megzavart szubjektum – Bataille szavaival élve – „átlépi saját határait”. Ezekben az interpretációkban és kijelentésekben az esztétikai élmény formájának átalakulása reflektálódik, amelyet maga az avantgard művészet indított meg, a szubjektivitás decentráálásának és feloldozásának irányába. Ugyanakkor ez a decentráltág felfokozott érzékenységre utal aziránt, ami a hétköznapi szituációk követelményeinek és kihívásainak – azok beható pragmatikus, episztemikus és morális ismeretének – interpretív teljesítményében feldolgozatlan marad; ez nyitottságot eredményez a tudattalan, a fantasztkikus és az örült, a materiális és a testi cenzurázott elemei iránt – tehát minden iránt a realitással való, beszéd nélküli kapcsolatunkban, ami oly mulandó, oly esetleges, oly közvetlen, oly individualizált, ugyanakkor oly távoli és oly közeli is egyben, hogy meghaladja normális kategorikus felfogóképességünket.

Benjamin ezt a tapasztalás-módot „koncentrált nyugtalanságnak, zaklatottságnak, szórakozásnak” nevezte, és a kontemplatív tapasztalásmódból vezette le. Ez az az irány, mely felé a Benjamin és Adorno óta újra meg újra elemzett avantgard művészet fejlődésének jellemzői és tendenciái mutatnak. Az allegória aurájának és jelentőségének elvesztése (megszűnése) együttjár az organikus egységesült műalkotásnak és jelentése állítólagos totalitásának lerombolásával; gondoljunk csak itt a csúf, a negatív mint olyan beépülésére. Az anya-

gok, módszerek és technikák körültekintő alkalmazásával a művész teret nyit a kísérletezésnek és a játéknak, és a zseni tevékenységét „szabad alkotássá” (*freie Arbeit*) transzformálja.¹⁰ Az erőszakolt újdonság, a legfrissebb irányzatoktól való függés, a divathóbortok felgyorsult üteme állandósítja a tradícióval való kreatív szakítást, és az összes stílus eszköz egyforma hozzáférhetőségét szolgálja. A művészet laboratóriummá, a kritikus szakemberré, a művészet fejlődése egy tanulási folyamat közegévé (médiává) válik – ez esetben természetesen nem az episztemikus *tartalmak* akkumulációja, az esztétikai „haladás” értelmében –, ami csak egyéni, individuális dimenziókban lehetséges, hanem inkább a lehetőségek birodalmának koncentrikusan táguló, előretörő földerítése értelmében, amit szerkezetileg a művészet autonómmá válása tett lehetővé. (Nem tudom, vajon Piaget genetikai pszichológiájának eredményei oly mértékben alkalmasak-e ennek a „tanulási szintnek” az elemzésére, mint amennyire alkalmasak a jog és moralitás posztkonvencionális felfogása stádiumainak elemzésére. Meglehetősen szkeptikus vagyok ezzel kapcsolatban.)

Martin Jay másik kérdése a művészetnek a szakértői kultúrában megvalósuló függetlensége és az életvilág kulturális elszegényedése közötti összefüggésre vonatkozik. Jay azt kérdezi, miért nem választok egyértelműen Adorno és Benjamin között – az exkluzív, gyakran hermetikusan zárt avantgard műalkotás ezoteri(ci)zmusa, és az ezoterikus tömegművészetben való profán megvilágosodás reménye között. Úgy tűnik, jegyzi meg, hogy mindkét állásfoglalásban találók némi igazságot.

Peter Bürger egyértelmű álláspontra helyezkedik. Szerinte, annak ellenére, hogy a szürrealista lázadás megbukott, helyes volt számos avantgard mozgalom azon törekvése, amely a művészet intézményesítése, az életvilágtól való elszakadás ellen irányult.¹¹ Véleményem persze nem tér el ettől az ítélettől. A szándék, hogy egy boldogságígéretet, amelynek áradása átragyog a művészetben, beváltjunk, magának a művészetnek része. De ez a szándék nem valósítható meg oly módon, ahogy azt a szürrealisták akarták, a külső formának, mint a művészi ábrázolás médiumának likvidálásával. A művészetnek ez az életbe való hamis *Aufhebung*-ja természetesen nem zárja ki eleve a művészet és az életvilág helyes kölcsönhatását (correct mediation). Egy olyan esztétikai élmény, amely nem transzponálható egyszerűen hivatásos ítések ízlésitéleteibe, amely nem csak a művészet birodalmában honos, változást eredményezhet az experimentálisan felszabadult szubjektivitás státusában.

Ha az esztétikai élmény beépül az egyéni élettörténetek kontextusába, ha egy helyzet megvilágítását szolgálja, és fény derít az egyéni életproblémákra – ha ugyan egyáltalán továbbítja impulzusait egy kollektív életforma felé – akkor a művészet egy olyan nyelvi játékba lép be, amely már nem az esztétikai kritikáé, hanem a hétköznapi kommunikációs tevékenységé. Akkor többé már nem csak evaluatív nyelvezetünket befolyásolja, vagy nem csak a percepcióinkat színező szükségletinterpretációt újíttja meg; inkább kognitív interpretációinkat és normatív elvárásainkat érinti, és átalakítja azt a totalitást, amelyben ezek a mozzanatok egymásba kapcsolódnak. Ebben a tekintetben a modern művészet egy utópiát dédelget, amely oly mértékben válik realitássá, amilyenben a műalkotás szublimálta mimetikus erők a mindennapi élet kiegyensúlyozott és tor-

zításmentes interszubbjektivitásának mimetikus kapcsolataiban visszhangra találunk. Ez azonban nem a *külső formáját* tekintve élettől elválasztott művészet *likvidálását*, hanem a művészet és életvilág *megváltozott konstellációját* feltételezi.

Ezeket a gondolatokat korábban, Albrecht Wellmer sugallatára dolgoztam ki.¹² Időközben Wellmer oly szellemesen fejtette ki azokat, hogy itt megelégedhetek azzal, ha utalok rá.¹³ Nem óhajtom végigkövetni Wellmer kifinomult érvelésvonalát, csak főbb tézisét ismételném meg, mintegy válaszként Martin Jay kérdésre. Az a tény, hogy a műalkotás értékelésére szolgáló indokok egy esztétikai diszkurzuson belül vitathatók, amint mondtuk, félreismerhetetlen jele a műalkotásban rejlő érvényességi igénynek. Az esztétikai „érvényesség” vagy „egység”, melyet egy alkotásnak tulajdonítunk, a műnek ama különös megvilágító erejére vonatkozik, hogy igaz valójában mutatja meg a már látszólag megszokottat, hogy újfent feltárja a nyilvánvalóan ismerős realitást. Ez az érvényességi igény kétségkívül olyan „igazság”-*potenciált* képvisel, amely csak az élettapasztalat komplexitásában bontható ki; ezért ezt az „igazságpotenciált” nem lehet a kommunikatív cselekvésre nézve konstitutív három érvényességi igény közül csak az egyikhez kapcsolni (vagy netán azzal azonosítani), mint ahogy azt korábban voltam hajlamos feltételezni. Az egy az egybeni viszony mint modell, amely egy norma preskriptív beszédcselekvésekben támasztott érvényességi igényei között áll fenn, nem alkalmazható a műalkotások igazságpotenciálja, és az esztétikai élmény hatására megváltozott Én-világ kapcsolat közötti viszonyra. „A műalkotásoknak – áttételesség nélkül – sem igazság, sem hitelesség nem tulajdonítható, ha az ember az ‚igazságot’ és a ‚hitelességet’ az igazság pragmatikusan differenciálódott hétköznapi fogalma szerint értelmezi. Azt, hogy igazság és hitelesség – sőt, normatív helyesség – miként fonódnak metaforikusan össze a műalkotásokban, csupán arra a tényre utalva magyarázhatjuk meg, hogy a műalkotás, mint esztétikai érvényességi igényvel rendelkező szimbolikus formáció ugyanakkor az életvilág tapasztalásának objektuma is, amelyben a három érvényességi terület áttételesség nélkül (tehát nem-metaforikusan) fonódik össze.”¹⁴

IV.

Thomas McCarthy kétféle ellenérvvel hozakodik elő: először Weber kor-diagnózisára vonatkozó szisztematikus interpretációm ellen és másodsor, az interpretatív megértésre vonatkozó elemzésem ellen. Mivel úgy vélem, hogy a kapcsolat, amit McCarthy e két probléma között vél látni, mondva csinált, először külön tárgyalom a megértési folyamat objektivitásának problémáját.

A jelentéselmélet terén azt a nézetet vallom, hogy akkor fogunk fel egy, a szó szoros értelmében vett beszédcselekvést, ha ismerjük azokat a feltételeket, amelyek mellett azt a hallgató érvényesként fogadhatja el. Az igazságfeltételes szemantikának ezt a pragmatikusan kiterjesztett változatát az a tény támasztja alá, hogy a beszédcselekvés végrehajtását különféle érvényességi igényekhez kötjük: az állítások (vagy a propozicionális tartalmak egzisztenciális preszup-

pozíciói) igazságára vonatkozó igényhez, a kijelentés helyességére vonatkozó igényhez (tekintettel a létező normatív kontextusokra), és a kifejezésre juttatott intenció hitelességére vonatkozó igényhez. Ezekkel az igényekkel mintegy kezességet vállalunk beszédcselekvéseink beváltására, ha erre szükség mutatkozna – mindenekelőtt úgy, hogy legalábbis implicite, indokokat szolgáltatunk érvényességükhöz. A hallgató akkor ismeri a mondottak tartalmát, ha ismeri, milyen indokokat (vagy milyen fajta indokokat) *mutatna fel a beszélő* beszédcselekvésének érvényességére (megfelelő körülmények között). Az értelmező (még a társadalomtudós is, aki nyelvileg megformált adatokkal dolgozik) nem érti meg a szimbolikusan átstrukturált objektumokat (rendszerint kommunikativ kijelentéseket), ha ugyanakkor nem érti meg az érvényességi igényeikkel potenciálisan összefüggő indokokat is.

Érdekes mármost, hogy az indokok speciális természetűek. Mindig átalakíthatók érvekké, amelyeket akkor már csak úgy értünk meg, ha a racionalitás-minták fényében *összegezzük (nachvollziehen)* őket. Ez az „összegezés” rekonstrukciós tevékenységet igényel, amelybe – legalább intuitív módon – saját racionalitás-mintáinkat is bevonjuk. A résztvevő szemszögéből azonban az egyén racionalitás-mintái mindig általános érvényességet igényelnek; az általános érvényesség ezen igénye csak azt követően szűkülhet le egy harmadik személy nézőpontjára. Röviden, az indokok értelmező rekonstrukciója megköveteli az „ő” mintáinak a „mieinkkel” való összevetését, hogy ellentmondás esetén vagy saját prekoncepcióinkat revidéáljuk, vagy az „ő” racionalitás-mintáikat relativizáljuk a „mieinkkel” szemben.

Ezek a gondolatok valóban ahhoz a fölöttébb „erős” tézishoz vezetnek, miszerint *nem érthetjük meg* az indokokat anélkül, hogy legalább implicite ne mérlegelnénk őket. McCarthy szerint ez a következtetés hamis, mert még ha az indokok megértése megköveteli is, hogy az értelmező racionálisan motivált, igenlő vagy tagadó álláspontra helyezkedjen velük szemben, nemcsak egyetérthet velük vagy elutasíthatja őket, hanem egyféle tartózkodást is tanúsíthat; azt a megoldást is választhatja, hogy „félreteszi” az „ő” racionalitás-mintáik érvényességének a kérdését (és így magukét az indokokét is). Én viszont úgy vélem, hogy ez efféle tartózkodás is racionálisan motivált, akárcsak egy „igen” vagy egy „nem” álláspont, és semiféleképpen sem ment fel minket az állásfoglalás kényszere alól. A tartózkodás ebben a kontextusban valójában nem a semlegesség bevallásának a jele, csak azt jelzi, hogy egyelőre elodázzuk a problémát, és az értelmezésre irányuló erőfeszítéseinket fel kívánjuk függeszteni. Például: mindaddig, amíg nem látjuk az arisztotelészi és a newtoni fizika kategoriális keretei közötti világos belső összefüggéseket, azt sem tudjuk pontosan, milyen értelemben akarta Arisztotelész Newtonnal szemben a természeti folyamatokat „megmagyarázni”. A különböző paradigmák közötti versengés egyszerű tudomásul vétele közel áll annak beismeréséhez, hogy Arisztotelész fizikáját és metafizikáját még nem értjük olyan jól, mint a klasszikus mechanika természetére vonatkozó alaptételeit.

A megértés racionális jellege, amit Gadamer mindig is hangsúlyozott, különösen határesetekben válik nyilvánvalóvá, például a mitikus narrációk értelmezésekor. Alábecsülni vagy félretenni (vagy csupán helyeselve rábólintani) egy

világkép totalisztikus kategóriáira, amelyen belül a narrációs összefonódás és (ahogy az *nekünk* tünik) a felszíni jelenségek kategorikus zűrzavara magyarázó erőt igényel, mindössze azt jelenti, hogy elhalasztjuk, kelleténél korábban félbeszakítjuk az értelmezési folyamatot. Ez egyenértékű annak beismerésével, hogy még nem értjük a mitikus gondolkodásmódok lényegét. Csak akkor értjük meg azokat, ha meg tudjuk mondani, miért volt a résztvevőknek alapos (ind)okuk arra, hogy a magyarázat e *típusában* bízzanak. De ahhoz, hogy eljussunk a megértésnek erre a fokára, belső kapcsolatot kell létesítenünk az „ő” magyarázatuk és aközött, amit mi fogadunk el helyesnek. Képesnek kell lennünk azoknak a sikeres és sikertelen tanulási folyamatoknak a rekonstruálására, amelyek „minket” „tőlük” elválasztanak; a magyarázat mindkét módja a diszkurzus egyazon univerzumához kell hogy tartozzon. Mindaddig, amíg ezt nem érjük el, az az érzésünk marad, hogy valaki valamit nem ért. A felfüggesztés ennek a tanácstalanságnak a kifejezője.

Ebből azonban nem az következik, hogy a tudományoknak amelyeknek vizsgálódási területükhöz hermeneutikai hozzáállást kell tanúsítaniuk, le kell mondaniuk a tudás objektivitásáról. Különbéféle módon bíráltam ezt a hermeneutisztikus pozíciót.¹⁵ Elvileg semmiféle akadályát sem látom annak, hogy a realitásnak akár azokon a területein is szert tegyünk némi elméleti tudásra, amelyekhez elsősorban nonkonformáló vagy expresszív beállítódásunkon keresztül kapcsolódunk. Fenntartásaim csak azokra az elméleti álláspontokra vonatkoznak, amelyek teljesen figyelmen kívül hagyják a vizsgálódási területhez való hozzáállás hermeneutikai dimenzióját.¹⁶ Ha a McCarthy által bírált mondatot, miszerint „objektíváló beállítódással semmi sem tudható meg a belső természetéről mint szubjektivitásról”,¹⁷ saját véleményem reprezentálásaként kell értelmezni, akkor az csakis a pszichológia *tisztán* objektivisztikus megközelítésének visszautasításaként értelmezhető.

McCarthyt a továbbiakban az a kérdés érdekli, hogy vajon a modern Európában az elkülönült és bizonyos önállóságra szert tett racionalitási komplexumok, mint olyanok ugyanakkor kommunikálnak-e egymással, és nem egy és ugyanazon észben gyökereznek-e? Szerintem ez a téma az interpretatív megértési folyamat problémájától függetlenül kezelhető. Ezért nem igazán gyümölcsöző kiindulópont a McCarthy által idézett szkémám, amelynek célja csak az volt, hogy Max Weber híres „Zwischenbetrachtung”-jának a tartalmát ábrázolja.¹⁸ Sajnos, a korábbi ellenvetésekre válaszolva elkövettem azt a hibát, hogy szisztematikusan erre a skémára hivatkoztam.¹⁹ McCarthy itt ugyanezt teszi. Így hát korábbi gondatlanságom szükségessé teszi, hogy a továbbiakban gondosabban szétválasszam Weber-intrepretációmat és saját nézeteimet.

V.

Először azokat az elemeket szeretném kiemelni Weber kultúraelméletéből, amelyeket beépítettem saját nézeteimbe. (1) Ezután összeütközésbe kerülök McCarthy aggodalmával egy olyan kiábrándulási folyamat árát illetően, amely átvágva az érvelés különféle formáit (már most) csak az ész procedurális egysé-

gének lehetőségét hagyja nyitva. (2) McCarthy az ész különvált mozzanatainak szintézisére vonatkozó kérdést végül három egymástól teljesen eltérő szempontból tárgyalja. Három olyan problémát vet fel, amelyek nem vonhatók *ugyanazon* analitikus perspektíva (azaz az objektív, a társadalmi és a szubjektív világ iránti változó beállítottságok perspektívája) alá. (3)

1. Először is, hadd kezdjem azzal, mi az, amit Weber kultúraelméletéből átvettem. Weber szerint a saját belső logikával rendelkező „értékszférák” differenciációjának konstatálása – amelyet a neokantiánus Emil Lask és Heinrich Rickert inspirált – tekintettel a modern Európára, két síkon védhető elfogadhatóan: először az ideák szintjén, amelyek áthagyományozhatók (tudományos elméletek, morális és jogi hiedelmek, továbbá művészi alkotások); másodsor a kulturális cselekvési rendszerek szintjén is, ahol az egymásnak megfelelő „diszkurzusok” és tevékenységek hivatásszerűen és intézményesen megszervezett formát nyernek. Az értékszférák elkülönülése a decentrált világmegértéssel áll összefüggésben, amely fontos belső feltétele az igazság, jog és ízlés kérdéseivé elkülönített (szétválasztott) kulturális tradíciók professzionizált kezelésének. Ez a modern világmegértés olyan jelenségek és tapasztalatok hipotetikus megközelítését teszi lehetővé, amelyeket az életvilág kontextusainak komplexitásától elszigetelve és experimentálisan szabályozott feltételek mellett elemeznek. Ez egyaránt vonatkozik a tárgyiasult természet állapotaira, a cselekvési normákra és módokra, és a feszegetett (a mindennapi élet gyakorlati korlátai alól felszabadult) szubjektivitás reflexív tapasztalataira. A jól ismert disztinkció egyrészt a strukturálisan meghatározott tanulásszintek, másrészt a tartalmak tanulása között, amelyet a kognitív fejlődépszichológia vezetett be, nyilvánvalóan nem alkalmazható egyformán a tudományra, az erkölcsre és a művészetre. E tekintetben megfogalmazásom nem volt elég körültekintő.

Az elméleti tudás növekedéséhez képest (amelyet McCarthy a tartalmak paradigmaváltáson keresztüli felhalmozódásaként ír le), a művészet fejlődésében tapasztalható (fentebb bővebben kifejtett) irányzatok nem annyira a tartalmak felhalmozódásának kifejezői, inkább a kognitív és morális adalékanyagoktól megtisztult autonóm művészet és esztétikai élmény sajátos területének progresszív kialakulását jelzi; és a kiterjedt kutatásokat, amelyek egyre többet megvilágítanak a tapasztalás e birodalmából. Ugyanakkor ezt a koncentrikus terjedést nem kísérik a kummulatív tanulási folyamatokra jellemző korábbi nézetek leértékelődésének ismert következményei. A morális és jogi elméletek központi helyet foglalnak el. Itt szintén megfigyelhetjük az autonóm erkölcsiség és a morális univerzalizmus területének kialakulását, amely az etikai élet kontextusainak komplexitásából az igazságosság, pártatlanság egyetlen aspektusán keresztül szűri ki a racionálisan megoldható problémákat. A tanulási folyamatok ebben a szférában egy egyetlen paradigma határain belül megvalósuló elméleti haladáshoz hasonlítanak. Így a modern korban az erkölcsi intézmények megmagyarázása és juszifikációja bizonyos „előrelépést” tesz: ami nem ugyanannak a morális elvnek a folyamatos újraértelmezésében merül ki.

A tétel azonban, miszerint a kapitalista modernizáció a tudat modern struktúráiban rejlő racionális-potenciál szelektív aktualizációjaként fogható fel, a társadalmi racionalizáció egy nem szelektív modelljének hamis feltételezésén

alapul.²² Ebben az összefüggésben ajánlottam azt, hogy a modern Európában az erkölcs és művészet értékszféráinak „plauzibilis kapcsolatban kell állnia egy-egy tipikus, egyetemes érvényességi igényre specializált érvelési formával.”²¹ Így a bizonyítás terhe az érvelélméletre hárul; a magyarázó diszkurzust és a terapeutikai kritikát féltetve, három eltérő érvelési forma szisztematikus tartalmát kell megkülönböztetni és megvilágítani: nevezetesen az empirikus-elméleti diszkurzusét, a morális diszkurzusét és az esztétikai kritikáét.²² A weberi kordiagnózis kontextusának köszönhető, hogy a három racionalitás-komplexumot nem az érvelélméleten keresztül vezettem be, hanem egy olyan szkéma segítségével, amelynek egy decentrált világmegértés jellemzőit kellett ábrázolnia. A modern világmegértés strukturálisan csakugyan lehetővé teszi, hogy a három különböző világhoz (az objektív, a szociális vagy szubjektív világhoz – röviden, a dolgok állásához, a normákhoz és a szubjektív élményekhez) objektíváló, norma-konform vagy expresszív beállítódással viszonyuljunk; azt is megengedi, hogy ezeket a beállítódásokat egy és ugyanazon világ elemeinek függvényében variáljuk. Ha ragaszkodunk a szkémához (10. ábra, 238. o.)^{*}, de eltekintünk annak Weber kordiagnózisára vonatkoztatott alkalmazásától, és ehelyett egy szisztematikus gondolatmenetet viszünk végig, akkor a racionalitás modern komplexumainak megfelelően három érvelési forma *először is* az átló mentén (1.1, 2.2, 3.3) elhelyezkedő formálpragmatikus relációkkal hozható összefüggésbe.

2. A jelentésmélet reflexióira alapozva, abból indulok ki, hogy a tényeknek, normáknak és szubjektív élményeknek a *forráshelye* az „ő” megfelelő (objektív, szociális vagy szubjektív) világaikban van, és *elsősorban* csak egy olyan résztvevő szemszögéből érhetőek el vagy azonosíthatók, aki megfelelő beállítódást vesz fel (akár objektíváló, akár norma-konformot vagy expresszívet). Ezzel a lineáris sorrenddel kapcsolatban merül fel a McCarthy cikke végén tárgyalt három kérdés közül az első.

Hogyan lehetséges, hogy objektíváló beállítottsággal beszélhetünk valamiről a szubjektív vagy a szociális világban, azaz, azokról az elemekről, amelyeket *először* mint valami szubjektívet tapasztalunk, vagy amivel *először* mint normatívval találkozunk? Elméleti diszkurzusba (például tudományos értekezésbe) csak akkor építhetjük be ezeket az elemeket, ha a szubjektív élményeket és normákat a dolgok állásaként tematizáljuk, miután az objektív világ alkotórészeivé alakítottuk át őket. A hétköznapi kommunikációban természetesen különösebb erőfeszítés nélkül alakíthatók át az expresszív közlések (vagy első

* A hivatkozott szkéma a következő:

Alapbeállított-ságok	Világok		
	1. objektív	2. szociális	3. szubjektív
1. objektíváló	kognitív-instrumentális viszony	kognitív-stratégiai viszony	objektívvisztikus viszony önmagához
2. normakonform	morális-esztétikai viszony a nem objektívált környezethez	kötelező viszony	ellenőrző-elitelő viszony önmagához
3. expresszív		önábrázolás önbemutató	érzéki-spontán viszony önmagához

személyű mondatok) megfelelő, harmadik személyű állításokká, vagy a normatív közlések és felszólítások tartalma pontosan interpretálható a harmadik személy nézőpontjából. A tudományos diszkurzus szintjén azonban olyan tendencia érvényesül, amely a vizsgálódás területét pl. a pszichológiáét vagy a szociológiáét, a hermeneutikai vetület elhanyagolásával határolja be, olyan módon, hogy a szubjektív vagy a szociális világ alkotórészeit naturalisztikusan hasonlítják a fizikai entitásokhoz vagy a megfigyelhető viselkedéshez. Ezeket minden esetben az objektív világ alkotórészeivé alakítják, amelyek inherens módon, csak objektíváló beállítódással hozzáférhetők; azaz, beleerőszakolják azokat a fizikalizmus vagy a behaviorizmus alapvető forgalmi keretébe. A lényeg itt mindössze annyi, hogy a nem-objektivisztikus megközelítéseket a pszichológiában és a társadalomtudományokban megvédjük a naturalisztikus redukcióval szemben.

Mutatis mutandis, ugyanezek a kérdések merülnek fel a morális-gyakorlati diszkurzus és közvetve, az esztétikai kritika esetében is. Ezek az érvelési formák szintén inherensen kapcsolódnak egy specifikus világ alkotórészeihez, a szociáliséhoz vagy a szubjektívéhoz. Hogy a *moralizmus* vagy az *esztéticizmus* veszélyeit elkerüljük, itt is be kell vonni a másik két világ elemeit, mint ahogy az előzőkben az *objektivizmusét* kellett elkerülnünk. Megfigyelhetjük tehát, hogy a tudomány, a moralitás és a művészet nemcsak *szétváltak egymástól*, de kommunikálnak is *egymással*. De mindegyik szakértői kultúra határain belül az ész különböző mozzanatai úgy lépnek egymással kapcsolatba, hogy ne sértsek meg a vagy igazságra, vagy normatív helyességre, vagy esztétikai harmóniára specializálódott domináns érvelési forma belső logikáját. „*A kommunikatív cselekvés elmélete*”²³ utolsó fejezetének ez az egyik vonatkozása.

Ezen a ponton válik világossá a McCarthy bírálatának háttérében meghúzódó motiváció: érdeklődése az iránt, hogy a differenciáció közepette hogyan őriz meg egységüket az ész mozzanatai, és hogy ez az egység hogyan fejezhető ki adekvátan a filozófiai elemzésben. Sajnos, Weber kordiagnózisa az én sematikus ábrázolásomban arra indítja McCarthyt, hogy három teljesen különböző kérdést egyetlen szempont alá vonjon. Mint azt az imént bemutattuk, a formálpragmatikus relációk szerepet játszanak az ész kognitív, morális és expresszív mozzanatai közti kölcsönhatások elemzésében. A másik két kérdésnek azonban tényleg semmi köze sincs ehhez a problémához; először hogy hogyan közvetíthető a szakértői kultúrában létrehozott tudás a mindennapi gyakorlattal (amit fentebb már érintettem, a „művészet” és „élet” konstellációjával kapcsolatban); másodsor, vajon a hagyományos világképek helyett milyen ekvivalens jelentést tudunk felkínálni – „*Sinngebung*” funkciójukra.

3. Az autonóm művészet és a tudomány létrejöttével közvetítési problémák merülnek fel – a művészet és az élet, vagy az elmélet és a gyakorlat relációján. Hasonló problémák léptek fel – Hegel óta a moralitás és etikus élet (*Sittlichkeit*) viszonylatában. Ez a probléma nem annyira a szociális világ felé irányuló expresszív beállítottsággal függ össze, mint inkább azzal a ténnyel, hogy egy posztkonvencionális erkölcsiség meggyőződése nem lennének hatással a reális életre, ha a moralitás nem rögzül az etikai élet konkrét formáiban. A kanti tradíciók belül kifejlesztett deontológiai etika valóban megoldást kínál a jusztfi-

káció problémájára; megmutatja, hogyan válasszunk jó indokok alapján ellentmondó cselekvési normák között (annak fényében, amit egyáltalán akarni lehet). De nem kínál megoldást két ebből eredő problémára: először az általános és a minden tartalomtól elvonatkoztatott igazolt normák *alkalmazására*; másodsor, azon tiszta erkölcsi meggyőződések *hatásosságának* problémájára, amelyek az elérhető motivációktól való elvonatkoztatás feltételei közepette alakultak ki. Az autonóm moralitás racionalitásának növekedését annak köszönheti, hogy a jó élet kérdéseit az igazság(osság) problémájára transzformálja. E deontológiai absztrakció következtében csak a specifikus kontextusokkal nem rendelkező kérdésekre tud választ adni. A konkrét életformák komplexitásának – melyben a morális mozzanatok mindig evaluatív, kognitív és expresszív mozzanatokkal szövődnek össze – ez a szükségszerű semmibevevése speciális kompenzációkat igényel, amelyek az erkölcsi meggyőződések alkalmazására és megvalósulására való tekintettel kiküszöbölik a hiányosságokat. Ezt a kérdést itt nem áll módomban tovább taglalni.²⁴

A moralitásról és az etikus életről, az elméletről és a gyakorlatról, a művészetről és életről folyó viták mind egy fogalom köré csoportosulnak, nevezetesen a nem-dologiasult hétköznapi kommunikációs gyakorlat köré, egy torzítatlan interszubjektivitás struktúrájával rendelkező életforma köré. Egy ilyen lehetőséget ma úgy kell kicsikarni a hivatásos, specializált, önelégült szakértői-kultúrától, az állami és gazdasági rendszer-imperatívusztól, amelyek destruktív módon bitorolják az élet ökológiai alapját és életvilágunk kommunikációs infrastruktúráját. Ugyanezt az intuíciót juttatja kifejezésre Marx utópista perspektívája is a filozófia megvalósulásáról: amilyen mértékben testesülhet meg a Hegel filozófiájában kifejtett ész egy emancipált társadalom életformáiban, oly mértékben válik a filozófia értelmetlenné. Marx számára a megvalósult filozófia *aufgehoben* filozófia. A kommunikatív cselekvés elmélete más értelmezést ad ennek a gondolatnak: az ész egy lényegi világképben kifejezett egysége nem állítható vissza a kulturális hagyományok szintjén csak a szakértői kultúrákon innen, a mindennapi élet nem-dologiasult kommunikációs gyakorlatában. És csakugyan, az ész egysége *a tergo* mindig már megvalósult a kommunikatív cselekvésben – azaz olyan módon, hogy intuitív tudásunk van róla. Az a filozófia, amely ezt az intuíciót fogalmi szintre kívánja emelni, magában a kommunikatív cselekvésben kell, hogy az ész szertefoszlott nyomait felkutassa, ha e nyomok mégoly elmosódottak is. Mindemellett egyszerűen nem ismétélheti meg azt a már rég diszkreditált próbálkozást, hogy a világnak mint egésznek valamiféle elméleti képét vetítse ki.

Úgy gondolom, hogy a hegelianusi marxizmus hagyományából, a kritikai társadalomelmélet történetéből – kezdve Marxtól Benjaminig, Blochig, Marcuseig és Adornóig – megtanultam, hogy minden kísérletnek, amely az összebékítés perspektívájának a természettörténet filozófiájába való beépítésére irányul, meg kell fizetnie a tudásformák dedifferenciálódásáért (összevonásáért), amelyek kategoriális distinkciói mögé nem vonulhatunk vissza többé nyugodt lelkiismerettel. Mindez inkább a szkepticizmus hangja, mintsem érv a sok megbukott, hogy „a kecske is jóllakjon és a káposzta is megmaradjon” vállalkozás-

sal szemben: hogy mind Kant meglátásait megtartsuk, mind pedig visszatérjünk ahhoz az „otthonhoz” (*Behausung*), amelytől ugyanezek a meglátások tereltek el bennünket. De talán McCarthynak vagy valaki másnak sikerül egy napon az emberiség története és a természettörténet közötti folyamatosságot olyan körültekintően megfogalmaznia, hogy elég gyenge legyen ahhoz, hogy plauzibilis legyen, ugyanakkor elég erős is, hogy felismerhessük az ember helyét a kozmoszban (Scheler), legalábbis nagy vonalakban.

VI.

A Joel Whitebook kísérlete mögött meghúzódó filozófiai cél, hogy a „nyelvészeti idealizmussal” a materialista tradíció igazságát állítsa szembe, Feuerbachtól Marxon és Freudon át a késői Frankfurti Iskoláig, összecseng McCarthy azon érveivel, amelyeket a procedurális racionalitás fogalmának az összes szubsztantív mozzanattól való megtisztítása ellen hoz fel. A nyugati marxizmus teoretikusai hajthatatlanul kutattak valamiféle archimédeszi pont után Kant és Hegel között, amelyből újra feléleszthetnék a materialista tradíciót, anélkül, hogy behódolnának egyrészt a formális gondolkodás juszifikációs eredményeinek (justificatory achievements), másrészt a holisztikus gondolkodás értelemadó képességének. Ezek a filozófusok egyetértettek a célt illetően; különböztek viszont annak megítélésében, hogy hogyan érni azt el, nem kerülhették el ugyanis, hogy némi árat fizessenek Kant, Hegel vagy Marx megcsontkításáért. McCarthy és Whitebook hol azért ostoroz engem, mert túl sokat mértek Hegeltől és a totalizáló gondolatformákból (McCarthy), hol azért, mert túl sokat Marxtól és a materializmusból. (Whitebook). A túl sok kantianizmust megállapító diagnózisukban mindketten egyetértenek Rortyval, akit viszont kevésbé zavar annak formalizmusa mint feltételezett fundamentalizmusa.

Whitebook elemzése rávilágít a freudi id-pszichológia horkheimeri, marcusei és adornói recepciójára, akár csak az ego-pszichológiára és az „individuális végét” hirdető híres tézisre vonatkozó kritikájukra. Maga Whitebook többé-kevésbé ortodox módon interpretálja Freudot; klinikai perspektívából, az ego pszichológia vívmányait a klasszikus Freudhoz képest inkább járulékosnak tartja. Én azonban úgy látom, hogy Heinz Hartmann és társainak érdeme abban van, hogy demonstrálták a metapszichológia revíziójának szükségességét; magának a revízióknak inkább a kognitív fejlődépszichológiától kellene kiindulnia. Piaget szemléletmódja kiegészítheti a gyermek kognitív struktúráinak pszichodinamikus fejlődésére vonatkozó feltételezéseket a kognitív-struktúrák fejlődésére vonatkozó hipotézissel, fogódzót nyújtva és empirikusan is ellenőrizhetővé téve az olyan fogalmak implicite normatív tartalmát, mint amilyenek az „ego erősség”, „tudatos konfliktusmegoldás”, és a „drive-ok racionális szabályozása”. Én a Piaget-től és Freudtól származtatott megközelítésmódok kommunikációelméleti értelmezésére tettem javaslatot. Szerintem ennek a javaslatnak számos előnye van. (1) Közös alapra helyezné Freud terapeutikai és metapszichológiai írásait, azáltal, hogy összekapcsolja az idego és superego strukturális modelljét a páciens és az analízist vezető közti kommunikációban

nyert tapasztalatokkal.²⁵ (2) Ez a változat klinikai intuíciókat fogalmaz meg az enfejlődés deviáns és sikeres folyamatairól azáltal, hogy a védőmechanizmusokat mint belső pszichés kommunikációs zavarokat teszi érthetővé, valamint azáltal, hogy az ego túlzott – hiányos határainak szélsőségeit (izoláció-diffúzió) a sértetlen interszubsztívitás és a zavartalan kommunikáció pragmatikus pre-szuppozíciójával hozza kapcsolatba.²⁶ (3) A pszichoanalízis kommunikáció-elméleti szempontból való értelmezése úgyszintén magyarázatot ad az Ödipusz-komplexus központi fontosságára és individualizáló hatására, amely továbbra is döntő marad a személyiségstruktúra fejlődésében. A strukturálisan leírt kölcsönhatás-szintek itt a fejlődéslogikát és a fejlődésdinamikát összekötő fogalmi hídként szolgálnak.²⁷ (4) Végül, ez az értelmezés olyan kategoriális keretet nyújt, amelyben a metapszichológia összeköthető a szocializációról és a családról szóló kutatások alapfogalmaival.²⁸ Parson megfogalmazásában itt érvényét veszti egy energiaszempontú drive-elmélet kifejezőeszköztára.

Én úgy vélem, hogy semmi érdemleges nem vész el ebben az értelmezésben. A hidraulikus modell és az ösztönenergia mechanikájába vetett bizalom maga Freud számára is csak metaforikus jelleggel bírt. Mindenesetre mindkettő nem tartható meg: a mélyhermeneutika analitikus eszköze és egy kvázi-fizikalista fogalmakba öntött drive-elmélet. A korai Frankfurti Iskola freudo-marxizmusa csak az internalizáció mechanizmusa által tudta a pszichológiát és a szociológiát fogalmilag integrálni; de mint ahogy arra Whitebook rámutat, ez hamis antagonizmushoz vezet a biológiai terminusokkal leírt organizmus és az egyénre kívülről rátörő társadalmi apparátus területe között. Biztosan több értelme van annak, ha kezdettől fogva *ugyanabba* a fogalmi keretbe próbáljuk minkét diszciplínát integrálni. Egy ilyen keret lehetővé tenné számunkra, hogy a személyiség fejlődését szocializációként és a szociációt individualizációként fogjuk fel.

Ha bizonyosak vagyunk e döntésnek tisztán *metodológiai jellegében*, nem kell azoktól a következményektől tartanunk, amelyek Whitebookot foglalkoztatják. Csak egy dologiasult ösztönelmélet szemszögéből vész el a „belső természet” struktúrájának és autonómiájának nyelven kívüli (extralinguistic) referense, az ösztön és a drive-energia, a cathexis és displacement kifejezőkészlete között. Ám valójában a lényeges különbség csak annyi, hogy a „drive-energiákat” „interpretált szükségletekkel” helyettesítik, és az „ösztön-bonyodalmaikat” (instinctual vicissitudes) az identitás kialakulásának és az interakciós folyamatoknak a szempontjából írják le. Ebben a kommunikációelméleti értelmezésben a belső természet semmiképp sem válik kulturálisztikus köddé.²⁹ Nem határozza meg előre, hogy a belső természet szubsztátumának harmonikusan be kell illeszkednie a nyelvi struktúrákba, sőt, teljesen beléjük kell hogy olvadjon. De egy ilyen fogalmi keret igenis egy, a részvevők által interszubsztíván osztott életvilág perspektívája mellett dönt. Főadata az organikus szubsztátum biológiai vagy fizikalista, harmadik személyű leírása. A leíró perspektíva változása nem vonja maga után a belső természetnek mint extralingvisztikus referensnek a kizárását.

Whitebookot tévútra vezette néhány, más kontextushoz tartozó megjegyzésem, amelyek annak a kérdésnek az apropóján fogalmazódtak meg, hogy vajon

egy ilyen belső perspektívából elgondolható-e egy természeti evolúcióelmélet? Természetesen vagyok annyira materialista, hogy abból induljak ki, Kantnak csak addig van igaza, amíg állításai összebékíthetőek Darwinnal. Sohasem voltak kételyeim a természetrajznak az emberi faj történetével szembeni elsődlegességét illetően. Mégis, jobbnak látom, ha az összes problémát nem ugyanazon az elméleten belül vagy akár ugyanolyan típusú elméletekkel próbáljuk megoldani. A neodarwinista fejlődélmélet helyzetét és formáját tekintve eltér egyrészt a newtoni fizikától, másrészt a romantikus természetelméletektől: a három elmélet nem ugyanazzal a „természettel” foglalkozik. Az „ösztönmérszet”, ahogy azt az etnológiában és a pszichoanalízisben tárgyalják, épp ennyire eltérő. Nekem úgy tűnik, hogy itt az egyetlen igazán fontos kérdés az: interakcionális fogalmakkal vagy inkább fizikalisztikus, illetve biológiai konnotációkkal rendelkező fogalmakkal magyarázható-e meg jobban a „belső természet”, amelynek a végzetes befejeződése az élettörténetekbe a pszichoanalízis tárgya? Egy elmélet értékét kétségkívül gyakorlati gyümölcsözősége, nem pedig alapfogalmainak spekulatív tartalma határozza meg.³⁰

Egészen jogos azonban az arra vonatkozó kérdés, hogyan, miért ragaszkodnak azokhoz a materialista alapeszmékhez, amelyekre a freudo-marxizmus alapozza ösztönelméletét (theory of drives). Whitebook úgy véli, hogy az a társadalomelmélet, amely a freudi ösztönelméletet már nem veszi át teljes egészében, szükségszerűen megcsönkít egy fontos normatív dimenziót, nevezetesen a boldogságét. Ugyanakkor a „nyelvészeti idealizmusban” az utópiánizmus tobzódását látja megnyilvánulni. Úgy tűnik, a „boldogsággal való törődés” szükségszerűen válik másodrangúvá az „igazság szenvedélyéhez” képest egy olyan elméletben, amely a genetikai strukturalizmussal keveredik, és érdeklődésének homlokterében a racionalitás általános struktúrái állnak, az egyén fejlődése és a társadalmi evolúció tekintetében egyaránt. Itt csak a morális és jogi dimenzióra szorítkozok, mivel Whitebook és McCarthy is – mindkettő a maga módján – felújította az etikai formalizmus kritikáját (és mindketten a Benjaminról írott esszém ugyanazon részére hivatkoznak).

Először is hadd jegyezzem meg, hogy átdolgoztam korábbi interpretációm³¹ a morális ítélet³² poszt-konvencionális szakaszáról. Még ha az Apel és általam favorizált diszkurzív etika a filozófiai fejtegetésekben elfogadásra találna is, csak az elvi alapokon álló morális ítélet, mint olyan *feltételeinek* adekvát leírását érhetnének el vele. Korábban nem voltam eléggé bizonyos afelől, hogy egy ilyen ítélkezési kompetencia eo ipso *nem* előfeltételez flexibilis ego-identitást, még akkor sem, ha már nem fogadja el adottnak a szükségletek interpretációját (mint azt a kanti etika teszi), hanem inkább (mint a diszkurzív etikában) nyitottá teszi őket az akaratformál(ód)ás kényszermentes interszjektív folyamata számára. A morális cselekvések és normák juszifikálására irányuló kognitív kapacitás kiegészítésre szorul, ha hatékonyságra tart igényt az etikai élet kontextusában. Csak olyan, a (gyakorlati ész által informált) ítélőképesség teszi lehetővé elvont és általános normák alkalmazását, amely partikuláris szituációkra is alkalmazható; csak a belső kontroll motivációs forrásai és struktúrái eredményeznek a morális érzékkel harmonizáló cselekvést. Ítélőképesség és motiváció nélkül hiányoznak a moralitás etikus életbe való átültetésének pszi-

chológiai feltételei; a megfelelő szocializációs és intézmény-minták, azaz a megtestesült morális elvekhez „illő” életformák nélkül konkrét létezésükhöz a társadalmi feltételek hiányoznak. Ez a lényege a kanti moralitás-elmélet hegeli kritikájának, amely kritika mindig is felismerhető volt a kritikai társadalomelméletben. A kötelesség és a hajlam szigorú elválasztásával és az egonak saját belső természete kommunikatív hozzáférhetőségének tudatosulása nélkül a kanti értelemben vett autonómia is a szabadság hiányát jelenti; az ebből eredő következtetéseket Adorno fejtette ki *Negatív Dialektikájának* harmadik részében. Pszichológiai kifejezéssel élve ez azt jelenti, hogy a belső természet pusztán a morális ítélőképesség folytán (ahogy azt egy diskurzus-etika rekonstruálja), nem alakul át a megbékélés perspektívájává. Egy ilyen perspektíva inkább csak egy olyan ego-identitás struktúrája folytán valósul meg, amely lehetővé teszi „a szabadságot, melynek korlátait a kiválóság és a boldogság összeegyeztetésének vagy éppenséggel azonosításának a szándéka szabja meg.”³³

A társadalomelméletben a moralitás és az etikus élet viszonya egyrészt a racionalizálásképes életvilág általános struktúrái, másrészt a maguk specifikus, konkrét történelmi totalitásában létező életvilágok pluralitása közötti ellentmondásban rejlik. Az élet és élet-történetek egyedi formái olyan kontextust alakítanak ki, amely a háttérben marad, és csak horizontként tapasztaljuk; ezt a kontextust nem lehet in toto objektíválni. Természetesen a különféle életvilágokat különféle elvont szempontok alapján lehet összehasonlítani; de mindössze csak néhány ilyen szempont elég általános ahhoz, hogy elvonatkoztathassuk egy specifikus életvilág kulturális mintáitól. Így van ez például a problémamegoldó képességek esetében, amelyek az egyetemes érvényességi igények (mint a propozíciós igazság és normatív helyesség) standardjához képest mérhetőek, és a termelőerők fejlődése, az elméleti tudás növekedése során akkumulálódhatnak, akárcsak a morális ítélet stádiumaiban). Azonban a boldogság, az igazságtól vagy a tudástól eltérően, nem olyan fogalom, amely csak ezeknek a dimenzióknak egyikével és az életvilág általános struktúráival függ össze. Összefügg az élettapasztalatok, értékorientációk, tradíciók és kompetenciák egyedi konstellációjának egészével. Tárnya mindig egy történelmileg egyedülálló konfiguráció. Való igaz, hogy többé-kevésbé határozott érzéseink vannak az életmódok sikerességére és – kisebb tévedéssel – csődjére vonatkozóan is. Ezeknek a „jó életre” vonatkozó *klinikai* intuícióknak univerzális érvényű fogalommá való konceptualizálása óriási nehézségekbe ütközik, nem úgy a moralitás esetében – noha valaha ez volt a klasszikus etika célja. Meg kell elégednünk az ilyen élethez *szükséges* feltételek felismerésével.

Sokan azok közül, akik protestáns környezetben nevelkedtek, hajlamosak feltételezni, hogy a boldogság mérlege általánosságban és hosszú távon drasztikusan nem billenhet ki. De még ezt a célt sem érhetnénk el, ha nem tűzne ki minden generáció *más* célokat maga elé, és nem tenne újbóli, utópisztikus erőfeszítéseket arra, hogy kimozdítsa egyensúlyából a boldogság mérlegét. Meglehet, hogy a theodicea maradványa azt feltételezni, hogy minden életforma in herensens ugyanazzal a boldogság-eséllyel rendelkezik. Az efféle spekulációk kétségtelenül rossz értelemben véve idealisztikusak, mert az egyéni boldogtalanság és a kollektív szenvedés nyomasztó élménye, a társadalmi katasztrófák

látványa, azért olyan szörnyűek, mert minden kvázi-természetességük ellenére sem természetes szükségszerűségéből erednek. A „jó élethez” szükséges feltételeket újból és újból gondatlanul és önkényesen megzavarjuk. Ez az az élmény, amelyből a Marxot és Freudot egyesítő gondolati tradíció ihletet merít. Teljes mértékben egyetértek Whitebookkal azt az óhajt illetően, hogy ne mondjunk le a materializmusnak *erről* a formájáról.

Végezetül, nem akarok szótlanul elsiklani a tény felett, hogy McCarthy és Whitebook olyan alapvető filozófiai témát érintenek, amely, ha nem tévedek, a hegeli logikán innen még mindig megfelelő megoldásra vár: Hogyan lehetséges az állítások totalitásigényét úgy enyhíteni, (mérsékelni) hogy azok összekapcsolhatóak legyenek az általános struktúrákra vonatkozó erősebb állításokkal?

Selmeci Gyöngyi fordítása

Jegyzetek

- ¹ Richard Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, 1979., 390. o.
- ² R. J. Bernstein: *Beyond Objectivism and Relativism*. Philadelphia, 1938.
- ³ H. Schnädelbach in *Kommunikation und Reflexion*. Szerk. W. Kuhlmann és D. Böhlér Frankfurt, 1938, 361. o.
- ⁴ J. Habermas: „Die Philosophie als Platzhalter und Interpret” in *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt, 1983., a 9. és a következő oldalakon.
- ⁵ Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2. kötet, Frankfurt, 1981., 586. és a következő oldalakon.
- ⁶ Soha nem használtam a „neokonzervatív” kifejezést ebben az összefüggésben. Egyszer viszont érintőlegesen ugyan, összehasonlítottam Foucault és Derrida északkritikáját a Weimari Köztársaság „ifjú konzervatívjaival”. Rendszerint Hans Freyert, Arnold Gehlent, Martin Heideggert, Ernst Jüngert és Carl Schmidt-et sorolják ebbe a csoportba. Mindahányan Nietzsche-től veszik át a modernséggel való szakítás radikális gesztusát és a pre-modern energiák forradalmi megújítását, leggyakrabban az ősi időkbe nyúlva vissza. Mint minden hasonlatnak, ennek is megvannak a maga gyöngéi, de a német kontextusban igenis illusztrál olyan szellemi affinitásokat, amelyek a politikailag ellentétes pozíciók ellenére Nietzsche tekintélyében gyökereznek. /Lásd „Modernity Nersus Post-Modernity” című munkám in *New German Critique*, 22 (1981), 2–22./
- ⁷ P. Bürger: *Theory of the Avant Garde*. Minneapolis, 1983., valamint „Institution Kunst, „Vermittlung, Rezeption, Funktion”. Frankfurt, 1979.; és *Kritik der idealistischen Asthetik*. Frankfurt, 1983.
- ⁸ J. Habermas: *Theory of Communicative Actions* (Boston, 1984), I. kötet, 157. o. és tovább.
- ⁹ Ibid, 40. o. és a következő oldalakon, továbbá az itt megadott referenciák.
- ¹⁰ P. Bürger: *Kritik*. 104. és a következő oldalakon.
- ¹¹ Lásd szintén P. Bürger: „Das Altern der Moderne”, in *Adorno Konferenz 1983*. Szerk. J. Habermas és L. von Friedeburg, Frankfurt, 1983., 177. és a következő oldalakon.

- ¹² Habermas: „Modernity”, 12. és a következő oldalakon.
- ¹³ Lásd A. Wellmer: „Wahrheit, Schein, Versöhnung,” in *Adorno Konferenz* 138. és a következő oldalakon.
- ¹⁴ *Ibid.*, 165. o.
- ¹⁵ Habermas: *Theory of Communicative Actions*, I. kötet, 120., 130. és a következő oldalakon. Szintén, „Interpretativ Social Science and Hermeneuticism,” *Social Science as Moral Inquiry*. Szerk. N. Hann, R. Bellah, P. Rabinow, W. Sullivan, Berkeley, 1983., 251–270.
- ¹⁶ Habermas: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt, 1982.
- ¹⁷ Habermas: *Theory of Communicative Actions*, I. kötet, 237. o.
- ¹⁸ *Ibid.*, 238. o.
- ¹⁹ Habermas: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt, 1982.
- ²⁰ Erről a „felettebb kockázatos modellről” lásd a *Theory of Communicative Actions*, I. kötet 239. o. és tovább.
- ²¹ *Ibid.*
- ²² Lásd „Kiterőmet” az érveléelméletre, *ibid.*, 18–42. o.
- ²³ „Ezeknek a szféráknak mindegyikében a differenciáció folyamatát olyan ellenmozgás kíséri, amely a másik kettő, először kizárt érvényességi szempontot mindig újra beépíti a domináns primátusa alá. Így a tudományok nemobjektivistikus megközelítései a morális és az esztétikai kritika perspektíváit is működésbe hozzák, ugyanakkor nem veszélyeztetik az igazság kérdésének elsődlegességét; csak ilyen módon lehetséges egy átfogó társadalomelmélet. Egy felelősségteljes megvitatása és az utilitárius motívumok erőteljesebb figyelembe vétele a következők kiszámításának és a szükségletek interpretációjának perspektíváját hozzák működésbe az univerzalisztikus etikában, olyan perspektívákat, amelyek a kognitív és az expresszív érvényességi területeken belül esnek; így a metrialisztikus gondolatoknak is megadjuk ami az övék, anélkül, hogy a morális perspektíva autonómiája veszélybe kerülne. Végül, a poszt-avantgarde művészetet a realisztikus és az elkötelezett szándékok egyidejű jelenléte jellemzi a klasszikus modernség autentikus vonulatán át, amely kikristályosította az esztétikai szféra belső jelentését. A realisztikus és az elkötelezett művészettel az avantgarde által elszabadított formagazdagság szintjén ismét belépnek a művészetbe a kognitív és morális-gyakorlati mozzanatok. „Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, I. kötet., 585–586. o.
- ²⁴ Lásd Habermas: „Über Moralität und Sittlichkeit; was macht eine Lebensform rational?” in *Rationalität*. Szerk. H. Schnädelbach, Frankfurt, 1984., 218. és a következő oldalakon.
- ²⁵ Mindenesetre ez volt a szándékom a *Knowledge and Human Interests* Freud-fejezetében. Semmi alapot nem találok Freudnál a klinikailag igazolt neurózis-elmélet és a metapszichológiai szuperstruktúra szigorú szétválasztására, amint azt Adolf Grünbaum javasolja: „Freud’s Theory: The Perspective of a Philosopher of Science” című írásában in: *Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association*, 57, (1983), no. 6. Ez a szétválasztás az analitikus dialógusok tapasztalataiban felismerhetetlenné teszi a freudi elmélet gyökereit. Egy ilyen eljárás csak úgy lehet hasznos a freudi elméletnek az egységesített tudomány standard modelljébe való asszimilálásának argumentatív céljára, hogy aztán elvessük, mert nem tud megfelelni a kívánalmainak. Ugyanakkor annak az egyszerű elhatározásnak a kifejeződése, hogy ne vegyük figyelembe a tudomány hermeneutikai jellegét.

- ²⁶ Habermas: „Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik”, in *Zur Logik der Sozialwissenschaften.*, 331. és a következő oldalak; szintén „Überlegungen zur Kommunikationspathologie”, in *Vorstudien*, 226. és a következő oldalakon.
- ²⁷ Habermas: *Moralbewusstsein*, 152–168. o.
- ²⁸ R. Döbert, J. Habermas és G. Nunner-Winkler: *Entwicklung des Ichs.*, Köln, 1977., 9. és a következő oldalakon.
- ²⁹ K. Horn hasonló fenntartásokkal él in „Geheime kulturalistische Tendenzen der modernen psychoanalytischen Orthodoxie”, in *Psychoanalyse als Wissenschaft*, Frankfurt, 1971., 93. és a következő oldalakon.
- ³⁰ A gyakorlati kérdéseket illetően szeretnék rámutatni arra, hogy elgondolásaim a kórkra jellemző tünetek változásáról és a serdülőkori krízis jelentőségéről teljes hasonlóságot mutatnak Whitebookéval. Lásd *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2. kötet, 567–571. o.
- ³¹ Habermas: „Moral Development and Ego-Identity”, in: *Communication and the Evolution of Society.*, Boston, 1979., 78. és a következő oldalakon.
- ³² Habermas: „A Reply to My Critics”, in: *Habermas: Critical Debates.* Szerk. J. B. Thompson és D. Held, London, 1982, 258. és a következő oldalakon. Lásd még esszéimet in *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln.*
- ³³ Habermas: „Moral Development and Ego Identity”, 94. o.